

TEMÂŞA

TEMÂŞA

Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi



temasa@gmail.com

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 93 42 Fax: 0352 437 93 43



SAYI: 6

ISSN: 2148-371X

OCAK 2017

SAYI: 6

Halil İNALCIK

...

(1916 - 2016)

...

Saygı ve Rahmetle Anıyoruz

“TEMÂŞÂ”

FELSEFE DERGİSİ

Sayı: 6, Ocak 2017

İmtiyaz Sahibi

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editör

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Karsten Harries (Yale University),
Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University),
Prof. Dr. Richard Polt (Xavier University),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Ün.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ün.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Ün.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Doç. Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ
Yrd. Doç. Dr. E. Erman RUTLİ
Arş. Gör. Haluk AŞAR
Arş. Gör. Sedat DOĞAN

Yazışma Adresi

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Melikgazi, Kayseri / Türkiye

“*Temâşâ*” hakemli bir dergidir..

Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır.

Dergimize elektronik ortamda www.temasa.org adresinden ulaşmak mümkündür

ISSN: 2148-371X

temasa@gmail.com.tr

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel:0352 437 9342; Fax:0352 437 9343

İç düzen & Kapak

Baskı

Erciyes Üniversitesi Matbaası

“TEMÂŞÂ”

JOURNAL OF PHILOSOPHY

Number 6, January 2017

Publisher Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editor

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Advisory Board

Prof. Dr. Karsten Harries (Yale University),
Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University),
Prof. Dr. Richard Polt (Xavier University),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Ün.)
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk Ün.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ün.)
Prof. Dr. Taşkiner Ketenci (Mersin Ün.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)

Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Ast. Prof. Dr. Sinan KILIÇ
Ast. Prof.. E. Erman RUTLİ
Res. Ast. Haluk AŞAR
Res. Ast. Sedat DOĞAN

MailingAddress

Erciyes University, Faculty of Arts, PhilosophyDepartment, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

“*Temaşa*” is an internationalandpeerreviewedjournal.

Publishedbiannually (JanuraryandJuly)

An electronicversion of ourjournal is alsoavailable at: www.temasa.org

ISSN:2148-371X

[temasa@gmail.com.tr](mailto:temasa@gmail.com)

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel:0352 437 9342; Fax:0352 437 9343

Designer

Printed

Erciyes University Press

İÇİNDEKİLER

TARİHSEL SÜREÇTE KİLİSE-SİYASET İLİŞKİSİ VE GÜNÜMÜZE
YANSIMALARI 11

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

GAZZÂLÎ VE LEİBNİZ OPTİMİZMİNDEN KANT'IN OTANTİK
TEODİSESİNE KÖTÜLÜK SORUNU 33

Dr. Selahattin AKTİ

KANT'IN ÖDEV AHLAKI ÜZERİNE 57

Dr. Muhammet Sait DURAN

HEGEL'İN *FENOMENOLOJİSİ'NDE* YUNAN DÜNYASININ YA DA TİNİNİN
DOĞRULUĞU OLARAK *EYLEM* VE *BİREYSELLİK*..... 85

Öğr.Gör.Dr.İhsan Berk ÖZCANGİLLER

BİLGE İMPARATOR FİLOZOF KRALA KARŞI..... 121

Arş. Gör. Dr. Erden Miray YAZGAN YALKIN

CONTENTS

STATE AND CRUCH RELATIONSHIP IN HISTORY: CONTEMPORARY REFLECTIONS..... 11

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

THE PROBLEM OF EVIL FROM GAZZALİ AND LEIBNIZ’S OPTIMISM TO KANT AUTHENTIC TEODICE 33

Dr. Selahattin AKTİ

ON THE KANT’S DEONTOLOGICAL ETHICS 57

Dr. Muhammet Sait DURAN

IN HEGEL’S PHENOMENOLOGY ACT AND INDIVIDUALITY AS TRUTH OF GREEK WORD OR SPIRIT 85

Dr. İhsan Berk ÖZCANGİLLER

WISE EMPEROR VS PHILOSOPHER KING 121

Dr. Erden Miray YAZGAN YALKIN

Editör'den

Temaşa'nın 6. Sayısı ile birlikte olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda yine konusunda uzman değerli hocalarımız ve akademisyenlerin yazılarına yer verdik. Burada her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dergimizin bu sayısındaki ilk yazı benim kaleme aldığım, "Tarihsel Süreçte Kilise – Siyaset İlişkileri ve Günümüze Yansımaları" başlıklı çalışmadır. Batı dünyasında Kilise kurumunun siyasi anlamda oynadığı rolün değerlendirildiği çalışmanın siz okuyucularımıza faydalı olmasını ümit ediyorum. Dergimize ayrıca, Goethe Üniversitesi'nden sayın Doktor Selahattin Akti "Gazzâlî Ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu" adlı yazısıyla, Münster Üniversitesi'nden sayın Doktor Muhammet Sait Duran "Kant'ın Ödev Ahlakı Üzerine" başlıklı makalesiyle, İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nden Öğr. Gör. Dr sayın İhsan Berk Özcangiller "Hegel'in Fenomenolojisi'nde Yunan Dünyasının Ya Da Tininin Doğruluğu Olarak Eylem Ve Bireysellik" başlıklı çalışmasıyla ve İstanbul Üniversitesi'nden Arş. Gör. Dr. sayın Erden Miray Yazgan Yalkın " Bilge İmparator Filozof Krala Karşı" başlıklı yazısıyla değerli katkılarda bulunmuşlardır. Her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dergimizin bu sayısını yakın bir zaman önce kaybettiğimiz değerli tarihçi, bilim adamı ve düşünür Halil İncalcık'a adıyoruz. Bu vesileyle kendisini rahmetle anıyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere sizi Temaşa ile başbaşa bırakıyorum.

Temaşa Dergisi Editörü
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

TARİHSEL SÜREÇTE KİLİSE-SİYASET İLİŞKİSİ VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

Arslan TOPAKKAYA¹

Özet: Kilise tarihi aynı zamanda siyasi bir kurumun tarihidir; çünkü kilise tarihsel süreçte siyasetle sürekli içli dışlı olmuştur. Kamu yönetimi söz konusu olduğunda Kilisenin bir kurum olarak ortaya çıkışından beri politikayla oldukça gergin bir ilişkisi söz konusu olmuştur. Bu gerginliğin sebebi Kilisenin kamuyu kendi dogmatik kurallarına göre düzenleme isteğidir. Bu isteğin teolojik ve politik sebepleri vardır. Kilise kendisini göklerdeki Tanrı devletinin yeryüzündeki yansıması olarak görmekte ve dünyevi olanı da göksel olana göre yönetmek istemektedir. Bu istek özellikle 20.yüzyıldan itibaren azalsa da hala gizli de olsa devam etmektedir. Bugün Kilise kamuyu şekillendirmek açısından eskisi kadar güçlü olmasa da özellikle sosyal sorumluluk bağlamında bütün bir Avrupa, Amerika ve özellikle Latin Amerika ülkelerinde oldukça etkin bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kilise, Politika, Kamu, İnsan, Devlet

STATE AND CRUCH RELATIONSHIP IN HISTORY: CONTEMPORARY REFLECTIONS

Abstract: History of church is also the history of a political institution; because the church and politics have always been interrelated with each other in the historical process. When public administration is concerned, the church has had a very tense relation with politics since it emerged as an institution. The reason for this tension is the desire of the church to arrange the public according to its dogmatic rules. The Church sees itself as the reflection on the earth of a God State in the sky and wants to rule what is worldly in accordance with what is divine and celestial. Although this desire has diminished from the 20th century onwards, it still continues covertly. Even though the church is not as powerful as it was in the past to shape the public, it is still very influential in the entire Europe, America and especially in Latin America.

Keywords: Church, Politics, Public, Human, State.

¹ Prof.Dr. Erciyes Üni. Felsefe Bölümü

Giriş

Politika bağlamında insan, din ve siyaset tarih boyunca sürekli iç içe olan, birbirlerini olumsuz ya da olumlu anlamda sürekli etkileyen üç ana unsurdur. Politikanın konusu antik Yunan'dan beri insandır ve insanın en mümeyyiz vasfı onun politik bir canlı olmasıdır -zoon politikon²- Politika kavramı günümüzde başta siyasal bilimler olmak üzere birçok sosyal bilimin farklı gerekçe ve yaklaşımlarla başvurdukları ve kullandıkları ve aynı zamanda sıradan bir insanın günlük hayatta farklı bağlamlarda en sık duyduğu ve karşılaştığı bir kavramdır. Bu anlamda politik kavramı her insanın bireysel düşünce dünyasında belirli bir yer de işgal etmektedir. Özellikle siyasal bilimlerde bu kavramın birbirinden oldukça farklılaşan bazen de birbirleriyle çekişme içinde bulunan birçok farklı anlamda kullanıldığı da bir vakıadır.³ Politika kavramının bu farklı kullanımlarına rağmen genel kabul gören bir tanımını yapacak olursak şöyle bir tanım yapmak mümkündür: Politika kavramı, insanların bir devlet içinde beraber yaşamalarından oluşan kamu yaşamının bir parçası ve aynı zamanda da devletler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi olarak tarif etmek mümkündür. Politik kavramı ise kısaca politikayla ilgili olan her şey olarak betimlenebilir.⁴

Siyaset kurumunun temeli hiç şüphesiz insandır. İnsanın özgür olup olmadığı ahlak felsefesinin temel tartışma konularından biridir. Bu tartışma bağlamında aleyhte bir takım görüşler ileri sürülse de genel anlamda insanın özgür olduğu, özgürlüğün onun alamet-i farikası olduğu kabul edilir. İnsan irade sahibi bir varlık olup, iradesini en güzel gösterdiği alan ise onun özgür seçimleri ve bu seçimlerin sonucu olarak ortaya çıkan özgür eylemleridir.⁵ Politikanın temel sorusu “insanların mutlu olabilecekleri yönetim şekli hangisidir” sorusudur. Dolayısıyla

² Aristoteles; *Politics*. Translated with an Introduction by Peter L. Phillips Simpson The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997, sf. 1 2, 1253 a3.

³ Arslan Topakkaya; „Politika Kavramının Farklı Anlamları Üzerine Bir Analiz“, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak.Dergisi*, 2007/1, s.5-17, İstanbul 2007, sf. 6.

⁴ Georg Klaus/ Manfred Buhr; *Philosophisches Wörterbuch*, cilt II, 11.baskı,Verlag das europäische Buch, Berlin 1974, sf. 941.

⁵ Ahmet Cevizci; *Felsefeye Giriş*, 1.baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, sf. 135 vd.

politika ilkesel olarak insan mutluluğunu (daha çok toplumsal mutluluğunu) amaç edinen ve bu amacı gerçekleştirmek için çeşitli teoriler üreten bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. “İnsan için mutlu bir idare şekli nedir?” sorusuna sadece ahlak felsefesi ya da politik teoriler cevap vermezler. Aynı zamanda bütün dinler de (özellikle semavi dinler daha ağırlıklı olmak üzere) bu soruya cevap vermeye çalışırlar. Hem din, hem siyaset hem de felsefe özü itibarıyla yukarıda sorulan soruya kendi perspektiflerinden hareketle farklı cevaplar vermektedirler. Cevapların farklı olması onların ortak alanlarda buluşmalarına engel teşkil etmemektedir. Din (özellikle semavi dinler) temelde dogmatiktir Tanrı gönderdiği peygamberler ve kitaplar aracılığı ile “mutlu bir hayatın” nasıl mümkün olduğunu normatif bir biçimde insanlara bildirmektedir. Felsefe de filozoflar aracılığı ile mutlu bir hayatın nasıl mümkün olduğuna dair çeşitli yorumlarda bulunur. Aslında tam da bu noktada etik ile politika arasında ayrılmaz bir bağ karşımıza çıkmaktadır. Zira siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles”ten beri mutlu ve huzurlu bir şehrin ya da toplumun temelini mutlu bir birey olduğu gerçeği ya da kabulü bilinen bir gerçektir.⁶ Din, siyaset ve felsefenin ortak kesişim noktasını oluşturan “insan mutluluğu” kavramı tarihsel süreç ister istemez din ile felsefenin veya daha genel anlamda din ile siyasetin bazen uzlaşarak fakat daha çok da zıtlaşarak (çatışarak) sürekli karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur. Bu zıtlama ya da çatışma özellikle Hıristiyanlık için çok rahat bir biçimde söylenebilecek bir yargıdır. Zira Batı tarihi bir anlamda dinin kurumsallaşmış kimliği olan Kiliseyle siyasetin kurumsallaşmış şekli olan devlet ve bu devletin temsilcisi olan kral ya da hükümdarın mücadelesinin tarihidir.

Biz yazımızda bu mücadeleyi işlemekten ziyade özellikle Batı kültürü açısından insan özgürlüğü bağlamında Kiliseyle politik aktörler arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, günümüzde bu ilişkinin ne durumda olduğu, politikanın kendisini Kilise'nin etkisinden kurtarıp kurtaramadığı ve bugünün Batı dünyası için Kilisenin etkisinin ne olduğu gibi sorulara cevap aramaya çalışacağız. Makale

⁶ Arslan Topakkaya; *Hukuk ve Adalet*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010, sf. 11 vd.

konusu gereği İslam ve Musevilik doğrudan inceleme alanımız olmayacaktır. Zira anılan bu iki dinin de tarihsel süreç içinde politik yaşamda bir kurum olarak Kilise kadar (Kilise kavramını Hıristiyanlığın kurumsallaşmış yapısı anlamında kullandığımızı hatırlatalım) etkin olmadığını, diğer bir ifadeyle İslam ve Musevilik'in politik anlamda genel-geçer bir devlet modeli belirlemediğini, bunun yerine devleti idare edenlerin uymak zorunda oldukları genel ilkeleri belirlediklerini (ve yapılan yasaların kutsal kitabın ilkelerine ters düşmemesi gerektiği) söylemek mümkündür. Bu açıdan mesela İslam dünyasında Batı'daki o meşhur kanlı mezhep savaşları (küçük çaplı bir takım savaşları özellikle Hz. Ali'nin haricilerle ve daha sonra çocuklarının Muaviye ve onun çocuklarıyla yapmış oldukları savaşları ve buna benzer küçük çaplı çatışmaları göz ardı edersek) söz konusu olmamıştır. En azından İslam'da Tanrı adına hareket ettiğini söyleyen kilisevari bir kurum yoktur. Musevilik'te de bu anlamda bir kuruma rastlanılmaz. Bu ve buna benzer nedenlerle (hiç şüphesiz bu dinlerde de konumuz bağlamında incelenebilir fakat yukarıda işaret ettiğimiz çatışma noktaları bağlamında bize Kilise ve onun politik fonksiyonu hakkında o kadar malzeme sunamazlar) İslam ve Musevilik makalenin inceleme alanına girmemektedir.

Makalenin daha iyi anlaşılması bağlamında ilk olarak Hıristiyanlığın kısa bir tarihini vererek (çünkü bu tarih aynı zamanda Kilise tarihidir) semavi bir din olan Hıristiyanlığın nasıl politik bir kurum olan Kiliseye dönüştüğünü göstermek suretiyle Batı'da siyasal bir güç haline gelmiş olan bu Kilise'den "özgürleşmenin" nasıl ve hangi bağlamda gerçekleştiği veya bu idealin gerçekten Batı'da gerçekleşip gerçekleşmediği konularını ele almaya çalışacağız.

1. Ana Hatlarıyla Kilise (Hıristiyanlık) Tarihi

Hz. İsa'nın doğumuyla başladığı kabul edilen Hıristiyanlık bilindiği üzere Yahudilerin içinden çıkan bir dindir ve Hz. İsa da aslen bir yahudidir. Başlangıçtan beri bu din Yahudilerin ve Yahudilerin kışkırtmasıyla Roma imparatorluğunun müthiş baskısı altında yayılmaya başlamıştır. Hz. İsa'ya meşhur on iki havari eşi olduğu iddia edilen ve ""Son Akşam Yemeği'nde" yanında olduğu tespit edilen

Maria Magdelana'nın dışında inanan başka biri yoktur ve bu havarilerden birinin ihanetiyle Roma askerleri tarafından yakalanıp çarمیha gerilmiştir.⁷ Hz. İsa'nın ölümünden sonra Hıristiyanlık havariler tarafından yayılmış olup (özellikle Paulus'un bu anlamda etkin faaliyetleri olmuştur), bu dine inananlar daha ziyade kendilerini gizleyerek, yer altına gizlenerek ibadetlerini yerine getirmişler ve bu durum M.S. 4. Yüzyıla kadar devam etmiştir. Roma kralı Konstantinus Milano fermanıyla (MS.313) Hıristiyanlığı serbest bırakmış, Theodisius (379-395) Hıristiyanlığı Roma'nın resmi dini olarak kabul etmiştir. Bundan sonra bu din oldukça hızlı bir biçimde Anadolu ve oradan da Balkanlar ve Avrupa'ya yayılmıştır. Bu tarihten sonra Kilise siyasal güç kazanmaya başlamış Kuzey'den gelen tehditlerle birçok ülkenin sınırları değişirken ve İmparatorluğu tehdit ederken Kilise kendi konumunu korumuş hatta güçlendirmiştir. Erken ve geç skolastik dönemde papalar kral ve derebeyleriyle sonu gelmez siyasi mücadeleler içine girmişlerdir. Papaların siyasi anlamda bu kadar etkin olması aynı din içinde züht ve takvayı esas alan keşiş sınıfının doğmasına sebep olmuş ve bunlar şehir dışlarına ve özellikle de dağ ve tepelere büyük manastırlar kurarak burada münzevi bir hayat yaşamışlardır. Kilisenin gittikçe her türlü gücün merkezi haline gelmesi ve mahiyetini kaybetmesi sonucunda insanlar bu münzevi yaşamı tercih ederek manastırlara sığınmışlardır. Burada inananlar sadece ibadet etmekte ve çalışmaktaydılar (*ora et labora*). Bu anlamda ilk manastırı kuranlar Benediktler olup bunlar 6. Yüzyılda bütün Avrupa'ya yayılmışlardır. Bu tarikatın dışında 13. Yüzyılda daha fakir bir hayatı benimseyen Fransiskanlar tarikatı kurulmuştur. Bunlar fakirlere yardımı kendilerine öncelikli hedef olarak seçmişlerdir. Dominikanlar ilk misyonerler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu tarikata mensup olanlar daha çok güney Fransa'da yaşamakta ve göçer halde bulunmaktaydılar.

⁷ Hz.İsa'nın gerçekten çarمیha gerilip gerilmediği Hıristiyan literatürünün dışında tartışma konusu olmuştur. Mesela Kur'anda çarمیh hadisesi bağlamında şunlar yazılıdır: "Ve 'Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük' demeleri yüzünden (onları lanetledik). Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler" (Nisa 157).

Zikredilen bu üç tarikatın en önemli fonksiyonu kültürel ve bilimsel çalışmalara öncülük etmeleridir.⁸ Ortaçağ manastırlarının en önemli işlevi, klasik metinlerin oldukça titiz bir biçimde el yazısıyla kopyalanması olmuştur. Manastırlarda bu işle uğraşan keşişler kral ya da derebeylere danışmanlık yapmış, bu uğraşın dışından kalan keşişler de Hıristiyanlığa halk arasında yaymıştır. Bu manastırların önemli bir işlevi de çeşitli kütüphaneler kurarak Roma ve antik Yunan'a ait eserlerin ve bu kültürlerin korunması olmuştur. Bu kurumlar aynı zamanda kendi içlerinde teoloji ve felsefeyle uğraşan din adamları da yetiştirmişlerdir.

Ortaçağın sonu ve yeniçağ aslında erken dönem skolastik anlayışın devamı gibidir. Tanrı en yüksek otorite olup, siyasi iktidara sahip olanlar aslında Tanrı'nın ve kilisenin adına yeryüzünde temsilcilik görevini üstlenen kişilerdir. Bu Tanrı devletinin politik anlamda yeryüzüne yansımından başka bir şey değildir. Bu dönemin diğer bir özelliği de Kilisenin oldukça zenginleşmesidir. Kilise Avrupa'nın birçok ülkesinde devasa verimli topraklara sahiptir. Avrupa'nın büyük şehirlerinde kurulan katedral ve kiliseler dönemin en pahalı sanat eserlerini ve süslemelerini içinde barındırmaktadırlar. Bu dönemde de Kiliseyi temsil edenler ticaret ve politikayla çok yakından uğraşmış ve dini kisvelerini her iki alandan kendilerine menfaat sağlamak için sık sık kullanmışlardır. Bu durum aynı zamanda Kilise'nin vermiş olduğu ünvanlar için de geçerli olmuştur (Nepotizm). Oldukça sınırlı sayıda insan eğitim imkânına sahiptir. Bütün bunların yanında yani resmi Kilise'nin karşısında bir mistik grup ortaya çıkmış, dini ve felsefi tartışmalar bağlamında kültür hayatının canlanmasına vesile olmuşlardır (Eckart, Thomas von Kempen vs).

Kilise tarihinde ilk resmi ayrılık Martin Luther'in 31 Ekim 1517'de Wittenberg saray kilisesine meşhur 95 tezini asmasıyla gerçekleşmiştir (bundan önce İngiliz teoloji profesörü John Wiclif kilisenin öze dönüp ilk zamanında olduğu şekliyle fakirlik içinde ibadetle meşgul olması gerektiği ve kilisenin bu anlamda siyasal hayattan tamamen çıkması gerektiğine dair fikirleri Protestan

⁸ Sir Julian Huxley; *Religion and Philosophy*, Aldus Boks, London 1972, sf. 61.

anlayışın ilk izleri olarak yorumlanabilir). Luther'in bu tezleri kendi istemese de yeni bir reformasyon hareketinin doğmasına sebep olmuştur. Luther teolojik anlamda ilk günah ve bundan kurtuluş öğretisi bağlamında farklı bir görüş benimsemiş ve Vatikan'dan yapılan baskılara rağmen tezlerini inkâr etmemiştir. Vatikanın saldırılarından Sachen derebeyi Friedrcih'in koruyuculuğu sayesinde kurtulabilmiştir. Luther eski bir rahibeyle evlenmiş, bir aile kurmuş ve İncili Almanca'ya tercüme etmiştir. Bu sayede sıradan Almanlar akın akın ibadete katılmış ve ibadetleri kendi dillerinde yaptıklarında dolayı Luther'in reformist düşüncelerine büyük destek vermişlerdir. Bu durum Katolik kilisenin büyük güç kaybetmesine sebep olmuş, bu zayıflıktan yararlanan prens ve derebeyleri Katolikliği terk edip Protestan olmuşlardır. Halk da hızla bu yeni mezhebe dâhil olmuştur. Luther Katolik hiyerarşiyi reddetmiş, tek otoritenin kutsal kitap olduğunu söylemiş, Tanrı'nın rahmetinin ancak imanla kazanılabileceğini belirtmiştir. Almanya'da Protestanlar ile Katolikler arasındaki bu mücadele politik bir hal almış ve 1555 yılında yapılan Augsburg antlaşmasıyla (bu antlaşmanın özü topraklarına hâkim olanların kendi dinlerini belirleme hakkına sahip olduğudur -*cuius regio, eius religio*) mezhepler arasındaki çatışmalar biraz durulmuştur. Bu öğretinin esas unsuru imanla, müminin sosyal ve politik eylemlerinin birbirlerinden ayrı alanlar olarak görülmesidir.⁹

Calvin (1509-1564) Katoliklerle Protestanlar arasındaki fikrinsel çatışmalardan hareketle kendi öğretisini geliştirmiştir. Calvin Fransa'dan Basel'e kaçmış ve orada meşhur "Hıristiyan Dininin Kurumları" adlı eserini yayınlamıştır. Calvin bu eserde protestan mezhebinin öğretilerini daha sistematik hale getirmiş ve Genf'te kurmuş olduğu merkez Protestan mezhebinin temel kurumu haline gelmiştir. Bu merkeze dâhil olanlardan biri de John Knox'tur (1505-1572). Knox 1560 yılında İngiltere'ye gitmiş ve bu mezhebin kilisesinin resmi devlet kilisesi olarak tanınmasını sağlamıştır. 17.yüzyılın sonunda Protestanlık İngiltere,

⁹ Michael Roth; *Zwei-Reiche-Lehre*, EvSTL Neuausgabe, Stuttgart 2006, sf. 2789 vd.

İskandinav ülkeleri, Amerika ve kuzey Almanya'da en güçlü dini mezhep haline gelmiştir.

Pratestanlığın bu hâkimiyeti Katolik mezhebi içimde bir karşı reformasyon hareketinin doğmasına yol açmıştır. İspanya'da kardinal Jimenez ile başlayan bu hareket J.Colet ve T.Morus gibi âlimlerin Roma'yı bütün bir kiliseyi baştan aşağıya reforme etmeye zorlamasıyla papa III. Paul, -V.Karl'ın da ısrarları sonucu- 1545 yılında Trient konsilinin toplanmasını sağlamıştır. Bu toplantı sonucu Katolik kilisesi günahların rahipler tarafından affedilme geleneğini terketmiş, dini bayram günleri azaltılmış ve din adamlarının dikkatleri kutsal kitaba çekmeleri istenmiştir. Burada alınan beş ana karar (kutsal kitabı yorumlama hakkının sadece Katoliklere ait olduğu, imanın kurtuluşa tek başına yetmeyeceği, kutsal kitapla geleneğin eşdeğerde olduğu vs.) Protestanlarla Katolikler arasındaki derin ayrımı daha da sağlamlaştırmıştır.

Protestanlığın hızlı yayılmasına en büyük engel, İspanyol din adamı Ignatus von Loyola (1491-1556) tarafından kurulan Jesuistler tarikatının hızla büyüyerek (Romanın desteği ve yardımıyla) bütün Avrupa'da misyonerlik alanında gösterdikleri başarı olmuştur. Bu sırada Protestanlar arasında önemli bir bölünme söz konusudur. İngiliz parlamentosu Anglikan kilisesinin Roma'dan ayrılmasına karar vermiştir. Bu ayrılmanın sebebi Anglikan kilisesinin çocuğu olmayan VIII. Henri'ye evlenme müsaadesi vermesi fakat bu müsaadenin Roma tarafından reddedilmiş olmasıdır. Artık Anglikan kilisesinin başı papa değil, kraldır.¹⁰ Buna rağmen Anglikan kilisesinin dini öğretileri radikal Protestanlıktan ziyade Katolik öğretilere daha yakındır. Bu öğreti içinden yine Protestanlığın etkisiyle Katolik geçmişle bütün bağlarını kopartmak isteyen püritanizm ortaya çıkmıştır. Bu öğreti ile ortaya çıkan derin farklılıklar kral I. Karl ile parlamento arasındaki görüş ayrılıklarını daha da derinleştirmiş ve bu derin ayrılık 1640 yılında büyük çaplı bir halk savaşın açığa çıkmasına sebep olmuştur. Püritenler Katolik kiliselerine saldırarak Roma'ya ait resim ve heykelleri ortadan kaldırmışlardır. 17. Yüzyılın

¹⁰ Huxley; *Religion und Philosophie*, Aldus Boks, London 1972, sf. 70.

başlarında temel olarak vaftizi reddeden Baptistler adı altında başka bir mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlar oldukça sıkı bir takibe maruz kalmışlar ve bütün Avrupa'ya yayılmışlardır. Bu mezhebin kurucusu John Smyth'tir. Smyth 1612 yılında İngiltere'de ilk Baptist kilisesini kurmuştur. Bu Anglikan kilisesindeki ikinci ayrılmadır. Bunun dışında 18.yüzyılda yine İngiltere'de yöntemciler denen başka bir mezhep ortaya çıkmıştır. Bu mezhebin kurucusu John Wesley'dir. Wesley birçok taraftar kazanmış ve sonuçta Anglikan kilisesinden üçüncü bir ayrılma gerçekleştirmiştir.

18.ve 19.yüzyılda din ile bilim arasındaki ilişkiyi açığa kavuşturmak ve ikisi arasındaki çatışmaları aza indirmek bağlamında Protestan mezhebi içinde birçok reform çalışmaları söz konusu olmuştur. Bu olgu aynı zamanda Tanrı ve insan kavramları bağlamında birtakım yeni kavramların da doğmasına sebep olmuştur. Bu durumla birlikte hızla değişen ve gelişen sosyo-kültürel ve ekonomik şartlar bir takım tarikatların doğmasına yol açmıştır. Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne ineceğine inanan ve J.Thomas (1805-1871) tarafından kurulan delfin Hıristiyanları, J.Smith (1805-1844) tarafından kurulan mormon tarikatı bunlardan en önemli olanlarıdır.

Kilise günümüzde iki büyük problemle uğraşmaktadır. Bunlardan biri sosyal sorumluluk, diğeri ise gittikçe artan dine karşı ilgisizlik. Teologlar bu sorunlara çare bulmaya çalışmaktadırlar. Bazı Protestan teologlar Hıristiyanlığın kabul ettiği anlamda bir Tanrının öldüğünü, mesela P. Tillich bu anlamda Tanrının insanın en son kaygısı olduğunu ifade etmektedir. R.Bultmann Hıristiyanlığın ve İncilin ilk Yahudiler ve geç antik dönem insanları için gönderilmiş olduğunu dolayısıyla modern insan için İncilin baştan aşağı yeniden yorumlanması gerektiğini bildirir ve bu sayede İncilin mitlerden de arınması gerektiğini söyler. Günümüz Batı dünyasında hem Katolik hem de Protestan din adamları kiliselerin dışına çıkıp sosyal problemlerin çözü bağlamında aktif olarak çalışmaktadırlar. Hıristiyanlığı halka indirmek için çeşitli ülkelerde Hıristiyan Demokrat partiler kurmakta ve

birçok ülkede de ya doğrudan hükümeti kurmakta ya da koalisyon ortağı olarak hükümetlerde yer almaktadırlar.¹¹

Şimdiye kadar Kilise tarihini ana hatlarıyla anlatmaya çalıştık. Gelecek bölümde Kilisenin politik hayatta ne kadar belirleyici olduğu, bu belirleme işlevinden kurtulma bağlamında gösterilen çabaları ve bütün bu çabalara rağmen Kilisenin hala Hıristiyan ülkelerde ne derece etkin olduğunu göstermeye çalışacağız.

2. Kilise ve Siyaset

Günümüz Hıristiyan teolojisi, Kilisenin tarihsel süreç içinde ve çağımızda politik bir kurum ve gerçeklik olduğu olgusunu kabul eder.¹² Kilise insanların birlikte oluşturdukları toplumsal yaşamın gereklerinden biri olarak ortaya çıkmış olan bir kurum olduğundan bir taraftan bu toplumsal yapıdan etkilenirken diğer taraftan bu toplumsal yapıyı derinlemesine etkilemektedir. Bu etkileme daha çok onun politik bir güç olarak tebarüz etmesinden dolayıdır. Bu bağlamda kilisedeki ibadet şekillerinde politik bir anlama gelebilecek birçok eylem söz konusu olmuştur. Bu durum bugün bile böyledir. Politika ile kendi arasına sınır koymaya çalışan bazı kiliseler bile bu durumdan kendilerini kurtaramamıştır. Kendisini toplumsal ve siyasal etkilerden uzak tuttuğuna inanan ve sadece öteki dünya ile ilgilendiğini iddia eden kilise bile bu tutumuyla muhafazakârlığı, değişime karşı gelmeyi ve toplumsal beraberliği amaç edindiğinden görünürde olmasa bile aslında politik bir amaç gütmüş olmaktadır. Kilisenin ve ibadetin toplumu istikrarlı halde tutma bağlamında ifa ettikleri bu fonksiyon dine büyük oranda politik bir anlam katmaktadır.

Kilisenin bu özelliği Hıristiyanlığın insanların özgürleşmesi sürecinin vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edildiğinde daha da belirgin bir hal almaktadır. Toplumun kurtulması ve özgürlüğü insanın kurtuluşu ve özgürlüğü

¹¹ A.g.e. 81.

¹²Norbert Greinacher/ Ferdinand Klostermann; *Vor einen neuen politischen Katholizismus*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M 1978, sf. 3 vd.

olarak anlaşılması, insanın ilk günahından kaynaklanan bir baskı altında olma duygusundan kurtulmak bağlamında özgürlüğe ve bu baskıdan kurtulmaya duyduğu özlem, bunun da ancak Jesus'un hediyesi sayesinde (kurtuluş, *Erlösung*) gerçekleşeceğine dair olan inanç, kilise-politika ve insan üçgenindeki ilişkileri daha bir anlamlı hale getirmektedir. Kurtuluş süreci aynı zamanda insanın özgürlüğüne kavuşma süreci olarak anlaşılmaktadır ve bu özgürlük de ancak ve ancak Kilise'ye veya daha özelden Jesus Christi'ye itaat etmekle kazanılabilmektedir.

Kilise ile politika arasındaki iki bin seneden beri devam eden karşılıklı ilişkiyi bütün yönleriyle küçük bir makalede vermek mümkün gözükmemektedir. Buna karşın Kilise ile politika arasında şimdiye kadar olan karşılıklı ilişkiyi üç ana kategoride toplamak mümkündür.¹³

İlk kategori *Hiristiyanlık durumu* olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem Avrupa ortaçağında hâkim olan bir dönemdir. Bu durumda siyaset, eğitim, sanat ve ekonomi gibi alanlar gerçek bir bağımsızlığa ve otonomiye sahip değillerdir. Dünyevi olan Kilisenin egemenliğinden dolayı kendi başına bir varlık alanına sahip değildir. Tanrı imparatorluğunun alanı o kadar kapsayıcıdır ki burada dünyevi ya da profan olan hiçbir şeye yer kalmamaktadır. Böyle bir durumda Kilise kurtuluşun tek aracı ve tek sahibidir. Kilisenin dışında kurtuluş söz konusu değildir ve bu şartlar altında bir Hiristiyan için dünyevi bir görevi yerine getirmek doğrudan Kilisenin yararına olan bir eylem olarak değerlendirilir. Bu dönemdeki siyasal faaliyetlerin tek amacı Kilisenin misyonerlik çalışmaları için uygun şartların sağlanması ve Kilisenin çıkarlarının gözetilerek bunların zedelenmesine engel olmaktan başka bir şey değildir. Böyle bir amaç, Avrupa ve Latin Amerika ülkelerindeki mezhepsel partilerin 19.yüzyılın sonlarıyla 20.yüzyılın başlarında hâkim olan ana düşüncüyü temsil etmektedir. Papazlar ve kardinaler Kilise kurumlarının çıkarlarını gözetilen insanlardır.¹⁴ Bunun dışında kalan insanlar cahil

¹³ Gustavo Gutierrez; *Theologie der Befreiung*, Kaiser Verlag, München 1973, sf. 51 vd.

¹⁴ F.Hans Zacher; *Kirche und Politik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, sf. 60 vd.

olarak nitelenmekte ve bu kurumlara yardım etmekle görevli kişiler olarak görülmektedir.

Böyle bir dünya tasavvurunun temelini oluşturan teolojik kategoriler Kiliseyle toplumsal hayatın oldukça sıkı bir biçimde ilişki içinde oldukları dönemlerde açığa çıkmış olan kategorilerdir. Bu durum bize Kiliseyle insanın tarihselliğini açık bir biçimde göstermektedir. Bütün bunlara rağmen günümüzde Hıristiyanlığın bu şekilde göstermiş olduğu birlik ortadan kalkmıştır. Aynı şekilde bununla bağlantılı olan teolojik kategoriler değerlerini kaybetmişlerdir.

Kiliseyle politika arasında tarihsel anlamda tespit edilebilen ikinci bir kategori ise *yeni Hıristiyanlık durumudur*.¹⁵ 19. ve 20. yüzyılda azımsanamayacak çoğunlukta Hıristiyan, Kilise ile sosyal ve politik hayat arasındaki farklılaşmayı dikkate almış sosyal ve politik hayatı Kilisenin tahakkümünden kurtarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda kısmi başarılar elde etmiş olsalar da belli alanlarda Hıristiyanlığın etkisinin kırılması gerçekleşmemiş, belirli kategorilerde bu etki varlığını hala devam ettirebilmiştir. Hıristiyanlar kendilerini temelinde adalet, temel hak ve hürriyetlerin olduğu toplumsal bir yaşam geliştirmek bağlamında sorumlu görmüşlerdir. Burada Kilisenin haklarını savunmak artık ikincil derecede önemli görülmeye başlanmıştır. Dünyevi olan savunulmaya başlanmış, Kiliseden bağımsızlığını kazanmış ve kendi başına otonom bir alan haline gelen eğitim, ekonomi ve sosyal yaşama Kilisenin müdahalesi engellenmiştir. Bu gelişmelerin doğal bir sonucu olarak toplum karşısında bir güç olarak kendisini gösteren Kilise anlayışı büyük yara almıştır. Bütün bunlara karşın bu dönemde Kilisenin manevi anlamda bir kurtuluş yolu olarak görülmesi durumu söz konusudur. Demokratik ve adil bir toplum arayışı aynı zamanda Kilisenin bu yönde gayret göstermesi ve bunun şartlarını kolaylaştırması açısından da onun hala önemli bir aktör olduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin genel amacı (açıkça söylene de söylenese de), “profan bir Hıristiyanlık” oluşturmaktır. Yani amaç Hıristiyanlığın genel ilkelerinde sadece ilham almış olan fakat toplumsal gerçekliği

¹⁵ Jacques Maritain; *Humanisme integral*, maison d'édition ,Paris 1936, sf. 5 vd.

bizzat kendi imkânlarıyla oluşturan bir toplum ortaya çıkarmaktır. Böyle bir toplumda bireye yeni bir işlev yüklenmektedir. Birey davranışlarında Hıristiyanlığın ilkelerinden ilham alacak fakat davranışlarını kendi başına belirleyecektir. Bu durum bireylere doğal olarak politik anlamda büyük bir özgürlük alanının açılmasına sebep olmaktadır. Böyle bir sorumlulukla karşı karşıya kalan bir bireye bu şekilde anlaşılan bir Hıristiyanlığı oluşturmak görevi düşmektedir. Birey bu amacı gerçekleştirmek için kendisini Hıristiyan olarak niteleyen sivil toplum örgütlerine bağlanmak zorunda kalmaktadır.

Yeni Hıristiyanlık durumu dünya görüşünün temeli, bireyin olarak dünyevi görev ve sorumlulukları inancın ölçüleriyle, onun bakış açısıyla tam olarak anlayıp değerlendirmesidir. Bu değerlendirmeden sonra Kiliseyi modern dünyanın şartlarını da göz önüne alarak hak ettiği ve olması gerektiği yere konumlandırmak politik bireye düşen diğer bir vazifedir. Böyle bir görev ve sorumluluk karşısında adil bir toplumsal düzen özlemi içinde olan hiçbir gerçek Hıristiyan kayıtsız kalmayacaktır. Bu özelliklere sahip olan Hıristiyanlar genel olarak konservatif gruplara karşı çıkmakta, buna karşın Kilise ile de açıkça çatışmaktan kaçınılmaktadırlar. Bu dönemde aslında Hıristiyanlıkla olan ilişki hem yukarıda sayıldığı gibi biraz mesafelidir. Aynı zamanda geçmişe yani “eski Hıristiyanlığa” duyulan bir özlem de söz konusudur. Geçmişe duyulan bu özlem modernleşmeyle uzlaştırılmaya çalışılır. Burada ne yakın çağın farklılaştırma süreci ciddi anlamda göz önünde bulundurulmakta ne de bu uzlaştırma çalışmalarının felsefi ve toplumsal anlamda tutarlılığı tartışılmaktadır.

Kilise ile politika arasındaki üçüncü ilişki şekli *Kilise ve Dünyanın ayrılığı durumudur*. Bu durum dünya savaşları sonrasında birçok teolojik tartışmalara konu olmuştur. Burada hareket noktası, tanrısal kurtuluş planı çerçevesinde Kilise ile dünya işleri arasında kesin ve keskin bir ayırım yapmaktır. Dünyevi olan Kiliseden tamamen farklı olarak kendi içinde bir anlama sahiptir ve bu anlamda yine dünyevi olandan hareketle temellendirilmektedir. Buradaki temel iddia, zamansal olanın Kilise ve onun temsilcileri karşısında özsel bir otonomiye sahip olduğu iddiasıdır.

Başta insan olmak üzere onun ortaya koymuş olduğu bütün zamansal ürünler ve icat ettiği dünyevi eserler kendi meşruiyetlerini bizzat zamansal olan insandan almakta, bunun dışında başta Kilise olmak üzere herhangi bir otoritenin tasdikine ihtiyaç duymamaktadırlar.¹⁶ Bir kurum olarak Kilise artık zamansal olan şeylere doğrudan müdahale şansına sahip değildir. Böyle bir müdahale ancak ve ancak etik ilkeler bağlamında söz konusu olabilir. Bu bağlamda toplumun şekillendirilmesi ve toplumsal düzenin sağlanması bizzat toplumsal yasalar sayesinde mümkün olabilmektedir. Kilisenin gerekleriyle toplumsal ve insani gereklilik birbirlerinden katı bir biçimde ayrılmak zorunda kalmıştır. Kilisenin gerekleri ancak ve ancak bireysel anlamda onları bir gereklilik olarak gören kişilerce kabul edilmekte ve uygulanmaktadır ki bu da zaten inanç özgürlüğünden başka bir şey değildir. Kiliseyle zamansal olan arasında açığa çıkmış olan bu ayrılığı ortadan kaldırmak ancak Tanrının gelecek krallığında mümkün olacaktır. Bu anlamda hem Kilise hem de dünyevi olan Tanrının krallığının gerçekleşmesi bağlamında üzerine düşeni yapmaktadırlar.

Bu üçüncü ilişki bağlamında din adamlarıyla onun dışında kalanların rollerinin de yeniden tanımlanması ve birbirlerinde farklılaşması gerekmektedir. Din adamları kendi görevlerini dünyevi alanın dışında değerlendirmekte; kendilerini Kiliseyle özdeş görmektedirler. Böyle bir din adamının politikaya doğrudan karışması kendi misyonuna hıyanet etmek olarak değerlendirilmektedir. Zamansal olan insanın görevi ise toplumun adil bir biçimde şekillenmesini sağlamaktır. Böyle zamansal olan bir görev için -yani daha adil ve daha insani bir toplum kurmak için- birey kendi dışındaki Hıristiyan olan ya da olmayan insanların yardımına gereksinim duyar.¹⁷

¹⁶ Bu durumu sekülerizm olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerekir.

¹⁷ II.Vatikan konsilinde genel olarak bu çerçevede ilkeler benimsenmiştir. Bir taraftan Tanrı krallığının gerçekleşmesi için yapılması gerekenler sıralanırken, diğer taraftan dünyevi olanla dine ait olan arasındaki eşitliğin gözetilmesi hususuna vurgu yapılmıştır. Bu dengenin sağlanması doğal olarak oldukça güçtür.

Kilise ile dünyasal olan arasındaki bu ayırım durmadan yeni krizler üretmektedir. Kilise dünyevi olana ister istemez müdahale etmekte, dünyevi olan da –hernekadar Kilisenin müdahalesini istemese de- bazen onun yardımına ihtiyaç duymakta, kendi politik görüşlerini kuvvet kazandırmak için Kilise söyleminden yararlanmaktadır. Politikadan şiddetle kaçınan ve politikayla ilişki kurmamaya özen gösteren Kiliseler veya din adamları, şu ya da bu sebeple politikacılarla ve politik kurum ya da kuruluşlarla sıkı bir ilişki içine girebilmektedirler. Bu kurum ya da kuruluşların en önemli özelliği ekonomik ve politik gücün her ikisini birden kendi içinde barındırmalarıdır. Böyle bir gerçeklik söz konusuysen Kilisenin dünyevi olanın alanına karışmadığı nasıl iddia edilebilir? Kiliseye bir takım ayrıcalıkların sağlandığı, vergi toplamasına izin verildiği bir yerde Kilisenin dünyevi olana karışmadığını iddia etmek gerçekten oldukça zayıf bir iddidir. Hukuki olarak ayrıcalıklı olan bir kurumdaki adalet beklemek pek tutarlı gözükmemektedir.

Kilisenin politikaya karışmasının engellenmesi ya da yasaklanması ancak oldukça dar bir alanda mümkün olmuş, Kilise hem tarihsel süreçte hem de günümüzde siyasete müdahil olmanın bir yolunu bulmuştur. Kilise ile dünyevi olanın arasındaki kesin ayırım, ancak ve ancak Kilise sisteminin dışarıdan oldukça ciddi bir biçimde eleştirilmesi ya da Kilise içinden bir grubun kendi siyasal aksiyonlarıyla bütün bir politik sistemi sarsması durumunda söz konusu olabilmektedir. Kısaca Kilisenin politikaya müdahalesinin engellenmesi statükonun devamı uğruna sürekli ihmal edilen bir ilke olmuştur. Statükonun devamı hem bu durumdan nemalanan politikacılar için hem de Kilise için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu bağlamda mevcut durumu eleştiren Kilise içi ve dışı hareketler sürekli küçümsenmiş, bir şeye alet olarak suçlanmış ya da basit bir biçimde görmezden gelinmiştir. Mevcut durumu sorgulayanlar statüko taraftarlarınca istenmeyen adam ilan edilmiştir. Kilisenin politikaya müdahalesi sadece dışarıdan bir takım kurum ya da kişiler tarafından engellenmeye çalışılmamaktadır. Aynı zamanda Kilise içinden de bu anlamda oldukça ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bütün bunlara karşın

bu konu bağlamında meydana gelen tarihsel çıkar ilişkisi bir türlü Kilisenin politikayı yalnız başına bırakmaması, her fırsatta ona müdahale etme sonucunu doğurmuştur.

Latin Amerika'da Kiliseyle politika arasındaki ayırım yapılması istekleri, gittikçe artan bir biçimde Kiliseye dışarıdan yapılan ciddi politik muhalefetin aslında bizzat Kilise kurumunun kendisine yapıldığı iddiasıyla itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır. Aşağı yukarı bütün Latin Amerika ülkelerinde böyle bir olgu söz konusudur. Bu olgunun diğer bir yönü de Kilise'ye ve Kiliseyi politik öğretilerine dayanak yapan partilere yapılan eleştirilerin doğrudan dine yapılmış eleştiri olarak kabul edilmesidir. Kiliseyle dünyevi olan arasındaki bu ayırım aynı zamanda baskı altında bulunan partilere destek olma sorumluluğundan Kiliseyi kurtarmaktadır çünkü bu partiler kendilerine göre Hıristiyanların birliğine hizmet etmemektedir. Kendi çıkarlarını korumak ve sahip oldukları ayrıcalıkları kaybetmemek için Kilise'ye hizmet edenler günümüzde sürekli olarak Kilisenin yalın manevi işlevinden bahsetmekte ve bunun propagandasını yapmaktadır. Böyle bir davranışa da Kilise içinden mevcut politik düzeni ciddi eleştiriye tutan görüşler ortaya çıktığında başvurmaktadırlar.

Kiliseyle politika arasında sürekli mevcut olan kriz ve problemlerin ana kaynağı yukarıda açıklanan olgudur ve bu olgunun da temeli Kilise ile zamansal olan arasında var olduğu iddia edilen fakat bir türlü istenilen şekilde uygulanmayan söz konusu ayırımdır. Bu bağlamda yukarıda yapılan üç kategorileştirmeye bir dördüncüsünü eklemek mümkündür. O da *özgür bir toplumda özgür bir kilise* kategorisidir.

Bu kategorinin temel ilkesi Kilisenin muhatabının devlet değil, toplum olmasıdır. Eğer bir kilise gerçek anlamda devletten bağımsız olursa –bu ister devlet kilisesi şeklinde olsun (burada kilise tamamen devletin kontrolü altındadır ve onu kötüye kullanmaktadır) isterse kilise devleti şeklinde olsun (burada devlet kilisenin egemenliği altındadır)- toplumdaki güçlü kurumlar ve dernekler karşısında da özgür olur ve bütün güçler karşısında dik durabilir ve adaletsizliklere

ve hukuksuzluğa göğüs gerebilir. Bu sağlandığı takdirde Kilise aynen İsa peygamberin yaptığı gibi toplumda fakirlerin, yoksulların ve haksızlığa uğrayanların ve hukuku elinden alınanların yanında yer alabilir ve onların en büyük destekçisi olur.

Bu bağlamda Kilise günümüz toplumunda hak ve hukuk koruyucusu, güçsüzlere yardım ve destekte bulunan bir kurum olarak işlevsellik göstermektedir. Kilise insanları kozmik ve politik güçlerin tanrısallaştırılması ve mutlaklaştırılması önündeki en önemli engeldir. “Bu tür eskatolojik yanlış yorumlara karşı Kilise kendi eleştirel gücünü harekete geçirmelidir ve harekete geçirmek zorundadır. Bu güç her türlü totaliter sisteme ve hâkimiyete ve aynı zamanda tek yönlü ve dogmatik ideolojilere karşı kendisini göstermelidir. Özgürlüğün tarihi bu eskatolojik olguyu dikkate almadan kendini gerçekleştirmeye çalışırsa bütün bir özgürlük tarihini dünyevi öznelere yöneltmek zorunda kalacak bu ise ister istemez bir kısım insanların bazı insanlar üzerinde total hâkimiyet geliştirmelerinin bir aracı olacaktır: Bu sınıf, ırk, millet, Kilise vs. olabilir.”¹⁸

Toplumsal ve siyasal gerçeklik somut karaktere sahiptir. Kilise kendi eleştirel tutumunu uygulamak ve siyasal-toplumsal konularda söz söylemek istiyorsa kendisini politik yapılarda hatta gerekirse siyasal partiler kurarak ifade etmek durumundadır. Bunu yapması durumunda dikkat etmesi gereken şey, ilk etapta kendi özel çıkarlarını ya da menfaatlerini düşünmek olmamalıdır. Bunun yerine bütün insanların ortak çıkarını düşünmeli ve buna hizmet eden yollar geliştirmelidir. Bütün bunları yaparken hiç unutmaması gereken ilke ise sürekli mazlumun, fakirin ve haklının yanında yer almak ilkesidir. Kilise bir dinin kurumu olarak zaten fakir, mazlum ve haklının yanında yer almak ve onlara yardım etmek zorundadır.

¹⁸ B.John Metz; “Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft“, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Consilium-Kongresses 1970*, s.86-96, Zürich 1971, sf. 89.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Kilise ile siyaset arasındaki bu tarihsel süreç, her şeyden önce bize oldukça iç içe geçmiş, derin, birbirlerini sürekli gözetleyen, gergin ve birbirlerine gerektiğinde tahammül eden ilginç bir ilişki şeklinden haber vermektedir. Hıristiyanlık dininin en önemli özelliği devletle (özellikle Roma İmparatoru Konstantinin Hıristiyanlığı serbest bırakmasından sonra) olan oldukça sıkı ilişkidir. Din tabiri caizse Kilise’de somut bir varlığa dönüşmüştür ve bu anlamda Hıristiyanlık İslam ve Musevilikten farklılık gösterir. Kilise tarihsel süreç içinde kurumsal kimliğini gittikçe sağlamlaştırmış, bunun teolojik temellendirmesini büyük azizler yardımıyla yapmış, siyasi temellendirmesini de kendilerini Kilisenin desteğine muhtaç gören kral, prens ya da derebeylerinden almıştır. Teolojik anlamda (Eski ve yeni Ahit’ten de esinlenerek) insan işlediği günah yüzünden yeryüzüne atılmış ve geldiği cennet de Tanrı’nın kral olduğu imparatorluk olduğundan samimi bir Hıristiyan’a düşen görev Tanrı krallığına tekrar kavuşmaktır. Tanrı İsa suretine girip ilk günahı affettirmiş ve çarmıha gerilerek tekrar kendi krallığına dönmüştür. İdeal devlet hiç şüphesiz Tanrının cennetinde kurulan devlettir. Yeryüzü devleti bu modele göre kurulmak zorundadır. Bu modeli bize gösterecek ve öğretecek bir tek kurum vardır o da Kilisenin kendisidir. Dolayısıyla Kilise yeryüzü devletinin hem kurucusu hem de yöneticisi olmak durumundadır. Yeryüzü devleti ne kadar mükemmel olursa olsun Tanrı devletinin bir kopyasıdır ve bu anlamda değersizdir. Kiliseyi temsil edenler (başta papa ve kardinaller) hiyerarşik anlamda Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcileridir. Tanrı’ya ve kitaba uymak aynı zamanda bunlara uymak demektir. Dolayısıyla yeryüzünde mutlu bir yaşam sürmek isteyen insanın -ki politikanın da birinci amacı insanların yeryüzünde mutlu bir yaşam sürmesi ve bunun yollarını aramaktır- yapacağı tek şey Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcilerine yani kısaca Kiliseye itaat etmek, onu sadece dini bir kurum olarak görmekten vazgeçip -aynı zamanda Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcileri olduğundan- siyasi anlamda onların istediğini yapmaktır. Bireyin en öncelikli hedefi bu olmalıdır.

Bu şekildeki bir teolojiye sahip olan bir dinden politikaya müdahale etmemesini beklemek saflık olur; zira bu anlamda Kilise'yi politika'ya karışmaktan men etmek ona Tanrı ve onun yeryüzündeki kopyası olan dünya devletine inanmamasını istemek demektir. Dolayısıyla teolojik anlamda Kilisenin zamansal olana ve ya devlet ve toplumsa ve bunları düzenlemeyi kendine öncelikli hedef olarak seçmiş politikaya karışmaması sayılan nedenlerden dolayı mümkün gözükmemektedir. Zaten Kilise tarihine bakıldığında bunun mümkün olmadığı da rahatça gözükecektir. Politikaya müdahale için Kilisenin güvenilirlik, manevi otorite, bilgelik, inanırlık vs. gibi sıfatlara sahip olması gereği bütün Kilise otoriteleri tarafından vazgeçilmez olarak görülen temel özelliklerdir.¹⁹

Burada asıl sorun bu müdahalenin sınırları, kapsamı ve bağlayıcılıdır. Napolyon'un Notre Damme kilisesinde taç giyme merasiminden beri Avrupa'da (Fransa'dan başlayarak) Kilise'yi politikanın dışına itme çabaları hız kazanmıştır. Bilindiği üzere Napolyon tacı Notre Damme Kilisesi başpapazının elinden bizzat alarak tacı başına kendisi koymuştur. Bu küçük eylemin siyaset tarihi ve bilimi açısından çok büyük bir anlamı vardır. Artık dünyevi, toplumsal ve siyasal alan din ve kilise tarafından değil, kral ya da devlet başkanı tarafından daha genel bir ifadeyle bizzat insanın kendisi tarafından belirlenmektedir. Kilisenin bu alana müdahalesi istenmemektedir. Bu küçük hareket Avrupa'da laikliğin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Fransa Avrupa ülkeleri içinde Kilisenin politikadaki etkisini –mümkün olduğunca, tamamen kaldırmak hiçbir zaman söz konusu olmamıştır- azaltan veya minimize eden ilk ülkedir. Diğer ülkeler bunu anayasa ya da yasalarına koymasalar bile özellikle 19.yüzyılın sonlarında ve 20.yüzyılın başlarında Kilisenin politika üzerindeki etkisi oldukça

¹⁹ Theodor Winkler; *Öffentliches Reden der Kirche, Thesen zur Frage nach der Kompetenz, Diakonie, Sondernummer 8 März 1984*, Kirchliche Veröffentlichung, München 1984, sf. 148.

sınırlandırılmıştır. Aslında günümüz bir Batılı insan için aşk ve iş, politika ve inançtan daha önemli olarak algılanmaktadır.²⁰

Kilisenin politikayla olan kötü tarihsel geçmişine ve dünya savaşları ve Yahudi soykırımındaki tutumuna rağmen bu kurum bugün hem Avrupa'da –belki de en az Avrupa'da- hem Amerika özellikle de Latin Amerika ülkelerinde politik ve sosyal alanda oldukça etkin bir konuma sahiptir. Avrupa ve Amerika'da politikaya doğrudan müdahale eder pozisyonda gözükmemesine rağmen özellikle Hıristiyan demokrat partiler aracılığıyla siyasal yaşama doğrudan olmasa da dolaylı olarak hala karışabilmektedir. Özellikle Avrupa ve Amerika'da bu bağlamda olumlu olarak değinilmesi gereken bir husus da Kilisenin sosyal sorumluluk örneğini mükemmel bir biçimde yerine getirmesidir. Avrupa ve Amerika'da farklı Hıristiyan mezhepleri hastane, okul, aşevi, barınma ihtiyacının giderilmesi, fakirlere yardım, iltica edenlerin her türlü ihtiyacını karşılama vs. gibi hizmetler bakımından oldukça etkin bir işleve sahiptir. Bu anlamda devletle Kilise ortaklaşa çalışabilmekte, toplumsal refaha birlikte katkıda bulunabilmektedir. Bu karşılıklı ilişkinin ülkemizde de gerçekleşme imkânının araştırılması ve bunun üzerine ciddi bir biçimde kafa yorulması gerekmektedir. Ülkemizde diyanet işleri başkanlığı aracılığı ile ya da farklı dinsel cemaatler aracılığı ile mevcut toplumsal sorunların bir kısmı ortadan kaldırılabılır. Kısaca din ile devlet eğitim, sağlık, barınma, iş imkânları, meslek edindirme, mülteci sorunu gibi sorunları çözüme bağlamında birlikte çalışabilmelidir. Bu imkân aynı zamanda diğer din mensuplarıyla kendisini ortodoks Müslüman olarak görmeyen cemaatlere de sağlanmalıdır. Bu sayede din ile devletin devlet idaresinde birbirlerinden ayrılması ilkesi korunurken, saydığımız alanlarda ortak çalışmaları sonucunda hem büyük toplumsal ve ekonomik sorunların çözümüne katkı sağlanacak hem de ülkemiz özelinde yıllardan beri tartışılan ve sonu da gelecek gibi gözükmeyen laiklik tartışmalarına anlamlı bir son verilmiş olacaktır.

²⁰ Wolfgang Huber; *Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik*, Rororo Verlag, Hamburg 1987, sf. 13 vd.

KAYNAKÇA

- Aristoteles; *Politics*. Translated with an Introduction by Peter L. Phillips Simpson
The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefeye Giriş*, 1.baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- Greinacher, Norbert-Klostermann Ferdinand; *Vor einen neuen politischen
Katholisizmus*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M 1978.
- Gutierrez, Gustavo; *Theologie der Befreiung*, Kaiser Verlag, München 1973.
- Huxley, Sir Julian; *Religion und Philosophie*, Aldus Boks, London 1972.
- Huber, Wolfgang; *Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und
Politik*, Rororo Verlag, Hamburg 1987.
- Klaus, Georg/Buhr, Manfred; *Philosophisches Wörterbuch*, cilt II, 11.baskı, Verlag
das europäische Buch, Berlin 1974.
- Kur'an-ı Kerim; Haz.:Ali Özek&Hayrettin Karaman vd.,TDVY, Ankara 1997.
- Maritain, Jacques; *Humanisme integral*, maison d'édition ,Paris 1936.
- Metz, John, B.; „Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft“, in: *Die Zukunft der
Kirche. Berichtband des Consilium-Kongresses 1970*, s.86-96, Zürich
1971.
- Roth, Michael; *Zwei-Reiche-Lehre*, EvSTL Neuausgabe, Stuttgart 2006.
- Topakkaya, Arslan; „Politika Kavramının Farklı Anlamları Üzerine Bir Analiz“,
Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak.Dergisi, 2007/1, s.5-17, İstanbul
2007.
- Topakkaya, Arslan; *Hukuk ve Adalet*, Yetkin Yayınları, Ankara 2010.
- Zacher, Hans, F.; *Kirche und Politik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982.
- Winkler, Theodor.; *Öffentliches Reden der Kirche, Thesen zur Frage nach der
Kompetenz, Diakonie, Sondernummer 8 März 1984*, Kirchliche
Veröffentlichung, München 1984.

GAZZÂLÎ VE LEİBNİZ OPTİMİZMİNDEN KANT'IN OTANTİK TEODİSESİNE KÖTÜLÜK SORUNU

Selahattin Akti*

Özet: Tümüyle iyi olan bir Tanrı'ya rağmen kötülüğün âlemde bulunuyor olmasının mantıksal bir çelişkiye yol açtığını iddia eden düşünürlerin sorularına, yüzyıllar boyu cevap vermeye çalışan teolog ve filozoflar olmuştur. Fikir tarihinde genel olarak Teodise şeklinde isimlendirilen bu çalışmalar içerisinde, “*İmkânda, var olandan daha mükemmeli yoktur*” (*Leyse fi'l-İmkâni ebda'u mimmâ kân*) ve “*Mümkün dünyaların en iyisi*” (*die beste aller möglichen Welten*) cümleleriyle birbirine benzeyen ifadeler sarf eden Gazzâlî ve Leibniz'in çalışmaları dikkat çekicidir. Her iki düşünürün de ifadeleri kendi çevrelerinde yankı bulmuş ve uzun tartışmalara sebep olmuştur. Bu makalede, farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültür havzalarında yaşamış olan bu iki mütefekkirin, söz konusu ifadeleriyle aynı düşünceleri paylaşıyor olup olmadıkları araştırılıp, hangi argümanları kullandıklarına göz atılacaktır. Diğer yandan Kant, aklın sınırlarını dikkate almadan, kötülüğün yeryüzündeki varlığını ilahi hikmet ile açıklamaya çalışan Teodise yazarlarına eleştiriler getirerek hepsinin başarısızlığa mahkûm olduğunu iddia eder.

Anahtar kelimeler: Gazzâlî, Leibniz, Kant, Teodise, Otantik Teodise, Kötülük, Kötülük sorunu, Mümkün dünyalar.

DAS PROBLEM DES ÜBELS : VON AL -ĠAZÂLÎ UND LEIBNIZ ' OPTIMISMUS BIS KANT' AUTHENTISCHE THEODIZEE

Abstract: Wie kann ein Gott, der allmächtig, allwissend und allgütig ist, mit der Existenz des Übels in der Welt in Einklang gebracht werden? Theodizee steht als Terminus technicus für die Beweisführung der Gerechtigkeit oder der Weisheit Gottes trotz und gegenüber der Existenz des Übels in der Welt. Für Werke zur Theodizee-Problematik sind al-Ġazâlî und Leibniz insbesondere wichtig aufgrund ihrer auch heute noch kontrovers diskutierten Formulierung von der „*besten aller möglichen Welten*“. Auf der anderen Seite kritisiert Kant alle Versuche der Theodizeeverfasser, welche, ohne die Grenzen des Verstandes zu bedenken,

* Dr. Phil. Johann Wolfgang Goethe – Universität Frankfurt am Main.

versuchen, die göttliche Weisheit mit dem Übel in der Welt in Einklang zu bringen, und gelangt zu der Ansicht, dass sie alle zum Scheitern verurteilt sind.

Keywords: al-Ġazālī, Leibniz, Kant, Theodizee, authentische Theodizee, Übel, Problem des Übels,

Giriş

Mutluluk gibi acı ve ıstıraplar da insan hayatının ayrılmaz bir parçası olarak varlıklarını her an ve her yerde hissettirirler. Acı ve ıstırapın kaynağı olarak kötülükler, tecavüz ve hırsızlık gibi insan kaynaklı olabilirken, yaşayan canlılara acı veren deprem, fırtına ve sel felaketi gibi doğa kaynaklı da olabilmektedir. Dünyada yaşayan insanların büyük bir kısmının, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir Tanrıya inandığı ortadadır. Ancak Tanrı'nın, canlılara acı veren bu kötülükler nedeniyle izin verdiği kafa karışıklığına yol açmış ve tartışmalara sebep olmuştur. Acaba Tanrı, tıpkı kutsal kitaplarda sözü edilen “*Cennet*” gibi içinde kötülüğün, dolayısıyla da acı ve ıstırapın olmadığı bir dünya yaratamaz mıydı?

Çoğunluğu ateist olan bazı düşünürlere göre kötülüğün dünyadaki varlığı, mutlak iyilik ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı tasavvuru ile çelişmektedir. Bu düşünürlere göre eğer Tanrı gerçekten hem iyi, hem güç sahibi ve hem de bilgi sahibi olsaydı, kötülük olmazdı. Kötülük var olduğuna göre; ya iddia edildiği gibi Tanrı iyi değildir, ya iyidir ama kötülüğü önleyebilecek bir güce sahip değildir, ya da hem iyi olup hem de güç sahibi olmakla beraber kötülüğün nasıl önleneceğiyle ilgili yeterli bir bilgiye sahip değildir. Ya da Tanrı diye bir şey yoktur.

Söz konusu düşünürlere, Tanrıya inancı olanların yukarıda bahsedilen çelişkiyi açıklamakla yükümlü olduğunu iddia ederler. Hiç kuşkusuz bu iddialar defalarca cevaplanmış ve değişik bakış açılarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. *Kötülük sorunu* olarak da bilinen bu tartışma, belki de insanlık tarihi kadar eskidir ve hemen hemen her filozofu uğraştırmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi dünyada gereğinden fazla kötülüğün olduğu düşüncesi aynı zamanda ateistlerin en büyük dayanaklarından biri olmuş ve teizme karşı sıkça kullanılmıştır. Hiç kuskusuz Ateizmi temellendirmek için, çok eski zamanlardan beri en sık kullanılan kanıt, kötülüğün dünyadaki gerçek varlığına gönderme yapan bu argümandır.¹ Anlaşılan o ki, âlemde var olan ve tecrübe etmekte olduğumuz kötülük, gelecekte de teizme yapılan geleneksel bir itiraz olmaya devam edecektir. Bu sebeple, bu probleme kısmî de olsa bir çözüm getirmeye çalışmak ve kötülük olgusundan hareketle teizm aleyhinde yapılan iddiaları cevaplamak birçok teisti yakından ilgilendirmektedir. Bu problem daha çok tek tanrılı, monist anlayışa sahip teistlerin ilgilenmek zorunda olduğu bir sorundur. Bir iyi, bir de kötü Tanrı inancına sahip düalist dinlerin veya Tanrısı ya da Tanrıları için mutlak iyilik, mutlak kudret ve mutlak ilim gibi şartlar ileri sürmeyen dinlerin kötülük sorunu yoktur.²

Bu çalışmamızda, öncelikle kötülük sorunu tarif edilecek ve ardından da düşünceleri birbirine paralel gibi gözükken biri Müslüman diğeri Hıristiyan, farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış iki düşünürün kötülük konusundaki fikirlerine yer verilecektir. “*Leyse fi'l-îmkâni ebda'u mimmâ kân*” (‘İmkânda, var olandan daha mükemmeli yoktur’ veya ‘Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir’) ve “*die beste aller möglichen Welten*” (Mümkün dünyaların en iyisi) cümleleriyle birbirine benzeyen ifadeler sarf eden Gazzâlî (ö. 1111) ve Leibniz’in (ö. 1716) çalışmaları dikkat çekicidir. Biri Fârisî kelamcı ve sûfî, diğeri Alman filozof ve diplomat olan Gazzâlî ve Leibniz’in kişilikleri de aynı şekilde ilginçtir.

Diğeryandan konu hakkında yazdığı önemli bir denemeyle, insanoğlunun epistemik sınırlılığına vurgu yaparak Teodise yazarlarını eleştiren Kant’ın (ö. 1804) görüşleri bu çalışmanın son bölümünü oluşturacaktır. Modern felsefenin

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007, s. 519.

² Peter Fischer, *Philosophie der Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB [u. a.], 2007, s. 64.

kurucuları arasında gösterilen Kant'ın Teodise yazarlarına getirdiği eleştiri benzerlerinden farklıdır.

Kötülük Problemi:

Felsefe tarihinde kötülük üzerine yapılan araştırmalarda kötülük genel olarak üç ana sınıfa ayrılmıştır. Buna göre yalan, cinayet, hırsızlık gibi, insanların bilinçli olarak, özgür seçimleri ya da ihmalleri sonucu ortaya çıkan kötülükler '*ahlâki kötülük*'; depremler, kuraklıklar, seller gibi doğadan kaynaklanan kötülükler '*doğal kötülük*'; maddenin yetkinsizliğinden kaynaklanan kötülüklere ise '*metafiziksel kötülük*' denilmiştir.³

Kötülük problemi ise yalın biçimiyle şöyle ifadelendirilebilir; Varlıkların ezeli kaynağı olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve sonsuz iyi olan bir Tanrı ile evrendeki kötülüklerin varlığı nasıl açıklanabilir? Teolojide olduğu gibi felsefe tarihinde de sıklıkla ele alınan kötülük problemi, mantıksal bir kanıt olarak ilk defa Epikür (M.Ö. 341-270) tarafından formüle edilmiştir. Tanrı'yla alakalı dört olasılığın sıralandığı bu formülasyon, daha sonraları Afrika kökenli, Latince retorik öğretmeni ve kilise rahibi olan Lactantius (250-320) tarafından şu şekilde aktarılır:

“Tanrı, ya kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor ve gücü yetmiyor;

ya gücü yetiyor ve istemiyor;

ya istemiyor ve gücü yetmiyor;

ya da istiyor ve gücü yetmiyor.

Eğer Tanrı istiyor ve gücü yetmiyorsa, o kudretsizdir ve bu (durum) Tanrı kavramıyla çelişir. Eğer Tanrı'nın gücü yetiyor ve istemiyorsa, o kötü kalplidir ve bu da aynı şekilde Tanrı'yla bağdaşmaz. Eğer Tanrı hem istemiyor hem de güç

3 Krş. Alexander Ulfig, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Köln: Komet Verlag, 2003, s. 432; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 24-8; Yazarsız, “Übel”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, c. 11, s. 1. (CD-ROM, s. 44.428-30)

yetiremiyorsa, bu durumda O, aynı anda hem kötü kalpli hem de kudretsizdir ve bundan dolayı da Tanrı değildir. Eğer Tanrı, tanrılığa yaraşır bir biçimde hem istiyor hem de güç yetiriyorsa; (o halde) kötülük nereden gelmektedir ve onu neden yok etmez?”⁴

Yüzyıllar boyu yapılan tartışmalar ve verilmeye çalışılan cevaplardan sonra David Hume (ö.1776) “*Doğal Din Üzerine Diyaloglar*” adlı eserinde Philo’nun ağzından konuşarak Epikür’ün sorularına hala cevap bulunamadığını belirtir:

“Epikür’ün eski soruları hala cevaplanamamıştır: O, kötülüğü önlemek istiyor ama güç mü yetiremiyor? O halde o kudretsizdir. Gücü yetiyor ve istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. Hem istiyor ve hem de gücü yetiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?”⁵

Mantıksal kötülük problemi olarak da adlandırılan bu probleme dikkat çekenler, yukarıdaki formülasyonları göz önünde tutarak önermeler ve sonuç arasında bir çelişki olduğunda ısrar ederler. Bu önermeleri aşağıda ki gibi sıralamak mümkün görünüyor;

1. Tanrı her şeye gücü yetendir \Rightarrow Bu yüzden kötülüğü önleyebilir.
2. Tanrı mutlak ilim sahibidir \Rightarrow Kötülüğün nasıl önleneceğini bilir.
3. Tanrı tamamen iyidir \Rightarrow Doğal olarak kötülüğü önlemek ister.
4. Kötülük vardır \Leftrightarrow Kötülük yoktur

4 Lucius Caecilius Firmianus Laktanz (Lactantius), “Vom Zorne Gottes (De ira dei) – 13. Alles in der Welt dient zum Nutzen des Menschen”, *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*, Latince den Almanca’ya çeviren Aloys Hartl, (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36), München 1919, s. 103.

⁵ David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, X. 109, İktibas edildiği eser: Michaela Masek, *Geschichte der antiken Philosophie*, Wien: Facultas Verlags, 2012, s. 233.

Bu önermeler arasında bir çelişki olduğu ortadadır. Bu önermelerden herhangi üçü doğru kabul edildiğinde dördüncüsü yanlış olacaktır. Fakat bu önermeler aynı zamanda teistlerin bağlı kalmak zorunda oldukları teizmin temel taşlarıdır. Öncüllerden birine yapılacak bir itiraz, teizmin alabora olmasını doğuracak kadar tehlikelidir.⁶

Teodise terimi ise tarihte ilk kez Leibniz tarafından, âlemdeki fiziki ve ahlaki kötülüklerin ilahi haklı gerekçesini izah ettiği teorisinde, İncil'deki “*Ama bizim adaletsiz tutumumuz Tanrı adaletini ortaya çıkarıyorsa, buna ne demeli?*”⁷ ifadesinden yola çıkılarak kullanılmıştır.⁸ Terim, Grekçede ‘*Tanrı*’ (θεός, theós) ve ‘*adalet*’ (δική, dīkē) anlamına gelen iki kelimenin bir araya getirilmesinden oluşur ve teknik bir terim olarak dünyadaki kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaletini haklı çıkarma ya da onun yüce hikmetini savunma anlamında kullanılır.⁹ Bununla beraber *Teodise problemi* bu alanda yapılan bütün fikri aktivitelerin genel bir adı olarak da görülmüştür.¹⁰

Teodise probleminin aslında Tanrı’yı suçlamak veya savunmak hakkında olmadığı da iddia edilmiştir.¹¹ Zira varlığına inanmadığı bir Tanrı’yı suçlamak bir

⁶ Krş. Norbert Hoerster, “Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems”, *Theodizee in den Weltreligionen*, Ein Studienbuch von Alexander Loichinger und Kreiner Armin, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2010, s. 14; Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 53; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 153; Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2002, s. 195.

⁷ İncil, Romalılar; 3/5.

⁸ Stefan Lorenz, “Theodizee”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, neu bearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler, Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, c. 10, s. 1066. (CD-ROM, s. 42.719)

⁹ Krş. Ulfing, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, s. 418; Fischer, *Philosophie der Religion*, s. 63; Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems*, s. 13; Immanuel Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, 1791, c. 8, s. 255.

URL: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (E.T.2.6.2014)

¹⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 79.

¹¹ Loichinger [u.a.], *Theodizee in den Weltreligionen*, s. 10-11.

ateist için anlamsızdır. Aynı şekilde ortada bir suçlama olmadığı için Tanrı'yı savunmakta bir teist için anlamsızdır. Dolayısıyla Teodise problemi, Tanrının kendisi hakkında değil, 'Tanrı'ya olan inanç' hakkındadır. Burada aklın muhakemesine konu olan Tanrı'nın kendisi değil, ona inananlardır. İnananlar, kötünün ve acının varlığının, inancı ile çelişmediğini açıklamak zorundadır. Ayrıca, Tanrının varlığının ispatlanabilir olduğu düşünülürse, bizim bunu bilip bilmemizden bağımsız olarak, Teodise probleminin de bir çözümünün var olduğu düşünülebilir. Eğer Tanrının varlığı kesinse, onun acı ve kötüye izin vermesinin de iyi sebepleri olduğu kesindir. Ancak Tanrı bu sebepleri bize bildirmek zorunda mıdır?¹²

İçlerinde İreneos (ö.202), Augustinus (ö.430), İbn Sînâ (ö.1037), Gazzâlî (ö.1111), İbn Arabî (1240) ve Leibniz (ö.1716) gibi düşünürlerin bulunduğu bazı teistler, ya kötülüğün reel varlığını inkâr ederek; ya onu, insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; ya kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak; ya da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek problemi çözmeye çalışmışlardır.¹³

Gazzâlî

Ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Gazzâlî, 1058-1111 yılları arasında yaşamış, Eş'arî kelamcısı, Şâfiî fakihî, mutasavvîf ve filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan bir İslam düşünürüdür.¹⁴ Babası bir fıkıh âlimi olan Gazzâlî, geleneksel eğitimini tamamladıktan sonra, henüz kariyerinin başında iken geçirdiği ağır bir manevî buhran sonrası köklü bir şüphe dönemi geçirdi. Bu dönemde kendisine kesin bilgiyi verecek bir bilim ararken sırasıyla kelâmı, ismailî öğretiyi, felsefeyi ve tasavvufu inceledi. İncelediği her bilim dalından elde ettiği bilgilerle o

¹² A.g.e. s. 11.

¹³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 157-159.

¹⁴ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 1996, c. 13, s. 489.

bilimi tanıtan veya eleştiren ciddi eserler kaleme aldı.¹⁵ Onun bu hummalı çalışmaları, ardında gelecek nesilleri etkisi altına alacak ve fıkihtan kelama, tasavvuftan felsefeye kadar uzanan ciddi bir birikimin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Gazzâlî’yi teodise çalışmaları için önemli kılan neden, hiç kuşkusuz, tartışmaları günümüzde de devam eden ve Türkçeye “*İmkânda, var olandan daha mükemmeli yoktur*” veya “*Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir*” şeklinde tercüme edilebilecek ifadesidir. İbn Arabî gibi, İslam düşünce tarihinde bu ifadeyi hiçbir çekince koymadan kabul eden mütefekkirlerin sayısı oldukça kabarıktır.¹⁶

Gazzâlî’nin söz konusu ifadesinin, aslında farklı bir bağlam içerisinde geçtiği ne yazık ki çoğu zaman gözden kaçırılmıştır. Gazzâlî bu cümleyi, kulun Allah’tan ümit kesmeyerek, ona güvenip her hükmüne rıza göstermesini teşvik etmek için, İhyâ-u Ulûmi’ d-dîn adlı eserinde yazdığı bir bölümde zikreder ve konu başlığı “Tevekkül”dür. Bu cümle, her zaman aynı kelimeler kullanılarak olmasa da, onun, üç eserinde daha tekrar edilir. Bunlar “*Kitâbu’l-Erba’in fi usûli’ d-dîn*”, “*el-İmlâ fi müşkilâti’l-İhyâ*” ve “*Makâsıdu’l-Felâsife*” adlı eserleridir.

Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce söz konusu ifadenin geçtiği İhyâ-u Ulûmi’ d-din’deki pasajı okuyalım (tekrara düşmemek için, çalışmamızı, diğer eserlerdeki ilgili cümleleri ihmal ederek bu metin üzerinden sürdüreceğiz):

“[...] Allah’ın göklerde ve yerde yaratmış olduğu şeylere bakışları çevirip uzun uzun düşünürlerse, orada ne bir eşitsizlik ve ne de bir uygunsuzluk görebilirler. Allah’ın kulları arasında paylaştığı rızık, ecel, sevgi, hüzn, acziyet, kudret, iman, küfür, tâat ve mâsiyetin, hepsinin katıksız bir adalet olduğunu, içinde

¹⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 38-9. Söz konusu alanda yayınlanmış en güzel doktora çalışmalarından bir tanesidir.

¹⁶ Bu konuda yapılmış bir doktora çalışması için bkz. Selahattin Aktı, *Gott und das Übel, Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, Xanten: Chalice Verlag, 2016.

zulüm ve haksızlığın bulunmadığını, doğru ve zorunlu, uygun olan hak bir tertip üzere olduğunu görürler. Olması gereken (şekilde) ve olması gerektiği ölçüdedir. *İmkânda (veya var olanda) asla bundan daha güzeli, daha tamamı, daha mükemmeli yoktur.* Eğer olsaydı ve O, bunu yapabildiği halde esirgeseydi, fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman bu, cömertliğe zıt düşen bir cimrilik, adalete zıt düşen bir zulüm olurdu! Eğer kâdir olmasaydı, bu da ulûhiyyete zıt düşen acizlik olurdu [...]"¹⁷

Allah'ın kudret ve irade sıfatlarına verdiği özel önemle tanınan Eş'arî kelâmının önde gelen isimlerinden olmasına rağmen, Gazzâlî'nin, ilk bakışta ilâhî kudret ve iradeyi sınırlandırdığı izlenimi veren bu görüşü savunması, sonraki asırlarda büyük tartışmalara neden oldu.¹⁸ Tartışmaların, özellikle üzerinde durduğu üç önemli itirazdan bahsetmek mümkün gözükmektedir. Bunlar:¹⁹

1. Ehl-i Sünnet akaidine göre, Allah'ın kudreti sınırsızdır. Bu dünyanın düzeni, mükemmel bir hikmete ve tertibe mebni ise de, Allah yine de ondan daha mükemmelini yaratmaya kâdirdir. Hâlbuki Gazzâlî'nin ifadelerinden, bu dünyadan daha mükemmelinin yaratılmasının imkân harici olduğu anlaşılır. Böylece ilahi kudrete bir sınır çizilmiş oluyor.

2. İlâhî kudret üzerindeki bu açık sınırlama, filozofların, evrenin yaratılışını açıklarken kullandıkları, Allah'ın iradesini saf dışı bırakarak, onun zatından zorunlu taşma olarak tanımladıkları sudur teorisiyle örtüşür görünmektedir.

3. Ayrıca bu düşünce ile Mu'tezile'nin "aslah" doktrini arasında biçim ve içerik yönünden tehlikeli bir benzerlik bulunduğu dikkat çekilmiştir.

¹⁷ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî: *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, Kahire: Dâr'uş-şâ'b, tarihsiz, c. 4, s. 2509.

¹⁸ M. Cüneyt Kaya, "Daha mükemmel bir âlem var olabilir mi?: "Leyse fî'l-ımkân" tartışmasının kaynakları üzerine notlar", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 16 (2004/1), s. 243.

¹⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 44-45.

Söz konusu doktrine göre Allah, yaratıkları için en iyi ve en faydalı olanı yapmak zorundadır. Ancak bu düşünce, Mu'tezile'nin Allaha zorunlu bir görev yüklemekte ısrar etmesini çirkin bulan Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmiştir.

Bu itirazların yanı sıra, ilgili ifadenin bulunduğu pasajdaki bir dilemma özellikle dikkat çekmektedir. İlgili bölümü tekrar okuyalım:

“İmkânda asla bundan daha güzeli, daha tamamı, daha mükemmeli yoktur. Eğer olsaydı, ve O, bunu yapabildiği halde esirgeseydi, fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman bu, cömertliğe zıt düşen bir cimrilik, adalete zıt düşen bir zulüm olurdu! Eğer kâdir olmasaydı, bu da ulûhiyete zıt düşen acizlik olurdu.”

Bu ifadenin birinci bölümüne göre Allah, yaratma gücü olduğu halde daha iyi bir dünyayı esirgemiştir, O cimridir. Hatta bu durum onun ilâhî cömertliğine ve adaletine aykırı görülür. Öte yandan ikinci cümlede “Eğer kâdir olmasaydı (bu durumda) ulûhiyete zıt düşen acizlik olurdu” denilerek ilginç bir dilemma'ya imza atılır. Bu durumda şu sonuçlara varmak mümkün görünüyor:

1. *(Mutlak) Kudret sahibi olmayan Tanrı olamaz* (son cümle). Dolayısıyla Allah her şeye kadirdir.
2. *Var olandan daha mükemmelini yaratmak mümkün iken yaratmayan Tanrı, adaletsiz, cimri ve zalimdir* (ikinci cümle).
3. *Var olandan daha mükemmeli yoktur* (ilk cümle). Dolayısıyla bu dünyadan daha mükemmeli yaratılamaz.

Hüküm bildiren birinci ve üçüncü cümleler arasında bir sorun olduğu ortadadır. Bu dünyadan daha mükemmelinin olmadığını varsaymak, onu yaratmanın da mümkün olmadığı hükmünü beraberinde getirir. Bu durumda ilk cümlede dile getirilen Allah'ın her şeye kadir olduğu iddiası kendiliğinden boşa düşecektir.

Görünüşe bakılırsa yukarıda ki formülasyon ile tarihte görülen teodise tartışmalarının klasik formülasyonları arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak Ormsby, arada önemli bir farkın bulunduğunu ileri sürer. Ona göre klasik formülasyonlar, kötülük olgusu nedeniyle, Tanrı'nın cömertliği, kudreti ve iyiliği üzerinde şüpheler oluşturup onları sorgularken, Gazzâlî bu formülasyonu ile Allah'a cimrilik, zulüm ve güçsüzlük isnat edilemezliğini vurgular.²⁰ Buna göre, var olan dünyadan daha mükemmelinin olduğunu düşünmek, Tanrı'nın sözü edilen sıfatlarını töhmet altında bırakır. Bu yüzden var olandan daha mükemmeli yoktur!

Leibniz

Teodise araştırmacılarının vazgeçilmez isimlerinden bir diğeri de tahmin edilebileceği gibi Leibniz'dir (1646-1716). Bu konuda ki şöhretinin sebeplerinden birisi de yukarıda zikri geçtiği üzere Teodise terimini bilime kazandırmış olmasıdır.

Küçük yaşlarda okumaya başlayıp, 17 yaşında Bachelor, 18'inde Master ve 20 yaşında Doktorasını veren Leibniz'in zeki kişiliği dikkat çekicidir.²¹ Felsefesinin tasviri, eserlerinin pek çok yerinde ve mektuplaşmalarda dağılmış halde olmasından dolayı kolay değildir. Felsefesi her ne kadar bize toplu olarak gelmediyse de sistematik bir nitelik gösterir. Ne yazık ki Leibniz hayatta iken, daha çok felsefi olarak zayıf bulunan Teodisesi ile tanınmıştır. Onun asıl önemsenmesi gereken felsefi düşüncelerinin yer aldığı eserlerin kendisi vefat ettikten sonra yaygınlaşması, kendi çağdaşı düşünürlerin onu yeterince tanıyamamasına sebep oldu.²²

Dinî- Ahlakî iyimserliğin temsilcilerinden sayılmasının nedeni, onun, var olan dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğunu görmek için kişinin bakışını tekil örneklerle takılıp kalmadan bütüne yöneltmesi gerektiğini söylemesindedir.

²⁰ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 71-72.

²¹ Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 3. Auflage, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1911, c. 2, s. 59.

²² A.g.e. s. 62.

Zira biz, bütününl aslında yalnız bir bölümünü ve belki de en kötü olan bölümünü tanıyoruz.²³ Aynı zamanda öğrencisi olan prenses Sophie Charlotte'nin isteği üzerine, kuşkuçu düşünür Bayle'ın iddialarına karşı gelmek için kaleme aldığı “*Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*” adlı denemesi onun teodisesinin ana hatlarını ortaya koyar.²⁴

Leibniz, bir Teodisenin zorluklarını iki sınıfa ayırır. İlki, her şeyi bilen, mutlak iyilik ve kudret sahibi Tanrı düşüncesiyle uyumsuz görünen insan hürriyetidir. Ama bunun insan sorumluluğu ve sorumluluğunun karşılığını alması için düşünüldüğü pekâlâ kabul edilebilir. İkinci zorluk ise sorunun Tanrı'nın payına düşen kısmıdır ki görünelene bakılırsa Kötülük, Tanrı kavramını çelişkili bir duruma sokuyor:

“Bu konudaki zorlukları iki sınıfa ayırmak mümkündür; ilki *insan özgürlüğünden* kaynaklanır. Bu özgürlük, Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmamakla beraber, insanın suçlanabilmesi ve cezalandırılabilmesi için gereklidir. Diğer sınıf zorluklar, tıpkı özgür olduğunda insanın da bunun bir parçası olması gibi, daha sonra vücut bulacak kötülükte pay sahibi olan *Tanrı'nın fiilleriyle* ilgili gözükmemektedir. Kimisinde fiziki, kimisinde ahlaki olarak gerçekleşen kötülüklerde Tanrı'nın katkısının bulunmasından dolayı, Tanrı'nın söz konusu fiilleri, onun, ilâhî iyilik (Rahmet), ilâhî kudsiyet (Kuddûs) ve ilâhî adalet sıfatlarıyla bağdaşır görünmemektedir [...].”²⁵

Leibniz, her şeyden önce Tanrı kavramını açıklamanın elzem olduğuna inanıyordu. İlahî adalet düşüncesini savunabilmek için Leibniz, öncelikle ilk neden,

²³ A.g.e. s. 82.

²⁴ A.g.e. s. 82.

²⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodicee (Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal)*, Almancaya tercüme eden: Julius Heinrich von Kirchmann, Dürr, Leipzig 1879, Yeni basım: Ed. Michael Holzinger, Berlin, 2013. s. 78.

mutlak ve zorunlu olan Tanrı'nın varlığını kozmoloji delili ile ispatladı. Buradan hareketle de onun sıfatlarına ulaştı.²⁶

Leibniz Teodisesinin üç tane öncülünden bahsedilebilir. Bunların ilk ikisi yukarıda bahsedilen Tanrı ve onun sıfatları iken, sonuncusu da dünyevî olan her şeyin mümkün oluşuydu (Zufälligkeiten alles weltlichen).²⁷ Zufällig kelimesi onun için mutlak zorunlu olmayan demektir (nicht schlechthin notwendig). Bir nedeni olan şey, o nedene bağlı olacağından, mutlak zorunlu değil ancak mümkün sayılabilir. Tanrı, ilk ve mutlak zorunlu nedendir. Geri kalan her şey, Tanrı tarafından belirlenen ve kendisine bağlı birinci nedeni takip eden sınırlı mümkünlerdir:

“Tanrı, eşyanın ilk nedenidir. Çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz bütün sınırlı şeyler mümkündür ve varlıklarını gerekli kılan kendilerinde(n) bir şeye sahip değillerdir [...] Bu yüzden bütün mümkünlerin toplamı olan âlemin varlığı için bir neden aranmalıdır. Ve bu neden de, varlığının nedeni kendinden olan ve bu yüzden sonsuz ve zorunlu olan cevher içinde aranmalıdır.”²⁸

Tanrı kendisine bağlı çeşitli birinci neden yaratabileceğinden, ona bağlı olarak oluşabilecek dünyalarda çeşitlidir. Öte taraftan yaratma esnasında bütün mümkünlerin var olma yarışı içinde olacakları unutulmamalıdır:

“Aynı zamanda bu cevher aklî bir varlık olmalıdır; zira mevcut dünya mümkündür; sayısız başka dünyalar da aynı şekilde mümkündür ve bu dünya gibi varlığa gelme beklentisi içindedirler. Ve bundan dolayı da, bütün bu mümkün dünyaların içerisinde bir tanesini vücuda getirmek için, dünyanın (İlk) nedeni, onların hepsini göz önünde bulundurup dikkate almak zorundadır.”²⁹

²⁶ Fischer, *Philosophie der Religion*, s. 73.

²⁷ A.g.e. s. 74.

²⁸ Leibniz, *Die Theodicee*, s. 82.

²⁹ A.g.e. s. 82.

Bu çeşitlilik içerisinde en iyi seçimi tabii ki, sonsuz iyilik, yüksek hikmet ve mutlak kudret sahibi Tanrı yapar. O, ahlaksal zorunluluk gereği “mümkün dünyaların en iyisini” var eder:

“Bu yüksek Hikmet, sonsuz iyilikle bağlantılı olarak, sadece en iyi dünyayı seçebilir [...]”³⁰

Ancak Leibniz, seçilen bu dünyanın, mümkünlerin içindeki en iyi olduğundan şüphe edenlerin varlığından da haberdardır. İçinde kötülüğün olduğu bu dünya, gerçekten bir iyilik midir? Leibniz’e göre durum açıktır:

“[...] zira az bir kötülüğün bir nevi iyilik olması gibi daha büyük bir iyiliği engelleyen az bir iyilikte bir nevi kötülüktür ve eğer daha iyisini yapabiliyorsa, insan, (yapmadığı için) Tanrı’nın davranışlarını azarlayabilir.”³¹

Diğer yandan Leibniz, mümkün varlıkların hatalarını, sınırsız olmaya güç yetiremeyen kendi sonlu tabiatlarına ve yetkinsizliklerine bağlar. Onların yoksunlukla malul bu tabiatları, etkin neden olan Tanrı’nın, üzerlerinde etkisini gösterememesine sebep olur;

“Kişi, yaratılmışlarda, günahtan dolayı aslî bir kusur bulunduğunu bilmek zorundadır; çünkü özü itibarıyla yaratılmışlar sınırlıdır ve bundan dolayı her şeyi bilemez, yanılabilir ve hataya düşebilirler. Plato Timäus’ta, dünyanın kaynağı, ihtiyaçla bağlantılı olarak akıldadır der. Diğerleri ise ilâhî bir bağlantının doğa ile olduğunu kabul ettiler. Kişi bu cümleye iyi bir anlam yükleyebilir; Tanrı akıl olabilir ve ebedî Hakikatlerden oluşması şartıyla da şeylerin aslî doğası olan ihtiyaç, aklın objesi/konusu olabilir. Bununla birlikte bu objeler Tanrının aklında sadece iyiliğin formunun kaynağı olarak değil, kötülüğün de kaynağı olarak bulunurlar[...] Bu bölge (denilebilirse ki) tıpkı iyilikte olduğu gibi kötülüğün de ideal sebebidir; yalnız, tam konuşmak gerekirse kötülüğün formülünün bir etkinliği yoktur, çünkü o,

³⁰ A.g.e. s. 83.

³¹ A.g.e. s. 83.

bir yoksunluk halidir. Yani etken nedenin, (üzerinde) etkisini gösteremediği şeydir. Bu yüzden Skolâstikler kötülüğün sebebini »deficiens« (yoksunlukta bulunma) diye isimlendirirler.»³²

Leibniz'in varlığını inkâr etmediği kötülük, bazen bütün sonlu şeylere yaratılıştan isabet eden yetkinsizlik ve sınırlılık (Metafizik kötülük), bazen kader'in yüksek gayelerine, mesela insanların Tanrı tarafından terbiye olunmasına hizmet eden acı (Fiziksel kötülük) ve bazen de iyiliğin meydana çıkması ve bizim onun varlığını anlayabilmemiz için Tanrı'nın izin verdiği günah (Ahlakî kötülük) dolayısıyla vardır.³³ Kötülüklerin metafizik kökeni yaratılanların sonlu oluşundandır. Fiziksel kötü olarak acı ve ahlakî kötülük olarak günah, sınırlı ve mutlak zorunlu olmayan mükemmeliyetsizliğin gerekliliği olarak ortaya çıkar. Tanrı yaratılışın nedeni olmakla beraber yaratılmışların sınırlı olmasının sorumlusu değildir. O kötülüğü istemez ve bunun nedeni de değildir ama seçtiği '*mümkün dünyaların en iyisini*' gerçekleştirmek istiyorsa, kötülüğe de izin vermek zorundadır.³⁴ Çünkü alternatiflerinden daha iyi olan söz konusu dünya kötülük barındırır.

Tanrı, Âdem'in yasak ağaçtan yiyeceğini bildiği halde ona engel olmadı. Zira özgür iradeye sahip bir insan ve onun ahlaken tekâmül edebilmesi için, içinde seçim yapabileceği alternatifler arasında kötü şeylerinde bulunduğu bir dünya tasavvur edilmiştir. Ayrıca Tanrı, yasak ağaca göz yummazsa bütün bunlar yaşanmaz ve İsa dünyaya gelmezdi. Görüldüğü gibi kötülüğe her zaman daha büyük bir iyilik için izin verilmiştir.³⁵

³² A.g.e. s. 91.

³³ A.g.e. s. 91-92; Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, c. 2, s. 82.

³⁴ Leibniz, *Die Theodicee*, s. 91-3.

³⁵ Krş. Leibniz, *Theodicee*, s. 84, 85; Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi Ve Teodise", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; sy. 14/1, 2005, s. 172.

Her İki Teodise Hakkında Değerlendirmeler

Değerlendirmemize kronolojik sıradan farklı olarak Leibniz ile başlamak istiyoruz. Öyle görünüyor ki, Leibniz teodisesinin metafizik bir Teodise olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. O, kötülüğün evrende bulunma sebebinin, varlıkların ontolojik kökenleriyle açıklanabileceğini düşünür. Bu yüzden işe ilk olarak, var olanları kategorize etmekle başlar. Ona göre âlemde görmeye alıştığımız her şeyin varlığı nihayetinde birine dayanmak zorundadır ve o, buna “ilk neden” der. İlk nedenin varlığı zorunlu ve kendindedir. Diğer bütün varlıkların var olmasının sebebi O’dur. Ancak O’nun nedeni yoktur ve varlığı kendindedir. Bu ilk nedene Tanrı diyen Leibniz’e göre geriye kalan âlemdeki her şey “mümkün”dür. Ona göre mümkün, varlığı zorunlu olmayan ve var olmak için bir nedene dayanmak zorunda olan demektir. Tanrı, bir yere dayanmak zorunda olmadığından sınırsız olurken, mümkün varlıklar, var olabilmek için bir nedene dayandıklarından sınırlı ve sonludurlar. Dolayısıyla eksiklik ile maluldürler.

Bir şeyin en iyisinden bahsedildiğinde, o şeyin ait olduğu türün tüm özelliklerini eksiksiz bir şekilde aksettirmesi beklenir. Eğer bu durum gerçekleşmişse, o şeyin mükemmel olduğu söylenir. Eksik olan her bir özellik sözü konusu şeyin kalitesini düşürecek ve onu kötü gösterecektir. Bu düşünceden hareketle kötülük, var olması gereken ve olması durumunda iyi kabul edilecek olan bir özelliğin, var olmaması/eksik olması durumudur (Privatio boni). Dolayısıyla kötülük, bir yokluk durumudur.

Sahip olduğu özelliklerle varlığı kendinden, tam ve zorunlu olan Tanrı mükemmeldir ve bu yüzden mutlak iyidir. Buna karşın mümkün varlıklar, sonlu, sınırlı ve varlıklarını başkasına muhtaciyetle malul olduklarından eksiktirler. Onların var olan tarafları (ki onu Tanrı’dan almışlardır) iyi, tabiatları gereği eksik olan tarafları ise kötüdür. Bu durumda Tanrı, canlıların başına gelen kötülüklerden dolayı suçlanamaz. Başımıza gelen her türlü iyilik, varlığı bize sunan Tanrı’dan ve

her türlü kötülük de bu varlığı tam olarak aksettiremeyen kendi eksik tabiatımızdan kaynaklanır.

Öte yandan ilahî sıfatlar ışığında konuyu özetlemek gerekirse, Leibniz'in “*die beste aller möglichen Welten*” düşüncesinin şu şekilde geliştiğini söylemek mümkündür; İlahî hikmet Tanrı'ya mümkün dünyalar içerisinde en iyi olanın bilgisini verir, Onun mutlak iyiliği bu dünyayı seçer ve mutlak kudreti de onu gerçekleştirir.³⁶ Her irade, bilgisinde ki en iyiyi seçer. İlâhî irade de mutlak iyiliğinin gereği olarak öyle yapmıştır. Tanrı, hikmetinin gereği olarak, mümkün olan en iyinin gerçekleşmesi söz konusu olduğunda, kötülüğe izin verir.

Tarihte bu Teodiseye getirilen bir takım eleştiriler olmuştur. Bunların ilki, teknik bir eleştiridir. Söz konusu Teodise, Tanrı'nın ve ona ait sıfatlarının varlığının ispatına bağlı olarak yapılan bir argümantasyon içerir. Ancak bu ispata yapılacak bir itirazın, doğrudan söz konusu Teodise için de yapılmış sayılacağı akıldan çıkarılmamalıdır. İkinci eleştiri ise, Leibniz'in Tanrı-âlem ilişkisine dair tasavvurunun vahiy inancıyla çeliştiği yönündedir. Zira bu tasavvurda ilahî kudret, ebedî hakikatler (ewige Wahrheiten) tarafından sınırlandırılmıştır. Bir diğer eleştiri de bu Teodisenin, insan hayatı ve erdeminin değerini düşürürken, içinde fizikî ve ahlakî kötülüğün bulunmadığı mükemmel bir dünyanın, kötülüğü barındıran bu dünyadan neden daha iyi olmadığını ispat edilmemiş olduğu şeklindedir.³⁷

Bu teodisede dikkat çeken şeylerden bir diğeri de, tercihe sadece mümkün dünyaların en iyisi sunulurken, bunun yanında mükemmel bir dünyanın seçime dâhil edilmemiş olmasıdır. Mükemmel bir dünyanın var olacağı ihtimali göz önünde tutulmaz. Ayrıca bu Teodise aynı anda iki tane eşit olan dünyayı da mümkün görmemektedir.³⁸ Birinci durum, teistin *Cennet* anlayışı ile çelişir görünmektedir. Zira teistin Cenneti, her türlü mükemmelliği öngörür ve bunun

³⁶ Leibniz, *Die Theodicee*, s. 82-84.

³⁷ Fischer, *Philosophie der Religion*, s. 77.

³⁸ A.g.e. s. 75.

yaratılmasını Tanrı için güç görmez. Buna göre var olan ve bizim müşahede ettiğimiz bu dünyadan daha güzelini yaratmak mümkündür ve aksini iddia etmek, kutsal kitapların *Cennet* söylemini yalanlamak olacaktır.

Leibniz'in teodisesi için yapılan eleştirilerin genel olarak Gazzâlî için de yapılabilir olduğu görünmektedir. Gazzâlî'nin söz konusu ifadelerine özellikle ehl-i sünnet akaidçileri tarafından getirilen eleştirilerden bahsetmiştik. Akabinde, aynı ifadelerin yol açtığı dilemmaya da değinmiştik. Ancak tarihten gelen ve adına mantıksal kötülük problemi de denilen argümentasyonun önermeleriyle, Gazzâlî'nin ifadelerinden ilk bakışta ortaya çıkan sonuçların, benzerlikler içerse de aynı amaca hizmet etmediği ortadadır. Zira Gazzâlî söz konusu formülasyonu ile Allah'a cimrilik, zulüm ve güçsüzlük isnat edilemezliğini dile getirmek ister. Çünkü Allah, var olabilecek en iyi dünyayı yaratarak, cömertliğinin, merhametinin ve kudretinin mutlakiyetini göstermiştir. Var olan dünyadan daha mükemmelinin olduğunu düşünmek, Tanrı'nın sözü edilen sıfatlarını töhmet altında bırakacak ve sanki daha iyisini yapabilecekken bundan imtina ettiği sonucunu doğuracaktır. Hal böyle olunca da Allah için ya cimri olduğu, ya zalim olduğu ya da kudretsiz olduğu suçlaması yapılacaktır. Hâlbuki bütün bu suçlamalar yersiz ve batıldır, çünkü Gazzâlî'ye göre var olandan daha mükemmeli yoktur!

Ancak birçok kimse, Allah'ın sıfatlarındaki mükemmelliği yaratılmış dünyanın mükemmelliğine bağladığı için Gazzâlî'nin bu düşüncesine karşı çıkmıştır. Zira insanlar birincinin mükemmelliğine inanmakla beraber ikincinin mükemmelliği konusunda şüpheliydiler.³⁹ Zira bu dünyadan daha mükemmelinin olmadığını iddia etmek, kutsal kitaplarda sözü geçen *Cennet*'in kusursuzluğuyla alakalı vahyî bilgiyi reddetmek olacaktır.

Sonuç olarak denilebilir ki, her ikisi de yaşadıkları çağın önemli ilim adamları olmakla kalmamış, fikirleriyle, sonra ki çağlara da yön vermiş olan Gazzâlî ve Leibniz, düşünce tarihinde Teodise olarak isimlendirilen kötülük

³⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 72.

sorununa benzer teoriler üretmişlerdir. Birinin inançlı sūfi bir Müslüman, diğerinin de çağının önde gelen optimist filozofları arasında yer alan inançlı bir Hıristiyan olduğu göz önüne alındığında, bu sorunu çözerken, iyimser bir tavır takınacakları önceden tahmin edilebilir. Ancak onların iyimserlikle ortaya koydukları söz konusu çözümler, bir teselli gibi görülmüş ve tarihteki diğer düşünürleri çoğu zaman ikna etmemiştir. Ardında 60.000 civarında ölü bıraktığı tahmin edilen 1 Kasım 1755 Lizbon depreminden bir yıl sonra Voltaire (ö.1778), yazdığı bir mektupta, Leibniz'in “*bütün mümkün dünyaların en iyisi*” düşüncesinin korkunç bir saçmalık olduğunu söylemişti. Lizbon felaketi için yazdığı bir şiirinde (Poème sur le désastre de Lisbonne) Voltaire, bu düşüncenin hayatımızın elemelerini aşağılamaktan başka bir şey olmadığını ifade edecektir.⁴⁰

Kant

Voltaire, düşüncelerinde yalnız değildir. Immanuel Kant'ın (1724-1804) Teodise yazarlarına olan yaklaşımının da pek olumlu olduğu söylenemez. Her ne kadar Kant, özelde Gazzâlî ve Leibniz'i eleştiriyor olmasa da genel olarak Teodise yazarlarına koyduğu tavırla ilgimizi çekmektedir. Ona göre metafizik alana ait bilginin sınırlı olmak zorunda oluşu, hiç şüphesiz onunla ilgili söyleyeceklerimizi tartışmalı kılar. Dolayısıyla Tanrı'nın, kötülüğün varlığı için ne gibi gerekçelere sahip olduğunu bütün yönleri ile bilmemiz mümkün değildir.

Kant, akıl mahkemesi önünde Tanrı'nın avukatlığını yapacak olan Teodise yazarlarının, bu durumu dikkate aldıklarından emin değildir. 1791 yılında “*Tüm felsefi Teodise teşebbüslerinin başarısızlığı üzerine*”⁴¹ başlığıyla yayınladığı ünlü makalesinde Kant, aklının sınırlarını görmezden gelerek “ilahi hikmet” ile dünyadaki “kötülüğü” uzlaştırmaya çalışan Teodise yazarlarının teşebbüslerini eleştirerek hepsinin başarısızlığa mahkûm olduğunu ilan etti. İnsan, sahip olduğu

⁴⁰ A.g.e. s. 17-9.

⁴¹ Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, s. 253-263.

ontolojik yapının farkında olarak epistemik sınırlılığını kabullenmeli ve kendisini aşan konularda teslim olmayı bilmelidir.⁴²

Tanrı'nın eseri olan dünyayı kapalı bir kitap gibi gören Kant'a göre, bu kapalı kitabı yorumlayabilmek, ancak Tanrı'nın sesi olması düşünülebilen yetkili bir akıl tarafından mümkündür. O, bu yolla yapılacak bir yorumu “*Otantik Teodise*” olarak adlandırır. Felsefecilerin yaptığı “*Kuramsal Teodise*” den farklı olarak Kant, böylesi bir otantik yorumu Kutsal Kitabın Eyüp örneğinde bulunduğunu ifade eder.⁴³

Kutsal kitabın anlatımına göre Eyüp, malı mülkü, arkadaşları ve ailesi olan mutlu bir insandır. Günün birinde bütün bunları kaybeder ve yetmezmiş gibi türlü hastalıklara yakalanır. Kendisini ziyarete gelen arkadaşlarıyla bu durumun sebeplerini konuştuğu bir ortamda, arkadaşları ona, dünyadaki tüm musibet ve acıların, daha önceden işlenmiş suçlara karşılık verilen bir ceza olduğunu söylerler. Onlara göre bu durum ilâhî adaletin bir sonucudur. Her ne kadar arkadaşları Eyüp'ü suçlayabilecek herhangi bir bilgiye sahip olmasalar da, onlar, Eyüp'ün böyle bir suçu işlemiş olması gerektiğine a priori hükmedebileceklerine inanıyorlardı. Aksi takdirde adl-i ilâhî onun bu kadar acı çekmesine izin vermezdi.⁴⁴ Hayatı boyunca yaptıklarından dolayı vicdanı rahat olan Eyüp, Tanrı hakkında onlara şöyle cevap verir:

“O tek başınadır, kim O’nu caydırabilir? Canı ne isterse onu yapar.”⁴⁵

Başına gelen kötülöklere makul bir takım gerekçeler aramaya çalışarak, Tanrı'yı temize çıkarma çabasıyla kraldan fazla kralcılık yapan arkadaşları hakkında da Eyüp:

⁴² Aktı, *Gott und das Übel, Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, s. 48-49.

⁴³ Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, s. 264-265.

⁴⁴ A.g.e. s. 265.

⁴⁵ A.g.e. s. 265; Ayrıca karşılaştır. İncil: Eyüp 23/13. Tercümeğe İncil'deki metni esas aldık

“Tanrı adına haksızlık mı edeceksiniz? O’nun adına yalan mı söyleyeceksiniz? O’nun tarafını mı tutacaksınız? Tanrı’nın davasını mı savunacaksınız? Sizi sorguya çekerse, iyi mi olur? İnsanları aldattığınız gibi O’nu da mı aldatacaksınız? Gizlice O’nun tarafını tutarsanız, Kuşkusuz sizi azarlar. O’nun görkemi sizi yıldırmaz mı? Dehşeti üzerinize düşmez mi?”⁴⁶

Her iki grubun ileri sürdükleri teorileri inceleyen Kant, Eyüp’ün arkadaşlarının ortaya koydukları teorinin kuramsal akla daha makul ve daha dindarca göründüğünü, hatta kendi zamanının otoritelerinin önüne çıksaydı, Eyüp’ün daha da kötü bir akıbetle karşılaşabileceğini ileri sürer. Ancak Tanrı, Eyüp’ü değil, onun arkadaşlarını kınadı. Eyüp bu davranışıyla, ahlakını inancına değil, inancını ahlakına dayandırmıştı.⁴⁷

Bu hikâyeyle Kant, Tanrı’nın, kendi iradesini, insan aklı aracılığıyla izah ettiğini ima eder. Otantik Teodise ile kastedilen budur. Ona göre bir Teodisenin gayesi, aklın hükümlerine göre haksız olan bir şeyi, sırf Tanrı’nın işi olduğu için, teorik delillerle haklı çıkarmaya çalışmak olmamalıdır. Tam tersine bu haksızlığa karşı çıkılması aynı zamanda ilâhî iradenin de isteğidir.⁴⁸

Sonuç olarak Kant’a göre Teodise bilimin değil inancın konusudur. Otantik teodise, bize, önemli olanın düşünmek olmadığını, bilakis bu konuda aklımızın güçsüzlüğünü kabulde dürüst davranmak gerektiğini öğretmiştir.⁴⁹ Kant’ın aklın sınırlarına yaptığı bu vurgu, çoğu zaman Müslüman düşünürler tarafından da kendilerine yakın bulunmuştur.⁵⁰

⁴⁶ A.g.e. s. 266; Ayrıca karşılaştırmaya İncil: Eyüp 13/7-11. Tercümeyle İncil’deki metni esas aldık.

⁴⁷ A.g.e. s. 266-267.

⁴⁸ Fischer, *Philosophie der Religion*, s. 78.

⁴⁹ Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, s. 267.

⁵⁰ Tahsin Görgün, “Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?”, *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Hrsg. von Andreas Renz [u. a.]. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2008, s. 48.

Sonuç Yerine:

Özellikle ateist düşünürler tarafından geliştirilen söz konusu Problem ile Tanrı tasavvuruna yapılan saldırılar teizmi yaralamaktadır. Bu saldırıları bertaraf etmek üzere, içlerinde Gazzâlî ve Leibniz gibi isimlerin de yer aldığı Teodise yazarları, ya kötülüğün reel varlığını inkâr ederek; ya onu, insanın olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; ya da kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak sorunu çözmeye çalışmışlardır. Bu teşebbüslerin ortak noktası “*ilahi hikmet*” ile dünyadaki “*kötülüğü*” uzlaştırma çabalarıdır. Böylelikle genel kabul gören, Tanrı'nın her şeyi bilen, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi olduğu şeklindeki tasavvur korunmuş olacaktır.

Teodise nasıl ve kim tarafından yapılırsa yapılsın, genel olarak metafizik alana girmek zorunda kalır. Varlığın ontolojik kaynaklarını açıklamak çoğu Teodise yazarının ilk yaptığı işlerden biridir. Zira Tanrı ve kötülük arasındaki varlık ilişkisi ortaya çıkmadan soruna bir çözüm üretmek imkân dâhilinde değildir. Tam bu konuda Kant devreye girer.

Kant, Teodise yazarlarının Tanrı'yı koruma çabalarını yersiz ve yetersiz bulur. Yersizdir, çünkü ona göre Teodise, bilimin değil inancın konusudur. Zira Tanrı, metafizik alana aittir. Yetersizdir, çünkü akıl mahkemesi önünde Tanrı'nın avukatlığını yapan Teodise yazarları, aklın hükümlerine göre haksız olan bir şeyi, sırf Tanrı'nın işi olduğu için, teorik delillerle haklı çıkarmaya çalışarak kötü felsefe yaparlar. Teodise yazarlarına o güne kadar ki en iyi eleştirilerden birini yapan Kant, yapılan teodiselerin felsefi olarak yetersiz olduğunu göstermiş olmakla beraber, kendisi de, sorunu çözecek bir açıklama yapmamıştır.

Problemin bir çözüme sahip olup olmadığı hala tartışma konusudur. Öte yandan kötülüğün bir Tanrı tarafından yapıp yapılmadığını formüle etmek de, kötülüğün var olmasını engellememektedir. Belki de asıl olan, varlığını engelleyemediğimiz kötülük ile yaşamayı öğrenmektir.

KAYNAKÇA

- Akti, Selahattin, *Gott und das Übel, Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, Xanten: Chalice Verlag, 2016.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *DİA*, c. 13, 1996, s. 489-505.
- Çınar, Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi Ve Teodise”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 14/1, 2005, s. 161-177.
- Fischer, Peter, *Philosophie der Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB [u. a.], 2007.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed: *İhyâ-u Ulûmi’-d-dîn*, Kahire: Dâr’uş-şâ’b, tarihsiz, cilt. 4.
- Görgün, Tahsin, “Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?”, *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Hrsg. von Andreas Renz [u. a.]. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2008. s. 31-48.
- Haklı, Şaban, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar Ve Eleştiriler” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, 2002, s. 195-211.
- Hoerster, Norbert, “Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems”, In: *Theodizee in den Weltreligionen*, Ein Studienbuch von Alexander Loichinger und Kreiner Armin. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2010. 13-26.
- Kant, Immanuel, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee” In: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, Bd. 8, s. 253-271.
- URL: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (E.T.2.6.2014)

- Kaya, M. Cüneyt, “Daha mükemmel bir âlem var olabilir mi? “Leyse fi’l-îmkân” tartışmasının kaynakları üzerine notlar”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı 16, (2004/1), s. 239-249.
- Laktanz (Lactantius), Lucius Caecilius Firmianus, “Vom Zorne Gottes (De ira dei). 13. Alles in der Welt dient zum Nutzen des Menschen”, In: *Des Lucius Caecilius Firmianus Lactantius Schriften*, Latince den çeviren: Aloys Hartl. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36). München, 1919.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodicee (Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal)*, Almancaya tercüme eden: Julius Heinrich von Kirchmann, Dürr, Leipzig 1879. Yeni basım: Ed. Michael Holzinger, Berlin, 2013.
- Loichinger, Alexander; Kreiner, Armin, *Theodizee in den Weltreligionen- Ein Studienbuch*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010.
- Lorenz, Stefan, “Theodizee”, In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel. Neu bearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, cilt 10, s. 1066-1073. (CD-ROM, s. 42.719-42.739)
- Manafov, Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Masek, Michaela, *Geschichte der antiken Philosophie*, Wien: Facultas Verlags, 2012.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, (Theodicy in Islamic Thought, The Dispute Over al-Ghazālī's “Best of All Possible Worlds”), çeviren: Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Ulfig, Alexander, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Köln: Kommet Verlag, 2003.
- Vorländer, Karl, *Geschichte der Philosophie*, II. Cilt, 3. baskı, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1911.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 199

KANT'IN ÖDEV AHLAKI ÜZERİNE

Muhammet Sait DURAN*

Özet: Kant, ahlakı hissi saiklerden ve sonuçlarından bağımsız olarak değerlendirerek, salt rasyonel bir etik geliştirmeye çalışmıştır. Kendinden önceki, mutluluğu ve amaçsallığı ahlakın merkezine yerleştiren anlayışı eleştirir ve bunun yerine ödev kavramını yerleştirir. Kant, ahlak anlayışına paralel olarak aklın özerkliğine isnat ettiği özgün bir özgürlük anlayışı geliştirmiştir. Özgürlük kavramı, onun teorik ve pratik felsefesinin kesişme noktasını teşkil eder. Onun, aklın özerkliğine dayandırdığı özgürlük anlayışını, istisnasız bir nedensellik örgüsüne sahip determinist tabiat anlayışıyla telif çabası felsefesinin en girift sorunlarından birini oluşturur. Teorik felsefesinde özgürlüğün imkânını göstermeye çalışırken, pratik felsefesinde ahlakiliğin gerçekliğini, aklın tek olgusu olarak nitelendirdiği ahlak yasasının bilincine dayandırır. Kant'ın düşüncesinde özgürlük ve ahlakilik birbirinden ayrılamaz kavramları oluşturur ve iradi özgürlük, saf aklın ahlak yasasının emrine uymasından ibarettir. Ahlakiliğin gerçekleşmesi için sadece salt akıl kaynak olması gerektiğini savunur. Ona göre bu ancak ahlaki eylemin, bütün hissi ve amaçsal etkenlerden arındırılarak, onu sadece ahlak yasasına olan saygıdan doğan ödev bilinciyle yerine getirilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir. Kant, mutlak emir ile ahlaki yargıyı, eylemlerin temelinde yatan rasyonel ilkelerin evrenselleştirilebilirliği kıstasına bağlamıştır. O, tecrübeden tecrit edilmiş aklı, ahlaki otorite olarak temellendirmiş ve böylece ahlaki rölativizmi aşmaya ve evrensel bir ahlak kurmaya çalışmıştır. Fakat Kant'ın ahlak felsefesindeki salt rasyonellik hedefi, bir taraftan içerikten yoksun bir formalizmi; diğer taraftan da kuralcı katı bir norm anlayışını doğurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kant, Ödev Ahlakı, Özgürlük, Mutlak Emir, Evrensel Ahlak, Ahlaki Formalizm.

ON THE KANT'S DEONTOLOGICAL ETHICS

Abstract: Kant has endeavored to develop a pure rational ethics through investigating morality, free from any emotional motivation and its consequences. He refused the previous moral notions putting happiness and teleology at the center of ethics, and replaced them with the notion of deontology. Parallel to his understanding of morality, Kant advanced a novel notion of freedom constructed

* Dr. Phil. Universität Münster

on autonomy of the reason. The concept of freedom constitutes the crisscrossing point of his theoretical and practical philosophies. His attempt to reconcile his notion of freedom with the deterministic notion of nature, which is based on a web of causality without exception, is one of the most complex problematics of his philosophy. While attempting to demonstrate the possibility of freedom in his theoretical philosophy Kant rests, in his practical philosophy, the reality of morality on the consciousness of the moral law, which he characterizes as the only factuality of the reason. In Kant's philosophy, freedom and morality constitute the inseparable terms from one another, and voluntary freedom is nothing but to conform to imperatives of the moral law of pure reason. He claims that pure reason should be the mere source for morality to be realized. This can only be made possible if and when the moral conducts act would be purified from all emotional and purposeful elements and be pursued with a consciousness of duty which stems from the respect for moral law. With his categorical imperative, Kant attributes the moral judgment to the ability of the criterion for the rational principles underlying the moral conducts act that could be universalized. Kant has attempted to overcome the moral relativism, and to construct as well, a universal morality by setting the reason abstracted from experience as the basis for the moral authority. However, attaining the goal of pure rationalism in the Kant's philosophy has paved the way for constructing an empty formalism and an ethical rigorism.

Keywords: Ethical Formalism, Deontology, Categorical Imperative, Universal, Morality, Kant

Giriş

Kant'ın pratik felsefe alanındaki katkısının, teorik alandaki kadar etkili olup olmadığı tartışılabilirse de, tarihsel etkisine bakıldığı zaman, pratik felsefe alanındaki etkisinin de teorik alandakinden geri kalmadığı görülür. Ne var ki onun bu tesiri oldukça tartışmalıdır ve olumlu olduğu kadar olumsuz tepkiler de almıştır.¹ Kant teorik felsefesini tesis ettikten sonra, "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) olarak isimlendirdiği pratik felsefeye dair ilk ana eserini 1785 yılında kaleme almıştır. Ahlak felsefesini

¹ Ralf Dreier: *Recht, Moral, Ideologie, Studien zur Rechtslehre*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981, s. 286.

kısa ve öz bir şekilde ele aldığı bu kitabın ardından 1788 yılında, felsefesinin teorik kısmını daha derinlemesine ele aldığı “Pratik Aklın Eleştirisi” (*Kritik der praktischen Vernunft*) adlı kitabını yayınlamıştır. Akabinde de ahlak-hukuk ilişkisi ve hukuk felsefesini sistematik olarak serdettiği ve kendisinin son dönem eseri olan “Ahlak Metafiziği” (*Die Metaphysik der Sitten*) adındaki eserini 1797’de neşretmiştir. Kant’ın, transendental metodu ahlak ve hukuk öğretilerinde tutarlı olarak uygulayıp, verimli hale getiremediği ve ana eleştirel eserleriyle pratik felsefesi arasında sistematik bir bağ kurmayı başaramadığı eleştirisi sıkça dile getirilse de; onun öğretisinin ahlak felsefesinde de bir çığır açtığı inkâr edilemez. Kant’ın ahlaki davranışları hissi motif ve sonuçlarından bağımsız olarak değerlendirdiği ve sadece vazife oldukları için yapılması gerektiğini savunduğu deontolojik felsefesi, Aristoteles’in baskın teleolojik ahlak felsefesine karşı en önemli alternatifini temsil eder. Özellikle de Habermas ve Apel gibi çağdaş filozofların kendilerini Kant’ın halefi olarak görmeleri ve güncel pratik felsefelerini onun fikirlerini tartışarak oluşturmaları, son dönemde dikkatleri tekrar Kant’ın ahlak felsefesine çekmiştir.²

Teorik ve Pratik Felsefe

Kant’ın, nazari fikriyatını pratik felsefesine taşıyıp taşıyamadığı sorusunu, onun felsefi sistematığına kısaca bir bakışla cevaplamaya çalışacağız. Kant, felsefi sistemini iki temel alana tasnif etmiş ve oldukça simetrik olarak bina etmiştir. Teorik felsefe, varlığın (*Sein*) bilgisini inceler. Pratik felsefe ise olması gerekeni (*Sollen*), yani normatif olanı inceler. Bu iki temel konuyla aklın ilişkisi iki türlü olur. Eğer akıl, tecrübeyi kendine konu edinirse bu varlık alanında fizik ilmine, diğer alanda ise antropolojiye tekabül eder. Fakat akıl kendini deneyden soyutlayıp,

² Krş. Dietmar Hübner: *Einführung in die philosophische Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht / UTB: Göttingen 2014, s. 151-152.

aklın apriori nesnelereyle kendini kısıtlarsa, teorik felsefede tabiat metafiziği, pratik alanda ahlak metafiziği olarak nitelendirilir.³

Kant, pratik ve teorik akıl eleştirisinde,⁴ aynı aklın farklı fonksiyonlarını incelemiştir. Onun felsefesindeki ana hedef, aklın tecrübeden soyutlanmış saf halini tahkik etmektir. Zira ona göre akıl, bu farklı alanlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir. Epistemolojik alanda Kant, rasyonalizm ve ampirizm arasında bir sentez kurmaya çalışmıştır. Çünkü onun düşüncesinde kesin bilgi, ne rasyonalistlerin iddia ettiği gibi aklın, ne de ampiristlerin tezlerinde olduğu gibi, salt algının ürünüdür. Aksine bilgi, bu iki yapısal aracın ortak işlevi sonucunda doğmaktadır ve onun eleştirel felsefesi, bilginin bu iki temel kaynağının sınırlarını çizmeyi hedeflemektedir. Ampiristlerle beraber bilginin deneyim olmadan meydana gelemeyeceğini kabul ederken, algının keşmekeşinin de aklın rolü olmadan genel geçerliliği olan bilgiye dönüşmeyeceğini savunur. Koperniksel inkılap olarak nitelendirdiği bakış açısı değişikliğiyle, bilginin objektifliğini nesnelere yerine, bilginin öznelinin ortak paydası olan aklın yapısal fonksiyonuna dayandırır. Akıl, nesnelere insan görüşünün formları (*Anschauungsformen*) olan zaman ve mekân aracılığıyla ve madde, nedensellik gibi zihnin kategorileriyle bilgiyi elde eder. Algının ilettiği verileri akıl kendi apriori kavramlarıyla genel geçerliliği olan bilgiye dönüştürür. Ne var ki bu sübjektif nesnellüğün kaçınılmaz bir sonucu eşya ve bilginin nesnelere arasında ortadan kaldırılamaz bir ayrımın kabulünü iktiza eder. Dolayısıyla Kant, eşyanın var olduğu şekilde (*Dinge an sich*

³ Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara 1994, s. 2-3.

⁴ Kant'ın eserlerini isimlendirirken kendi yaptığı felsefi ayrımı yansıtmadığı görülür. Nitekim ilk eleştirisini Saf Aklın Eleştirisi olarak nitelendirirken, ikincisini Pratik Aklın Eleştirisi olarak adlandırarak çapraz bir ilişki kurmuştur. Oysaki onun felsefi ayrımına bakarak ilk eserin Teorik Saf Aklın ikincisi buna göre Pratik Saf Aklın Eleştirisi olması daha uygun olduğu dile getirilmiştir, çünkü iki eserinde de temelde farklı alanlarda da olsa saf aklın eleştirisi söz konusudur. Eserlerindeki bu çapraz ilişkiyi, Kant'ın ilk Eleştirisi'ni yazarken, ikincisini yazma niyetinde olmadığına dayandırılmaktadır. Krş. Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 2. Cilt 3. Bölüm, Brockhaus: Leipzig 1917, s. 250.

ya da *Noumena*) bilinmeyeceği, sadece algının ve aklın yapısal özelliklerinden süzülerek bize yansıdığı şekilde (*Erscheinung* yada *Phänomen*) bilinebileceği tezini savunmuştur. Kant, akla epistemolojik alanda belli aktif bir rol teslim etmişse de, bu alanda akıl algının verilerine muhtaçtır. Kant'ın felsefesinde bilginin nesnelere, zamansal ve mekânsal olarak belirlenmiştir ve bütün değişimler de bir sebebe bağlıdır. Başka bir ifadeyle, eşyanın ilişkisini insan, nedensellik dışında tecrübe edemez. Dolayısıyla tabiat, bilginin bir nesnesi olarak insan için determinist bir yapıya sahiptir. Böylelikle Kant, nedensellik alanında dogmatik felsefe ve Hume'un nedensellik eleştirisi arasında orta bir yol geliştirmiştir. Cassirer, bu ilişkiyi şu şekilde özetlemiştir:

“Dogmatik metafizik için nedensellik objektif bir güç, bizzat nesnelere içinde bulunan ve nesnelere son sebebinde kökünü bulan bir kader türü olarak kabullenilmişti. Septik-psikolojik eleştiri (Hume'un eleştirisi) bu kavrayışı ortadan kaldırdı; ama o, yakından bakıldığında, nesnelere zorunluluğun yerine, bu kez tasarımların ve tasarım bağlantılarının mekanizminde yatan bir zorunluluğu koydu. Eleştirel yöntem, buna karşılık, neden-etki bağıntısını düşünmemizdeki zorunluluğu temellendirir. Bu zorunluluk, anlığın bir zorunlu sentezinden başka bir şey değildir ve düzensiz kopuk izlenimleri “deney”e dönüştürme yolu bize ancak bu yolla açıktır. Bu anlık sentezindeki objektifliği nesnelere özelliği olarak nesnelere yükleyemeyiz ve zaten böyle bir objektifliğin buna ihtiyacı da yoktur. Çünkü bizim için en üstte yer alan ana ilke, “objeler”in ancak ve daima deney aracılığıyla ve bizzat deney yapmayı mümkün kılan anlık koşulları altında verili olduğudur.”⁵

Nedensellik ve Özgürlük

Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin kesişme ya da ihtilaf noktası özgürlük alanında ortaya çıkar. İstisnasız bir nedensellik örgüsüne sahip bir tabiat anlayışı ile

⁵ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yay.: İstanbul 1996, s. 200.

ahlakın mümkün olması için gerekli olan özgürlük, aşılması imkânsız gibi görünen bir tenakuz ortaya çıkarıyor. Bu problem, Kant'ı çok meşgul etmiş ve onun hem teorik hem de pratik alanda farklı perspektiflerden bu sorunu defaatle ele almasına yol açmıştır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, burada söz konusu olan, tabiattan etkilenmiş, duyuların insiyakıyla harekete geçen basit bir isteme iradesi değildir. Kant, insanın en genel manada seçim yapabilme olgusunu ifade etmek için istek (*Willkür*) kavramını kullanmıştır ve bu ona göre “dilediğine göre yapmak veya yapmamaktır.”⁶ Bu en şümulü anlamıyla da istek, hem ahlaki özgürlüğü hem de nedenselliğin gerekliliğinden kaynaklanan istekleri içinde barındırır. Nitekim ahlaki irade dışında istemenin üç derecesi daha vardır: (1) Hayvansal isteme, duyunun zorunluluğu ve baskısı altında gerçekleşir. (2) Hissi isteme, duyunun etkisiyle harekete geçmekle beraber zorunlu değildir. (3) Ahlaki özgürlüğün bir önceki safhası ise, iyi ve faydalı olanı amaçlayan pragmatik istemedir.⁷ Fakat insanın isteme kabiliyeti, harici nesnelere tesiriyle harekete geçtiği sürece her hâlükârda edilgendir. Ampirik nedenselliği insan sadece, aklının kendindenliği ile (*Spontaneität*) yani kendi sebebini üretebildiği takdirde aşabilir.⁸ Gerçi insan akli ilahi bir irade de tahayyül edildiği gibi, nedenselliği ortadan kaldıracak bir iradi kabiliyete sahip değildir; ancak bu tabii düzen içinde yani nedensellik yapısı içerisinde kendi sebeplerini üretecek kabiliyeti vardır. İnsanın isteme kabiliyeti, harici saiklerin etkisiyle değil de, akıl tarafından yönlendirildiği takdirde, insan nedenselliği aşıp özgürlüğüne kavuşur ve istek, iradeye (*Wille*) dönüşür. Ahlakiliğin temeli olan bu özgürlüğün gerçekleşmesinin tek yolu, insanın hayvani özelliklerinden kurtulup, hissi insiyakların belirlemelerinden kendini bağımsızlaştırması için saf aklın buyruğu altına girmesidir. Ancak kendi davranışlarına, bu tür içsel nedenler üretebilen bu iradeye özerklik (*Autonomie*)

⁶ Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977, s. 317.

⁷ Krş. Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck: München 2004, s. 251-252.

⁸ Krş. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, s. 499-500.

vasfı tahmil edilebilir. İşte böylelikle Kant, pratik özgürlüğün ötesindeki, dış dünya ve hislerin etkisi altında kalmadan, tamamen aklın iradesi altındaki transendental özgürlüğün imkânını ortaya koymaya çalışmıştır.

Kant teorik açıdan temel sorunu, bu ahlaki özgürlüğün tabiat nedenselliğine rağmen mümkün olup olmadığını ortaya koymak olarak belirlemiştir. Bu problemin kaynağının suretlerle cevherlerin birbirine karıştırılmasında yattığını ve bu anlamdaki mutlak gerçeklik algısında özgürlüğün mümkün olmayacağını vurgular. Bu sorunun çözümünü, eşyanın kendi kendine var oluşu olan cevher (*Dinge an sich*) ile bize yansıdığı suretler (*Erscheinungen*) arasındaki ayırma bulmaya çalışmıştır. Kant'a göre ancak bu ayırım sayesinde, kendi sebebini oluşturan fakat suretler dünyasının nedenselliğinde etkisini ortaya koyabilen rasyonel bir nedensellik fikri mümkün olabilir.⁹

Kant insanı, fiillerinin öznesi olarak sadece suretlere değil, aynı zamanda cevhere ait bir varlık olarak değerlendirir. Bu anlayışa uygun olarak insan, duyuşal (*empirisch*) ve akli (*intelligibel*) olmak üzere iki temel karaktere sahiptir. İşte insan cevher sıfatıyla tabiat kanunlarından veya zaman ve mekân algısından bağımsız olarak kendi rasyonel nedenselliğini oluşturabilir. Fakat suretler dünyasında onun fiili, ancak tabiat nedenselliğinin zinciri içerisinde algılanabilir. İnsan cevher olarak, kendi duyuşal bilgi edinme yetisinin de dışındadır. Bu yüzden de hiçbir zaman dolaysız olarak bilinemez; fakat suretlerin temelini oluşturan cevherlerin varlığı aklen kabul edildiği gibi, akli karakter de duyuşal karakterden yola çıkarak düşünülebilir.¹⁰

Aklın kendi başına bir nedensellik oluşturmasının mümkün olduğunu tasavvur etmemizi sağlayan en önemli gösterge emir kipidir (*Imperativ*). Kant, olmalı veya yapılmalı (*Sollen*) olarak ifade edilebilecek zorunluluğun, tabiat ilişkileri içerisinde öğrenilebilecek bir bilgi olmadığını iddia eder. Zihin tabiat

⁹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, s. 491.

¹⁰ Krş. A.g.e., s. 492-494.

olaylarından sadece şimdiki zamanda, geçmişte ve gelecekte ne olacağıyla alakalı bilgi edinebilir. Ne oluyor, ne oldu ve ne olacak sorularıyla ilgili zaman ilişkileri dışında geliştirilmiş ve “ne olmalı” şeklinde ifade edilen bu tür zorunluluk, sadece aklın bir kavramı olabilir. Tabi ki bu “yapılması gereken” davranış, ancak tabiat şartları içerisinde gerçekleşmesi mümkündür. Fakat bu şartlar fiilin yapılmasını istemeyi yani iradeyi belirlemez, sadece bu davranışın gerçekleşme imkânının zahiri şartlarını belirler. Fiilin yapılmasına yönelten şey Kant’a göre sadece akıl olabilir, zira her ne kadar tabiat nesnelere ve hislerimiz bizi herhangi bir şeyi istemeye (*Wollen*) yöneltse de, bu tür bir temayül hiçbir zaman emir kipini oluşturamaz. Akıl burada ampirik şartlar çerçevesinde, nesnelere düzeni dışında kendi kendindenliğiyle bir düzen kurar. Aklın geliştirdiği bu zorunluluk, özgürlüğün sadece imkânını gösterir. Kant’ın kendisinin de özen ve ısrarla belirttiği gibi, teorik felsefede özgürlüğün varlığını veya gerçekliğini değil, sadece aklen mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Zira aşkın bir ide olan özgürlüğü bilginin nesnesi yapmak, Kant’ın epistemolojisinin temel şartı olan deneyimsiz bilginin boş olduğu esasına ters düşmektedir.¹¹

Kant’ın ahlaki özgürlük ile tabiat determinizmini telif çabası birçok problem ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Kant’ın çözümüne yöneltilen en köklü eleştirisi, cevherler âlemine ait aşkın bir ide olan özgürlük hakkında, kendi öğretilerine mugayir olarak oldukça fazla şey söylüyor olmasıdır. Bu eleştirinin daha çok onun teorik ve pratik felsefesindeki farklılığın dikkate alınmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Kant’ın teorik alanda temel olarak söylediği, özgürlüğün düşünsel olarak mümkün ve insan davranışlarının zahiri ve batini olarak birbiriyle çatışmadan iki farklı şekilde değerlendirmeye müsait olduğudur. Bir örnekle izah etmek gerekirse, bir cinayet olayı, duyuların algıladığı şekilde

¹¹ Krş. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, s. 498-500.

Kant’ın bütün metinleri göz önünde bulundurarak çözüm çabasının detaylı analizi ve problemlerin geniş tasviri için: Krş. Jens Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, de Gruyter Verlag: Berlin/New York 2003, s. 82-145.

değerlendirilerek, hiçbir ahlaki ve hukuki kavrama ihtiyaç duymadan, fizyolojik ve biyolojik kanunlar çerçevesinde izah edilebilir. Nitekim kriminoloji raporlarında bunun örneklerini görmek mümkündür. Suç ve suçlu olgusu, katilin duyusal alanda ispatlanması mümkün olmayan özgür iradesi, ona rasyonel olarak yüklendiği zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla cinayet olayının zahiri fiziksel tarafı, batini iradi tarafından bağımsız olarak izah edilebilir. Diğer taraftan olayın iradi bir davranış olarak ele alınması da, olayın fiziksel betimlemesinde bir değişikliğe yok açmaz. Ne var ki Kant, bu çözümün kendi içinde birçok zorluğu barındırdığının farkındadır ve konunun daha sarıh bir anlatıma müsaade etmediğini kendisi de teslim etmektedir.¹²

Özgürlük ve Ahlak

Kant, pratik alanda, teorik alanda ortaya koyduğu özgürlüğün düşünsel imkânının ötesine geçerek, özgürlüğün ve dolayısıyla ahlakiliğin gerçekliğini göstermeye çalışmıştır.¹³ Zira teorik alandaki özgürlüğün negatif tanımı, ahlak felsefesinin içeriğini oluşturabilmek için gerekli olan temel için zorunlu olmakla beraber, yeterli sebebi teşkil etmez. Her şeyden önce şunun altını çizmek gerekir ki, Kant'ın felsefesinde, özgürlük ile ahlakilik fikri birbirinden ayrılamaz, yani karşılıklı birbirini gerektiren (*Wechselberiffe*)¹⁴ kavramlardır. Hakiki iradi özgürlük onun için ahlak yasasına uyulmasından ibarettir ve herhangi bir ahlak yasası da özgürlük fikri olmadan düşünülemez. Kant, pratik felsefesinde insan iradesinin gerçekten özgür olabileceğini, çünkü onun ahlak yasalarının mutlak olarak uyması

¹² Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara 1999, s. 112.

Kant'ın bu konuya dair metinlerinin tamamını göz önünde bulundurarak çözüm çabasının detaylı analizi ve problemlerin geniş tasviri için: Krş. Jens Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit*, s. 82-145.

¹³ Krş. Klaus Düsing: "Spontaneität und Sittliche Freiheit bei Kant und Fichte", ed. Edith Düsing vd., *Geist und Willensfreiheit: klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, Königshausen u. Neumann: Würzburg 2006, s. 109.

¹⁴ Bu kavram Arapça menşeli *telâzüm* nitelendirilen mantık kavramında karşılık bulur. Baba kavramının, çocuk kavramını analitik olarak gerektirmesi bu kavramın en meşhur örneğini teşkil eder.

gerektiğinin bilincinde olduğunu; öte yandan da iradenin, ahlak yasasının bilincine sadece gerçekten özgür olduğu takdirde varabileceğini göstermeye çalışmıştır. Fakat kendisinin de farkında olduğu üzere, bu iki düşünce fasit bir daire oluşturduğundan dolayı, birbirinin gerçekliğini kanıtlamaya yeterli bir delil teşkil etmezler.

Kant, evvela *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde insan özgürlüğünün gerçekliğini ahlak ve irade kavramlarından müstakil olarak gerekçelendirmeye çalışarak bu döngüyü kırmaya çalışmıştır. Onun özgürlük gerekçelendirmesi, aklın kendindenliğine (*Spontaneität*) veya kendi başına aktifliğine (*Sebsttätigkeit*) dayanan karmaşık ve dolaylı bir delil yapısı sergiler. Kant öncelikle bilgi felsefesinden malum olan cevher ve suret ayırımına başvurur. Bize malum olan suretler vesilesiyle, bize malum olmamakla birlikte, suretlerin bize etki eden asılları olan cevherlerin olduğunu düşünsel olarak kabul ederiz. Böylece insan, varlığı iki farklı bakış açısıyla düşünebilir. Kant daha sonra bu ayrımı, insanın kendi benliğine uygulamıştır. İnsan, diğer bütün duyu nesnelerinde olduğu gibi, içsel duyularıyla elde ettiği kendi varlığının suretini bir cevher-benlik temelinde dayandırır. İnsanın içinde kendi benliğini, suretlerden ve hatta duyular tarafından uyarılmış benliğinden ayırabilen tek kabiliyet akıldır. Kant, aklın bu bilincini, salt kendi başına etkinliği (*reine Sebsttätigkeit*) olarak nitelendirir. Ona göre akıl, duyu ve zihin dünyasını birbirinden ayırırken, zihnin duyu nesnelerini kategorik bilgi haline getirirken sergilediği özgün aktivitesinin daha ötesine geçer. Çünkü aklın bu aktivitesi, duyular dünyasından tamamen bağımsız olarak gerçekleşir. Bu sayede akıl kendi bilgisinin sınırlarını belirlediği bir özeleştirici imkânına kavuşur. İşte akıl bu salt aktivitesini gerçekleştirebilmek için, kendisini akli bir varlık olarak duyusal değil, akli dünyaya ait olarak görmesi gerekir. Kant, insanın kendi benliğini ve fiillerini iki farklı bakış açısıyla, duyusal dünyaya ait olarak ve tabiat kanunları altında ya da akli dünyaya ait tabiatın bağımsız akıl kaynaklı yasalar altında telakki edebildiğini bu temele dayandırır. Kant'a göre nedensellik insan düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır ve akıllı ve akli dünyaya ait bir varlık olarak

insan kendi iradesinin nedenselliğini sadece özgürlük fikri sayesinde düşünebilir. Çünkü duyuşal dünyanın belirleyici etkenlerinden bağımsız olmak, Kant'a göre özgürlüğün tarifini teşkil eder. Başta belirtildiği gibi, özgürlük kavramı ve ahlak prensibi birbirini zorunlu olarak gerektirir. Kant bu özgürlük gerekçelendirmesiyle, özgürlük ve ahlak arasındaki kavramsal döngüyü aştığını düşünür.¹⁵

Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise Kant ahlaklılığın temellendirilmesinde farklı bir metoda başvurur. Birbirini gerektiren ahlak yasası ve özgürlük kavramlarından, bu kez ahlak yasası üzerine yoğunlaşır. Aynı zamanda bu eserinde bir öncekinden farklı olarak, ahlak yasasının gerekçelendirilemeyeceği ve gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığı tezini savunur görünür. Kant bunun yerine ahlaklılığın gerçekliğini aklın tek olgusu olarak nitelendirdiği (*Faktum der Vernunft*), ahlak yasası bilincine dayandırır.

“Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen aklın verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akılyürütülerek çıkarılamaz (nitekim bu özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize [zorla] kabul ettirir. Oysa [iradenin] özgürlüğü önceden kabul edilseydi, bu önerme analitik olurdu; ancak, bunun için de, özgürlük burada pozitif bir kavram olduğundan, düşünsel bir görüye gereksinme duyacaktır, burada ise böyle bir görünümün varlığı kabul edilemez. Yine de herhangi bir yanlış anlamaya düşmeden bu yasaya [tecrübeden önce] verilmiş olarak bakmak için, şuna dikkat

¹⁵ Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 69-71.

Kant “Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi” indeki bu gerekçelendirmeyi daha sonrasındaki eserlerinde kullanmaması, ondan vazgeçtiği intibai oluşturur. Ancak Kant araştırmalarında mevzu bahis gerekçelendirmenin geçerliliği, Kant'ın daha sonraki çalışmalarıyla olan münasebeti ve özgürlük teorisindeki yeri konusunda ikircikli bir tartışmanın devam ettiğini söylemek gerekir. Krş. Jens Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit*, s. 36-39; Jochen Bojanowski: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, de Guyter: Newyork/Berlin 2006, s. 59.

çekmek gerekir ki: bu, deneysel bir oldu değil, saf aklın kendisini aslında yasa koyucu olarak (*sic volo, sic iubeo*)¹⁶ ortaya koyan tek olgusudur.”¹⁷

Kant burada, insan aklın tecrübeden bağımsız olarak ve herhangi bir şarta bağlamaksızın doğruyu emreden ahlak yasasının bilincine varmasını, ahlakiliğin gerçekliği konusunda yeter sebep olarak gördüğü anlaşılıyor. Ona göre hakikati inkâr edilemez olan bu gerçeklik, hiçbir tecrübi ve teorik açıklamayla ispat edilememesine rağmen “kendi başına sapa sağlam ayakta durur”.¹⁸ Kant’ın bu temel mevzuyla alakalı kısa ve tali açıklaması, bugüne kadar ikna edici çözümler üretilemeyen sorunlar ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Bu açıklamanın birçok araştırmacı tarafından yetersiz ve Kant’ın kendi fikri sistemine aykırı olduğu iddiaları sıkça dile getirilmiştir.²⁰ Buna rağmen Willaschek’in bu konuyla ilgili olarak getirdiği açıklamaların tartışmaya oldukça ilginç bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Ona göre bu konunun anahtarı *Faktum* kavramında yatmaktadır. Bu kavram Latince aslı itibariyle sadece olgu değil aynı zamanda eylem anlamına gelmektedir. Willaschek, Kant’ın da eserlerinde bu kavramı iki farklı anlamını içerecek şekilde kullandığının altını çizmektedir ve buradan yola çıkarak, “aklın olgusu kavramının, akıldan bağımsız ve bundan dolayı da sadece öylece kabul edilmesi gereken bir gerçeklikten ziyade, aklın etkinliği ve ürünü“ olarak anlaşılması gerektiğini savunur.²¹ Yani *Faktum* kelimesi, hem aklın eylemini hem de eylemin neticesi olan olguyu kapsar. Willaschek, aklın eylemini, aklın, temel ahlak yasasını, emir kipi

¹⁶ Tamamı “*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.*” olan Juvenal’ın satiresi: “Bunu istiyorum, öyleyse emrediyorum; sebep olarak benim iradem yeterli.”

¹⁷ Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 36.

¹⁸ A.g.e., s. 53.

¹⁹ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, Beck Verlag: München 2004, s. 202.

²⁰ Bu tartışmaların kısa bir özetini için: Krş. Jochen Bojanowski: *Kants Theorie der Freiheit*, s. 58.

²¹ Marcus Willaschek: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Verlag J.B. Metzler: Stuttgart 1992, s. 180.

formunda insanların bilincine varmasını sağlamak; aklın olgusunu da nihayetinde gerçekleşen temel yasanın bilinci olarak tanımlar.²²

Burada ayırımına varılması gereken nokta, aklın bu olgusunun teorik felsefedeki diğer hiçbir olguyla kabili kıyas olmaması ve tamamen deneyimden bağımsız olarak ortaya çıkmasıdır. Bu temel ayırım, Kant'ın "tuhaf" (*merkwürdig*)²³ olarak nitelendirdiği teorik ve pratik aklın farklılığına dayanıyor. Teorik akıl her zaman dışarıdan, yani tecrübeden gelen verilere bağımlı olarak çalışıyor. Tecrübeye dayanan yargıları, cevherlerin algımıza olan etkisiyle tanıyabiliriz. Aklımızın apriori kavramlarını ise, bu bilgileri mümkün kılan şartlar olarak tanıma imkânımız olur. Fakat saf aklın bir gerçekliği olarak ahlak yasasında ise deneyimden önce aklın başka bir nesne tarafından uyarılmadan, dolaysız bir emri söz konusu olduğu için, hiçbir aracı olmadan bu yasanın bilincine varılabilir ve bu yüzden de varlığının ispatı için hiçbir delile ihtiyaç duyulmaz.

Kant, tezini pratik bir örnekle de doğrulamaya çalışmıştır. İnsan kendi davranışlarıyla ilgili yargıları analiz ederek içindeki ahlak yasanın varlığını doğrulayabilir. Verdiği örnekte, herhangi bir insanın iki karşıt durumda nasıl karar verebileceğini sorgular. Birinci durumda bir kişiye, kendisi için karşı konulamaz bir çekiciliği olduğunu iddia ettiği herhangi bir şeyle alakalı olarak, hemen akabinde ölümle sonuçlanacağını bildiği takdirde şehvetini dizginleyip dizginlemeyeceği sorulsa, Kant'a göre bu sorunun yanıtı malumdur. Fakat aynı kişiye, kendisi ölüm tehdidi altında olmasına rağmen, bahane uydurup ortadan kaldırılmak istenen dürüst bir kişi hakkında yalancı şahitliği reddedip reddetmeyeceği sorulsa, bunun en azından *mümkün* olduğunu kabul edecektir. İşte kendi çıkarlarına ve mutluluğuna ters düşen bu durumda, ilk durumda olduğundan farklı olarak, durup düşünmemizi sağlayan ve yapılanı haksızlık olarak yargılayan içimizdeki ahlak yasasıdır. Zira hissi insiyaklarla izah edilemeyeceği gibi, onlarla

²² Krş. A.g.e., s. 182.

²³ Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 100.

çatışan bu yargı, saf aklın bir yargısı olarak kabul edilmelidir.²⁴ Kant burada aklın ameli fonksiyonunu, davranışların belirleyici sebeplerinde, tabii etkilerden sıyrarak göstermeye çalışır.

Yukarıda da izah edildiği gibi, Kant düşüncesinde ahlakilik ve özgürlük bir madalyonun iki yüzünü temsil eden kavramlardır. Ahlakiliğin gerçekliği, zorunlu olarak özgürlüğün gerçekliğini gerektirir. Nitekim akıl, ahlak yasasının bilincine özgürlük fikri olmadan varamaz. Kısaca özetlemek gerekirse, Kant teorik felsefesinde özgürlüğün mümkün olmakla beraber, bilinmeyeceği tezini savunmuştur. Pratik felsefesinde ise ahlak yasası bilincinden yola çıkarak, ahlakiliğin ve özgürlüğün gerçekliğine ulaşmaya çalışmıştır. Teorik ve pratik felsefenin ilişkisi açısından altı çizilmesi gereken nokta, Kant'ın burada ulaşmaya çalıştığı şeyin teorik felsefeye ait bir kesinlik olmadığıdır, zira pratik felsefede söz konusu olan şey davranışın fiziki tarafı değildir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki fikriyatına sadık kalarak insan davranışını varlığın bilgisi olarak sadece tabii nedensellik kanunu içinde kavrayabileceğimizi savunmuştur. Kant'ın pratik felsefesinde incelediği ise fiilin içsel yapısı ve belirleyiciliğidir. Bu alandaki bilgi de teorik bilgiye bir katkı sağlamaz, çünkü görünen harici dünyanın bilgisinde bir değişikliğe yol açmaz.²⁵

Ahlakilik ve Ödev

Kant kendinden önceki ahlak felsefelerinin çıkış noktalarını eleştirmiştir. Erdem etikçileri insanın ahlakiliğini, insan tabiatının özünde aramışlardır. İnsan ruhunu inceleyerek, erdemli yapısını ortaya koymaya çalışmışlardır. Mutluluğu amaç edinmiş teleologlar ise, ahlakı, tabiat şartları arasında aramışlardır. Bu iki yöntemin de ahlaki bağlayıcılığın temelini oluşturması mümkün değildir, zira ikisi

²⁴ Krş. Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34-35; Marcus Willaschek: *Praktische Vernunft*, s. 185-187.

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu pratik örneğin ahlak yasasının varlığına bir delil olarak değil, sadece açıklayıcı bir örnek olarak sunulduğudur.

²⁵ Krş. Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.55-56.

de ampirik alanı göz önünde bulundurur ve dolayısıyla ahlakiliği değişken şartlarla ilişkilendirirler. Kant ise duyuşal alandan ahlaki bir zorunluluk çıkarılamayacağı kanaatindedir. İnsan gerçi tabiat şartlarını kullanarak belli amaçları gerçekleştirebilir, fakat burada geliştirilen yasa ahlaki değil pratik bir yasadır. Ahlak felsefesinin görevi, duyuşal alandan gelen bu bilgileri etik alanından temizlenmesini içerir.²⁶ Yukarıda da izah edildiği üzere, Kant'a nazaran, ahlaki bağlayıcılık aklın bir ürünüdür ve temeli de orada aranmalıdır. Dolayısıyla da ahlakın inceleme alanını rasyonel fiiller oluşturur. Akıl, fiilleri belirleyici pratik fonksiyonuna sadece fiiller, ilkelere (*Maxime*) göre gerçekleştirilirse sahiptir. *Maxime*, istek veya iradenin ilkeleridir ve dolayısıyla davranışın içsel yapısını temsil eder. Bu ilkeler, “davranış kuralları olup, kişinin davranışının değerlerine ve kanaatlerine genel olarak uygunluğu temin eder.”²⁷ Bunlar evvel emirde, kişinin isteğini belirleyen prensipler olarak öznel ve ahlakiliğin kıstasını oluştururlar.

Kant'ın “mutlak emri”ni anlamak için, rasyonel davranışın üç farklı şeklini birbirinden ayırmak faydalı olacaktır. Akıl, davranışları üç farklı şekilde yönlendirir. Kant aklın ilk buyurma şeklini “teknik” olarak nitelendirir. Burada akıl belirli bir kişisel isteğin yerine gelmesi için gerekli olan zorunlu aracı belirler. Mesela, eğer zengin olmak istiyorsan, giderinden çok daha fazla gelirin olması gerekir. Aklın ikinci sınıf buyurma şeklini ise, zekiliğin (*Klugheit*) “faydacı” emrini temsil eder. Sağlık için gerekli olan diyeteye uyulması gibi, mutluluk ve refaha ulaşma amacıyla davranışların akıl tarafından yönlendirilmesi bu kategoriyi teşkil eder. Her ne kadar akıl, bu emirlerde belirli bir nesnel bağlayıcılık oluştursa da, bu bağlayıcılık sadece mevzu bahis amaçlar çerçevesinde geçerlilik kazanır. Dolayısıyla zenginlik amacı olmayan birisi için, yukarıda verilen tavsiye anlamını yitirir. Aklın bu tür yönlendirmeleri, şartlı (*hypothetischer Imperativ*) yani belirli bir amaca müteveccih olan emirlerdir. Aklın üçüncü tür emri olan mutlak emir ise,

²⁶ Krş. Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4-5; Dietmar Hübner: *Einführung in die philosophische Ethik*, s. 161.

²⁷ Krş. Marcus Willaschek: *Praktische Vernunft*, s. 175.

bütün şartlardan bağımsız, istisnasız ve zorunlu olarak gerçekleşir ve ahlaki bağlayıcılığın temelini oluşturur.²⁸

Kant'a göre ahlakilik, kişisel duygu, ilgi ve amaçların ötesine geçebilen davranışlar için geçerlidir. O, sadece insanın zorunlu ihtiyaçlarından kaynaklanan mecburi davranışları değil, içeriksel amaçlara yönelik rasyonel saikleri de ahlaki alanın dışında değerlendirmiştir. Mesela toplumsal saygı elde etmek için veya belirli bir fayda gözetilerek yapılan eylemleri de bu kategoride değerlendirir. Burada Kant, ahlak-hukuk ilişkisi açısından önemli bir ayrımı tespit etmiştir. Bir fiilin ahlaki olması için sadece vazifeye uygun (*pflichtmäßig*) şekilde gerçekleşmesi yeterli değildir, aynı zamanda vazife bilincinden (*aus Pflicht*) dolayı yerine getirilmesi gerekir. Davranışların ahlaki kıstaslara uygun olması ve dışsal şartlara riayet edilmesi hukuki meşruiyet için yeterli olsa da, ahlaki meşruiyet için içsel şartların da yerine getirilmesi iktiza eder. Ahlaki eylem cezai müeyyide, toplumsal baskı korkusundan ve bütün menfaat beklentilerinden sıyrılarak yerine getirilmesi gerekir. Fakat Kant bu noktada kalmamıştır ve vazife bilinciyle temayüller (*Neigungen*) arasında da kesin çizgilerle bir ayrıma gitmiştir. Kant'a göre temayüller, insanın isteme kabiliyetinin doğrudan hislere bağımlı kalması anlamına geliyor ki, bu da onun anlayışında özgürlüğün tam zıddını oluşturur. Çünkü özgürlük onun için bu duygulardan arınıp, salt aklın emri altına girmeyi gerektirir. Kant, bu konudaki düşüncelerini son noktaya kadar tutarlı olarak takip ederek, ahlaki davranışları destekleyecek pozitif duyguları da ahlakiliğin karşısına yerleştirmiştir. Buna göre, bir insana yapılan yardım, insan sevgisinden, merhamet duygusundan, ona duyulan sempati yahut yardım etmenin verdiği hazzdan kaynaklanması bile eylemin ahlakiliğine halel getirmeye yeter. Kant, ahlaki yasaya olan saygının dışındaki bütün duyguları, hissi meyillerle irtibatlandırmış ve ahlak dışı olarak yargılamıştır. Buna göre, vazife sadece vazife olduğu için ve vazifeye

²⁸ Krş. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, s. 183-184.

olan saygıdan dolayı yerine getirildiği takdirde salt iyilik olan iyi irade (*guter Wille*) ve bununla beraber ahlakilik tahakkuk eder.²⁹

Kant, ahlakı bütün içeriksel amaçlardan soyutlayarak teleolojik ahlak anlayışına, müspet karakter eğilimlerini dışlayarak erdem etiğine karşı bir pozisyon almıştır.³⁰ Şüphesiz Kant duygusal alanı dışlayan öğretisini, katı ve radikal bir üslupta dile getirmiştir ve bu tutumu ilk dönemlerden itibaren eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilerin öncülüğünü Schiller üstlenmiş ve Kant'ın bu katı tutumunu meşhur bir beytiyle taşlamıştır:

Severek hizmet ederim dostlarıma, ancak yaparım maalesef bunu arzıyla.

Ve çok defa dert olur bana, [bu yüzden] erdemli olmamam.

Çıkar yol yok burada, onları aşağılamaya çalışmaktan başka,

Ve sonra tiksintiyle yapmalısın, vazife sana ne emrediyorsa.

Fakat bu tutumun, onun felsefi programına bakıldığı zaman düşüncesinin tutarlı bir sonucu olduğu görülür. Zira Kant'ın düşüncesinde duyuşsal alan, çeşitliliği, izafiliği ve karmaşayı temsil eder. Onun hedefi ise, insanın hissi dünyasının bu getirilerine karşı, teorik ve pratik alanda birliği, genel geçerliliği ve düzeni akıl marifetiyle tesis edebilmektir. Bu düzeni, teorik sahada aklın kategorilerine dayanan tabiat yasasıyla sağlayarak, kati bilginin imkânını temellendirirken; pratik sahada genel geçer ahlakiliğin imkânını, aklın mutlak emrine dayanan ahlak yasasına isnat ederek tahkik etmeye çalışır. Tecrübenin izafi ve öznel gerçekliğinin aşılıp, bu ahlak yasasının evrensel zemininin temin edilebilmesi için, sadece rasyonel olması yeterli değil, aynı zamanda salt akıl kaynaklı olması gereklidir. Burada temelde sorulması gereken soru, ahlakiliğin imkânı için hissiyattan arınmış bir iradenin, saf özgürlüğün gerekli olup

²⁹ Krş. Immanuel Kant: *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s.12-16, 30; *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 88-95.

³⁰ Krş. Dietmar Hübner: *Einführung in die philosophische Ethik*, s. 163.

olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, bütün harici etken ve etkilere rağmen aklın, davranışların meydana gelmesinde *muayyen* bir belirleyici iradesinin olmasının, ahlakiliğin imkânı için yeterli olup olmadığı sorusudur. Kant bu konuda tavizsiz bir tutum sergiler, çünkü o, herkesi, her durumu kapsayan ve hissi değişkenliği aşan ahlak yasasının mutlaklığını tesis etmek için saf rasyonel iradenin mutlaklığını kabulüne ihtiyaç duyar. Bu mutlak irade, kendi mutluluk amaçına ters düşse de ve bütün davranışını etkileyecek, merhamet, insansevgisi gibi bütün müspet duygulardan mahrum olsa da, ahlaki doğru davranışı yapmakla rasyonel olarak yükümlü ve yerine getirmeye de muktedir olacaktır. Kant'ın göz önünde bulundurduğu örnek, Schiller'in beyitinde olduğu gibi, ahlaki davranış için bütün şartların uygun olduğu bir durumdan ziyade, bütün şartların menfi olduğu bir durumda doğru davranışın nasıl yapılabilir olduğuyla alakalıdır. O yüzden, Kant'ın bu tavizsiz tutumunu, saf aklın ahlak felsefesinin idealtipik bir örneği olarak değerlendirmek, onun felsefesinin ahlak düşüncesindeki yerini tespit etme adına sağlıklı bir bakış açısı olacaktır. Onun pratik felsefesini, tasvir ettiği ahlaki mutlaklığın hakikette olup olmadığı problemi açısından değerlendirmek yerine, insanın yapısal-çıkarıcı, hissi bilincine yöneltilmiş bir eleştiri ve yönverici bir rasyonel ahlaki ideal olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bir adım geriye çekilip eylemlerin hususi şartlarını aşarak, onları saf ahlaki bakış açısıyla analiz edebilmeyi sağlamak için Kant'ın geliştirdiği prensip, mutlak emirdir.

Mutlak Emir (*Kategorischer Imperativ*) ve Evrensel Ahlak

Kant ahlakiliğin kıstası olarak tayin ettiği mutlak emri şu şekilde formüle etmiştir: “Öyle eyle ki, senin istemenin [ilkesi], hep aynı zamanda genel bir yasamanın [prensibi] olarak da geçerli olabilsin.”

Kant bu ahlak yasasının emir kipinde ifade edilmesinin sebebini, insan iradesinin noksanlığına dayandırır. İnsan iradesi, iyiyi keşfetse de bunu cebri olarak yerine getirmez, zira o, mücerret olarak akıl tarafından yönlendirilmez. Ona göre kutsal ve ilahi bir irade, emir kipinin bu gerekliliğine ihtiyaç duymaz, çünkü böyle

bir irade ve ahlak yasası arasında zaten zorunlu bir insicam vardır. Bu emrin mutlaklığı, onun hiçbir kişisel veya sınıfsal amaçsallığa dayanmadan nesnel ve zorunlu olarak geçerli olmasını ifade eder. Bu yüzden de ahlak yasası formeldir, yani davranışların içerikleri veya sonuçlarını değil de, onlara sebep olan prensipleri konu edinir.³¹ Kant mutlak emri yasa şeklinde birkaç farklı biçimde dile getirmiştir. Bu ifadelerin müşterek temel noktası, yapılan eylemin arkasında yatan ilkenin, genel geçer bir yasa haline getirilmeye uygunluğudur. Şu halde ahlakın kıstası, aklın, yapılan eylemin ilkesinin herkes için ve bütün şartlar altında geçerliliği olan bir yasa olarak genelleştirilip genelleştirilemeyeceğini kontrol etmesine bağlanmıştır. Ahlaki yargılamanın nesnelliği bu genelleştirilebilme yahut evrenselleştirilebilme şartına dayandırılmıştır. Kant bu prensibin, negatif bir örnekle pratikte nasıl uygulanacağını izah etmiştir:

“Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı [ilke] edindim. Şimdi elimde bir miktar e m a n e t p a r a var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam [ilkeme] uygun bir durumdur. Şimdi bu [ilkemin] genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olmayacağını bilmek istiyorum. Bunun için [ilkemi] önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da [ilkemle] aynı zamanda şöyle bir yasayı: ‘verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir’ yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu.”³²

Bu örnekte Kant’ın sistemi açısından yanlış anlaşılmaya müsait olan bir noktanın altını çizmek gerekir. Burada ilkenin yanlışlığını kanıtlayan şey, davranışın yanlış bir sonuca yol açması değildir. Nitekim bu tür bir çıkarım, Kant’ın karşı çıktığı teleolojik düşüncüyü onun ödev ahlakı anlayışının içine

³¹ Krş. Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 30-33.

³² Immanuel Kant: *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 31.

sokmak olurdu. Buradaki sorun, ilkenin mantıksal bir çıkmaza neden olup, ilkenin alt yapısının yıkılmasına yol açmasıdır. Binaenaleyh, davranışa sebep olan rasyonel ilke, zatındaki tenakuz sebebiyle evrensel bir prensibe dönüşebilme imkânı bulamaz. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, emanete hıyanet eğer herkesin uyguladığı bir yasa haline geldiği takdirde, emanet verme eyleminin tamamen yok olmasına yol açar ve yasa haline gelen emanete hıyanetin imkânı ortadan kalkar. Emanete hıyanet imkânı, nihai olarak insanların birbirine olan güveni ön şartına dayanır ve istisnai olarak gerçekleşen bir eylem olduğu takdirde gerçekleşmesi mümkündür.

Kant'ın üzerinde durduğu diğer bir konu olan yalanın yasaklanması örneği, hem ödev ahlakının karakteristik özelliklerini yansıtmaları bakımından hem de onun etik anlayışına yöneltilen eleştirilerin merkezinde olması bakımından önem arz eder. Bu örnek, ekonomik olarak zor durumda kalmış olan birinin, tutamayacağını bilerek söz vermesi durumunu konu edinir. Kant bu örnek çerçevesinde, teleolojik bakış açısıyla deontolojik bakış açısı arasında karşılaştırma yapar. Nitekim neticelere bakarak da, yani ilk başta hâlihazırdaki problemlere çözüm olabileceği düşünülen bu kurnazlığın neden olacağı, uzun vadedeki güven kaybının sebep olacağı daha büyük sorunlara yol açacağı sonucundan yola çıkarak da, bu davranışın yanlış olacağı kanısına varılabilir ve doğru söyleme ilke edinilebilir. Kant, diğer birçok örnekte olduğu gibi burada da yeni ahlak yargıları ortaya koymaya çalışmaz. Onun ahlak felsefesindeki temel sorun, hangi davranışların doğru olduğunu belirlemenin yanında, doğru sebepler ve çıkarımlardan yola çıkarak doğru davranışı bulup, yerine getirmekle alakalıdır. Nitekim yukarıda teleolojik metotla elde edilmiş ilkenin temelinde eylemlerin doğurduğu negatif neticelerden korku vardır. Kant, vazife bilincinden dolayı bir eylemi yerine getirmekle, eylemin neticesinden kaynaklı eylemi yerine getirmek arasında büyük bir fark görür. Zira vazife bilinci için, ahde vefa kavramı kendi başına yasalılık içerir. Teleolojik düşünce tarzında ise, eylemin yanlışlığını harici tecrübede arayıp bulmak gerekir. Kant bu örnekteki yalanın, mutlak emir vasıtasıyla yanlışlığının

nasıl tespit edilebileceğini şu şekilde izah eder. “Yalan yere verilen bir sözün ödeve uygun olup olmadığı sorununu en kısa, en yanılmaz şekilde aydınlatmam için, kendime şunu sorarım: doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma [ilkem] (benim ve başkaları için) genel yasa olacak olsa, memnun olur muydum? [...] Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem”.³³

Daha önceki emanet para verme örneğinde olduğu gibi burada da, bireysel ilkenin evrensel ilkeye dönüşmesini imkânsız kılan şey, ilkenin genelleşmesinin – yarar ve zarar kavramlarından bağımsız olarak – ilkeyi ortadan kaldırmasıdır. Herkesin yalan söylemesi halinde, yalan söylemek imkânsız hale gelir, çünkü yalan için gerekli olan doğruluk beklentisi ortadan kalkmış olur. Kant’ın mutlak emrinin amacı, yukarıdaki iktibasta açık bir şekilde ön plana çıkar. O, ahlaki teleolojinin karmaşık, dolaylı ve izafi bakış açısından kurtarır; ona, tecrübeden ve de izafilikten tecrit edilmiş, yalın bir perspektif kazandırmak ister. Ne var ki onun bu basite indirgeme çabası, aynı zamanda felsefesinin çıkmazını oluşturur. Kant, ilkeler ve eylemler arasında bir ayrıma gitmemiştir. Aynı eylemin farklı şartlar altında ayrı ilkelerden kaynaklanabileceği gerçeğini göz ardı etmesi, mutlak emrin mutlaklığını eylemlere yüklemesine ve bu da ahlaki ödevin eylemlerle özdeşleştirilmesine götürmüştür. Nitekim Kant, Fransız siyaset bilimci Benjamin Constant’a reddiye olarak yazdığı makalesinde³⁴, yalan yasağının sadece yukarıda olduğu gibi kişisel çıkar çatışmasında değil, bir insanın hayatı söz konusu olduğunda bile geçerli olduğunu savunarak, iddiasını son raddeye kadar götürmüştür. Bu katı kuralcı tutum, onun ahlak felsefesine olan ilgiyi azalttığı gibi, onu takip eden filozofların, Kant’ın felsefi öncüllerinden yola çıkarak farklı

³³ Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 18.

³⁴ Bu makale 1797 yılında, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen” başlığı altında yayınlanmıştır ve Türkçeye “İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümüne Hak Üzerine” tercüme edilmiştir. Bkz. Immanuel Kant, “İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümüne Hak Üzerine”, *Cogito* 16 (1998) çev. Oruç Aruoba, s. 47-51.

sonuçlara ulaşılabileceğini gösterme çabasına da yol açmıştır.³⁵ Doğru söyleyerek bir kişinin ölümüne sebep olma eylemi, genel itibariyle iki farklı ödevin çatışması olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Mesela Tugendhat, problemi, Kant'ın negatif ve pozitif ödevler arasındaki çatışmada negatif ödevler lehine karar vermesi olarak görür.³⁷ Gerçekten de Kant'ın görüşleri zaviyesinden bir değerler hiyerarşisi kurmak mümkün olmadığından, vazifelerin çatışması durumunda nasıl hareket edileceği konusunda sorunlar çıkar. Ne var ki bu konudaki problem sadece bununla da sınırlı değildir. Yukarıdaki örnekte, doğru söylemeyi düşmanını yok etmek için kullanıldığı durumda daha farklı bir sorun kendini göstermektedir. Şüphesiz ki bu şartlar altında doğruyu söylemenin ilkesi, ödev bilincinden kaynaklanmaz. Dolayısıyla Kant'ın katı kuralcılığındaki sorun, sadece vazifeler arasındaki çatışma değil, aynı eylemin farklı ilkelerden kaynaklanabilir olması olarak nitelendirilebilir. Bu da eylem ile ilke arasında mutlak bir ilişki kurulmasına izin vermez. Aslında problemin kaynağı, ahlakiliğin Kant'ın istediği basitliğe indirgenemez olması olarak nitelendirilebilir.

Bununla beraber Kant'ın mutlak emri, onun bu katı kuralcı tutumundan bağımsız olarak değerlendirilebilir. Çünkü buradaki sorun, onun, diğer bakış açılarını dışlayarak biricik ahlaki ilke olarak tesis edilmesidir. Kant ahlak yasasını, karşılıklık veya altın kural olarak nitelendirilen “Kendin için yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma!” şeklinde ifadesini bulan kadim ahlak prensibine alternatif olarak geliştirmiştir. Kant “bayağı” olarak değerlendirdiği bu kuralın, genel bir yasa olamayacağını düşünür ve bu kanaatini bu kuralın kendimize karşı ödevlerin nedenini, “başkalarına karşı sevgi ödevlerini (çünkü pekçok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmamalarına seve seve razı olurdu), son olarak

³⁵ Krş. Dietmar Hübner: *Einführung in die philosophische Ethik*, s. 183-185.

³⁶ Krş. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, s. 195-196.

³⁷ Krş. Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp: Frankfurt 1995, 148-149.

da birbirimize yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri” içermediğine dayandırır.³⁸ Altın kural, davranışları yargılarken bireyi ölçü alır. Belirli şartlar altında belirli bir şahsın, eylemi doğru bulup bulmadığından yola çıkar. Kant’ın mutlak emri ise eylemin ahlakilik yargısını, insanlığın bütününe göz önünde bulundurarak değerlendirmeyi gerektirir ve onun ahlakı evrenselleştirme çabasının bir ürünüdür. Bu anlamda da ahlak felsefesinde önemli bir perspektifi yansıtmaktadır.

Sonuç

Kant’ın ahlak felsefesini, hesaplaştığı üç temel problem üzerinden değerlendirmek, onun ortaya koymaya çalıştığı ana esasların tebarüz etmesi açısından önem arz eder. Bu sorunların ilki şüphesiz ki, aşkın bir varlığa dayandırmadan ahlak metafiziğini insan varoluşu içerisinde tesis etmektir. Aydınlanmayla beraber, Avrupa’da teolojik argümanların felsefe alanında etkisini kaybetmesi, ahlakın temellendirilmesi konusunda bir boşluk oluşturmuştur. Kant bu sorunu, ahlak metafiziğini saf akla dayandırarak aşmaya çalışmıştır. Ahlaki anlamda Kant için, Tanrı ve ruh idesi³⁹ gibi aklın ötesinde başka bir merci yoktur. Kant’ın yüzleştığı ikinci sorun ise ahlaki öznelliktir. Bu anlamda İngiliz deneyciliğinin eleştirilerini ciddiye almakla beraber, ahlakı temellendirmede ortaya çıkan boşluğun tecrübeyle doldurulması fikrine şiddetle karşı çıkar. Zira Kant, daha ahlak felsefesine dair eserlerini yazmadan Saf Aklın Eleştirisi’nde, tecrübenin, tabiat alanında hakikatin kaynağını oluşturuyorsa da, ahlaki yasalar zaviyesinden bakıldığında yanılmanın kaynağını (*Mutter des Scheins*) teşkil ettiğini vurgular. Neyin yapılıp neyin yapılmayacağı konusunda, tecrübenin kıstas olarak alınmasını sadece yanlış bulmaz, bunun ötesinde son derece aşağılık (*höchst verwerflich*) olarak nitelendirir.⁴⁰ Son dönem eserinde bu yargısını neredeyse aynı kelimeleri

³⁸ Immanuel Kant: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 47 dipnot.

³⁹ Kant bu Tanrı ve iyilik idesini, pratik alanda temellendirmeye çalışmıştır. Fakat onun felsefesinde bu ilişki tersine bir ilişkidir: yani bu ideleri Kant, insanın ahlakiliğinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmış, ahlakiliği Tanrı ve iyilik idesine dayandırmamıştır.

⁴⁰ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, s. 325

kullanarak tekrarladığı⁴¹ göz önünde bulundurulursa, bunun hayatının sonuna kadar ahlak anlayışını belirleyen ana fikirlerden biri olduğu söylenebilir. Kant, tecrübeden tecrit edilmiş akli ahlaki otorite olarak temellendirmek suretiyle, insanlık için evrensel ahlak yasasının geçerliliğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu sayede sadece ahlaki rölativizmi değil, aynı zamanda etiğin üçüncü bir sorunu olan ahlaki şüpheciliği de aşmaya çalışmıştır. Höffe, Kant'ın karşısına aldığı üç temel fikir akımını rölativizm, şüphecilik ve dogmatizm olarak özetler.⁴² Bu listeye bakıldığında, Kant'ın etik düşüncesi temelde kendinden önceki etik anlayışlarının genel bir eleştirisi olarak değerlendirilebilir.

Kant'ın ahlak felsefesine birçok eleştiri yöneltilmiştir. Yukarıda, felsefesinin iç dinamikleriyle ilgili eleştiriye kısaca değindik ve onun teorik ve pratik felsefesinin bir bütünlük teşkil ettiğini göstermeye çalıştık. Ne var ki bu bütünlük, Kant'ın yola çıktığı öncüller kabul edildiği takdirde bir anlam kazanır. Onun pratik felsefesinin temeli, her insanda dış etkenlerden bağımsız, davranışları yönlendirebilen ahlaki vazife bilincinin var olduğu ön kabulünde yatmaktadır ve bu ön kabul de eleştiriye açıktır.⁴³ Bunun dışında, onun etik anlayışı en çok formalist ve radikal yapısı yönünden eleştirilmiştir. Formalizm problemi öncelikle Hegel tarafından vurgulanmıştır. Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirileri Habermas şu şekilde özetlemiştir:

1. Hegel'in Kant etiğinin formalizmine itirazı: Mutlak emir, davranış ilkelerini ve ödevleri bütün muayyen içeriklerden soyutlamayı gerektirdiği için, bu ahlak prensibinin kullanımı totolojik hükümlere sebep olur.
2. Hegel'in Kant'ın soyut evrenselliğine karşı eleştirisi: Mutlak emir, geneli özelden ayırmayı gerektirdiği için, bu prensibe göre verilmiş geçerli

⁴¹ Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, s. 320.

⁴² Otfried Höffe: "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen" *Zeitschrift für philosophische Forschung* (31/3), 1977, s. 354.

⁴³ Krş. Marcus Willaschek: *Praktische Vernunft*, s. 189-193.

hükümlerin, özel nitelikteki ve çözüm gerektiren sorunların kontekstine kayıtsız ve münferit hadiseler için yüzeysel kalmasına yol açar.

3. Hegel'in salt gerekli olma formunun (*Sollen*) yetersizliğine karşı itirazı: Mutlak emir olması gereken ile olanı birbirinden katı bir şekilde ayırdığı için, bu ahlak prensibi, ahlaki anlayışların pratikte nasıl uygulamaya konulacağı konusunu izah etmesi gerekir.
4. Hegel'in salt düşüncesinin terörizmine karşı eleştirisi: Mutlak emir, pratik aklın salt taleplerini, ruhun öğrenme sürecinden ve onun tarihsel somutlaşmasından tecrit ettiği için, akli gerçekleştirmeyi kendilerine amaç edinmiş ve daha ulvi amaçlar adına ahlaksız davranışlara kabullenerek katlanan, ahlaki dünya görüşünün müdafilerini teşvik eder.⁴⁴

Sonuç olarak, Kant'ın ahlak felsefesinin formalist yapısı, ahlakiliği basite indirmediği yadsınmaz. Nitekim doğrunun yanlıştan tek bir biçimsel kriterle, karşılaşılabilecek her durumda kategorik olarak ayrılmasının zorluğu aşikârdır. Kant'ın, eylemleri şartlarından ve duygusal etkenlerden bağımsız, mutlak olarak değerlendirmesi katı bir kuralcılığı doğurmuştur. Bunun yanında, davranışların sonuçları göz önünde bulundurulmadan doğru ve yanlışın derecelendirilmesi de pek mümkün görünmemektedir. Zira bu kategorik ayırım, eylemleri değerlendirirken sonuçlarını göz önünde bulundurmamasından dolayı, cinayet ve basit bir yalan arasında bir ayrıma müsaade etmez ve geriye eylemleri değerlendirmek için sadece doğru ve yanlış kategorileri kalır. Aynı nedenlerden dolayı, ödevler arasında bir hiyerarşi tesis etmek de mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı da aralarında herhangi bir çatışmanın ortaya çıkması durumunda, hangisinin tercih edileceği konusunda bir fikir vermez.

Kant'ın kendi pratik felsefesi için geliştirdiği kıstaslara (salt rasyonellik, evrensellik, mutlaklık, tek yasalılık), bakıldığı zaman, temel itibariyle

⁴⁴ Jürgen Habermas, "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Revue Internationale de Philosophie* (42) 1998, s. 320-322.

gerçekleştirilmesi mümkün olmayacak kadar iddialı bir konseptinin olduğu görülür. Bu yüzden onun ahlak felsefesini, evrensel bir etik oluşturma teşebbüsünün ideal tipik bir modeli olarak görmek doğru olacaktır. Bu bakış açısından bakıldığında zaman, onun felsefesinin radikalliği ve katı kuralcılığı hesaplanmış bir tutum olarak yorumlanabilir. Bu anlamda, onun felsefesinin, bir ahlak oluşturmaktan ziyade, ahlakı araçsallıktan kurtarıp nihai amaç haline getiren bir ahlak bilinci oluşturmayı hedeflediği söylenebilir. Onun felsefesi, ahlak bilincine sahip insanın iç dünyasına yapılan bir yolculuğu içermektedir ve popülist pragmatik ahlak anlayışına yöneltilmiş en köklü eleştiri olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Kant, ahlak felsefesinde geri planda kalmış ödev kavramını ön plana çıkarmış ve başta söylem etiği olmak üzere kendinden sonraki ödev ahlakı anlayışlarına öncülük etmiştir.⁴⁵ Fakat bunun ötesinde de onun düşünceleri, ahlak felsefesinde güncel değerini korumakta ve ödev etiğinin en önemli örneği olarak tartışılmaya devam edilmektedir. Onun düşünceleri, özellikle onun idealtipik modelinde olduğu gibi, ödev ve amacın birbirini tamamen dışlayan kavramlar olarak anlaşılıp birbirinin karşısına yerleştirilmediği takdirde, şüphesiz verimli bir sentezin imkânını oluşturan bir ideali temsil eder.

⁴⁵ Dietmar Hübner: *Einführung in die philosophische Ethik*, s. 205.

KAYNAKÇA

- Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, de Guyter: Newyork/Berlin 2006.
- Cassirer, Ernst: *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yay.: İstanbul 1996.
- Deussen, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 2. Cilt 3. Bölüm, Brockhaus: Leipzig 1917.
- Dreier, Ralf: *Recht, Moral, Ideologie, Studien zur Rechtstheorie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981.
- Düsing, Klaus: "Spontaneität und Sittliche Freiheit bei Kant und Fichte", ed. Edith Düsing vd., *Geist und Willensfreiheit: klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, Königshausen u. Neumann: Würzburg 2006.
- Habermas, Jürgen: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Revue Internationale de Philosophie* 42 (1998), s. 320-340.
- Höffe, Otfried: "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen" *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31/3 (1977).
- Höffe, Otfried: "Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß", *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979), s. 1-36.
- Höffe, Otfried: *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2001.
- Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck: München 2004.
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, Beck Verlag: München 2004.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977.

- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara 1994.
- Kant, Immanuel: “İnsansevenlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine”, *Cogito* 16 (1998), çev. Oruç Aruoba, s. 47-51.
- Kant, Immanuel: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara 1999, s. 112.
- Kriele, Martin: *Recht und praktische Vernunft*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1979.
- Timmermann, Jens: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, de Gruyter Verlag: Berlin/New York 2003.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp: Frankfurt 1995.
- Willaschek, Marcus: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Verlag J.B. Metzler: Stuttgart 1992.

HEGEL'İN *FENOMENOLOJİSİ'NDE* YUNAN DÜNYASININ YA DA TİNİNİN DOĞRULUĞU OLARAK *EYLEM* VE *BİREYSELLİK*

İHSAN BERK ÖZCANGİLLER*

Özet: Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de Antik Yunan'da tinin kendisini evinde hissettiğini ve gerçek anlamında yeniden doğuşunun bu toprakta gerçekleştiğini söyler. *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserde ise Hegel tinin kendilik bilincine ulaşmasının fenomenal bilgi bakımından betimlemesini sunar. Tinin kendilik bilincine ulaşma yolculuğundaki ilk aşama dolaysızlığı içerisinde var olan tin olarak Antik Yunan Dünyası'dır. Antik Yunan dünyasında tinsel töz ile bireyin canlı bir bütünlüğü vardır ve bu henüz üzerine düşünülmemiş verili bir gerçekliktir. Antik Yunan Tini hem tözsel hem de bireysel olanın dolaysız birliğidir; tam da bu sebeple henüz modern öznellik anlayışının olgunlaşmamış olduğu bir bireysellik bilincini ortaya koyar. Bu bilinç durumu antik Yunan tininin dolaysız birliği ya da güzel uyumunun dağılmasına sebep olacaktır. Eylem ile birlikte antik Yunan'daki güzel uyum çatışmaya doğru ilerler ve bu çatışmanın tarafları törel tözün güçlerinin edimsel savunucularıdır. Antik Yunan tininin iki tözsel kuvveti olan ilahi yasa ile insani yasanın doğal ve dolaysız savunucuları olan edimsel bireyler, eyleme geçtikleri anda birbirlerinin yıkımına doğru ilerlerler. Tinin iki özsel yanından her ikisi de karşıtında kendi bütünlüğünü göremediğinden, sonuç uzlaşımın sağlanamaması ve bir sonraki bilinç şekline geçişin zorunludur. Böylece kendinde ya da kavramsal olarak antik Yunan dünyasında törel töz ile bireyselin canlı bir birliği vardır. Bununla birlikte kendisi-için ya da deneyimsel olarak antik Yunan tininin güzel uyumu biri ilahi diğeri de insan yasanın boyun eğmez iki karakterine bölünür. Bireylerin haklarını teslim edemediğinden ötürü yazgısına boyun eğer ve bireyselliğin soyut da olsa tanındığı bir sonraki dünya tini olarak Roma dünyasına yerini bırakır.

Anahtar Kelimeler: Tin, Eylem, Bireysellik, Öznellik, Törelilik, İkilik

* Öğr.Gör. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi

IN HEGEL'S *PHENOMENOLOGY ACT AND INDIVIDUALITY* AS TRUTH OF GREEK WORD OR SPIRIT

Abstract: In *Lectures on The Philosophy of History*, Hegel submit that spirit feels itself at home in ancient Greek and indeed it is reborn in this land. Hegel present a description of spirit's reaching to self-consciousness with regard to phenomenal knowledge in the *Phenomenology of Spirit*. In spirit's journey for being attain its self-consciousness, the first stage is the ancient Greek world as a spirit which exist in immediate manner. There is a living totality of spiritual substance and individual in ancient Greek world; and this is a given reality which has not yet been reflected on. Ancient Greek spirit is a unity of the substantial and the individual; for the very reason it reveals an awareness of individuality which has not yet ripened in a manner of modern subjectivity. This state of consciousness will give rise to disintegration of ancient Greek spirit's unity or beautiful harmony. With go into action, ancient Greek's beautiful harmony proceed to the conflict and the conflict's champions are actual individuals of the powers of ethicak substance. As soon as the actual individuals go into action who are natural and immediate defenders of two substantial power as divine and human right, they move toward the destruction of each other. Since the both of the essential aspects of spirit don't see its totality in its opposite, the result is a irreconcilableness and the necessity of proceeding to the higher shape of consciousness. Thus in itself or conceptually there is a living unity of ethical substance and individual in ancient Greek world. Nonetheless for itself or experientially the beautiful harmony of ancient Greek spirit dissolves into two obstinate characters as the champions of divine right and human right. And since in that conflict the individuals' rights couldn't be understood as a whole, ancient Greek spirit bow to its Fate and give place to Roman world as a following world spirit which recognise the individual as a self even though it is abstract.

Keywords: Spirit, Action, Individuality, Subjectivity, Ethical Life, Duality.

Genel Olarak Tin

*Tinin Fenomenolojisi'*nde bilinç fenomenal bilginin mutlak bilgiye doğru uzanan yolculuğunda doğruluğu ilk olarak nesneden yana ve ardından da öznenen yana koyar. Bu aşamalar Bilinç ve Özbilinç şekillerini oluşturur. Diyalektik harekette söz konusu bilinç şekilleri eksikliklerini deneyimler ve bir sonraki şekil olarak Akıl'a ilerlerler. Akıl ise tüm gerçeklik olduğunun kesinliğinden doğruluğa

yükseldiğinde ve hem kendisinin kendi dünyası ve hem de dünyanın kendisi olduğunun bilincine vardığında Tin olarak kendisini gösterir.¹ Böylece Tin aklın doğruluğudur. Tin'e kadar olan bilinç şekilleri Bilinç, Özbilinç ve Akıl, kendi bütünlüklerinde zamansal olsalar da birbirleriyle ilişkilerinde zaman dışı bir ilişkiye sahiptirler. Hegel Tin'den önceki bilinç şekillerinin tinin soyut biçimleri olduklarını ileri sürer. Tin bu momentlerini kendisinden ayırır ve belirli bir süre her birinde bulunur.² Şimdi tüm bu soyut momentlerin zemini ve özü olan Tin edimsel ve tarihsel³ bir gerçeklik olarak kendisini gösterir. Ancak Tin önceki bilinç şekillerine göre ne denli zengin olursa olsun yine de dünya sahnesine ilk kez çıktığından ötürü, fenomenal bilginin mutlak bilgiye doğru yolculuğunda her bir bilinç şeklinde olduğu gibi ilkin dolaysızdır. Bir başka deyişle soyut bir evrensellik olarak var olur ve bunun somut bilinci ya da tinin tin olarak kendilik bilinci gerekir. Somut bilinç ise ancak Tinin yalınlığında kendisini bölmesi ve ardından bu bölünmeden kendisine geri dönmesi ile mümkündür. Böylece baştaki yalın dolaysızlığından kurtulacak ve dolayım kazanarak soyut değil somut hale gelecektir.⁴

¹ G. W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, 438, s.263. Çalışmamızda Hegel'in eserlerinin temel olarak İngilizcesi alınmış olmakla birlikte her biri çalışmada Almancaları ile karşılaştırılmış ve paralel olarak takip edilmiştir. *Tinin Fenomenolojisi* dışında Hegel'in eserlerinin karşılaştırması için kullandığımız Almanca kaynak 20 ciltlik Suhrkamp edisyonudur. *Tinin Fenomenolojisi* için ise Johannes Hoffmeister'in 1952 yılı edisyonunu tercih ettik.

² A.e., 440, s. 264.

³ Bkz.: G.W.F. Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**, Çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, 3c., London, Kegan Paul, Trench Trübner and Co., LTD., 1896, C: III, s.545-47.

⁴ Hegel *Fenomenoloji*'nin Önsözü'nde şöyle yazar: “Bu kendinde ve kendisi-için varlık ilk başta yalnızca bizim-içindir ya da kendindedir, o tinsel tözdür. Ancak o bunun yanı sıra kendisi-için olmalıdır, tinsel bilgisi ve kendisinin Tin olarak bilgisi olmalıdır; yani kendisine nesne olmalıdır ancak o ayrıca dolaysızca dolayımli bir nesne olmalıdır, bir başka deyişle kendisine geri yansıyan aşılımış bir nesne olmalıdır. Tinsel içeriği kendisi tarafından oluşturulduğu müddetçe, o yalnızca bizim-için kendisi-içindir. Ancak kendisi için de kendisi-için olduğunda, bu kendisini oluşturma, bu saf kavram onun için içerisinde varoluşuna sahip olduğu nesnel ögedir ve bu yolla, kendisi için varoluşunda o kendisine

Bilincin tinin tin olarak bilgisini edinmesinde yaşadığı deneyim ve böylece de gelişim *Töz'den Özne*'ye doğrudur; bir başka deyişle yalnızca varolan tinden tinin kendisini bilmesine doğrudur. Başlangıçta doğal olan ile tinsel olanın birliğinde ortaya çıkan tin henüz bu dolaysızlık aşamasında kendisine yabancı bir içeriği potansiyel olarak barındırır ki bu potansiyel olan içerik deneyimin seyrinde edimsel hale gelir ve tinin dolaysız bütünlüğünü bozar. Bu durumda Tin kendisinin bilincine varma ya da özgürleşme sürecinde dolaysız yalınlığından kendisine yabancılaşmış Tine ilerlemek zorunda kalır. En sonunda ise kendisinden emin Tin olarak kendisine geri döner ve dairesel hareketini tamamlar. Ancak yine de şunu belirtmek gerekir ki Tin'in kuvveti tam da kendi yalınlığını bölüp kendi başkasında kendisini tanıyıp kendine geri dönme hareketini hiç durmadan yerine getirmesindedir. Bir başka deyişle Tin tüm bu diyalektik hareketin sonunda hareketsiz durağan bir doğruluğa ulaşırsa, o artık tin değildir. Bu durumda ise kendilik ile dünya ya da özne ile nesne arasındaki uzlaşsızlık devam edecek ve özgürleşme süreci eksik kalacaktır. Bir başka deyişle dinginliğe ulaşmış ve hareketsiz kalan tin sadece içi boş evrensel bir soyutlama olarak var olur. Bu ise Hegel'e göre dünya tininin gidişatına ters bir durumdur.

Öyleyse Tinin özgürleşme süreci ve diyalektiği bir bakıma sonsuzdur diyebiliriz. Zira Tinin tarihsel seyri içerisinde bir sona ulaştığını söylemek Hegelci diyalektik bakımından mantıksızdır. Hegel *Fenomenoloji*'nin son aşaması olan Mutlak Bilgi'de zamanın Tinin orada varlığı olduğunu söyler. Ancak Tin burada zamanın ötesinde bir doğruluk olup zamanda kendisini gösteren bir aşkınlık olmadığı gibi kötü sonsuz şeklinde niteleyebileceğimiz zamana dolaysız bir batmışlık olup birbirini takip eden anların dışsal bir dizisi de değildir. Tin *zamanda* kendisini gösterirken ayrıca Mutlak Bilgi aşamasında kendisini *zaman olarak* ortaya koyar. Bu farkındalık ile birlikte Hegel'in Önsöz kısmında dile getirdiği "Doğru yalnızca sistem olarak edimseldir ya da Töz özsel olarak Öznedir" görüşü

geri yansımış olan bir nesnedir. Bu şekilde gelişerek kendisini Tin olarak bilen Tin Bilimdir.", Hegel, **a.g.e.**, 25, s.14.

açık kılınır. Ayrıca hareketin dairesel olduğunun farkındalığı da doğrunun bir bütün olduğunu ve bu bütünün de kendi gelişimi yoluyla kendisini tamamlayan bir özden başkası olmadığını ortaya koyar. Böylece Hegel’de tinin tarihsel gelişimini okurken bunun yalnızca tarihin belirli bir zamanında olmuş bitmiş ve bundan böyle tekrarı olmayacak bir gerçeklik gibi algılanmamasının daha doğru olacağı kanaatindeyim. Elbetteki burada gerçekleşen tekrar tıpatıp aynılık şeklinde olmayacaktır. Zira Hegelci diyalektiğin gereği bir sonraki aşama bir önceki aşamayı içermekle birlikte yine de aşar ve yeni bir içerik yükler. Sonuç olarak Tin kendilik ile dünya ya da bilinç ile gerçeklik arasındaki uzlaşmazlığın çözümünde ve özgürlüğün kazanılmasındaki ebedi harekettir diyebiliriz.

Fenomenolojik gelişimin seyrinde, Akıl bilinç şeklinin sonuna ulaşıldığında Tin, kendilik ile dünyanın birliği olarak kendinde ve kendisi-için şeklinde belirir. Bir başka deyişle bireysel bilinçten evrensel özbilince yükselme gerçekleşir. Tin dünya tarihinde edimsel olan Akıldır. Biçimsel ahlak açıklamasının ötesine geçebilmek için somut toplumsal yapıları incelememiz gerekir ve bu da ancak tikel tarihsel toplulukları incelemekle mümkündür. Hegel’in Mutlak Bilgi kısmında Tin hakkında söylediği gibi, “Tin’in kendine ilişkin bilgisinin biçimini ileriye taşıma hareketi gerçek tarih olarak yerine getirdiği çalışmadır.”⁵ Toplum Tin’de tarih boyunca hareket eder ve bu hareket de söz konusu toplulukların dünya tarihi sürecinde ortaya koydukları doğruluk iddialarını şekillendirir.⁶

Tin töz olmanın yanı sıra evrensel, kendisiyle özdeş ve kalıcı öz olarak herkesin eyleminin hareketsiz katı zemini ve başlangıç noktasıdır. Bunun yanı sıra Tin herkesin amacı ve gayesidir; düşüncede dışavurulan her özbilincin

⁵ A.e., 803, s.488;. Ayrıca *Hukuk Felsefesi*’nde de Hegel bu konu hakkında şunları söyler: “Törelliğin hakiki biçimlenişinin tarihi dünya tarihinin bütün gidişatının içeriğidir.” Bkz.: G.W.F. Hegel, **Hegel’s Philosophy of Right**, Çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1978, 273, s. 176.

⁶ Jon Stewart, **The Unity of Hegel's "Phenomenology of Spirit": A Systematic Interpretation**, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2000, s.291.

kendindedir. Bu töz aynı zamanda onların birliği ve özdeşliği olarak herkesin ve her bir kimsenin eylemiyle üretilen evrensel iştir. Çünkü Tin *kendinde* olduğu denli de *kendisi-içindir*, kendiliktir ya da eylemdir. Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde belirttiği gibi, ".....tüm somut gelişimi, dışsal varoluşu ve zenginliği ile kuşatılmış Tin kavramı tını kusursuzlaştırmaya, kendisini ilerletmeye ve tinden yola çıkarak gelişmeye çabalar. O hiç durmadan yoluna devam eder, çünkü tin tam da bu ilerlemedir."⁷ Töz olarak Tin sarsılmaz ve yansız kendisiyle özdeşliktir ancak kendisi-için-varlık olarak ise parçalanmış, kendisini-feda eden ve yüce gönüllü bir varlıktır. Bunda her bir birey kendi işini yerine getirir evrensel varlığı parçalar ve ondan kendisine düşen payı alır. Özün bireylere çözülüşü tözün devinimi ve ruhudur. Tam da bu sebeple töz/evrensel öz kendilikte dağılan varlıktır ve böylece de o ölü ya da durağan bir öz değil aksine edimsel ve canlı bir şeydir. Tin kendisini taşıyan, mutlak ve gerçek özdür.⁸ Tin, bilinç ya da varlığın farkındalığı ile öz bilinç ya da kendiliğin farkındalığının varolan canlı birliğidir. Tinde aklın törel özü gerçek dünyadır. Bu dünya ise bir halk (**Volk**) olarak belirir.

Kendilik ile varlığın canlı birliğinin ilk olarak ortaya çıktığı törel bilinç antik Yunan⁹ dünyasıdır. Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de, Yunanlıların arasında kendimizi evrimizde hissettiğimizi söyler; zira burada tinin toprağındayızdır.¹⁰ Bu dünya bedenselleşmiş tin ve tinselleşmiş duyusal olarak duyusal şimdide varolur. Hegel *Fenomenoloji*'nin Sanat Dini bölümünde Yunan sanatı ile dinini bir arada ele alır. Sanat dini olarak Yunan dini kendiliğin soyut tözsellik tarafından emildiği Doğal Din aşamasının ardından kendiliğin bir özne

⁷ Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**, C: III, s.546.

⁸ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 439, s.264.

⁹ *Tinin Fenomenolojisi*'nde törel yaşam/törellik antik Yunan ile sınırlıdır. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde törelliği çok daha geniş kapsamlı olarak ele alır bkz.: Hegel, **Hegel's Philosophy of Right**, 142-360. Hegel'in törellik anlayışı üzerine bir inceleme olarak Bkz.: G.W.F. Hegel, **Hegel: Political Writings**, Çev. H.B. Nisbet, Ed. Laurence Dickey and H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1999, s.xviii-xxxiii. Hegel'in Yunan dünyasına ilişkin daha detaylı açıklamaları için Bkz.: G.W.F. Hegel, **Philosophy of History**, Çev. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956, s.223-277.

¹⁰ Hegel, **Philosophy of History**, 223.

olarak bilince çıkışının şafağıdır. Buradaki ilk sanat eseri de buna uygun olarak öncesinde tamamen doğadaki tözsel bir güç olarak var olan soyut tanrısal gücün bireysel bir tanrı olarak düşünülüp tasarlanması ve insan biçimli bir heykel şeklinde biçimlenmesidir. Burada her ne kadar özbilinçli özne ürettiği eserde kendi tinselliğini tam olarak kavrayamayıp evrensel ile tekilin tam uzlaşımı gerçekleştirmemiş olsa da yine de bunun ilk kıvılcımı kendisini ortaya koyar.¹¹

Bilinç şekillerinden Akıl, kesinliğini doğrulağa ulaştırmak ve soyut biçimselliğini içerikle zenginleştirmek için en son aşamada yasa koyucu ya da yasa sınavıcı bilinç olarak varolur. Ancak bu tinsel öz kendisi için yasalar koyarken ya da ölçerken içeriksiz ve biçimseldir, böylece de varoluş ve doğruluktan yoksundur. Tinin ilk aşaması olarak beliren antik Yunan törelliğinde, tin doğruluğu içerisinde koyulur. Öz şimdi varolur; bir başka deyişle Akıl aşamasında ortaya çıkan soyut ahlaki ‘olmalı’ ilkesi bir halkın alışkanlıklarında, töresinde, gelenek ve göreneklerinde somut bir biçimde varolur. Bununla birlikte ilk ortaya çıkışında törellik dolaysız bir doğruluk olarak var olur. Bir başka deyişle Tin ancak dolaysız doğruluk olduğunda bir halkın törel yaşamıdır.¹² Böylece Tin özgürleşmek adına bilinç için dolaysızca var olanın ilerisine geçmeli, güzel törel yaşamı¹³ aşmalı ve

¹¹ Sanat dini konusunda Bkz.: Hegel, **Phenomenology of Spirit**, s. 699-747, s. 424-453.

¹² Burada belirtilmesi gereken hassas bir nokta Hegel’de Yunan törelliği ile Modern törellik arasında var olan ayrımdır. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel modern törellikten bahsetmez. Yunan törelliğinin ardından kültür ve ahlak bilinç şekillerine geçer. Ancak *Hukuk Felsefesi*’nde Törellik Ahlak’tan sonra gelir ve bu *Fenomenoloji*’deki sıraya terstir. Ama bunun sebebini *Fenomenoloji*’deki fenomenal bilginin seyir sürecinin kendisine özgü tarzı olarak değerlendirebiliriz. Bununla birlikte aklımızsa tutulması gereken önemli nokta en asından sonrasında *Hukuk Felsefesi*’nde ortaya koyulan ilerleyiş biçiminde en sonda yer alan törellik kısmının *Fenomenolojide* geçen törellik kısmından daha geniş kapsamlı olduğunu bilmektir. Bir başka deyişle Hegel burada hem antik Yunan’daki törelliğe değinir hem de bunu aşar ve modern törellikten bahseder. Bu durumda da modern törellik antik Yunan törelliğinden farklı olarak dolayım kazanmış ve böylece de daha zengin ve doğru olmuştur. Bu konuda Bkz.: Hegel, **Philosophy of Right**, 142-360, s. 187-380.

¹³ Duyusal ve tinsel dolayısız düşünülmemiş soyut birliğini. Hegel’in burada kavram halinde antik Yunan dünyasındaki törelliği Güzel olarak adlandırmasına bir de *Estetik Üzerine Dersler*’deki anlatımı açısından bakabiliriz.: “Klasik güzellik sonsuz içerik, materyal ve biçim dizisi ile birlikte Yunan halkına lütfedilen bir armağandır...Yunanlılar dolaysız edimselliklerinde özbilinçli öznal özgürlük ve törel tözün mutlu ortamında

bilinç şekillerinden geçerek kendisinin bilgisine erişmelidir. Ancak Hegel'in belirttiği üzere bu bilinç şekilleri bir öncekilerden farklıdır; çünkü şimdiki bilinç şekilleri gerçek tin ve asıl anlamında edimselliklerdir. Ayrıca yalnızca bilinç şekilleri olmanın yerine dünyanın şekilleridirler.¹⁴ Tinin çeşitli momentlerinin ya da şekillerinin gelişiminin belirli bir yönü vardır ve bu yön tarihsel gelişime uygundur. İlk tin *töz* olarak kabul edilir; gelişiminin sonunda ise *özne* olarak görülür. Bu dönüşüm antik dünyadan modern dünyaya geçiştir. Tözden Özneye, doğru tinden kendisinden emin tine geçiş *Fenomenoloji*'de sunulur.¹⁵ Böylece törelliğin dolaysızlığına gömülü tin, kendiliğinin farkına varıp dünya ile uzlaşmak adına dolaysızın dolayım kazandığı süreçten geçmelidir. Bu da, kendisini antik Yunan'da dolaysızca evinde hisseden tinin, doğruluğunu kesinliğe ulaştırmak adına vereceği çabanın ve ilerleyişin dünya tarihsel belirişi olacaktır.¹⁶

Şimdi genel olarak Tin'in üç ana aşamasına baktığımızda, ilk aşama diyalektik hareketin kendinde momentini temsil eder. Bu ilk aşama yukarıda da bahsettiğimiz gibi antik Yunan törel yaşamı ile ilgilidir. Yunan törelliği somut bir biçimde yaşanan ancak derin bir biçimde bilinmeyen tinsel doğruluktur. Tinin

yaşamışlardır. Yunanlılar bir yandan kendisini kaybeden öznenin tek bir evrensel töze ya da onun belirli bir tikel yanına batmışlığından ötürü bir kişi olarak kendisine ilişkin bir hakka ve desteğe sahip olmadığı için dini ve politik despotizme sonucu olarak sahip olan, özgürlükten uzak, doğuya özgü birlikte ısrar etmemişlerdir. Ne de diğer yandan bireysel öznenin kendi başına bağımsızca var olabilmek için kendisini bütünden ya da evrenselden ayırdığı dereceye ulaşan bir öznel yaşama kadar ilerlememişlerdir; bu özne yalnızca tamamen tinsel bir dünyanın içsel bütünlüğüne daha yüksek seviyede bir dönüş sonrasında tözsel ve özsel olanla yeniden birleşmesine ulaşır.....Törellikteki evrensel öge ve kişinin iç ile dış yaşamındaki soyut özgürlük Yunan yaşamının ilkesine uygun bir biçimde birbirlerini rahatsız etmeyen bir uyum içerisinde kalır...politik yaşamın tözü bireysellere gömülü olduğu gibi bireyseller de kendi özgürlüklerini yalnızca bütünün evrensel amaçlarını takip ederek kazanmaya çalışmışlardır.” Bkz.: G.W.F. Hegel, **Aesthetics: Lectures on Fine Arts**, 2c., Çev. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1975, 1, s.436-437.

¹⁴ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 441, s.265.

¹⁵ Jean Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston, Northwestern University Press, 1974, s.329.

¹⁶ Peter Kalkavage **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007, s.238.

doğruluğu içerisinde ortaya çıkan törel yaşamdan (Antik Yunan) sonra Tinin kendisinin bilgisine doğru attığı ilk adım yasa bakımından biçimselciliğin yeni bir biçimi olacaktır. Tin ilk olarak kendi özüne ilişkin soyut bilgiye ulaştığında, törellik yasanın (**Recht**) biçimsel evrenselliğine gömülüdür. Bu Roma İmparatorluğu olarak beliren Tindir. Gelişiminin bu aşamasında tin kendi içerisinde bölünür. Tinin evrensel ve bireysel yanları arasında bir bölünme gerçekleşir. Roma önceden özbilinç aşamasında gördüğümüz insanda meydana gelen yarılmayı gerçekleştirir. Bu aşamadaki bölünme evrensel olarak imparatorluk ile bireysel mutluluk arasında gerçekleşir. Roma tarafından meydana gelen bölünme modern ve kendisine yabancılaşmış kültür (**Bildung**) dünyasında daha da artar. Nihayetinde inancın öte dünyalılığı ile Aydınlanmanın dünyasallığı arasındaki çatışma olarak belirir. Bu kültür dünyası Fransız Devrimi ve ardından bu devrimi izleyen terör ile birlikte yıkılacaktır. Bunun ardından en yüksek ve üçüncü aşamasında Tin *ahlaktır*. Tin, bu dünya ile öte dünya arasında bölünmesinin ardından kendisini özsellik ve özü de edimsel kendilik olarak kavrayan özbilince geri döner. Bunun en yüksek tezahürü ise vicdandır (**Gewissen**). Tin artık bundan böyle dünyasını ve zeminini kendisinin dışına yerleştirmesini. Vicdan olarak Tin kendisinden emin olan tindir.¹⁷ Tinin *Fenomenoloji*'de ki genel anlamını ve bölümlerinin açıklamasını verdikten sonra şimdi temel konumuz olan Güzel Antik Yunan dünyasını ve bu dünyanın eylem ve bireysellik ilkeleri doğrultusunda nasıl trajik bir biçimde yok olmaya mahkum olduğunu göstermeye geçebiliriz.

Pragmatistlerin ahlâk anlayışının izahı; öncelikle pragmatistlerin “ahlâka” sahip olmadıkları görüşüne, daha sonra pragmatistlerin ahlâklarını insana *faydalı* herhangi bir şeyle doğruladıklarını duyup etkilenen birinin yüzeysel görüşüne bir meydan okuyuştur. Zira pragmatizm daima *pragmata* ya da eylemi öncelediği için hem pratik alanda “iyi”den hem de teorik alanda bir ahlâk teorisinden ayrılmaz; o, *bir anlam teorisi (theory of meaning), bir araştırma teorisi (theory of inquiry), bir*

¹⁷ Hegel, **a.g.e.**, 442, s.265.

doğruluk teorisi (theory of truth) olması yanında her daim *bir etik teorisini* (theory of ethics) seslendirir.¹⁸Bu makale klasik pragmatist kabul edilen William James, C. Sanders Peirce ve John Dewey'in ahlâkın *neliğine* dair görüşlerini (farklı yaklaşımlarasahip olsalar da) genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışır.

Pragmatistlere göre ahlâkın mevcudiyeti ilkin insan anlayışları, ikinci olarak deneyime dayanan metafizik görüşleri ve nihayetinde doğruluk anlayışları ile temellendirilebilir. Nitekim James, "Reflex Action and Theism/Refleks Eylem ve Teizm" adlı makalesinde insanın fizikî, ahlâkî, estetik ve entelektüel ihtiyaçlarıyla hayvanlardan ayrıldığını; bu noktada insanî arzu, amaç, ideal ve gayelerin giderilmesinin ahlâkî değerlerin de takip ettiği hat olduğunu ileri sürer.¹⁹ Ona göre eğilimler, ihtiyaçlar ve gayelerimiz ahlâkî bilincimizin makul ve nihaî amaçları içindir. Hatta kozmosun draması ahlâkî amaçlar için mevcuttur;kozmostaki en önemli hadiseler ahlâkla ilgili olanlardır. Bu husus, filozofa göre insan hayatının tesadüflerle oluşmadığını; hayatın temelde eleştirel düşünce ve özgürlüğün dikkatlice kullanımıyla ilerlediğini ve bu yüzden değerli ve anlamlı olduğunu gösterir. Bu hususlar, hayatı yaşarken ahlâkî bir perspektif takip etmemize dair bir ihtiyacı da hatırlatır. James, her daim ahlâkî görevi yüklenmemiz; onun meşru ağırlığına razı olmamız ve ahlâk vazifesi hizmetinde ölmemiz gerektiğini belirtir.²⁰

Pragmatizmin kurucusu C. Sanders Peirce ise, ahlâkın insan için ve insan hayatında temellendiğini; doğru eylem ile doğru akıl yürütmenin amacının öz-kontrol olduğunu ileri sürer. Ona göre insani gelişim mantıki, estetik ve ahlâki alandaki gelişmelere bağlıdır. Bu yüzden *felsefi araştırma* normatif bilimlerle yani, mantık, estetik ve ahlâk alanının araştırmasıyla başlamalıdır. Birbirine derinden ve

¹⁸ James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?* New York, 1909, s.9.; John Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, s.196.; William James, *Pragmatism*, New York, 1907, s.3.

¹⁹ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, 2005, s. 91; William James, *The Will to Believe*, New York, 1897, s.131.

²⁰ William James, *The Will to Believe*, s.174.

içten bağlı bu alanlar, insan hayatındaki bilişsel alanı, hisler diyarını ve doğru ile yanlış arasındaki ayrımlar teorisini seslendirir. Bu alanların gayesi, akıl yürütme vasıtasıyla kişinin öz kontrolünü, ahlâkî kararlılığının oluşumunu sağlamaktır. Bu kontrol faaliyetinde mantık, geçerli veya geçersiz çıkarımları; estetik, güzel veya güzel olmayan fenomenleri; etik ise, ahlâksal olarak “doğru” veya “yanlış” eylemleri değerlendirir. Peirce’e göre ahlâk, öz-kontrolün en derin formunu ifade eder ve bu yüzden pragmatizm, benliğe ve topluma yardım eden en güvenilir metodu temsil eder.²¹

Bir diğer klasik pragmatist Dewey, *Human Conduct and Nature/İnsan Davranışı ve Doğa* adlı eserinde ahlâkî, toplumsal yaşamın bir gereği; insana verilen hür irade ile iyiyi seçebilmesinin sistem ve yöntemi olarak tanıtır. Ona göre ahlâkî deneyimde birbirine indirgenemez, tercih edilemez alternatif eylem tarzlarıyla karşılaşır ve seçimler yaparız. Bu seçimler, öncelikle deneyimlerimizin eşsizliğini, ikinci olarak seçimlerimize dair mutlak bir ölçütün olmayacağını, üçüncü olarak ahlâkın durumsal ve bağlamsal bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Bununla beraber Dewey, eylem ve seçimlerimizin davranışlarımızda alışkanlıklar ile daha kontrollü hale getirilebileceğini; ahlâkî deneyimde alışkanlıkların ya da tekrarların olumlu ve işlevsel bir rol oynayacağını da belirtir.²² Bu hususlar Dewey’in ahlâkî günlük deneyimlerimizde oluşan “iyi yaşama sanatı” olarak değerlendirdiğini gösterir.²³

²¹ Celal Türer, *C. S. Peirce’ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, 2004, s. 86-87, 120.

²² John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969–1991. Hazırlanan ansiklopedinin ciltleri *The Early Works: 1882–1898 (EW)*, *The Middle Works: 1899–1924 (MW)*, *The Later Works: 1925–1953 (LW)* olarak yayınlanmıştır. Bundan sonraki dipnotlar hangi döneme ait oldukları, cilt ve sayfa numaraları şeklinde belirtilecektir. *MW*, 14, s. 164; Celal Türer, “John Dewey”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. B. Ali Çetinkaya, 2015, 4. Cilt, s. 138.

²³ G. Fernando Pappas, *John Dewey’s Ethics, Democracy as Experience*, Indiana Press, 2008, s. 11; 78.

Antik Yunan Dünyasının Kendinde ya da Kavramsal Olarak Ahenkliği ve Çatışma

Hegel *Fenomenoloji*'de törellik incelemesine ilkin mantıksal ya da kavramsal yapısının taslağını sunmakla başlar. Buradaki baş aktör *eylemdir* (**Handlung**). Eylem trajik bir biçimde eylemde bulunan bireyleri, kent devletini (**polis**) ve nihayetinde antik Yunan²⁴ dünyasını yok olmaya götürecek olan etkendir.²⁵ Yalın doğruluğu içerisinde tin *bilinçtir* ve böylece momentlerini birbirinde ayrı tutar, bir başka deyişle tin bilinç olduğundan özne-nesne karşıtlığı söz konusudur. Tini töz ve tözün bilinci olarak ayıran etken eylemdir. Töz de tıpkı bilinç gibi eylem dolayısıyla bölünür. Evrensel öz ve amaç olarak töz, kendisiyle tekilleşmiş edimsellik olarak yüzleşir. Bilincin özne ve nesne ayrımı olmasının törellikteki yansıması, toplumun bireysel üyesiyle bu bireysel kalıcı tözü ve doğruluğu olan toplum arasındaki ayırım şeklinde gerçekleşir. Tin *özbilinç olarak* ise bu ayrı momentleri birleştirir. Burada sonsuz orta terim olarak örtük bir biçimde kendisiyle tözün birliği olan özbilinç, şimdi açık bir biçimde bu birlik haline gelir ve evrensel öz ile onun tekilleşmiş edimselliğini birleştirir. Tekilleşmiş edimselliği evrensel öze yükselterek ve evrensel özü de tekilleşmiş edimselliğe alçaltarak bunu yapar. İlkinde törelliğe uygun bir şekilde eylemde bulunma gerçekleşir ve ikincisinde ise yalnızca düşüncede varolan töz ya da amaç gerçek kılınır ya da

²⁴ Hegel kronolojik dünya tarihi incelemesine antik dünya ile başlar. Tin bölümünün ilk başlığı olan 'törellik'de Hegel batı medeniyetinin iki büyük uygarlığı olan antik Yunan ile Roma İmparatorluğu'nu inceler. Hegel *Fenomenoloji*'den farklı olarak *Tarih Felsefesi üzerine Dersler*'de bu sistemden farklı olarak antik Yunan ile değil 'Doğu Dünyası' ile incelemesine başlar. Ancak Hegel'in *Fenomenoloji*'de doğu dünyası ile değil de batı medeniyetinin iki büyük uygarlığı antik Yunan ve Roma İmparatorluğu ile başlamasının bir nedeni vardır. Bu neden de Hegel'in felsefe sistemine uygun olarak tarihin asıl anlamda antik Yunan ile başlamasıdır. *Tarih Felsefesi üzerine Dersler*'de şöyle demektedir: "Çin ve Hindistan sanki dünya tarihinin dışında bulunurlar; onlar yalnızca unsurların varsayımı gibidirler ki onların canlı gelişimini oluşturmak için söz konusu unsurların birleşimi dört gözle beklenir.", Hegel, **Philosophy of History**, s.116. Başka bir yerde de şunu dile getirir: "Tin'in asıl anlamda ortaya çıkışı ve hakiki yeniden doğuşu için ilk olarak Antik Yunan dünyası beklenmelidir.", **A.e.**, s.223.

²⁵ Kalkavage, **a.g.e.**, s.239.

dışavurulur. Eylemde bulunurken bir yandan kendimi tözden bağımsız diğer yandan ise tözde içerili olarak deneyimlerim. Özbilinç kendiliği ile tözün birliğini kendisinin işi ve böylece de edimselliği olarak meydana getirir.²⁶ Tin ilk başta dolaysızca varolmakla birlikte, yani töz ya da bireylerin kendisinde var oldukları töz olmanın yanı sıra onların, yani bireylerin meydana getirdikleri bir şeydir. Bu sebeple bireysel bilinç onu kendi işi kıldığında tözü edimselleştirdiği gibi tersine başlangıçta kendinde ya da soyut evrensel tin olarak varolan töz de bireylerin gerçekleştirdiği törel eylem içerisinde edimsel olur ve canlılık kazanır. Böylelikle kendilik ile tözün canlı birliği gerçekleşir.²⁷

Bilincin momentlerinin bu ayrı düşüşlerinde, yalın töz ya da evrensel öz bir yanda özbilince karşıt olmaya devam ederken, diğer yanda bu karşıtlıkla birlikte kitlelere ayrılan bir dünya olarak kendi içerisinde bilincin doğasını, yani kendini ayrımlaştırmayı ortaya koyar. Böylece tin kendisini oluşturan iki momente, yani bir yanda *bireysel*in yasasına ve diğer yanda ise *evrensel*in yasasına ayrılır ve bu momentlerin her birisi farklı bir kitleyi ya da toplum sınıfını yönetir. Hegel'in dile getirdiği şekilde ise, "...töz kendisini insani ve ilahi yasa olmak üzere iki ayrı törel öze ayırır."²⁸ *İnsani yasa* kente bağlılığı ve meclis ile savaşa katılımı, *ilahi yasa* ise aile bağlılığını yönetir. İnsani yasa kamunun ve erkeğin, ilahi yasa ise özelin ve kadının alanıdır. Bireyin eyleme geçişinden önce bu kitleler ya da yaşam alanları törel bütünlükte uyum içerisindeydi. Ancak bireyin eylemiyle birlikte bu alanlar çatışmaya girer ve birbirlerine karşıt olurlar.²⁹ Tinin kendisini böldüğü şekilde özbilinç de kendi karakterine ve doğasına göre bu güçlerden, momentlerden birini sahiplenir ve onu mutlakmış gibi savunur. Sonuçta ise özbilinç kendi eyleminde

²⁶ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 444, s. 266. Tin bölümünün çevirisi için ayrıca bkz.: **Spirit: Chapter six of Hegel's Phenomenology of spirit, with introduction, notes, and commentary**, Ed. Daniel E. Shannon, Çev. the Hegel Translation Group, Trinity College, University of Toronto, Hackett Publishing Company, 2001.

²⁷ Hyppolite, **a.g.e.**, s.335.

²⁸ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 445, s. 266.

²⁹ Kalkavage, **a.g.e.**, s.240.

hem tözün kendisini böldüğü söz konusu güçlerin karşıtlığını hem de onların karşılıklı yıkımını deneyimler.³⁰ Özbilinç ya da birey törel olarak bildiği şeyle kendinde ve kendisi-için törel olan arasında varolan karşıtlığı deneyimler. Hegel *Fenomenoloji*'de bu çatışmanın ya da karşıtlığın modeli olarak Sophokles'in Antigone adlı oyununda Antigone ile Kreon arasındaki çatışmayı konu edinir. Hegel'in törel dünyaya ilişkin açıklamasının tamamını bu tragedya biçimlendirir ve yönetir.³¹

Burada önemli olan bir diğer nokta ise söz konusu çatışmanın yalnızca bireylerle sınırlı olmadığıdır. Zira bu bireylerde ya da trajik eylemde³² vücut bulan şey bizzat törelliğin kendisidir ve burada törelliğin iç çatışması görünür olur. *Eylem* sayesinde *kendinde* olarak var olan törellik *kendisi-için* olur yani *özbilinç* haline gelir. Böylece özbilinç tinin edimselliği ve doğrusu olur. Özbilinçin yaşadığı ve bilgisini edindiği çatışmanın sonucunda özbilinç kendi çöküşünü yaşadığı gibi, törel töz de bizzat bu hareket aracılığıyla edimsel özbilinç olduğundan, bu

³⁰ Tinin kendisini güçlere ayırıp bu güçlerin birbirlerine karşıtlık oluşturup ardından bu karşıtlıkta yitip gitmeleri ve kalıcı birer töz olmaktan ziyade yalnızca birbirleriyle olan ilişkilerinde varolabilen momentler olarak kendilerini göstermeleri konusunda ayrıca Bilinç kısmının bir bölümü olan Anlama Yetisi ve Kuvvet kısmında kuvvetler oyunu açıklaması bu konunun kavranılmasında yardımcı olacaktır. Bkz.: Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 136-139, s. 81-85.

³¹ Hyppolite, **a.g.e.**, s.240.

³² Hegel *Fenomenoloji*'de 'Törel Eylem' kısmında evrensel ile tekil arasındaki uzlaşım mücadelesinde gerçekleşen trajik çarpışma için Sofokles'in tragedyası Antigone'nin baş karakterleri olan Antigone ve Kreon'u seçtiği gibi *Felsefe Tarihi Üzerine Desrler*'de de ayrıca Sokrates ile Atina devleti arasındaki ilişkiyi de trajik olarak betimler. Burada Sokrates, antik Yunan dünyasının tözselliğinde içkin olan bireysellik ilkesini ön plana çıkartıp bireyi var olan değerleri sorgulamaya itmekle ve bunu da kendi içindeki sese dayanarak yapmaya çalışmakla dış bir otorite ya da verili yasanın sorgulanmadan kabul edilen tözselliğini sarsmakla antik Yunan dünyası için henüz yabancı olan sonsuz öznel özgürlük düşüncesini ifşa eder. Bu da onun ve ardından Yunan dünyasının trajik sonunun göstergesi olur. Sokrates ve trajedi için Bkz.: Hegel, **History of Philosophy**, 1, s. 446-448; Sokrates ile birlikte öznellik düşüncesinin edimselleşmesi için Bkz.: Hegel, **a.g.e.**, s. 384-389; Hegel, **Philosophy of History**, s. 270.; ayrıca Bkz.: Timothy C. Luther, **Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and The Community**, Lexington Books, New York, 2009, s. 81.

diyalektik hareketin sonucunda kendisinin de çöküşünü deneyimler.³³ Bununla birlikte diyalektiğin belirlenimli olumsuzlama ilkesince, bu mutlak anlamda bir yok oluş değil sadece içerilerek bir sonraki aşamaya devam etme olduğu için, bu söz konusu yok oluşta edimselliği kendi özbilinci olan ve bu ortadan kalkan dünyanın yerine geçen yeni bir dünya yani İmparatorluk Roması'na ait dünya sahneye çıkacaktır. Böylece törellik üç aşamadan geçmektedir. İlkinde o karşıtlıkların, yani evrensel ile bireyselin, ilahi yasa ile insani yasasının, aile ile devletin ve kadın ile erkeğin güzel uyumudur. İkinci olarak bu karşıt kutuplar birbirlerine karşı mücadeleye girişirler ve törel uyum yok olur. Üçüncü ve son aşamada ise antik Yunan dünyası Roma İmparatorluğuna yerini bırakır. Bu aşamada törellik kanunlara aşırı riayetden doğan yaşam karşıtlığına dönüşür. Şimdi bu aşamaların Tinin kendi-bilgisine ilerlediği fenomenolojik yolculukta nasıl gerçekleştiklerine sırasıyla bir göz atalım.

Güzel Uyum Olarak Törellik

Hegel Tin bölümünün 'Doğru Tin' kısmının ilk iki alt bölümünde Yunan dünyasına dair çözümlemesini Sofokles'in *Antigone* adlı oyununu irdeleyerek gerçekleştirir. Bu tragedya da ortaya koyulan temel gerilim Hegel'e göre Yunan dünyasının çöküşüne neden olan çelişkiyi temsil eder. Hegel ilk alt bölüm olarak 'Törel Dünya'da Yunan dünyasını ıralayan kavramın oluşumunu ve ikinci alt bölüm olarak 'Törel Eylem'de ise kavramın diyalektik harekette ya da deneyimde nasıl ortaya çıktığını ortaya koyar. Yunan dünyasının bir oluşumu olarak 'polis'de ya da kent devletinde insani ve ilahi yasa, şehir ve aile, erkek ve kadın güzel bir uyum halinde var olurlar. Yunan törelliği dinamik dengeye dayalı bir sistem, yaşamın karşıt ve tamamlayıcı törel güçlerinin ya da alanlarının uyumlu sonucudur. Böylece Hegel ilk olarak Yunan dünyasına ilişkin bu kavramın nasıl olduğunu ortaya koyduktan sonra törel eylemde ise bu güzel uyumun nasıl bozulup kendi çöküşünü hazırladığını gösterir.

³³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 445, s. 266.

Tin ilk olarak *dolaysız törel yaşam* şeklinde kendisini gösterir. Bu törel yaşamda söz konusu dünyanın insanları üstüne çok kafa yormadan buldukları toplumun amaçları ve gelenek görenekleriyle kendilerini özdeşleştirmişlerdir.³⁴ Bu törel uyum bir düşüncenin ya da refleksiyonun eseri değildir; bir başka deyişle dolayimli değil dolaysızdır.³⁵ Bu sebeple de bu aşamadaki toplum ile dolaysız ilişki, duyuşal kesinlikte doğa bilincin nesnesiyle dolaysız ilişkisine benzerdir. Toplumun gelenek ve görenekleri duyuşal kesinlikteki saf varlığın yerini alır.³⁶ Ardından *törel eylemde* söz konusu dolaysızlığın getirisi olan uyum bozulur ve algı aşamasındakine benzer olarak özellikleri ile birlikte şey gibi törel algı için de, eylem pek çok törel ilişki ile birlikte edimsel bir durum kazanır. Törel algıda kendilik ilahi ve insani, aile ve devlet olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar törel tözün özellikleridir. Bilincin algı aşamasında özellik çokluğunun kendisini özsel tekil ve evrensel karşıtlığına yoğunlaştırması gibi törel algıda da törel momentlerin çokluğu tekil ile evrensellik yasası ikiliği haline gelir.³⁷ *Tekillik yasası* ilahi yasanın savunucusu aileye, *evrensellik yasası* ise insani yasanın savunucusu devlete uygun düşer. Ancak tözün bu ayrımlarının her ikisi de bütünlüğü içerisinde tin olmaya devam eder. Bir başka deyişle duyuşal kesinlik ve algıda şeylerin tekil ve evrensellik belirleniminden başka bir tözü yokken, burada bu belirlenimler yalnızca iki yana ilişkin yüzeysel karşıtlığı ifade eder. Açıkçası bilinç olarak tinin yalın tözünün ikiye bölünmesi sonucu ortaya çıkan alanlardan birinde olmak ayrıca bir diğerinde de olmaktır. Zira ben bir ‘ailenin bireyi’ olduğum gibi ayrıca içinde yaşadığım ‘devletin vatandaşı’yımdır.

³⁴ Yunan dünyasında bireyin devletin törel yaşamıyla dolaysız özedeşliği hakkında Bkz.: Hegel, **Philosophy of History**, s.253.

³⁵ Herhangi bir refleksiyonda bulunmadan toplumun yasalarının bireylerce doğrudan kabul edilmesi olarak Yunan törelliği konusu için ayrıca Bkz.: Timothy C. Luther, **a.g.e.**, s. 123-124; Terry Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: Sociality of Reason**, New York, Cambridge University Press, 1994, s. 138; M. J. Inwood, “Hegel, Plato and Greek ‘Sittlichkeit’”, **The State and Civil Society: Studies in Hegel’s Political Philosophy**, Ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, London, 1984, s. 40-41.

³⁶ Stewart, **a.g.e.**, s.299.

³⁷ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 446, s.267.

Tin düzeyinde bireysellik öncekinden farklı bir anlam taşır ve tekil, olumsal bir bilinçten ziyade genel olarak özbilinç anlamına gelir. Evrenselliğin tekillığe nüfuz etmesi gibi tekillik de evrenselliğe nüfuz etmiştir. Bu durumda törel töz edimsel tözdür. Bir başka deyişle tin var olan bilinçlerin çokluğunda gerçekleşir. Bir yanda bireylerde açığa çıkan evrensel olarak ve diğer yanda da evrenselde bir olan bireyler olarak tin kendisini ortaya koyar. Edimsel töz olarak tin bir halktır; edimsel bilinç olarak ise tin bu halkın yurttaşlarıdır. Böylece bu bilinç özüne yalın tinde sahip olduğu gibi bu tinin edimselliğinde de kendisinin kesinliğine sahiptir. Sonuçta bu bilinç doğruluğuna edimsel olmayan bir şeyde değil de var olan bir tinde iyledir.³⁸

Hegel'in antik Yunan'da kent devletinde ortaya çıktığını düşündüğü bu yalın, dolaysız hali içerisindeki törel yaşamın iki alanı vardır. Bunlardan bir tanesi erkek tarafından temsil edilen *özbilinçli insani yasa* olarak bilinen *devlet* ve bir diğeri de kadın tarafından temsil edilen ve *bilinçsiz içkin ilahi yasa* olarak bilinen *aile*dir. Hegel ilk olarak insani yasanın tanımını ortaya koyar. İnsani yasa kendisinin bilincinde olan (ya da özbilinçli) bir edimsellik biçiminde var olur. İnsani yasa halkın gelenek ve göreneklerinde ve devletin hükümlerinde kendisinin bilincinde olan tindir. Evrensellik ve tekillik bağlamında insani yasa evrensel işaret eder. Çünkü onun doğruluğu açıkça kabul edilen ve herkese ifşa edilen hükümdür. Kent devletinin yasaları ve uygulamaları edimseldir ve somuttur. Bir başka deyişle yurttaşlar tarafından özbilinçli bir şekilde tanınırlar. Hegel bu sebeple bu insani yasaya ayrıca *evrenselliğin yasası* der. Bu tamamen açıkça ortada olan törel gücün karşısında ise, bir diğer güç olarak ilahi yasa yer alır. İlahi yasa kendisini ailede gösterir. İnsani yasa bilincin günışığına aitken ailede ortaya çıkan ilahi yasa ise bilinçsizliğin karanlık alanına aittir. Özbilinçli eylem hareketi olarak devletin törel gücü karşıtını törel yaşamın kendisini böldüğü diğer yanın yalın ve dolaysız özünde bulur. Devlet bireyseli, yani kendisi-için olanı yönetir. Bu

³⁸ A.e., 447, s.267.

aşamada törel bireysel önceki aşamalardaki gibi yalıtılmış kendisi-için değildir. O ailenin somut özel alanına aittir. Devletin törel gücü kendi yetki ve doğruluğuna sahip olan ailede kendi kuvvetinden başka bir şeyi bulur. Bir başka deyişle kendisine karşı bir etki hisseder. Devletin bir ögesi olarak aile böylece ona karşı durur. Törel tözün kendilerinde var olduğu bu karşıt yanların her ikisi de tam bir tözü ve içeriklerinin tüm momentlerini içerirler.³⁹ Böylelikle hem devlet hem de aile her ikisi de bireyin üzerinde mutlak bir yetkiye sahiptir. Aile ve devlet eşit şekilde yetki sahibidir ve karşılıklı olarak birbirlerini tanırlar. Bu her iki alan, yani aile ve devlet törel tinin kendisiyle sahip olduğu ikili ilişkiyi oluşturur.

Hegel bu iki alanı ortaya koyduktan sonra, ailenin kendisine özgü törel özelliğinin ne olduğuna bakmamız gerektiğini belirtir. Aile dolaysızca törel bir varlık olarak belirlenmesine rağmen, yalnızca üyelerinin *doğal* ilişkisi olmadığında *törel* bir varlıktır. Böylelikle ailedeki ilişki *doğal* bir ilişki olduğu gibi bir o kadar da *tinseldir* ve de yalnızca tinsel olduğunda töeldir. Böylece ailenin törel ilkesini bulmak burada önemli olan yandır. Doğal ilişkiler arzuya ve tikelliğe dayalıdır. Törel ilişkiler ise iyilerini ve amaçlarını bireysel kendisine ait olduğu bütüne yerleştirirler. Aile de tıpkı devlet gibi ortak bir gayeye sahip bir topluluktur. Ancak devlet gerçekte evrensel olanı muhafaza etmeyi amaçlarken aile genel olarak bireysel ile yani bireysel aile mensubu ile ilgilenir. Bu sebeple de aileyi yöneten yasa *bireyselliğin yasasıdır*.⁴⁰

Şimdi ailede tamamen saf törel edim olarak ortaya çıkan şey ölünün gömülmesidir. Bu edimle birlikte aile doğal ilişkinin dışında saf tinsel ilişki yanını ortaya koyar. Bu sonuca ise ölüm üzerine düşünüldüğünde varırız. Ölüm doğa sürecinde bilinçlice yapılan bir eylemin sonucu olarak değil dolaysızca ulaşılmış olan bir durumdur. Böylece bir aile üyesinin görevi bireysel nihai varlığının yalnızca doğaya ait olarak kalmamasını sağlamaktır. Bir başka deyişle ailenin törel

³⁹ **A.e.**, 450, s. 268.

⁴⁰ Stephen Houlgate, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, Bloomsbury, London, Bloomsbury, 2013, s.147.

eylemi bu doğal durumu bilinç tarafından istenilen ve onaylanan bir hale dönüştürmektir. Ölümün aile bireyi için önemi ise, onun ancak ölüm ile birlikte olumsal tekilliğinden sıyrılıp evrensel olmasıdır. Bireysel ancak ölümden talihin tikel değişikliklerinden kurtulur ve kendisini tekil ve tamamlanmış bir şekilde toplar ve de yalın evrenselliğin durgunluğunda huzur içinde yatar. Ölünün gömülmesi ile aile ölen kişiyi doğanın üzerine yükseltir. Ölen aile bireyinin gömülmesi bedeninin hayvanlar tarafından yok edilip doğal süreçte kalmasına engel olur. Gömülme ile birlikte ölen kişi yalnızca tinselleştirilmez ayrıca nakledilir. O bu sayede öldükten sonra alt bölgeler ve onların yok edici kuvvetleri üzerinde hâkim olan ölümsüz topluluğun bir üyesi ya da *daimon* haline gelir. Sonuç olarak bu son görev kusursuz ilahi yasayı ya da bireysele yönelik olumlu törel eylemi meydana getirir.⁴¹

Tinin bu iki yasasını ortaya koyduktan sonra Hegel şimdi de bu iki alanın ayrımlarını, kendi içlerindeki derecelerini ve birbirleriyle ilişkileri ile birlikte birbirlerine geçişlerini inceler. Hegel bu incelemesine ilk olarak devlet (**Regierung**) ile başlar. Topluluk (**Gemeinwesen**) edimsel yaşamsallığına devlette sahiptir. Devlet kendisine geri yansıyan edimsel tindir ya da tüm törel tözün yalın kendiliğidir. Böylece bu yalın güç ya da devlet aileye varlığını ve kendisi-için oluşunu yani bağımsızlığını veren güçtür. Bunun yanı sıra tin aynı zamanda bağımsızlıktan yoksunluk hissini vererek ve de yaşamlarına yalnızca bu bütünde sahip olduklarının farkındalığını sağlayarak tüm parçaları olumsuz bir birlik içinde bir araya getiren bütünün kuvvetidir. Ailelerin kendilerini sivil bütünden ayırma yönünde bir eğilimleri vardır. Devletin, ailelerin kendilerini yalıtma eğilimlerine karşı aldığı önlem *savaştır*. Savaş aracılığıyla devlet ailelerin kurulu düzenini bozar, bağımsızlık haklarını ihlal eder. Savaş aracılığıyla devlet, efendileri olarak ölümlerle yüzleşmeleri için bireyleri zorlar. Böylece savaşta devlet bireylerin yalnızca aile ilişkisinde yaşadıkları doğallığın üzerine yükselip onların tinsel varlıklar

⁴¹ Hegel, **a.g.e.**, 452, s.271.

olduklarını hatırlatır. Tam da bu noktada insani yasa ilahi yasaya geçişini deneyimler. Toplum gücü doğruluğuna ve onanmasına, ilahi yasanın özünde ve yeraltı dünyasında sahiptir.⁴²

Önceden belirttiğimiz gibi ilahi yasa aileyi yönetir. Devletin kendisinde olduğu gibi ailede de çeşitli karşılıklı ilişkilerden bahsedebiliriz. Aile içerisindeki bu ilişki çeşitleri onun edimselliğinin canlı sürecini meydana getirir. Hegel üç aile ilişki tipinden bahseder. İlki koca ile karısı, ikincisi ebeveynler ile çocukları ve üçüncüsü de erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki ilişkidir. Burada bizim için önemli olan kız kardeş ile erkek kardeş arasındaki ilişkidir. Çünkü Hegel'e göre diğer iki ilişki çeşidi bir bakıma doğallıktan kurtulabilmiş değildir ve bu sebeple de tam olarak törel olduklarını söyleyemeyiz. Tamamen törel olan aile ilişki çeşidi erkek ve kız kardeş ilişkisidir.⁴³ Erkek ve kız kardeşin aynı kandan oldukları için birbirlerini arzulama durumu olmadığı gibi bağımsızlıklarını yani kendisi-için-varlık oluşlarını da ne bir diğerine verir ne de diğerinden alırlar. Böylece erkek ve kız kardeşin karşılıklı birbirini tanımada tin kendi içerisinde bir dengeye ulaşır. Bu karşıtların mutlu birliğidir.

Hegel bunun ardından kadının diğer aile bireyleriyle olan ilişkilerinde aldığı konuma bakarak yalnızca kadının kız kardeş olarak erkek kardeşle olan ilişkisinin tamamen törel yani herhangi bir arzu ile karışmamış olduğunu ortaya koyar. Hegel'in deyişiyle, "Kadın, kız kardeş biçiminde, törel olana ilişkin en yüksek sezgisel farkındalığa sahiptir."⁴⁴ Kız kardeş aileyi bilinçsiz ve ebedi ilahi yasayla ilişkisinde temsil eder.⁴⁵ Kadının kız kardeş olarak konumlanışında diğer ilişki biçimlerine göre farkını erkek kardeşin kaybının onun için geri alınamaz olmasında bulabiliriz. Böylece de onun erkek kardeşine olan görevi de en yüksek değere sahiptir. Erkek ve kız kardeş arasındaki ilişki ayrıca ailenin bağımsızlığını

⁴² **A.e.**, 455, s.273.

⁴³ **A.e.**, 457, s.274.

⁴⁴ **A.e.**

⁴⁵ Kalkavage, **a.g.e.**, s. 244.

kaybedip devlete geçişinin deneyimlendiği sınırdır.⁴⁶ Ailenin bir ferdi olarak erkek kardeş nihayetinde aileyi terkedecek ve politik yaşamın bir parçası olacaktır. Böylece ailede kazandığı bireysellik bilincinden devlete ait olan evrensellik bilincine geçiş yapacaktır. Erkek kardeş kendisinin farkındalığına sahip ve edimsel törel yaşamı elde etmek ve üretmek adına aileye ilişkin dolaysız, temel bir bakıma olumsuz diyebileceğimiz törelliği bir kenara bırakacaktır. Erkek kardeşin yaşadığı bu geçiş ilahi yasadan insani yasaya geçişin temsilidir.

Ancak kız kardeşin durumuna geldiğimizde ev halkının başındaki kişi ve ilahi yasanın koruyucusu olacaktır ya da zaten bir eş ise bu görevleri yerine getirmeye devam edecektir. Erkek ve kadın olmak üzere bu her iki cins de bu yolla doğal varlıklarını aşarlar ve törel anlamları içerisinde kendilerini gösterirler. Aynı törel tözün iki görünüşü olarak insani ve ilahi yasanın savunucuları olarak kendilerinin üzerine düşen görevi yeri getirirler. Erkek ve kız kardeş ilişkisi, dolaysızlığı içerisinde törelliktir. Henüz bu başlangıç aşamasında tin tözün ya da yasanın özbilinçle dolaysız birliğidir. Böylece tin her iki yasanın dolaysız bir biçimde (doğal olarak) iki cinsten biriyle ilişkili olduğunu görür. Hatırlayacak olduğumuz gibi erkek insani yasa ile kadın da ilahi yasa ile ilişkilidir. Bu iki cinsin kardeşler arasındaki birliği de karşıtların dolaysız birliğini oluşturur. Böylelikle bir yandan Yunan törel dünyasındaki erkek-kadın ayrımı hem tinin iki alanı arasındaki ayrımı hem de birbirlerine geçişlerini ortaya koyar. Sonuç olarak da kadın-erkek, insani yasa-ilahi yasa, aile-devlet hem bir ayrımı hem de dolaysız birbirine geçişi sergiler. Törel tözün momentleri olarak insani ve ilahi yasa böylelikle zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılıdır. Hegel'in dile getirdiği gibi, "Koca aile tını tarafından içerisinde özbilinçli varlığını bulacağı topluma (yani ailenin dışına) gönderilir. Bu yolla ailenin toplumda tözüne ve devamlılığına sahip olması gibi, toplum da edimsel varoluşunun biçimsel ögesine ailede sahiptir. Kısaca ne ilahi ne de insani yasa bir diğeri olmadan kendi başına geçerlilik sahibi değildir. İnsani

⁴⁶ Hegel, **a.g.e.**, 458, s. 275.

yasa yaşam sürecinde ilahi olandan ilerler, dünya üzerinde gerçeli olan yasa yeraltındaki yasadan, bilinçli olan bilinçsiz olandan, dolayım dolaysız olandan gelir ve aynı şekilde de geldiği yere geri döner. Diğer yandan yeraltı dünyasının gücü de edimsel varoluşuna dünya üzerinde sahiptir; bilinç yoluyla varoluş kazanır ve etkinlik elde eder.”⁴⁷

Daha önceki bilinç şekli olarak Akıl’da ulaşılmaya çalışılan ancak elde edilemeyen her ne ise bu törel dünyada anlamını bulur. Nesnel olan her şey tinselleştirilir; hatta gördüğümüz gibi doğal olan ölüm bile gömülme ritüeli ile tinsel bir anlam kazanır. Aklın yalnızca nesne olarak kavradığı şey özbilinç olmuş ve özbilincin yalnızca kendi içerisinde sahip olduğu şey şimdi doğru ve edimsel olarak ortaya konulmuştur. Gözlemci olarak aklın yalnızca verili olarak bildiği ve kendiliğın onda yer almadığı şey burada verili töredir; ancak aynı zamanda onu ortaya koyan öznenin eylemi ve işi olarak edimselliktir. Aklın bireysellik bilinç şeklinde, kendi bireyselliğini tatmin etmenin hazzını arayan birey şimdi onu aile içerisinde bulur. Bu hazzın kendisinde kaybolduğu zorunluluk ise toplumunun bir yurttaşı olarak kendisinin özbilincidir. Kalp yasası yurttaşların kalpleri olarak edimsellik kazanır. Kendisini feda eden erdem ise boş bir ideal değil ya da soylu bir niyet değil ailede ve devlette etkin olan edimselliktir. Son olarak ise akıl için yalnızca soyut buyrukları oluşturan ‘şeyin kendisi’ burada gerçek bir içerik kazanır. Bundan böyle o geçerlilik ölçütünü soyut ahlaki yapılarda değil eylemlerde ve gerçek bir toplulukta bulur. Sonuçta Tin olarak özne, Akıl olarak öznenin doğruluğu biçiminde ortaya çıkar; ancak tabi ki de bu ilk ortaya çıkış henüz dolaysızdır bunun dolayım kazanması gerekir. Tinin fenomenolojik yolculuğında Antik Yunan dünyasının ardından kendisine yabancılaşması ve sonrasında kendisinden emin tin olarak kendisine geri dönmesi ile birlikte dolaysız

⁴⁷ A.e., 460, s. 276. Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*’de şöyle belirtir: “İlahi olan saygınlığını insani olma saygı göstererek ve insani olan da ilahi olma saygı göstererek elde eder.” Hegel, **History of Philosophy**, s. 239.

ve yalnızca doğruluğunda var olan tin ayrıca kesinlik kazanır ve böylece varlık ile düşünce bir araya gelir.

Antik Yunan dünyasında aile-devlet, insani yasa-ilahi yasa ve kadın-erkek'ten oluşan bütünlük içerdiği bu parçaların hepsinin durağan eşitliğidir. Bu dünyanın her bir parçası bütün içerisinde evinde olan tindir; yani tatminini kendisinin dışında aramayıp onu bizzat kendi içerisinde bulan tindir. Ancak bu eşitlik, içerisinde eşitsizlik meydana geldiğinde ve adalet sayesinde eşitliğe geri döndüğünde canlılık kazanacaktır. Öyleyse bu güzel uyum bazen suç ile bozguna uğrar ancak adalet uyumu geri getirir. Canlılık veren adaletin tinin ikili yaşamına uygun düşen ikili bir doğası vardır. Bir yanda adalet suç işleyerek evrenselden kopan bireysel üzerinde hakim olan evrenselin gücüdür.⁴⁸ Buraya kadar ki incelediğimiz kısım törelliğin doğru tininin kavramı içerisinde ne olduğudur. Bundan sonra bireysellerin eylemi ile birlikte törel dünyanın törel eylem olarak deneyimdeki durumunu inceleyeceğiz.

Eylem ve Bireysellik İle Birlikte Antik Yunan'da Güzel Uyumun Dağılması

Gördüğümüz gibi törel yaşam kendinde herhangi bir içsel uyumsuzluk ile lekenlenmemiş olan dünyadır. Onun işleyişi bir güçten diğer güce dingin geçiştir; bu sayede her biri birbirini muhafaza eder ve diğerini ortaya koyar. Bu törel dünya kendisinde insani ve ilahi yasa olarak uçları barındıran tasımdır. Orta terim ve geçişin somut cisimlenişi evliliklidir. Erkek ile kadının birliği hem bütünüün etkin orta terimini hem de kendisini ilahi ve insani yasaya ayıran unsuru oluşturur. Bu birlik hem insani ile ilahi yasa arasındaki sabit ayrımı hem de onların birbirlerine geçişini ortaya koyar. Şimdi bu iki hareketin birbirleriyle nasıl bir ilişki sergilediklerini ve buraya kadar incelediğimiz dolaysız eşitlik durumunun bizzat onu oluşturan öge tarafından nasıl ortadan kaldırıldığını inceleyeceğiz.

⁴⁸ Hegel, **a.g.e.**, 462, s.277.

Yunan törel yaşamı dolaysız doğruluğu içerisinde bir başka deyişle doğa durumundaki tindir. Bu törel dünyada meydana gelen karşıtlık özbilincin henüz bir tekil/birey olarak hakkını elde edememiş olmasındandır.⁴⁹ Bu aşamada bir yanda evrensel iradeden diğer yanda ise kan bağından oluşan bir ayırım ortaya çıkar. Tinin başlangıcındaki bu tikel bireysel yalnızca gölgemsi bir edimsizlik biçiminde değer görür. Kendilik henüz tekillik olarak kendi hakkı içerisinde ortaya çıkmış değildir.⁵⁰ Güzel törel dünyada aile ve devlet momentleri birbirlerini tamamlarlar. Bu törel dünya kavramında eylem meydana gelmediği için edimsel kendilikten de bahsedilemez. Ancak eylem⁵¹ ile birlikte trajik⁵² çelişki bu dünyanın içine girer ve onu başlangıcındaki dolaysızlıktan ötürü çöküşüne doğru götürür. Böylece töz bu dünyanın bilincinde özbilince kader olarak gözüktür.⁵³ Eylem ile birlikte bireyselliğin ortaya çıkması dolayısıyla kavramdaki uyumlu törel dünya düzeni bozulur. Tinin aslında iki yanı olarak ortaya çıkan insani ve ilahi yasa erkek ve kadında temsillerini bularak eylem alanında birbirlerine karşıt olurlar. Dolaylıktan

⁴⁹ Laurentiis'in belirttiği üzere Hegel antik Yunan dünyasının öznel özgür iradenin törel gerçekleşiminden bir haber olduğunu belirtir. Zira Sokrates'in Atina devleti tarafından ölüme mahkum edilmesi de bu düşünce yapısının sonucudur. Bkz.: Allegra de Laurentiis, "Spirit without the Form of Self", **Hegel and History**, Ed. Will Dudley, Sunny Press, Albany, 2009, s. 135. Burada Yunan dünyasında öznel özgür iradenin olmaması olgusunu Hegel bir başka şekilde Yunan'da bireysel vicdanın olmaması olarak değerlendirir. Açıkçası bireyin ait olduğu tözsel bütünden kendisini soyutlayıp kendi kanısına göre verilen değerleri sorgulayıp iyi ile kötünün değerlendirmesini kendisine göre yapmasını tanımlayan kavram bireysel vicdandır. Bu kavram ise Hegel'e göre antik dünyada değil ancak modern dünyada kendisini ortaya koyabilmiştir. Antik Yunan'da özneliğin olmayışına dair Hegel'in genel tanımlamaları için Bkz.: Hegel, **History of Philosophy**, s. 253-254.

⁵⁰ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 464, s. 279.

⁵¹ Eylem törel yaşamın her iki alanının bağlı oldukları ve kendilerinden daha büyük olan kuvveti uyandırır. Bu büyük kuvvet Kader'dir (**Schicksal**). Mutlak bilgi momentinde bu Kader dünya-tarihi olarak ortaya çıkacaktır. Hegel'e göre kader, törel bütünü dışarıdan işgal etmez. Aksine kader bireysel karakterinden doğan iç zorunluluktur, bkz.; Kalkavage, **a.g.e.**, s.248.

⁵² Erken dönem eserlerinde ve Jena yazılarında Hegel tını ya da mutlağı trajik olarak düşünür. Bunların arasından özellikle Bkz.: G.W.F. Hegel, **Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, It's Place in Moral Philosophy and It's Relation to the Positive Sciences of Law**, Çev. T. M. Knox, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975, s. 104-5, 108. Hegel bu sayfalarda trajedinin tinin yaşamının tam da kendisini ifade ettiğini ortaya koyar.

⁵³ Hyppolite, **a.g.e.**, s.350.

yoksun olmanın neticesinde her iki yasanın da kararlı ve inatçı temsilcileri olarak ortaya çıkan bireyler, özde bir olan bu yasaların dolayımını yerine getiremedikleri için hem kendilerinin ve böylece de ait oldukları dünyanın da sonunu getirmiş olurlar. Ancak tabii ki de fenomenolojik yolculukta bu bir son değil aksine söz konusu dolaysızlığın ortadan kaldırılacağı ileri bir düzeye doğru gelişim olacaktır.

Törel eylem için Hegel, Yunan dünyasında yukarıda bahsettiğimiz insani ve ilahi yasa karşıtlığını en iyi temsil eden eser olarak Antigone⁵⁴'yi gösterir. Antigone'nin kusursuz bir trajedi olmasının sebebi söz konusu çatışmanın kişisel tutkularından dolayı değil bizzat yasanın zorunlu ihlalden doğması ve çatışmanın ayrıca iki hak/yasa arasında meydana gelmesidir.⁵⁵ Ayrıca buradaki çatışma tutku ve görev arasındaki bir çatışma olmadığı gibi tek bir bilinçte gerçekleşen iki görev arasındaki çatışma da değildir. Lauer'in de dile getirdiği gibi her biri tek bir göreve sadık olan ve bunun sonucunda da her ikisinin de birbiriyle uzlaşmaz bir çatışma içerisinde olduğu iki bilincin çatışmasıdır.⁵⁶ Burada törel yaşama ait iki yasa ve bu yasaların temsilcileri olarak erkek ve kadın kendilerine düşen görevi üzerlerinde düşünmeden dolaysızca yerine getirirler.⁵⁷ Bu iki törel bilinç ne yapılması gerektiğini daha şimdiden bilirler.⁵⁸ Yasalar ile bu dolaysız özdeşleşme ayrıca bunun doğal olduğunu da gösterir. Doğa şartlara ya da seçime bağlı olmadan, bir yasayı bir cinse diğerini de diğer cinse yükler. Böylece tinin iki törel gücü

⁵⁴ Hegel *Estetik'de* bu eseri “bu tarz sanatın en büyük ve doyurucu eseri” olarak tanımlar. Bkz.: Hegel, **Aesthetics**, C:2, s.1218.

⁵⁵ *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Hegel Sokrates'in suçlanma ve ölümünü de aynı nedenlerden dolayı trajik olarak tanımlar. Bkz.: Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**, C:1, s.446.

⁵⁶ Quentin Lauer, **A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Fordham University Press, 1993, s.211.

⁵⁷ Bu konuda Bkz.: Hegel, **Philosophy of Right**, 150, s. 193-194.

⁵⁸ Terry Pinkard'ın da belirttiği gibi burada bu olayı trajik kılan şey her iki bireyselin de (Kreon ve Antigone) ne yapılması gerektiğini bilmeleri ve her iki yanın da kendine göre haklı olmasıdır. Bkz., **Hegel's Phenomenology**, s.144.

kendisine hem bireysel bir varoluş verir ve hem de bu iki cinsten kendisini edimsel kılar.⁵⁹

Törel düzende bir başka deyişle kavramda kendinde olarak var olan tinin iki gücü özbilinçte, yani bireylerde açıkça var olur. Kadın ve erkekte cisimleşen törel bilincin iki ayrı yasası bu aşamadaki dolaysız ilişkiden ötürü eş değer özsellikte görülmezler. Kadın ya da erkeğe ilişkin törel bilinç iki güçten birini kararlı bir biçimde savunduğundan yalnızca yasalardan biri özsel olacak diğeri ise özsel olmayacaktır. Bu durum söz konusu trajik çatışmanın özünü kavramak için son derece önemlidir. Çünkü bu karşıtlık zorunludur; zira törel bilinç karakter olduğundan ötürü özbilinç yasalardan yalnızca bir tanesini yasa olarak kabul edecektir. Bu sebeple de karşıtlık, görev ve haktan yoksun edimsellik arasında meydana gelen talihsiz bir çarpışma şeklinde belirir. Törel bilinç böylelikle doğruyu bir yana yanlışı ise diğeri yana yükler. Ardından da kuvvete ya da zekaya başvurarak kendi yasasını diğeriye diretir.⁶⁰ Örneğin Hegel'in bu kısımda incelemesine model aldığı Sofokles'in Antigone adlı tragedyasında, ilahi yasanın savunucusu Antigone'ye göre diğeri yan olarak Kreon'un hükümleri yalnızca insan kapisine dayalı görülürken, insani yasanın savunucusu Kreon'a göre diğeri yan olarak Antigone de kendi hükmünde ısrar eden bireysel inatçılığı ve itaatsizliği şeklinde belirir.⁶¹

Böylece törel eylem bilinen ve bilinmeyen (**das Gewußten und des Nichtgewußten**) arasındaki karşıtlığı ortaya çıkarır. Bu ayrım törel dünya düzeninde bilinçli olan ve bilinçli olmayan şeklindeki karşıtlığa benzerdir. Bu törel eylemin doğurduğu karşıtlıkla birlikte törel özbilincin mutlak hakkı özün ilahi hakkı ile çatışır. Kendisini iki yasaya ayırmış olan törel özün yasalarından birini mutlak sayıp diğeri haksız görmek ile iki yasanın savunucuları ilk başta eyleme geçerken bilmedikleri edim yüzünden yıkıma uğrarlar ve ancak eylemlerinin

⁵⁹ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 465, s.280.

⁶⁰ Hyppolite, **a.g.e.**, s.358.

⁶¹ Hegel, **a.g.e.**, 466, s.280.

sonucunda bilme seviyesine ulaşırlar. Örneğin Kreon, sonunda aile hakkını tanıırken Antigone de şehrin hakkını tanır. Törel bilinç olarak, her iki birey de savundukları yasanın mutlaklığında direttiklerinden ve törelliğin bütün özünün hakkını göremediklerinden dolayı sonunda özün ilahi hakkı tarafından yıkıma uğrarlar. Onların başlangıçta mutlak hakkı bildikleri varsayımı mutlak hakka dair bilgisizliklerini gördüklerinde ortadan kalkar. Sonuçta ise Antigone ve Kreon dolaylı olarak bilinebilecek olanı dolaysızca bildiklerini sanmakla kendi yıkımlarını kendi eylemleri ile hazırlarlar. Böylece de edim ile birlikte kusur ortaya çıkmış olur. Zira edim bizzat yapanın eylemidir ve yapılan eylem de onun içsel doğasıdır. Bu durumda kusur aynı zamanda suçtur. Çünkü yalın törel bilinç olarak birey bir yasaya yüzünü dönerken diğer yasaya sırtını döner ve sırtını döndüğü yasayı edimi ile çiğner. Örneğin Antigone ve Kreon eylemelerinin trajik sonucunda görürler ki mutlak hak üzerine olan bakış açıları yalnızca tek yanlı bakış açısıdır. Bildiklerini sandıkları şeyi, aslında bilmediklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte eylemleri de kusura ve suça dönüşür.

Eylemde bulunuşuyla birlikte törel özbilinç aslında ne yaptığını deneyimler. İnsani yasanın savunucusu olarak erkek ve ilahi yasanın savunucusu olarak kadının kendilerine dolaysızca bağlı olan her iki yasanın aslında özde karşıtıyla bir olduğu ortaya çıkar. Bu çarpışma her iki yanın da yapmak zorunda olduklarını yapmaları ve her ikisinde tek yanlı bakış açılarında haklı olduklarını diretmelerinden ötürü trajiktir.⁶² Bilgileri bütünsel değil tek taraflıdır. Özün her iki yanın birliği olduğunu bu tek yanlı bilgi anlayışlarından ötürü kavrayamamaktadırlar. Kuvvet bölümünde kuvvetlerin oyununda olduğu gibi burada da törel özbilince sahip bireyler arasında karşılıklı bir kışkırtma vardır. Birinin kendisini dışavuruşu bir diğerini de kışkırtır ve açığa serer. Böylece her iki yanın da düşündüğünün aksine bu çarpışma ‘talihsiz bir çarpışma’ değildir; bizzat

⁶² Pinkard, **a.g.e.**, s.144.

bu törel özün doğasında içkindir.⁶³ Antigone ve Kreon'dan örnek verecek olursak, Kreon'un insani yasaya uygun olarak Antigone'nin erkek kardeşlerinden birini şehre karşı ihanette bulunduğu gerekçesiyle gömülmemesi yönünde verdiği hüküm ilahi yasanın ihlalidir ve böylece ilahi yasanın savunucusu olarak Antigone'yi erkek kardeşinin gömülmesi yönünde kışkırtır. Böylece her iki yan da tek yanlı bilgilerinden ötürü törel özün bütününe göremedikleri için savundukları yasanın karşıtı olarak gördükleri yasayı çiğner ve suç işlerler. Ancak bu eylemin sonucunda ortaya çıkan şey ise her iki yanın da bildiklerinin yanında bilmediklerine ilişkin de farkındalığın oluşmasıdır. Hegel burada buna iyi bir örnek olarak Oedipus'u gösterir: "Oğul kendisine haksızlık etmiş ve ardından katlettiği adamın babası olduğunu bilmediği gibi ne de evlendiği kraliçenin annesi olduğunu bilmiştir."⁶⁴ Ancak eylemin sonunda aslında ne yaptığının farkına varır ki bu da ardından suçu ve cezayı getirir. Suçunun bilinci neticesinde suçu işleyen kişi suçunu inkar edemez. Hegel'in söylediği üzere, bir edimin önemi hareketsiz olanı hareketli kılmasında ve yalnızca olanak halinde olanı da açığa çıkartmasındadır. Böylece de bilinçsiz olan ile bilinçli olanı, var olmayan ile var olanı birleştirir. Eylem ile birlikte ortaya çıkan ikilik eylemin tamamlanmasıyla birlikte ortadan kaybolur.

Bununla birlikte Oedipus'da olduğundan ziyade Antigone'de trajik törellik çok daha tam olarak kendisini gösterir ve buradaki suç çok daha bağışlanamazdır. Çünkü Antigone babası Oedipus'dan farklı olarak kim olduğunu, hangi yasaya bağlı olduğunu ve hangi yasaya karşı olup onu ihlal ettiğini bilmektedir. Törel eylemin sonucunda ise bakış açıları değişir; her iki yanda karşıt olarak gördükleri yanın kendi edimselliği ve doğruluğu olduğunu anlar. Bir başka deyişle Kreon'un Antigone'nin doğruluğu olduğu gibi Antigone de Kreon'un doğruluğudur. Eylem doğrudan edimsellik ile tözün birliğini açığa serer; edimselliğin özün bir ilineği değil bizzat özle bir olduğunu ifşa eder. Böylece törel bilinç karşıtını kendisinin

⁶³ Bkz.: Hegel, *Aesthetics*, 1, s. 464.

⁶⁴ Hegel, *a.g.e.*, 469, s.283.

edimselliği olarak bilmeli ve kusurunu da kabul etmelidir.⁶⁵ Bu kabulün ardından törel gaye ile edimsellik arasında bir çatışma olmayacaktır. Ayrıca bireyin kendi bakış açısının eksikliğini kabul etmesinin sonucunda karşılık olarak birbirlerini tanımaya ilişkin trajik bir deneyim yaşayacaklar ve her ikisi de ortadan kalkacaktır. Birinin doğruluğunun diğerinde olması o bireyin kusurlu ve suçlu olduğunu farketmesidir. Her iki bireyin de yıkıma uğraması, onların suçlarının farkındalığına bir cevaptır. Kusurlu eylemlerinin farkındalığında kusurlarını kabul ederek törel yasaya geri dönüşü deneyimlerler. Eylemi gerçekleştirenin varlığı kendisine dolaysızca bağlı olduğu töz olarak törel yasaya aitliğine bağlıdır. Ancak karşıt yasayı kabul etmesiyle birlikte edimsellik kazanmaktan ziyade edimselliğini kaybeder. Tözün onun *pathos*'u olarak bireyselde ortaya çıktığı ve bireyselin töze canlılık veren şeklinde belirttiği doğrudur. Ancak törel bireysellik doğrudan ve içsel olarak evrensel yanıyla birdir ve sadece onda var olabilir. Böylece de bu törel gücün karşıtı tarafından yıkımını engelleme gücüne sahip değildir. Törel güçlerin ve de onları harekete geçiren bireylerin hareketi hakiki sonlarına yalnızca her iki tarafta aynı yıkıma uğradığında ulaşır. Çünkü bu güçlerin herhangi birinin diğeri üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Böylece onlar bir *kendilikten* yoksundur. Eylemde bulunurken onlar kendilik ancak çeşitli kendilik sahibi varlıklar olarak mevcutturlar ki bu da kendiliğin birliği ile çelişir ve sonuçta onların haksız oluşlarını ortaya koyar ve zorunlu yıkımlarına neden olur. Törellik böylece *kendilikten yoksun tözdür*. Mutlak hakkın tam olarak açığa çıkabilmesi için her iki yanın da çöküşü zorunludur. Bu her iki yanın yıkımıyla birlikte bu her iki yanı da içine çeken olumsuz güç ya da her şeye gücü yeten ve haklı olan *Kader* olarak törel töz sahneye çıkar.⁶⁶

⁶⁵ A.e., 470, s.284.

⁶⁶ A.e., 472, s.285.

Antik Yunan Dünyasından Roma Dünyasına Geçişin Diyalektiği

Hegel şimdi Yunan törelliğinin çöküşüyle birlikte onun Roma'ya geçişinin diyalektiğini ortaya koyar. Bu açıklamada üzerinde durduğu olay ise Kreon ve Antigone'nin eylemlerinin sebebi olarak iki erkek kardeş olan Eteokles ile Polyneikes'in birbirleriyle olan savaşıdır. İlki şehri savunurken, ikincisi ise iktidarı ele geçirmek adına şehre saldırır. Burada bu iki erkek kardeşin birbirleriyle olan savaşını Hegel doğa ile özbilinç arasındaki karşıtlığın bir örneği ve de ilahi ile insani yasa arasındaki karşıtlığın başlangıç noktası olarak yorumlar.⁶⁷ Ailenin genç bireyi bilinçsiz aile tininden ayrılır ve toplumun bir bireyi haline gelir. Ancak Hegel burada iki erkek kardeş biçiminde ortaya çıkan bireyselliğin doğanın bir olumsuzluğu olduğunu dile getirir. Doğanın olumsuzluğu olarak hangisinin önce ya da sonra doğduğuna bakılmaksızın toplumsal törel yaşama girdiklerinde, halk tininin birleştirici ruhu ya da benliği olarak devlet bireyselliğın ikililiğini hoş görmez.⁶⁸ Her ne kadar bu diyalektik harekette her iki erkek kardeşin durumu olumsal bir özellik taşısa da insani bakış açısından güç sahibi olan ve şehri savunan erkek kardeş haklıyken diğeri haksız sayılır. Sonuçta her iki kardeşin de devlet idaresinde eşit hak iddialarıyla birlikte çatışmaya girmeleri her ikisinin de ölümüyle son bulur. Ancak tek yanlı bakış açısının sonucunda iki erkek kardeşin ölümünün ardından insani yasanın savunucusu Kreon, erkek kardeşlerden şehri savunanı gömerek onurlandırırken, diğeri ise gömülmekten men ederek ilahi yasayı çiğnemiş olur. Ancak tek taraflı bilgi sahibi olması bakımından kendisini haklı görse de sonuç kendisinin de acı çekmesiyle sonlanacaktır. Sonuçta törellik, doğa üzerinde zafer kazanan tin olarak galip gelen yandır. Bu ayrıca evrenselin bireysel üzerindeki zaferidir. Her iki kardeşin ölümüyle birlikte çatışmanın doğal zemini ortadan kalkar. Aslında bireysellik burada kendi kendisini yok eder.⁶⁹ Ancak evrenselin ya da devletin bireysellik ya da aile üzerindeki bu zaferi aslında onu ilahi yasayla bir

⁶⁷ Hyppolite, **a.g.e.**, s.362.

⁶⁸ Hegel, **a.g.e.**, 473, s.285.

⁶⁹ Kalkavage, **a.g.e.**, s.253.

çatışmaya sokar. Çünkü ikincisi de tıpkı birincisi gibi özsel güçtür ve aslında olan şey ise bilinçsiz tinin bilinçli tin tarafından yok edilmesi değil ona haksızlık etmesidir.

İki kardeşin olumsal bir biçimde meydana gelen savaşının ardından ise şimdi ilahi ve insani yasa arasında ortaya çıkan savaş şehrin üstesinden gelemeyeceği bir savaştır. Anlama yetisinde kuvvetler oyununda gömü olduğu gibi burada da kuvvetlerden bir yan diyebileceğimiz insani yasanın savunucusu olarak Kreon Antigone'nin erkek kardeşi Polyneikes'in gömülmesini yasaklayarak diğer gücü kıskırtmış ve böylece bir bakıma kendisinin de sonunu tayin etmiştir. Bu kuvvetlerin her ikisinin de özsel olması sebebiyle hiçbiri birbiri üzerinde hakimiyet kuramamış ve sonuçta bu diyalektik hareket kendisini bir diğer dünyaya yani Roma İmparatorluğu'na götürmüştür. Bu deneyimin sonunda Kreon herkesçe görülen tinin kökünün yeraltı dünyasında olduğunu öğrenir ve aslında kazanıldığı düşünülen zafer yıkımın kendisidir. Savaş törel toplumun nihai doğruluğu olarak ortaya çıkar. Ancak savaş şans ve kuvvetin egemen olduğu bir olaydır. Toplumun birliği ve varlığı savaşta yalnızca güce ve şansa dayanır. Şehir kendi başına kendisini muhafaza edemez. Bu sebeple de o daha şimdiden çöküşüne yazgılıdır.⁷⁰ Böylece toplumsal tinin ya da devletin, aileleri ve onların ilahi koruyucularını içinde tüketmesine benzer olarak toplumun yaşayan tini de kendi bireyselliğine yenik düşer ve evrensel toplum tarafından yok edilir. Böylece bireysel şehirler çok daha kapsayıcı ancak ruhsuz ve ölü olan yalın evrensellikte aşırlar. Sonuçta Tinin törel biçimi yiter ve yeni bir şekil ortaya çıkar.

Yunan törelliği için yasa verili ve doğaldı. Bu yasa erkek ve kadın arasındaki doğal ayrıma göre belirlenmekteydi. Tam da bu doğal dolaysızlık Yunan tininin çökmesine neden olan bozulmanın kaynağıdır. Yunan törel dünyasında zıtların birliği ya da denkliği olarak ailenin bilinçsiz dinginliği ile sivil etkileşimin hareketli dinginliği vardı. Ancak eylem ile birlikte bu uyumdaki çatışma kendisini

⁷⁰ Hegel, **a.g.e.**, 475, s.289.

gösterdi. Bir yanda politik toplum olarak tin ile diğer yanda aile hakkı olarak doğa arasında bir çatışma ortaya çıktı. Şimdi tüm bu diyalektik hareketin sonucunda antik Yunan'ın yerine doğallığın ve dinginliğin olmayışı olarak Roma İmparatorluğu ortaya çıkar. Bu aşamada töz, bireylerde yaşayan bir tin olarak bulunmaz; yalnızca onlardaki biçimsel evrenseldir. Toplumu oluşturan bireyselliklerin yalın katıksızlığı noktalar çokluğuna ayrılır.⁷¹ Yunan törel dünyasında eksik olan *kendilik* Roma İmparatorluğu'nda kendisini gösterecektir. Bununla birlikte kendilik henüz dolaysız evrensel olarak var olur. Bir başka deyişle bu *kendilik* kendisini kendinde ve kendisi-için geçerli olan *soyut kişi* şeklinde bilir. Bu bilgi durumuyla birlikte antik Yunan dünyası Roma dünyasına geçişi gerçekleştirir ve Bilinç için yeni bir aşama başlar. Roma dünyasında ise bilinç, kişilerin mutsuz bilinci olarak kendisine yabancılaşır. Roma dünyasında bu kendine yabancılaşma maruz kalınan bir şeydir. Ancak bu maruz kalmanın belirlenimli olumsuzlamasında tin kendilik-sizliğini ve kendisine yabancılaşmayı evrensel kendiliği elde etme gayesi için bir zorunluk olarak koyar.⁷² Böylece antik Yunan törelliğinde geçerli olan doğruluk, Roma dünyasının deneyimi sonucunda bundan böyle artık dünyada dolaysızca verili değildir. Tine verili olan dünya şimdi tinin kendisi için kıldığı dünyayla yer değiştirir. Böylece Roma dünyasının ardından gelen bilinç, verili dolaysızlığını kaybetmiştir. Yeni bilinç şekli olarak kültür dünyası önceki dolaysız tözselliği şimdi kendisinin dışında arayan bir bilinç şekli olarak var olacaktır. Bu yeni aşama antik Yunan dünyasının kendindeliğine karşı olarak kendisi-için ya da kendisine yabancı olan tine aittir. Bilincin bu diyalektik hareketi fenomenolojik yolculuğun en son aşamasında tinin bir kendilik olarak kendisinin bilgisine ulaştığı ve kendisine yabancılaşmasından tekrardan ama bu defa daha zenginleşmiş olarak kendisine döndüğü noktaya dek devam edecektir.⁷³

⁷¹ A.e., 476, s.289.

⁷² Kalkavage, a.g.e., s.259.

⁷³ Hegel Roma dünyasını incelemeye başladığı "Yasal Statü" kısmına girişte antik Yunan'dan Roma dünyasına geçişi şu şekilde betimler: "Bireysellik ve tözün canlı dolaysız

Sonuç

Gördüğümüz gibi törel dünyada tin dolaysız olarak varolur. Bir başka deyişle bireysellik ya da özbilinç ile tözün dolaysız ama canlı bir birliği söz konusudur. Bu dünyanın kavramsallığında birey ile ait olduğu bütünlük arasında öznenin kendisini bütünden soyutlayacağı bir bilinç durumu henüz yoktur. Bu aşamada birey toplumsal tözün ya da tinin edimselleşmesinin aracı olduğu gibi toplumsal töz de bireyin var oluşunun koşulu olarak var olur. Bedenselleşmiş tin ve tinselleşmiş duygusallık olarak Yunan dünyasında, bireysellik devlet yapıları ve Tanrıları bakımından da belirgindir. Ancak bireysellik burada kendi ilgileri bakımından bir bireysellik değil törel tözün genel amaçsallığına katkı bakımından ya da zaten o törel tözün edimselleşmiş tekilliği olması bakımından bireyseldir. Yani devlet, aile, yasa ve din bireyselin gayesidir. Antik Yunan’da birey bu tözsel değerlerden kendisini soyutlayıp onlar üzerinde sorgulamada bulunan bir özbilinç olarak var olmaz. Her ne kadar bu dünyada bireyler Hegel’in görüşüne göre doğu toplumunda olduğu gibi soyut evrensel tözün içinde kaybolmuş olmasalar bile yine de öznel içsellik bilinci henüz Yunan dünyasının edimselliği değildir. Törel tözüyle dolaysız bir birliğe sahip olan bir özbilinç olarak bireyin öznel içsellğine dönüşüyle birlikte Yunan dünyasının da çöküşü gerçekleşir. Bu içsel öznellik ya da kendisini dolaysız törel tözünden soyutlama yetisine sahip olmayan antik Yunan tını eylem ile birlikte edimsellik kazanan bireysellik ilkesiyle mücadele edemez ve onu bastıramaz. Sonuç ise evrensel ile tekil arasında gerçekleşen çatışmanın uzlaşsızlığı ve bu sorunun çözümü için tinin bir sonraki bilinç şekline geçme zorunludur. Böylece bu şekilde dolaysız varoluş tınıne uygun olmadığı için güzel tinsel bireyselliğin çöküşüne tanık oluruz. Henüz antik Yunan dünyasında kendisini göstermemiş olan kendilik yaşanan deneyimin sonucunda bu dünyanın ardından sahneye çıkan Roma dünyasında ilk kez belirir. Gelgelelim bu dünyada da kendilik

birliğin kendisine geri çekildiği evrensel birlik bireysellerin tözü olmaya son vermiş olan ve kendisinde şimdi bireysellerin ayrı birer kendisi-için-varlığa sahip olarak kendilik ve töz değeri taşıdıkları ruhsuz topluluktur.” Bkz. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 477, s.290.

henüz ortaya çıktığından sadece soyut, yasal bir kendilik şeklinde varolur. İçsel öznellik bilinci Roma İmparatorluğu'nda edimsellik kazanır. Ancak bu durum aslında bilincin mutsuz bilinç olarak sonuçlanmasını doğurur. Zira antik Yunan dünyasında her ne kadar başlangıç ve seviyesinde ve dolaysız olarak var olsa da törel töz ile bireyselin canlı bir birliği vardır. Bu dünyada birey bulunduğu bütünlüğe yabancı değildir; onun yaşayan canlı organik bir parçası olarak vardır. Bununla birlikte antik Yunan dünyasında bireysellik bilincinin olgunlaşmamış olması, uzlaşmaz çatışmalara sebep olmuş ve bu dünyanın sonunu hazırlamıştır. Böylece tüm bu bireysellikleri ait olduğu törel tözden kopartmış olan soyut evrensellikte kendilik ya da içsel öznellik düşüncesi varlık kazanmış olsa da bu önceki dünyanın canlı birliğinin kaybolması ve bireyin dolaysızca verili olarak sahip olduğu içerikten soyutlanıp yaşadığı dünyaya yabancılaşmasına ve bu dünyada tekrar içeriğini kazanmaya çalışmasına neden olmuştur. Böylece dolaysız ve kendinde uyum içerisinde olan tin dağılmış ve kendisi-için olmuş böylece de kendisine yabancılaşmış yeni bir bilinç şekline ilerlemek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte bu bölünme ve ilerleyiş biçimi zorunludur. Zira tin dolaysızlığında kalamaz. Doğası bakımından tin kendisini yalınlığında bölüp tekrardan başkasında kendisini bularak kendisine geri dönme hareketidir. Bu durumda antik Yunan dünyasının güzel uyumu da olumsal değil zorunlu bir biçimde yıkıma yazgılıdır. Tinin bütünselliği bakımından bu hareket biçimi tinin tin olarak bilincine varması ya da özgürleşmesi açısından bizzat kendi içerisinden uyguladığı içsel zorunlu diyalektik harekettir. Böylece her ne kadar tinin, kendisini evinde hissettiği antik Yunan dünyasının dolaysız varoluşundan kopması mutsuz bilincin sebebi olsa bile, yine de tinin henüz farkında olmadığı ama içsel olarak zorunlu olup bizzat kendisine uyguladığı bu şiddet tını tekrardan kendisine geri döndürecektir. Bu durumda şunu da söyleyebiliriz ki bütünü kendisine içsel olan olumsuzluk ya da kendisini bölme hareketi, sistemin bir kusuru değil tam tersine sistemin hakiki bütünselliğinin gereğidir. Bu da bizi Hegelci sistemin dairesel yapısına götürür ki Hegelci anlamı ile tin tam da bu hareketin kendisidir.

KAYNAKÇA

- Hegel, G.W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, Çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, 3c., London, Kegan Paul, Trench Trübner and Co., LTD.,1892, 1894, 1896.
- Hegel, G.W.F., *Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956.
- Hegel, G.W.F., *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, It's Place in Moral Philosophy and It's Relation to the Positive Sciences of Law*, Çev. T. M. Knox, Philadelphia, University of Pennysylvania Press, 1975.
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, 2c., Çev. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1975
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G.W.F., *Hegel's Philosophy of Right*, Çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1978.
- Hegel, G.W.F., *Hegel: Political Writings*, Çev. H.B. Nisbet, Ed. Laurence Dickey and H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1999.
- Hegel, G.W.F., *Spirit: Chapter six of Hegel's Phenomenology of spirit, with introduction, notes, and commentary*, Ed. Daniel E. Shannon, Çev. the Hegel Translation Group, Trinity College, University of Toronto, Hackett Publishing Company, 2001.
- Houlgate Stephen, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London, Bloomsbury, 2013.
- Hyppolite Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

- Inwood, M. J., "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'", *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, London, 1984, s. 40-54.
- Kalkavage Peter, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007.
- Laurentiis Allegra de, "Spirit without the Form of Self", *Hegel and History*, Ed. Will Dudley, Sunny Press, Albany, 2009, s. 135-154.
- Lauer Quentin, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, 1993.
- Luther Timothy C., *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and The Community*, Lexington Books, New York, 2009.
- Pinkard Terry, *Hegel's Phenomenology: Sociality of Reason*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Stewart Jon, *The Unity of Hegel's "Phenomenology of Spirit": A Systematic Interpretation*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2000.

BİLGE İMPARATOR FİLOZOF KRALA KARŞI

Erden Miray YAZGAN YALKIN*

Özet: Farklı kültürlerin ve bu kültürlere ait düşünce yapılarının ele alınması, birbirleri arasında benzerliklerin ve ayrımların ortaya konulması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu bizim “Dünya Düşünce Tarihi” ni bir bütün olarak kavrayabilmemize olanak tanıyabilir. Elbette bir kimsenin “Dünya Düşünce Tarihi” nin her konusuna ve öznesine, zengin geçmişi ve sürekliliği sebebiyle, çok çabalasa bile, bütün detayları ile değinmesi neredeyse olanaksızdır. Ancak şunu hatırd tutmamız gerekir ki farklı kültürlerin bu türlü ele alınışı yaşamlarımıza ışık tutucu ve gelecek çalışmalarımız için teşvik edici olabilir. Bu bağlamda söz konusu çalışmanın amacı, kültürel ve siyasi bağlamda birbirinden tamamen farklı olan iki medeniyetin düşünce tarihinde önemli rol oynayan iki düşünürünün, Konfüçyus ve Platon’un, eğitim anlayışları çerçevesinde ele almış oldukları ideal yönetici kavrayışlarını ve bu kavrayışlarının altında yatan sebepleri ana hatlarıyla ayrıntıya girmeksizin ele almak, aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektir.

Anahtar kelimeler: Çin Felsefesi, Konfüçyus, Adların Düzenlenmesi, Platon, Siyaset Felsefesi

WISE EMPEROR VS PHILOSOPHER KING

Summary: It is always very important to handle different cultures and their ways of thought for to expose some similarities and differences between eachother. By exposing this we may have chance to comprehend the “The World History of Thought” as whole. Ofcourse one may not be able to touch every units and subjects “The World History of Thought” in Great detail, even if he/she does try, because of its rich past and continuity. But we should keep this on mind that any studies on different cultures might bring light to our lives and can be stimulative for our future studies. In this content, the aim of this study is to handle two important figures of history of thought who differs from eachother in both cultural and political context comparatively, namely Confucius and Plato, by implying their understandings of ideal ruler which they both handle in the frame of their understandings of education

* Arş.Gör.Dr. İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü

through thier doctrins and the very reasons of these understandings of theirs in general and as whole.

Keywords: Chinese Philosophy, Confucius, Rectification of Names, Plato, Political Philosophy

Giriş

Farklı kültürlerin ve bu kültürlere ait düşünce yapılarının ele alınması, birbirleri arasında benzerliklerin ve ayrımların ortaya konulması bakımından büyük önem taşımaktadır. Düşünce Tarihi'ne şöyle bir göz atıldığında açık bir şekilde görülmektedir ki, aynı çağlarda, farklı medeniyetlerde, bir biçimde birbiriyle benzer konuları irdeleyen ve yöntem bakımından benzer özellikler sergileyen düşünce hareketleri var olmuştur. Bu düşünce hareketlerinin bir tesadüf eseri mi, yoksa söz konusu dönemlerde bu düşünce hareketlerinin merkezi konumunda olan düşünürlerin, aralarında kilometrelerce mesafeler olmasına rağmen, birbirleriyle etkileşimleri neticesinde mi paralel olarak varlık gösterdikleri bugün hala üzerinde uzlaşım sergilenmemiş ayrı bir araştırma ve tartışma konusudur. Bu çalışmanın amacı, kültürel ve siyasi bağlamda birbirinden tamamen farklı olan iki medeniyetin düşünce tarihinde önemli rol oynayan iki düşünürünün, Konfüçyüs ve Platon'un, eğitim anlayışları çerçevesinde ele almış oldukları ideal yönetici kavrayışlarını ve bu kavrayışlarının altında yatan sebepleri ana hatlarıyla ayrıntıya girmeksizin ele almak, aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektir.

1. Konfüçyüs'ün İdeal Yönetici Kavrayışı, Bu Kavrayışının Temelleri ve Eğitime Verdiği Önem

Konfüçyüs ¹, M.Ö. 551 yılında şimdiki Shantung Eyaleti'nin Lu Beyliği'nde doğmuş, gençliğinde oldukça yoksul bir yaşam sürmüştür. Elli yaşında

¹ Batı'da Latinceleştirilmiş haliyle Konfüçyüs olarak telaffuz edilen bu öğretmenin asıl adı *Ch'iu* ve soyadı *K'ung* (*Kong*)'dur. Çin'de kendisinden bahsedilirken *K'ung Tzu* (*Kong Zi*) ifadesi kullanılmıştır. *Tzu* (*Zi*) terimi 'Üstad' anlamına gelmektedir. Chou Hanedanlığı döneminde pek çok filozofun ismi saygı göstermek amacıyla bu son ekle birlikte anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, ed. by

Lu Hükümeti'nde görev aldıktan sonra yüksek bir dereceye yükselmiş ancak dönemindeki bir takım politik entrikalar sonucunda görevinden istifa etmeye zorlanmış ve sürülmüştür. Bundan sonraki otuz yıl boyunca şehir şehir gezerek politik ve sosyal devrime yönelik ideallerini gerçekleştirebilmek için bir fırsat aramıştır. Ne yazık ki bu amacıyla ilgili olarak hiçbir yerde başarı sağlayamadan yaşlı bir adam olarak Lu'ya geri dönmüştür. Döndükten 3 yıl sonra, M.Ö. 479 yılında, ölmüştür.²

Konfüçyüs'ün içerisinde yaşadığı dönem Çin Düşünce Tarihi'nde "Savaşan Krallıklar Dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Savaşan Krallıklar Dönemi, merkezi otoritenin sarsıldığı ve bu nedenle toplumsal düzenin ve ahlaki yapının çökmeye başladığı bir dönemdir. Konfüçyüs'e göre söz konusu bu ahlaki çöküşün ve bununla ilişkili olarak toplumun ve yönetimin etkinliğinin de bozukluğunun en önemli faktörlerinden birisi, zamanla ortaya çıkan yanıltıcı düşünürlerdir.³ Konfüçyüs'ün kendilerinden yanıltıcı düşünürler olarak söz ettiği bu kişiler, kendi çıkarları doğrultusunda dini inançları, gelenekleri ve töreleri hiçe sayan ve neyin iyi neyin kötü olduğuna geleneklerin ve törelerin işaret ettiği gibi değil, kendi çıkarları doğrultusunda karar veren, yanlışları doğru gibi göstermek için çeşitli akıl oyunlarına başvuran kimselerdir. Yanıltıcı düşünürler, zamanla ne geleneğin ne törelerin ne de dinin onayladığı kendilerine ait öğütleri insanlarla paylaşmaya başlayarak toplumda bencil düşünce yapısının hâkim olmasına,

Derk Bodde, N.Y, Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1966, pp.22-73; Ayrıca bkz.: Yu-Lan, Fung, **The Spirit of Chinese Philosophy**, ed. by. E. R. Hughes, Boston, Beacon Press, 1962, pp. 10-28.

² Bkz. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, p. 38

³ Konfüçyüs, kendisinin adalet bakanı olduğu dönemde bu yanıltıcı düşünürlerden birisini toplumu yanıltarak toplum ahlakına zarar verdiği ve düzenin bozduğu gerekçesiyle idam ettirmiştir Bkz Störig, H. J. **İlkçağ Felsefesi. Hint Çin Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 1994, s. 136-139.

böylelikle toplum içerisinde bir güven ve otorite sorunu yaşanmasına sebep olmuşlardır.⁴

Çin’de insanlar her zaman merkezi bir otoriteye bağlı kalınması suretiyle bir arada tutulmuşlardır. Merkezi otoritenin toplumsal yapı üzerindeki önemini kavramış olan söz konusu dönem düşünürleri, toplumsal düzen ve huzurda, dolayısıyla ahlaki yapıdaki söz konusu bozulmaları önlemek ve evreni, yaşamı anlamlandırmak amacıyla hem sosyal hem de politik yapıyı düzenleyecek, ahlak temelli bir takım fikirler ileri sürmeye başlamışlardır. Bu düşünürlerin asıl hedefleri, fikirlerinin hayata geçirilmesidir. Söz konusu düşünürler, fikirlerinin içselleştirilmesi ve yaygınlaştırılması amacıyla öğretileri doğrultusunda eğitim veren çeşitli okullar kurmuşlardır. Bu okullardan bir tanesi Konfüçyüs tarafından kurulmuş olan Bilginler Okulu’dur (**Ju Chia**)⁵.

Konfüçyüs’e göre ahlaki çöküş ile sosyal ve politik bozukluğun önlenmesinin tek yolu, toplumun temel bir ilkeye bağlı kalarak hareket etmesini sağlamaktır. Konfüçyüs bu fikrini, kendisine evreni örnek alarak geliştirmiştir. Ona göre evrende her şey, Tao olarak adlandırılan bir temel ilkeye bağlı kalarak etkinliklerini gerçekleştirir. Etkinliklerin bu ilkeye bağlı kalarak gerçekleştirilmesi, evrende bütünüyle düzenin hâkim olmasını sağlar. Kısaca, Konfüçyüs için, evrende her şeyin temel bir ilkeye bağlı kalarak hareket etmesinin amacı, ‘düzen’dir. Bu bağlamda ona göre toplumsal bağlamda düzen, toplumda ideal bir yönetimin

⁴ Bu husuta Teng Hsi (*Tzu*) adındaki yanlıtıcı bir düşünürle ilgili olarak şöyle bir hikâye vardır: “Bir ırmak kabarmış ve zengin bir adam ırmak sularına kapılarak boğulmuş. Bir balıkçı bu adamın cesedini bulmuş. Zengin adamın ailesi cesedi balıkçıdan para karşılığı almaya gelmiş. Ancak balıkçı çok para istemiş. Sonunda zengin adamın ailesi ne yapmaları gerektiğini danışmak için Deng Shi’ya başvurmuş. Deng Shi onlara demiş ki: ‘Hiç tasalanmayın! Bir başkası çıkıp da bu cesedi ondan satın almaz!’ Balıkçı da bir süre bekledikten sonra kimsenin gelmediğini görünce artık dayanamamış ve Deng Shi’ya koşmuş. Deng Shi ona demiş ki: ‘Hiç tasalanma! Onlar başka hiçbir yerden o cesedi satın alamazlar.’ Deng Shi sonunda kellesini satırdan kurtaramamış!”. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, pp. 81-82.

⁵ Bkz. Yu-Lan, Fung, **A History of Chinese Philosophy**, Vol. 1, ed. by Derk Bodde, Princeton University Press, 1952, pp. 22-73; Ayrıca bkz. Yu-Lan, Fung, **The Spirit of Chinese Philosophy**, pp. 10-28.

sağlanması demektir. Toplumsal düzenin ve yönetimin gücünün bozulması ise toplumsal ahlakın bozulması demektir.

Kendisi bir gelenekçi olan Konfüçyüs bu görüşünden hareketle, başlamış olan bu bozulma sürecini engellemek için bütün dikkatini klasikler (**Liu Yi**)⁶ üzerinde çalışmalara vermiş ve öğretisini kurarak eğitimlerine başlamıştır. Bu bağlamda Fung Yu-Lan'a göre hiçbir maddi kazanç kaygısı yaşamadan kendisini öğrenmeye ve öğretmeye adanmış, bunu bir yaşam tarzı olarak benimsemiş olan Konfüçyüs, Çin'in ilk özel öğretmenidir.⁷

Konfüçyüs öğretisinde eğitim çok önemli bir yere sahiptir:

Kendini eğitime ve öğretime adanmış olan Konfüçyüs, bütün öğrencilerini geleceğin potansiyel yöneticileri gözüyle görmüş, bu nedenle herkesin yararlanabileceği bir eğitimi amaçlamış ve eğitiminin kapısını herkese açmıştır. Konfüçyüs'e göre öğrencileri hükümette önemli yerlerde görev alıp, bildiklerini uygulamaya başladıklarında, kendisi de yönetime dair hedeflediği ideallerini gerçekleştirme imkânı elde edebilecektir.

Konfüçyüs için devlet işlerinin yoluna konulması hususunda eğitim temel alındığında, öncelikle toplumu oluşturan bireylerin kendilerinden işe başlamaları ve ilk olarak bilgi eksiklerini tamamlamaları gerektiğini savunmuştur. İkinci olarak yapmaları gereken ise kişiliklerinin geliştirilmesidir:

“Eskiler, erdem in ışığıyla ortalığın aydınlanması için önce devlet işlerini yoluna koyarlardı, devlet işlerini yoluna koymak için önce ev işlerini yoluna koyarlardı, ev işlerini yoluna koymak için önce kendilerine çekidüzen verirlerdi, kendi kendilerine çekidüzen vermek için önce kendi içlerindeki düzeni yoluna koyarlardı, kendi içlerindeki düzeni yoluna koyabilmek için önce düşüncelerini

⁶ Konfüçyüs'un kendisinin de mensubu olduğu Ju sınıfının (din adamları) toplumun gelenek ve görenek ve tarihini içeren, kimin tarafından yazıldıkları bilinmeyen kutsal metinler.

⁷ Bkz. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, pp. 40-41

yola koyarlardı, düşüncelerini yoluna koyabilmek için ise önce bilgi eksikliklerini giderirlerdi.”⁸

Yukarıda belirttiğimiz Yüce Bilgi (**Ta Hsüeh**)’den yapılan alıntıdan da açık bir biçimde anlaşılacağı gibi Konfüçyüs öğretisinin özü, eğitim temelli olmak üzere, iki aşamalıdır. Bunlardan ilki bilgi eksikliğinin giderilmesidir. İkincisi ise kişiliğin de geliştirilmesidir.

Konfüçyüs’ün yukarıda iki aşamalı olarak gerçekleşebileceğini ifade ettiği eğitim anlayışı, öğretisinin iki temel unsuruna karşılık gelmekle birlikte, kendisinin toplumsal sınıflandırmaya gitmesine imkân tanımıştır. Konfüçyüs’e göre toplum sıradan insan, üstün insan ve bilge insan olmak üzere üç sınıfa ayrılır.

İçerisinde bulunduğu dönem çerçevesinde ele alındığında Konfüçyüs’ün neden böyle bir sınıflandırmaya başvurduğu açık bir biçimde anlaşılır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Konfüçyüs, yanılıcı düşünürlerin etkin bir biçimde toplumda rol oynadığı ve toplumsal huzurun, düzenin, en önemlisi ahlakın çökmeye başladığı bir dönemde yer almıştır. Toplumsal huzur, düzen ve en önemlisi ahlaktaki çöküşü gidermek üzere ise bir *ahlak öğretisi* geliştirmiştir.

Konfüçyüs’ün ahlak öğretisi, yukarıda da belirttiğimiz üzere, iki temel unsura dayanır. Bunlardan biri *bilginin edinilmesine* dair olan “*Göğün Buyrukları*”nın öğrenilmesi, diğeri ise *kişiliğin geliştirilmesi* amaçlı bir eğitim olan “*Konfüçyüsçü Temel İlkeler*” in benimsenmesidir. Sözü edilen bu temel unsurların ilki, kişinin ‘*donatılmış insan*’ olmasına olanak tanırken, ikincisi, ilki ile birlikte kavranmak suretiyle, eğitimin tamamlanmış olması ve buna uygun olarak eylemlerini gerçekleştiren kişi olması bakımından, kişinin ‘*üstün insan*’ olmasını mümkün kılmaktadır. Konfüçyüs’e göre üstün insanların oluşturduğu bir toplum zaten kendiliğinden düzeni ve huzuru içerisinde barındırıyor olacaktır.

⁸ Störig, a.g.e., s. 138.

Toplumsal huzur, düzen ve en önemlisi ahlaktaki çöküşü “*Göğün Buyrukları*”na karşı geliniyor olunmasıyla gerekçelendiren Konfüçyüs, halkın *üstün insan* olmak yolunda kendilerini geliştirmeleri ve özellikle yöneticilerin başarılı bir yönetim gerçekleştirmeleri için *göğün buyrukları* olan, toplum içerisindeki birliği ve düzeni bir arada tutan geleneklere, törelere, bunların getirmiş olduğu kurallara uymaları gerektiğini belirtmiştir. Buradan açık bir şekilde görülmektedir ki *Konfüçyüs öğretisi*, geleneksel düşünceye bağlı kalmak; yani geleneği ve töreleri hiçbir şekilde sorgulamadan, onları değiştirmeden oldukları gibi faydalı kabul edip, hayata geçirmek düşüncesi üzerinden biçimlenmiştir. Öğretinin esası, bütün insanların *üstün insan* mertebesinde yer almasıdır. *Üstün insan*, kişinin olması gereken, “*İdeal insan*” modelidir.

Klasiklerde belirtilmiş olan gelenekler ve töreler ile ilgili olan bütün bilgiler, *Göğün⁹ buyrukları* olarak kabul edilmişlerdir:

“Üstad dedi ki: ‘Göğün buyruklarını bilmeden büyük ve üstün insan olma olasılığı yoktur.’”¹⁰

⁹ M.Ö.11.yy.’ın sonlarına doğru Chou Hanedanlığı tarafından yıkılana kadar Konfüçyüs din adamı olarak görev yaptığı, Shang Hanedanlığı çok tanrılı bir dine sahiptir. Ve bu tanrıların çoğu bereket tanrılarıdır. Hatta bu nedenle Shang Hanedanlığı döneminde çok fazla sayıda insan (Tibetli esirler) kurban edilmiştir. En büyük tanrılarının adı Şang-di’dir. Bu tanrı dönem halkı tarafından insan biçiminde tasavvur edilmiştir. Devletin başında en büyük tanrının adında geçen “di” ile aynı olarak bir “ti (di)” bulunur. Shang Hanedanlığı Devrinin ortalarında Hanedanlığı istila eden Chou Hanedanlığı beraberinde saf bir gök dini olan ve en önemlisi içerisinde güneş ve yıldız kültü bulunan dinlerini de beraberlerinde getirmiştir. Chou’ların eski Gök dinlerinde, gökle yerin birbirleriyle uyum içerisinde bir ilişkisi olduğu, gökyüzünde meydana gelen her şeyin yeryüzünü etkilediği ve yeryüzünde meydana gelen her şeyin de gökyüzünü etkileyeceği inancı vardır. Eğer düzen isteniyorsa göğün buyruklarına uymak gerekiyordu. Hükümdar Göğün oğlu olarak kabul edilir. Bu nedenle eğer kurban verilecekse hükümdar göğün oğlu olarak kurbanını kendi verebilir. Ziraatçı olan Chou’lar esirlerini daha iyi kullanmasını bildiklerinden insan kurban etme adetlerini ortadan kaldırmışlardır.” Bkz.: Fung Yu-Lan, **a.g.e.**, p.11; Eberhard, Wolfram **Çin Tarihi**, III. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.s. 35-37.

¹⁰ Konfüçyüs, **Seçmeler**, çev. Mehmet Türdeş, İstanbul, Sarmal, t.y., xx, iv, s. 188; Ayrıca karşı. Konfüçyüs, **Konuşmalar**, çev. Muhaddere Nabi Özerdim, İstanbul, Cumhuriyet, 2000, s.111

Konfüçyüs'ün burada *göğün buyrukları* olarak ifade ettiği, Çin Tarihi'nde oldukça önemli bir yere sahip, Konfüçyüs'ün kendisinden çok önceki zamanlarda yazılmış olduğu kabul edilen, Çin dilinden Batıya *Altı Klasik* olarak tercüme edilmiş olan *Liu Yi*'dir.¹¹ İçerikleri adlarından da kolaylıkla anlaşılabilen bu *Altı Klasik* aşağıdaki gibidir¹²:

- 1.Değişimler Kitabı (**Yi Ching**)
- 2.Şiir ya da Kaside Kitabı (**LunYu**)
- 3.Tarih Kitabı (**Shu Ching**)
- 4.Ritüeller ya da Törenler (**Li ji**)
- 5.Müzik (**Shi Ching**)
- 6.İlk Bahar ve Son Bahar Yıllıkları (**Ch'un Ch'in**)

Geleneksel uygulamalara yönelik bilgilerin hepsine yukarıda belirttiğimiz bu altı klasik içerisinde yer verilmiştir. Konfüçyüs öğretisine göre, bu klasiklerin öğrenilmesi kişiyi *donatılmış insan* yapar. Donatılmış insan olmak kişilerin, Konfüçyüs öğretisinin temel unsuru olan *üstün insan* kategorisinde yer alabilmesi bakımından çok önemlidir. Donatılmış insanlar, Konfüçyüsçü temel ilkeler ile birlikte bu klasikleri içselleştirip onlara göre yaşamaya başladıklarında *üstün insan* mertebesine erişme olanağı elde ederler.

¹¹ Konfüçyüs'ünde aralarında yer aldığı Ju'lar gelenekselleşmiş bilgileri içeren bu Klasikleri içselleştirmiş kişilerdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eberhard, **a.g.e.** s. 36-47; Ayrıca bkz. Konfüçyus, **Seçmeler**, s.8; Ayrıca bkz. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, pp. 39-40; Ayrıca bkz. Dumitriu, Anton, **History of Logic**, Vol. 1, Kent, Abacus Press, 1977, p. 16; Ayrıca bkz. Yu-Lan, Fung, **Chinese Philosophy in Classical Times**, ed. by London, E. R.Hughes, J.M.Dent & Son ltd, 1944, p. 212.

¹² Bkz. Störig, **a.g.e.**, s.130-132; Ayrıca bkz. Dawson, Miles Menander, **The Conduct of Life, The Ethics of Confucius**, Carlton House, New York, 1915, pp.xiv. Bazı kaynaklarda bu eserlerin Konfüçyus tarafından yazıldıkları belirtilmiştir. Ancak bu klasiklerin Konfüçyüs'ün zamanından çok daha önce var oldukları dikkate alındığında bu görüşün doğru olması mümkün değildir.

Konfüçyüs öğretisi çerçevesinde, kişiliğin geliştirilmesine yönelik eğitim olması bakımından büyük önem taşıyan bu ilkeler, birbirleriyle bütünlüklü bir yapı sergiliyor olmakla birlikte üç temel başlık altında ele alınabilirler. Bunlardan ilki, “*Adların Düzenlenmesi*”dir.¹³

Yukarıda; Konfüçyüs’e göre, toplumda ahlaki çöküşün ve bunun bir sonucu olarak sosyal ve politik düzenin bozukluğunun giderilmesi hususunda alınacak yegâne önlemin, tıpkı evrende her şeyin olduğu gibi, toplumun da temel bir ilkeye bağlı kalınarak hareket etmesini sağlamak olduğunu belirtmiştik. Konfüçyüs, temel ilkenin takip edilebilmesi ve bu şekilde düzenin sağlanması amacıyla öncelikle adların düzenlenmesinin önemi üzerinde durmuştur.

Konfüçyüs’e göre toplumda düzensizliğe neden olan temel problem, şeylerin gerçeklikleri ile adlarının, birbirleriyle uyum içerisinde olmamasıdır. Oysa evrende bütün gerçeklikler adları ile uyum içerisinde olduklarından, evrende düzen hâkimdir. Bu nedenle iyi bir biçimde düzenlenmiş, yani ideal bir yönetime sahip toplumun varlığından söz edilebilmesi için tek yol ve yapılması gereken ilk şey, adların düzenlenmesidir.

“-Tzu-lu dedi ki: ‘ Wei derebeyi, hükümeti birlikte yönetmeniz için sizi bekliyor. Yapılacak ilk işin ne olduğunu açıklar mısınız?’

-Üstad dedi ki: ‘Yapılacak ilk iş ayıklamadır (adların düzenlenmesidir)’

-Tzu-lu, ‘Gerçekten böyle mi?’ dedi. ‘Bu çok yanlış bir şey! Neden bir ayıklama gerekli görülsün?’

-Üstad dedi ki: ‘Nasıl da bilgisizsin Yu! Bir şey bilmeyen üstün insan sakıngan davranır.

¹³ Adların Düzenlenmesi ile ilgili daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Shih, Hu, **The Development of Logical Method in Ancient China**, Shanghai, The Oriental Book Company, 1922, pp. 21-52; Ayrıca bkz.: Yu-Lan, Fung, **A History of Chinese Philosophy**, Vol.1, pp. 59-62; Ayrıca bkz. Dumitriu, **a.g.e.**, s. 29-30; Ayrıca bkz. Li, Fuldien, **Encyclopedia of Chinese Philosophy**, “**Confucianism: Ethics and Law**”, ed. by Antonio S. Cua, New York, Routledge, 2003, pp. 80-81.

-Böyle bir ayıklama yapılmazsa, yapılan işlerde başarıya ulaşılmaz.

-İşlerde başarıya ulaşılmazsa, toplum kurallarında ve müzikte gelişme olmaz. Toplum kuralları ve müzik gelişmezse, cezalar yerine getirilmez. Cezalar yerine getirilmezse, halk ne yapacağını bilemez.

-Bunun için büyük ve üstün insan, o kişilerden uygun bir biçimde konuşmalarını ister ve kendi konuştuğularının da uygun bir biçimde yerine getirilmesi gerektiğini düşünür.”¹⁴

Konfüçyüs, *Adların Düzenlenmesi* ilkesini iki temel fikir üzerinden şekillendirmiştir. Bunlardan ilki, değer ve norm adları olan *sosyal adların*, toplumun değerlerine; ikincisi ise, olgular, nitelikler ve şeyler tarafından yönetilen *doğal adların*, doğal objelere uygun olmasının gerekliliğidir. Sosyal adlar, belli bir takım görev ve sorumluluklar içerdiğinden en doğru biçimde düzenlenmelidirler. Konfüçyüs’e göre, toplum içerisinde herkes ‘*ne ise o olarak*’ görevini yerine getirdiği müddetçe toplumda düzensizlik olmayacaktır.

“Ch’i dükü Ching Konfüçyüs’e hükümet(iyi bir yönetim) üzerine sordu, Konfüçyüs yanıt verdi: ‘ Bir ülkede prens, prens olarak; baba, baba olarak; oğul, oğul olarak davranırsa, orada bir hükümet (iyi bir yönetim/düzen) vardır.”¹⁵

Yine benzer şekilde Konfüçyüs kendi döneminde, köşeleri olan bir içki kabının şeklinin değiştirilerek köşesiz hale getirilmesi, buna karşılık adının değiştirilmemiş olması üzerine, kabın etkinliğinin özü ile uyum içerisinde olmadığını savunarak şöyle demiştir:

“Üstad dedi ki: ‘Köşeleri (**ku**) olmayan köşeli kap (**ku**), köşeli acayip kap.’”¹⁶

¹⁴ Konfüçyüs, **Konuşmalar**, xiii.iii,

¹⁵ Konfüçyüs, **a.g.e.**, xii.xi,

¹⁶ **A.g.e.**

Konfüçyüs bu bağlamda, düzenlenen adların doğruluklarının denetlenebilmesi amacıyla iki temel kural belirlemiştir. İlk kurala göre, bir adın sadece tek bir şeyi temsil etmesi gerekir. Bununla birlikte ikinci kurala göre ise, bir şey ya da bir kişi, kendisini başka şeyler ya da kişilerle ilişki içerisinde tutuluyorsa, birden fazla ada sahip olabilir.¹⁷

Konfüçyüs'ün adların düzenlenmesi ile ne demek istediğini burada kısa ve toparlayıcı bir biçimde ele alacak olursak:¹⁸

Konfüçyüs'ün, *adların düzenlenmesi* ile asıl belirtmek istediği, yukarıda da belirttiğimiz gibi, 'ad'lar ile 'gerçeklik' arasında olması gereken 'uyum'dur. Evrende var olan her şeyin bir 'ad'ı vardır. Her adın ise kendisine ait bir *tanımı* vardır. Diğer bir ifade ile her adın içerisinde, belli bir takım 'anlam'lar gizlidir. Bu anlamlar, söz konusu *adda* içerilen 'görev ve sorumluluk'lardır. Bu görev ve sorumluluklar, adların temsil ettiği şeylerin "öz" leridir (**ki**). Şeyler, gerçeklikleri bakımından, özleri ile uyum içerisinde olmak zorundadırlar. İşte gerçeklik ile adlar arasındaki uyum, şeyin etkinliği ve özü arasındaki bu zorunlu ilişkidir.¹⁹ Diğer bir ifade ile Konfüçyüs'e göre, eğer gerçeklik ve ad arasında bir uyumdan söz edilecekse ise burada dikkat edilmesi gereken asıl husus, bir şeyin etkinliği ile özünün, yani sahip olduğu ad bakımından kendisine zorunlu kılınmış görev ve sorumluluklarının, birbiriyle tutarlılık sergileyip sergilemediğidir.

Nitekim Konfüçyüs'e göre toplumdaki düzensizlik, adların düzenlenmesindeki özensizliklerden kaynaklanmaktadır. Adların düzenlenmesindeki bu özensizlik, aslında zihinsel düzensizliğin bir göstergesidir.

¹⁷ Bkz. Shih, Hu., **a.g.e.**, pp. 22-25.

¹⁸ Burada özellikle belirtmemiz gerekmektedir ki, Konfüçyüs öğretisinin çok önemli bir alt unsuru olan *Adların Düzenlenmesi* fikri, adı geçen öğretinin temel taşı olması ve ayrıca Konfüçyüs'ün Altı Klasik'ten biri olan Yi Ching üzerinden yaptığı dil ve mantık ile ilişkili çalışmalarını kapsıyor olması bakımından, bu çalışmada dikkat çekmek istediğimiz konunun dağılmaması için ayrıntılı bir biçimde ele alınmayacaktır. Oldukça kapsamlı olma özelliğine sahip olan söz konusu konu ayrıca bir çalışma alanı olup, bir başka makalemizin ana konusunu oluşturmaktadır.

¹⁹ **A.g.e.**

Konfüçyüs, eğer zihinde bir karmaşıklık söz konusuysa, adların gerektiği gibi düzenlenemeyeceğine inanmıştır. Eğer adlar gerektiği gibi düzenlenemezse, toplumda düzen sağlanamaz. Toplumda düzen sağlanamazsa, yönetim başarılı bir şekilde gerçekleştirilemez.²⁰ Konfüçyüs, burada açıkça bir biçimde toplumsal düzensizlik ile adların düzenlenmesindeki özensizlik ve zihinsel düzensizlik arasında bir ilişki kurmuştur.

Konfüçyüs öğretisi çerçevesinde *kişiliğin geliştirilmesine* yönelik eğitim olmak bakımından büyük önem taşıyan diğer ilke *doğruluk (yi)* ve *üstün erdem* olarak kabul edilen *iyi niyetlilik'tir (jen)*. Yine kısa bir biçimde Konfüçyüs'ün öğretisi çerçevesinde bu kavramların yeri ve önemine değinecek olursak:

Konfüçyüs'e göre bütün sosyal konumlar/sosyal adlar, yukarıda ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız üzere bir takım görev ve sorumlulukları içerdikleri gibi, doğruluğu (**yi**) da kendilerinde barındırırlar. '*Doğruluk (yi), bir durumun zorunluluğu*' anlamına gelmektedir.²¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *zorunluluk*, kişilerin toplum içerisindeki *görevlerinin ve sorumluluklarının* biçimsel özüdür. O halde; *doğruluk, gerçeklik ile ad ya da şeyin etkinliği ile özü arasındaki uyumun ta kendisidir.*

Toplumda yer alan herkesin, sosyal konumları çerçevesinde yapmak zorunda oldukları bir takım işler vardır. Konfüçyüs'e göre bu işler, işi gerçekleştirecek kişiye *iyi niyetlilik* kavrayışı bağlamında *zorunluluk* yani *doğruluk* bakımından ahlaki bir yükümlülük katmaktadır. Konfüçyüs öğretisinde **jen** sözcüğü sadece özel bir tür erdeme değil, bütün erdemlerin birleştirilmiş şekli olan '*mükemmel erdem*'e, diğer bir deyişle '*üstün erdem*' e karşılık gelir. Bu doğrultuda *iyi niyetli insan (jen ren)* kavramı '*çok yönlü erdemli kimse*'ye işaret etmektedir.²²

²⁰ **A.g.e**

²¹ Bkz. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, p. 42.

²² Bkz. **a.g.e.** pp. 42-43.

“Yen Yüan ‘üstün erdem’i sordu. Üstad dedi ki: ‘Bir kimse benliğine egemen olursa ve toplum kurallarına bağlı kalırsa, o kimseye ‘üstün erdemli kimse’ denir. Bir kimse, kendine egemen olur ve toplum kurallarına bağlı kalırsa, dünyada herkes ona üstün erdemli kimse diyecektir. Üstün erdemli olmak, o kimsenin kişiliğinden mi gelir yoksa başkalarından mı gelir?’

Yen Yüan dedi ki: ‘Üstün erdemli olmanın yollarını sorabilir miyim?’

Üstad yanıt verdi: ‘Toplum kurallarına aykırı olan şeyleri dinleme. Toplum kurallarına uygun olmayan şeyleri yapma, konuşma ve onlara önem verme.’

Yen Yüan dedi ki: ‘Ben pek zeki değilim ama bunlar üzerinde çalışacağım’²³

Yine aynı eserde şöyle bir dialog yer alır:

“Chung-kung ‘üstün erdem’ i sordu. Üstad yanıt verdi: ‘Ülke dışına çıktığında, herkese sanki büyük bir konuğunu kabul ediyormuşsun gibi davran. Sanki kurban töreninde görevliymişsin gibi halkına hizmet et. Kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkasına yapma. Gerek ülkende, gerekse ailende kendine karşı bir yakınmada bulunulmasına yol açma’. Chung-kung dedi ki: ‘Öyle pek yetenekli değilsem de, bunlar üzerinde çalışmayı bir ödev bileceğim.’

...

Tzu-kung dedi ki: ‘Halka armağanlar dağıtan ve onlara yardım eden kimseler için ne dersiniz? Ona iyiliksever bir kimse denilebilir mi?’ Üstad yanıt verdi: ‘Neden iyilik sözcüğünü onun için kullanıyorsunuz? Onun kutsal insanlara özgü nitelikleri yok mudur? Hatta Yao ve Shun bile bu konuda kaygı duymuşlardır.’

‘Şimdi iyiliksever kimse kendisini yetiştirirken başkalarını da yetiştirmek ister. Kendi bilgisini geliştirirken başkalarının bilgisini de geliştirmeye çalışır.’

²³ Konfüçyus, **Konuşmalar**, xii, i.

‘İçimizde olan şeyle başkalarını karşılaştırmak; işte buna iyilikseverliğin sanatı denir.’²⁴

Konfüçyüs’e göre, bir toplumda görevlerini yerine getirmeye yetenekli olan kişiler, yani kendi içlerinde uyumu yakalayabilecek olan kişiler, sadece iyi niyetliliğin kendilerine verdiği ilhamla hareket eden, diğerlerini seven, üstün erdemli yani ahlaklı kişilerdir. Eğer bir kimse bir işi ahlaki, yani iyi niyetli olmayan nedenlerden dolayı yapıyorsa, o zaman bu yapıp edilenler doğru olmaktan çıkmışlardır. Çünkü böyle bir durumda kişi bu işi kendi *menfaati* (li) için yapmış olur. Konfüçyüs öğretisinde **yi** ve **li** kavramları birbirlerine tamamen zıt kavramlardır. Aşağıdaki alıntılarda da göreceğimiz üzere, Konfüçyüs **yi**’nin *üstün insan* tarafından bunun yanı sıra ise **li**’nin *sıradan insan* tarafından kavrandığını belirtmiştir.²⁵

“Büyük insanlar adaletten, küçük insanlar çikardan anlar.

...

Üstad dedi ki; ‘Üstün insan, başkalarının iyi taraflarını geliştirmeleri için besler. Kötü taraflarının gelişmesini istemez. Küçük bir insan ise bunun tam tersini yapar.’²⁶

Konfüçyüs öğretisi çerçevesinde kişiliğin geliştirilmesine yönelik eğitim olması bakımından büyük önem taşıyan son ilke ise, *Ming’i bilmek* olarak adlandırılmıştır. Konfüçyüs bu kavrayışını doğruluk fikrinden üretmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, yaşadığı toplum içerisinde herkesin yapmak zorunda olduğu bir şeyler vardır. Kişiler yaptıkları şeyleri herhangi bir şey için değil, sadece yapmaları zorunlu olduğu için, yani iyi niyetlilikten aldıkları ilhamla doğru olduğu için yapmalıdırlar. Konfüçyüs’te *Ming’i Bilmek* en genel anlamı ile kişilerin, söz konusu yaptıkları ya da yapacakları şeyi bu doğrultuda, *bir beklenti içerisinde*

²⁴ **A.g.e.** xii, ii; vi, xxviii.

²⁵ Bkz. Fung Yu-Lan, **a.e.**

²⁶ Konfüçyüs, **Seçmeler**, i, xvii; xii, xvi.

olmadan, sadece doğru olduğu için yapmalarının yolunu açar.²⁷ Diğer bir deyişle bu bilinçle hareket etmek, *Ming'i bilmek* demektir.

Sözlük anlamı olarak *Ming*; kader, yazgı, talih, buyruk, emir anlamlarına karşılık gelmektedir. Ancak, Konfüçyüsçü öğreti bağlamında, *Ming'i bilmek* demek, kaderi yazgıyı, geleceği bilmek demek değildir. *Ming'i bilmek* ilkesi Konfüçyüs tarafından ‘*Göğün buyruklarını bilmek*’²⁸ anlamında kullanılmıştır:

“Üstad dedi ki: ‘Göğün buyruklarını bilmeden büyük ve üstün insan olma olasılığı yoktur.’”²⁹

Bu alıntıdan açık bir şekilde görülmektedir ki; *Ming'i bilmek*, üstün insan olmak için önemli bir gerekliliktir. Konfüçyüs, üstün insan olmanın *Ming'in* bilinmesi yani göğün buyruklarının bilinmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Konfüçyüs’e göre Göğün buyruklarının bilinmesi demek, daha önce de belirtmiş olduğumuz, **Liu Yi**’nin bilinmesi demektir.

Bu ilkenin benimsenmesi doğrultusunda en çarpıcı örnek Konfüçyüs’ün kendi yaşamıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o, büyük bir sosyal ve politik karmaşanın, ahlaksal çöküşün baş gösterdiği bir dönemde yaşarken, dünyayı daha iyi bir duruma getirebilmek için elinden geleni yapmıştır. Chou Hanedanlığı Dönemi’nde toplumsal ahlakın sürekliliğinin, bu yolla toplumsal düzenin, huzurun ve ideal yönetimin sağlanması için geleneksel düşünce ile törelere kesinlikle bağlı kalınmasının gerekliliğini savunan Konfüçyüs, geleneğin ve törenin söylediklerinin

²⁷ “Bir şey için yapmamak” ifadesi burada bir şeyi yaparken, bir eylemi gerçekleştirirken her hangi bir beklenti içerisinde olmadan yani kendi çıkarımıza yönelik bir sonuç beklentisi içerisinde olmadan, o şeyi sadece yapmamız gerektiğinden dolayı yapmamız anlamına gelmektedir. Bkz. Yu-Lan, Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, pp. 44-45.

²⁸ Burada ifade edilen göğün buyruklarının bilinmesi, başlarda ele aldığımız Altı Klasiğin öğrenilmesi ve benimsenmesi ile mümkündür. Şöyle ki, Klasikler çok daha önceki zamanlar da yazılmışlardı. Chou Hanedanı, Shang Hanedanını istila ederken kendi Gök dinlerini de beraberlerinde getirmişlerdi. Bununla beraber Chou Hanedanlığı büyükleri bu Klasikler üzerinde derinlemesine çalışmış olan Shang Hanedanı din adamlarından ders almışlar ve her iki hanedanlık da zaman içerisinde az ya da çok birbiriyle kaynaşmıştır. Konfüçyüs’ün ahlak öğretisi eski gök dini unsurlarını, geleneklerini ve göreneklerini içerir.

²⁹ Konfüçyüs, **Seçmeler**, xx,iii.

ne kadar mantıklı ve toplum için yararlı olduklarını kendi bakış açısından anlatarak, herkesi bu fikirleri temel alarak oluşturduğu öğretisi etrafında birleştirmek istemiştir. Her yere seyahat etmiş, bildiklerini herkesle paylaşmaya çalışmıştır. Kesin bir başarı elde edememiş olsa da elinden geleni yapmaktan vazgeçmemiştir. Her ne olursa olsun denemeye devam etmiş ve sonucu her zaman *Ming* ile ilişkilendirmiştir:

“Eğer benim ilkelerim dünyaya galip gelirse bu *Ming*’dir. Eğer başarısız olurlarsa bu yine *Ming*’dir.”³⁰

Konfüçyüs’ün ahlak öğretisi çerçevesinde, eylemlerimizi başarılı olup olmama kaygısı içerisine girmeden gerçekleştirmemiz ve Dünya’yı olduğu gibi kabul etmemiz gerektiği düşüncesi ile anlatmak istediği, önemli olanın yapmamız gerekeni göğün buyruklarını izleyerek ve onları doğru kabul ederek yerine getirmemiz olduğudur. Bizler yapmamız gerekenleri yaptığımızda, eylemlerimiz ister dışsal başarıyla ister başarısızlıkla sonuçlansın, görevimizi ahlaken yerine getirdiğimizden yine doğru ve başarılı oluruz. En önemlisi Konfüçyüs’e göre üstün insan kategorisinde yer almamıza yardımcı olan bu bilinç, aynı zamanda bizi mutluluğa götürecektir olan tek yoldur:

“Üstün insan her zaman mutlu, küçük insan her zaman mutsuzdur”³¹

Konfüçyüs, toplumsal sınıflaması çerçevesinde, göğün buyruklarını, yukarıda genel hatlarıyla ele aldığımız temel ilkeleri doğrultusunda, içselleştirilerek hayata geçiren kişi olarak belirttiği *üstün insanı*, *bilge insan* ile *sıradan insan* arasında kalan bir kişi olarak tanımlamıştır. Konfüçyüs’e göre bilge kişi, üstün insanın sahip olduğu niteliklere sahip olmanın yanı sıra aynı zamanda hikmet sahibi olan kişidir. Tıpkı Lao Tzu gibi Konfüçyüs da ülkeyi yönetecek olan kişinin bilge kişi olması gerektiği düşüncesindedir.

³⁰ Konfüçyüs, **Konuşmalar**, xiv, xxxviii.

³¹ Lun Yü’den aktaran: Fung Yu-Lan, **a.g.e.** 45.

Konfüçyüs'ün tasarlamış olduğu bu bilge yöneticinin kaynağı Efsanevi İmparatorluklar Dönemi'ne dayanmaktadır. Çünkü bu dönemlerde hüküm süren imparatorlar, *ideal hayatın en yüksek basamağında yer alan ve göğün kendisini temsil eden bilge yönetici*'ler olmuşlardır³². Bilge yönetici kendisine göğü örnek alarak, kaba kuvvet ve yıkıcı kanunlara başvurmadan, eylemleriyle toplumuna örnek olarak, onların güvenini kazanarak bu yönetimini gerçekleştirmiştir. Bu, halkın yöneticiye olan güvenin ve toplumsal düzenin sürekliliğinin daim kılınması bakımından çok önemlidir.³³

“Gök, yönetimini kendi keyfine göre yapan ilahi bir zorba değildir. Gök, kendi başına hareket etmez. Tao denilen dünya kanununa göre hareket eder. Nasıl gökyüzünde güneş, ay ve yıldızlar kanunlara göre hareket ediyorsa benzer şekilde hükümdarın dünya kanunlarına göre hareket etmesi gerekir. Hükümdar gündelik siyasete karışmamalı, gök gibi ‘örnek olarak’ etkili olmalıdır. İmparator, kutsallık ilkelerine göre davranarak, kurbanları törenlere uygun yaparak dünyadaki düzenin bozulmasını engeller. Bireyler de aynı kurallara uyduğunda her şey yolunda olacaktır.”³⁴

Daha önce belirttiğimiz ve ayrıca yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Konfüçyüs, özellikle yönetici olacak kişinin göğün kurallarına sıkı sıkıya bağlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Hem *hikmet bilgisine* hem de *üstün insan* olmanın niteliklerine bir arada sahip olan, *bilge yönetici* olarak adlandırılan bu kişi, toplumu zorbalığa, katı ve yıkıcı kanunlara başvurarak değil, davranışları ile topluma örnek olarak yönetecektir. Bu şekilde iyi yönetilen toplum, o toplumu oluşturan bireylerin üstün insan olmaları için uygun ortamı sağlayacaktır. Toplumu oluşturan bireyler ilk önce kendilerine dönecekler, hem bilgiye hem de kişisel gelişimlerine yönelik

³² İdeal hayatın en yüksek basamağında yer alan ve göğün kendisini temsil eden bilge yöneticiler, tantının oğlu olma sıfatını ve niteliklerini taşıyan; hem ilahi hem de dünyevi bilgi sahibi lider kişilerdir. Diğer bir ifade ile ideal yöneticiler, ‘Bilge İmparator’lardır.

³³ **A.g.e.**, p. 138.

³⁴ Eberhard **a.g.e.** s.46

eğitimlerini tamamlayarak birer üstün insan haline geleceklerdir. Üstün insanların oluşturduğu bir toplum ise zaten kendiliğinden düzeni, huzuru ve en önemlisi toplumsal ahlak bilincini içerisinde barındırıyor olacaktır.

2. Platon'un İdeal Yönetici Kavrayışı, Bu Kavrayışının Temelleri ve Eğitime Verdiği Önem

Tam tamına aynı tarihlerde olmasa da Konfüçyüs ile aynı çağı paylaşmış ancak kendisinden km'lerce uzak bir anakarada yaşamış olan bir diğer düşünür, Batı felsefesinin ve bilgeliğin kaynağı olarak kabul edilen Platon'dur³⁵. İlkçağ filozoflarının pek çoğuna dair olduğu üzere Platon'un öğretisi ve dönemleri hakkında bilgiler doğruluğu kesin olarak bilinen bazı veriler ile birlikte ayrıca kimi tahmin ve varsayımlara dayanılarak edinilmiştir.³⁶ Bu bağlamda genel kanı kendisinin M.Ö. 427 tarihinde Atina'da (Aegina) Yunan dünyasının siyasi, iktisadi, ahlaki birçok problemle karşı karşıya kaldığı bir dönemde aristokrat bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiş olmasıdır. Platon, müzik, hitabet, şiir, beden sanatları alanlarında eğitim alarak zafer, güç, şan ve şeref hatıraları ile dolu bu şehir devletinde yetişmiştir.³⁷

Platon'un, kendisini Batı düşünce tarihinin temel taşı haline getirecek kuramını geliştirmesinde en büyük etken, Herakletitos, Parmenides ve Pythagoras gibi kendisinden önceki düşünürlerin fikirleri hakkında bilgi sahibi olmasının yanı sıra, Sokrates'tir. Platon oldukça genç yaşında, Atina'nın pek çok zeki ve yetenekli genci gibi, Sokrates'in içinde yer aldığı sitenin sorunlarına çözüm getirmek amacıyla ileri sürdüğü, temelde erdem, bilgi, doğruluk, liyakat unsurlarını içeren ahlaki ve siyasi görüşlerinden etkilenmiş ve onun öğretisini bir bütün olarak

³⁵ Batı düşünce geleneğinde her ne kadar kendisine bu nitelikler atfedilmiş olsa da kendisi Phaidon II8'de kendi hocası Sokrates'i "tanıdığı insanların en iyisi ve en bilgisi "olarak söz etmiştir.

³⁶ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2, Sofistlerden Platon'a**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık 2006, s. 176.

³⁷ S.Robert Brumbaugh, **Plato The Modern Age**, New York, Collier Books, p.21; Arslan, a.g.e

benimsemiştir. Hatta kendisi ailesi, yetenekleri ve aldığı eğitim doğrultusunda, bir fiil içerisinde buldukları sitenin siyasal hayatında rol oynamak istemiş³⁸, ancak ne yazık ki seksen yıllık ömründe -ölümü için genel kabulün M.Ö. 347 olduğu dikkate alındığında- karşılaştığı bir takım engeller sebebiyle, bu idealini gerçekleştirebilme olanağı elde edememiştir.³⁹

Platon'un içerisinde yer aldığı dönem, toplumsal yapıda birçok problemin ortaya çıktığı, bu bağlamda Atina'nın kurumlarının neredeyse tamamen çöktüğü, sitenin geçmişte temel yapısını şekillendirmiş olan değer ve kavramlarının anlamını yitirdiği bir yapı sergilemektedir. Nitekim Platon, Atina demokrasinin sebep olduğu söz konusu anarşi ve kaos ortamının, diğer bir ifade ile toplumda yüz göstermeye başlayan cehalet, bireycilik ve çıkarıcılığın önünü alabilmek adına geliştirdiği öğretisiyle, tıpkı kendisinden önce Sokrates'in yapmış olduğu gibi bu problemlerle yüzleşmiştir.⁴⁰

Atina'nın içerisinde bulunduğu bu kaotik yapının sebepleri genel olarak birkaç başlık altında belirtilebilir. Buna göre en önemli sebeplerden birisi yaklaşık olarak M.Ö.5. ve 4. yy.'larına denk gelen süreçte Yunanistan'da sürekli bir savaş durumunun olması ve bunun bir sonucu olarak Yunan toplumunun farklı kültürlerle etkileşim içerisinde bulunarak zamanla kendi değerlerini sorgular hale gelmesidir. Öyle ki, daha önceden kesin ve evrensel olarak kabul edilen değerler zamanla görece bir hal almıştır.⁴¹ Değişen sadece gelenek ve türlü davranış biçimlerini içeren ahlaki kavrayış değildir. Bunun yanı sıra düşünce tarihi içerisinde önemli yerlere sahip doğa filozoflarının birbiriyle çelişir bir biçimde gözükür ve ortaya koydukları

³⁸ Platon, **Mektuplar** 324 c-326 b

³⁹ Arslan, **a.g.e.** s.176-178, 203.

⁴⁰ Arslan, **a.g.e.** s. 178; Ayrıca bkz. Werner, Jaeger, **Paideia**, Trans. Gilbert Highet, 2. bs., New York, Oxford University Press, 1965, Vol.1, p. 297; Ayrıca bkz. W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, England, Cambridge University Press, 1993, Volume 3, p. 21.

⁴¹ Guthrie; **a.g.e.**, Volume 3, s. 16; Jean-Pierre, Vernant, **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s. 27, 41.

görüşler bakımından Yunan toplumunun yüz yüze kaldığı problemlerin çözümünde yetersiz kalan düşünce sistemlerine güven sarsılmış, şüpheyle bakılmıştır.⁴²

Platon'a göre yerleşik değerlerin önemini kaybetmesi ve bunun bir sonucu olarak toplum içerisinde baş gösteren karmaşanın en büyük sorumlusu, göreceliği ve bireyciliği destekleyen tavırlarıyla sürekli bir tartışma ortamı yaratan, retorik konusunda uzman Sofistlerdir. Nitekim onların görecelik ve bireycilik kavrayışları üzerinden ortaya koymuş oldukları düşünce biçimleri, Yunan toplumunun içerisinde yer aldığı sorunları daha da derinleştirmiştir. Görüldüğü üzere en başta belirttiğimiz üzere, temelde Atina demokrasisinin neden olduğu cehalet, bireycilik ve çıkarıcılık gibi bir takım ahlaki ve siyasi bir takım problemleri çözmek üzere Sokrates'i takiben yola çıkmış olan Platon, Sofistlerin bu girişimleri doğrultusunda kendisini bir bilgi ve varlık problemi içerisinde bulmuştur:

“Platon'un öncelikle ahlaksal değerlerle ilgilendiğinden kuşku duymamak gerekir, ancak onun 'doğal olarak' var olan ahlaksal standartları önce önemli ontolojik sonuçları olan yeni bir epistemolojik öğretisi (anımsama kuramı) formüle ederek yerleştirmeye çalıştığı da aynı ölçüde kesin görünür.”⁴³

Platon'da iki ayrı bilme çeşidi ve bunlara karşılık gelen iki ayrı Dünya vardır. Bu dünyalardan ilki *sanının (Doksa)* konusu olan dünya yani *meydana gelen yok olan şeylerin, oluşun dünyasıdır*. İkincisi ise *bilginin (Episteme)* konusu olan *ideaların yani asıl gerçekliğin dünyasıdır*. Gerçek bilgi, değişmeyen bilgidir. Bu bilgi ise ancak *akıl (Noesis)* ile elde edilebilir. Sanılarımız aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiler gerçek bilgiler değildir. Sağlam bilginin ise gelip geçici nesnelere üzerinde kurulması olanaklı değildir. *İdea, birliktir*. Bundan dolayı

⁴² Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001, s. 115.

⁴³ R. S. Bluck, “Platonik Formlar Duyusal Nesnelere Niçin ‘Ayrıldı’?”, **Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar**, Çev. ve Ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yay., 1989, Cilt 1, s. 129.

bölünemez, öncesiz ve sonrasıdır.⁴⁴ Ahlak öğretisini insanların ve toplumların nihai amacının mutluluk olduğu fikri üzerinden kuran Platon'a göre en yüksek ve en güçlü olan idea '*İyi ideası*'dır. İyi ideası, doğru ve güzel olan her ne varsa hepsinin nedenidir. Düşünmeye bilme gücünü veren yine odur.⁴⁵ Mutlu olmak isteyen herkesin iyiyi istemesi ve eylemlerini iyi ideası doğrultusunda gerçekleştirilmesi gereklidir.⁴⁶ Platon'a göre insanı mutlu kılan nasıl ki iyi ideası ise; insanı iyi kılan da *erdem (Arete)*, *doğruluk (Aletheia)* ve *adalettir (Dikaiosyne)*.⁴⁷

Platon, yukarıda niçin gereksinim duyduğunu açıklayıcı bir biçimde ele aldığımız ideal devletini bu idealar öğretisinden hareketle kurmak istemiştir. Onun kurmak istediği devlet henüz eşi benzeri olmayan ve henüz idea olarak var olan bir devlettir.⁴⁸ İnsan hayatının en temel amacının erdem olduğunu ileri süren Platon'a göre, yukarıda insan hayatının asıl amacı olarak belirttiğimiz *erdem*in topluma yansımaları *adalet* biçimindedir. Adalet, *düzen* demektir. Platon için düzenin hâkim olduğu toplumda yasaların yerini eğitim alacaktır. Platon eğitime verdiği bu önemi

⁴⁴ Frederick Copleston, **A History of Philosophy**, Vol.1, Greece and Rome, Image Book, Doubleday, New York, 1993, pp.152-153. Platon, gerçek bilginin konusu olan ideayı Elehilerin "bir olanı"ndaki nitelikler ile anlatmıştır.

⁴⁵ Platon, **Devlet** 505a-b. Burada yine de belirtmemiz gerekir ki, Platon'un yukarıda ele almış olduğumuz bu idealar öğretisi ortaya konulduğu ilk haliyle kalmamıştır. Platon karşılaştığı farklı sorunlardan hareketle öğretisinde bir takım değişiklikler yapmaya ihtiyaç duymuştur. Şöyle ki, idealar öğretisinin ilk taslağına şekil vermiş olan şey ahlaki motifler ile inançlardı. Ancak onun doğayı (Y.Physis) ve oluşu dikkate alarak sistemini tamamlama isteği beklemediği bir sorunla karşılaşmasına sebep olmuş ve daha önce ahlaki motifler ile inançları doğrultusunda kurmuş olduğu iki türden (idealar ile oluş dünyası) ibaret sistemine daha önce hiç heap etmediği bir üçüncü türü ekleme zorunluluğu getirmiştir. Platon bu sorunla Timaios diyalogunda uğraşmış ve doğa ya da evrenin oluşumu sorunuyla ruhun ölmezliğini bir bütün olarak ele alıp incelemiştir. Burada kısaca belirtme ihtiyacı hissettiğimiz bu husus yine başka bir çalışma alanımızın konusunu oluşturmak bakımından daha sonra ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

⁴⁶ Platon, **Philebos** 60 c, 61a; **Devlet** 505 e.

⁴⁷ Platon, **Menon**, 87 d; **Gorgias**, 506 c, **Devlet** 432 b-e, 435 b, 443 c-e; **Devlet**, 353 d-354 a, 358 a.

⁴⁸ Platon, bilim ve felsefe üzerine kurulmasını tasavvur ettiği devletinin benzer bir örneğini İtalya-Sicilya'da deneyimleyeceğine inanarak Pythagorasçı Arkhtas'ın aracılığıyla Sirakuza kentinin tiranı I. Dionysios'un kendisine yapmış olduğu daveti kabul etmiş ancak büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Bkz. Arslan, **a.g.e.**, s.179-180.

Devlet adlı eserinin beşinci kitabının sonu ile altıncı ve yedinci kitaplarında doğru bilginin edinilmesinin önemi ve yolu bakımından ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

Toplumda iyi bir düzenin tesis edilebilmesi için eğitimi ön planda tutan Platon, bu amaçla M.Ö. 387 yılında bugünkü adıyla akademi (**Akademia**) olarak adlandırdığımız okulunu kurmuştur.⁴⁹ Derslikleri, müfredat programı, programda yer alan dersleri veren düzenli bir öğretim üyeleri kadrosuyla, nicelik bakımından bütünlüklü bir yapı sergileyen okul sistematik eğitim tarzı bakımından da oldukça niteliklidir. Okulda verilen dersler başta geometri olmak üzere matematik, aritmetik, astronomi, retorik (hitabet), müzik, armoni, jimnastik, tarih, hukuk, ahlak ve siyaset felsefesi olarak sıralanır.⁵⁰ Yöntem bakımından ise, eğitimde nutuk geleneğinden çok Sokratesçi anlayış benimsenmiş, yani öğrencilerin aktif olarak derse katılabileceği canlı bir araştırma ve soruşturma tarzı uygulanmaya çalışılmıştır.⁵¹ Platon'nun ideal devlet kavrayışı çerçevesinde akademi aracılığıyla asıl yapmak istediği, adalete dayalı bir biçimde yönetilecek olan sitelerin potansiyel yöneticileri ve sitenin muhafızları olarak sınıflandırdığı öğrencilerinin en iyi biçimde -sağlam bilgiye dayalı-eğitim almalarını ve bu şekilde onları iyi yana yöneltmek adaleti yani düzeni sağlamaktır.⁵²

Platon'a göre, toplum ve devlet temel insani doğamızı yansıtacak bir biçimde düzenlenmelidir. Burada Platon'un dikkatimizi çektiği asıl nokta, onun idea öğretisi çerçevesinde ruhun üç parçadan oluştuğuna dair kabulüdür. Platon'da insan ruhu doğuştan üç bölümlüdür. Bunlar bilme, öfkelenme ve arzulama

⁴⁹ Platon aktif olarak siyasette yer alamayacaksa o halde bir eğitmeni olarak siyasal misyonunu tamamlayabileceğine inanmış, toplumsal düzenin sağlanabilmesi yolunda geliştirmiş olduğu öğretisini öğretmek üzere akademisini kurmuş ve sosyal statüsü bakımından eğitimi almaya uygun olan herkese okulunun kapılarını açmıştır. Bkz. Arslan, **a.g.e.** 181.

⁵⁰ Platon geometriye verdiği önemi okulun girişinde yazdirdığı "Geometriyi bilmeyen buraya girmesin" ibaresiyle açık bir şekilde vurgulanmıştır. Bkz. **A.g.e.** 182.

⁵¹ Burada söz konusu yöntemin uygulandığı dersler, matematik, astronomi, müzik gibi kendilerine dair teknik bilgilerin doğrudan öğretmenden öğrenciye aktarılmasını gerektirmeyen derslerdir. Bkz. Arslan, **a.g.e.** s. 182-183.

⁵² Platon, **Devlet** 518 d.

etkinliklerimize tekabül eden akıl, irade ve iştahadır.⁵³ Platon için bu bölümlerin her biri toplumun hiyerarşik yapısında belli sınıflara karşılık gelir. Platon'a göre bu sınıflandırma akli temsil edecek olan yöneticiler sınıfı, iradenin karşılığı olacak olan koruyucular ve iştaha karşılığı olacak olan para kazanma güdümlü sıradan insanlar şeklindedir.⁵⁴

Böyle bir yapı doğrultusunda Platon açısından toplumsal düzenin ve dolayısıyla mutluluğun baki olması bakımından tek bir erdemden söz etmek mümkün değildir. Bu bakımdan herkes kendi sınıfının erdemini kendisine amaç edinmelidir. Platon'un ifadesi ile devlet, ancak her üç sınıfın işlerini görmeleriyle doğru olur. O halde kişi hangi sınıfa mensup olursa olsun kendi işini yerine getirdiği müddetçe, ödevlerini yerine getiren doğru kişi olacaktır.⁵⁵ İşte Platon'un, ahlaki ve siyasi düzeni sağlamaya yönelik geliştirmiş olduğu öğretisinde eğitime ayrıca yer vermiş olmasının nedeni budur. Platon, toplumun uyum içerisinde olmasının ancak kişinin kendi içerisindeki uyumu yakalamasıyla mümkün olacağını açık bir biçimde görmüştür.⁵⁶

Toplumsal rolü, siteye yönelik iç ve dış saldırıların engellenmesi olan koruyucuların kendi içlerinde uyumu yakalayabilmek adına almaları gereken eğitim, şiiri de içeren müzik ve beden sanatları olarak belirtilmiştir. Nitekim Platon, koruyucuların asli görevlerinden birisinin de eğitimin bozulmasının engellenmesi bu bağlamda kurulmuş düzene aykırı hiçbir yeniliğin gerçekleştirilmesine meydan verilmemesi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Müziğin beden eğitiminin tam karşıtı olarak kabul eden Platon'a göre aldıkları eğitim ile

⁵³ **A.g.e.**, 439 e,441 a-b.

⁵⁴ Buradan Platon'un sofistleri sıradan insan sınıfına koyduğu çıkarılabilir. Bkz. Arslan, **a.g.e.**, s. 373.

⁵⁵ Platon, Devlet 441 d-e.

⁵⁶ **A.g.e.** 424 a-b.

⁵⁷ Platon'a göre müzikte yolun değişmesi, devletin anayasasının temelinden sarsılması demektir. Bkz. **A.g.e.** 424b-d. Platon'un müzik eğitimi hakkındaki görüşleri, Konfüçyus'un müzik eğitimi hakkındaki görüşleri ile başka bir çalışmamızda ayrıntılı bir biçimde ele alınacağından burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

koruyucular, bilgi değil iyi alışkanlıklar kazanacaklardır. Armoni ve ritim yoluyla düzenli olmayı öğrenecekler, gerçeği de masalı da gereğince söyleme alışkanlığı elde edeceklerdir.⁵⁸

Adalet ve bilgeliğe dayanmayan bir devletin hiçbir zaman baki olamayacağını ve sofistlerin yaratmış olduğu gibi bir anarşi, kaos içerisindeki devletin ancak felsefe ile ıslah edilebileceğini düşünen Platon'a göre ancak filozofların iktidara geçmeleri ya da diğer bir ifade ile en azından devletin başında olanların gerçekten filozof olmaları ile ideal bir yönetimin gerçekleşebilecektir.⁵⁹

“Filozoflar kral veya krallar, önder denilen insanlar gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücü ile akıl gücü birleşmedikçe devletlerin başı beladan kurtulamayacaktır.”⁶⁰

Platon, devlet işlerini yönetecek olan bu kişilere yönelik verilecek eğitimin koruyuculara verilen eğitimden çok daha yüksek bir amaca hizmet ettiğini ifade ederek “Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme işi, yani gerçek varlığa yükseltme işi” olarak tanımlamıştır.⁶¹ Platon'a göre filozof olan ya da filozof olabilecek olan kişi, hem doğuştan bazı yeteneklere sahip olan, hem de kendisinin öngördüğü bir biçimde eğitim alması gereken kişidir. Söz konusu böyle bir kişinin doğuştan gelen özellikleri, ahlak ve karakter bakımından olduğu kadar ayrıca akıl ve zihin bakımından da üstün niteliklere sahip olması şeklinde iki ana başlık altında toparlanabilir. Buna göre söz konusu kişinin ahlak ve karakter bakımından sahip olması gereken özellikleri cesur, bilgi/hakikat sever, yüce ruhlu, yalandan ve riyadan nefret eder, maddi zevkleri ise küçümser olmasıdır. Akıl ve zihin bakımından kişinin sahip olması gereken üstün nitelikler ise, güçlü bellekli, hızlı kavrayışlı ve kolay öğrenme kabiliyetli olmasıdır. Platon'a göre bu özellikleri

⁵⁸ A.g.e. 522 a.

⁵⁹ Platon, mektuplar 326 b.

⁶⁰ Platon, Devlet 473 d.

⁶¹ A.g.e. 521 c, 522 a.

kendisinde barındıran bir kimse sadece ruh bakımından değil ve ayrıca beden bakımından da kusursuz bir yapıya sahiptir.⁶²

Platon doğuştan bu türden yeteneklere sahip, yönetici olacak olan kişinin küçük yaşlarından itibaren başlamak suretiyle sıkı bir eğitim süreci geçireceğini ve özellikle otuzlu yaşlarında başlayacağı, geometri matematik, aritmetik, astronomi, retorik (hitabet), müzik, armoni, jimnastik, tarih, hukuk, ahlak ve siyaset felsefesi gibi dersler alarak nihayetinde iyi'nin bilimi olan diyalektik eğitimini de tamamlanmasıyla, yaklaşık olarak ellili yaşlarında yüksek öğreniminin tamamlanacağını belirtmiştir.⁶³ Platon için devlette en yüksek evrensel ilke '*İyi*'dir. Ancak duyuların hiç birisine başvurmadan, yalnız aklını kullanarak her şeyin özüne varmaya çabalayan ve iyinin özüne ulaşmadıkça durmayıp deneyen ve böylece '*görülen dünya*'nın da, '*kavranan dünya*'nın da sonuna varabilecek kişinin yani sadece diyalektiği kavramış olan kişinin devleti yönetecek kişi olduğuna inanmıştır.

Sonuç:

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ve yaptığımız açıklamalar doğrultusunda şunu açık bir şekilde görmekteyiz ki, aralarında okyanus ötesi uzaklık olarak tabir edebileceğimiz mesafe olmasına rağmen farklı tarihlerde olsa da aynı çağ içerisinde, birbirinden haberdar olup olmadıkları konusunda kesin bir bilgi sahibi olmadığımız bu iki düşünür, içerisinde yer aldıkları coğrafyada, o çağın bir ürünü olan olumsuz koşullar ve onların sonuçları, yaşadıkları toplumdaki düzensizlik ve kargaşa ortamı, ahlaki ve siyasi çöküş, neticesinde, insan doğasına ve ideal devlete ilişkin fikirlerini ortaya koymuşlardır.

Konfüçyüs, kişinin içte bilge, dışta hükümdar olmasının gerekliliği şeklinde ifade edebileceğimiz kavrayışı doğrultusunda toplumsal düzenin ve böylelikle ideal bir yönetimin, ancak kişinin önce kendi içerisinde düzeni sağlanması ile mümkün olacağına inanmıştır. Konfüçyüs'ün öğretisi çerçevesinde

⁶² A.g.e. 484 a- 490 d.

⁶³ A.g.e. 522 c-531 d; 532 a-534 e.

doğruluk ilkesi ile kapsamlı bir biçimde ele aldığı bireysel uyum – toplumsal uyum ilişkilendirmesinin bir benzerine, kendi kuramı doğrultusunda Platon'da da rastlamak mümkündür. Daha önce açık bir biçimde belirttiğimiz gibi, o da toplumun uyum içerisinde olmasının ancak kişinin kendi içerisindeki uyumu yakalamasıyla mümkün olacağını görmüş, bunun ancak herkesin kendi sınıfının erdemini kendisine amaç edinmesiyle olabileceğini ifade etmiştir. Her iki düşünür de bunun gerçekleşmesini sağlayacak öğretilerinin bireylere iletilmesi ve içselleştirilmesi bağlamında eğitimin önemi ve gerekliliği üzerinde önemle durmuş ve ayrıca iyi bir toplum ile devletin kendi öngördükleri eğitimi almış üstün erdem sahibi ve bilge kişiler tarafından yönetilmesi gerektiğine dair inançlarını vurgulamışlardır.

Bu çerçevede Konfüçyüs ile Platon arasında bazı temel farklar belirgin bir biçimde su yüzeyine çıkmaktadır. Konfüçyüs temelde başta yönetici ya da yönetici adayı kişiler olmak üzere kendisine doğruluğu (**yi**) ilke edinerek eylemlerini gerçekleştirecek bütün insanların, iyi (**jen**) olabileceklerine ve göğün buyrukları (**ming**) doğrultusunda içsel uyumlarını sağlayarak toplumsal uyumun söz konusu olmasına vesile olabileceklerine inanmıştır. Bu nedenle eğitiminin kapısı herkese açıktır. Platon'un ise, ruhun kısımları ve onların kişinin eylemlerdeki tekabülleri doğrultusunda ortaya koymuş olduğu toplumsal sınıflandırması ne yazık ki buna izin vermemektedir. Ona göre herkes belli bir sınıfın mensubu olarak dünyaya gelir ve eğitim sadece koruyucu sınıf ile yönetici sınıfa dairdir. İştaha her ruhta vardır. Ancak ideal bir koruyucunun ya da yöneticinin varlığından söz edebilmemiz kendilerindeki bu yanın bastırılması hususunda onlara yol gösterecek olan eğitim ile söz konusu olacaktır. Nitekim pek çok insan, tiranlar karşısında ya da arzuları sebebiyle aldanabilir. Eğitim bu aldanışın engellenmesinde (sansür) ve onların kontrol altında tutulabilmesinde, diğer bir ifade ile güç ve otorite bakımından devlette önemli rol oynar.

Değindiğimiz bu ayırım ayrıca söz konusu iki düşünürün ideal devlet tasarımlarının, eğitim ile eylem arasında kurmuş oldukları ilişki bağlamında, birbirlerinden nasıl farklılık gösterdiğini gözler önüne sermektedir.

Konfüçyus, bireylerin gerçeklik ve özleri arasındaki uyumunun, toplumun bütünündeki uyumu yani düzeni sağlayacağı yönündeki görüşü doğrultusunda açık bir şekilde, toplumu bir araya getiren bireylerin her birinin eylemlerinin önemini vurgulamaktadır. Buna karşılık Platon ise devlette özellikle eğitilmiş yönetici sınıfın eylemlerinin önemine dikkat çekmiştir. Burada her ikisinin de hem fikir oldukları tek nokta, Konfüçyüs'ün ifadesi ile bilge ya da Platon'un ifadesi ile ise filozof yönetici tarafından yönetilecek düzenin hâkim olacağı bir devlet için eğitimin zaruri olmasıdır.

Eğitimi Konfüçyus bağlamında ele aldığımızda, onun birbirini tamamlayan iki yönlü bir yapı sergilediğini görürüz. Öyle ki Konfüçyüs'ün ideal devleti için tasarlamış olduğu eğitim fikri hem kendinde, hem de kendi içinde gerçekleştirilebilecek bir etkinliktir -ki bu durum Konfüçyus öğretisi çerçevesinde eğitim anlayışının, kendi içerisinde oldukça tutarlı bir tavır sergilediğinin en önemli göstergelerinden birisidir. Daha basit bir şekilde ifade edersek, Konfüçyüs'e göre eğitim, sadece devleti yönetecek olan kişinin kendisini tamamlaması ve kendi içerisinde uyumu elde edebilmesi için değil; aynı zamanda devletin kendi içerisinde -kendisini oluşturan bireyler üzerinden- kendisini tamamlaması ve kendisiyle-bütün alt unsurları- uyum içerisinde olması için olmazsa olmaz bir yapıya sahiptir.

Buna karşılık Platon'un eğitim sistemi ise, neredeyse sadece, kendi içerisinde kapalı bir yönetici aristokrat sınıfı yaratmaya yarar. Burada dikkat çektiğimiz konuya, Platon'un Devlet adlı eserinde yer aldığı üzere, verilecek olan eğitimin sadece bir değil iki sınıfa dair olduğu yönünde bir itiraz getirilebilir. Ancak şunu açık bir şekilde ifade etmemiz gerekir ki, Platon Devlet'te koruyuculara verilecek eğitimlerin müzik ve jimnastik olduğunu belirtmekle

birlikte, birbirlerine zıt olan bu alanların ve kişiye kendinde uyumu yakalaması adına, bilgiye yönelik olmayacak bir biçimde verileceğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra koruyucuların görevlerinden birisinin müziğin bekçiliğini yapmak olduğunu çünkü müziğin geleneksel yapısının bozulması durumunun, neredeyse anayasanın sarsılması ile eş değere sahip olduğu söyleyerek sözde, anayasanın bekçiliğini koruyuculara vermiş olması ancak anayasanın asıl düzenleyicisinin yöneticiler sınıfı olduğu ve onların koruyuculardan çok daha yüksek bir öğrenim görmeleri gerektiğini savunması, bizim Platon'un bu kapalı sınıf fikrine dair olan kanaatimizi daha da güçlendirmektedir.

Konfüçyus da toplumun pek çok liderinin aristokrat olduğunu düşünmüştür. Ancak üstün erdemli olmak sadece bu üst sınıf üyeleri söz konusu değildir. Konfüçyüs'e göre doğru bir eğitim ile toplumda herhangi bir kimse bilgelik seviyesine erişme ve lider olma olanağına sahiptir.

Genel olarak baktığımızda her iki düşünür de içerisinde yer aldıkları kaotik dönemde ahlaki ve siyasi çöküşü engellemek üzere geliştirdikleri düşünce sistemleri çerçevesinde, temeline eğitim anlayışlarını yerleştirdikleri ideal devlet anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Buna göre Konfüçyus demokrasi anlayışına daha yakın bir tavır sergilerken, Platon ise aristokrat geleneğe uygun olarak katı sınıfsal ayrımlara dayalı bir yönetim anlayışı tasarlamıştır. Siyasi düşünce tarihi göz önünde tutulduğunda, söz konusu ironi, kast sisteminin genel olarak Doğu medeniyetleriyle, demokrasinin ise Batı medeniyetleriyle ilişkilendirilmiş olmasında yatar⁶⁴.

⁶⁴ Her ne kadar kast sisteminin ana vatanı Hindistan olarak kabul edilse de; söz konusu sistemin, yaklaşık olarak M.Ö. 7. yy. sonu 6. yy. başı dolaylarında Afganistan üzerinden kuzeybatı ovalarına göç edip, bu bölgedeki Ganj Vadisini ıslah etmek suretiyle krallıklarını kurup, yerleşik yaşama geçen Ari Irk (Aryanlar) tarafından beraberlerinde getirilmiş olması ihtimal dahilindedir. Nitekim, doktora çalışmamızda da değindiğimiz üzere, Vedacı kültürün önemli bir parçası olan Rig Veda ilahilerinde Aryanların **Erken Védacı Dönem** kabilelerinde **vis**'ler (*sıradan kabile üyeleri*) ile **ksatriya**'lar (*seçilmiş savaşçı asiller*) ve **rajan** (*kabile şefi*) olmak üzere çok keskin olmasa da bir ayrımın var olduğu ve ayrıca aynı

KAYNAKÇA

Arslan, Ahment, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* İstanbul

Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık, 2006

Carus, Paul; *Chinese Philosophy, An Exposition of the Main Characteristic*

Features of Chinese Thought, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1902.

Confucius, *The Analects*, trns.by Simon Leys, Norton, New York, 1997.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol.1, Greece and Rome, Image Book, Doubleday, New York, 1993.

Creel, Herrlee G. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, London, University of Chicago Press, 1953.

Dawson, Miles Menander, *The Conduct of Life, The Ethics of Confucius*, Carlton House, New York, 1915.

Dawson, Raymond, *Confucius*, Hill and Wang, New York, 1981.

Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Vol. 1, Kent, Abacus Press, 1977.

Eberhard, Wolfram *Çin Tarihi*, III. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.

Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, İmge Kitabevi, 1996.

Konfüçyüs, *Seçmeler*, çev. Mehmet Türdeş, İstanbul, Sarmal, t.y.

dönem içerisinde **brahmana** olarak adlandırılan din adamlarının da ayrı bir sosyal sınıf oluşturuyor olduklarına dair bilgiler içerilmektedir. Bu bağlamda kast sisteminin zihinsel arka planını, olduğu gibi doğuya mal etmek bir soru işaretini gündeme getirmektedir. Elbette söz konusu mesele, bu çalışmanın başlangıç amacını teşkil etmemekle birlikte, sonucumuzun sonucu olup, ilgi alanımız dahilinde bize yeni bir araştırma alanı sunması bakımından ufuk açıcı olmuştur.

- Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Nabi Özerdim, İstanbul, Cumhuriyet, 2000
- Li, Fuldien, *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, “*Confucianism: Ethics and Law*”, ed. by Antonio S. Cua, New York, Routledge, 2003.
- Mathews, *Chinese-English Dictionary*, Revised American edition with Revised English index, 13. printing, 1975.
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, çev. Philip P. Wiener, Honolulu, Hawai, East-West Center Press, 1971.
- Needham, Joseph, *The Shorter Science and Civilisation in China*, Vol. I, ed. Colin. A. Ronan, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Gorgias*, çev. Reyhan Erben, Batı Klasikleri, M.E.B. 1997.
- Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015.
- Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Platon, Diyaloglar, Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2013.
- Plato, *Republic*, trns. By Ron-bin Waterfield, Barnes and Noble, New York, 1996
- R. S. Bluck, “Platonik Formlar Duyusal Nesnelere Niçin ‘Ayrıldı?’”,
Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar, Çev. ve Ed. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündogan Yay., 1989, Cilt 1.
- Riseman, Tom, *I Ching*, 2. Basım, çev. Ayşe Bâli, İstanbul, DharmaYayıncılık, 2004.
- Shakian, William S. , Mable Lewis Sahakian, *Plato*, Twayne, New York, 1997.
- Shih, Hu, *The Development of Logical Method in Ancient China*, Shanghai, The Oriental Book Company, 1922.

- Störig, H. J. *İlkçağ Felsefesi. Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 1994.
- Taylor, C.C.W. Hare, R.M., Barnes Jonathan, *Greek Philosophers: Socrates, Plato, Aristotle*, Oxford University Press, 1999
- Wing-Tsit, Chan, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, “Chinese Philosophy”, Paul Edward (ed.), New York, Macmillan Publishing Co. Inc & The Free Press, 1967, p. 87-96.
- Wing-Tsit, Chan, *The Source Book of Chinese Philosophy*, New Jersey, Princeton, 1973.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, England, Cambridge University Press, 1993, Volume 3
- Werner Jaeger, *Paideia*, Trans. Gilbert Highet, 2. bs., New York, Oxford University Press, 1965, Vol.1.
- Yu-Lan, Fung, *The Spirit of Chinese Philosophy*, çev. E. R. Hughes, Boston, Beacon Press, 1962.

Yazarlara Notlar

- Temâşâ Felsefe Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazılar, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazıların değerlendirme süreci şu şekildedir:
 - Şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapılır,
 - Alanda uzman iki hakeme gönderilir,
 - Hakem görüşlerinin çelişik olması durumunda üçüncü hakem görüşüne başvurulur,
 - Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalara ait karar, kısaca “kabul”, “düzeltmesi sonrası kabul”, “düzeltme sonrası değerlendirme” veya “red” şeklinde yazar(lar)a bildirilir.
 - Yayımlanan yazılar için yazarlara telif ücretine mukabil 2 adet dergi gönderilir, yayımlanmayan yazılar geri gönderilmez, yazar(lar)a bilgi verilir.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilecek yazılara ilişkin kurallar şu şekildedir:
 - A4 boyutundaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak iki yana yaslı şekilde, 1,5 satır aralıklı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakterleri kullanılarak yazılmalıdır,

- Yazılar özetler dâhil olmak üzere özgün makale türünde azami 25 sayfa, değerlendirme türünde yazılarda ise azami 5 sayfa olmalıdır,
- Yazılar; özgün makale, çeviri veya değerlendirme türünde olmalıdır,
- Özgün makalede türünde çalışmanın yazıldığı dilde başlık, 150–200 kelime arası özet ve 5–8 kelime arası anahtar kelime bulunmalı, 10 punto olmalıdır,
- Özgün makale türünde çalışmanın İngilizce başlık, 150-200 kelime arası özet ve 5-8 kelime arası anahtar kelime bulunmalı, 10 punto olmalıdır,
- Çalışmalarda yazarın tam adı, çalıştığı kurum, adres, telefon ve e-posta bilgileri yer almalıdır,
- Kaynaklara göndermeleri dipnot biçiminde, sayfa sonunda; *Yazarın Adı Soyadı, Eser Adı, (Varsa Çeviren veya Hazırlayan), Yayınlayan Kurum, Yayınlandığı Şehir, Yıl, Sayfa Numarası* sırasıyla veriniz.
- Metnin sonuna yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek – dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan – bir kaynakça koyunuz.