

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2020 / KIŞ | SAYI: 72



FELSEFE DÜNYASI

2020/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 72

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBİM / TR Dizin tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM / TR Dizin since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenişehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Uzun Dijital

Zübeyde Hn. Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48 / 48 06070 - İskitler / ANKARA

Tel: 0 312 395 85 71-72

Basım Tarihi : Aralık 2020, 400 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2020 / KIŞ | SAYI: 72



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Ahlâkî Hayat ve Öbür Dünya İnancı <i>La vie morale et la foi de l'au-delà</i>	5
Murtaza KORLAELÇİ	
İbn Sînâ'nın Bin Yıllık Yarım Anlaşılması <i>Half Understanding of Avicenna for a Thousand Years</i>	29
Mehmet BAYRAKDAR	
(Dil ve Sistem Açısından) Aidiyet ve Kültür <i>Belonging and Culture (In Terms of Language and System)</i>	38
Şafak URAL	
Ahlak ve Din Eğitiminin Yapısı ve Yöntemi Üzerine <i>On The Content and Method of Moral and Religious Education</i>	58
Lokman ÇİLİNGİR	
Medeniyet Kavramını Açıklamak için Bir Yaklaşım <i>An Approach to Explain the Concept of Civilization</i>	76
Durmuş GÜNAY	
Mistisizm ve Tasavvuf Felsefesinde Hikmet Dili <i>The Language of Wisdom in Mysticism and Philosophy of Tasavvuf</i>	93
Mehmet Kasım ÖZGEN	
Kant'ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım <i>A Critical Approach to Kant's Distinction Between Theoretical Reason and Practical Reason</i>	124
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA	
Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur? <i>The Problem of Evil Cannot Over the Theism is It a Subject?</i>	143
Mehmet DEMİRTAŞ	
Modern Tıpta Ölüm Algısı ve Eleştirisi Üzerine <i>On the Perception and Criticism of Death in Modern Medicine</i>	173
Şahin EFİL	
Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: <i>Medrese-i Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh</i> <i>An Unknown Work of Mehmet İzzet: Philosophy Lessons First Book İlm-i Ruh of Madrasah Aliyya</i>	198
İrfan GÖRKAŞ	
Work and Justice Without Moral Content In Hesiod's Works and Days <i>Hesiodos'un İşler ve Günler'inde Ahlaki İçeriği Ayan İş ve Adalet Anlayışı</i>	239
Refik GÜREMEN	
Precautionary Principle as an Epistemological Problem - Is It Protecting or Paralyzing? <i>Epistemolojik Bir Sorun Olarak İhtiyatlılık İlkesi</i>	255
Onat ÖZGÜR	
Platon'un Bölünmüş Çizgi Analojisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi <i>Grading States of Mind in Plato's Divided Line Analogy</i>	269
Nurgül AKDOĞAN & Rıza BAKIŞ	
Analitik Felsefe Diye Bir Felsefe Okulu Var mıdır? <i>Is There a Philosophical School Such as Analytic Philosophy?</i>	290
Serdal TÜMKAYA	
<i>Anschauung</i> Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu <i>The Problem of Terminological Variety in the Translation of Kant's Philosophy into Turkish within the Framework of the Anschauung Concept</i>	310
Ayşe Hilal AKIN	
Sosyo-Epistemik Bir Argüman Olarak Dijital Estetik Şiddet <i>Digital Aesthetic as a Socio-Epistemic Argument</i>	333
Mehmet Nuri DEMİR	

AHLÂKİ HAYAT VE ÖBÜR DÜNYA İNANCI*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 5-28.

Geliş Tarihi: 12.11.2020 | Kabul Tarihi: 24.11.2020

Murtaza KORLAELÇİ**

Felsefe sözlüklerine baktığımız zaman ahlâk için şu tanımların yapıldığını görürüz: AndréLalande (1867-1964)'a göre:

Ahlâk: A- “Bir çağda veya bir insan grubu tarafından kabul edilmiş davranış ilkelerinin bütünü.” B-“Kayıtsız şartsız bir şekilde geçerli olarak kabul edilmiş olan davranış ilkelerinin tümü.”¹

Paul Foulquié'ye (1893-1983) göre ahlâk:

A- “Mutlak olarak: Kesin ve evrensel olarak geçerli muntazam (tenue) davranış kurallarının tümü. (...) B- (Aile ahlâkı veya sosyal ahlâk, Hıristiyan ahlâkı veya yararçı ahlâk) gibi belirleyici bir tamlama ile:

1- (Bireysel ahlâk, mesleki ahlâk) gibi özel bir alanla ilgilenen veya bu sahada kabul edilen davranış kurallarının tümü.

2- (Yahudi ahlâkı, burjuva ahlâkı) gibi özel bir grupta kabul edilmiş olan kuralların bütünü.

3- Davranış ilkelerinin özel sistemi. Epikür ahlâkı; Kant ahlâkı; pozitivist ahlâk; bilimsel ahlâk; bağımsız ahlâk anlamına gelir.”²

* Bu makale, Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü ile Türk Felsefe Derneği'nin 7-9 Ekim 2015 tarihlerinde Kırıkkale'de birlikte düzenledikleri “4. İlgaz Felsefe Günleri Sempozyumu”nda “Felsefe ve Ölüm” oturumunda sunulan tebliğin geliştirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, korlaelci@ankara.edu.tr | ORCID: 0000-0001-2345-6789

1 André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 654-655.

2 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la lanque Philosophique*, Paris 1992, s. 453.

İsmail Fennî Ertuğrul'a (1855-1946) göre ahlâk "ilmi bir devirde yahut insanların bir fırkası tarafından mutlak surette kabul edilip muteber sayılan hareket kaidelerinin toplamı. Umumi ahlâk ve hususî ahlâk olarak ikiye taksim edilir. Bunların birincisi umumi ilkeleri tetkik ve ikincisi bu ilkeleri belli hallere tatbik eder. Hususî ahlâk da: İnsanın kendi kendine karşı vazifelerini ihtiva eden şahsî ahlâk, başkalarına karşı vazifelerini içine alan toplumsal ahlâk ve Allah'a karşı vazifeleri muhtevi olan dinî ahlaka taksim olunur."³

Yine Fenni'ye göre zevki esas alan ahlâka zevk alma ahlâkı; menfaati esas alan ahlâka menfaat ahlâkı denilir. Bu iki ahlâk zorunluluğu izaha yeterli değildirdiler.

Vazife ahlâkı, doğruluk (l'honnête) veya iyilik ahlâkıdır. Kant'ın kategorik emperatifine dayanmış olan ahlâktır.⁴ Bu kategorik emperatifin üç formu vardır. 1- "Öyle eyle ki, senin sisteminin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin.

Pratik kural koşulsuzdur, bundan dolayı kesin bir pratik önerme olarak a priori tasarımılanmıştır. (...) Burada kendi başına pratik olan saf akıl doğru- dan doğruya yasa koyucudur.⁵ (...) Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlâk yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa koyabilir."⁶

Yukarıda zikredilen bu ifadelerle Kant (1724-1804) tahrif edilmiş Hıristiyanlığı devre dışı bırakmaya çalışır gibi gözükürken başka bir çıkmaza girmektedir. Her insan kendine göre en üstün ve en mükemmel karar verdiği ve eylemde bulunduğu inanabilir, ancak bunlar sadece kendisini bağlar. Bütün insanlığın esas alabileceği evrensel bir yasa olamaz. "Öyle hareket etki eylemin bir yasa olsun" şeklinde özetlenebilecek olan ifade yerine, "değişmeyen yasaya göre hareket eyle" ifadesi kullanılmalıdır. Değişmeyen yasa ise Yüce Allah'ın vahiyle indirdiği yasalardır. Bir insan ister âlim isterse cahil olsun bilgisi, tecrübesi, geleceği görme gücü daima sınırlıdır. Dolayısıyla herkes için geçerli, ezeli ve ebedi bir yasa icat edemez. Bu evrensel yasayı ancak zaman ve mekândan münezze, zatî ve subutî sıfatlara sahip Cenab-ı Allah, mutlak bir şimdi içinde koyar. İnsanoğlu Yüce Allah'ın, tabii- ta, atmosfere, hayvanlar âlemine, bitkiler âlemine koymuş olduğu bu değiş- mez yasaları kabul ediyor. Bu yasalara dayanarak yeni keşif ve icatlar yap-

3 İsmail Fennî Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 438.

4 Ertuğrul, age, s. 439.

5 Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev.: İ. Kucuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara, 1980, s. 35.

6 Kant, age, s. 439.

biliyor. Geçmiş ve günümüz medeniyetleri bu değişmez yasalara dayanarak icat ve keşifler yaptılar ve gelişmelerini bu ilâhî yasalara borçludurlar.

Bilindiği gibi varlık âlemlerinin en değerlisi ve onurlusu olan âlem insanlık âlemidir. Bu âlemi Yüce Allah yasasız bırakır mı? Elbette bırakmaz. Yüce Rabbimizin insanlık âlemi için koymuş olduğu ezelf-ebedî, mutlak ve değişmeyen yasa, Peygamberleri vasıtasıyla göndermiş olduğu ilâhî vahiydir. İnsanoğlu bu vahye sarılıp onu hayatına tatbik etmedikçe kurtuluşu eremez. Dünyadaki huzursuzluğun, zulmün, adaletsizliğin, haksızlığın, sömürünün, geri kalmışlığın sebebi vahiyle belirtilen ezelf-ebedî ve mutlak yasaların insanlık âlemine uygulanmamasıdır. Dünyanın geliri, dünya nüfusunun saadet ve huzur içinde yaşaması için kıyamete kadar son derece yeterlidir. Dünyada sulh ve sükûn isteniliyorsa Allah'ın koymuş olduğu beşeri yasaların hayata uygulanması zorunludur.

Platon'un (M.Ö. 428-348) haklı görülebilecek iddiası gibi insanlar âlemi, insanların koymuş olduğu yasalarla, insanlık onuruna layık bir şekilde yönetilemez. Gençlik döneminde savunduğu devlet şeklinde devlet başkanı önemliydi. Diyalektiği bilen filozof devlet başkanı için yasaya gerek yoktu. Aynı zamanda filozof olan devlet başkanının ağızından çıkan her hüküm yasa olmalıydı. Agine'de köle olarak satılıp kurtulduktan sonra mutlak yasanın kurtuluş olacağını savunur; "Yıldızların düzenini, öncesiz ve sonu olmayan yörüngelerini gözlemleyerek, gökyüzünde her şeyin kesin yasalara bağlı olduğunu görür ve böylelikle tüm evrendeki düzen ve güzellik düşüncesine ulaşabiliriz. Bu nedenle yasa kavramını, en iyi şekilde yıldızlar evreninin yasalarından anlayabiliriz. İnsanların kurduğu devlet için de gökyüzünün bu düzeni model oluşturmalıdır. İnsanların kurduğu devletin de yıldızlar evreninin yasalarına benzer yasalar geçerli olmalıdır."⁷

"Sığırların başına sığır, keçilerin başına keçi yöneticiler koymuyoruz. (...) İşte Tanrı da insanları sevdiği için aynı şeyi yapmış, bizden daha üstün bir soy olarak daimonları başa geçirmiş. Bunlar, barışa, ar duygusuna, iyi yasalara, eksiksiz bir adalete kavuşturup, insan soyunu huzurlu ve mutlu kılmışlardır. (...) Bir Tanrı'nın değil bir ölümünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara felaketlerden ve acılardan kurtuluş yoktur. (...) İçimizde ölümsüz ne varsa toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyararak aklın bu paylaşımına 'yasa' adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz."⁸

7 Ernest von Aster, *İlk ve Orta Çağda Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, s. 193.

8 Platon, *Yasalar*, çev.: C. Şentuna, S. Babür, Ankara 1988, s. 163.

“Bir devlette yasa yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler onun kölesi ise devlet kurtulur. (...) Tanrısal yasayı çiğneyenlerin peşinde ise adalet vardır.”⁹

Protagoras’a (M.Ö. 485-411) göre her şeyin ölçüsü insan idi. Platon’a göre ise Allah’tır. O şöyle diyor: “Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi ‘insan’ değil, daha çok Tanrı’dır. (...) İçimizden ölçülü olanı, Kendine benzediği için Tanrı sever, ölçülü olmayan ise Tanrı’ya benzemez, O’na düşmandır ve adaletsizdir.”¹⁰ Tanrı’nın varlığını ispat için uğraşmayan kimse yasa bekçiliğine seçilmemelidir.¹¹

Platon’a göre bir yasa Tanrı ölçü alınarak düzeltilmelidir. Bu şekilde düzeltilmiş bir yasa “değiştirilemez” kurallar getirilip başlangıçta yasa koyucunun çıkardığı diğer yasalarla birlikte uygulanacaktır. Bu yasaların hiçbiri, hiçbir zaman değiştirilemeyecektir.”¹²

Platon’un hocası Sokrates’e (M.Ö. ~470-~399) göre de değişmeyen kesin yasayı Tanrı koymuştur. Bütün insanlar için Tanrı’ya tapmak esastır. Yazılı yasaları da insanların koyduğu söylenemez, çünkü aynı dili kullanamayan insanlar bir araya gelemeyeceklerine göre bu yasaları da Tanrı koymuştur. Tanrı’nın koyduğu yasaları çiğneyenler¹³ bunun cezasını çekerler. Hiçbir insan da bundan kaçıp kurtulamaz.¹⁴

Sokrates’e göre ölçüsüzlük insanı yapması gerekenden alıkoyar. Ölçüsüzlük insanları sanıldığı gibi zevke götürmez. Aksine her şeyden zevk almaya götüren iradedir. “Ölçüsüz insanın en vahşi hayvandan ne farkı vardır” diyen filozof ancak ölçülü insanların yüksek amaçlar edinebileceğini söyler.¹⁵ Görüldüğü gibi insanlığın kurtuluşunu sağlayan değişmeyen kesin yasa ve ölçülülük ilk insandan beri vardır ve insanlık için son derece önemlidir. Durum böyle olunca Kant’ın kabul ettiği kategorik emperatifin, ahlâk yasasının ikinci formülüne de bakmamız gerekmektedir.

Kant’a göre “ahlâk yasası, aslında, her bakımdan en yetkin olan varlığın istemesi için bir kutsallık yasasıdır; her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ise bir ödev yasası, ahlâksal bir zorlamanın belirlemesi ve eylemlerin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi

9 Platon, age, s. 166-177.

10 Platon, age, s. 168.

11 Platon, *Yasalar II*, çev.: C. Şentuna, S. Babür, Ankara 1992, s. 259.

12 Platon, *Yasalar*, çev.: C. Şentuna, S. Babür, Ankara 1988, s. 250-251.

13 Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, çev.: C. Şentuna, Ankara 1990, s. 102.

14 Ksenophon, age, s. 103.

15 Ksenophon, age, s. 105.

yasasıdır.”¹⁶Düşünüre göre Tanrı bir duygu nesnesi olmadığı için “Tanrı’yı sevmek, O’nun buyruklarını seve seve yerine getirmek demektir.”¹⁷ Ahlâk yasaları kutsal olduğu için çiğnenmezdir. İnsan şahsında insanlık kutsal olmalıdır.

Yine Kant’a göre “yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. (...) O özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir. (...) Bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak; aynı zamanda kendisini amaç olarak kullanmak” gerekir. Bu ikinci formül şöyle ifade ediliyor: “İnsanlığı kendinde ve başkalarında, hiçbir zaman bir araç olarak değil, hep bir erek olarak göreceğ gibi eyle.”¹⁸

Ahlâk yasasını varoluşumuzun yasası olarak kabul eden Kant haklı olarak şöyle diyor: “Şu da kabul edilmelidir: İnsanın eylemlerinin belirleyici nedeni, büsbütün gücünün dışında olan bir şeyde, yani kendisinden farklı olan en yüce bir varlığın nedenselliğinde bulunur. İnsanın varoluşu ve nedenselliğinin belirlenmesi, tamamen bu varlığa bağlıdır.”¹⁹

Kant’ın ahlâk anlayışında insana verdiği son derece önemli olan bu değer İslâm dininin insana verdiği değere göre bir hiç mesabesinde. İslâm dinine göre bir tek insanın değeri bütün insanlığın toplam değerine eşittir. Cenab-ı Allah şöyle buyuruyor: “Bundan dolayı İsrailoğulları üzerine şöyle yazdık: Kim bir insanı bir insan karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuğu olmaksızın öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kimde bir insanın hayatını kurtarırsa, bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur. And olsun peygamberlerimiz onlara açık delillerle geldiler de sonra içlerinden birçoğu bütün insanların arkasından yeryüzünde aşırı gidenlerden oldular.”²⁰

Kant’a göre “insanın eylemlerinin belirleyici nedeni, büsbütün gücünün dışında olan bir şeyde, yani kendisinden farklı olan en yüce bir varlığın nedenselliğinde bulunur. İnsanın varoluşu ve nedenselliğinin belirlenmesi, tamamen bu varlığa bağlıdır.”²¹ (...) Özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman için duyulur dünyasının dışında, düşünülür olanda aranmalıdır. (...)

16 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 90.

17 Kant, *age*, s. 92.

18 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974, s. 421.

19 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 110.

20 Kur’an 5/Maide 32.

21 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 110.

Aklın kendisinin, saf akıl olarak pratik olmasını sağlayan bir ilke bulmaktan başka bir iş kalmıyordu. Ancak bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez; öteden beri her insanın aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, ahlâklılık ilkesidir.²²

Bir tek özgürlük kavramı, kendi dışımıza çıkmamız gerekmez, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmamızı sağlar.²³ Bu ifadelerden de anlaşılabilir gibi kategorik imperatifin üçüncü formülü “autonomi (özerklik) idesine göre eyle.”²⁴ Mehmet Emin Erişirgil’in deyişiyle bu yasa şöyle ifade ediliyor: “Bütün mevcudatı âkilenin (akıllı varlıkların) iradelerini küllî kanunlar vaz’eden (koyan) bir irade olmak üzere mülhaza eyle.”²⁵

Yasanın önemini antik Yunanda Platon şöyle dile getiriyor: “Bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa bence yıkılış çok yakındır, ama yasa yöneticilerin üstünde ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtulur ve Tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur. (...) Tanrısal yasayı çiğneyenlerin peşinde ise adalet vardır.”²⁶

Sokrates’e (470-399) göre bütün insanlarda öncelikle Tanrı’ya esas olduğu için yasaları Tanrı koymuştur. Bu yasaları insanlar koyamaz, çünkü insanlar aynı dili konuşmadıkları için bir araya gelemezler. Ana-babaya saygı göstermek, ana-babalarla çocuklar arasında evliliği yasaklayan da Tanrıdır. Tanrı’nın koymuş olduğu yasaları çiğneyenler bunun cezasını çekerler.²⁷ Yasaya verdiği önem kadar “ölçü”yü de esas alan Sokrates iradenin insan için en büyük bir nimet olduğunu söyler. Ona göre her şeyden zevk almayı sağlayan ölçsüzlük değil iradedir. Ölçsüz insanın en vahşi hayvandan farkı yoktur. Ancak ölçülü insanlar yüksek amaçlar edinebilirler.²⁸

Her insandaki iradeyi özerk kabul edip, o insanın mutlak gayesini iradesinin belirleyeceğini kabul etmek tartışılabilir. İnsan özerkliği sınırlıdır. İnsan hürriyetinin sınırlı bilgisinin ve aklının sınırlarıyla sınırlıdır. İnsanın irade-i cüziye alanı Allah’ın irade-i külliyesi içinde sınırlandırılmıştır. Cenab-ı Allah mutlak ve sınırsız hürriyet alanına sahiptir. İnsan irade-i cüziyesini, Allah’ın zatî ve subutî sıfatları alanı dahilinde, müsaade edilen ölçüde

22 Kant, age, s. 114.

23 Kant, age, s. 115.

24 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 421.

25 Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul 1339, s. 217.

26 Platon, *Yasalar*, ss. 166-167.

27 Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, s. 102-103.

28 Ksenophon, age, s. 105.

ancak kullanabilir. İnsanın doğması ve ölmesi kendi iradesi ile ilgili değildir. Bu şekildeki bir varlık nasıl mutlak bir hürriyet sahibi olabilir? Dolayısıyla koymuş olduğu yasa da objektif ve küllî olamaz. Sonunda insan iradesi söz konusu olduğu için verilen her hüküm sübjektif ve izafi olur. İradenin kendi kendine kanun koyması da hiçbir şekilde verimli olamaz.²⁹

Ahlâkın mutlak bir yasaya bağlı olmasını, buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere Sokrates, Platon, Kant gibi birçok büyük filozoflar da ortaya koymaktadır.

Gaston Sortais, S. J. (1852-1926) bilimin şartlarını tanımanın önemini herkes bilir dedikten sonra şu ifadeleri kullanıyor: “Ahlâklı olmanın şartlarını öğrenmek daha önemlidir. Çünkü bilmek yararlı ise yapmak kaçınılmazdır. Bilim elitin bir ayrıcalığıdır; ahlâklı olmak ise herkesin görevidir. Ahlâk veya etik, var olmak zorunda olan yaşayış biçimlerinin ilmidir. Dolayısıyla ahlâk zorunlu iynin ilmidir.

Ahlâk, irade ile mecburî uygulama olduğundan, yani ödev olduğundan, o, yapılan şeye işaret etmez; aksine ahlâk, yapılmak mecburiyetinde olan şeyi buyurur. O halde o, bir reelin değil; bir idealin ilmidir. (...) Ahlâk herkes için zorunludur. Ahlâk iyi yaşamanın sanatıdır.”³⁰

Materyalist Felsefe sözlüğünde verilen tanımda şöyle deniliyor: “Ahlâk, insanların gerek birbirlerine gerekse topluma karşı ödevini belirleyen, insan davranışları ile bir arada yaşama koşullarının, standartlarının bütünüdür. (...) Davranış, objektif olarak iyi ve adaletli olduğu zaman ahlâkidir, kötü ve adaletsiz olduğu zaman ise gayri ahlâkidir.”³¹ (...) Ahlâk toplumun doğuşuyla aynı zamanda devletten ve kanundan önce ortaya çıkmış olup üretim tarafında ve sosyal sistemde meydana gelen değişmelerle birlikte, uzun bir tarihî gelişme sürecinden geçerek kendi mahiyetini değiştirmiştir. (...) Ahlâk standartları ve ahlâk ilişkileri, ne metafizikçilerin gördüğü gibi, ezeli ve ebedî olarak konmuş şeyler, ne de idealist ilahiyatçıların iddia ettikleri gibi, aklın, ruhun saf bir yaratılışıdır. Din sömürücü ahlâkı savunur.”³²

Materyalist felsefe sözlüğünde ileri sürüldüğünün aksine gerçek din sömürücü ahlâkı savunamaz. Ancak tahrif olmuş Yahudilik ve Hıristiyanlık için bu mümkün olabilir. Esasen gerçek Yahudilikte, gerçek Hıristiyanlık da asla sömürücü ahlâkı savunamaz. İslâm dininde sömürçülük zaten yasak-

29 Bu hususta bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982, s. 58-61.

30 S. J. Gaston Sortais, *Traité de la philosophie*, Paris, 1924, s. 1-2.

31 M. Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İst. 1972, s. 13.

32 Rosenthal ve Yudin, age, s. 14.

lanmıştır. Söz konusu iddia sadece tahrif edilmiş Yahudilik ve Hıristiyanlık için geçerli olabilir.

Aksekili Ahmet Hamdi'ye (1887-1951) göre insan hayatını düzene koyan kanunları insanlara öğreten din olduğu gibi, ahlâk kanunlarını, insanlık vecibelerini öğreten de “din”dir. Bunları insanlık ilâhî vahiyle öğrenmiştir. İman gevşemeye başladığı dönemlerde ahlâk kaideleri etkisini yitirmiş rezillikler ve suçlar cemiyete hükümran olmuştur, bu da gösteriyor ki “ahlâk dinden müstefattır (faydalanmıştır). Dine dayanmayan ahlâk hakikatte yok demektir.

Ahlâk kaidesini yalnız akıldan değil, belki aklın irşadiyle dinden ortaya çıkarıyoruz. Esasen İslâm dini bir ahlâk dinidir.”³³ Aksekili yazdığı *Ahlâk Dersleri* isimli kitabının kaynağının kitabullah ve sünnet-i Rasulullah olduğunu söylüyor.³⁴ İslâm dinin dışındaki hak dinlerinin tamamı tahrif edildiği için ahlâkın dayanacağı din İslâm’dan başkası olamaz.

Aksekili ahlâkı şöyle tarif ediyor: “Ahlâk hulkun çoğuludur. Hulk, tabiat ve seciye (huy) demektir. Buna huy deriz. Seciye ve huy denilen şey, insanda rûsuh bulmuş (sabitleşmiş), yerleşmiş melekedir.”³⁵

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) ifadesiyle “halk, gözle görülebilen sûret, şekil ve durumlara, hulk ise, gönülle anlaşılabilen kuvvetlere ait olmuştur. Çoğulu ‘huluk’ ve ‘ahlâk’ gelir. (...) Ahlâk, aslında güzel olan huylardır. Çirkin huylara ahlâksız denir.”³⁶

İbn Kesir (701/1301-774/1373), “Muhakkak ki sen, büyük bir ahlâk üzerindesin”³⁷ (Kur’an 68/4) ayet-i Kerimesini şöyle açıklıyor: “İnsan, basar sahibi olan bir bedenle, basiret sahibi olan bir ruh ve nefisten ibarettir.

İnsanda sudur eden filer eğer akla, mantığa ve şeraite uygun, herhangi bir zorlamadan mütevellit değilse, o haslete ‘iyi huy, güzel ahlâk’ adı verilir. Sudur eden filer çirkin, şeraite muhalif olup herhangi bir zorlamanın neticesi değilse o haslete ‘kötü huy’ adı verilir. (...) İyi huy; mutlak iman, kötü huy ise mutlak nifaktır.”³⁸ Müminlerde ahlâk güzelliğinin imanla orantılı

33 Aksekili Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, Ankara 1340-42, s. R, Ş.

34 Aksekili, *Ahlâk Dersleri*, s.2.

35 Aksekili, *Ahlâk Dersleri*, s. 5.

36 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştiren: İsmail Karaçam ve Arkadaşları, cilt 8, İstanbul Tarihsiz, s. 266.

37 Çalışmam boyunca verilen ayet meallerinin yüzde doksanı, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın, Selahaddin Kaya ve arkadaşları tarafından sadeleştirilmiş olan *Hak Dini Kur'an Dili Meal'i*nden alınacaktır.

38 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, cilt 4, çev.: Bekir Karlıga ve Bedrettin Çetiner, İstanbul 1986, s. 8040-8041.

olduğunu söyleyen İbn Kesir Yukarıda zikredilen ayet-i Kerimenin Allah'ın ahlâka ne kadar önem verdiğini gösterdiğini ileri sürüyor. Düşünürümüz Peygamber Efendimizden şu hadisi şerifi aktarıyor: “Ben ancak yüce ahlâkı tamamlamak için gönderildim”. Böylece Peygamber Efendimiz Peygamberliğin hedefinin yüce ahlâk olduğu belirtilmiş oluyor. Peygamber Efendimizin özel hayatı Allah'ın “muhakkak ki sen büyük bir ahlâk üzerindesin” demesini gerektirecek kadar yüce, temiz, canlı bir hayat misali olarak örnek gösterilmektedir. “Bu ahlâk nizamından yeryüzü göğebağlanıyor. (...) Gök-yüzünün sahibinin sevip hoşlanacağı sağlam ahlâk prensiplerini gösteriyor. Bu ahlâk anlayışı İslâm ahlâkının eşsizliğinin ifadesidir. Çünkü bu ahlâk toplumdan çıkmamıştır, kat'iyen yeryüzünün değerinden neş'et etmemiştir. Herhangi bir nesilde yaşayan ahlâklardan, örf ve menfaat değerlerinden hiçbirisine dayanmaz. (...) Semaya dayanır.”³⁹

İnsanlar, Allah'ın mutlak kemal olan sıfatlarını güçleri yettiğince gerçekleştirerek yüce bir hayata layık olurlar. İslâm'ın ahlâk sistemi yeryüzünün hiçbir değeriyle sınırlı değildir. Bu sistemde Allah'ın sıfatlarını tahakkuk ettirmek hedeftir. “Bu sistemde terbiye metotlarıyla sistematik hükümler birbirine destek olur. Hayat düşüncesi ve hedefi bu esaslar üzerine kaim olur.

İslâm ahlâkı bütün üstünlüğü, bütün güzelliği, bütün ahengi, bütün doğruluğu ve değişmezliğiyle Hz. Muhammet Mustafa'da (a.s.) temessül etmiştir. Ve bu, Yüce Allah'ın ‘Muhakkak ki sen büyük bir ahlâk üzerindesin’ kavli şerifinde kendisini göstermiştir.”⁴⁰

Ebû Mansur el-Mâtürîdî, (238/863-333/944) “sen elbette üstün bir ahlâka sahipsindir” ayeti kerimesini şöyle açıklıyor: “Resul-i Ekrem'in (a.s) üstün ahlâkı, Kur'an'dır, yani onun ahlâkı Kur'an'ın onda gerçekleştirdiği terbiyedir. (...) O bütün bu vasıflarla Kur'an'ın terbiyesi sayesinde bezendi. (...) Bazı âlimler şöyle demiştir. Üstün ahlâk İslâm'dır. İslâm ise teslim olmak ve Allah'ın emrine boyun eğmektir. Şüphesiz yok ki Resul-i Ekrem, buna teslim olmuş, insanlar onun elinden, dilinden ve bütün eziyet türlerinden esenliğe kavuşmuşlardır. İşte bu ahlâkın en büyüklerindedir.”⁴¹

Nevevî (1233-1277), “sen elbette büyük ahlâk sahibisin” ayet-i Kerimesini açıklarken şöyle diyor: “Resûlullah (s.a.v.) Peygamber olmadan önce de herkesin hayran kaldığı üstün bir ahlâka sahipti. Herkesle iyi geçinir, kimse-

39 İbn Kesir, *age*, cilt 4, s. 8049.

40 Prof. Seyit Kutup, *Fizilâl-il-Kur'an*, cilt 15, çevirenler: B. Karlığa, M. E. Saraç, İ. H. Şengüler, İstanbul Tarihîsiz, s. 146-147.

41 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev.: İbrahim Tüfekçi, cilt 16, İstanbul 2019, s. 18.

yi incitmezdi. Kimseye haksızlık etmediği, kimsenin malına göz dikmediği için ona, güvenilir kimse anlamında ‘el-Emin’ derlerdi. Hz. Peygamber bu üstün ahlâka, en güzel huylara sahip olarak yaratılmıştı.

Rasulullah Efendimizde Kur’an’da anlatılan üstün ahlâkın hepsi vardı. Bununla beraber Kur’an’da yasaklanan çirkin huyların hiçbiri onda yoktur. Çünkü o güzel ahlâkı öğretmek ve mükemmel bir ahlâk örneği ortaya koymak için gönderilmiştir.”⁴²

Fahrudin er-Razî (1149-1210) Peygamber Efendimizin ahlâkını şu hadis-i şerifle belirtiyor: “Said bin Hişam şöyle demiştir: ‘Hz. Aişe (r.a.h.)’ye ‘bana Rasulullah’ın huyunu-ahlâkını anlat’ dedim, o da bana, ‘sen Kur’an okumuyor musun?’ dedi. Ben, ‘evet okuyorum’ dedim. Bunun üzerine o, ‘işte Kur’an Hz. Peygamber (a.s.)’in ahlâkı o dur’ dedi.”⁴³

Peygamber Efendimizin mürebbsi Allah olduğu için Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor: “And olsun ki sizin için, Allah’ı ve ahiret gününü çokça anan kimseler için Allah’ın Resulünde pek güzel bir örnek vardır.” (Kur’an 33/21) Bu ayet gereğince örnek alınacak en mükemmel insan Peygamber efendimiz olmaktadır. Bir Müslüman için en doğru örnek Rasulullah’tır.

Diğer bir ayet-i Kerime’de ise: “Peygamber size her ne emir verirse onu tutun, menettiğinden sakının ve Allah’tan korkun. Muhakkak Allah’ın azabı şiddetlidir.” (Kur’an 59/7). Bu ayet-i Kerime de gösteriyor ki bir Müslüman’ın ölçüsü Kur’an ve Kur’an’ın yaşanmış şekli olan sünnet-i Rasulullah’tır.

Hilmi Ziya Ülken’nin (1901-1974) ahlâk için yaptığı ferazi bir tanımda şöyledir: “Ahlâk, insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize (action) ait değerlerin toplamıdır.”⁴⁴

Bedia Akarsu’nun (1921-2016) ahlâk tanımını şöyle ifade edebiliriz: “Belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamı.”⁴⁵

Jaque Chevalier (1882-1962) ahlâkın önemini şöyle dile getiriyor: “Günümüz dünyasının krizinin ‘nedenleri ahlâkîdir. Bu nedenle onun ilacı da ahlâkî olur.”⁴⁶ (...) Bütün kötülükler, başka bir hayatın varlığına inanılamayıp-

42 İmam Nevevî, *Riyâzû’s-Salihîn*, çev.: M. Yaşar Kandemir ve arkadaşları, cilt 3, İstanbul 1997, s. 546-547.

43 Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, cilt. 22, çev.: Suat Yıldırım ve Arkadaşları, Ankara 1995, s. 44.

44 Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul 1946, s. 9.

45 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 2.

46 Jaques Chevalier, *La Vie Morale et l’au de à Paris*, 1938, s.6.

tan gelir. İşte bu gerçektir. Medeniyetimizin çöküşü, öbür dünya inancının çöküşüyle atbaşı beraber gitti. Modern dinsizliğin ilkesi şu ölçüde (maxime) toplanır: Her şey bu hayattan ibarettir.”⁴⁷

Ahlâkla ilgili verilen bu bilgilerden sonra, zaman zaman kimi düşünürlerin ‘ahlâk’ yerine kullandıkları etik (ethique) kavramı hakkında biraz bilgi vermek uygun olacaktır. Bunun için iki kelimenin mukayesesi ile işe başlamak daha anlaşılır hali ortaya koyacaktır.

Ahlâk ile etik arasındaki farkı bazı düşünürler şöyle belirtiyorlar: Heinz Heimseth’e (1886-1975) göre ahlâk (morale) ile etiki (éthique) açık ve seçik olarak birbirinden ayırmamız gerekmektedir. “Ahlâk (morale) her yandan yaşamımızın içindedir. Ahlâki bulmuş olan filozoflar değildir; daha felsefe ortada yokken ahlâk vardı, ahlâk felsefenin hiç haberi olmayan çağlarda ve milletlerde, o zengin, gerginlik dolu yaşamını sürdürmüştür. Etik, yani ahlâk felsefesi ise ahlâk dediğimiz bu olay üzerinde düşünmektir; ahlâk üzerinde felsefe yapmaktır.”⁴⁸ Din felsefesi nasıl din olmazsa, ahlâk felsefesi de ahlâk olamaz.

İnsanın şahsî ve toplumsal hayatındaki davranışı ile ilgili problemlerini inceleyen felsefenin bir kısmına etik denilir.⁴⁹ Lalande’a göre ise “iyinin ve kötünün düşünölmüş teorisi etik”dir.⁵⁰

Materyalist Felsefe Sözlüğü’nde etik ile ahlâk arasında şöyle bir mukayese yapılmaktadır. Bunu uzunca bir alıntıyla şöyle verebiliriz: “Etik, ahlâk davranışı ve gerçeklikteki ‘pratik’ ahlâkla aynı şey olarak görölmemelidir. Etik bir bilimdir, ahlâk ve ahlâk davranışı doktrindir. Ahlâk, Etik’ten önce doğmuştur. Ahlâk, ilkel komün sistemi zamanında vardı, Etik ise kölecî toplum döneminde ortaya çıkmıştır. Etik, o dönemde felsefî öğretinin bir unsuruydu, felsefî bir teoriydi. Etiğin ortaya çıkmasıyla birlikte, materyalist ve idealist ahlâk anlayışları arasındaki mücadele de ortaya çıkmıştır. Materyalistler, Etik alanında teolojik görüşlere karşı mücadele etmişlerdir. (...) Materyalistler, hayatın anlamı konusundaki teolojik ve idealist yorumları eleştirmişlerdir. Eski çağlarda, realitenin etik tarzda açıklanmasına katkıda bulunanlar, Çarvakas (Hindistan), Yang Çu ve Lao Tzu (Çin), Demokritos (M.Ö. 460-370), Epikuros (M.Ö. 341-270), Aristoteles (M.Ö. 384-322) vs.’dir.”⁵¹

47 Chevalier, age, s. 12.

48 Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978, s. 14.

49 Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris 1992, s. 453.

50 André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980, s. 655.

51 M. Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev.: Aziz Çalışlar, İstanbul 1972, s. 145.

Kapitalist sistemin yerleşmeye başladığı zamanlarda yukarıda zikredilen düşünürlerin etkisiyle, etik fikirlerin gelişmesine birçok katkıda bulunmuştur. “O dönemde, Spinoza (1632-1677), Rousseau (1712-1778), Helvétius (1715-1771), Holbach (1723-1789), Diderot (1713-1784), Feurbach (1804-1872) gibi devrimci burjuva düşünürleri, etik problemlerin tahliline önem veriyorlardı. Kant (1724-1804) ve Hegel (1770-1831) gibi filozoflar ise idealist ahlâk anlayışına bağlı kalmakla beraber değerli bazı görüşler ortaya koymuşlardır.⁵² Görüldüğü gibi ‘etik’ kelimesini genelde sol eğilimli düşünürler kullanmaktadırlar.

André Lalande’a göre etik: “İyilik (le bien) ve kötülük (le mal) ayırımına uygun olarak değerlendirme yargısını konu alan bilim.”⁵³ Paul Foulquié ise etiki şöyle tanımlıyor: “İnsan hayatının gayesini ve bu gayeye (fin) ulaşma vasıtalarını açıklamayı araştıran felsefenin bir kısmıdır. Etik, pratik veya uygulamalı ahlâk da açıklanmış ödevlerin isim listesinden daha ziyade (en üstün iyilik, ahlâkî şuurun değeri ve cinsi, mecburiyetin temeli nedir) gibi teorik veya temel ahlâkın alanına giren felsefî problemlerle ilgilenir.”⁵⁴

İsmail Fennî’ye göre “etik ilm-i ahlâk, felsefe-i ahlâkiye ki hayır ve şerrin müdellel ve müberhen (burhan ile ispat edilmiş) nazariyesidir.⁵⁵ Etik, yani ilm-i âdâb, ilm-i ahlâk, ahlâk felsefesi, edep felsefesi ismini alır. Bu kelime ekseriya ‘morale’ kelimesinin müradifi olarak kullanılır.”⁵⁶

Bedia Akarsu ‘etik’i şöyle tanımlıyor: “Ethik: Ahlâk felsefesi. Ahlâksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlâksal davranışları ile ilgili sorunları ele alıp inceleyen felsefe dalı.”⁵⁷

Verilen bilgilerden de açıkça anlaşılabilceği gibi ahlâk ile etik arasında fark vardır. Etik ahlâk felsefesi iken ahlâk, davranış ilkelerini ihtiva eder. Yukarıda vermeye çalıştığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere gerçek ahlâk yasadışı olamıyor. Varlıklar alemine değişmeyen yasalar koyan Cenab-ı Allah insanlık âlemi için de gereken zorunlu yasaları vahiy ile Peygamberlerine bildirmiştir. Tahrif edilememiş biricik vahiy kitabı ise Kur’an-ı Kerim’dir. O zaman günümüz dünyasının ahlâk yasalarını Kur’an-ı Kerim ve sünnet-i Rasulullah’tan çıkarmamız gerekir.

52 Rosenthal ve Yudin, age, s. 145.

53 Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, s. 305.

54 Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 237.

55 İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 246.

56 İsmail Fennî, age, s. 438.

57 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

İslâm dininin getirdiği ahlâk mükelleflik esasına dayanır. Emir, herhangi bir beşeri makamdan, bir kuvvetten veya tabii bir otoriteden değil Allah'tan gelmektedir. Vicdan kayıtsız ve şartsız bu emre kesin olarak uymak mecburiyetindedir.

Ahlâkî yasanın evrenselliği Kur'an'da pek açık bir şekilde görülür diyen Hilmi Ziya Ülken şöyle devam ediyor: (Kur'an'ın) "emirleri bütün insanlığa şamil olduğu gibi, bu emirleri herkes kendine uyguladığı kadar yakınlarına ve yabancılara, zenginlere ve fakirlere, cemaatin içinde olduğu kadar dışındakilere, dostlara veya düşmanlara tatbik edebilir.

Bununla beraber Kur'an'ın ahlâkî kanunu Kant'da olduğu gibi yalnızca soğuk ve formel bir emirden ibaret değildir. Bu kanun aynı zamanda hem sevgiye hem ümide hem korkuya, yani beşeri mecmuuna dayanmaktadır. İnsanlar kabiliyet ve derecelerine göre bu kanunu anlar ve onu kabul ederler."⁵⁸

Ülken'e göre Kur'an'daki içtimaî ahlâk "ferdin en yakınlarıyla münasebetinden, bütün insanlıkla münasebetine kadar genişler. Bu sıraya göre önce aile ahlâkı, sonra millî ahlâk veya devlet ahlâkı, nihayet insanlık ahlâkı gelir. Görülüyor ki Kur'an'ın içtimaî ahlâkı temellerini ferdi ahlâktan, yani her şeyden önce ferdin kendi vicdanını temizlemesi ve kendi nefsiyle hesaplaşmasından alır. (...) 'Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz' (Kur'an 61/2) diyen Kur'an, her ahlâk sisteminde bulunması zarurî olan mantıkî tutarlığı çok vazih (açık) ifade ediyor. Fiillerin sözlere, başka bir tabirle pratiğin teoriye uyması, verilen emirlerin mutlaka icra edilmesi, verilen sözlerin mutlaka tutulması, prensiplerin ulaştığı neticelere kadar gidilmesi, kendi sözünün kendi hareketiyle bozulmaması, (...) bütün ahlâklardan beklenen en esaslı noktadır. (...) Kur'an ahlâkı bu ana fikre göre sistemleşmiş ve vicdan terbiyesinden başlayarak içtimaî ahlâka ve oradan dünya meselelerine geçmiştir."⁵⁹

Verilmeye çalışılan bilgilerden de anlaşılacağı gibi ahlâk değişmeyen davranış yasalarından oluşmaktadır. Davranış yasalarının en doğru, en mükemmel, en kesin ve en evrensel şeklini Allah koymuştur. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan da Allah'tır. Bu üstünlük şöyle ifade ediliyor: "And olsun Biz, Âdemoğullarını üstün kıldık. Kara ve denizde taşıtlara yükledik. Ve onlara hoş rızıklar verdik. Onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık." (Kur'an 17/40).

58 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, İstanbul 1954, s. 87-88.

59 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, s. 87-88.

Yüce Rabbimiz, eşrefi mahlûk olarak, en güzel bir biçimde yarattığı insan için, en güzel yaşaması için insanı iki dünyada da huzur ve saadete götürececek yasaları da koymuştur. Bu emsalsiz, en üstün, en kesin, en doğru ve evrensel hükümler, Allah'ın Kur'an'da belirlediği emir ve yasaklar, mutlak kategorik emperatiflerdir. Kur'an'daki bu hükümlerle hükmetmemenin karşılığı da şöyle ifade ediliyor:

“... Her kim Allah'ın indirdiği hükümlerle hüküm vermezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.” (Kur'an 5/44). “... Her kim de Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.” (Kur'an 5/45). “İncil'e inananlar da Allah'ın indirdiğiyle hükmetsinler. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar fasıklardır.” (Kur'an 5/47).

Kur'an'daki bütün emir ve yasaklar en doğru ve evrensel mutlak kategorik hükümlerdir. İslâm dini insan hayatının 24 saatini de disipline ettiği için, insan davranışı ile ilgili çok yasa koymuştur. Biz bu yasaların bazılarını aktarmaya çalışacağız ama yine de büyük yekûn teşkil edecektir. Bunları şöyle arz edebiliriz: “Hepiniz toptan Allah'ın ipine (dinine) sımsıkı sarılın. Parçalanıp ayrılmayın. Ve Allah'ın üzerinizdeki nimetini düşünün...” (Kur'an 3/103).

“Allah, size mutlak olarak şunları emrediyor: Emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi. Hakikat şu ki, Allah, size en güzel öğüt veriyor. Hiç şüphesiz, Allah hakkıyla işiten ve yaptıklarınızın hepsini görendir.” (Kur'an, 4/58).

“De ki: ‘Gelin size Rabbinizin haram kıldığını söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya, babaya iyilik yapın, yoksulluktan ötürü çocuklarınızı öldürmeyin. Sizin ve onların rızkını veren Biziz – Gizli ve açık kötülüklere yaklaşmayın. Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın. Allah bunları size düşünesiniz diye buyurmaktadır.’” (Kur'an 6/151).

“Rüştüne erinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın. Ölçeği, teraziyi tam ve denk tutun. Biz bir kimseye ancak çekebileceğini yükleriz: Söz sahibi olduğunuz vakit bir yakınınız hakkında da olsa, hep adaleti gözetin. Allah'ın ahdini yerine getirin. O size işte bunları emretti. Düşünüp tutmanız gerekir.” (Kur'an 6/152).

“Ve işte bu benim doğru yolumdur. Hep onu takip edin. Sakın sizi O'nun yolundan sapıtan yolları takip etmeyin. İşte size bunu emretti. Umulur ki kötülükten sakınırsınız.” (Kur'an 6/153).

“Haberiniz olsun ki Allah, size adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emrediyor. Ve fuhşiyattan (zinadan), fenalıklardan ve zulüm yapmaktan nehyedi-

yor.” (Kur’an 16/10). “(Her hususta) adaletli olun, çünkü Allah, âdil olanları sever.” (Kur’an 49/9). “... Şayet hükmedersen, aralarında adaletle hükmet, muhakkak Allah adalet yapanları sever.” (Kur’an 5/42). “Ey kavmim, ölçüde ve tartıda adaleti yerine getirin. Halkın eşyasını eksiltmeyin. Yeryüzünde müfsitlik ederek fenalık yapmayın.” (Kur’an 11/85). “Ey iman edenler, adaleti titizlikle ayakta tutan hâkimler, Allah için şahitler olun. O, hüküm ve şahitlik, gerek kendinizin veya ana babanız veya en yakınlarınızın aleyhine olsun, haklarında şahitlik yaptığınızı kimseler gerek zengin ve gerek fakir bulunsun. Allah her ikisini de sizden daha iyi korur. Onun için haktan ayrılıp ta nefsinizin arzusuna uymayın. Eğer adaleti yerine getirmekte veya şahitlikte dillerinizi eğer bükerseniz veya büsbütün yüz çevirirseniz, hiç şüphesiz Allah, ne yaparsanız hakkıyla haberdardır.” (Kur’an 4/135).

“Ey iman edenler, sizler kendinizi düzeltmeye bakın. Siz doğru gittikten sonra yolunu şaşırınlar size zarar veremezler. Hepinizin dönüşü nihayet Allah’adır. O size yapmakta olduğunuz şeyleri haber verecektir.” (Kur’an 5/105). “Ey iman edenler, kendi evlerinizden başka evlere sahipleriyle ünsiyet etmeden ve selâm vermeden girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır. Gerekir ki düşünürsünüz (27). Eğer orada kimse bulamazsanız, size izin verilmedikçe oraya girmeyin. Eğer size dönün denilirse hemen dönün. O sizin için daha hayırlıdır. Ve Allah, bütün amellerinizi bilir (28). (Kur’an 24/27-28).

“Yavrum, namaz kıl, iyiliği emret, kötülükten sakındır. Başına gelenlere sabret. Çünkü bunlar, azmi gerektiren işlerdendir (17). Hem insanlara karşı kibirlenme ve yeryüzünde çalımla yürüme. Çünkü Allah, komuta eden ve öğünenin hiçbirini sevmez (18). Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini elbette ki eşeklerin sesidir.” (Kur’an 31/17-18-19). “Ehline namazı emret. Kendin de ona sebatla devam eyle. Biz senden herhangi bir rızık istemiyoruz. Senin rızıkını veren Biziz. Güzel akibet takvadadır.” (Kur’an 20/132). “Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı da verin. Ruku edenlerle birlikte sizde ruku edin.” (Kur’an 27/43).

“Ey iman edenler bir fasık size bir haber getirirse onu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir kavme sataşırsanız da yaptığınıza pişman olursunuz.” (Kur’an 49/6). “Ey iman edenler, zandan çok sakının. Çünkü zannın bazıları ağır günahdır. Birbirinizin gizliliklerini araştırmayın ve bazınızı bazınızı gıybet etmesin. Hiçbiriniz ölü kardeşinin etini yemesini sever mi? Demek ondan tiksindiniz! Öyle ise Allah’tan korkun. Muhakkak ki Allah, tövbeleri kabul edicidir, çok esirgeyicidir.” (Kur’an 49/12). “Mü’minler kardeşler; onun için iki kardeşiniz arasını düzeltin ve Allah’tan korkun ki rahmete erdirilesiniz.” (Kur’an 49/10).

“Hiçbir şey için de: ‘Ben bunu yarın yaparım’ deme (23). Ancak sözünü Allah’ın dilemesine bağlayarak (inşallah) de. Unuttuğun zaman da Allah’ı zikret şöyle de: ‘Olur ki Rabbim beni bundan daha yakın bir zamanda dosdoğru bir muvaffakiyete ulaştırır.’” (Kur’an 18/23-24).

“Rabbiniz, Kendisinden başkasına ibadet etmemenizi, ana ve babaya iyilik etmenizi emir buyurdu. Eğer onlardan birisi yahut ikisi yanında ihtiyarlarsa, sakın onlara ‘öf’ bile deme. Onları azarlama. İkisine de iyi ve yumuşak söz söyle (23). İkisine de acıyarak tevazu kanadını indir Ve de ki: ‘Rabbim, onların beni küçük iken terbiye edip yetiştirdikleri gibi, ikisine de merhamet et.’” (Kur’an 17/23-24).

“... İş hususunda onlarla istişare et. Bir kere de azmettin mi artık Allah’a güvenip dayan. Çünkü Allah, Kendine güvenip dayananları sever.” (Kur’an 3/159).

“Ey iman edenler, Allah’a itaat edin. Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Sonra bir şeyde ihtilafa düşerseniz, hemen onu Allah’a ve Resulüne arz edin; Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanan müminler iseniz. Bu, hem daha hayırlı hem de netice itibarıyla daha güzeldir.” (Kur’an 4/59). “Hem de Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra içinize korku düşer ve kuvvetiniz elden gider. Sabırlı olun çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.” (Kur’an 8/46).

“Ey iman edenler, gevşemeyin, ümitsizliğe düşmeyin ve mahzun da olmayın. Sizler eğer gerçek mü’minler iseniz, şüphesiz düşmanlarınıza galip ve onlardan çok üstünsünüzdür.” (Kur’an 3/139). “Ey Peygamber Allah sana da ve arkandan gelen mü’minlere de yeter.” (Kur’an 3/64). “Mallarında dilenci ve (iffetlerinden dolayı sadaka istemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardı, (onu verirlerdi).” (Kur’an 51/19). “Akrabaya, yoksula ve yolda kalmışa hakkını ver. Bununla beraber saçıp savurma (26). Çünkü saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleridirler. Şeytan ise, Rabbine karşı çok nankör olmuştur (27).” (Kur’an 17/26-27).

“Ölçüyü tam ölçün de eksiltip hak yiyenlerden olmayın (181). Ve doğru terazi ile tartın (182). Halkın eşyasını (değerinden) düşürmeyin, yeryüzünden bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın (183).” (Kur’an 17/181-182-183).

“Ey Âdemoğulları, her mescide girdiğinizde güzel ve temiz elbiselerinizi giyin. Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.” (Kur’an 7/31).

“Ey iman edenler Allah ve Resulüne itaat edin. Ve işitip durduğunuz halde, Peygamberin emirlerinden yüz çevirmeyin.” (Kur’an 8/20). “Bununla beraber Allah ve Resulü bir işe hükmettiği zaman; gerek mü’min olan bir erkek için ve gerek mü’min olan bir kadın için o işlerinde başka yolu tercih yoktur. Her kim de Allah’a ve Resulüne asi olursa, açık bir sapıklıkla sapmış olur.” (Kur’an 36/33).

Kur’an’da batıl bulunmaz. Kur’an’da şüphe edilecek hiçbir şey yer almaz. İnsanlara en doğru yolu Kur’an gösterir. “Ne önünden, ne ardından ona batıl yanaşmaz. O (Kur’an) hikmet sahibi ve hamde layık olan Allah tarafından indirilmiştir.” (Kur’an 41/42). “Bu Kur’an Allah’tan başkasına izafe edilemez. O, ancak kendinden evvelki kitapları tasdik ve o kitabı (Levh-i mahfuzu) uzun uzun açıklar. Onda şüphe edilecek hiçbir şey yoktur. Âlemlerin Rabbin-den indirilmiştir.” (Kur’an 10/37).

“Gerçekten Kur’an, insanlara en doğru yolu gösterir. Ve Salih ameller işleyen mü’minlere kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdele.” (Kur’an 17/9). “Yoksa cahiliye devrinin hükmünü mü arıyorlar? Kimmiş Allah’tan daha güzel hüküm verecek? Fakat bunu ince anlayışlılar anlarlar.” (Kur’an 5/50).

Kur’an’ın koruyucusu Allah’tır. Kur’an’ın benzeri getirilemez. Kur’an hükümlerinde ihtilafa düşülmez. Kur’an uydurulmuş bir söz değildir. Kur’an’ın toplanması, öğretilmesi, açıklanması Allah’a aittir. Kur’an ayetleri üzerinde çok düşünmek gerekir. Önceki peygamberlere söylenenler Kur’an’da yer almaktadır.

“Şüphe yok ki O Kur’an’ı Biz indirdik. Ve onu biz elbette muhafaza edeceğiz.” (Kur’an 15/9). “Senin için: Onu uydurdu diyorlar öyle mi? De ki: “Öyleyse onun surelerine benzer uydurma on sure meydana getirin, icadında samimi iseniz, Allah’tan başka çağırabildiklerinizi de çağırın.” (Kur’an 11/13).

“Gerçekten onların kıyaslarında, salim akıl sahipleri için bir ibret vardır. Bu Kur’an uydurulmuş herhangi bir söz değildir. Fakat kendinden önce (ge-len kitapların) tasdikçisi ve her şeyin açıklayıcısı ve iman eden millete başlı başına bir hidayet ve bir rahmettir.” (Kur’an 10/11). “Bu azabın sebebi şudur: Çünkü Allah kitabı hak olarak indirmiştir. Allah’ın indirdiği kitapta ihtilaf edenler, hiç şüphesiz haktan ve doğruluktan çok uzak bir ayrılık içindedir.” (Kur’an 2/176).

“Çünkü Bize aittir Kur’an’ın toplanması (17). Biz okuduk mu, o vakit onun okuyuşunu takip et (18). Sonra yine bize aittir onun beyanı (açıklanması) (19).” (Kur’an 75/17-18-19). “Bu (Kur’an) insanlar için kalp gözleridir.

Kesin olarak inanan bir kavim için de hidayettir, rahmettir.” (Kur’an 45/20). “Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpler üzerinde kilitler mi var?” (Kur’an 47/24). “(Ya Muhammed) sana, senden önceki peygamberlere söylenenlerden başka bir şey söylenmiyor. Şüphesiz ki Rabbin kesin bir mağfiret sahibi, hem de acıklı bir azap sahibidir.” (Kur’an 41/43).

Kur’an-ı Kerim-i bu şekilde bildiren Yüce Rabbimiz Kur’an’a tabi olmamızı emrediyor: “Bu Kur’an ise, tam bir kitaptır. Onu biz indirdik. Çok mübarektir. Bundan böyle buna tabi olun. Ve günahattan korunun. Umulur ki merhamet olursunuz.” (Kur’an 6/155). “Rabbinizden size indirilene uyun. Allah’tan başkasını dostlar edinip onlara uymayın. Ne kadar az düşünüyorsunuz.” (Kur’an 7/3). “Sana vahy olunana tabi ol ve sabret. Ta ki Allah hükümünü versin. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır.” (Kur’an 10/109).

İnsanlar Kur’an’dan sorumludur. Allah’ın kelimelerinde bir değişikliğin olmaması en büyük kurtuluştur. “Muhakkak ki O (Kur’an) hem senin için hem de kavmin için bir öğüttür. İleride ondan mes’ul olacaksınız.” (Kur’an 43/44). “Onlar için dünya hayatında da ahrette de müjdeler var. Allah’ın kelimelelerinde asla bir değişiklik yoktur. İşte o, en büyük kurtuluştur.” (Kur’an 10/64).

Bu dünyada da öbür dünyada da başarılı olmanın yolu, Allah’ın koyduğu yasalar dâhilinde çalışmaktan geçer. Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor: “Doğrusu insan için çalıştığından başkası yoktur.” (Kur’an 53/59). “Herkes için yaptıklarına göre dereceler vardır. Rabbin de onların yaptıklarından gafil değildir.” (Kur’an 6/432). “Her zorlukla beraber mutlaka bir kolaylık vardır (5). Evet, her zorlukla beraber bir kolaylık vardır (6). O halde (işini bitirip) boş kaldın mı (hemen başka bir işe) sarıl (7). Ancak Rabbine yönel (8).” (Kur’an 94/5-8).

Bu ilâhî emirlerde buyrulduğu üzere devamlı çalışmak gerekir. Normal 6 saatlik uykunun dışında, metotlu ve disiplinli çalışmak insana başarının yolunu açar. Bir konuda çalışmaktan yorulduğu zaman başka bir konuya geçmesi insanı hem dinlendirir hem de çalışmanın devamlı olmasını sağlar. Sınırlı ömür boşa geçirilmemiş olur. Ölene kadar ibadet emri Allah tarafından verilmektedir. “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.” (Kur’an 15/99).

Her canlı ölecektir. Yüce Rabbimiz bu hakikati birden fazla ayet-i kerimesinde dile getiriyor: “Her can ölümü tadacaktır. Ücretleriniz (mükâfatlarınız) kıyamet günü muhakkak tastamam verilecektir. Kim ateşten uzaklaştırılıp cennete sokulursa artık o, muhakkak kurtuluşa ermiş olur. Dünya hayatı bir aldanma metaından başka bir şey değildir.” (Kur’an 3/185). Fahreddin Razî (543/1149-606/1210) bu ayet-i kerimeyi şöyle yorumluyor: “Hak Teâlâ’nın, ‘Her nefis ölümü tadıcıdır’ ayeti, bedenlerin ölmesi ile nefislerin ölmeyece-

ğine delâlet eder. Çünkü Cenab-ı Hak nefisleri ‘ölümü tadıcı’ kılmıştır. Tadanın, tatma esnasında, mutlaka baki olması gerekir.”⁶⁰

Her nefsin (canın) bir eceli vardır. Ecelin, Allah tarafından takdir edilmiş bu ecel saati ileri ve geri alınamaz. Rabbimiz şöyle buyuruyor: “De ki: ‘Ben kendi kendime Allah’ın dileğinden başka ne bir zarara ne de bir faydaya malik değilim’. Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiği vakit bir saat geri de kalamazlar, ileri de gidemezler.” (Kur’an 10/49). “Hiçbir ümmet ecelini öne de alamaz geriye de bırakamaz.” (Kur’an 15/5). “Eğer Allah, insanları zulümleriyle hesaba çekseydi, yeryüzünde kımıldayan tek bir canlı bırakmazdı. Fakat onları tayin edilmiş vadeye kadar erteler. Ecelleri geldiği zaman da ne bir saat geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.” (Kur’an 16/61). “Günahlarınızı mağfiret etsin ve sizi belli bir ecele kadar ertelesin. Muhakkak ki Allah’ın takdir ettiği ecel gelince ertelenmez, eğer bilseydiniz.” (Kur’an 71/4). “Hem Allah’ın izni olmadıkça kimseye ölüm yoktur. O ölüm kararlaştırılmış bir yazıdır. (...)” (Kur’an 3/145). Ölüm, insanı her yerde yakalar. “Her nerede olursanız olun, ölüm size yetişir, son derece sağlam kalelere de sığınmış bulursanız yine de kurtulamazsınız” (Kur’an 4/78).

Gazâlî’ye (450/1058 – 505/1111) göre: “Bazıları ölümün yokluk olup artık haşır ve neşir gibi bir şeyin olmayacağını, hayır ve şerrin bir neticesi olmadığını, insanın ölümünün, hayvanatın ölümü ve bitkilerin kuruması şeklinde olduğunu sandılar ki, bunlar, Allah’a ve ahrete iman olmayana münkir ve mühlidlerdir.

Diğer bir kısmı da ruhun bâkî olup ölümle yok olmayacağını, sevap ve ikabın cesede değil, ruha olacağını, cesedin ise hiçbir suretle dirilip haşır olmayacağını sandılar.

Bunların hepsi fâsid ve gerçekten ayrılan batıl görüşlerdir. Ayet ve hadislerin haber verdiği, sağlam kaynakların şahadet ettiği gerçek, ölümün yalnız bir değişiklikten ibaret olup cesetten ayrılan ruhun ya azâb veya nimette olmak üzere bakî kalmasıdır. Cesedin ayrılması, ruhun bedenden çıkmasıyla bedeni kullanamaz hale gelmesi demektir. (...) Ruh bedenden ayrıldıktan sonra devam eder. (...) Ölüm de bütün azaların ruha isyanından ibarettir. (...) Ölüm demek, insanın başka bir âleme intikali ile buradaki varlıklardan ayrılması demektir.”⁶¹

“Felsefe ölümü düşünmektir” diyen Platon, hocası *Sokrates’in Savunması* isimli eserinde şu görüşleri naklediyor: “Ölüm ancak iki şeyden biri olabilir.

60 Fahreddin er-Razî, *Tefsir-i Kebir*, cilt 7, s. 253.

61 İmam Gazâlî, *İhyau Ulumid-din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, cilt 4, İstanbul 2011, s. 8080-8081.

Ölüm ya bir hiçliktir yani ölen bir kişinin herhangi bir şeyi algılaması söz konusu değildir ya da herkesin bildiği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya göç etmesidir. Eğer ölüm; hiçbir şeyi algılamadan, hiçbir rüya görmeden deliksiz uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir durum ise, ölüm kusursuz ve tam bir kazançtır! (...) Çünkü bütün zamanın akışı, bize tek bir geceden daha uzun gelmeyecektir. Ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir tür göç ise ve söylenenler doğruysa, bütün ölenler orada bir araya geliyorsa, siz yargıçlar, bizim için bundan daha büyük iyilik ne olabilir ki! Eğer insan öteki dünyaya vardığında, bu dünyada adaletli olduğunu iddia eden kimselerden kurtularak, söylenildiği gibi orada gerçek adaleti veren gerçek yargıçları, Minos'u, Rahadamanthosu (...) bulacaksa, bu yolculuk hiçbir zaman bir ceza olamaz. Bir kimse orada, Orpheus'ta, Musatos'a, Homeros'a, Hesiodos'a kavuşacaksa, bunun için neler vermez ki? Eğer bunlar doğru ise, beni bırakın ki bir daha, bir daha öleyim. (...) Haksız bir hüküm yüzünden hayatını kaybetmiş olan kahramanlarla buluşmak benim için ne yüce bir şey olacaktır!"⁶²

İnanıldığı değişmeyen değerleri bulunduğu her ortamda yaşayan ve bu uğurda ölümü hiçe sayan Sokrates, kendisine ölüm kararı veren yargıçlara şöyle hitap ediyor: "Öyleyse yargıçlar! Siz de benim gibi ölümden korkmayınız. Şunu bilin ki, iyi bir insana ne hayattayken ne de öldükten sonra, hiçbir kötülük gelmez.

Ancak sizden tek bir şeyi rica ediyorum. Eğer çocuklarım büyüdükleri zaman, erdemden çok zenginlik ya da herhangi başka bir şey için çabalayacak olurlarsa, ben sizinle nasıl uğraşıyorsam, siz de onlarla uğraşın, onları cezalandırın.

Şimdi yolumuza gidelim; yani ben ölmeye, siz yaşamaya... Sizce hangisi daha iyi? Hiç kuşku yok ki bunu ancak Tanrı bilir."⁶³

İslâm dini için, "öbür dünya varsa" ifadesi kullanılamaz. Yaşadığımız dünyanın varlığından, öbür dünyanın varlığı bin kez daha doğrudur. Çünkü Yüce Rabbimiz, Resulüne vahiyle bildiriyor. Peygamber Efendimiz de insanlığa açıklıyor. Öbür dünya ve gayb âlemi için doğru bilgiyi ancak Allah ve Resulü verir. Bu iki kaynağın dışındaki bilgiler, varsayımdan öteye geçmez. İlk yaratılışın ve son yok oluşun tecrübesi olmadığı için bu husustaki insan bilgileri vahiy ve sünnete dayanmadıkça doğruluk arz etmez. Gaybı, geleceği ancak Allah bilir. "Gaybın anahtarları, Allah'ın katındadır. Onları ancak Allah bilir. Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. Onun

62 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev.: Ahmet Görgülü, İstanbul 2009, s. 73-74.

63 Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 75.

ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek tane, yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki hepsi mutlaka apaçık bir kitapta bulunmasın.” (Kur’an 6/59). “Kıyametin ilmi şüphesiz Allah’ın yanındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde ne varsa O bilir. Hiçbir nefis, yarın ne olacağını bilemez. Hiçbir kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.” (Kur’an 31/34). “O bütün gaybı bilir. Fakat gaybını hiç kimseye açmaz (26). Seçtiği bir Resul başka. Çünkü onun önünde ve ardında gözetleyiciler vardır (27). (Kur’an 72/ 26-27).

Gerçek rehber olan Kur’an kesin bilgileri de ihtiva eder: “Gerçekten bu Kur’an, insanlara en doğru yolu gösterir. Ve Salih ameller işleyen mü’minlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.” (Kur’an 17/9). “Ve Kur’an elbette o kâfirler için bir pişmanlık vesilesidir (50). O, hiç şüphesiz kesin bir bilgidir (51).” (Kur’an 69/50-51).

Kur’an insanlar için kalp gözüdür. İnsanların olayları kalp gözüyle görmesi gerekir. Bu durum insanları aydınlığa çıkarır. Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor: “Bu Kur’an insanlar için kalp gözleridir. Kesin olarak inanan bir kavim için de hidayettir, rahmettir.” (Kur’an 45/20). “Gerçekten size Rabbinizden basiretler (kalp gözü) geldi. Artık kim kalp gözüyle görürse kendi lehine, kim de körlük ederse kendi aleyhine olur. Çünkü bu hususta ben sizin üzerinize muhafız değilim.” (Kur’an 6/En’am 104). “... Bütün bu Kur’an ayetleri kalbinize Rabbinizden açılan gözlerdir. Ve iman edecek bir kavim için bir hidayettir ve bir rahmettir.” (Kur’an 7/203). “Elif, Lâm, Râ. Bu Kur’an insanları Rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, her şeye galip ve hamde layık olan Allah’ın yoluna çıkarman için, sana indirdiğimiz bir kitaptır.” (Kur’an 14/ İbrahim 1).

Yukarıdaki ayetlerde geçen basiret kelimesi bazı müfessirler tarafından şöyle yorumlanmaktadır. En’am suresinin 104. Ayetinin tefsirinde Zemahşerî (1075-1143) şöyle diyor: “Basar gözün görmesini sağlayan nur olduğu gibi basiret de kalbin görmesini sağlayan nurdur.”⁶⁴

Seyyid Kutub ise şöyle yorum yapıyor: “Bu kitap da bizzat (...) insanları hidayete götüren açık hüccetler yığındır. Kim onu görürse bu kendi lehinedir. Çünkü hidayeti ve nuru görmektedir. Hidayet ve nurun gerisinde ise körlükten başka bir şey yoktur.”⁶⁵

Ölüm ahirete, öbür dünyaya bir doğuştur, asıl hayata bir geçiştir. Ahirete inanmayanlar doğru yoldan çıkmışlardır. Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor:

64 Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, çev.: Abdülaziz Hatip ve arkadaşları, cilt 2, İst. 2017, s. 718.

65 Seyyid Kutub, *Fizilâl-il Kur’an*, cilt 5, s. 365.

“Fakat ahrete inanmayanlar, mutlaka doğru yoldan sapmaktadırlar.” (Kur’an 23/74).

Ölümünden sonraki durumu Cenab-ı Allah şöyle belirtiyor: “Eğer ölen kişi Allah’a yakınlaştırılmışlardan ise (88). Artık rahatlık, güzel rızık ve Naim Cenneti vardır (89). Ama sağcılardan ise (90). Artık selâm sana sağcılardan (denilir) (91). Ama yalanlayan sapıklardan ise (92). Herhalde kaynar sudan bir ziyafet (93). Ve yaslanacağı cehennem vardır (94). En kesin gerçek işte budur (95).” (Kur’an 56/88-95).

Ölümünden sonra dirilmeyi de Yüce Rabbimiz şöyle ifade ediyor: “Allah ölen kimseyi diriltemez’ diye olanca yeminler ettiler. Hayır diriltecektir. Bu O’nun taahhüt ettiği hak bir vadedir. Ne var ki insanların çoğu bilmezler (38). (Diriltecek ki) onara, ihtilaf ettikleri şeyi anlatsın. Ve O’nu inkâr edenler, kendilerinin yalancı olduklarını bilsinler (39). Bizim bir şey için sözü-müz, onu istediğimiz zaman ona sadece ‘ol’ dememizdir. Hemen oluverir (49).” (Kur’an 16/ 38-40).

Diğer ayet-i kerimelerde Allah şöyle buyuruyor: “Kıyamet muhakkak gerçektir. Onda hiç şüphe yoktur ve muhakkak Allah, kabirlerdeki kimseleri diriltecektir.” (Kur’an 22/7). “Sizi ondan (toprakta) yarattık. Yine ona döndü-receğiz. Hem de ondan sizi bir defa daha çıkaracağız.” (Kur’an 20/55). Dünya hayatı ile öbür dünya hayatı da şöyle mukayese ediliyor: “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Ahiret yurdu ise muttakiler için elbette daha hayırlıdır. Hâlâ aklınız başınıza gelmeyecek mi?” (Kur’an 6/32).

Ölme ve dirilme hususunda Sur’a iki defa üfürülecektir. Birinci üfürülüştü, yerde ve gökte kim varsa ölecektir. İkinci üfürülüşte bütün ölmüş olanlar yeniden dirilecektir. Bu hususu Cenab-ı Allah şöyle haber veriyor: “Ve sur’a üflenmiştir. Göklerde kim varsa – Allah’ın diledikleri müstesna – çarpılıp yıkılmıştır. Sonra ona bir daha üfürülecektir. Bu kere de hep o yıkılanlar kalkmıştır, bakıyorlardır.” (Kur’an 39/68). Konumuzun ilk kısmını burada tamamlamayı düşünmekle beraber, ahiret hayatının diğer hallerini, Allah nasip ederse ikinci bir çalışmamızda, ortaya koymayı düşünüyoruz. Çünkü öbür dünyaya gerçek olarak inanan bir kimse, ahiret âlemini bildiği zaman, ahlâkî hayatını kendiliğinden disipline edecektir.

Öz

Ahlâkî Hayat ve Öbür Dünya İnancı

Ahlâk bir çağda veya bir insan grubu tarafından kabul edilmiş ilkelerinin tümüdür. Kesin ve evrensel olarak geçerli muntazam davranış kurallarının tümüdür. Kant'a göre vazife ahlâki, kategorik emperatiflere dayanan ahlâktır. Platon'a göre insanlık Tanrı'nın koyduğu yasalarla yönetilmelidir. Başka bir görüşe göre ahlâk, var olmak zorunda olan yaşayış biçimlerinin ilmidir. Dolayısıyla ahlâk zorunlu iynin ilmidir. Etik ahlâk değil, ahlâkın felsefesidir.

Hız. Muhammed'in ahlâki Kur'an'dır. İnsanlığın kurtuluşu, Allah'ın koymuş olduğu yasaların insanlığa uygulanmasıyla gerçekleşebilir. İnsanlığın kurtuluşu İslâm'dadır. Her nefis ölümü tadacaktır. Ölüm öbür dünyaya bir doğuştur. "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Ahiret yurdu ise Muttakiler için elbette daha hayırlıdır. Hâlâ aklınız başınıza gelmeyecek mi?" (Kur'an 6/32).

Anahtar kelimeler: Kur'an, ahlâk, davranış, ölüm, dirilme, kurtuluş.

Le résumé

La vie morale et la foi de l'au-delà

La morale, ensemble des règles de conduite admises à une époque ou par un grup d'hommes. En d'autres termes la morale, ensemble des normes de conduite tenues pour absolument et universellement valables. D'après Kant la morale du devoir est une morale qui est fondée sur les catégories impératives. Selon Platon, l'humanité doit être administrée par les lois de Dieu. Selon une autre opinion la morale est la science des mœurs telles qu'elles doivent être. C'est la science du bien obligatoire. L'éthique n'est pas morale mais elle est la philosophie de la morale.

La morale de Prophète Mahomet est le Coran. Le salut de l'humanité peut se réaliser par l'application de ce que Dieu a fait descendre pour l'humanité. Donc le salut est dans l'islam. Toute âme goûte la mort. Elle est une renaissance à l'autre monde "La Vie Immédiate n'est que jeu et plaisir, (mais), certes, la Demeure Dernière est meilleure pour ceux qui sont pieux. Eh quoi! Ne raisonnerez-vous point?" (Le Coran VI/32).

Les Mots Clés: Coran, morale, conduite, morte, resurrection, au-delà, salut.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984.
- Aksekili, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, Ankara, 1340-1342.
- Aster, Ernest Von, *İlk ve Orta Çağda Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999.
- Chevalier, Jaques, *La Vie Morale et l'au delà*, Paris, 1938.
- Ebû Mansur el-Mâtûrîdi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev.: İbrahim Tüfekçi, cilt 16, İstanbul 2019.
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul 1339.
- Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, cilt. 22, çev.: Suat Yıldırım ve arkadaşları, Ankara 1995.
- Faulquié Paul, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, Paris 1992, s. 453.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974.
- Heimsoeth, Heinz, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev.: Nermi Uygur, İstanbul 1978.
- İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, cilt 4, çev.: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul 1986.
- İmam Gazâlî, *İhyau Ulumid-din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, cilt 4, İstanbul 2011.
- İmam Nevevî, *Riyâzü's Salihîn*, çev.: M. Yaşar Kandemir ve arkadaşları, cilt 3, İstanbul 1997.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
- Kant, İmmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: İonna Kucuradi, Ülker Gökberk, Funda Akatlı, Ankara 1980.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çev.: Candan Şentuna, Ankara 1990.
- Kur'an
- Kutup Seyyid, *Fîzilâl-il-Kur'an*, cilt 15, çev.: Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, İstanbul Tarihsiz.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1980.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.
- Platon, *Yasalar*, çev.: Candan Şentuna – Saffet Babür, Ank. 1988.
- Rosenthal M. ve Yudin P., *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev.: Aziz Çalışlar, İstanbul 1972.
- Sortais, Gaston, S. J., *Traité de la philosophie*, Paris, 1924.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, İstanbul 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, İstanbul 1954.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştiren: İsmail Karaçam ve arkadaşları, cilt 8, İstanbul, Tarihsiz.
- Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri*, çev.: Abdülaziz Hatip ve arkadaşları, cilt 2, İstanbul 2017.

İBN SÎNÂ'NIN BİN YILLIK YARIM ANLAŞILMASI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 29-37.

Geliş Tarihi: 25.10.2020 | Kabul Tarihi: 23.11.2020

Mehmet BAYRAKDAR*

Bilindiği gibi el-Vâcibü'l-vücûd ve Vâcibü'l-vücûd kavramları, İbn Sînâ'nın felsefesinin ve özellikle de metafiziğinin çok önemli iki kavramıdır. O bu kavramları, *el-Hikmetü'l-arûziyye* veya *el-Mecmû'a* adıyla bilinen ilk yazdığı felsefe eserinden¹, *el-Mübâhasât* adlı en son yazdığı felsefi eserine kadar metafizik bölümü olan her eserinde sıklıkla kullanmıştır. İbn Sînâ'nın varlık kuramının ve özellikle de Tanrı kavramının inceliklerini, çözümlerini ve ortaya çıkardığı sorunları hakkıyla iyi kavrayabilmek için bu iki kavramın çok iyi anlaşılması gerekir. Ancak yaklaşık yirmi yıl önce fark ettik ki, İbn Sînâ'nın ölüm tarihi olan 1037 yılından bugüne tam 983 yıl geçmiş olmasına rağmen iki kavram tek bir kavram gibi, yani yarım olarak anlaşıla gelmiştir; ne İbn Sînâ'nın eserlerini neşredenlerin, ne eserlerini tercüme edenlerin ve ne de onun felsefi düşüncesi üzerine çalışmış olan araştırmacıların hiç birisi -bunlar ister Orta Çağ ve günümüz Müslümanları olsun, isterse Orta Çağ ve modern dönemlerin Batılıları olsun- söz konusu iki kavramın anlamları arasındaki nüansı fark edememişlerdir. Bunun günümüzdeki örneklerinden birisi, İbn Sînâ hakkında otorite bilgin kabul edilen meşhur Fransız Amélie-Marie Goichon (1894-1977)'dur; o, *en-Necât*'tan aktardığı el-Vâcibü'l-vücûd kavramı hakkında açıklama yaparken açıkça bu yarım anlamayı vurgulamaktadır: "Burada harfi tarif el- (al-) Vâcib'in önu-

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, bay251952@gmail.com.
ORCID: 0000-0001-9984-1421

1 İbn Sînâ bu ilk felsefi eserini 21 yaşında Buhara'da yazmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-arûziyye*, Ön Söz ve Giriş, nşr. Muhsin Sâlih, Dâru'l-hâdî, Beyrut 2007, s. 1, 12; William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York 1974, s. 38.

ne geçmiştir; başka yerde değil, fakat anlam aynıdır.”² Bu sözüyle Goichon iki hata yapmaktadır; birincisi, diğerleri gibi söz konusu kavramların aynı anlamda olduğunu söylemesidir. İkincisi ise, kendisinden beklenmeyecek bir hatadır; bu da harfi tarif “el-” (al-)’in sadece burada vâcib sözcüğünden önce gelmesi; başka yerde değildir, demesidir. Oysa, *el-Hikmetü’l-arûziyye* adlı eseri hariç, başta *Kitâbü’ş-Şifâ’*, *Kitâbu’n-Necât* ve *el-İşârât ve’t-tembîhât* gibi diğer bütün önemli eserlerinde İbn Sînâ hem el-Vâcibü’l-vücûd ve hem de Vâcibü’l-vücûd şeklinde iki kavramı da ayrı ayrı kullanmıştır; o şekilde ki bazen bu iki kullanım aynı sayfada ve aynı satırdadır. *el-Arûziyye*’de sadece Vâcibü’l-vücûd kavramı kullanılmıştır.

Yukarıda da belirttiğim gibi yaklaşık yirmi yıl önceden bu konuyu her fırsatta bugüne kadar araştırdım; ancak daha önce benim gibi düşünmüş olan bir kimseye rastlayamadım. Konuyu derslerimde yeri gelince daha önce öğrencilere anlattım; fakat şimdi İbn Sînâ hakkında yapılacak yeni araştırmalara bir katkı olur ümidiyle yazmak istedim.

Önce konumuzla ilgisi olması bakımından el-Vâcibü’l-vücûd ve Vâcibü’l-vücûd kavramlarını ilk kullananın İbn Sînâ olup olmadığı meselesi üzerinde kısaca duralım. Bazı kimseler Vâcibü’l-vücûd kavramını İbn Sînâ’nın oluşturduğunu söylerler.³ Bu doğru değildir; çünkü her şeyden önce İbn Sînâ’nın kendisi: “İlk İlet, filozoflarca Vâcibü’l-vücûd olarak adlandırılmıştır.”⁴ demekle bu kavramın kendisinden önce filozoflar tarafından kullanılmış olduğunu söyler. Ancak İbn Sînâ bunun için hiçbir filozof adını vermez. Goichon, onlardan birisinin Aristo olduğunu ve onun *Metafizik Lamda*’da bahsettiği “zorunlu varlık” kavramının İbn Sînâ’nın esin kaynağı olduğunu söylemiştir.⁵ İbn Sînâ’dan önce Vâcibü’l-vücûd kavramını kullanan ve İbn Sînâ’ya etkisi olduğu düşünülen başka iki filozof daha vardır; onlar Fârâbî (öl. 950) ve Âmirî (öl. 992)’dir.⁶ İbn Sînâ, Vâcibü’l-vücûd kavramının mucidi değilse de bize göre o, el-Vâcibü’l-vücûd kavramının mucididir; kendisinden önce kavramı bu şekilde kullanan başka birisine rastlamadık.

2 Amélie Marie Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, s. 417.

3 Örneğin Hamid Fahmy Zarkasyi, “Ibn Sina's Concept of Wâjib al-Wujûd”, *Jurnal TSAQAFAH*, (7)2, Oktober 2011, s. 376.

4 İbn Sînâ, *Risâletü’z-Ziyâra, Câmi’u’l-Bedâ’i* içinde, Kahire 1917, s. 33.

5 Amélie Marie Goichon, *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris 1939, s. 37-38; ayrıca bkz. Aristoteles, *Metaphysics*, Yunanca metin yay. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, c. 2, s. 114, A 7, 1072 b 10.

6 Fârâbî, *Uyûnü’l-mesâil, Matbaâtü’l-saâde*, Kahire 1907, s. 3-9; son yıllarda bazı araştırmacılar bu eserin Fârâbî’ye ait olmadığı, hatta İbn Sînâ’ya ait olabileceği iddialarında bulunmuşlardır; ancak biz bunların geçerli gerekçelere dayanmadığı için itibar etmiyoruz. Âmirî, *et-Takrîr li evcûhi’t-takdîr, nşr. Sahban Halifât, Matbaatü’l-Câmiu’l-Ürdüniyye*, Amman 1988, s. 4-6.

Gelelim şimdi daha önemli olan esas konumuz olan İbn Sînâ'nın "Vâcibü'l-vücûd" ve "el-Vâcibü'l-vücûd" kavramlarının aralarında anlam farkı olan iki kavram mıdır, yoksa bugüne dek anlaşıla geldiği gibi sanki aynı anlamda tek bir kavram mıdır?

Gerek İbn Sînâ'nın eserlerinin Arapçadan çeşitli dillere bütün çevirilerinde her iki kavram "Zorunlu Varlık" olarak çevrilmiştir, gerekse İbn Sînâ'nın varlık kuramını ve metafizik anlayışını konu alan bütün çalışmalarda aynı şekilde kavramlar zorunlu varlık anlamıyla ele alınmışlardır; hatta çalışmaların büyük çoğunluğunda sadece Vâcibü'l-vücûd kavramı ile onun "Vâcibü'l-vücûd bi zâtihi" ve "Vâcibü'l-vücûd bi gayrihi" şeklindeki iki alt ayırımı kullanılmıştır; el-Vâcibü'l-vücûd kavramı neredeyse hiç kullanılmamıştır. Bunun nedeni hiç kuşkusuz söz konusu iki kavramın anlam bakımından aynı görülmüş olmasından dolayı olabilir diye düşünüyorum.

İki kavramın anlamca adeta tek bir kavramış gibi aynı görülmesinin nedenlerine gelince, onlardan birisi, iki kavramın yapısının Arapça dilbilgisi açısından dikkate alınmamasıdır; nitekim bu, yukarıda görüşünü aktardığımız Goichon'un sözünde de görülmektedir. Yani kavramlardaki vâcib sözcüğünün birinin başında harfi tarif "el-" (al-) olması ve diğerinde olmaması anlamsız görülmüştür. İkinci neden, İbn Sînâ'nın netice itibarıyla her iki kavramla da Zorunlu Varlık olarak Tanrı'ya işaret etmiş olması olabilir.

el-Vâcibü'l-vücûd kavramı, "Zorunlu Varlık" veya "Varlığı Zorunlu Olan" olarak anlaşılımıştır. Bu doğrudur; bunda sorun yoktur. İbn Sînâ, bu kavramla Tanrı'ya da işaret ettiği için burada şu hususa vurgu yapmak gerekir: İbn Sînâ, Zorunlu Varlık derken burada Tanrı'nın bizzat varlığının zorunluluğunu kast etmiştir.

Vâcibü'l-vücûd kavramına gelince, bize göre doğru anlaşılmayan kavram budur. Bu da önceki kavram gibi "Zorunlu Varlık" diye anlaşıla gelmiştir; bunun nedeni, kavramın birinci kavramdan farklı olan Arapça gramer bakımından yapısına dikkat edilmemiş olmasıdır. Bize göre bu kavramın, Zorunlu Varlık diye değil; "Zorlayan Varlık", "Zorlayıcı Varlık", "Zorunluluklu Varlık" veya "Zorunluluklu Varlık" gibi anlamlarda anlaşılması gerekirdi. Birinci kavramla İbn Sînâ, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bizzat Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna işaret ettiği hâlde; ikinci kavramla genel olarak ve bu ikinci kavramın birinci kısmıyla, yani Vâcibü'l-vücûd bi-zâtihi ile özel olarak Tanrı'nın fiillerinin ve Tanrılığının zorunluluğuna işaret etmiştir. İkinci kavramı, yani Vâcibü'l-vücûd kavramını "Zorlayan Varlık" olarak anlamamızın en azından üç gerekçesi vardır. Şimdi kısaca bunları görelim.

Birinci gerekçemiz, bizzat İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-vücûd tanımlarından birisi olan şu tanımdır: "... İlk Neden, filozoflarca Vâcibü'l-vücûd diye adlandırılmıştır..."⁷ Görüldüğü üzere, burada İbn Sînâ, Tanrı'ya Vâcibü'l-vücûd denmesini O'nun, varlığın ilk nedeni oluşuyla açıklıyor. Buradaki zorunluluk, Tanrı'nın nedensellikte varlığa neden olma zorunluluğudur.

İkinci gerekçemiz, Vâcibü'l-vücûd kavramının Arapça dilbilgisi bakımından özelliği ve yapısıdır. Bilindiği gibi el-Vâcibü'l-vücûd ve Vâcibü'l-vücûd kavramlarındaki Vâcib sözcükleri Arapça Ve+Ce+Be üçlü fiil kökünün İsm-i Fâilî'dir; Vücûd sözcükleri, Arapça Ve+Ce+De üçlü fiil kökünün mastarıdır. Yine bilindiği gibi, Arapça dilbilgisi açısından ism-i fâil'in bazı işlevleri vardır. Bunlardan birisi, eğer birinci kavramda olduğu gibi, önünde harfi tarif "el-" (al) takısı varsa, isim gibi işlev görür. İkinci kavramda olduğu gibi önünde harfi tarif takısı yoksa, ism-i fâil anlamca geniş zaman fiil kipi gibi işlevi görebilir ve kendisinden sonra gelen sözcük yüklemi gibi düşünülür. Bu açıdan Vâcibü'l-vücûd kavramındaki Ve+Ce+De (zorladı, vacib kıldı) fiilinin ism-i fâilî olan vâcib sözcüğü, zorlayan veya zorunlukılan anlamına gelir (Ke+Te+Be-yazdı, kâtib-yazan gibi) ve kendisinden sonra gelen Ve+Ce+De fiilinin mastarı vücûd sözcüğü de, onun yüklemi gibi olmuş olur. Bu durumda kavramı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "Zorlayan Varlık" veya "Zorunlukılan Varlık" olarak çevirebiliriz. O hâlde bu açıdan da iki kavram hem yapısal olarak hem de anlamca farklıdır.

Bir üçüncü gerekçemiz ise, bütün felsefi eserlerinin metafizik kısımlarında, bilindiği gibi, İbn Sînâ Vâcibü'l-vücûd kavramını, "Vâcibü'l-vücûd bi-zâtihi" ve "Vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihi" şekillerinde iki kısma ayırarak anlatmıştır. Bu ayırım çok önemlidir; çünkü bu iki türüyle Vâcibü'l-vücûd kavramı, el-Vâcibü'l-vücûd kavramıyla anlamca aynı görülmeye ve Tanrı'yı kast ederek "Zorunlu Varlık" diye anlamamıza müsaade etmez. Çünkü kavramın içerisine İlk Neden Tanrı'nın yanında nedensellik ilkesinden dolayı neden olan mümkün varlıklar da dahildir; kendilerinde mümkün oldukları hâlde bir şeyin varlığına neden olurlarsa, onlara da İbn Sînâ'ya göre Vâcibü'l-vücûd denir. Bunu anlatmak için İbn Sînâ'nın kendi verdiği örneğini verelim; o, "İki kere ikinin dört etmesi gibi"⁸ veya "İki artı ikinin dört etmesi gibidir."⁹ der; dördün olması için, iki tane ikinin zorunlu olarak olması gerekir; aksi hâlde dört ortaya çıkmaz. Ancak burada bu Vâcibü'l-vücûd kavramını alışla geldiği gibi zorunlu varlık olarak değil, zorlayan varlık olarak anlamamız gerekir; kendisi doğası itibarıyla mümkün olan varlık nasıl olur

7 İbn Sînâ, *Risâletü'z-Ziyâra*, s. 33.

8 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-arûziyye*, s. 35.

9 İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri Kurdi, Kahire 1938, s. 224.

da zorunlu hale gelebilir? Alışıla geldiği gibi kavramı zorunlu varlık olarak anlamak, İbn Sînâ'nın vâcib ve mümkün varlık anlayışında çelişki ve dikotomi oluşturur. İşte bunun için Vâcibü'l-vücûd kavramı her zaman Zorunlu Varlık, yani Tanrı olarak anlaşılabilir ve anlatılamaz. Vâcibü'l-vücûd ve el-Vâcibü'l-vücûd kavramları bugüne kadar anlaşıldığı gibi tek ve aynı anlamda kavramlar olmuş olsaydı, İbn Sînâ'nın iki ayrı kavram kullanmış olması neden ve nasıl izah edilebilecektir?

İbn Sînâ'nın bizim anlayışımızı destekleyen pek çok ifadesi vardır; bunlardan *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın İlahiyat kısmındaki şu ibaresi oldukça ilginçtir: “*Ve kullu vâcibi'l-vücûdi fe-huve hakkun...*” Bu ibare, Türkçeye de dahil eserin çevrildiği bütün dillere “*Ve her zorunlu varlık, gerçektir...*”¹⁰ şeklinde çevrilmiştir. İbaresinde İbn Sînâ “*Ve her Vâcibü'l-vücûd*” demekle açıkça, Vâcibü'l-vücûd'un birden çok olduğunu kast ediyor. O hâlde onun bu ibaresini, “Zorunlu Varlık” olarak çevirmek yanlıştır; çünkü İbn Sînâ'ya göre tek bir Zorunlu Varlık vardır; O da Tanrı'dır ve Bir'dir. Söz konusu ifadeyi, bizim anladığımız ve önerdiğimiz şekilde “Her zorlayan veya Zorlayıcı Varlık...” şeklinde çevirmek doğru olur; çünkü İbn Sînâ'nın anladığı nedensellik ilkesi açısından, hem Tanrı Zorlayandır hem de mümkünler Zorlayandırlar, eğer bu sonuncular, başka mümkün varlıkların varoluşlarına doğrudan veya dolaylı neden oluyorsa. İbn Sînâ, Vâcibü'l-vücûd kavramıyla da çoğu yerde Tanrı'ya işaret ediyor ve böylece onun bu kavramı el-Vâcibü'l-vücûd kavramıyla eş anlamlı gibi kullandığı anlaşılıyor. Fakat durum anlaşıldığı gibi değildir; yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Vâcibü'l-vücûd Tanrı'ya işaret ettiğinde Tanrı'nın fiillerinin zorunluluğunu anlatıyor; el-Vâcibü'l-vücûd gibi Tanrı'nın bizzat varlığının zorunluluğunu anlatmıyor. Bunun için de bu kavramı “zorunlu varlık” olarak anlamamak gerekir.

Buraya kadar söylediklerimizi bir iki cümleyle özetleyecek olursak: el-Vâcibü'l-vücûd kavramını İbn Sînâ sadece Tanrı için kullanmıştır ve bununla Tanrı'nın varlığının zorunluluğunu kast etmiştir ve O'nu Zorunlu Varlık olarak nitelemiştir; yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kavramı Zorunlu Varlık olarak anlamak doğrudur. Vâcibü'l-vücûd kavramına gelince, İbn Sînâ bunu hem Tanrı için hem de Tanrı'nın dışındaki varlıklar, yani mümkün varlıklar için kullanmıştır, ister Tanrı için ve isterse mümkün varlık için kullanılmış olsun, kavramın anlamı ise “Zorlayan Varlık” olmalıdır; “Vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî” yani “Özü İtibarıyla Zorlayan Varlık” şekliyle Tanrı, “Vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihî” yani “başkası itibarıyla zorlayan varlık” şekliyle

10 Avicenna, “And all that is a necessary existent is truth...” *The Metaphysics of Healing*, tran. M. E. Marmura, Brigham Young U.P., Provo, Utah 2005, s. 284; İbn Sînâ, “Her Zorunlu Varlık, gerçektir (hak).” ... *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik, çev. E. Demirli ve Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, c. 2, s. 101, (731, 21).

Tanrı'nın dışındaki herhangi bir mümkün varlık kast edilmiştir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, nedenselliğe çok önem verir; onun nedenselliği özü itibarıyla yaratıcı nedensellik; bu yönüyle Aristoteles'in motorist, yani hareketten kaynaklanan nedenselliğinden farklıdır. İlahi nedensellik Tanrı, doğal nedensellik mümkün varlıklar zorunlu olarak var olanların varlığının nedenleri olmaktadır. Tanrı, fiilleriyle varlıklığı var olmaya zorlayan yakın ve uzak neden olurken, mümkün varlıklar birbirlerinin var oluşlarına yakın zorlayan neden olurlar. Bu, şu gibidir: Bir çocuğun olmasını Tanrı bir ilkeye bağlamıştır; bu ilke ile Tanrı çocuğun uzak nedenidir; çocuğun anne ve babası, kendileri mümkün varlık olmalarına rağmen çocuk için yakın neden olurlar; yakın neden olmakla onlar başkası itibarıyla zorlayıcı varlık olmuşlardır. Dolayısıyla Tanrı, hem Zorunlu Varlık'tır hem de Zorlayan Varlıktır; mümkün varlık neden olduğunda sadece zorlayan varlık olur.

Vâcibü'l-vücûd kavramını böyle anlayıp anlatınca ve görüşümüz de doğru kabul edilirse, insanların aklına kuşkusuz birçok soru gelebilir. Bunlardan birisi, İbn Sînâ'nın bugüne kadar Türkçe de dahil çeşitli dillere çevrilmiş eserlerinin yeniden mi çevrilmesi gerekecektir sorusu olabilir. Hayır; Vâcibü'l-vücûd ("Vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî" ve "Vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihî") kavramının geçtiği cümleler tespit edilerek, onların düzeltilmesi yeterli olur; hep Zorunlu Varlık olarak çevrildiğinden bu ifade kaldırılarak, yerine Zorlayan Varlık ifadesinin konması gerekli olacaktır.

Ne demek istediğimizi bir örnekle gösterelim. M. E. Marmura'nın eş-Şifâ'nın Metafizik kısmının İngilizce tercümesini örnek olarak alalım. Vâcibü'l-vücûd kavramını, ilk defa çevirisinin 32. sayfasında geçiyor. Kavramı o, zorunlu varolan (*necessary existent*) ve zorunlu varlık (*necessary existence*) gibi iki şekilde çevirmiştir. Biz, önerdiğimiz zorlayan varlık kavramını, "the necessitating existence" olarak çeviriyoruz. Onun çevirisi olan "necessary existent" ve "necessary existence" sözcüklerinden hemen sonra, çevirimiz "the necessitating existence" sözcüğünü parantez içerisinde gösterdik:

"(7) We [further] say: It is impossible for the Necessary Existent ¹¹ (the Necessitating Existence) be equivalent to another necessary existent (another necessitating existence) so that this would exist with that and that would exist with this, neither being the cause of the other [but] both, rather, being equal with respect to the matter of the necessity of existence (the necessitating existence). [This is] because, if the essence of the one is considered in

11 Marmura'nın the Necessary Existent çevirisi doğru değildir; çünkü burada geçen Arapça kavram, Vâcibü'l-vücûd'dur; Vâcibü'l-mevcûd değildir.

itself, apart from the other, then it would have to be either [(a)] necessary in itself or [(b)] not necessary in itself.

(8) If [(a)] necessary in itself, then either it would have also a necessity with respect to the other, whereby a thing would be both a necessary existent in itself (a necessitating existence in itself) and a necessary existent through another (a necessitating existence through another) which, as we have seen, is impossible ; or it would have no necessity by reason of another and, hence, it would not be necessary for its existence to be consequent on the existence of the other, and it follows necessarily that its existence would have no relation with the other such that it exists only when this other exists.

(9) But, if [(b)] it is not necessary in itself, then, considered in itself, it must be possible in existence and considered, with respect to the other, necessary in existence. From this it follows that either the other is of the same [state] or [it is] not. [If not, then it would not be equivalent in existence.] If the other is of the same [state], then it follows that the necessity of existence of this [one] derives from that [other] when that [other] is either [(i)] within the bounds of possible existence or [(ii)] within the bounds of necessary existence (the necessitating existence)....”¹²

Başka önemli bir soru da doğal olarak İbn Sînâ'nın bugüne kadar ortaya atılmış olan varlık anlayışları ve kuramları üzerinde değişiklikler olur mu? sorusudur. İbn Sînâ adına oluşturulan anlayışların ve kuramların birçoğu onun anlayışından uzak olacak ve özü bakımından anlamsız olacaktır. Bir başka soru da Gazâlî başta olmak üzere İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi eleştirmenlerin, İbn Sînâ'nın metafizik konulardaki eleştirilerinin yeniden değerlendirilmesine fırsat sunup sunmadığı olabilir.

Burada son olarak benzer başka bir konuya da işaret etmek istiyoruz. Bu da İbn Sînâ'nın her ikisi de bütün dillere Mümkün Varlık olarak çevrilen ve bugüne kadar öyle anlaşılan “el-Mümkünü'l-Vücûd” ve “Mümkünü'l-Vücûd” kavram çiftinin de üzerinde yeniden durulmasıdır. el-Mümkünü'l-Vücûd kavramı doğru olarak “Mümkün Varlık” şeklinde anlaşılmıştır; fakat Mümkünü'l-Vücûd kavramının, “Mümkünkılıcı Varlık” şeklinde anlaşılması gerekir.

12 Ibn Sina, *al-Shifâ*, ed. and trans. by. M. E. Marmura, The Metaphysics of the Healing, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2005, p. 32.

Öz

İbn Sînâ'nın Bin Yıllık Yarım Anlaşılması

Ünlü Türk filozofu İbn Sînâ'nın eserlerinde aynı sıklıkla kullanmış olduğu ve onun metafizik düşüncesini en iyi ifade eden Vâcibü'l-vücûd ve el-Vâcibü'l-vücûd gibi iki kavramı, bugüne kadar anlamca aynı kabul edilen tek bir kavrammış gibi adeta yarım anlaşıla gelmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın o kavramlarla anlatmak istediğinin yarısı anlaşılmıştır. Bu makalemizde İbn Sînâ'nın tam anlaşılması için söz konusu iki kavramın ayrı iki anlamı olduğu üzerinde duracağız.

Anahtar Sözcükler: İbn Sînâ, el-Vâcibü'l-Vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, Zorunlu Varlık, Zorlayan Varlık

Abstract

Half Understanding of Avicenna for a Thousand Years

Al-Wâjibu'l-Wujûd and Wâjibu'l-Wujûd are two very important concepts of Turkish philosopher Ibn Sina's (Avicenna) metaphysics. But these two concepts have been understood until today as if they were the same and one concept. This little work which I venture to present to the academic public is only on the accurate understanding of the concepts; we shall not discuss here the functions of the concepts in the metaphysics of Avicenna and other related problems.

Keywords: Avicenna, al-Wâjibu'l-Wujûd, Wâjibu'l-Wujûd, the Necessary Existence, the Necessitating Existence.

Kaynakça

- Âmirî (1988), *et-Takrîr li evcûhi't-takdîr*, nşr. Sahban Halifât, Amman: Matbaatü'l-Câmiu'l-Ürdüniyye.
- Âmirî (1996), *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Kasım Turhan, İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Aristoteles (1924), *Metaphysics*, Yunanca metin yay. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, c. 2, s. 114, A 7, 1072 b 10.
- Avicenna (2005), *The Metaphysics of Healing*, tran. M. E. Marmura, Utah: Brigham Young U. P., Provo.
- Fârâbî (1907), *Uyûnü'l-mesâil*, Kahire: Matbaâtü'l-saâde.
- Gohlman, W. E. (1974), *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York.
- Goichon, A. M. (1938), *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Goichon, A. M. (1939), *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris: Desclée de Brouwer.
- İbn Sînâ (2007), *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, nşr. Muhsin Sâlih, Beyrut: Dâru'l-hâdî.
- İbn Sînâ (1938), *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî, Kahire.
- İbn Sînâ (2005), *Kitâbu's-Şifâ*, Metafizik, çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (1917), "Risâletü'z-Ziyâra", *Câmi'u'l-Bedâ'i'* içinde, Kahire.
- Zarkasyi, H. F. (2011), "İbn Sina's Concept of Wâjib al-Wujûd", *Jurnal TSAQFAH*, (7) 2, Oktober, ss. 375-388.

(DİL VE SİSTEM AÇISINDAN) AİDİYET VE KÜLTÜR*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 38-57.

Geliş Tarihi: 01.10.2020 | Kabul Tarihi: 05.11.2020

Şafak URAL**

Giriş

Birçokları gibi “kültür” ve “medeniyet” de çok anlamlı, çok farklı yorumların, açıklamaların konusu olan kavramlardır. “Kültür” kavramını özellikle “aidiyet”, “dil” ve “sistem” kavramları ile ilişkilendirerek anlamaya çalışacağım. Bu amaçla, “dil ve sistem” kavramlarına, alışlagelmiş anlamları dışında, sınırlı ve özel bir kullanım alanı belirleyeceğim.

Bu amacı gerçekleştirirken, “kültür” gibi kendisi zaten sorun yüklü bir kavramı anlamak için, en az kendisi kadar sorun yüklü kavramları da işin içine katmanın ne kadar riskli olduğunun farkındayım. Böyle bir tutumun, sorunları çözmek yerine bir tür göz boyama yoluyla onların üstünü örtmeye sebep olduğunu ve sonunda bir safsataya dönüştüğünü günlük yaşantımızdan çok iyi biliyoruz.

Ockham’ın usturası, kavramları gereksiz yere çoğaltmamak gerektiğini söyler; gerçekten de aksi takdirde kolayca mugalata yapmak, döngüsel ispatlar vermek, akıl karışıklığı yaratmak kaçınılmaz olur. Sorun yüklü kavramlar ile en az kendileri kadar sorunlu kavramlar arasında döngüsel bir ilişki kurmaktan özenle kaçınacağım. Amacım, sorunu mümkün olduğu kadar

* Bu yazı, 28 Kasım 2018 tarihinde Dil ve Sistem Vakfında, Dr. Burak Eke’in nazik daveti üzerine yapmış olduğum konuşmanın genişletilmiş halidir.

Yazımı okuyup değerlendirme lütfunda bulunan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Celal Türer ile Prof. Dr. A. Ayhan Çitil’e şükranlarımı sunuyorum.

** Prof. Dr. İstinye Üniversitesi, safakural@safakural.com
ORCID: 0000-0003-2930-190X

basite indirgeyerek açıklamaya çalışmaktır. Bu yaklaşımın dayanağı, *kültür* olgusunun *aidiyet* üzerine kurulmuş olması ve kendine özgü bir *dil* ve *sistem* özelliği taşımasıdır.

Bu kavramlar arası ilişkilerde çıkış noktası, “kültür” olgusunun aslında birbirine karşıt, hatta biri diğerini dışta bırakan iki özelliğe sahip olmasıdır. Dolayısıyla da bu karşıtlığı dikkate almadan bu olguyu anlamak sanırım mümkün değildir. “Kültür” olgusunu, bu özelliği “sistem” kavramıyla ilgi içinde ele alarak anlamaya ve açıklamaya çalışacağım.

“Kültür” anlam olarak artma, çoğalma ve ilerlemeyi ifade etmektedir; ama aynı zamanda geçmişe bağlılığı ve bir yönüyle de değişmemeyi temsil etmektedir. İşte amacım kültür olgusunu bu karşıtlık üzerinden ele almaktır. Bu yaklaşımın, bugüne kadar kültür ile ilgili olarak ileri sürülmüş farklı görüşlere de cevap verebileceğini umuyorum.

“Sistem” kavramının genel olarak beni ilgilendiren yönü, esnek/esnetilebilir bir tasarım/kurgu özelliği taşımasıdır. Bu kurgunun kurucu unsurları, bizi bir amaca götürecek öğelerden seçilebilir; hatta, öğeler arasında kurulacak ilişki de bir veya birden çok amaca bağlı olarak yine bizim tarafımızdan tanımlanabilir. Kurulacak ilişki, sisteme ve dolayısıyla öğelerine varlık kazandırır; diğer bir ifadeyle sistemin ve öğelerinin varlık özelliklerini tanımlar (Ural, 2019). Bu bakış açısı sayesinde, sosyal bilimler, kültür olayları, insan davranışları, hatta fizik bilimlerini aynı ilkeler aracılığıyla anlamak ve onları inşa etmek sanırım mümkündür.

Bilimsel bir sistemi oluşturan kavramlar arasında kurulacak bağıntı, bir yönüyle elbette gözlemsel olarak doğrulanabilir olmalıdır. Bağıntılar arasındaki ilişkinin tutarlılığı sözkonusu olduğunda, mantık devreye girecektir. Bilimsel karaktere sahip bir sistemin öğeleri arasındaki bağıntıların yasalara bağlı olarak işlemesi; yani öndeyide (prediction) bulunması ve nicel bir dil ile ifade edilmesi öncelikli olarak gereklidir. Fakat örneğin kültür olgusu sözkonusu ise, yine bir sistemden söz edilebilir; fakat bu son özelliklerin aynen geçerli olması elbette beklenilmemelidir.

Bu noktada Aristoteles ile ilgili bir hikaye ne demek istediğimi anlatmama yardımcı olabilir. Ömrünün sonlarına doğru Aristoteles, kitaplarını bağışlamayı düşündüğü iki öğrencisi arasında seçim yapamayınca, “bana memleketinizden bir şişe şarap getirin” demiş. Aristoteles getirilen şarapları içtikten sonra Theophrastus adlı öğrencisine kitaplarını bağışlamış. “Niye öyle yaptın?” diye sorulunca, “yumuşak bir şaraptı, o şarabı içen de bu huya sahip olabilir” demiş! Bunun ne kadarı tevatür ne kadarı doğru bilmiyorum

ama bir hikaye olarak oturduğu bir zemin var. Bu zeminde en nesnel özelliğe sahip unsur, şüphesiz şarap; bu hikayede şarabın belirli bir varlık özelliği kazanması kültür sayesinde gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle kültür, bir sistem olarak, şaraba nesnel bir varlık olmasının ötesinde ve dışında farklı varlık özellikleri kazandırıyor. Aristoteles, kendi deneyimleri ve kültürel birikimi çerçevesinde A kişisini ve bu kişinin yaşadığı toplumu yorumluyor. Burada kültür, bir sistem olarak, bir olaya/nesneye bakışı biçimliyor; yani ona bir varlık kazandırıyor. Aristoteles örneğin bir Hıristiyan (veya Müslüman) olsaydı, olaya daha farklı yaklaşırdı. Gerek A kişisi gerek şarap, farklı açılardan -farklı kültürlerin biçimlediği bir sistem açısından- yorumlanır, böylece de farklı varlık özellikleri kazanırdı. Örneğin şarap günah, şarap içen günahkar olacaktı; bu nitelme (varlık kazandırma) birçok kavramın birlikte oluşturduğu -dilsel- bir ağ/sistem aracılığıyla gerçekleşecekti.

Şarap her ne kadar somut bir fiziksel nesne olsa da, farklı sistemler (ve dolayısıyla bu sistemlerin kavram örgülerinin oluşturduğu diller, kısaca kültürler) açısından farklı varlık özelliği kazanacak şekilde görülebilmektedir. Dolayısıyla -bir sistem- üzüm üreten ve ondan şarap yapan kimselerin kurgusuna veya örneğin şaraba kültürel değer veren bir uzmanın tasarımına ya da bir Hıristiyan'ın bakışına bağlı olarak farklı -varlık- özellikleri taşıyabilmektedir. Bu 'sistem'ler, aynı konuşma dilini (örneğin Latince'yi) kullansa da, aynı olguyu kendi anlam örgüsü içinde farklı kavrayıp yorumlayabilir. Her bakış açısı aynı nesneyi farklı kavramlar aracılığıyla veya aynı kavramların oluşturduğu farklı örgüler çerçevesinde görecektir, dolayısıyla da ona farklı varlık özellikleri kazandıracaktır.

Her bir sistem, kavramların semantik içerikleri arasında farklı bağlar kurar. Örneğin "günah" kavramının semantik içeriği, dolayısıyla diğer kavramlar ile kurduğu bağ sistemden sisteme değişebilir. Fakat her sistem, kavramların semantik içeriklerini kendine göre kurgulamış olsa da, sonuçta hepsi mantıksal bir bütünlük taşımak durumundadır.

Semantik içerikler arasında kurulacak ilişkiler ağı, örneğin teolojik bir dil, felsefe veya örneğin bir kimya dili olacağı gibi, bir A toplumunun kültürünü de ifade edebilir. Bu dil, hem bir iletişim aracıdır, ama aynı zamanda kendine özgü -kültürel- bir sistemin taşıyıcısı durumundadır.

Herhangi bir sistem, bütünüyle dilsel/kavramsal/mantıksal bir kurgu olabileceği gibi, empirik özelliklere de sahip olabilir. Nitekim bir fizik sistemi, hem dilsel/mantıksal/matematikselsel bir yapıdır hem de deney ve gözlemle ilişkilidir.

Kavramların semantik içerikleri arasında kurulan bağların tutarlı bir bütünlük oluşturması, bir sistem özelliği kazanması demektir; buradaki tutarlılık, kavramların içerikleri arasındaki mantıksal bütünlüktür. Sistem, bilimsel bir özellik taşıyabildiği gibi, örneğin edebiyat da bir sistem oluşturabilir; aralarındaki fark, kavramlar arasında olması gereken tutarlılık ilişkisinin niteliğine bağlı değildir elbette. Kavramların tanımlanan semantik içerikleri, farkın önemli bir belirleyicisidir; ne var ki, bilimsel bir sistemde kavramların içeriklerinde felsefi veya edebi unsurlara da rastlanılabilir. Bu gibi unsurlar, şüphesiz sistemin tutarlılığını sağlamaya yönelik olmayacaktır; sağlıklı bir iletişime, düşünebilmeye veya istenileni kısa ve öz bir şekilde metaforlara da yer vererek aktarmaya yardım edebilirler. Bu durumda ‘sistem’ denilince, nesnel veya öznel amaçlarımıza, niyetimize, kaygularımıza veya benzeri duygu veya düşüncelerimize bağlı olarak oluşturulan kurguları anlamak yerinde olacaktır. Bu kurgu/sistem sayesinde bir ‘dil’in kavramlarının semantik içeriklerinin zenginliğinden ve oluşturduğu ağın gücünden söz edilebilir. Eğer bilimsel bir sistem sözkonusu ise, elbette empirik verileri de ayrıca dikkate almak gerekecektir. Burada sözü edilmek istenilen “bilimsel sistem”, geleneksel anlamda “bilimsel teori” veya “bilimsel sistem” kavramlarından farklıdır; çünkü, kısmen yukarıda işaret edilen çok genel özelliklerinden ötürü ve aşağıda da ele alınacağı gibi, burada kullanılan “sistem” kavramının kendine özgü bir yapısı vardır.

Konuşma dilini, niyetimizi, düşüncemizi, amacımızı ifade etmek (veya yerine göre gizlemek) için bir araç olarak kullanırız. Bu dilin kavramlarının içerikleri de, gizlenmek veya aktarılmak istenilen duygu veya düşüncelere bağlı olarak biçimlenebilir. Kişi, niyetine bağlı olarak, kavramları kendine göre belirleyip aralarında gevşek denilebilecek bağ/bağlar kurabilir; bu bağların gevşekliği aralarındaki mantıksal ilişkinin açık olmaması demektir. Çünkü günlük yaşamda dili, basit haliyle ve tutarlılığına çok da dikkat etmeden kullanırız. Bu dilin kavramlarının içeriği bir ölçüde kişiseldir; sadece kişinin tercihlerini değil, ama aynı zamanda o toplumun kültürünü, örf ve âdetlerini de yansıtır. Sonuçta, amacımıza, niyetimize, kaygularımıza, veya benzeri duygu veya düşüncelerimize uyan, onların karakterize ettiği (yerine göre kişisel de olabilen) bir sistem/kurgu ortaya çıkar.

Günlük konuşma dışında örneğin evreni akıl yoluyla kavramak istediğimizde de yine bir sistemden söz etmek gerekecektir. Ama bu sistemde dil, örneğin mekanist ve determinist bir yapı öngörecektir. Kavramlar arasında matematik dil aracılığıyla kurulacak ilişki de ister istemez sıkı mantıksal bir özellik taşıyacaktır; dolayısıyla da kavramların semantik içerikleri çok daha sınırlı, yani tek-anlamlı olacaktır. Ama evreni teolojik kabullerin yönlendirildiği

dirdiği bir sistem olarak düşünmek istersek, amaçlılık kurulacak sistemin dayanak noktasını oluşturacaktır.

Rastgele biraraya getireceğimiz taşlar, bir sistem tanımlamazlar; ama bu taşları bir akvaryum içine koyarsak, örneğin bir eko-sistemden veya bakış açısına göre biyo-sistemden ya da odanın içinde diğer eşyalarla ilgi içinde düşünerek estetik bir kaygıdan sözedebiliriz. Taşları farklı renklere boyar, aralarında dekoratif bir kurgu oluşturabilir ve dolayısıyla da yine bir sistemden sözedebiliriz.

Sistem, varlık kazandırma aracıdır; varlık kazandırmada, -sabit birkaç kural (örneğin mantık kuralları) dışında- farklı ilke ve kurallar, teorik veya pragmatik beklentiler, hatta kaygılar rol oynayabilir. Sonuçta, yukarıda Aristoteles örneğinde işaret edildiği gibi bir sistem kültürel açıdan veya teolojik bir çerçevede ya da bilimsel bir özellik çerçevesinde inşa edilebilir. Bu süreç, her sistemin kavramları ve içeriklerini kendi amaçları doğrultusunda inşa etmesi anlamına gelir. Kavramların içerikleri kadar aralarında kurulacak bağlar da bir sistemin öngördüğü varlık özelliğini belirleyecektir. Nitekim “şarap” kavramının içeriği, sözgelimi bir kültür açısından veya bir şarap uzmanı tarafından farklı şekilde, ama kendine özgü bir sistem içinde, diğer kavramlarla ilişkili olacak şekilde oluşturulur. Bir sistem, daha doğrusu kavramlar arasında kurulan bağlar, bir tasarım olarak, belli bir varlık özelliği (bir ontoloji) tanımlar. Elbette, örneğin “canlılar dünyası” dediğimizde, varlığı bize bağlı olmayan, bizim dışımızda ve bizim algımızdan bağımsız nesnelere anlarız; daha doğrusu böyle düşünmeye alışmışızdır. Ama böyle bir olgunun varlığının benim algımdan bağımsız olduğu varsayılsa bile, “var” yüklemine anlamı, benim tasarımlarım ile sınırlıdır. “Canlı” dediğimde anladığım şeyi, söz gelişi teolojik bir arka plan üzerinde düşünebilirim veya doğa yasalarıyla kavrama/ona anlam verme yolunu seçebilirim.

İşte tam bu noktada “dil” olgusu da işe karışacaktır. Çünkü “canlı” dediğimde, bu kavram ile işaret ettiğim olgu, aslında benim bu kavramdan anladıklarımıdır. Dolayısıyla da herhangi (fiziksel, kültürel, biyolojik vs.) bir olgu, bu olguya işaret eden kavramın semantik içeriği ile sınırlıdır; ve bu içerik ister istemez benim tasarımlarımdan, bana ait tasarımlardan oluşacaktır. Bu bakış açısına göre dil, bir kavramın (benim için) iletişime olanak veren bir içeriğinin ve ayrıca benim bu kavramdan anladıklarımın, zihnimde tasarımlarımın taşıyıcısı durumundadır; ve bu yolla her birey, kendi tasarımları açısından/kendi tasarımlarına bağlı olarak nesnelere varlık kazandırır.

Bazı çağdaş filozoflara göre dil, düşüncenin evidir; fakat bence dil, düşüncenin hem bir aletidir (enstrümandır), ama öte yandan hem de bir anlamda hapishanesidir. Bu enstrümanın sahip olduğu özelliklere ve kullananın becerilerine bağlı olarak, onlarla sınırlı olarak 'düşünce' ortaya koyabiliriz. Bir marangozun yapabileceği, kullandığı aletlere ve bu aletleri kullanılmaya becerisine, nelerin yapılabileceğini bilmesine bağlıdır; kişi de dili kullanabildiği ölçüde düşünce üretebilir. Dolayısıyla üretebildikleri elindekiler ve becerileri ile sınırlıdır; düşünce o aletlere mahkumdur. Düşüncemiz, elimizdeki olanaklarla inşa edebildiğimiz sistemlere hapsedilir.

Konuşma dili, öncelikle iletişime yönelik özellikler taşıyan bir sistemdir: Konuşma dilinde mevcut kavram, isim, fiil ve sıfat gibi birimler, fizik nesnelere, canlılar dünyasına, toplumsal olgulara, insana yani kısaca her türlü nesneye -öncelikle iletişime yönelik- bir sistem içinde varlık kazandırma aracı olarak kullanılırlar. Kültür, konuşma dili aracılığıyla oluşturulan sistemin temel kurucu unsurudur. Dilin semantik içeriğinin belirlenmesinde kültür etkin bir role sahiptir; buna karşılık dil de kültüre varlık kazandırma aracı konumundadır; yani ilişki karşılıklıdır.

Dilin kendisi bir sistemdir; ama sistem oluşturabilen bir sistem. İletişim amaçlı sistem oluşturma eylemimiz, farklı ilkeler kullanılarak belirli amaçlara, duygu ve kaygılara veya ihtiyaçlara yönelik olabilir; fakat bir de eldeki yerleşik kalıpları kullanarak bir sistem kurabiliriz. Bilimsel sistemler bunun tipik örnekleridir. Kısaca, aynı konuşma dilini kullanmakta birlikte farklı ilkelere bağlı olan, farklı görevler üstlenmiş farklı sistemlerden ('dillerden') söz etmek mümkündür.

Her sistem elbette farklı varlık özelliği karakterize edebilir; fakat her sistem, kendini koruma ve varlığını sürdürme amacı taşır. "Bilimsel sistem" kavramını "bilimsel teori" kavramından ayıran özellik de burada karşımıza çıkar. Çünkü "bilimsel teori" denilince, önceden belirlediğimiz "bilimsellik" sıfatı dışında bir özelliği düşünmeyiz; ama biliyoruz ki "bilimsel bir sistemde" de örneğin metafizik unsurlar bulunabilmektedir.

Bir "sistem", "kendini korumak" adına çeşitli unsurları kullanabilir. Bu amaçla da bilimsel bir sistemin basitliğinden, güzelliğinden, faydalı olmasından vs. sözedilebilir. Bu anlamda bilimdeki değişimde, yani T. Kuhn anlamında bir paradigma değişiminde yanlışlanabilirlik tek başına etken olmayacak, farklı bir bağlamda da olsa P. Feyrabendci yaklaşımı da dikkate almak gerekebilecektir. Bilimsel bir "teori", örneğin artık işe yaramayacağı düşünüldükçe dikkate alınmayabilir; ama bir sistem, içerdiği felsefi, metafizik, estetik, pragmatik, kültürel, mitolojik vs gerekçelerle varlığını sürdürmek

isteyebilir, hatta bunda başarılı da olabilir. Nitekim Aristoteles felsefesinin dayandığı fizik anlayışı, bilimsel bir teori olarak geçerliliğini yitirmiş olsa da, felsefi bir sistem olarak halen varlığını sürdürmektedir. Astroloji, hiçbir bilimsel dayanağı olmasa da, bir sistem olarak hala itibar görmektedir.

Canlı sistemlerin öncelikli amacı, kendilerini dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korumak ve varlığını devam ettirmektir. Cansız bir sistem, örneğin içinde yaşadığımız fizik dünya da, birtakım yasalara uygun olarak değişim geçirir ve bu yolla varlığını sürdürür. ‘Cansız bir sistem’, ‘bilinçli olmasa’ da, varlığını sürdürmek için sürekli bir değişim içinde olmak durumundadır.

Bir sistem, bir kümeden farklı yapıdadır; çünkü küme denildiğinde, belirli tür nesnelere bir arada düşünmek yeterlidir. Fakat örneğin cansız nesnelere oluşturduğu bir sistem, cansız nesnelere (taş, odun, maden vs) kümesinden farklı bir varlık tanımlar. Bir “küme”yi, tanım gereği, nesnelere birtakım özellikleri (canlı olmak, konuşuyor olmak, sert olmak, yanıcı olmak vs. gibi) özellikleri açısından birlikte düşünürüz; diğer bir ifadeyle bu özellikleri açısından nesnelere varlık kazandırırız. Bir sistem oluşturan nesnelere de elbette bir küme meydana getirirler. Fakat bir sistem sözkonusu olduğunda, birarada düşünülen nesnelere hem tek tek hem de bir bütün olarak kendilerini koruma, gelişerek/değişerek varlıklarını sürdürme özelliğini dikkate almak gerekecektir. Dolayısıyla “küme” kavramını adeta bir üst düzleme taşımış, onu bir yığın olmaktan çıkarmış oluyoruz: ‘sistem’, değişim/gelişim içinde olmaktır ve varlığını sürdürme özelliğine sahiptir. Örneğin cansız nesnelere bir sistem olarak (yasalar dahilinde) varlıklarını sürdürmesi, bir gelişim ve değişim demektir; dolayısıyla bu noktada artık “küme” kavramının (cansız nesnelere kümesinin) dışına çıkmıştır. Bu aynı zamanda bize, nesnelere dinamik bir yapıda görmek ve bu açıdan onlara varlık kazandırma olanağı sağlamaktadır. Bu da nesnelere pasif ve statik yapıda kümeler olarak görmekten kurtulmak demektir; fizik teorileri açısından nesnelere elbette cansız varlıklardır, ama onlar canlılar dünyasında olduğu gibi örneğin sebep-sonuç ilkesine, korunum kurallarına veya basitlik ilkesine bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, hem sistemi hem de aralarındaki ilişkiyi (kümeler arası ilişkiden) farklı bir mantık sistemi¹ aracılığıyla tanımlayabiliriz. Böyle bir tanım, nesnelere ve olgulara farklı bir açıdan ve daha derinliğine görebilme olanağı da verebilir. Kaldı ki canlı ve cansız sistemleri birlikte ve birbirlerine bağımlı olacak şekilde de düşünebiliriz. Örneğin dünya, taş, toprak, deniz, ağaç, insanlar, bitkiler gibi

1 Burada solipsist mantıktan söz ediyorum. Bkz. Ural, 2019.

farklı varlık özelliğine sahip nesnelerin birlikte ve birbirleriyle ilgi içinde oluşturdukları, kendine özgü bir “sistem”dir. Bu sistemi eğer iki ayrı küme olarak düşünürsek, sadece daha genel bir cins (tüm nesnelere kümesi) olarak yorumlamak gerekir. Daha da önemlisi “küme” kavramı bize canlı ve cansız nesnelerin birbiriyle bağdaşmayan özelliklerini birlikte düşünmemize olanak vermez. Halbuki yukarıda kullandığım anlamda sistem, *cogitans* ve *extensa* arasında Descartes ile bozulmuş birliğin bir anlamda yeni bir bakışla kurulmasıdır.

İlginçtir, benzeri özellik kültür için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle ‘sistem’in özelliklerini, “kültür” kavramını anlamak için de kullanabiliriz. Bu bakış açısı, konumuz olan kültürün birbirini dışlayan, hatta birbiriyle çelişik gibi duran iki özelliğini anlamamızı da sağlayabilir. Çünkü kültür, anlamı gereği artmayı, çoğalmayı içermektedir; ama öte yandan kültür, tutuculuğu da temsil edebilmektedir. Genellikle, ne yazık ki, kültür olgusu bu iki özelliğinden birisi aracılığıyla tanımlanmakta; toplum ve bireyler, bu çerçevede tercihlerine yön verme yolunu seçmektedirler. Halbuki yapılması gereken, kültür olgusunu bu karşıt özellikler açısından düşünmek, daha doğrusu düşünebilmektir.

Her toplum, çağının gerektirdiği gelişmeye ayak uydurmak, değişimi sağlayarak kendini yenilemek ama aynı zamanda da benliğini korumak ister. Geçmiş deneyimlerini ve birikimlerini içeren, böylece kimliğini oluşturan kazanımları korumayı amaçlayan her toplum, aynı zamanda çağına da ayak uydurmak ihtiyacındadır. Fakat bu iki özellik kolayca birbiriyle çatışma içine girebilmektedir.

Öte yandan bu iki özellik, bir ‘sistem’i var-kılan karşıtlığın da izdüşümü konumundadır. Buradaki sorun, geçmişinden kopmamak ve deneyimlerinden yararlanmak ama aynı zamanda da gelişime ayak uydurmak talebiyle ilgilidir; esasen kültürün temel özelliği, birbirine karşıt bu iki amacı birlikte temsil eden kendine özgü bir ‘sistem’ olmasıdır. Kültürün birbirini dışarıda bırakan bu kurucu paradoksal yapısı, sadece toplumsal değil, bireysel sorunları anlamak için de kullanılabilir.

Bireyler, gelişime ve yeniliğe çok kolay uyum sağlar; iletişim araçları, sosyal medyanın kullanılması, eğlence ve ulaşım sistemleri bireylerin uyum sağlama yeteneklerinin gelişmesi için çok çekici fırsatlardır. Fakat aynı bireyler, bu olanakların arkasında yatan etkenleri dikkate almak bir kenara, farkında bile olmayabilir. İletişim araçları, toplumun günlük ve yüzeysel konularla yetinmesine ve tatmin olmasına kolayca sebep olabilir. Yüzeysellik, kültür adına, toplumsal bir kanaat olarak kolayca yaygınlaşabilir.

Bireylerin, nedenleri dikkate almayan bu tutumu, toplumsal bir karaktere dönüştürebilmektedir.

Bir sistem, dolayısıyla kültür, ne geçmişle ilgisini koparıp kendisini korumasız bırakabilir ne de gelişmekten geri kalabilir. Burada karşımıza çıkabilecek sorunun çözümü için hem gelişimin ihmal edilmemesi hem de kültürün korumacı özelliğinin zaafa uğratılmaması gerekmektedir; daha yerinde bir ifadeyle önemli olan, kültür olgusunun, bu iki özelliğin birlikte düşünülmesine olanak verecek şekilde düşünülebilesidir.

Gelişim adına geçmiş yaşantı ve deneyimleri bir kenara bırakmak, elbette sistemi zaafa uğratar; ne var ki gelişemeyen bir sistem/kültür de varlığını koruyamaz: Diğer kültürlerin, daha doğrusu medeniyet adı altında tümellik kazanmış bir kültürün etkisi altına girip yok olmak tehlikesi ile yüzyüze gelecektir.

Kültürün geçmişe dönük yüzünü örf, âdet ve töreler, gelenek ve görenekler biçimler; fakat bunların toplamı kültür değildir. Anadolu'da binlerce yıldır yaşayan ama artık yok olmuş kültürlere (milletlere) ait örf, âdet ve töreler mevcuttur. Yani örf ve âdetlerin yaşaması, onları bütünleyen kültürün de yaşıyor olmasını gerektirmemektedir. Çeşitli sebeplerle (örneğin işgal, doğal afetler, savaş veya gelişime ayak uyduramamak sonucunda) bir kültürün/milletin ortadan kalması, örf ve âdetlerin de ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Örf ve âdetlerle kıyaslandığında, asıl önemli olan, kültürün varlığını sürdürebilmesidir; çünkü ancak kültür bir toplumu ileri taşıyabilir. Örf ve âdetler, töreler, gelenek ve görenekler, kültürün geçmişten gelen payandalarıdır. Fakat öyle görünüyor ki, bir toplum için asıl önemli olan, "kültür" kavramının içerdiği gelişim içinde olabilmektir. Bu gelişim, örf ve âdetler, töreler, gelenek ve göreneklere rağmen gerçekleşmek zorundadır; kültürel gelişim, toplumun kendini yeniliklere uyarlaması, yani gerek bireysel gerek toplumsal olarak gerekli yenileşmeyi/değişimi gerçekleştirmesidir. Kültür; toplumsal hafızayı oluşturan, yani deneyimlerini, tehlikelerden koruma yöntemlerini, ortak duygu ve davranışların taşıyıcısı farklı örf, âdet gibi öğeleri bütünleyen ama onların üstünde yer alması gereken bir 'sistem'dir. Bu sistem toplumsal değişimi de sağlamak durumundadır. Örf ve âdetler binlerce yıl boyunca belli bir coğrafyada varlığını sürdürebilirler; ama bu durum, o toplumun bir millet olarak varlığını sürdürmesini sağlamamaktadır. Bunun için kültür, değişim ve dolayısıyla gelişmenin aracı halini alabilmeli, onun önünü açabilmelidir. Bunun için onun, örf ve âdetlerin üstünde bir konumda bulunması, bu güce ulaşması gereklidir. Gerek can-

lılar gerek cansızlar dünyası bir sistem olarak, varlığını sürdürebilmek için, hem kendini korumak ama aynı zamanda gelişimini sürdürmek zorundadır.

‘Medeniyet’ denilince, belli bir kültürün özellikle aşağıdaki üç alanda öne çıkması ve dolayısıyla hakim konuma geçmesini anlıyorum. Bu üç temel/gerekli koşul, *hukuk*, *sanat* ve *bilim* üzerine kurulmuştur. Bilim, teknolojiye; sanat ise örneğin moda ve dolayısıyla günlük yaşama evrilebilir. Bu süreçte sözkonusu üç unsur, elbette birbiriyle etkileşim içinde olabilir.

Hukuk normal koşullarda, örf ve âdetler ile kıyaslandığında her milletin kültüründe bir üst konumda bulunur; bu üst konumu sayesinde, aynı toplumda, farklı örf ve âdetleri de ortak bir çerçeveye içine alır. Kısaca hukuk, o topluma özgü örf ve adetlerin, törelerin üstünde bir konumda yer alır, daha doğrusu yer alması gerekir. Uluslararası hukuk ise, kültürler üstü özelliği sayesinde, yerel kültürlerin ve dolayısıyla hukukun da üstünde bir konuma sahiptir. Böyle bir durumda bazı örf ve âdetlerin ortadan kalkması, zayıflaması ya da bazılarının evrilmesi kaçınılmazdır. Bu noktada (uluslararası) hukuk, sahip olduğu tümellik dolayısıyla, ‘medeniyetin’ de göstergesi olarak algılanacaktır. Hırsızın elini kesmek, artık genel geçer hukuk kurallarına yerini bırakmak durumundadır. Örfi davranışların çoğu, ancak sınırlı bir uygulama alanı içinde kendine yer bulabilir. Bir kültürün örfi davranışlar karşısındaki gücü, toplumda geniş bir ortak kabul alanına sahip olmasıyla, bireylerine kendini kabul ettirmesiyle orantılıdır; bu da ancak hukukun üstünlüğü ile sağlanabilir ve ancak bu sayede toplumsal gelişme/yenilenme mümkün olabilir. Sonuçta örf ve adetler, gelenekler de kendi sınırları içinde kalır, yani kültürün görevlerini üstlenmek durumunda olmazlar.

Varlığını sürdürmek, canlılar dünyası gibi, kültürel yaşamda da bireyleri birarada tutan, onlara bütünlük kazandıran temel bir amaçtır. Bu amaç, kültür olgusunun (yani bir A sisteminin) varlık sebebidir; çünkü kültür, insan toplumlarını herhangi bir yığından farklı kılar ve yukarıda da işaret edildiği gibi, topluma bir sistem özelliği kazandırır.

Bir kültür ne kadar güçlüyse, o oranda asli görevini yerine getirebilir; yani toplumun ihtiyaç duyduğu değişim, gelişim ve ilerleme arzusuna karşılık verebilir. Ancak bu sayede, hâkim kültüre/medeniyete -kendi benliğini koruyarak- katılabilir.

Kültürün bir sistem olarak düşünülmesini açıklayabilecek kavram, “*aidiyet*”tir.

Her birey, davranışlarını ve düşüncelerini belirleyen birtakım örf, adet, gelenek, kültür gibi olguların içine doğar. Bireyler bunların bir kısmını

benimsemek istemeyebilir ve onlara karşı çıkabilir. Bireylerin örf, adet, töre ve kültür ile olan ilişkilerini anlamak için “aidiyet” kavramını kullanacağım.

Kısaca söylemek gerekirse, aidiyetin temel nitelikleri, yani karakteri, rengi, beklentileri gibi özellikler bireyin içine doğduğu toplumun değerleri aracılığıyla biçimlenir. Bireylerin aidiyet duygularının rengi, millete, spor kulübünden siyasi oluşumlara, dini inançlardan hobi amaçlı kurumlara ve bireyin beklentilerine göre zamanla değişebilir. Aidiyet, canlılar dünyasında bir ‘sistem’in oluşabilmesinin ve sürmesinin temel koşulunu sağlar; bir sistemin varlık koşuludur. Aidiyet duygusunun niteliği, gücü veya bireylere yüklediği görevler, bireylerin kimliklerini, yani kendilerini ve çevrelerini algılayışını belirler. Bireylerin içine doğdukları toplumun oluşturduğu ‘sistem’ ile bireylerin sahip olduğu aidiyet duygusu arasında şüphesiz karşılıklı yoğun bir ilişki vardır. Bireylerin aidiyet duygusunun rengi, bireylerin içinde yer aldıkları sistemin varlık özelliğini tanımlar: .

Bireylerin içine doğdukları toplumsal değerlerle olan ilişkisi, aidiyet duygusu üzerinden ele alınmazsa, kültürün örf, adet, gelenek, görenek, töre gibi kurucu unsurları ile olan etkileşmesi de anlaşılamayacaktır. Fakat daha da önemlisi, aidiyet kavramının, kültürün hem gelişmeye açık olmasının hem de tutucu bir özellik taşımasının anlaşılıp açıklanabilmesine olan katkısıdır. Yani kısaca, bireylerin aidiyet duygusunu karakterize eden, onun rengini belirleyen özellikler, o toplumun kültürünü de karakterize eder.

Aidiyet, insanın içinde yer aldığı sistemin/sistemlerin oluşabilmesinin *sine qua non* koşuludur. Bireyler (hoşlanma, menfaat, güvence, bağlılık, yardımlaşma, fedakarlık, kurnazlık gibi bir kültüre rengini veren) çeşitli etkenler aracılığıyla bir sisteme (kulüp, dernek, parti vs.) dahil -ait- olurlar. ‘Ait-olmak’ şüphesiz istek ve iradeye bağlı olduğu gibi doğuştan da olabilir. Fakat özelliği ne olursa olsun, aidiyetin temel niteliği, ritüeller ile birlikte karşımıza çıkmasıdır. Ritüeller, aidiyetin göstergeleridir. Aynı Tanrı’ya inanan bir Müslümanı bir Hıristiyandan ayıran, ritüelleridir.

Ritüelin özelliği, davranış ve söz gibi eylemlerle tekrarlanmaktadır. Anenin çocuğunun başını okşaması, dans, ibadet şekilleri, saygı göstergesi davranışlar, yani birbirinden çok farklı alanlarda karşımıza çıkan eylemler bir ritüeli ve dolayısıyla da bir aidiyeti bildirir.

Biraz yakından bakıldığında aidiyetin örf, adet, gelenek, töre ve kültür arasındaki bağıntısının, ‘ritüel’ kavramı aracılığıyla daha iyi açıklanabileceği görülür: ritüeller, (bazen asırlar boyu) aynen devam edebilirler. Ama kültür, tanımı gereği, değişmeyi ifade etmektedir. Burada önemli olan bir

husus, örf, adet gibi geçmişini ifade eden unsurlar ile kültürün geleceğe dönük yüzü arasındaki ilişki koparsa, ritüeller de içi boşaltılmış tekrarlara dönüşür.

Toplumdaki kültürel değişimin hem sebebi hem sonucu konumunda olan sanat, hukuk ve bilimin kendine özgü ritüelleri vardır ve dolayısıyla özel bir aidiyet tanımlarlar. Bu üç alandaki gelişmelerin beraberlerinde getirdikleri aidiyetlerin ritüeller ile olan ilişkisi dikkate alınmazsa, kültürler arası ilişki, bir kültürün diğer bir kültür üzerine kurduğu hegemonya olarak anlaşılabilir.

Sanat, bir kültürün diğerleri üzerine etki aracı olagelmıştır; günümüzde özellikle moda ve müzik bunun tipik örnekleridir. Değişen toplumsal yapı, ticari ve ekonomik ilişkiler ve benzeri etkenler yeni hukuk kurallarına ihtiyaç göstermektedir. Bilimsel gelişim ve elbette teknoloji, günümüzde kültürel değişimi talep eden, değişmeyen bir etkiyi temsil etmektedir. Öncelikle sanat, hukuk ve bilimin değişen ve değiştiren temel güçler olması, kültürün varlık özelliklerini de ister istemez etkileyecektir; aradaki ilişki, özellikle moda ve teknolojinin biçimlediği cazip ritüellerin, toplumdaki mevcut aidiyetler üzerinde kuracağı baskı aracılığıyla gerçekleşecektir; bunun sonucunda kültürel yapı da kendini tehlike altında hissedecektir.

Toplumun dinamiklerini sürekli biçimleyen, yön veren ve değiştiren bu üç öncü alan, bir çağı karakterize eden “medeniyet” adı altında tümelik kazanmakta ve kendine bir etki alanı tanımlamaktadır; böyle bir etki alanı, bir kültürün diğer kültürler üzerine hegemonya kurmasına da olanak vermektedir. Böyle bir baskı altında kalan kültürler kendilerini yenileyemezlerse, değişime karşı bir direnç içine girmeleri sözkonusu olmaktadır.

Bu direnç, aidiyetler aracılığıyla ama temelde örf, adet, gelenek gibi kurumlar adına gerçekleşmektedir. İlginç olan, aidiyetin diğer yüzünün, “medeniyet” kavramı çerçevesinde ortaya çıkan olguya dönük olmasıdır. Aidiyetin, biri diğerini dışta bırakan bu ikili özelliği anlaşılmadıkça, bir kültürün medeniyet olgusu ile olan/olması gereken ilişkisi de sonu gelmeyen tartışmaların doğmasına sebep olacaktır. Eğer soru doğru sorulmaz ve “aidiyet”in “kültür” ve “medeniyet” ile olan iki kutuplu ilişkisi doğru analizlenemez ise toplum kendine doğru hedefler seçmede başarılı olamayacaktır. Aidiyetin bu karşıtlık içeren kaypak görünümü ama aslında bir kültürün taşıyıcısı olma özelliğini, onun “sistem” ile olan ilgisine bakarak daha gerçekçi bir şekilde yorumlayabiliriz.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında “sistem” kavramını; “yerine göre kendini/ varlığını korumak, yerine göre de gelişimini sürdürmek amacına sahip bir organizasyon” olarak yorumlayabiliriz. Bu açıdan bakınca ‘sistemi’, kendine özgü dinamizme sahip bir yapı olarak düşünebiliriz. Bu yapının (konumuz açısından) önemi, hem içinde bir amaç taşıması hem de mekanik/determinist bir kurgu olarak tasarlanabilmesidir. Nitekim toplum, hem bireylerin (nicel olarak ifade edilmesi zor) değer yargılarına ve inançlarına hem de nesnel ve ölçülebilir ekonomik verilere göre işleyen bir yapıdadır. Aidiyet, her iki özellikle de ilgi içindedir ve aynı zamanda aralarındaki ilişki de yine aidiyet üzerinden kurulmaktadır; çünkü aidiyet, kültürün hem nesnel hem de öznel yanını temsil etmektedir. Aidiyetin bu iki özelliği de kapsamasının sebebi, bireylerin duygusal yönlerini kullanması, bir duygusallık içermesi ama aynı zamanda nesnel olarak ölçülebilir bir yapıda olmasıdır. Böyle bir sistemi (yani kültürü) hem nicel hem de nitel özellikler aracılığıyla anlamak, sanırım birçok soruna çözüm getirme olanağı sağlayabilir. Bu bakış açısı sayesinde bir yapıyı, hem mekanist hem de içinde erek/telos barındıran bir sistem olarak yorumlamak mümkün olur. İçinde yaşadığımız dünya da hem canlı hem cansız nesnelere etkileşiminin bir ürünüdür. Dolayısıyla da sadece kültür olgusunu değil içinde yaşadığımız dünyayı (yukarıda ana hatlarıyla işaret edilen anlamda) bir “sistem” olarak görmek, bir şeyi hem nesnel hem de öznel özellikler açısından kavrayabilmeye, hem mekanik hem de içinde erek barındıracak şekilde düşünmeye, duygusal olanla rasyonel olanı birlikte ele alabilmeye olanak verecektir. Kültür olgusunu nicel ve nitel özellikler açısından görmek bize yeni bir bakış açısı sağlayabilir, böylece geleneksel birçok soruna da farklı bir açıdan yaklaşmak mümkün olabilir.

Her sistem gibi kültürün de kendi geçmişini koruması ama gelişimini de sürdürebilmesi gerekir; elbette ancak bu sayede varlığını devam ettirebilir. Bu süreci ise ancak onun nicel ve nitel özelliklerini birlikte düşünersek anlayabiliriz.

Nicelik, empirik bilimlerde ölçülebilmeye, deney ve gözlem verilerinin de yasalar aracılığıyla yorumuna olanak vermektedir. Kültür olgusunu “aidiyet” kavramıyla ilişkilendirmek, bazı özelliklerinin nicel değerler aracılığıyla tasvirine, yani nesnel bir açıklamasının yapılmasına olanak verebilir.

Şüphesiz sadece kültür olgusunda değil, sosyal bilimlerde nesnellik/nicel dil yeteri kadar kullanılamaz; fakat buna karşılık, Pozitivizm’den miras kalan kavram analizini, eksikliği bir ölçüde de olsa gidermek için kullanabiliriz. Bu olanak, aşağıda ele alınacağı gibi, kültürün aslında kendi özünü koruyarak gelişime açık bir yapıda olduğunun gösterilebilmesini sağlayacaktır.

“Kültür” kavramının ağırlığını tartamıyor, uzunluğunu ölçemiyoruz; öncelikli amacımız ister istemez kavramların mantıksal ve dilsel analizi olacaktır. Esasen fizik bilimlerinde de bir tür kavram analizinden sözedilebilir: Kavramlar arasında yasalara bağlı olarak nicel dil aracılığıyla kurulan ilişki de aslında bir çeşit kavram analizidir. Nitekim, örneğin “ $F=m.a$ ” şeklindeki bir formül, “kuvvet” kavramının içeriğini sınırlayıp anlamını da belli bir açıdan tanımlamaktadır. Benzer şekilde, bir sistem olarak “kültür” kavramını “aidiyet” kavramıyla ilişkilendirmek, dilsel ve mantıksal bir analizle sağlanabilir. Çünkü “aidiyet”, sahip olduğu görsellik sayesinde, nesnel bir yolla ele alınabilir. Bu özellikleri sayesinde de “kültür” olgusunun olabildiğince nesnel bir açıklaması yapılabilir.

Bu bakış açısı, kültürün bir toplum içindeki ikili işlevinin doğru olarak anlaşılabilmesine olanak vermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Kültürün gelişmeye dönük yüzü ile geçmişe dönük yüzünün birlikte kavranılması da esasen sistem olgusunun bir özelliğidir; aslında olması gerektirir, yani karşıtlık içeren iki işlevlilik. Sorun, bu iki işlevli olmayı görmezlikten gelip, kültürü, tutuculuk veya gelişme içinde olma özelliklerinden sadece birisi ile özdeşleştirilmesidir.

Tümellik kazanan (yani “medeniyet”e evrilen) bir kültür, sistem olarak varlığını sürdürebilmek için askeri, ekonomik, teknolojik vb. alanlarda sürekli genişlemeye yöneliyor ve ister istemez hegemonik bir özellik kazanıyor. Bu heganomik gücün karşısında bir kültür, değişim ve dönüşüm sağlayamadığı takdirde, kendi üzerine kapanıp, koruma adına kendini yenileyemiyor ve sonuçta varlığını da tehlikeye atmış oluyor.

Bir toplumun geleceğini kurgulama becerisi, öncelikle kültürel yapının bir ürünüdür; çünkü kültür, zaten toplumdaki gelişmeyi sağlayan dinamizmi ifade eder. Gelişmeyi değil de kendini korumayı önplana alan bir kültürel anlayışın hakim olduğu bir toplumun geleceği, geçmişin sorunlarının tekrarından oluşur. Geçmiş şimdiden² -şimdinin sorunları üzerinden tartışıp kurgulayabilen bir toplum, geçmişinin olumlu özelliklerini geleceğe yansıtabilir. Ancak böyle bir toplum geleceğini kurgulayabilir, ona yön verebilir. Aksi takdirde toplum farkında bile olmadan geçmişe saplanıp kalacak, geçmişten getirdiği sorunlarla boğuşacak, hiç farkında bile olmadan tüm enerjisini geçmişin sorunlarını çözmek için harcayacaktır.

Geçmiş geçmiş olarak anlamamak, onu ‘şimdi’nin sorunları açısından yorumlamamak, ‘şimdi’yi geleceğe taşımamak, kültürü işlevsiz kılmak demektir. ‘Şimdi’nin yüzünü geçmişle sınırlamayıp geleceğe döndürülmesi

2 Bkz. <http://www.safakural.com/bilim-tarihi-kulturel-zaman-ve-fuat-sezgin>

aslında bir eşiğinin aşılması demektir. Aksi takdirde toplum ‘şimdi’yi geçmişte yaşamaya başlar. Halbuki geçmiş, şimdinin sorunlarını anlamak için yeterli olmaktan çıkmıştır. ‘Şimdi’ eşiğinin geleceğe doğru aşılmasında “aidiyet” kavramı kilit bir rol üstlenmiştir. “Aidiyet” olgusunu örf, âdet, töre ile sınırlandıran, hatta özdeşleştiren bir toplumda kültür, geçmişe bağlılık, geçmişî yüceltme veya kısaca korumacılık halini almıştır. Eşik aşıлып aidiyet gelişme üzerinden tanımlanırsa, bireyler de aidiyetlerini ‘şimdi’ ortaya koymakları başarılarla eşleştirmeyi ve kendilerine bu yolla varlık kazandırmayı tercih edeceklerdir.

Bireyler için aynı anda birden çok aidiyet sözkonusu olabilir. Kulüpler, dernekler, amatör veya profesyonel guruplar farklı amaçlar için varolabilir ve bireyler bu gurupların birkaçına aynı zamanda dahil olabilirler. Aile, millet, din gibi kurumlar, bireylerin doğuştan dahil olduğu aidiyetleri tanımlarlar. Bir toplumda birbirinden farklı örf, adet, töre, gelenek ve görenekler farklı aidiyet talepleriyle karşımıza çıkabilir. İşte bir toplumun kültürü, empirik bilimler kadar olmasa da, bu aidiyetler üzerinden ve nesnel olarak yorumlanabilir. Böyle bir bakış açısı, “kültür” kavramının hem geçmişe bağlı olmayı hem de gelişmeye açık olmayı içerdiğini kabul etmeyi mümkün kılar. Çünkü aidiyet duygumuzun korumacı tarafı geçmişe bağlılığı, gelişme yönü ise geleceğe yönelmeyi içermektedir. Bireylerin aidiyet duygularının kendini davranışlarla ve sözlerle ortaya koyması, onun nesnel yönüdür. Çünkü her ikisi de gözlemlenebilir ve ölçülebilir bir özellik taşımaktadır. Bu özellik, bir toplumun kültürel renginin nesnel olarak tespit edilmesine büyük ölçüde olanak verebilir.

Farklı kurumların farklı aidiyet özelliği taşıması hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü her birey kendini güvence altına almak, kültürel bir etkinlik içinde bulunmak, bazı mesleki dayanışma ve gelişmelerin dışında kalmamak için farklı renklerdeki aidiyet gurupları içinde bulunabilir. Bu aidiyet gurupları içinde bazıları daha kuşatıcı olabilir, baskın özellikleriyle bireyleri karakterize edebilirler. Bir toplumda mevcut farklı aidiyet gurupları arasında etkileşmeden, üstünlük özelliğinden veya aralarında bir geçişten sözedilebilir. Bir toplumda mevcut aidiyet gurupları içinde bir veya birkaç tanesi daha baskın bir özellik taşıyabilir ve o toplum için model bir davranış ve bakış açısı öngörebilir. Bu model konumunda olan aidiyet, toplumu da karakterize eden bir özellik taşıyacaktır. Böyle bir aidiyet, diğerleri için referans konumunda bulunur: Özellikle milliyet ve din, tüm aidiyet guruplarının üstündedir, yani bir referans konumunda bulunur. Referans konumunda bulunan aidiyet duygusunun dayandığı temel bir değer ise adalettir. Diğer bir ifadeyle adalet, ait olunmanın gerekçesidir. Bu gibi değerler, bireylerin ve

toplumun aidiyet anlayışını belirler. Bireyin kendisini topluma ait hissedebilmesinin ve toplumu benimseyebilmesinin gerekçesi, ancak adalet gibi bir değer olabilir. Aidiyet talebi, örneğin “adil olmak”, bireyin kendisini ait hissetmesine olanak veren simge veya semboller ve özel ritüel/ritüeller aracılığıyla gerçekleşmektedir. Örneğin müzik, resim, geometrik figürlerden oluşan semboller, amblem, flama gibi anlatım araçları, -çeşitli metaforik çizgiler- aidiyet ifade etmek için kullanılabilirler. Bu gibi araçlar estetik içerikleri, denge ve uyum özellikleriyle bireyde hoşlanma duygusu oluşturur; ama aynı zamanda onlar, soyut, metaforik, sembolik anlatımlar olarak bireyi farklı bir düzleme taşır, hatta evrensel olan ile ilişki kurmasına da olanak verir. Farklı düzlem, ilahi içerikli olabileceği gibi bireyin iç dünyasını da temsil edebilir. Aidiyetin böyle bir aracıya fazlasıyla ihtiyacı vardır; çünkü aşkın ve evrensel bir zemin, bireyin aidiyetini pratik çıkar hesapları dışında kurması için güçlü bir gerekçe tanımlar. Daha da önemlisi, ahlaki ve estetik değerlerin evrenselliklerinin (ki bunlar insanın ve toplumun davranış, düşünce, duygu ve inanç dünyasını yönlendiren ve kuşatan temel değerlerdir) soyut bir zemin üzerine inşa edilmesidir. Örneğin ‘adalet’e soyut bir zemin üzerinden varlık kazandırmak, aidiyet duygusunun³ ideal bir dayanak üzerinden inşa edilmesine de olanak sağlayacaktır.

Budizm aidiyet duygusunu doğa üzerinden, Musevilik ‘anne’ üzerinden, Hıristiyanlık ise baba otoritesi üzerinden ve aracılığıyla biçimlemektedir. Tapınak, Havra ve Kilise gibi dini içerikli mimari eserlerde bunu görmek mümkündür. İslamiyette ise denge ve uyum içeren soyut ve etkileyici bir estetik içeriğe sahip süslemelerin insanda yarattığı hoşlanma, aidiyet duygusuna kozmik bir gerekçe sunmaktadır.⁴ Soyut figürlerden oluşan bezemeler ve süslemeler, sanki evrendeki uyumu temsil etmekte; bu uyum, birer estetik değer olarak hoşlanma ve beğenme duygusunu, bu duygu da pay alma ve ait olma gibi duyguları beraberinde getirmektedir. Güzel ahlak ve estetik değerlerin yaslandığı bu evrensellik/kozmozolojik arka plan, bireydeki aidiyet duygusunun toplumsal ve kültürel zeminini kurmaktadır. Bu kuşatıcı değerler, toplumda geçerli olan diğer değerlere yön verir, onların rengini belirler.

‘Güzel olan’ın bir görsel bir de yaşam içinde karşımıza çıkan davranışlara ilişkin yanı vardır. ‘Güzel olan’, algılanan nesnelere ait bir özellik olduğu

3 Aidiyet duygusu ile Kant’ın bilgi üretimde temele koyduğu apriori kategoriler arasında bir benzetme yapılabilir. Çünkü aidiyet, davranışlarımıza yön veren bir tür apriori duygudur. Bu duygu, Hegel’e uzanan yolda da karşımıza çıkabilir: aidiyet duygusu, Hegel’in “geist” kavramının ‘ete kemiğe bürünmüş’ hali gibi düşünülebilir.

4 Bkz. <http://www.safakural.com/kultur-kavrami-ve-kapsami-uzerine-dusunceler>

gibi, ‘güzel huy’ veya ‘güzel ahlak’ gibi davranışlara ilişkin bir nitelendirilme de olabilir. Aidiyet ile ilgi içinde bir değer olarak düşünüldüğünde, her iki durumda da ‘güzel olan’ın kaynağı, öyle görünüyor ki evrensel olandır, evrenin kendisidir; çünkü arka planda ona kozmolojik bir boyut üzerinden varlık kazandırılmıştır. Güzelliğin estetik boyutunun soyut geometrik şekiller aracılığıyla anlatımı, aidiyetin görsel yönünü; bu şekillerin sembolize ettiği kozmolojik arka plan, denge ve uyum olarak aidiyetin teolojik boyutunu oluşturmaktadır. Minberlerin kenarında bulunan soyut figürlerin estetik bir haz uyandırma amacı dışında faydaya dönük bir özellik taşıdığı söylenemez. Bu hazzın, hoşlanma ile birlikte, kişide kendini o mekana ait olma duygusu uyandırdığı da açıktır. Diğer bir ifadeyle, bizden bir aidiyet duygusu talep eden “iyi ve güzel”, “görsel soyut geometrik şekiller” aracılığıyla evrensel/ kozmolojik bir boyuta taşınmıştır. İslamiyetin talep ettiği aidiyeti, hem ahlakta hem davranışlarda hem de tüm beşeri duyularda geçerli olan “güzel” kavramıyla eşleştirmek mümkündür, hatta gereklidir.

Öyle görünüyor ki Türklerin millet olarak temel ve kadim değeri adalettir; bu değerın görsel boyutu dışında dilsel bir boyutundan da sözedilebilir. Nitekim “kut” kavramı, kozmolojik arka planı yanı sıra, günlük yaşamda her yerde karşımıza çıkan bir referans değerdir.

Evrendeki uyum ve denge, gerek estetik gerek dilsel yolla, günlük yaşam içine sindirilmişdir; böylece bireylerdeki aidiyet duygusu, soyut fakat onları çok derinden yakalayan teolojik kodlar haline getirilmiştir. Güzel ahlakın adalet ile olan ilişkisinin, soyut geometrik şekiller aracılığıyla, uyum ve denge ile eşleştirilmesi, özgün kültürel bir anlatımdır.

Günlük sıradan yaşam içinde karşılaştığımız bayraklar, logolar, trafik işaretlerinin oluşturduğu semboller, giyim-kuşam biçimleri, doğal veya yapay objelerin her birisi iç dünyamızda mutluluk, hüznün, sevinç gibi duygulara karşılık gelirler. İç dünyamızdaki duyguların dilsel karşılıkları ise kavramlardır. Duygularımızın en saf ve doğrudan ifade araçları (kavramlar ve objelerden de önce) renk, ses, koku gibi duyulardır. Bu gibi duyu verileri duygularımızla doğrudan ilişkilidirler; bu verilerin her birisi bir duyguya karşılık gelir ve bir aidiyet tanımlar. Nitekim farklı renkler, ses, koku bizde uyandırdığı duygular aracılığıyla bir aidiyet tanımlar. Fakat bir de ahlak, güzellik veya adalet gibi kültürel içerikli kavramların karşılık geldiği figürlerden söz etmek gerekir. Bu gibi duyguların anlatım araçları, özellikle sembol, simge, şekil veya hareket olmaktadır: Bunlar dans, bayraklar, flamalar, terazi, kılıç, çiçek gibi görsel malzemelerdir. Bu anlatımlarda kültürel boyut

da artık işe karışmaktadır. Konumuz açısından bizi burada ilgilendiren özellik, bu kültürel boyutun değişik ritüeller aracılığıyla dışa vurulmasıdır.

Müzik ve dans, her toplumun çok temel iki duygusunun, mutluluğunun ve hüznünün ifade aracı olagelmıştır. Bu iki çok temel ifade aracını birer kültür objesi olarak bilinen geleneksel yorumları dışında, aidiyet ve ritüellerle ilişkisi açısından ele almak, yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi, bizi kültür kavramının farklı bir yorumuna götürmektedir. Bu yorumda temele konulan aidiyet ve referans kavramları karmaşık bir sistemin, yani kültür olgusunun analizine ve anlaşılmasına nesnel olarak olanak vermektedir. Referans değerler ile birlikte aidiyetin ve ritüellerin önemini ve yerini dikkate almadan kültür olgusunun karmaşasını geleneksel tutumla kavramak sanırım mümkün değildir⁵; dolayısıyla bu geleneksel bakış aracılığıyla verilecek tanımlar da eksik olacaktır.

André Gide'e, "felsefe ne işe yarar?" diye sormuşlar, söylenen o ki "aklınızı karıştırmaktan başka bir işe yaramaz" mealinde bir cevap vermiş. Ama bence önemli olan da bu! Çünkü hepimiz, dilin yapısından kaynaklanan dogmalarla, kabullerle, inançlarla sarmalanmış, hatta bir anlamda da hapsedilmiş durumdayız. Bir koza içinde kabullerimizle yaşıyoruz. Bu kozanın içinden çıkabilmek için felsefenin içselleştirilmesi kaçınılmazdır. Felsefenin içselleştirmesidir ki bildiğimizi sandıklarımızı, bildiğimize inandıklarımızı felsefi sorgulamalardan geçirmeye olanak verir. Felsefeyi felsefe yapan özellik, çok iyi bilindiği gibi, aynı konuda farklı cevaplar verebilmektir. Bu özellik başka hiçbir alanda yoktur. Bilim doğruyu arar, din hakikati arar, günlük yaşayışımızda deneyimlerimiz vardır, inançlarımız vardır, kabullerimiz vardır; ama sonuçta sürekli olarak (hiç de nesnel olmayan) tarihsel alışkanlıkların getirdiği bir 'hakikat' etrafında dolanır, ona ulaşmaya çalışırız. Dolayısıyla hangi disiplin aracılığıyla olursa olsun bilgi elde etmek, doğruya, hakikate, gerçeğe veya her neyse hep ona yönelik bir eylem olarak düşünülür. Ama felsefenin biricikliği, sorgulamayı, aynı konuya, aynı soruna farklı cevap vermeyi gerektirmesinde yatmaktadır. Yukarıda yapılan açıklamalar, birtakım kabullerin sorgulanmasına sebep olmuş ise maksat da hasıl olmuş demektir. Amaç elbette "kültür" kavramı ile ilgili tüm sorulara cevap vermek değildir. Bu kavramı, kendi içinde mantıksal olarak tutarlı bir bütünlük çerçevesinde ele almak ve sonuçlarını da nesnel olarak değerlendirmek asıl hedef olabilir.

5 Solipsist mantığın (Ural, 2019) bu geleneksel tutum dışında yeni bir bakış açısı sağlayabileceğini sanıyorum.

Öz

(Dil ve Sistem Açısından) Aidiyet ve Kültür

Geleneksel olarak “kültür” kavramı birtakım özellikleri öne çıkarılarak tanımlanmak istenilir; fakat bu yazıda bir tanım üzerinden hareket etmek yerine, karşıt iki özelliği aracılığıyla kültür olgusu anlaşılmasına çalışılacaktır. Nitekim “kültür” kavramı paradoksal bir şekilde hem bir değişim ve gelişimi ifade etmekte hem de korumacı bir özellik taşıyacak şekilde kullanılmaktadır. Bu iki karşıt özelliğin birlikte kullanılma sebebi, “sistem” ve “kültür” kavramları arasında kurulacak ilişki aracılığıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Kültür olgusunun anlaşılmasında kullanılacak diğer kavram çifti ise “dil” ve “aidiyet”tir. Kültür olgusunun aidiyet ile ilişkisi, bu olgunun bazı temel özelliklerinin ortaya konulması dışında, medeniyet ile olan ilişkisinin de çok yönlü olarak irdelenmesine fırsat verecektir. Diğer önemli olan nokta, “dil” ve “aidiyet” kavramlarının, kültür olgusunu nesnel bir şekilde yorumlayabilmemize olanak vermesidir. Amaç, kültür olgusunu her yönüyle açıklamaya yönelik bir tanım vermek yerine, onu belli bir açıdan incelemek ve özellikle de günlük yaşam içindeki yerini ve önemini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: kültür, gelişme, eskiye bağlılık, sistem, medeniyet, dil, aidiyet, referans değerler.

Abstract

Belonging and Culture (In Terms of Language and System)

Traditionally, the concept of “culture” is intended to be defined by highlighting some of its features. However, in this article, instead of starting from a definition, the concept of culture will be understood through its two opposite features. Indeed, the concept of “culture” is used paradoxically to express both change and development and a protective feature. The reason for using these two opposite features together will be explained through the relationship to be established between the concepts of “system” and “culture”. Another pair of concepts to be used in understanding the phenomenon of culture is “language” and “belonging”. The relationship between the phenomenon of culture and belonging will provide a multifaceted examination of its relationship with civilization, as well as revealing some of the basic characteristics of this phenomenon. Another important point is that the concepts of “language” and “belonging” allow us to interpret the phenomenon of culture objectively. The aim is not to give a definition that explains the phenomenon of culture in all aspects, but to examine it from a certain angle, especially to reveal its place and importance in daily life.

Keywords: culture, development, loyalty to the past, system, civilization, language, belonging, reference values.

Kaynakça

- Ural, Ş., (2019), "Solipsizm", *Physical Things and Personal Perceptual Space*, Vernon Press.
- <http://www.safakural.com/kultur-kavrami-ve-kapsami-uzerine-dusunceler> (2019)
- <http://www.safakural.com/bilim-tarihi-kulturel-zaman-ve-fuat-sezgin> (2019)

AHLAK VE DİN EĞİTİMİNİN YAPISI VE YÖNTEMİ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 58-75.

Geliş Tarihi: 06.06.2020 | Kabul Tarihi: 06.12.2020

Lokman ÇİLİNGİR*

Giriş

İlkçağdan günümüze *bireysel iyi* ile *toplumsal iyiyi* gerçekleştirme yolunun toplumu topyekûn eğitimden geçirmek ve aydınlatmak olduğuna inanılmıştır. Ahlakın en genel amacı bu insanlık ideallerini gerçekleştirmektir. Günümüz dünyasında böyle bir hedefe ancak insan haklarına, demokratik ideallere bağlı kalmakla; yasa ve kurallara saygı duymakla, araştırmayı, akletmeyi ve özgürleşmeyi hedefleyen *aydınlanma projesini* yürürlüğe koymakla erişilebileceği kabul edilmektedir.

Ahlak ve din, konularının ve amaçlarının benzerliği dolayısıyla tarih boyunca yan yana yürümüşlerdir. Her ikisi de insani ve toplumsal varoluşla bağlantılı olduğundan hem yaygın hem de örgün eğitimin esasını oluştururlar. Lakin sadece belli bir inanç mensuplarını değil toplumun bütünü ilgilendirdiği için ahlak daha genel ve kuşatıcıdır. Bu sebeple eğer ahlak eğitimi ideal bir toplumsallaşmanın esası olarak görülmezse işlevini yerine getiremez, sadece ailede ve temel eğitim kurumlarında kısmi bir eğitimin konusu olur. Yaygın ahlak eğitiminin başlangıcında kuşkusuz aile yer alır. Fakat aile günümüzde *çekirdek bir yapıda* ve etkisiz durumdadır. Çocuğun yetişmesinde birinci derecede rol oynayan kreşler, anaokulları ve temel eğitim kurumları insanlık ideallerini kazandırmaktan çok, küresel sermayenin ve tüketim toplumunun öngördüğü insan tipi yetiştirmeye yoğunlaşmıştır. Ancak ahlakla ilgili sorunlar bununla bitmemektedir.

* Prof. Dr., OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, lokman.cilingir@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0121-9744

Diyelim ki ahlak toplumca önemsenmeye başlandı ve her kurumda her yaştan insanın öncelikli eğitim meselesi oldu. O zaman, hangi ahlaki öğretmemiz gerektiği konusunda ciddi bir sorunla karşı karşıyayız. Zira aşağıda da görüleceği gibi tek bir ahlak tasavvuruna sahip değiliz. Dahası ahlakın her zaman iç içe olduğu din ile arasındaki sınırı veya ilişkiyi hiçbir zaman net olarak belirleyebilmiş değiliz. Sıkça “dini ahlak” veya “İslam ahlakı” deyimlerini kullanıyoruz. Oysa Osmanlının son dönemine kadar İslam ahlakı diye bir adlandırma ve buna bağlı olarak böyle bir disiplinin konusunu, temel sorunlarını ve ana kavramlarını belirleyen oturmuş bir çerçeve mevcut değildir. Günümüzün çok kültürlü ve çok inançlı toplumlarında her dinin veya her topluluğun kendi değerlerini dayatma imkânı yoktur. O zaman farklı inanca ve kültüre sahip öğrencilerin toplandığı okul ortamlarında nasıl bir ahlak/din dersi programı olmalıdır ve bu ders hangi yöntemler dâhilinde verilmelidir sorusu doyurucu bir şekilde cevaplandırılmak zorundadır. Dünyada ve bilhassa ülkemizdeki tablo bu konudaki temel sorunların hala çözüm beklediğini gösteriyor. Zira şu an orta öğretimde okutulan ilgili dersin adı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi’dir (DKAB) ve bu dersin ahlaka ayrılan konu ve ders çıktısı ağırlığı oldukça sınırlıdır.¹

Diğer bir öncelikli sorun Avrupa’da ve Türkiye’de seksenli yıllardan sonra din dersleri yerine alternatif olarak düşünülen Ahlak Felsefesi (Etik) dersleridir. Ülkemizde daha çok orta öğretimde ahlak dersleri, yükseköğretimde ise etik dersleri veriliyor olsa da, bu dersin ahlak ve din ile ilişkisi yahut nasıl bir ahlak ve din anlayışı dâhilinde biçimlendirildiği hala tartışma konusudur. Öte yandan, belirtilen tüm bu sorunları aştığımızı varsayalım. Bu derslerin nasıl bir yöntem ve teknikle verilmesi gerektiği noktasında bir açıklık konusu değildir. Ülkemizde ahlak derslerini hala “ahlak ilmihali” veya malum “mızraklı ilmihal” zihniyetiyle sunmayı savunanlar vardır. Bu yazıda asıl amacımız ders programlarını pedagojik bir değerlendirmeye tabi tutmak veya eğitim tarihçisi nazarıyla bir takım tespitlerde bulunmak değil, ahlak ve din eğitiminin yapısal sorunlarını kavramsal bir çözümlemeye tabi tutmaktır. Bu maksatla ilkin her iki sahanın doğasını ve amaçlarını biraz daha yakından incelememiz gerekmektedir.

Ahlak ve Dinin Doğası

Ahlak konusu 1990 yıllardan itibaren ülkemizde güncel olmaya başlar. Öyle ki ahlak veya etik herkesin diline düşer. Gazete sayfalarında, televizyon programlarında kendine yer bulur. Mecliste, valiliklerde ve rektörlük

1 İbrahim Turan, “Değişen Toplumda Değerler Krizi ve Ahlak Eğitiminin Rolü”, 2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu: Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi, Güneysu İlim Yayınları, Rize 2019, s. 35 (25-41).

bünyesinde etik komisyonlar ve etik danışma kurulları oluşturulur.

Ahlaktan yana ve ahlaka karşı tavırlar insanlık tarihine eştir. Buyurucu, müdahaleci yapısından olsa gerek her devirde örf, adet, din denildiğinde özellikle genç kuşakların burun kıvrıp geçmesine şahit olunur. Her kuşağın kendilerinden sonra gelen kuşak için, örf ve adetler karşısında lakayt ve saygısız davrandıkları yönündeki yakınması gençliğin bu tavrının da etkisiyle olsa gerek. Yine her devirde ahlak ve dinin ihmal edildiği ve insanlar arasında pek ciddiye alınmadığı, doğru-yanlış, iyi-kötü, helal-haram gibi kavramların içinin boşaltıldığı, dinin sırf bir gönül işi ahlakın da sırf özel bir mesele olduğu yönündeki şikâyetler sıkça dile getirilir. Çoğu kez karamsar bir yenilik karşıtlığının eşlik ettiği bu görüşe göre, ahlaki bir yaşantının modeli olan *hayat tarzları* modern yaşamın içerisinde gitgide kaybolmuştur. Belli bir hayat tarzı içermeyen ya da ahlaki idealler için canlı örnek durumunda olan erdemli insan modelleri sunamayan bir ahlak da işlevini yitirmiştir.

Disipliner anlamda *ahlaktan* insanların birbirlerine ve topluma karşı davranışlarını düzenleyen inançlar, değerler ve normlar sisteminin bütünü; *etikten* de ahlak üzerine esaslı ve eleştirel bir düşünmeyi, ahlaki kural ve yargıların rasyonel tarzda gerekçelendirilmesini anlıyoruz. Ahlak gündelik yaşantımızla ilgilidir. Her birimiz kendimize veya başkalarına karşı yapılan kasıtlı ve yalan haberlere şiddetle karşı çıkarız. İyi bir davranışı, kendimize veya yakınlarımıza yapılmış gibi överiz. Sıkça kendi hayatımız veya başkalarının hayatı için, “bir şeyi yapma ya da yapmama” noktasında bir karara varırız. Ara sıra kendi kendimize, doğru olanı yapıp yapmadığımızı, karar ve eylemlerimizi kendi vicdanımızda veya başkalarının nazarında haklılaştırıp haklılaştırmadığımızı sorarız. Başkalarının bize karşı adil davranmasını ve saygı duymasını bekler; bu olmadığında tepki gösterir, uygun olan kural ve tavırların ortaya konulmasını talep ederiz. Bazen başkalarının bizim davranışımızı etik olarak yanlış veya haksız diye eleştirmesini dikkate alırız. Bu durumda genelde ya bir haklılaştırmaya gideriz ya da en azından bir özür beyan ederiz. Biz, övgü ve yergiler gibi, ahlaki değerlemelerin hem verici si hem de alıcısı konumundayız, yani etik düşüncelerin hem öznesi hem de nesnesiyiz. Felsefi etiğin ödevi öncelikle davranışlarımıza *oryantasyon* sağlamaktır. “Nasıl davranmalıyız?” sorusu ahlaki amaçla yöneltildiğinde, yapılan eylemin ahlaki olarak doğru veya ahlaki olarak iyiye uygun olup olmadığıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda ona somut, doyurucu cevaplar verilmesi şarttır.

Varsayın ki doktorsunuz ve ciddi bir hastalığa yakalanan hastanıza, sizce makul nedenlerden dolayı, gerçek hastalığını söyleyemiyorsunuz. Bu ve

benzeri durumlarda ne yapmanız gerektiğini, şu veya bu şekilde davranıldıktan sonra da doğru mu davrandığınızı, yani gerçekte nasıl davranmanız gerektiğinizi bilmek istersiniz. Siz davranışınızda herhangi bir sorun görmemiş olsanız da belki bazı insanlar sizin doğru davranıp davranmadığınızdan kuşku duyabilir. Bu şekilde belli bir durumda eyleminizin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorgularsınız. Doğru veya yanlış yapma imkânı doğrudan *pratik özgürlük*le bağlantılıdır. Çünkü bir yönüyle özgürlük doğru veya yanlış yapmanın koşuludur. Diğer bir deyişle, pratik özgürlük, “Neyi yapmamız gerekiyor?” sorusunu cevapladığımızda mümkün olur. *Ahlak felsefesinin* ya da düzgün bir ifadeyle *felsefi etiğin* görevi tam da bu noktada başlar: “Kesin olarak ne yapmamız gerekir?” Yani tam olarak ne yapmamız ve yapmamamız gerektiğini tespit etmek ve *neden* bizim bunu yapmak veya yapmamak zorunda olduğumuzu, gerekçelerini ortaya koymak ahlak felsefesinin asli görevidir.²

Olması gerekeni buyuran normatif yapısı ve amaçlarının benzerliğinden ötürü yolu sıkça ahlak ile kesişen dinin doğası ve ahlakla ilişkisine de değinmemiz gerekecektir. Eski Yunanca’da “*thrioheya/triskevi*” kelimesinin karşılığı olan din, korku ile karışık saygı demektir. Batı dillerindeki “*religio*” deyimini (unutmanın, “*negligere*”in zıddı olan) “*re-legere*”den türetilmiştir ve bir şeyi vazife edinmek, yapmak anlamına gelir. Buna göre din doğrulukla, saygıyla ve titizce ifa edilen ibadetler neticesinde oluşan ilahi bir bilinci veya Tanrı’ya karşı bağlılığı ifade eder.³

Dini beşeri bir olgu gibi gören doğalcı yaklaşımları bir kenara koyarsak, din klasik manada kavramın bireysel (inanç) boyutunu önceleyen özsel ya da toplumsal (ibadet/uygulama) boyutunu önceleyen *işlevsel* yönleriyle ele alınabilir. Özsel yönüyle din, insanın Tanrı’ya, manevi güçlere ya da “kutsal” olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlandırılır. Dini kutsalın tecrübesi olarak gören yaklaşımlar bu sınıfa dâhildir. İşlevsel açıdan ise din, dünyevi görüşlerine; insan ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine göre tanımlanır.

Türkçede kullanılan ‘din’ sözcüğünün İslam öncesi Arap dilinde, ahlaka (*ethos*) benzer şekilde, “adet” ve “huy”, “karşılık verme” ve “taat” anlamları öne çıkar. Kur’an’da geçen din sözcüğü, 1) üstün otorite, 2) bu yüksek otoriteye itaatle boyun eğme, 3) bu otoritenin tesis ettiği ameli ve fikri düzen, 4) bu düzene uymaktan veya uymamaktan dolayı üstün otoritece tak-

2 Bkz. Lokman Çilingir, *Pratik Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2018; R. Bailey, R. Barrow, D. Carr ve C. McCarthy (derl.), (çev. ed. H. Ünder), *Eğitim Felsefesi Kılavuzu*, Pegem Akademi Yayınevi, 2019.

3 Bkz. Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *AÜİFD*, c.XXVIII (Ankara 1986), s. 217.

dir edilen ödül veya ceza anlamlarını içermektedir.⁴ Din, bir takım şeylere inanmayı, bağlanmayı ve onlara uygun iradi tercih ve yaşantıları içerir. Keza tüm dinler, dinin özü ile ilgili konular yanında, hayatın çoğu meselesi hakkında bir bakış açısı ortaya koyarlar. Din, insanın varoluş amacı, hayatın gerçek anlamının ne olduğu sorularına cevap arar. Bu anlamda her din, inanlanlara belli bir *hayat tarzı* sunar.⁵

Ancak *din eğitimi* denildiğinde her din kendi inanç ve pratiklerini öğretmeye kalktığı için bu sefer çok inançlı toplumlarda farklı dini grupların, hatta aynı dinin farklı mezheplerinin farklı din derslerini içeren bir programı takip etme talepleri ortaya çıkmaktadır. Ve farklı inanç ve uygulamaları düşündüğümüzde ahlak ile mukayese edilemeyecek bir çeşitlilik ve uyumsuzluk söz konusu olmaktadır. Bu durumda her topluluk veya ülke, yaşadıkları toplum veya rejimin öngördüğü ve izin verdiği ölçüde bir “kendi dinini öğrenme” yarışına girmektedir. Mezhep ve anlayış farklılıklarını dikkate aldığımızda bu kendi dinini öğrenme tavrının ne denli sorunlar doğuracağı aşikârdır. Kelâmî/teolojik konulardaki tercihler ve anlaşmazlıkların ciddi sorunlara yol açacağı kaygısından olsa gerek klasik anlamda din eğitimi dinin mahiyetini öğretmekten çok ibadet veya ilmihal bilgilerinin aktarımını içermektedir. Bu yaklaşım da yüzeysel bir din algısını yaygınlaştırmaktadır. Dahası, teolojik ve kuramsal boyut öne çıkmayınca dinin evrensel ilkeleri ve bu ilkelerin doğrudan insan eylemlerine yansıyan yönü yani ahlaki tarafı karanlıkta kalmaktadır. Sonuç olarak dini ahlak denildiğinde çoğu kez anlaşılınan dini pratiklerdir. Bu şekilde anlaşılınan bir dinin ahlaka temel teşkil etmesi mevzubahis değildir. Zira ahlak eğitiminin amacı insanlar arası ilişkileri düzenleyen eylem ve kurallar konusunda bireysel sorumluluk temelinde toplumsal bir uzlaşa sağlamaktır. Ahlak dersinde öğrencilerden beklenen kendi doğru ve kuralarını kendilerinin verebileceği bir bilinçlilik seviyesine erişmeleridir. Oysa geleneksel tarzda din dersinde doğrular ve kurallar öğretmen tarafından öğrenciye söylenir ya da tebliğ edilir. Bu yüzden ibadet ve usullerin aktarılmasını temel yöntem olarak belirleyen din eğitimi ne sorumluluk bilinci oluşturmada ne de toplumsal uzlaşa sağlama da yeterli olabilir. Sorunu biraz daha anlaşılır kılmak için Türkiye’de ahlak ve din eğitimi uygulamalarını hatırlamaya çalışalım.

4 Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 216. Farabi, *dini (mille)*, “ilk başkının toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış görüşler ve eylemler” diye tanımlayarak siyasi boyutunu öne çıkarır. Bkz. Farabi, *Kitâbü’l – Mille* (çev. F. Toktaş, *(Divân İlmî Araştırmalar içinde)*, Sayı 12, 2002/1, İstanbul 2002, s. 258, § 43.

5 Bkz. D. Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

Türkiye’de Ahlak ve Din Eğitimi

Osmanlı’nın son dönemlerinde hızlanan modernleşme çabaları ve buna bağlı olarak eğitimde yaşanan yenileşme çalışmaları Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında benimsenen eğitim anlayışı ile yeni bir ivme kazanır. Zira Cumhuriyet’in kuruluşunda etkili olan milliyetçilik, Batıcılık ve bilimcilik anlayışlarının temelleri daha Meşrutiyet döneminde atılmaya başlanır. İdeolojik boyutuyla Türkçü, İslamcı ve Batıcı olarak ortaya çıkan gruplaşma, aralarında gelgitler olsa da zihniyet açısından pozitivist bilimselci, yenilikçi grup ile gelenekçi-muhafazakâr grup şeklinde iki ana kategoride toplanabilir.⁶ Bu yaklaşımların eğitim alanına yansımaları farklılıklar arz etmiştir. Örneğin, önemli eğitimcilerimizden Emrullah Efendi ahlak eğitiminde dini değerleri esas alırken, Satı Bey hümanist, laik bir ahlak eğitiminden yana olmuştur. Prens Sabahattin, ferdiyetçilik ve özgürlüğü öne çıkaran bir ahlak eğitimini savunurken, Ziya Gökalp milli değerleri ön plana çıkaran ve bilimsel yaklaşımı benimseyen bir ahlak eğitimi anlayışını öne çıkarmıştır. Kuruluş döneminde eğitimde baskın olan amaç, yeni kurulan Cumhuriyetin vatandaşlarına millet/ulus bilinci kazandırmaktı. Bu sebeple yeni nesiller Din Bilgisi dersinin de desteği ile milli bir ahlak temelinde yetiştirilmeliydi. Ancak eğitim politikalarının arka planında pozitif bir bilim anlayışı ve seküler bir toplum planlaması bulunduğundan devletin yapısına uygun olarak din de modernleştirilmeye çalışıldı. Gelenekselden arınmış rasyonel temellere dayalı bir din anlayışı özendirildi. Lakin 1940 yıllara gelindiğinde Cumhuriyetin ilk dönemlerinde hâkim olan Atatürk’ün ulus merkezli eğitim anlayışı, daha hümanist ve evrenselci bir eğitim anlayışına doğru evrildi. Ve yavaş yavaş dinle temellenmiş ahlak eğitimi terk edildi. Özellikle Atatürk sonrası dönemde laikliğin dine karşıt bir tavır olarak yorumunun ağırlık kazanması, din derslerinin okul programlarından tamamen çıkarılması neticesini doğurdu.⁷ Milli ahlak dinden bağımsız olarak ele alınmaya başlandığı gibi, ahlak eğitimi de dinden bağımsız şekilde yapılandırıldı.

1948’den sonraki siyasi gelişmelere paralel olarak aşamalı şekilde yenden örgün eğitimdeki yerini alan din bilgisi dersinin programlarında doğrudan ahlakla ilgili konulara yer verilir. Dine dayalı ahlak ilkesinden hareketle ahlak dersinin içeriği oluşturulur. Bu dönem ilköğretim din bilgisi ders kitaplarında milli duygular ile ahlaki tutumlar arasındaki ilişki somut davranışlar olarak ortaya konulmaya çalışılır. Ayrıca iman ve davranış bütünlü-

6 Safiye Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), ss. 209-238.

7 Bkz. İbrahim Turan, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Din Eğitimi Politikaları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 269-292; Mustafa ÖCAL, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

ğü vurgulanarak, inancın ahlaklı bir yaşam konusundaki teşvik edici yönü öne çıkarılır. Süreç, *milli ahlakla birlikte dini ahlakın* eğitime dâhil edilmesi ile neticelense de ideolojik tercihler arası çatışmalar devam eder. Bütün bu tartışma ve uygulamalara rağmen, tarafların disipliner temelde dini ahlak, milli ahlak gibi kavramların ve ahlak esaslı bir dinin ne olduğu konusunda açık bir kavrayışa sahip olduklarını iddia etmek oldukça güçtür.

1950'den itibaren Din Bilgisi dersi ilkokullarda önce isteğe bağlı bir ders olarak program dışı gösterilirken daha sonra programa dâhil edilir. Zamanla sırasıyla ortaokullar ve liselerde yer verilen din dersleri ile yeniden dine dayanan bir ahlak eğitimi ağırlık kazanır. Din Bilgisi programlarında dinin temel inanç ve ibadet esaslarının öğretilmesi yanında bunlarla ilişkili olduğu ölçüde ahlaka da yer verilir. Bu dönemde de milli ahlak vurgusu göze çarpar ancak 1974-1975 öğretim yılında uygulamaya konulan “Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı”nda Türkiye’de din dersinden bağımsız ve zorunlu bir ahlak eğitimi ilk defa doğrudan okutulmaya başlanır. Milli ahlaka dayalı bir ahlak öğretimi net bir şekilde eğitimin amacı olur ve bu yaklaşım 1982 yılına kadar etkisini sürdürür.⁸ 12 Eylül 1980 Askeri Müdahalesi’nin ardından da din bilgisi ile ahlak derslerinin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” (DKAB) dersi adıyla birleştirilip zorunlu okutulmasına karar verilir. Milli değerlere dayalı bir ahlak anlayışı benimsenir. Dini değerler ise milli ve kültürel değerlerin içerisinde yer alması sebebiyle ve sosyal bir olgu olarak ahlakla ilişkisi bağlamında ele alınır. Anlaşılan o ki ahlakın felsefi boyutu felsefe derslerine bırakılır, dini yönü ise anılan dersin çatısı altında işlenir. DKAB dersi ilköğretim ders programında ilk hazırlandığı haliyle uzun yıllar okutulur.

2000’li yıllar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programının hazırlanmasında konu merkezli olmaktan çok, öğrenciyi, toplumu ve evrensel değerleri dikkate alan sorun ve hedef merkezli bir yaklaşım benimsenir. Daha da önemlisi bu programda milli ahlak vurgusu, yerini dini ve evrensel ahlaka bırakır. 2005 Ortaöğretim ve 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları ve bunlara uygun olarak hazırlanmış ders kitaplarının içeriği incelendiğinde 2000 yılından sonra ahlakı ciddiye alan din öğretimi anlayışının sürdürüldüğü ve bu anlayışın yapılandırmacı yaklaşımın ilkeleri ve yöntemleri ile desteklendiği görülür.

8 Bkz. *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı*, MEB, Ankara, 1975; Bekir Onur, *Ortaöğretimde Ahlak Eğitimi Açısından Lise Son Sınıflarda Öğrenci-Eğitimci İlişkisini Belirleyen Koşulların Araştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara, 1976; Seval Yınılmez Akagündüz, “Cumhuriyet’in İlk Yıllarından Günümüze Ders Kitaplarında Ahlak Eğitimi”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 13, Sayı 26 (Güz 2017), s. 149-180.

Bütün bu gelişmelere rağmen Türkiye’de Orta öğretimde din dersinden bağımsız bir ahlak/etik dersi henüz oluşturulabilmiş ve de öğüt verme/dikte etme tekniğini aşan bir yöntem geliştirilebilmiş değildir. Avrupa’da daha seksenli yıllarda ahlak/etik derslerinde Piage’nin temellerini attığı ve Kohlberg tarafından geliştirilen bilişsel ahlak gelişimi kuramının öngördüğü *ahlaki ikilemler* tekniğinin ülkemizde uygulanması oldukça yenidir. Ahlaki yargıların ikilem içermesi kabulünden hareketle ilkin ahlaki kararlardaki çatışmalı noktaları tespit eden sonra da bunları kasıtlı olarak uç noktalara taşıyarak didaktik bir yapıda tartışma ortamına aktaran bu yöntemin asıl amacı öğrencilerin ahlaki yargıya iştirak etmelerini teşvik etmektir.⁹ Bu yöntemde çocuk ahlaki eğitimin nesnesi değil öznesidir ve eylemin ahlaki değeri bizzat ahlaki yargılamanın karakterinde aranır. Çatışma durumlarında kendini gösteren ikilimler, farklı düşünme biçimleri kullanılarak eleştirel rasyonel müzakere yetisi sayesinde aşılmaya çalışılır ve böylece gerçek bir ahlaki bilinçlenmeye zemin hazırlanır.

Yüksek Din Öğretiminin Yapısı

Türkiye’de din eğitiminin kuramsal alt yapısını oluşturan ve gerek akademisyen gerekse din görevlisi olmak üzere yüksek din insanı yetiştiren temel kurumlar ilahiyat fakülteleridir. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin yapısını bilmeden din eğitimi mahiyetini anlamamız mümkün değildir. 1900 tarihinde İstanbul’da açılan Darülfünun-ı Şahane’deki Ulum-i Âliye-i Diniyye Şubesini ilk ilahiyat fakültesi olarak adlandırmak mümkündür. Bunu 1924-1933 yılları arasında açık kalan Darülfünun İlahiyat Fakültesi takip etmiştir. Fakülte, öğrenci yokluğu bahane edilerek kapatılır. Buna rağmen programın içeriğine bakıldığında, çağdaş ilahiyatçı idealine uygun bir niteliğe sahiptir. İkinci dönem olarak adlandırılan 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde de temel amaç aydın din adamı yetiştirmektir.¹⁰ Bu dönemde açılan Yüksek İslam Enstitüleri ağırlıklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’na müftü ve vaiz yetiştirmenin yanında İmam-hatip okullarına meslek dersleri öğretmeni yetiştirmeyi amaçlar. Kuruluş maksatlarına uygun olarak temel İslam bilimleri ağırlıklı bir program uygulanır. Bu enstitüler 1978 yılında yürürlüğe giren yönetmelikle kendi içlerinde branşlaşmaya gider.

Ancak 1982 yılından itibaren yüksek İslam enstitüleri ile ilahiyat fakültelerinin birleştirilmesinin ardından tek çatı altında toplanan yüksek din öğ-

9 Bkz. MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi. Ahlak Gelişimi, Ankara, 2013.

10 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünun’a Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*, Çamlıca Yayınevi, İstanbul 2011.

retimi kurumlarının kuruluş amaçlarına uygun bir program ve öğretime sahip oldukları iddia edilemez. Zira ilahiyat fakülteleri akademik seviyede dini araştırmaların ve eğitimin yapıldığı yerler olmaktan ziyade sadece sınırlı bir perspektiften İslam dinine dair eğitimin verildiği kurumlar konumundadır. Aslında Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Ankara İlahiyat Fakültesi içerdikleri programları itibariyle bu amaca uygundu. Oysa günümüzde ilahiyat fakülteleri yeterli miktar ve nitelikte öğretim elemanına sahip olmadıkları, evrensel ilahiyat eğitimi standartlarında bir program takip etmedikleri, İslam enstitüsü kimliklerinden bir türlü sıyrılmadıkları, temel ilahiyat eğitiminin haricinde çok farklı amaçlarla öğrenci yetiştirmek zorunda kaldıkları, geçmişte olduğu gibi siyasi ve toplumsal etkilere fazlaca açık oldukları gibi eleştirilere muhataptırlar.¹¹ Uygulanan programlarda temel İslam bilimlerinin ağırlığı göze çarpmaktadır. Oysa mezun olan öğrencilerin çoğu Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde istihdam edilmektedir. Ortaokul ve lise programına göre eğitim verecek bir öğretmenden beklenen, DKAB programında yer alan öğrenme alanlarına ilişkin bilgileri, öğrencilerin anlayabileceği seviyede ve farklı yöntem ve teknikler kullanarak çocuklara aktarmasıdır. Bu ise, alan eğitiminin yanında eğitim bilimleri ve pedagoji ağırlıklı derslerin alınmasını gerekli kılmaktadır. Hali hazırdaki program bu koşullara uyum sağlayacak durumda değildir. Sonuçta verilen öğretim de yetişen öğrenciler de beklenen standartları yakalamaktan uzaktır. Üstelik ilahiyat fakültelerinde felsefi etik derslerinin dışlandığına, rasyonel ve eleştirel bakış açısından uzaklaştırıldığına, bunların sonucunda da İslam enstitüsü geleneğinin gitgide ağırlık kazandığına ve dahası cemaatçi eğilimlerin güç kazandığına dair genel bir kanaat mevcuttur.

Etik Dersi Lehindeki ve Aleyhindeki Argümanlar

Kıta Avrupa'sında seksenli yıllarda din dersini almak istemeyen öğrencilerin sayısının sürekli artması alternatif olarak etik derslerinin öğretime dâhil edilmesini gündeme getirdi. Bu şekilde mezhepsel farklılıkların ve seküler eğilimlerin tetiklediği din dersi aleyhtarlığı etik dersinin zorunlu alternatif ders olarak konulmasıyla sonuçlandı. Orta öğretimde hangi sınıflardan itibaren etik derslerinin işleneceği kadar, etik derslerinin din derslerinin alternatifi olarak konulmasının uygun olup olmadığı da tartışma konusu olmaya devam etti. Ancak asıl sorun, etik dersinin kapsamı, amacı ve yöntemi hakkında ortaya çıktı. Bu konuda üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir:

-Pratik bir bilim olarak etik dersi: Burada öncelikli maksat klasik felsefe metinlerinin incelenmesi, çözümlenmesi ve yorumlanmasıdır. Öğrencilerin

11 Bkz. İ. Turan ve F. Sancar (ed.), *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 2019.

zihinsel durumları ve ilgi alanları dikkate alınarak yapılacak seçimler derse karşı motivasyonu artırabilir.

-Yaşam desteği olarak etik dersi: Amaç burada öğrencilerin gündelik yaşamda karşılaştıkları sorunları tanıma ve onlarla başa çıkma yeteneklerini geliştirmektir. Öğrencilerin kendilerini ve toplumu tanımak suretiyle iyi bir hayat sürdürme imkânına kavuşmaları beklenmektedir.

-Ahlak eğitimi olarak etik dersi: Burada amaç öğrencilerin temel değerler üzerinden ahlak eğitimidir. Temel değerlerin içselleştirilerek alışkanlık haline alması ve böylece ahlaki inançların benimsenmesi sağlanmak istenir. Ahlaki norm ve kuralların didaktik bir tarzda sunulması böyle bir eğitimin temel tekniğidir. Ancak etiğe böyle bir yaklaşım ahlak ve din dersleri için söz konusu olan tüm mahzurları etik açısından da gündeme taşır. Oysa bu derslerin asıl amacı etik ilkelerin eleştirel tarzda değerlendirilmesi ve alternatif kuramların tartışılmasıdır. Nihai maksat öğrencilerin bağımsız etik muhakeme güçlerinin geliştirilmesidir. Yani maksat bir ahlak kuralını veya eylem tarzını öğretmek değil, özgün ve özerk bir şekilde etik muhakeme yapabilmenin koşullarını oluşturmak ve öğrencilerin etik tavır alacak kapasite ve kabiliyetlerini geliştirmektir.¹²

Orta öğretimde etik derslerinin din ve ahlak derslerinin yerini alması yönündeki yaygın taleplere karşı olarak, etik derslerinin bütünüyle kaldırılması gerektiğini savunanlar da mevcuttur. Etik derslerine karşı yapılan belli başlı itirazları ve muhtemel cevapları şu şekilde belirtebiliriz:

- Etik dersleri toplumsal değerleri ve ahlaki normları sorunsallaştırıp etkisizleştirdiğinden ahlaki sahada göreceli ve kuşkucu yaklaşımlara yol açmaktadır. Bu itiraza karşı denilebilir ki, amaç öğrencinin özerk ve özgür bir şekilde kendini geliştirmesinin önünü açmaktır. Zira belirtilen kaygı tüm öğretim faaliyetleri için geçerlidir. Çok kültürlü ve demokratik bir etkileşim ortamında farklı duyguların, ilgi ve kanaatlerin mümkün mertebe tarafsız bir değerlendirmeye tabi tutulması ve herkesçe onanabilir düşünceler sayesinde sağlam bir ahlaki yargı yeteneğinin tesis edilmesi asıl amaç olmalıdır. Ahlaki sorumluluğun özü gereği ahlaki yargının öğrencilerin kendisine bırakılması kaçınılmazdır.

- Etik dersine karşı bir diğer önemli itiraz, bu derslerin gündelik yaşamdan kopuk ve pratik yönelim oluşturmaktan oldukça uzak oldukları yönündedir. Genelde kuramsal çerçevede ya da soyut düzeyde işlenen etik

12 Volker Pfeifer (Hrsg.) *Ethisch argumentieren. Eine Anleitung anhand von aktuellen Fallanalysen*. Schöningh: Paderborn, 2009.

dersleri gerçek ahlaki çatışma hallerinde pratik katkı sağlamaktan uzaktır. Etik ancak içi boş kurallar ve işlevsiz entelektüel talimler önermekle yetinmektedir. Bu çekincelere karşı, etik dersinin kuramsal bir boyutu olduğunu, salt talim ve uygulamalarla sınırlandırılmayacağını, daha çok ahlaki olguları rasyonel bir tarzda değerlendirmeyi ve gerekçelendirmeyi hedeflediğini hatırlamak gerekir.

- En sık dile getirilen eleştirilerden biri de etik derslerinin “ateizme giriş” işlevi gördüğüdür. Bu eleştirinin temelinde etik dersinin, din ve ahlak derslerinde öğrencilerin kafalarını karıştıracak alternatif anlayışlar ya da inanışlar için malzeme sunduğu anlayışı yatmaktadır ki bu tavrın kendi içinde çelişki içerdiği aşikârdır.

Etik dersleri lehindeki argümanlara gelince onları da şu şekilde sıralayabiliriz:

- Karşılaştırma argümanı: Etik dersi, pratik felsefe olarak felsefe dersinin zorunlu bir bileşeni olması açısından gereklidir.

- İhtiyaç argümanı: Küreselleşen, bilim ve teknikte devasa gelişmelerin yaşandığı bir dünyada artan sorunlar, insanın kendi varlığına dair sorgulamalara cevap verme ihtiyacı doğurmaktadır. Bu sorunlarla ancak sağlam bir gerekçelendirme üzerine bina edilen iyi ve doğru bilgisi yani etik ile mücadele edilebilir.

- Ahlak argümanı. Farklı din ve mezhepler ile farklı dünya görüşlerinin beslediği ahlak anlayışlarının doğurduğu bulanık ve belirsiz değerler ortamında, öğrencilerin temel ahlaki değerleri bilmesi gerek insan hakları gerekse azınlık hakları bağlamında karşılaştıkları güçlükleri aşmalarında belirleyici bir öneme sahiptir.

- Epistemik argüman diye adlandırabileceğimiz bir diğer argüman, her türden disiplinler etkinliğinin sürdürüldüğü öğretim kurumlarında öğrenciler, bütün disiplinlerin kendi kalıpları içerisinde sınırlı bir bakış açısıyla yetiştirilmesi olgusundan hareket eder. İktisat hocası farklı, hukuk hocası farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu durum kapsamlı bir felsefi/etik bilgilendirme ve değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

- Çok kültürlülük argümanı. İdeolojik ve dini açılardan gittikçe ayrımlaşan toplumlarda, kültür ve dinden bağımsız bir ahlak ve etik eğitimi, kültürler üstü bir yaşam standardının yakalanması için şarttır. Daha doğrusu, çoğulcu bir toplumda, laik, demokratik bir devletin öncülüğünde,

kurumsallaşmış disiplinlerin bilgisi ışığında evrensel toplumsal ahlaki ölçülerin uzlaşımına ihtiyaç vardır.¹³

Din Algısı ve İslam Ahlakı

Din ile ahlak arasındaki öncelik (temellendirme) sorunu tartışılırken, bu derslerin bizzat kendi yapıları ve içerikleri konusunda bir uzlaşmaya sahip olup olmadıkları göz ardı edilmektedir. Yani mevzubahis olan din ve ahlak derslerinin mahiyetlerinin, kapsamalarının ne olması gerektiği sorunudur. Ve eğitim açısından daha da önemlisi bu dersler öğrencilere hangi teknik ve usullerle sunulacaktır?

Dinin mahiyetinin ne olduğu sorusunun cevabı bu çalışmanın sınırlarını aşsa da bir iki noktaya değinmeden yapamayacağız. Din derslerinin dolayısıyla o derslerde sunulan din olgusunun ana hatlarıyla ne olduğuna dair doğru, kapsayıcı ve tarafların üzerinde uzlaşabildiği bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu amaçla atılması gereken ilk adım din kurumunun tarihsel ve sistematik boyutuyla ilgili gerçekçi bir bakış açısını ortaya koymaktır. Zira geçmişte olduğu gibi bugün de dini inanç bireysel yönünden ziyade, sosyal ve siyasal yönüyle gündeme gelmektedir. Olması gereken olmasa da, olan durum budur. Siyasi iktidarların anlayış ve istikametlerine göre dine daha doğrusu din eğitimine bir işlev yüklenmiştir. Ancak bazı ideolojik sistemlerde veya katı pozitivist ve seküler anlayışa sahip toplumlarda din, ya ideolojik kabullerin önünde bir engel görülüp bütünüyle dışlanmış ya da vahyi, kutsal köklerinden uzaklaştırılarak insani-toplumsal bir ürün olarak yeniden inşa edilmiştir. Sözü edilen süreçte ahlak ve bilhassa etik, rasyonel ve bilimsel bir kalıp içerisinde dine karşı alternatif olarak devreye sokulmuştur. Bu yaklaşım Türkiye Cumhuriyetinin yeni kuruluş dönemlerinde kısmen etkili olsa da çok partili sisteme geçildiği ellili yıllarda dini ahlaka yerini terk etmiştir.

Yukarıda da özetlendiği gibi, din ülkemizde daha çok milli ve dini bir siyasetin kurucu unsuru olarak görülmüş, ahlak da bu anlayış çerçevesinde din temelli bir anlayışla ve dine tabi olarak incelenmiştir. Dinin ulus-üstü evrensel değerlerin temsilcisi olarak algılanması onu siyasetin bir aracı olarak kullanmasına mani olmamıştır. Çünkü siyaset, Ortaçağ İslam dünyasında olduğu gibi, belli ölçüde dini bir etkinlik olarak anlaşıldığında dini siyasetin hedefleri için araç olarak kullanmanın önü açıktır. Yine de konuyu, dinin mi siyaseti kullandığı veya siyasetin mi dini kullandığı şeklinde ele alırsak asıl sorunu ıskalamış oluruz. Ülkemizdeki din algısının arkasında

13 Bkz. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Verlag, Frankfurt/M. 2005.

devletin kurumsal yapısına uygun olarak İslam dininin Sünni yorumunun belirleyici bir paya sahip olduğunu bunu Alevi yorumun takip ettiğini söyleyebiliriz. Bunlara yine ağırlıklı olarak Sünni veya Alevi kaynaklı çeşitli grupların, tarikatların, cemaatlerin ve tasavvufi ekollerin bakış açılarını da eklediğimizde daha başlangıçta din dersleri üzerinde toplumsal bir mutabakatın sağlanması güçleşmektedir. Bir uzlaşma sağlanmadığı sürece din ve din temelli ahlak derslerine karşı tepkiler kaçınılmaz olacaktır.

Bir diğer sorun İslam Ahlakı terimiyle ilgilidir. İbn Miskeveyh'den Kınalızade Ali Efendi'ye, bir kısım felsefi geleneği takip eden çalışmalar hariç, doğrudan İslam ahlakı konulu yapıtlar söz konusu değildir.¹⁴ Daha doğrusu alanı, sorunları ve yöntemi belirli bir disiplinden söz etme imkânımız mevcut değil. İslam ahlakı derken daha çok İslam'ın pratiğe yansıyan ibadet ve uygulamaları anlaşılmış, onların arkasında kalan ve ahlaka zemin teşkil etmesi gereken kuramsal boyut eksik kalmıştır. Örneğin on birinci asırda yaşamış bir din alimi olan Ragıb el-İsfahani, İslam'ın Ahlak İlkeleri adı eserinde ibadet kavramının ahlak ilkeleri (*mekreme*) kavramından daha genel olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder:

“Her *ahlaki ilke ibadettir*, ama her *ibadet ahlaki ilke* değildir. Aralarında belirgin fark şudur: ibadetlerin bilinen farzları, belirlenmiş sınırları vardır. Bu nedenle onları terk eden kimse haddi aşan zalim olur. Oysa ahlaki ilkeler bunun tersinedir. Zira insan ibadetlerle ilgili vazifelerini hakkıyla yerine getirmedeği sürece şeriatın ahlaki ilkelerini tamamlaması, o konuda kemal ermesi mümkün değildir.”¹⁵

Ragıb el-İsfahani'nin din-ahlak ilişkisine dair asırlar öncesinde ortaya koyduğu bu çerçeve günümüzde de çoğu çevrelerce benimsenmektedir dersek abartmış olmayız. Din kültürü ve ahlak derslerinde *dini ahlak* teması altında dini ibadetlerin işlenmesini veya doğrudan ahlak konularına yüzde beş yer verilmesini bu yaklaşımın yansımaları olarak okumak mümkündür. Artık ortada din ile temellendirilmekten ziyade tümüyle dine indirgenen bir

14 Örneğin günümüzde İslam ahlakı konusunda en fazla başvurulan kaynaklardan biri olan Mustafa Çağrı'nın İslam Düşüncesinde Ahlak (Ensar Neşriyat, İstanbul 2013) adlı eserinin içeriğine baktığımızda, elli beş sayfa yer tutan giriş bölümünün “Kur’ân ve Sünnette Ahlak”, kırk sekiz sayfa yer ayrılan birinci bölümün “Edebi ve Dini Ahlak”, 170 sayfa yer kaplayan ikinci ve son bölümün ise “İslam Felsefesinde Ahlak” başlığını taşıdığını görüyoruz. Sırf bu bölümler ve ayrılan sayfa miktarı dahi felsefi ahlak haricinde İslam düşüncesinde bağımsız bir İslam ahlakından söz edilemeyeceğini kanıtlar durumdadır. Ayrıca, müellifin 1985 yılında kaleme aldığı ve *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (12. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019) başlığını taşıyan eserinin aksine bu çalışmada “İslam Ahlakı” adlandırmasından uzak durulması dikkate değerdir. Kaldı ki *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* adlı eserin tanıtım yazısında, İslam'ın ahlak bakımından amacının, bir ahlak kuramı ortaya koymak, uygulamadan bağımsız bir ahlak felsefesi inşa etmek olmadığı bizzat belirtilmektedir.

15 Ragıb el-İsfahani, İslam'ın *Ahlak İlkeleri*, çev. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, Trabzon, 1987.

ahlak söz konusudur. Bu durumda her iki saha arasında özsel ve öğretisel örtüşmeden söz edilemeyeceği gibi, “dinin özü ahlaklı” tarzındaki argümanların da bir hükmü kalmaz.

Din ile Ahlakın Ortak Zemini

Din ve ahlak derslerinin uygulamasında ortaya çıkan sorunların temelinde her iki saha arasındaki ilişkinin doğasına dair yaklaşım farkları bulunmaktadır. Bu ilişkide çoğu zaman baskın olan din olduğu için dine bakış açısı ahlaka biçilen rolü de belirlemektedir.

Din ile ahlak arasında muhtemel bir ilişki, dinin özsel yönü ile toplumsal (uygulama/ibadet) yönü arasındaki ayırmadan hareketle ortaya konulabilir. Yukarıda dinin özsel yönünün (Tanrıya) inanma ile ilgili olduğunu belirtmiştik. Salt inanç boyutu üzerinden ahlak ile doğrudan ilişki kurma imkânı yoktur. Zira inanç, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi, ahlak ise karşılıklı olarak yükümlülük üstlenen insan ile insan arasındaki ilişkiyi esas alır. Fakat insan ile Tanrı arasındaki ilişki bir amaç, “nihai bir amaç” olmaksızın düşünülemez. Yani din, “Neden Tanrıya inanmak zorundayız?” veya “İnanmam gerektiği gibi inanırsam neyi umabilirim?” sorusunun cevabını vermek zorundadır. Bu soru aynı zamanda nasıl bir hayat sürdürürsem dinin vaat ettiği nihai amaca veya en yüksek iyiye erişebilirim sorusunu da içerdiğinden din doğrudan pratik yaşamla irtibatlanmış olur. Din bu şekliyle dünyaya bakışımızı ve sosyo-kültürel tercihlerimizi belirleyen bir *hayat tarzı* niteliğine bürünür. Hayat tarzı boyutunu dinlerin salt ibadetle ilgili yönlerine indirgemek büyük bir hata olur. Çünkü bir dinin emrettiği ibadetler dinin harici, şer-î/statücü yönüne ait olduklarından, ahlaki eylemin koşulu olan özgür iradi tercihin doğurduğu sorumluluk özelliğinden mahrumdurlar. Nasıl ki hukuk yasal otoritenin yaptırımını içermesi açısından ahlaktan ayrılıyorsa, ibadetler boyutuyla din de kendisini şeri/fıkhi otoriteye dayandırması münasebetiyle dini hayat tarzından ayrılır. İbadetlerde esas olan emredilen biçim ve kurallara uymaktır. Oysa dini hayat tarzı bireysel sorumluluğun sahasıdır ve sadece dinin özü üzerine temellenen iyi ve mutlu bir hayat doğrultusunda anlam ve içerik kazanır. İncanın konusu olan Tanrı aşkın varlık olarak konumlanırken, hayat tarzı olarak inşa edilen dinde Tanrı, en yüksek ahlaki yetkinliğe sahip bir idealdir. “Tanrının sıfatlarıyla sıfatlanmak” veya “Tanrıya benzemeye çalışmak” ahlaki bir Tanrı idealinin ifadeleridir. Bu bağlamda dinin ilke ve buyrukları aynı zamanda ahlaki bir içeriğe kavuşmuş olur. Keza çoğu kez ibadet ilkesi olarak algılanan dini terimler “sâlih amel”, “dosdoğru bir hayat” aslında dini bir hayat tarzının ahlaki referanslarıdır.

Eğer din ile ahlak arasında ilişkiyi mümkün kılan bu zemin dikkate alınmaz da din salt ibadetler üzerinden anlaşılmaya çalışılırsa çatışma kaçınılmaz olur. Zira dinin toplumsal, siyasal boyutuyla eğitim sürecinde yer alması demek, onun dışsal, kalıplaşmış bir yapıda temsil edilmesi demektir. Bu haliyle de din ahlaka değil olsa olsa siyasete ve toplumsal planlamaya hizmet eder. Kısaca, *dinsel iyi ile ahlaksal iyiyi ancak iyi ve mutlu bir hayat ideali temelinde inşa edilen iyi bir hayat tarzında buluşturabiliriz.*

Sonuç

Ahlak ve din eğitimi üzerinden eğitim tarihimize baktığımızda iki temel sorunla karşılaşırız. Bunlardan ilki eğitim sistemi içerisinde ahlak ve dine yüklenen işlev, diğeri de ahlak ile dinin kendi aralarındaki ilişkidir. Yöntem meselesinin her ikisine de eşlik ettiğini teslim etmemiz gerekir. Osmanlı'nın son dönemleri ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemleri oldukça çalkantılı geçmiş, değerler eğitiminin en önemli sahalarını oluşturan ahlak ve din dersleri siyasi hedeflere erişmenin aracı olarak görülmüş ve işlenmiştir. Dini yaklaşımın baskın olduğu dönemlerde ya ahlaka hiç yerilmemiş ya da ahlakın ancak din üzerine temellendirilebileceği ön kabulünden hareketle dine tabi kılınmıştır. Ancak dini bir ahlaka olumlu yaklaşılsa bile İslam eğitim tarihinde bağımsız bir İslam Ahlakı dersinin yapılandırılması bu niyeti çoğu kez boşa çıkarmıştır.

Cumhuriyet dönemi ahlak derslerinde hem dine dayalı hem de felsefi gelenekten gelen veya Batı kaynaklı ahlak (moral, etik) anlayışlarının etkisini görmek mümkündür. Diğer bir deyişle bu süreçte dine yakın duran İslami ahlaktan, dini tümüyle dışlayan *pozitif* bilimsel ve rasyonel temellere dayalı seküler bir ahlaka, keza ulus inşa etmek maksatlı ulusal ahlaktan evrensel ahlaka kadar çeşitli ve çoğu birbirine karşıt ahlak yaklaşımları Türk eğitim sistemine kendine yer bulmuştur. Ancak siyasetin açık yönlendirmesine tabi eğitim sisteminde ahlak din kadar yer kaplamamıştır. Bu sebeple ahlak bu ilişkide baştan itibaren mağdur ve tabi olan taraf konumundadır. Örneğin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi programında ahlak dersi sadece 9. ve 10. sınıflarda iki ünite dâhilinde işlenmektedir.

Anlaşılan o ki, din ile ahlak, din felsefesi ile ahlak felsefesi arasında ilkçağdan günümüze değin süren bir saha kapma mücadelesi devam etmektedir. Halen bu derslerin kategorik olarak hangi branşlara ait olduğu noktasında da tam bir uzlaşma mevcut değildir. Din Felsefesi özelinde yaşadığım iki örnek aktararak makalemi sonlandırmak istiyorum. Yedincisi düzenlenen "Din Felsefesi Kongresi"nde; o zamana kadar yapılan tüm kongrelerin İlahiyat Fakülteleri bünyesinde gerçekleştirildiğini, bir sonraki

kongrenin bir felsefe bölümünde düzenlenmesinin daha uygun olacağını söylediğimde, teklifim sevilerek kabul edilmişti ancak felsefenin mekân olarak dahi olsa etkin olacağı bir din felsefesi kongresinin yapılacak olmasının endişesi salondaki insanların yüzlerine yansımıştı. Din Felsefesi ile ilgili karşıt bir tavır örneklendiren diğer bir anım da şöyledir: Bir gün felsefe bölümünde dönem başlangıcında zorunlu ve seçmeli derslerin ve o derslerden sorumlu olacak hocaların belirlendiği toplantı esnasında, sıra seçmeli Din Felsefesi dersine geldiğinde bir grup hoca, Din Felsefesi dersi felsefenin konusu değil, bu dersin felsefe bölümünden ziyade ilahiyat fakültesinde verilmesi uygundur diye itiraz etmişlerdi. Onlara, öyleyse felsefenin alt disiplinlerinin bütününe (dil, tarih, hukuk, sanat vd.) felsefe bölümlerinde okutulmasına son verilmesi gerektiğini söylediğimi hatırlıyorum. Sahalar arası çatışmanın çözülmesinde ve bu derslerin günümüz eğitim standartlarına uygun bir muhtevaya kavuşturulmasında birinci derecede sorumlu olan fakülte hocalarının içinde buldukları kafa karışıklığı epey düşündürücüdür.

Din ile ahlakı ilişkilendiren bağlam, her ikisinin de iyi bir insan ve mutlu bir hayat konusunda muhataplarına bir taslak sunmaları ve bu temelde onları sorumlu kılmalarıdır. Ancak bu ortak yön birini diğerine indirgemenin vesilesi olmamalıdır. Ahlaki olanın rasyonel tarzda felsefi bakış açısıyla ele alınıp incelenmesi demek olan ahlak felsefesi ise tümüyle disiplinler bir bağlamda değerlendirilmek zorundadır. Farklı sâiklerle birini diğerinin yerine ikame etmek meşru olmadığı gibi işlevsel de değildir. O zaman denilebilir ki, bağımsız birer disiplin olarak görülüp geliştirilmedikleri sürece ne din ne de ahlak kendilerini siyasetin kontrolündeki eğitim politikalarının aracı olmaktan kurtarabilir. Bu çerçevede felsefe bölümleri ve ilahiyat fakülteleri başta olmak üzere ahlak/etik ile din arasındaki ilişki tüm yönleriyle ortaya konularak problem noktaları tespit edilip çözüme kavuşturulmalıdır. Ancak bu alt yapı oluşturulduktan sonra her iki dersin ortaklaşa ya da farklı programlar içerisinde nasıl öğretilebileceği sorununa çözüm aranabilir. Ahlaki/dini kurallar ve pratiklerin hala klasik anlamda bir *ilmihal* tekniğiyle ezberletilmeye ve benimsetilmeye çalışılmasının izahı yoktur. Din meselesi daha da ciddidir zira ilahiyat fakülteleri din eğitimi konusunda ilke ve ölçütleri belirleyen otorite olmaktan çıkarsa, meydan akademik kaygısı olmayan kurumlara yahut daha da kötüsü sınırlı bir bakış açısına sahip olan ve her an ideolojik olarak manipüle edilmeye hazır duran dini gruplara ve cemaatlere kalacaktır. Böyle bir durumda öğrencilerin ahlaki eylem ve yargılarını eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaları mümkün olmayacağı gibi kendilerini gerçekleştirme veya sorumluluk sahibi bireyler olarak hareket etmeleri de mümkün olmayacaktır.

Öz

Ahlak ve Din Eğitiminin Yapısı ve Yöntemi Üzerine

Bu yazının konusu, onlarca yıldır ülkemizde din dersleriyle aynı başlık altında sunulan ahlak derslerinin içeriği ve yöntemidir. Bu bağlamda ahlak (etik) ile din disiplinleri arasındaki ilişkinin sancılı doğası çözümlenmesi gereken önemli bir sorundur. Ahlak eğitimi ile din eğitimi buluşturan ortak amaç iyi/ideal insan yetiştirmektir. İyi insan çoğu zaman o iyi bir vatandaş olarak düşünülür fakat nitelikleri topluma ve çağa göre farklılıklar gösterir. Örneğin ülkemizde Tanzimat'tan günümüze ümmetçi ahlaktan milli ahlaka, seküler ahlaktan evrensel ahlaka doğru bir evrilme söz konusudur. Bu değişime koşut olarak da ahlaki eğitimin içeriğinde farklılaşmalara şahit oluruz. Ancak asıl mesele yöntem konusunda karşımıza çıkmaktadır. Zira ahlak dersleri orta öğretimde iyi insan ideali altında eklemeli olduğu din dersleri yüzünden uzunca bir süredir Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi başlığı altında geleneksel yöntemler dâhilinde sunulmaktadır. Üstelik ders programında doğrudan ahlaka ayrılan yer yüzde onları bulmamaktadır.

Bazı dönemlerde ise ahlak ve din dersleri aynı başlık altında birleştirilmemiş aksine ahlak dersleri ve özellikle ahlak felsefesi dersleri din derslerine alternatif veya rakip olarak görülmüştür. Ahlak felsefesi çoğu zaman milli ahlakı ve dini inançları kuşkuya düşüren veya en azından zayıflatan bir disiplin olarak algılanmıştır. İşte bu yazıda ahlak eğitiminin hangi saiklerle, nasıl bir program dâhilinde ve yöntemle verildiğinin genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu çerçevede ahlak ile din arasındaki ilişkinin mahiyeti, bunun eğitim programlarına yansımaları ve ahlaki ve dini değerlerin öğrencilere aktarılma yöntemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar sözcükler: Ahlak, din, ahlak ve din eğitimi, ahlakçı tavrı

Abstract**On The Content and Method of Moral and Religious Education**

The topic of this paper is the content and the method of the moral education which is given with the religious education under the same title. On this context, the nature of the thorny relation between ethics and religion is a significant problem to be solved. The shared aim of moral and religious education is growing *the good/ideal human being*. The good human being is mostly regarded as a good citizen but the qualities differ according to the society and to the era. For example in our country, starting from Tanzimat reform era, there is an evolution from *pan Islamic* morality to *national* morality and from *secular* morality to *universal* morality. Consequently, in parallelism to these changes we witness changes in the content of moral education. However, the principal problem encounters us with regard to the method. The reason is that ethic courses in secondary education, because of the religious courses added to it under the ideal of good human being, have been given for a long time in classical methodical patterns under the title of Religious Culture and Moral Knowledge. What is more, ethics courses cover only ten percentage of the education program.

In some periods in history ethic and religious courses are not combined under one title, rather ethic courses, especially moral philosophy courses, are seen as the alternatives of or rivals to the religious courses. Moral philosophy is mostly regarded as a profession which makes local morals and religious beliefs suspicious or at least weakened. Now in this paper a general evaluation on with which motives, according to which program and method moral education is given will be provided. On this context, the nature of the relation between morality and religion, its reflection in educational programs and the method of communicating moral and religious values to students will be tried to be demonstrated.

Keywords: Morality, religion, moral and religious education, moralistic attitude

Kaynakça

- Bailey, R., Barrow, Carr, R. D., ve C. McCarthy, C. (derl.), (çev. ed. H. Ünder), *Eğitim Felsefesi Kılavuzu*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara, 2019.
- Chaney, David, *Yaşam Tarzları*, çev. İ. Kutluk, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Çilingir, Lokman, *Pratik Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2018.
- Farabi, *Kitâbü'l – Mille*, çev. F. Toktaş, (*Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* içinde), Sayı 12, 2002/1, İstanbul, 2002, ss. 247-273.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Verlag, Frankfurt/M. 2005.
- Kesgin, Safiye, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), ss. 209-238.
- Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.
- MEB, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı*, Ankara, 1975.
- MEB, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi. Ahlak Gelişimi*, Ankara, 2013.
- Onur, Bekir, *Ortaöğretimde Ahlak Eğitimi Açısından Lise Son Sınıflarda Öğrenci-Eğitimci İlişkisini Belirleyen Koşulların Araştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara, 1976.
- Pfeifer, Volker (Hrsg.), *Ethisch argumentieren. Eine Anleitung anhand von aktuellen Fallanalysen*. Schöningh: Paderborn 2009.
- Ragıb el-İsfahani, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*. Çev. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, Trabzon, 1987.
- Turan, İbrahim, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Din Eğitimi Politikaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), ss. 269-292.
- Turan, İbrahim, "Değişen Toplumda Değerler Krizi ve Ahlak Eğitiminin Rolü", 2. *Uluslararası Güneysu Sempozyumu: Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi*, Güneysu İlim Yayınları, Rize 2019, ss. 25-41.
- Turan, İbrahim, Faruk Sancar (ed.), *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 2019.
- Tümer, Günay, "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİFD*, c. XXVIII, Ankara, 1986, ss. 213-267.
- Yinilmez Akagündüz, Seval "Cumhuriyet'in İlk Yıllarından Günümüze Ders Kitaplarında Ahlak Eğitimi", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 13, Sayı 26 (Güz 2017), ss. 149-180.
- Zengin, Z. Salih, *Medreseden Darülfünuna Türkiyede Yüksek Din Eğitimi*, Çamlıca Yayınevi, İstanbul, 2011.

“MEDENİYET” KAVRAMINI AÇIKLAMAK İÇİN BİR YAKLAŞIM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 76-92.

Geliş Tarihi: 11.05.2020 | Kabul Tarihi: 11.11.2020

Durmuş GÜNAY*

Giriş

Makalenin amacı, medeniyet kavramını açıklığa ve seçikliğe kavuşturmak-
tır. Bu amaçla bir yaklaşım sunulmaktadır. Kültür, medeniyete içkindir
(mündemiçtir). Medeniyet ve kültür kavramları, yaygın olarak kullanılmak-
la birlikte, literatürde ve aydınların ve düşünürlerin birçoğunun tanımların-
da ne ilginçtir ki önemli sorunlar vardır. Kimi aydınlar tarafından kültür ve
medeniyet kavramları birbiri yerine kullanılmakta, kimileri medeniyet kav-
ramının *efradını cami ağyarını mâni* bir tanımının mümkün olmadığını ileri
sürmektedir. Kimileri de medeniyetin uluslararası, kültürün bir topluma has
olduğu ve kültürün “kaypak” ve “tasvir edilemez” bir kavram ve “hava gibi
her yerde fakat ele avuca gelmez” bir şey olduğunu belirtmektedirler. Bu
kavramlara dair yapılan söz konusu tanımların kimilerinin belirsiz (müp-
hem/ambiguous) kimilerinin çapraşık (muğlak/vague) olduğu söylenebilir.

Tanımlarda işaret edilen belirsizliğe ve/veya çapraşıklığa dair yarguların
gerekçelerini göstermek için sayısız örneklerden birkaçına burada yer veri-
lecektir. Ayrıca, Türk Dil Kurumu’nun (TDK) Türkçe sözlüğünde de benzer
bir durumun olduğuna değinilecektir.

Çalışmanın amacı olan medeniyet ve kültür kavramlarını açıklığa ve se-
çikliğe kavuşturmak için bir formül ortaya konulacaktır. İleri sürülen yak-
laşımın/formülün anlatımı için gerekli olan felsefi ön bilgi verilecektir. Söz

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi Öğretim Üyesi, durmusg@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7461-2438

konusu felsefi bilgiler: Felsefede varolan tarzları; Aristoteles’e göre varolanın dört nedenidir.

Önce, varolan tarzları, Aristoteles’e göre varolanın dört nedeni olan amaç, cevher, form ve madde (malzeme) hakkında bilgi verilmektedir. Sonra, amaç nedenine dayalı olarak; cevher, form ve madde arasında bir formül yazılacaktır. Yazılan bu formül ile analogi yapılarak; medeniyet, kültür ve madde arasında da benzer bir denklem/formül yazılacaktır.

Böylece, Kant’ın “bir bilgide ne kadar matematik varsa o kadar bilim olduğunu ileri sürüyorum” ifadesi yönünde bir yol izlenmiş olmaktadır. Çünkü, basitte olsa, bir formül ileri sürmek de bilgiyi matematikselleştirmek olarak görülebilir.

Ortaya konulan formül, tüm medeniyetlerin açıklanabildiği genel bir çerçevedir. Bu çerçeve kullanılarak hangi medeniyet söz konusu olursa olsun, yaklaşımda o medeniyetin varoluş nedenleri (var olanın dört nedeni) göz önüne alındığında onun özgül nitelikleri izah edilebilecektir. Son olarak Sezai Karakoç’un medeniyet ve kültüre yüklediği anlam örnek verilecek ve burada ileri sürülen formül ile örtüştüğü görülecektir.

2. Kültür ve Medeniyet Tanımları

Aşağıda literatürde verilen medeniyet ve kültür tanımları ile aydınların yaptıkları birkaç tanıma yer verilecektir.

Kültür: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin”.

Bu tanım için, Fransızların “tıpkı bir mürekkep şişesi kadar berrak” olduğu nitelemesi ile yetinelim.

Medeniyet: “Uygurluk”. TDK Türkçe Sözlük’de başkaca bir açıklama yok.

Medeniyet kavramı, Avrupa dillerinde ortaya çıkmadan önce, Arapça’da şehir anlamına gelen “el-Medine” kelimesinden türetilmiştir. Resulullah “Yesrib”in adını 622 yılında “Medine” yapmıştı. Medeniyet, Batı dillerinde ilk defa 1756 yılında “civilisation” kelimesiyle Fransızca’da ifade edildiği görülür. İngilizce’de ilk defa 1770’lerde “civilization” sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre medeniyet sözcüğünün Batı Dünyası’nda ortaya çıkışı İslam Dünyası’ndan on bir asır sonra olmuştur. Osmanlılar’da 19. yüzyılın ilk yarısında, Tanzimat Döneminde, kullanılmaya başlanmıştır.

Doğu Batı Dergisi'nde uygarlık veya medeniyet ile ilgili olarak: Bir ülke veya toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, düşünce, sanat, bilim ve teknoloji ürünlerinin tamamını ifade eder açıklamasına yer verilmektedir. Fransız tarihçi Fernand Braudel (1902-1985), “Medeniyet sözcüğünü, düz bir çizgiyi, üçgeni veya bir kimyasal elementi tanımlarmış gibi basit ve kesin bir şekilde tanımlayabilmek güzel olurdu. Maalesef sosyal bilimlerin sözlük dağarcığı böylesi tanımlara pek az izin verir”.

Batı dillerinde, medeniyet karşılığı olarak, “*Civilization*” sözcüğü Latince’de “Şehirli” anlamına gelen “*civilis*” kelimesinden türemiştir. Modern Arapça’da medeniyet karşılığı olarak “*Hadara*” kullanılmaktadır. Türkçe’de medeniyet karşılığı olarak kullanılan “*uygarlık*”, Uygur kelimesinden türemiştir.

Kimi aydınlarımızın medeniyet tanımlarını buraya alalım:

Mehmet Aydın’a (1943- ...) göre Medeniyet kavramının, *efradını cami, ağ-yarını mâni* bir tanımının hakkını vermek mümkün değildir. Aydın, Medeniyet kavramı için; *Hadara, Temeddün, Ümran, Medeniyet ve Uygarlık* Terimlerinin kullanıldığını dile getirir.

Nurettin Topçu’ya (1909-1975) göre: “Medeniyet insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir.

Kültür ise bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükmülerinin bütünüdür. Bu tanımlara göre medeniyet bir grup toplum arasında ortak olduğu halde, kültür bir topluma hastır. Medeniyette maddi unsur ön planda olduğu halde kültür ruhidir. Kültür, sadece kendini yaratan milletin malı olduğu için de millidir.

Ziya Gökalp (1876-1924): Medeniyeti milletlerarası, kültürü milli görür. “*Garp medeniyetindenim, Türk milletindenim ve İslam ümmetindenim*” der. Gökalp, millet tanımını ırk esasına dayandırır ve Gökalp ‘kültür’ terimi yerine ‘hars’ terimini kullanır.

Ziya Gökalp’a göre, “Hars ile medeniyet arasında hem iştirak noktası hem de ayrılık noktaları vardır. Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimaî hayatları cami olmasıdır. İçtimaî hayatlar şunlardır: Dinî hayat, ahlakî hayat, muakalevî hayat, bedîî hayat, iktisadî hayat, lisanî hayat, hukukî hayat, fennî hayat. Bu sekiz türlü içtimaî hayatların mecmuuna hars adı verilir. İşte hars ile me-

deniyet arasında iştirak ve müşabehat (benzerlik) noktası budur”. Ona göre öncelikle kültür (hars) milli’dir, medeniyet ise milletlerarasıdır.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) kültürle uygarlığın kesin sınırlarla ayrılmasını hatalı bulur. Ülken kültürü şöyle tanımlıyor: “Kültür deyince biz, milletin içinde bulunduğu medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve adetlerin ve bunların mahsullerinin toplamını anlıyoruz” O’na göre, medeniyetle kültürü kesin sınırlarla ayıranlar hata içindedirler. Ülken medeniyetin tanımını vermiyor, fakat kültür tanımından anlıyoruz ki, medeniyetle kültürü birbirinden ayırmıyor.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu’na (1886-1978) göre Tanzimat’tan beri kültürle medeniyeti, vicdanla aklı, Türklükle Avrupalılığı birbirine karıştırdık. Sosyoloji bilimi ayrı cinsten gerçekleri birbirinden bıçakla kesilmiş gibi ayırması gerekir. Kültür ulusal, medeniyet milletlerarasıdır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu’na göre, “Medeniyet denilen şey tekniktir, ama, sadece teknik başka bir şey değil; kültür denilen şey, vicdandır, ama yalnız vicdan başka bir şey değil”.¹⁰

Erol Güngör’e (1938-1983) göre, kültür ve medeniyet ayrımı, biz Türkler için, sadece sosyolojik bir kavram meselesi değildir; millet hayatına nasıl bir yön vereceğimiz konusundaki isteklerimize objektif ve ilmi destek bulma gayretleridir. Her toplumun kültürü, o toplumda yaşayan insanların çeşitli problemlere karşı denedikleri çözüm yollarından meydana gelmiştir. Çözüm tarzlarından bazıları zamanla sabit hale gelerek, toplumun bütününe mal olur ve toplumun kültürünü oluşturur.

Mehmet Kaplan’a (1915-1986) göre medeniyet ve kültürler, bir bütün teşkil ederler. Her medeniyet kendine has bir kültür ve sanat yaratır.¹⁰

Mehmet Kaplan, Şinasi’nin Reşid Paşa’ya olan övgüsünden bahseder. “Tanzimat Türkiye’si için «medeniyet» yeni bir dindir ve Reşid Paşa bu dinin «resul» üdür. Şinasi’nin lügatinde «medeniyet» kelimesi «taassub» un zıttıdır, yani eskinin kötü taraflarına karşı hareketin ifadesidir” der.

Cemil Meriç’e (1916-1987) göre kültür, kaypak bir kavramdır. Tahlil edemezsiniz, çünkü unsurları sonsuzdur. Tasvir edemezsiniz çünkü bir yerde durmaz. Manasını kelimelerle belirtmeye kalktınız mı, elinizde havayı tutmuş gibi olursunuz. Bakarsınız ki, her yerde hava var, ama avuçlarınız bomboş. Kültürün tarımdan idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar akla gelen ve gelmeyen düzinelerce manası vardır. Meriç, kültür yerine *irfan*, medeniyet yerine *umran* terimini kullanır.

3. Kültür ve Medeniyet Kavramlarını Açıklığa Kavuşturmak için Önerilen Yaklaşım

Yukarıda verilen medeniyet ve kültür tanımlarının son derece muğlak (çapraşık) ve müphem (belirsiz) olduğu görülmektedir. Çokça ve sık kullanılmasına rağmen bu denli karışıklık şaşırtıcıdır. Sadece bizim kültürümüzün aydınlarının ve düşünürlerinin değil, yukarıda verilen Fransız tarihçi F. Braudel'in (1902-1985) medeniyet tanımında olduğu gibi dünya genelinde de bir karmaşa söz konusudur. Bu durum birçok aydın tarafından dile getirilmektedir.

Bu kavramın anlamını netleştirmek, açıklığa ve seçikliğe kavuşturmak için, ortaya koyacağımız yaklaşımı bir formül olarak dile getiriyoruz. Formülde medeniyeti oluşturan dört unsur ve aralarındaki ilişkiler ortaya konulmaktadır.

Bunlar,

1. *Felsefede varolan tarzları,*
2. *Aristoteles'e göre varolanın dört nedeni,*
3. *Cevher, form ve madde ilişkisidir.*

3.1. Felsefede Varolan Tarzları

- a. Düşünmede (zihinde) varolan
- b. Dilde varolan
- c. Dış dünyada varolan

Varolan tarzlarına örnek olarak kalem kavramını alalım. “Kalem” sözcüğü bir varolanın adı. Kalem gördüğümüzde zihnimizde kalem kavramı olması dolayısıyla kalem diyoruz. Kalem kavramı zihinde varolandır. Kalem gördüğümüzde sözgelimi defter demiyoruz. “Kalem” sözcüğü ise dilde varolan. Kalem dediğimiz nesne bir fiziksel varlık olarak dış dünyada varolan. Kurşun kalem karşılığı İngilizce’de “pencil”. Bir Türk ile İngiliz için dilde varolan sözcükler farklı ama zihinde varolan olarak kalem kavramı her iki zihinde de aynıdır.

3.2. Aristoteles'e Göre Varolanın Dört Nedeni

Aristoteles'e göre bir varolan dört nedenden dolayı vardır.

Dört neden:

(1) *Maddi neden (causa materialis)*, örneğin bardağın yapıldığı malzeme yani cam.

(2) *Formal neden (the causa formalis)*, bardağın formu, bardağın malzemesinin içine girdiği form

(3) *Amaç, ereksel neden (causa finalis)* bardağın imal edilme nedeni, örneğin çay içmek için.

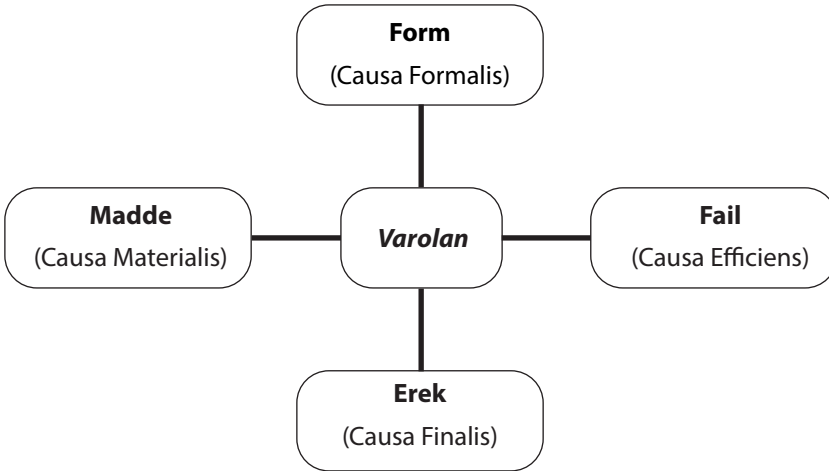
(4) *Fail neden (causa efficiens)*. Bardağı Yapan Usta veya Kuruluş.

Aristoteles’e (M.Ö. 384-322) göre, her tekil nesne, tözdür. “Hayvanlar, bitkiler, göksel cisimler hatta insan yapımı nesnelere birer töz” olarak görülebilir. Öz, özdeksiz (maddesiz), tözdür.

“Bazı lügatçiler Arapça’da ıstılahi olarak “açık ve alenî oldu” anlamındaki “cedara” kökünden geldiğini söylemesine rağmen, yaygın kanaat, *cevher* kavramının Farsça asıllı “*gevher*” kökünden geldiği doğrultusundadır. Gevher; değerli madenî taş demektir. Bu kelime Farsça’dan Arapça’ya “cevher” şeklinde geçmiştir”.

Biz burada Arapça lügattaki “cedara” kökünün *cevher* kavramının ıstılahi anlamına daha yakın olduğunu düşünüyoruz. Şöyleki, *bir varolann formu malzemesi ile birleştirilerek açığa çıktığında, dış dünyada var olduğunda, aleni (görünür) olduğunda ona cevher diyoruz.*

Varolanın dört nedenine ait şematik gösterim:



Şekil 1. Varolanın Dört Nedeni

3.3. Cevher (ousia/substance), Form(eidos/essence) ve Madde (hyle/material) ilişkisi

Verilen ön bilgilerden hareketle cevher (töz), öz ve madde arasında bir formül yazılacak ve bir analogi ile medeniyet, kültür ve madde arasında da benzer bir formül yazılacaktır.

Bir çömlekçinin yaptığı su testisini düşünelim. Testinin yapıldığı toprak malzemedir (maddedir), yığındır, cisim değildir. Cisim kapalı bir yüzey ile çevrelenmiş malzeme parçasıdır. Çömlek ustası, önce zihninde bir testi formunu tasarlar (bu zihinde varolandır), sonra bu tasarımı kâğıt üzerine çizer (dilde varolan), bu dile dökülen testi formdur. Daha sonra usta topraktan hazırlanan çamura testi formu verir. Toprak malzeme bir yığın olmaktan çıkmış, bir testi formu kazanmış ve sonra testi olmuştur.

Testi adı verilen varolan dış dünyada fiziksel bir nesne olarak görünüşe/açığa çıkmıştır. Testi tözdür. Testi kendi kendini yapamaz, çömlekçi tarafından yapılır. O halde, çömlekçi fail nedendir. Bu örnekte dört neden birlikte görülmektedir.¹ Burada fail neden olan çömlekçi iki şey yapmaktadır. Önce testinin formunu tasarlamaktadır. Sonra çömlek yapım tekniği ile çamuru formun içine sokmaktadır. O halde, tasarım ve imal etmek failin ustalığıdır. Görüldüğü üzere fail dört nedeni bir araya getirmektedir. Varolan varlığını, dört nedene borçludur.²

Testiyi testi yapan onun formudur, şeklidir/biçimidir. “Bir şeyi kendisi yapan”, veya “işte o” yapan şeye o şeyin “özü” adı verilmektedir. *O halde form tözdür.* Çömlekçi, aynı çamurdan toprak çömlek de yapabilir. Toprağın testi ve çömlek olması şeklinden dolayıdır. Malzemeleri aynıdır, topraktır. Zihnimizde testi ve çömlek kavramını oluşturan onların formudur. Form varlıkta mündemiçtir (içkindir). Toprak testi ve çömlek kırılırsa, form ortadan kalkar ve testi ve çömlek birer malzeme yığını haline gelir. Form, Platon’un ideasının Aristoteles tarafından idealar aleminden yeryüzüne indirilmiş varolanda içkin hale getirilmiştir.

Bu açıklamalardan hareketle aşağıdaki formülü yazabiliriz.

Cevher	=	Form	+	Madde/Malzeme	(Türkçe)	(1.a)
Töz	=	Öz (form)	+	Özdek/Malzeme	(Yeni Türkçe)	(1.b)
Ousia	=	Form	+	Hyle	(Aristoteles)	(1.c)
Ousia	=	Eidos	+	Hyle	(Yunanca)	(1.d)
Substance	=	Essence	+	Material	(İngilizce)	(1.e)

1 Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2011.

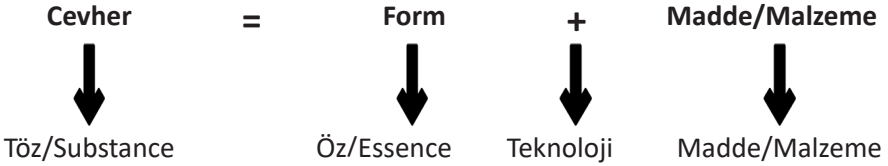
2 Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev.: Doğan Özlem, İstanbul 1998.

Yukardaki Denklem (1)'de cevher (töz), form/öz ile maddenin bileşimidir. Denklem (1.a,b,c,d,e) aynı denklemin farklı dillerde yazılışdır.

Formüllerden aşağıdakiler yazılabilir:

Ousia	=	Substance	=	Cevher	=	Töz
Eidos	=	Form (Aristoteles)	=	Essence	=	Essentia = Öz
Hyle	=	Material	=	Malzeme/Madde	=	Özdek

Yapılan tanımlardan hareketle, testi imalatı yerine başka örnekler de verilebilir. Bu kez soğuk çekme yöntemi ile tencere imalatını düşünelim. Çelik sac, soğuk çekme teknolojisi ile tencere formu içine sokulmaktadır. Böylece form, soğuk çekme teknolojisi sayesinde çelik tencerede görünüşe çıkmaktadır. Veya bir binayı düşünelim, mimarın tasarladığı bina projesi binanın formudur. Bina önce mimarın zihninde (zihinde varolan), sonra proje olarak kâğıt üzerine dökülür (dilde varolan) ve inşaat teknolojisi ile inşa edilir, bina (dış dünyada varolan) olarak açığa çıkar. O halde fail neden hem formu tasarlayan hem de teknik (teknoloji) bilgisi ile form ve malzemeyi birleştirir. Yukarıda yazdığımız, Cevher, Form/öz ve Madde/Malzeme arasındaki ilişki Şekil 2'de grafik olarak gösterilmiştir.



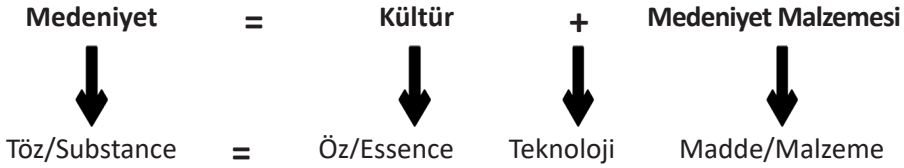
Şekil.2: Cevher, Form ve Madde/Malzeme İlişkisinde Teknolojinin Yeri

Yukarıda verilen formüllerden sonra cevher, form ve madde arasındaki ilişki ile medeniyet, kültür ve medeniyetin malzemesi arasında bir analogi yapabiliriz. Şöyleki, cevher medeniyete, form/öz kültüre ve madde (malzeme) söz konusu medeniyet malzemesine karşılık gelmektedir.

3.4. Medeniyet, Kültür ve Maddi Unsur Arasındaki ilişki

Medeniyet = Kültür + Madde/Medeniyet Malzemesi (Denk.2)

Denklem (2)'de yazılan formül, aşağıda Şekil.3'te gösterilmiştir. Denk(2)'deki (+) işaretinin teknik/teknolojiye tekabül ettiğine işaret etmek gerekir.



Şekil.3: Medeniyet, Kültür ve Medeniyet Malzemesi İlişkisi

Yazılan formülde, medeniyeti oluşturan bileşenler, kültür ve medeniyet ürününün maddesidir.

Medeniyet: Medeniyet, fiziksel nesne anlamında, dış dünyada varolandır. Cevher veya töz'dür. Çevher, Yunanca'da *ausia* ve İngilizcesi *substance*. Aristoteles bütün tekil varlıklar yukarıda 'töz' cevher olarak bakılabileceğini ileri sürdüğünü ifade etmiştik. O halde medeniyete töz olarak bakabiliriz.

Kültür: Kültür, medeniyetin formudur/özüdür. O halde kültür, tözün özüdür. Yukarıda formun bir şeyin aynı zamanda özü olduğunu açıklamıştık. Bütün bilgi alanını, değer bilgisi de dahil, kültür sayıyoruz. Ancak bu bilgi alanı, her türlü bilgi değil, "*düşünülmüş ve söylenmiş en iyi şeyler*" anlamında bilgi alanı. Örneğin bilimsel, felsefi, sanat vb. bilgiler. Bilgi dilde varolandır.

Necati Öner (1927-2019) kültürü şöyle tanımlar: "Kültürde esas olan elde edilen bilgilerdir; eser ve davranışlar bu bilginin tezahürleridir. Biz bir kültürün varlığını ortaya konan eser ve davranışlardan anlarız. O halde *eser ve davranışlar kültür değildir, kültürün tezahürüdür*. Mesela, bir sapan, bir işlemeli heybe, bir mimari eser, bir makina, bir kitap birer kültür eseridir". Öner'in tanımı, burada ortaya konulan kültür tanımıyla örtüşmektedir. Kültür ve medeniyetin aynı şey olduğunu söyleyen. Hocası Ülken'e katıldığını söylemekle birlikte Öner'in "Kültürün tezahürü" dediği aslında medeniyettir.

Heidegger'e (1889-1976) göre, "insanın tinsel ve yaratıcı etkinliğinin gerçekleştirildiği alanı "kültür" adıyla adlandıralım. ...Bilimi kültürün bir parçası sayarız".

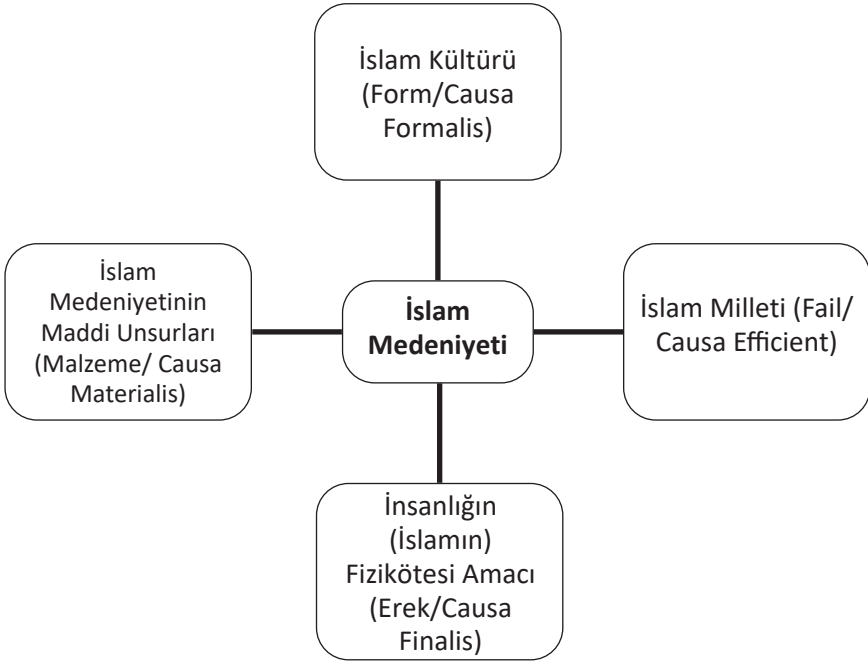
Formülde de görüldüğü üzere, medeniyet kültürü içerir/kapsar. Kültür, medeniyetin özüdür. Aristotelesçi anlamda Formudur. Medeniyeti var eden fail neden, o Medeniyete mensup olan millettir. Medeniyetin özü de onu yapan milletin kültürüdür.

Teknik (Teknoloji/Techne): Form (kültür) ile maddeyi birleştirerek medeniyeti 'töz'ü meydana getirir ve formülde (+) işaretine tekabül eder. Form

madde ile birleşerek töz olur ve görünüşe çıkar. O halde teknolojinin fonksiyonu, formu görünüşe çıkarmak veya açığa çıkarmaktır. Meydana *getirmek* tir. Meydan açık alandır. Techne, Grekçe’de, açığa çıkarmaktır. Önce kökleri zihinde varolanın tasavvuru kültür, dile dökülerek dilde varolan olan form haline gelir ve teknik sayesinde malzeme ile birleştirilerek dış dünyada varolan medeniyet olarak görünüşe çıkmaktadır.

Burada, teknoloji ile kastedilen aynı zamanda tekniktir. Pratik amaçlar için yapay nesnelerin (artifacts) üretilmesini sağlayan teknoloji gibi, form ile malzemeyi birleştiren tüm becerileri, örneğin bir şairin kelimelerle zihnindeki formu (hece, aruz, vb) birleştirmek de şiir tekniği olarak görülebilir. Tecrübeye ve el becerisine dayanan teknik, 19. Yüzyılın ilk yarısında modern bilim ile birleşince ‘teknoloji’ olarak tanımlandı. Teknoloji ile burada işaret ettiğimiz, formu maddesi ile birleştiren her türlü beceridir. Yalnız teknik alanda değil, sosyal alanda da teknik veya teknolojiden söz edilebilir.

Süleymaniye Camii’nin projesi kültür ise, kendisi medeniyete tekabül eder. Süleymaniye Camii projesini içerir ancak projesi camii içermez. Süleymaniye’nin faili başta Mimar Sinan, Usta ve işçileri ile Osmanlıdır. Malzemesi de Süleymaniye’de kullanılan yapı taşlarıdır.



Şekil.4: İslam Medeniyetini Var Eden Dört neden

3.5. Bir Örnek: Sezai Karakoç'ta Medeniyet Kavramı

Burada yazılan formül, Sezai Karakoç'un medeniyet anlatımına uygulandığında kurulan çerçeve ile varılan sonuç Karakoç'un medeniyet kavramına yüklediği anlam ile örtüşmektedir. Söz konusu örtüşmeyi göstermek üzere Sezai Karakoç'un medeniyet anlayışını kısaca da olsa açıklamak gerekmektedir.

Sezai Karakoç'un temel tezi medeniyet tezidir. Medeniyet, bütün alanları, kurumları kapsayan bütüncül bir kavramdır. Karakoç'a göre "Her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslam medeniyeti diyorsak bir de İslam kültürü dememiz gerekir. İslam kültürü İslam medeniyetinin bir unsurudur; belki başka, diğer birçok unsurun da kaynağı olan bir unsur. "Medeniyeti insanlığın fizik ötesi amacına varması için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre" olarak da tanımlayabiliriz".³

Sezai Karakoç şu tezi ileri sürer; "Medeniyet temelde tektir ve medeniyet meşalesi ilk insandan bugüne elden ele taşınarak gelmiştir. Dalları ayrılmış varyasyonları olmuştur. Kimi zaman ekseninden sapmış, mecrasından çıkmış, bozulmuş, yozlaşmıştır."

Kültür medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir. Bize göre kültür, medeniyetin fizyolojisi gibidir. Medeniyetse, sadece anatomi değildir. Canlı organizma gibi, anatomik cephesiyle, fizyolojik cephesiyle bir bütündür. Medeniyet, kültür esasına dayanır. Bir toplum bir kültür üretir. O kültürden bir medeniyet doğar. O medeniyetten bir millet doğar. O millettten bir devlet doğar. İşte bütün mefhumlar birbirine bağlıdır.⁴

"Kültürlü adam" denildiğinde, kişinin bilgisine işaret edilir. "Medeni adam" denildiğinde davranış(t)a (zerafete) işaret edilir. Kültür davranışta görünüşe çıkmıştır. Kültür ve bilgi dilde varolan alanına aittir. Medeni davranış ve medeniyet dış dünyada varolandır.

"İlk insandan başlayarak kıyamete kadar gidecek aslında tek bir medeniyet vardır. O Medeniyete Hakikat Medeniyeti dersek, bu medeniyetin zirve hali, geçmişte atalarımız tarafından her bakımdan mükemmel olarak ortaya konmuş olan İslam Medeniyetidir".⁵

Medeniyet kültüre dayanır. Kültür olmaksızın medeniyet teşekkül edemez, medeniyet olmaksızın da millet teşekkül edemez.⁶

3 Sezai Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, İstanbul 2017.

4 Sezai Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, İstanbul 2017.

5 Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II, Medeniyetimizin Dirilişi*, İstanbul 2017.

6 Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II, Medeniyetimizin Dirilişi*, İstanbul 2017, s. 19.

“İnsanlığın bilinebilen en eski merkezi medeniyeti, bugün Orta Doğu dediğimiz dünya parçasında meydana geldi. Mezopotamya Medeniyeti’dir bu. Babil Medeniyeti diyebileceğimiz bu medeniyet, Mısır Medeniyeti’nin, o da Yunan Medeniyeti’nin hocası oldu. Yunan Medeniyeti ise Roma Medeniyeti’nin hocasıdır”.⁷

Aynı medeniyeti meydana getirmek için, duygularını, düşüncelerini, ruhunu, yürek ve bileğini, harekete, faaliyete geçiren insanlar, bir millet meydana getirirler.⁸ Millet, İslam Milleti, İslam medeniyeti’nin faili (fail nedeni) dir.

Yukarıda, Aristoteles’in bir varolanın dört nedeni olduğu görüşü dile getirilmişti. İslam Medeniyeti’nin özü, İslam kültürü; maddesi, medeniyet malzemesi; faili, İslam Milleti’dir. Amacını, Sezai Karakoç şöyle ifade eder: “Medeniyeti *insanlığın fizik ötesi amacına* varması için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre olarak da tanımlayabiliriz.”

Mısır Medeniyeti’nin, Babil Medeniyeti’nin, Grek Medeniyeti’nin kökte ve asılda vahdaniyet medeniyetinden geldiğini, öyle yürüdüğünü, daha sonra bozulup çok tanrıcılık, ya da insanların tanrılaştırılması şekline büründüklerini, bizim şu andaki bilgilerimizin daha çok bu medeniyetlerin bozuluş, çöküş ve yıkılış dönemlerine ait olduğunu, belki de yeni bir tarih görüşü olarak kabul edilmesi gerekli bir tez gibi düşünüyoruz.⁹

4. Sonuç

Yukarıda medeniyet ve kültür kavramlarına dair bazı tanımlar verildi. Ancak hiçbirisi tam (açık ve seçik) bir tanım vermemektedir. Bütün bu tanımlar, eksik, hatalı, çelişkili ve hatta yanlış tanımlardır.

Burada ortaya konulan Medeniyet kavramına dair basit formül, medeniyet ve kültür kavramlarına dair karmaşayı, belirsizlikleri ortadan kaldırmaktadır. İleri sürülen formülden görülmektedir ki: Kültür medeniyet değil, medeniyet kültürü içerir. “*Düşünülmüş ve söylenmiş en iyi şeyler*” anlamında bütün bilgi alanını kültür sayıyoruz. Kültür, medeniyetin formudur. Form, bir şeyi o şey yapan şeydir. Form, varolanın özüdür. Her medeniyetin de faili, formu, amacı ve maddesi vardır.

Medeniyetin şehirleri, evleri, eşyaları, hayat tarzı vardır. Medeniyet, fiziksel çevreyi, toplumu ve kültürü kapsayan kaplamı en geniş kavramdır, kapsamadığı alan yoktur. Medeniyetin özünde o medeniyetin kültürü

7 Sezai Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, İstanbul 2017, s. 15.

8 Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu II, Medeniyetimizin Dirilişi*, İstanbul 2017, s. 18.

9 Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısında Ufuklar ve Daha Ötesi I*, İstanbul 2018, s. 60.

vardır. Bir halının modeli, deseni kültürdür. Halının kendisi medeniyettir (medeniyet ürünüdür). Cevherdir. Her medeniyetin eşyaya farklı bir bakışı vardır. O bakış kültürdür. Örneğin, bizim medeniyetimizde, süs eşyası değil, süslü eşya vardır. Medeniyet, dış dünyayı ve dilde varolan alanını yani kültürü kapsar. Eğer medeniyet (ürünü), dilde varolan ise, örneğin şiir ise, bu takdirde formu da örtülü bilgi (implicit knowledge) anlamında dilde varolandır. Şiir, fiziksel nesne olarak değil kendi başına dilde varolan olarak vardır. Şiir de bir varolan olması dolayısıyla faili şair, malzemesi sözcükler, formu vezin (hece, aruz, serbest şiir gibi) amacı şairin amaçladığıdır. Etik, ahlak felsefesidir. Dilde varolan alanındadır, kültüre aittir. Etik görünüşe çıktığında, davranışa dönüştüğünde, ahlak adı verilir. Doktorun ahlakı, tıbbın etiği, bilimin etiği bilim adamının ahlakı vardır. Medeniyet kültürü de içerdiğinden etik aynı zamanda medeniyete de aittir. Ahlak etiğin görünüşe çıkmış, davranışa dönüşmüş hali olarak medeniyettir. Örneğin, kültürlü adam denildiğinde, kişinin bilgisine, medeni adam denildiğinde kişinin davranışına işaret edilmiş olur. Aristoteles'in varolanın dört nedeni göz önüne alındığında medeniyetin uluslararası, kültürün milli olması düşünülemez. Her kültürün bir medeniyeti, o medeniyeti inşa eden bir *fail* yani millet vardır. Bir medeniyet onu var eden millete ve kültüre aittir. Bir milletin kültürü kendisinin, medeniyeti başka bir milletin olamaz.

Sezai Karakoç'un bir düşünür olarak ortaya koyduğu, Diriliş akımının odağında medeniyet bulunmaktadır. Bu medeniyet, yazılarında; hakikat medeniyeti, vahdaniyet medeniyeti veya gök medeniyeti adıyla da anılan İslam Medeniyeti'dir. Diriliş ekolüne göre, toplumumuzun yaşadığı problem Medeniyetimizin krizi; çözüm, Medeniyetimizin dirilişidir. Sezai Karakoç'un medeniyet tanımı, bütüncül, tutarlı, açık ve seçik olan yegâne tanımıdır. Karakoç'un anlatımında, medeniyeti meydana getiren dört neden ve bu nedenlerin kendi aralarındaki ilişkiler burada verilen formüldeki gibidir. İslam medeniyetini meydana getiren dört neden: İslam milleti, İslam kültürü, İslam inancının amacı, söz konusu edilen medeniyet ürününün maddesidir. Dolayısıyla, Sezai Karakoç'un medeniyete yüklediği anlam ile yukarıda ileri sürdüğümüz medeniyet kavramı birbiri ile çakışmaktadır.

Düşünürler, sezgileri ve yaratıcı (ibda) yetenekleri ile olayları açıklayabilirler. Onların, akademisyenler gibi kısa adımlarla ilerleyen yönteme ihtiyaçları olmayabilir. Adeta bir röntgen gibi varlığın mahiyetine sezgileriyle nüfuz edebilirler. Sıçrayarak ilerleyebilirler. Düşünürler, filozoflar, şairler ve sanatçılar yaratıcı yetenekleri ile vardıkları derinliklerde aynı yargıda buluşabilirler.

Burada ortaya konulan yaklaşım (formül), medeniyet tanımındaki birçok hatayı bertaraf edebilir. Örneğin, Ziya Gökalp’in, “Türk Milletindenim, Garp Medeniyetindenim ve İslam ümmetindenim” ifadesini analiz edelim. Gökalp, milleti ırk esasına dayanarak tanımlamaktadır. Bu toprakların kimliği açısından ırka dayalı millet tanımı (tarihsel) gerçeklikle bağdaşmadığı gibi bir çözüm değil, sadece sorun üretir. Garp medeniyetindenim ifadesi de hatalıdır. Çünkü garp medeniyetinin faili Avrupa’dır. Türk milletinin mensubunun garp medeniyetinin sahibi/faili olması hatalı bir ifadedir. Bizim medeniyetimiz İslam Medeniyeti’dir. Ümmet tanımı, dini referans olarak değil peygambere izafeten yapılır. Hz. Musa’nın, Hz. İsa’nın ümmeti gibi. Hz. Muhammed’in ümmetindenim denilmesi gerekirdi. O halde Gökalp’in ifadesi şöyle düzeltebilir. İslam Milletindenim, İslam Medeniyetindenim ve Hz. Muhammed’in ümmetindenim.

Karakoç’un yaklaşımına göre, ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Adem’dir. Hz. Adem’den beri bütün peygamberlerin ümmeti hakikat medeniyetinin faili olan millettir. Bu medeniyetin dolunay hali İslam Medeniyeti’dir. Sezai Karakoç’un tezine göre, Yunan Medeniyeti, Roma Medeniyeti, Mısır Medeniyeti, Çin Medeniyeti olarak bildiğimiz medeniyetler, hakikat medeniyetinin zamanla bozulmuş hallerine ait bilgilerimizdir.

İslam Peygamberinin “Hikmet mü’minin yitik malıdır nerede bulursa almalıdır” buyruğunun, kimi sapmış medeniyetlerin içinde, hakikat medeniyetinden arta kalan hakikat kırıntılarına işaret ettiği düşünülebilir. İslam Milleti’nin yaşadığı topraklar İslam ülkesidir. Yeryüzündeki bütün Müslümanlar İslam Milleti’nin üyeleridir.

Sezai Karakoç’un ortaya koyduğu medeniyet kavramıyla burada anlatılan yaklaşım örtüşmektedir. Ve bu açıklama tarzı bütün medeniyetler için kullanılabilir genel bir çerçevedir/kalıptır. Her medeniyeti meydana getiren nedenler formülde yerine yazıldığında o medeniyet açıklanabilir.

Öz

Medeniyet Kavramını Açıklamak İçin Bir Yaklaşım

Bu çalışmada medeniyet kavramının anlamını açıklığa ve seçikliğe kavuşturmak için bir yaklaşım önerilmiştir. Medeniyet ve kültür kavramlarının tanımlarında, tutarsızlıklar, belirsizlikler söz konusudur. Kültür, medeniyetin ayrılmaz bir parçasıdır. Önce yapılan tanımlardaki belirsizliklere değinilmiştir. Önerilen yaklaşımı temellendirmek için, varolanın varolma tarzları, varolanın dört nedeni ile cevher, form, madde hakkında felsefi ön bilgi verilmiştir. Önce, cevher, form (öz) ve madde arasında bir formül yazılmıştır. Bir analogi yapılarak benzer bir formül, medeniyet, kültür ve madde arasında da yazılmıştır. Bu formülde, medeniyet cevhere, kültür form'a ve madde medeniyet unsurunun madde-sine karşı gelmektedir. Yazılan formül genel bir çerçevedir. Her medeniyetin açıklanması için kullanılabilir. Ortaya konulan yaklaşım Sezai Karakoç'un medeniyet anlayışı ile karşılaştırılarak test edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, kültür, varolan, cevher, töz, form, öz, madde, malzeme

Abstract

An Approach to Explain the Concept of Civilization

In this study, an approach is proposed to bring the meaning of the concept of civilization into clarity and distinctiveness. In the existing definitions of the concepts of civilization and culture, there are inconsistencies and uncertainties. Culture is an integral part of civilization. As a justification to the proposed approach, philosophical preliminary information about substance, form, and matter was given for the existence styles of existing, the four reasons of existing. First, an equation (formula) was written between the substance, form and matter. An analogy was made between civilization and substance, and a similar formula was written between civilization, culture and matter. In this formula, civilization corresponds to the substance, culture corresponds to form, and matter corresponds to the matter of the civilization element. The formula written is a general framework. It can be used to explain every civilization. The proposed approach (or formula) was tested against Sezai Karakoç's understanding of civilization.

Keywords: Civilization, culture, existing, substance, form, essence, matter, material

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.
- Aktürk, Şener, “Braudel’den Elias’a ve Huntington’a Medeniyet Kavramının Kullanımları”, *Doğu Batı*, 41, Ankara 2018, s. 147-177.
- Arslanoğlu, İbrahim, “Kültür ve Medeniyet Kavramları”, *Devlet, İki Aylık Fikir ve Kültür Dergisi*, Ankara 2015.
- Aydın, Mehmet S., *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Baç, Murat, “Aristoteles’in ‘Öz’ ve ‘Töz’ Kavramları Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:12, Ankara 1994, ss. 62-65.
- Baç, Murat, *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, Eskişehir 2011, s. 49-54.
- Barın, Hilal, “Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek’te Medeniyet Anlayışı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Muhafazakâr Düşünce*, 45-46, Temmuz-Aralık, İstanbul 2015, ss. 145-176.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Necati Öner’in Fikir Dünyası*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2012, ss. 55-62.
- Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 2003.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, hazırlayan Kaplan, M., Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul 1976.
- Günay, Durmuş, “Diriliş Düşünce Sistemi”, *Sezai Karakoç*, hazırlayan: Çelik, M., Çelik, Y., Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Günay, Durmuş, “Diriliş Çağırısı”, *Yedi İklim, Kültür-Sanat-Medeniyet-Edebiyat Dergisi, Üstad Sezai Karakoç’a Armağan*, Sayı: 368, Kasım 2020, İstanbul.
- Gündoğan, Ali Osman, “Nurettin Topçu”, *Doğu Batı*, 11, Ankara 2000, s. 95-97.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınevi. İstanbul 1986.
- Haşlakoğlu, Oğuz, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, Sentez Yayım ve Dağıtım, İstanbul, 2016.
- Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev.: H. Hünler, Pradigma Yayınları, İstanbul 1998a.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev.: Doğan Özlem, Pradigma Yayınları, İstanbul 1998b.
- Karakoç, Sezai, *Çıkış Yolu I, Ülkemizin Geleceği*, Diriliş Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2017a.
- Karakoç, Sezai, *Çıkış Yolu II, Medeniyetimizin Dirilişi*, Diriliş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2017b.

- Karakoç, Sezai, *Düşünceler / Kavramlar*, Diriliş Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2017c, s.7-23.
- Karakoç, Sezai, *Fizikötesi Açısında Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2018.
- Kirenci, Mustafa. *Diriliş Akımının Eksen: Medeniyet Perspektifi*, Sakarya Üniversitesi, SBE, Sosyoloji ABD. Y. Lisans Tezi, Sakarya 1997.
- Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Öner, N., *Bilginin Serüveni*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, Ankara 2018, s. XII-XVII.
- Skirbekk, Gunnar & Gilje, Nils. *Felsefe Tarihi*, çev: E. Akbaş, Ş. Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011, s. 98-100.
- Tayiz, Burak, *Yahya Kemal'de Kültür ve Medeniyet Kavramı*, İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2015.
- Uysal, Enver. "Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), Bursa 2019, s.159-170.
- Tate, N., *Ne İçin Eğitim*, çev.: M. Erkan, Çizgi Kitabevi, İstanbul, 2018.

MİSTİSİZM VE TASAVVUF FELSEFESİNDE HİKMET DİLİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 93-123.

Geliş Tarihi: 11.06.2020 | Kabul Tarihi: 12.11.2020

Mehmet Kasım ÖZGEN*

Giriş

İnsan sosyal ve manevi bir varlıktır. Aynı zamanda insan kendini “olgunlaştırma” ve “öteki” ile birlikte yaşama” eğilimine doğuştan sahiptir. İnsan kendini geliştirme ve öteki ile birlikte yaşama tecrübesini düşünce, dil veya söz gücü ile gerçekleştirir. Zihnin olgunlaşmasını, benliğin erdemli ve hikmet sahibi olmasını sağlayan da yine dil gücüdür. Kişisel benlik, hafıza, bilinç, semboller, sesler, söz ve dil bir bakıma birbirlerine zemin hazırlarlar.¹ İnsan zihninin kendini geliştirme potansiyeline sahip olması ve kendini gösterme sürecinde dili kullanması toplumsal ve kişisel gelişim sürecinde önemli bir etkidir. Dilin bir diğer işlevi de aslında bireyin kendi üzerindeki refleksif kavrayışıdır. Bireyin kendisini nasıl gördüğü, nasıl algıladığı ve nasıl düşündüğü, dil aracılığıyla ortaya çıkar.² Dil, anlamı taşıyan ve düşünceyi aktaran bir araçtır. Ancak insan sadece fiziksel bir varlık (düşünce) değil; aynı zamanda metafiziksel (mana taşıyan) bir varlıktır. Birinci boyutu ile dil, ikinci boyutuyla da söz ön plana çıkar. Fiziksel dünya (düşünce ve eylem) için dilin yaşamı geliştirme aracı olduğu kolaylıkla söylenebilir. Ancak metafiziksel bir varlık olan insanın manevi gelişimi için dilin yeterli olduğunu iddia etmek, ikna edici bir tez olma ihtimalinden uzak görünmektedir. İnsanın manevi gelişimi için dilden başka yine tezahürü dille birlikte ortaya çıkan sözün, mananın ve hikmetin apayrı bir yeri vardır.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mkozgen@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000 000 235 590 333

1 George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, Çev. Yeşim Erdem, Heretik Yay. Ankara, 2017, s. 29.

2 Lev S. Vygotzky, *Düşünce ve Dil*, Çev. Burak Erdoğan, Roza Yayınları, İstanbul, 2018, s. 58.

Söz de iki yönlüdür. Birinci yönünde söz, zihnin dille ürettiği anlamlı seslerdir. İkinci yönden ise logosu/ilahi kelamı çağrıştıran metafizik bir boyuta sahiptir. Söz/kelam bilinmeyen ve görülmeyen bir dünyadan, görünür dünyaya taşar. Eğer zihin, kendini metafizik sözü/kelamı almak için uygun bir kap haline getirebilirse, bu durumda zihin, kabın içindeki özle kendi iç dünyasını da inşa edebilir. Ancak bunun için de önce sözü alabilmek için temiz bir kap olmak, sonra söz dinleme sanatına sahip olmak gerekir ki sözün gücü ve anlamın kendisi benliğinde inkişaf edebilsin. Söz, eğer dinlenirse, hakikatin en büyük kılavuzudur. Çünkü yetkin söz gerçek kabında hikmettir. Muhasibi bu nedenle, “dinlemeyi öğrenmek hikmetin başıdır” der.³ Heidegger de aynı anlamı “kulağımız en ontolojik organımızdır” sözüyle çok güzel ifade eder. Sözü dinleme becerisi geliştikçe, hikmetin gücü zihinde ve dilde kendi etkisini göstermeye başlar.

Söz ve Dil: Ses Zihni Neden Yorar? Söz Zihni Neden Tatmin Eder?

Söz, ses veya dille ifade edilir. Belirsiz bir ses, zihin için başlangıçta sadece bir gürültüdür ancak sesteki fonetik, gramer kural, zamansal dizim, anlam kodları çözüldükçe zihin, sesi dil, söz ve anlam olarak kavramaya başlar. Zihin, duyduğu seste dil-gramer kurallarından dolayı bir mantık/nutk okumaya başlar. Böylece anlamlı/mantıklı bir ses, zihne gürültü (aşırı düzensiz ve rahatsız edici sesler) olarak gelmekten çıkar ve içinde uyum ve tutarlılık taşıyan bir sese dönüşür. Çünkü ses zihne bir öz, kural, anlam, ritim ve ahenk biçiminde gelmediği sürece, zihin, o seste bir anlamsızlık ve düzensizlik görür ve sesi uzun süreli anlamlandırma çabasından, istençdışı aşırı odaklanmaktan ve sesin keşmekeşliğinden dolayı yorulur. Sesler bu koşullarda sanki zihnin üzerine doğru gelir ve zihni işgal etmeye ve zihni gerçek merkezi olan dinginlikten veya sessizlikten koparmaya çalışırlar. Zihindeki “iç seslerin gürültüsü” diye adlandırılan şey işte bu keşmekeş seslerdir. Ham sesler içsel ve dışsal olmak üzere iki türlüdür ve her ikisi de yerine göre insan zihni için oldukça yorucudur. Ancak, mana, kural, mantık, sembol ve kısaca anlamlı bir söze dökülmüş her türlü seste, saydığımız bu özelliklerinden dolayı zihnin iyi çalışması için güçlü bir kolaylık vardır. Aynı zamanda zihin yine doğası gereği ahengi sever. Ahenk dilin temel bir özeliğidir ve dilin bu özeliği sayesinde etkili bir iletişim sağlanır. Çünkü bu özelliklere sahip dilde mana, ahenk, uyum, tutarlılık, anlam ve yol göstericilik vardır. Tatlı dildeki söz kişiye rehberdir deyimi bu özelliklere işaret eder. Toplum ve bireyi inşa eden erdem, hikmet, yardımlaşma, iletişim, merhamet, cömertlik, fedakârlık gibi çeşitli kolaylıklar şaşırtıcı bir biçimde dilin yapısı içinde saklıdır. Dilin

3 El- Muhasibi, *er- Riaye li Hukukillah*, Çev. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul 2012, s. 54.

yapısı içinde mevcut olan bu *kolaylıklar* aynı zamanda iç ve dış dünyamız için tinsel bir grda ve *zorluklara* karşı sağaltım ölçüsünde bir iyileştirme-dir.

Her ses, dil ve söz sınırlıdır. Kadim ve kutsal bir söz bile *sınırlı* olmaya mahkûmdur ve *sonsuz* değildir. Bu nedenle ses, dil ve söz, bizi aynı zamanda kötü bir belirsizliğe de sürükleyebilir. Belirsizlikten dolayı ses, dil ve söz, zihinde her açığa çıktığında beraberinde yeni sorular getirir ve zihni de belirlilik lehinde tetikte tutar. Bir başka deyişle, sınırlılığını sonsuzluk için zorlayan bir soru, zihni uyanık, canlı ve zinde tutar. Zihin sesi/dili duyar duymaz onun nereden geldiğini, ne anlam içerdiğini, tehdit mi, buyruk mu veya faydalı mı olduğunu sorgular ve kendi içinde düzensizliğe yol açacak bir takım belirsizlikler yaşar. Söz konusu bu belirsizlikler zihinde tatminsizlik ve güvensizlik kapısını aralar. Sınırlılığını zorlayan sorudan etkilenmiş bir zihin, kendi şimdiki halinden sıçrama yaşamak isteyecek ve yeniden anlam arayışına, bir başka deyişle yeni bir düşünce yaratıcılığına girecektir. Bu durum uyanık/yezkan zihnin en temel özelliğidir. Uyanık bir zihin, sözün kaynağı olan *logosa/kelama* ve sonsuzluğa doğru yönelen ve ondan hikmet dilini/dünyasını kazanmaya çalışan zihin demektir. Dahası hikmet/mana dünyası, sözün zihinsel belirsizliğini, belirliliğe dönüştüren ve sonsuzlukla temas kurmuş yetkin ilk zihinsel güçtür. Ayrıca zihin doğası gereği daima sonsuzluğu da arzuladığını hatırlamakta fayda vardır.

Ernest Cassirer'e göre dil "belirsiz" ile "sonsuz" arasındaki orta bir alemde/arafta devinir. Söz dilde belirsiz olanı belirli bir tasavvura dönüştürür ve ardından onu sonlu belirlenimlerin alanı dahilinde tutmaya çalışır. Dolayısıyla, mitsel ve dinsel kavramlaştırma alanında biri, sözel ifadenin alt sınırını, diğeri ise üst sınırını temsil eden farklı türden "tanımlanamazlar" da mevcuttur. Fakat bizatihi sözsel ifadenin doğası tarafından çizilen bu sınırlar arasında, dil kusursuz bir özgürlükle hareket ederek yaratıcı gücün tüm zenginliğini ve somut örneklendirilişini sergiler. Buradan yine söz ve mit üreten zihin, kendi ürünü ile dil fenomeni arasındaki ilişkiye dair bütünsel bir bilinçlilik sergiler. Her ne kadar bu ilişki soyut terimlerle değil, ancak imgelerle ifade edilse de mitsel bilinç ön plana çıkar. Bu süreç dilin doğuşu ile ortaya çıkan tinsel şafağı nesnel bir olgu olan dile dönüştürerek kozmogonik bir süreç olarak içinde sözlerin çok etkili olduğu mitleri ve mistik düşünceleri ortaya çıkarır"⁴

Dilin içerdiği bu belirsizlik ve ikirciklik hayatımızın bir parçası olmakla birlikte yine de bu belirsizliği çözmek için dilin, dinin, mitin, kültürün, sanattın, sözün ve hikmetin gücü devreye girer. Öte yandan dil kendi içinde

4 Ernest Cassirer, *Dil ve Mit*, Çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yayınları, 2017, İstanbul, s. 95.

doğruyu ve yanlışını barındırdığı gibi, aynı zamanda oyuncu özelliğinden dolayı düzenbazlık, hile, yalan, aldatma ve kandırma gibi hileli oyunları çok iyi oynayabilir. Sofistler dilin bu oyun gücünün çok iyi farkındaydılar. Doğru ve yanlışını mantık ile test etmek mümkündür ancak düzenbazlığı test etmek oldukça zordur. Çünkü zihin söze güvenmeye doğuştan yönelimlidir. Zihnin bu özelliğinin farkında olan düzenbazlar, zihni kandırmak için dili oldukça iyi kullanmayı bir sanat haline getirmekten geri durmazlar ve kandırılmaya yatkın olan kişileri çoğunlukla da kandırmayı başarırlar. Ayrıca insanlığın ortak geleneği olan “*sözün kendinden kutsallığı*” üzerindeki vurgusu da tüm kültürlerde hiçbir zaman eksik edilmemiştir. Geleneksel bir söz kültürü ile yetişmiş bir zihnin, sözü daima candan dinleyip özellikle kutsalmış gibi sözü algılaması antropologlar tarafından yaygın olarak gözlenmemiş bir durumdur ve bu durum oldukça manidardır. İşte bu nokta sözün zayıf tarafıdır ve bu zayıflığı dil cambazları çok iyi kullanmayı sanat haline getirmişlerdir.

Dile Karşı Sözün Değeri

Dilin/sözün başlıca değeri hakikat evine (gönül) yakın olmasından kaynaklanır. Söz kökeni itibarı ile fenomenlerle ilgili değildir, sür-reel, meta-reel veya metafizik evrenle ilgilidir. Söz, hakikatin yaratıcısı, kurucusu ve üreticisidir. Söz kökeninde ilahi bir kelimedir. Bu nedenle söz daima hakikatin yolu olan bilgeliği hedefler. Söz, yerine göre kendi kaynağı olan hakikatin tecellisidir, çünkü ne de olsa kozmolojik alanda ilk önce söz var oldu. Ancak söz, dile bir şekilde dökülünce yeni bir boyut kazandı ve dil nesne ile kurduğu ilk teması sonucu, sanki sadece bu bir temas veya zihinde nesnenin temsilliyeti değil de nesnenin kendisiymiş gibi zihin bir algı yanılgısına girdi. Bir başka deyişle dil kelimeyi zikir ettiğinde, zihin sanki o kelimenin işaret ettiği nesnenin/durumun kendisine sahipmiş gibi kendini algılar. Örneğin adalet kelimesinden söz edince zihin sanki adalet sahibi, hatta adaletin kendisiymiş gibi kendini algılar. Ancak söz isimlere dayanır ve isimler de insana verilmiş değil, sadece öğretilmiştir. Dil insana doğal olarak vermiştir ancak sözün gerçek maliki Haktır, öğrenilerek ondan alınması gerekir. Sözü söz yapan her zaman ve her mekânda Haktır/ Gerçektir. İçinde gerçek varsa o sözdür. Ancak insan acelecidir ve en pratik olanı (dünyayı) tercih etmeyi daha çok sever. Eş deyişle insan, sonsuzluk ve sınırlılık, beka ve fena, hikmet ve vehim arasında tercih yapmak zorunda kaldığında yakın ve kolay olanı seçer. Dil fayda ve kolaylığı bize sağlamak konusunda en pratik enstrümandır. Sadece dil, içinde nesne ile ilgili bir haberi taşır ve haber doğru ve yanlış da olabilir. “Söz ise içinde yanlış ve yalanın bulunmadığı gerçek bir haberdur.” Ama haberin iki ayrı yüzü vardır. Bunlar yükleme sorulan “soru”

ve “yanıt” tan ibarettir. Doğru ve yalan arasındaki farka gelince, doğru, insanların bir şeyi bilip idrak ettiği sözdür. Örneğin birisi “ateş sıcaktır” derse, bu doğrudur. Yalan ise insanların idrak etmediği ve bilmediği bir sözdür. Örneğin birisi “ateş konuşur” derse; insanlar ateşin bir isim olduğunu bilir ama ateşin konuşması bilinen bir şey değildir. Ateş bu sıfatla bilinmez. Yalan da iki kısımdır: mümkün ve imkânsız/muhal. Mümkün yalan “filan şöyle demiştir” cümlesinden “belki demiştir, belki dememiştir” şeklinde yargıya varabilir. Ama birisi taş uçtu derse bu imkânsızdır.⁵ Bu durum dilin yalana, sözün ise Hakk’a/hikmette olan yatkınlığı ile ilgilidir. Dille her şey mümkündür ancak “söz” ile ancak hak/gerçeklik veya hikemi olan mümkündür. Sözde gerçeklik yoksa o söz değil, sadece sözcüklerden ibaret olan ve görünüşte tutarlı gözükken anlamlı bir dildir. Bir başka ifadeyle, sözün doğasında zorunluluk vardır, dilde ise hem zorunluluk hem de mümkün olan bir aradadır. Dil daha etkili olmak için, sözün nitelikleri ile nitelenip bazen sözün yerine geçebilir, bazen de hile yolu ile onun yerine geçer ve dil gerçek bir sözmüş gibi kendisini gösterebilir veya sözün yaptığı gibi kendini edimde bulunmuş gibi gösterebilir. Dil de özünde zaten bir edimdir.

Aristoteles “Seste olanlar ruhtaki duygulanımları, harfler de seste olanı simgeler” der.⁶ Ses, harf ve dil zihni dalgalandırır. Suyun üstündeki dalgalar, zihindeki ses, harf ve dildir. Gölün, dalgasız ve berrak olması ise sözdür. Bu nedenle söz sessizlik, dinginlik ve huzurdur. Zihin duyduğu sesin ötesinde daima “ne var, kim var, niçin var, nasıl var?” sorularını sorar ve bu sorular zihni kamçılar ve onu düşünmeye sevk eder. Zihin sesi zaman kategorisi ile algıladığından dolayı sesi her işitmeden sonra meraklı her zihinde “bu işitmeden sonra acaba ne işiteceğim, acaba ne olacak” beklentisi ardışık olarak oluşur. Hayret, dehşet, merak denilen durum bu beklentiden dolayı tetiklenir ve sonra duygu tarafından ateşlenir. “Beklenti” veya “tahmin” zihnin dünsel çalışma mekanizmasının temel ilkesidir ve aynı zamanda dil, mantık, kültür, bilim alanlarında yaratıcılığın gelişmesinde en önemli bir etkidir. Beynimizin *beklenti* veya *tahmin etme* özelliği olmasaydı; dilin tutarlı bir biçimde tecelli etmesini sağlayan mana, mantık ve bilim asla ortaya çıkmazdı.

İletişim Olarak Dil ve Etkileşim Olarak Söz

Ses “konuşma” ile dile döküldüğünde öteki varlıklarla iletişim olur. Söz eğer yürekten, ruhtan ve beyinden/mantıktan dile dökülürse insanlar arasında etkileşim olur. Dil iletişimdir söz ise duygulanımların veya ruhların etkileşimidir. Yazılı toplumlarda bile iletişimin büyük bir kısmı-sanatsal ve edebi

5 Nasır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası*, Çev. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2015 s. 27.

6 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2018. s. 8.

olan kısmı dahil olmak üzere- hala ağızdan ağza dille gerçekleşmektedir. Destanlar, ağıtlar, methiye, halk hikâyeleri, çalışma/işçi şarkıları, halk piyesi, tiyatro, mit, atasözü, deyimler ve şarkıların hepsi dilin kuru sözcüklerden arındırılıp ruh ve yüreğin meyvesi olan söze dönüştürülmesi, didaktik-oto didaktik olmak gayreti, ötekiyle samimi iletişim kurmak isteğinin ve çabasının göstergesidir.⁷ Dil zihinsel ortak bir alandır. Söz ise ruhsal ve kalbi yaratıcı alandır. Dil aynı zamanda manayı açığa çıkarandır ve yerine göre örtendir. Herakleitos'un dilin veya zihnin içinde saklı olan, öğretici "söze/hikmette" işaret etmesi önemlidir. Herakleitos, logosun/sözün apaçık olmasına rağmen, anlaşılmasından yakınmaktadır. O "Her şeyi tanrısal logos'tan/sözden/hikmetten aldığımız paya göre yaparız ve düşünürüz. Bundan dolayı ortak olanı takip etmek gerekir, çünkü ortak olan geneldir. Logos ortak olsa da çokları kendi düşünceleri varmış gibi yaşar... Bundan dolayı logosun hatırlanmasına katıldığımızda, ancak, doğruyu söyleriz, kendimize ait bir düşüncemizi ifade ettiğimiz de ise yanılırız" der.⁸

Dil sohbetin, muhabbetin ve konuşmanın aracıdır. Hikmetin yürekten yüreğe aktarımı ancak konuşma ile olabilir. Konuşma söyleyecek nihai bir şeyimiz olduğu için konuşmadır. Konuşma için hakikilik, yani sözün eri olmak ve gerçek bir hakikat arayıcısı olmak gerekir. Daha sonra da uzak ve yakın nedenleri bilmek anlamına gelen hikmete sahip olmak gerekir. Konuşma, hikmetten uzak bir dilin peşine takılıp "var olmayan" üzerinden yapılmamalıdır. Söz ve nedenler bilimi olan hikmet sık sık hatırlanmalı ve hatırlatılmalıdır. Hakiki bir konuşma ancak "vardır" ilkesinden doğar, bu nedenle nihai nedenler söz konusu ise konuşma hiçlik ya da yoklukla ilgili olmamalıdır. Parmenides, "Öyleyse gel söylüyorum, *can kulağı ile dinle sözümü*, düşünmek için hangi *tahkikat* yollarının olduğunu: "vardır, yoktur da var olmamasını". İkna yoludur bu, Hakikat zira takip eder, "yoktur, zorunludur da var olmaması", çünkü ne bilebilirsin var olmayanı, mümkün değil çünkü ne de ifade edebilirsin."⁹ Parmenides'e göre tümcenin konusu sadece "vardır" üzerinde olmalıdır, yüklem, "yoktur/hiçlik" yani olmayan bir şey üzerinde olmamalıdır. Hakiki bir sözün/konuşmanın genel ilkeleri Parmenides'e göre işte budur. Zira Parmenides pekâlâ dilin yüklem olmayan bir şey üzerinde olabileceğinin farkındadır. O dil ve söz arasındaki farkı vurgulamaktadır.

Zihnin tıpkı düşünce gibi bir yetisi olan imge de var olan bir şey alanı ile ilgilidir ve o da "vardır" alanına girer, imge "yok olan" alanda değildir. İmge de hakikat evine doğru olan hayali yolculuğunda evine doğru kanat çırpır.

7 Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, Çev. Damla Sezgi, Küre Yayınları, İstanbul, 2017. s. 58-71

8 Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Erdal Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 119

9 Parmenides, *Fragmanlar*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019 s. 27

Zihinde bir düşünce veya tasarı var olduğu için konuşma “benzerlik” veya “fark” üzerinde bir söylem üzerinde yürür. Bu nedenle benzer benzerle konuşmaya bazen can atar, bazen de fark farkı meraktan ister, kişi farklı olanla konuşmak ister. Dil aracılığıyla, birbirinden tamamen farklı “var olanları” anlamlandırabiliriz. İki farklı var olanı “benzerlik ilişkisi” kurarak özdeşleştirebilir veya farklılık ilkesini uygulayarak onları birbirinden ayırabiliriz. Burada yeri gelmişken dilin parçayı kavrama konusunda maharetli olduğunu fakat bütünü kavrama konusunda yeterli olmadığını ifade edebiliriz. Söz bütünden gelendir. Aristoteles’e göre “Şiir” bütünlüğü gösterebildiğinden dolayı tarihten (çokluk bilgisinden, doksa) daha felsefidir (bütünsel bilgi, episteme) hakikat ve hikmet dili açısından daha büyük bir ağırlığa sahiptir. Çünkü şiir felsefeye göre daha yerel olanı, tarihe göre daha evrensel olanı anlatır. Bu nedenle felsefeden daha fazla yerel, tarihten daha fazla evrenselidir.¹⁰ Söz evrenselidir, içinde tümeli içerir. Kanımca, Aristoteles şiiri, şiir dilini söz/hikmet dili olarak kabul etmektedir. Bütün mistik ve tasavvufi geleneklerde şiirin başlı başına hikmet dili olarak kabul edilmesi ve hikmet dilinin kahraman ve insan-ı kâmil iddiasını ön plana çıkarılması oldukça manidardır.¹¹ Ebul Said Ebul Hayr, Attar, Hafız, Mevlana ve Yunus Emre gibi birçok mutasavvuf sözün/hikmetin gücünü şiirde ortaya çıkarmışlardır. Bu nedenle Yunus Hikmeti bilgelikle bağdaştırır ve sözü söyleyenle söz arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: “Kelecı bilen kişinin yüzünü ağ ede bir söz/ Sözü pişirip diyenin işini sağ ede bir söz.” Başka bir deyişle hikmet sahibini kutlu ve mutlu kılar ve onun yüzünü erdemle aklandırır.

Hikmet dilinde temel olan benzerin benzerle daha kolay ilişki kurduğu gerçeğidir. Mistik ve felsefi gelenek dilinde de benzer benzerle daha kolay iletişim kurar varsayımı kabul görmektedir. Ancak hikmet dili fark ve bezer arasında arabulucu dilidir. Her iki dili de aynı zamanda hem benzer hem de farklıymış gibi bir araya getirmeyi deneyen bir dildir. Hikmet dili hem uzak ve yakın nedenler dilidir hem de Hızır ve Musa örneğinde olduğu gibi paradoks dilidir.¹² Farklılık üzerinde konuşan dilde ise öncelikle aradaki boşluğun doldurulması beklenir. Zihin, farkın uzak ve benzerin yakın olduğu algısını doğuştan getirmiş gibi gözükmektedir. Belki de Âdem, Havva’yı yakınında gördüğünde konuşmak için can atmıştır. Âdem Havva’ya olan özlemi yüzünden ve salt onun için konuşur, Havva’nın bedeni onun bedeni, Havva’nın kemiği onun kemiğidir; fakat yine de farklıdırlar. Havva “benze-

10 Aristoteles, *Poetika*, Çev. Ömer Aygün, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019 s. 23.

11 Mehmet Kasım Özgen, “Klasik Türk Düşüncesinde Erdem ve Hikmet Anlayışı”, *Bilimname* XLI, 2020/1, 835-862.

12 Mehmet Kasım Özgen, *Klasik Türk Düşüncesinde Erdem ve Hikmet Anlayışı*, s. 847.

meyen” bir “benzer” kişidir. “Konuşma/sözle muhabbet bizi ayıran o sınırsız boşluğu doldurur. Tanrı’yla konuşmak (dua) bu yüzden anlamlıdır. Ancak farklılık hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Söylem tekrar tekrar yeniden başlar, çünkü aramızdaki mesafe farklılığını korumaktadır.”¹³ Çünkü dil, farkı kaldıramamakta ve aradaki boşluğu dolduramamaktadır. Söz ise uzağı yakın etmeye, boşluğu doldurmaya taliptir. Hikmet ehli hem kutsal metni hem de varlığı söz/kelam/işaret/ayet olarak kabul etmektedir. Dil, fark ve benzerlik ile mekânlar kurar ve söz ise dilin boşlukları doldurur. Fark ve benzerlik dilin veya “*var olanın*” bütünlüğünün nerede olduğunu merak eder. Dil hiçliğe götürür, söz ise var olanı birleştirmeye götürür.

Dil ve Tahayyülün Gücü: Hikmet Dili

Dil seslerden ibaret sözdür. Dil çağrışım, düşünce, imge, sembol ve imalarla çalışır. Dilin belirsizliği ve çok anlamlılığı dile kendi işlevini yerine getirme imkânı sağlar. Dilin sınırlılığını mistikler mecaz ve metaforlarla aşmaya çalışırlar. Bilinmeyeni, ifade edilemez olan şeyi, ifade etmemize imkân veren işte bu sembolik dildir. Mistikler ve felsefeciler bu mecaz dilini çok iyi bilir ve çok iyi kullanırlar.

Figüratif sanat dilden ayrılmaz ve yazıdan ayrı bir şeydir. Resimsel yazı da, alfabetik yazıdan ayrıdır ve alfabetik yazı, resim yazının bir devamı değildir, ikisi insanlık tarihinde birbirinden tamamen farklı iki evrende gelişmiştir. Gerçeklikle ilgili refleksif, soyut düşünce dilin dünyası ve sembollerin dünyası şeklinde iki boyutta yol almıştır. Refleksif düşünce somut şekilde konuşma dili ile ifade edilir ve şimdinin ötesine uzanacak şekilde kullanılabilir. Bu nedenle üç dil vardır: *işitmenin dili*, *görmenin dili* ve *imgenin dili*. Sadece yazının, işitmenin dili değil, aynı zamanda elin oluşturduklarının (resim/imaj/sanatın) ve tahayyül gücünün veya sembollerin dilinin de olması hikmet dili açısından oldukça önemlidir. Çünkü hikmet dilinin en önemli kaynağı tahayyül yeteneğidir. İmge dilinin davetiye çıkardığı imajlar, farklı ve çeşitli yönlerde özgürce hareket ederler. “El’in, ifadesinin içinde görmeye atıfta bulunduğu kendi dili vardır. *Yüzün dili* bir başka dildir ve bu dil işitmeye bağlıdır. İkisi arasındaki bu hale, tam anlamıyla yazıyı önceleyen düşünceye özel bir nitelik verir. “El” hareketi dili grafiklerle yorumlar. Bütün bunların hepsine birden *mitolojik dil* diyoruz. “Mitolojik düşünceye bağlı imaj kendisini zengin ve çeşitlenmiş bir sembolik ilişkiler sistemiyle bütünleştirir.” Bu yüzden mitolojik dilin grafiği de içermesi açısından “*mitografi*” terimi de kullanılır.¹⁴ Şimdi kadim irfan geleneğinin, dilin sınırlılığından

13 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2015. s. 23.

14 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 55.

kurtulup sonsuzluğa erişebilmek için hikmet dilini oluşturma köklerine kısaca değinebiliriz. Arkasından ariflerin metinlerinden örnekler vererek bu dili nasıl kullandıklarından söz edebiliriz. Böylece mistik bilinç konusuna da değinebiliriz. Öncelikle hikmet dilinin tahayyül dilini tıpkı düşünce dilini kullanır gibi sıkça kullandığını belirtmeliyiz. Zira hikmet dilinin kökeninde tahayyül dili olduğu gerçeğini hiçbir şekilde göz ardı etmemeliyiz.

İbn Arabi “Şayet hayal olmasaydı bugün biz yok olurduk” der. Bu ilahî hayal, ihsan hadisinin ve Tanrı'nın Vech'ine/Yüzüne ilişkin müşahedenin gerçekleştiği, hakikat/hikmet kapısının sırrından başka bir şey değildir.¹⁵ İbn Arabi'ye göre “hem O, hem O değil” paradoks durumunun hakikati kâinatta en belirgin olarak *hayalle* anlaşılabilir. Mesela hayalin bir fonksiyonu olan rüya halinde insan, cisim olmayan cismani şeyler görür. Gördüğü nesnelerin maddi suretleri olsa da bu nesnelere maddi alemde değil, ruh olan *hayal aleminde* yer alırlar. Hayal bir mana üstlenebilir tıpkı bir dilin manayı üstlendiği gibi. Mana da dile nispetle rüyadaki görünmeyen bir hayal gibidir. Ancak İbn Arabi hayale daha ciddi bir misyon ekler: Hayal gücü, nefsin mantık yürütme, tefekkür ve hafıza gibi melekeleri kadar önemli bir melekedir.¹⁶ İnsan ancak bu melekelerini geliştirerek hikmet dilline sahip olur ve kendi kemalini gerçekleştirmek için seyr ve sülükünde (içsel yolculuk) yol alır.

Tahayyül diline olan ilgi ve rağbet tüm mistik kültürlerde ortak bir noktadır. Seküler sistemde de tahayyüle güçlü bir felsefi ilgi vardır. Çağdaş romantizm akımı bu desteğin sonucudur. Logosun sadece dil ve mantık olarak anlaşılmasının eksik olduğuna işaret eden ve logosun hayal gücünü de kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini savunan ilk Avrupalı aydın Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre insan kendisini tüm melekeleri ile bizzat konuşan bir mevcudiyet olarak gösterir. Bu sesli telaffuz imkânı yalnızca insana özgüdür anlamına gelmez. Tam tersi insan dünyayı ve bizzat varlığı (dasein) keşfedebilecek bir mevcudiyettir.¹⁷ Bir başka deyişle; insan dili aşır, söze erişen bir mevcudiyettir.

Dil bekli de evrenin sanatını yansıtan bir tahayyüldür. Bu gücünden nasibini alan insan kendine ait bir yaşam kurgulayabilir. Tahayyül gücü, kullanıldığı oranda dil sınırlarını geliştirir ve sonunda sözün/hikmetin desteği

15 James Winston Morris, *Kalp Aynası, Manevi Aklın Keşfi*, Çev. Mustafa Çakmaklıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005 s. 159.

16 William C. Chittick, *İbn-i Arabi'nin Metafizikinde Hayal*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2016, s. 152-153.

17 Mehmet Kasım Özgen, “İbni Arabi'de Tahayyül Kavramı”, *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi, 2018, s. 208.

ile kendi benliğini aşırp sonsuz varlığa ittisal eder. Tahayyül etmek, insanın zihni faaliyeti için öylesine elzem bir şeydir ki, tahayyül etmeyi ortadan kaldırmak, insanın zihni karakterini kökten değiştirmek demektir.¹⁸ Tahayyül konusunu Jean Paul Sartre da *İmgelem* adlı eserinde masaya yatırmak zorunda kalır. Sartre'a göre imge düşünceyle ilişkili olduğu için hiçbir şekilde göz ardı edilemez. İmgelem ya da imgenin bilgisi zihinden kaynaklanır, zihnimiz beynimizden üreyen maddi izlenime uygulandığında bize bir imge bilinci sağlar. "İmge, bilinci ruhun eylemlerini teşvik edebilmek gibi son derece tuhaf bir özelliğe sahiptir. Dış nesnelere neden olduğu beyin hareketleri, kendi kendilerine benzeyişlere yer vermeseler bile, *ruhta düşünceler* uyandırır. Düşünceler hareketlerden kaynaklanmaz, insanda doğuştan vardır, ancak hareketler vesilesiyle bilinçte ortaya çıkarlar. Hareketler ruhta, kimi duygular uyandıran göstergeler gibidir. Ne var ki Descartes, bu göstergeye keyfi bir bağ anlamı yükler ve gördüğü bu gösterge düşüncesini daha fazla derinleştirmedeği gibi, bu gösterge bilincinin nasıl ortaya çıktığını da açıklamaz.¹⁹ Söz konusu bu tahayyül bilincinin ortaya çıkması nasıl tasavvuf felsefesinin konusu olmuşsa aynı zamanda çağdaş felsefenin de bu konuya duyarsız kalmamış olması oldukça anlamlıdır.

Sartre'a göre, imge kuramı Spinoza'da da Descartes'te olduğu gibi bilgi kuramından kopartılmış ve bedeninin betimlemesine bağlanmıştır. Spinoza'da imgenin iki yüzü vardır. İmge düşünceden köklü bir biçimde ayırır, insanın bitimli kip olarak düşüncesidir. Ancak imge, düşünceler bütünü dediğimiz *sonsuz dünyanın düşüncesi* ve parçasıdır. Leibniz ise imge konusunda bu iki bilgi kipi, yani imge ve sadece düşünceler değil, aynı zamanda *sonsuz/sınırsız düşünceler* arasında bir süreklilik kurmaktadır. Leibniz'e göre imgeye zihinsellik sızır. Sartre'a göre her iki filozof bu konuda yetersiz düşünür. Ona göre masamın üstündeki şu beyaz kâğıda baktığımda iki şey görüyorum. Kendini benim bakışlarıma sunan kendinde şey, bir de benden de bağımsızlaşmış olan *imge olarak imgeyi* görüyorum. İmgenin doğası üzerinde düşündüğümüzde "imge nesne olduğuna göre, imgenin de nesnesi gibi var olduğu sonucu çıkartılır. Böylece, imgeye ilişkin *saf yürekli metafizik* dediğimiz şey oluşturulur."²⁰

Nitekim Sartre Leibniz'i işaret ederek, zihinde duyumlar ile gerçek anlamda imgeleri ayırt etmenin hiçbir yolu yoktur görüşünü destekler. Duyumlar da imgeler de gerçek anlamda bedeninin durumunu dile getirirler. An-

18 Edward I. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, Çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitapevi, İstanbul, 2008, s. 17.

19 Jean Paul Sartre, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2009, s. 16.

20 Jean Paul Sartre, a.g.e., s. 17.

çak Leibniz'in çağrışımcılığı o kadar da fizyolojik değildir, *imgeler bilincinde olmaksızın ruhta korunur ve birbirine bağlanırlar*. Bu *saf yürekli metafizik*, imgeyi şeyin, kendisi de bir şey olarak var olan bir kopyası kılmaktan ibaret kılmaktadır. İmge bu metafizik gücü ardına aldıktan sonra dil kalıplarına ancak metafor, sembol ve simgelerle dökülebilir. Mitlerle hafızada saklanabilir.²¹

İmgesel Kavrayış

Longinus “*Deha Üzerine*” (*On The Sublime*) isimli makalesinde “dehayı” dili söze/hikmette dönüştüren nitelik olarak tanımlar ve bu niteliğin yaratılıştan geldiğini, sonradan kazanılmadığını anlatır. Dahi olan kişi kendisine verilen “olağanüstü düşünce” ve “olağanüstü sezgi” ile birbirinden bağımsız ve farklı olan nesne ve kavramları bir araya getirerek, insan tecrübesini ve hakikati veya hikmeti metafora dönüştüren şairdir.²² Metaforik düşünme hem bilinçli hem de bilinçsiz zihinsel hayatımızda normal bir şekilde iş başındandır. Şiirde kullanılan metaforik düşünme mekanizmaları, gündelik hayatımızda da en genel kavramlarımızda kullanılır. Temel kavramlarımızın çoğu, bir yahut daha fazla uzay/mekân yönelimli metaforlara göre organize edilir. Metafor kalbi bir çıkarımdır.²³ Bu nedenle metaforlar sadece öteyi görmemizi sağlamaz aynı zamanda işitme görme gibi bize yeni bir algılama ve kavrayış gücü sağlarlar. Dünyayı kavramak için sadece duysal dil ve algı gücünün değil, aynı zamanda, kültürümüzün doğrularının ötesini görmemizi sağlayan metaforların, bir başka deyişle simge, sembol ve hikmetlerin de değerini bilmek gerekir.²⁴

Simge ve sembollerin dil ve düşünce üzerinde çok büyük bir etkisi vardır. “Semboller kadim metinlerde, ilkel toplum üzerinde görülebilen düşünce ve resimlerdir. Öte yandan kültürel semboller “ebedi gerçeğin” anlatımı için bilinçli kullanılmış hikmette dayalı sembollerdir. Bunlar birçok dinlerde kelimeler olarak kullanılırlar.”²⁵ Kelimeler de *imgenin metafizik gücünden* ve yaşama olan katkılarından dolayı değer kazanırlar. “Kelimeler eylemsiz, boş ve değersizdir. Kelimeler ancak gizemleri, yani yaşayan insanlarla olan ilişkileri görülmeye çalışılırsa yaşam ve anlam kazanır.”²⁶ Kelimenin zihinde gizemleri ortaya çıktığında ve hikmete dönüştüğünde bilinç düzeyi bir sonraki üst aşamaya kendiliğinden yükselir.

21 Jean Paul Sartre, a.g.e., s. 18.

22 Longinus, *On The Sublime*.

23 George Lakoff- Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, Çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki yayınları, İstanbul, 2015, s. 302.

24 George Lakoff- Mark Johnson, a.g.e., s. 297.

25 C. G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2009 s. 93.

26 C. G. Jung, a.g.e., s. 98.

Hikmet Dili: Soru ve Cevap ya da Çağrı ve Teslimiyet

Şebüsterî, hikmet dünyasına/diline ancak soru, merak ve hayret ile girilebileceğine inanır. O, ariflerin bu işi, yani zihnin sorduğu sessiz ve sesli her soruya tatminkâr bir cevap bulmak işinin, yolculuğun temeli olduğunu belirtir. Ona göre kelimenin gizemi ancak ona sorulan sorular ile ortaya çıkar. O Kuran'da bir ayeti kendince tefsir ederek irfan yolculuğunu başlatır. O “*O halde sakın yetimi ezme. İsteyeni, yani soranı azarlama. Rabbinin nimetini anlattıkça anlat.*” (Duha Süresi/10-11) ayetini: “Güzel Kur’an buyurmuş, soru soran kovulmaz. Ben de onu kovmadım bana sorulan hiçbir soru yerde kalmaz.”²⁷ dizesi ile yorumlar. Elmalılı da bu ayeti “isteyene gelince, sakın onu azarlayıp kovma. Ona merhametle lütfet.” şeklinde okur. Ayette geçen “Sailden” amacın mal değil, ilim ve dinle ilgili soru sormak olduğu görüşündedir. Talep, istemek soru sormak manasında kullanılır. Dil ile cevap verilir ve el dilin yerine geçen güçlü bir halifedir.

Zihnimiz, iç ve dış sesler, imgeler ve simgeleri kullanarak her türlü soruyu hiç yorulmadan yineleyerek sesli veya sessiz bir biçimde gizemleri çözmek için soru sormaya devam eder. Her soru bir cevap ister, her cevabı da yeni bir soru takip eder. Bu “dil oyunu” zihin tatmin oluncaya kadar sürekli devam eder. Bazen de zihin, soruyu (merak ve hayreti) bırakıp *çağrıya* kulak verir. Sonunda çağrıya teslim olur. Zihin, bu durumda konuşan dil yerine, tüm canıyla kulağını/işitmesini ve pür dikkatle dinlemeyi tercih eder. Zihin, çağrıyla ilgili olarak, teslimiyette veya reddetmekte tamamen özgürdür. Ancak hikmet sahibi kişinin zihni, çağrıya daima teslimiyet ve yakın derecesindeki iman ile cevap verir.

Hikmet diline sahip olanlar için cevaplanması gereken en büyük soru “elest” zamanındaki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusudur. Söz içermeyen yalın bir dile sahip bir kişi, bu soruya burada/bu dünyada dil ile “bela/evet” diyerek cevap verebilir. Ancak bu cevap, hikmet diline sahip olan arif, içinde söz olmadığı için onu tatmin etmez. Zira arifler, sorunun ruhu muhatap alarak önceden sorulduğunu bilirler ve onlar bu sahneye özel bir önem verirler. Soru, Tanrı tarafından *ruha sorulduğu için* öncelikle ruhun orada (metafizik alemde) verdiği cevap ile ruh-tenin buradaki (buradaki var olmağı ile) verdiği cevabı, arifler birbirinden ayırırlar ve burada (dünyada) tekrar vereceği defacto cevabı öncelikli hale getirirler. Arifin, bu sorunun cevabıyla ilgili olarak önem verdiği diğer bir konu ise verilen cevabın arifin ruhunu tatmin ve teselli edip etmemesi meselesidir. Çünkü arif, dili kullanarak “hayat ve canlı olmak nedir?” diye sorar. Bu soruya arif sözden

²⁷ Mahmud-ı Sebüsteri, *a.g.e.*, s. 23.

güç olarak, “canlı”, avunup, teselli bulan ve huzura erişen bir kişidir ve “hayat ise bir teselliden” ibarettir şeklinde bir cevap verir.²⁸ Hikmet diline sahip arif için cevap tatmin edici, zevk, yakın ve huzur verici olduğu takdirde bu durumda bu cevap onun için tam ve tatminkâr bir cevaptır.

Hikmet diline sahip arifler öncelikle ruhlarında a priori olarak var olan sorunun soruluş anındaki sesin güzelliğini ruhunda hatırlayıp; zevk almayı ve sesin arkasındaki mutlak “cemalin” bizzat kendisini temaşa etmeyi, güzelliğin bıraktığı huzura ve vecde kavuşmayı da özlemle tercih ederler. Bunu yaparken de “söz/hikmet ve sözün veya hikmetin asıl sahibi olan Tanrının isim ve sıfatlarını deneyimlemeyi temel amaç olarak kabul ederler. Hikmet diline sahip arifler, tahayyül dünyasında can kulağı ile dinledikleri “sorunun” sözlerindeki sesin zevki ile uyanış yaşarlar. Onlardaki bu uyanış ve “yakzan hali” nedeniyle de sanki beden mezarından yeni uyanmışçasına, soruya, hikmet dilinin en önemli özeliği olan sessiz ve sözcüksüz dil olan ruhun “seması” ile ontolojik bir cevap verirler. Hikmet diline sahip olan ariflerin bu soruya cevabı kelime/dil ile değil, bizatihi söz/hikmet olan “büyük ruhun” (ruh’ul azam) bilinci ile verilen bütünsel metafizik bir cevaptır. Sonuç olarak arifler mistik bilinçleri ve sahip oldukları hikmet dili ile şu tatminkâr cevabı verirler: “Bela/Evet”. Bu “evet” ile adeta “Sen” merkezimsin, ben seninim, ben senin pervanen, divanenim derler. Böylece yaşadıkları cemal/güzellik *nimetini* anlatmak için zikir, sohbet, meşk ve muhabbet sofralarını kurarlar. Ebu Said Ebu’l Hayr bu ekolün en önemli temsilcisidir. Öyle ki o ayırım gözetmeksizin her sınıftan insanlar için gündüz ortası mumlar yakar ve sofralar kurardı. O insanları sofranın etrafında bir araya getirmeyi alışkanlık haline getirmiş bir arifti. O, “Eyvah eyvah, Yine mey kokusu alıyorum. Hayhuylar, hey sesleri duyuyorum. Gönlümüzün köşesinden ilahi sırlar her an Hak diyor ama neyden duyuyorum”²⁹ diye bu sofralarda haykırıyordu.

Hikmet diline sahip ariflere göre semada “sekinet/dinginlik” vardır. Güzel sesin aşıklara hoş gelip onların ruhlarına sekinet vermesinin sebebi şudur: Elest toplantısında onlar ruhani seslere alışmış, o gün alıcı güzel seslerle beslenmişlerdir. Şimdi ise vücut, nefis ve kudret alemine ulaşmış ve o ruhani alemden uzak kalmışlardır. O güzel seslerden bir koku duyunca, mahzun gönül, özlemin yoğunluğundan dolayı coşarak çırpınmaya başlar. Bedenleri de ona uyarak harekete geçer.³⁰ İşte “sema” böyle ortaya çıkmıştır.

28 Hacı Yusuf Hemedani, *Rütbetü'l Hayat/Hayat Nedir*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 71.

29 Ebu Said Ebu’l Hayr, *Rubailer*, s. 237.

30 Sipehsalar Feridun Bin Ahmet, *Hz. Mevlana’dan Görüp İştiklerim*, Çev. Ahmet Avni Konuk, Sufi Kitap, İstanbul 2017, s.105.

Sema'da hakikate ermiş erlerden çıkan bütün hareketler bu noktada, hakikat ve hikmet dili veya işaretidir. Çarh atarak sema etmek tevhide işarettir. Yani tevhidi sema dili ile konuşmaktır. Bu makam muhakkak hikmet sahibi ariflerin makamıdır.³¹ Semada buldukları derin huzurdan dolayı ariflerin dili durudur, zihni dingindir ve onlar tahayyül dünyasında zevk, vecd ve istiğrak halindedirler.

Zihin her zaman istemli ve istemsiz her türlü soruyu sorar ve kendini sürekli yorar. Çünkü bu yormanın nedeni her sorunun emek gerektiren bir cevap gerektirmesidir. Soruya verilen her cevap ise tahkik/inceleme, tahrir/zihni olumsuzluktan özgürleştirme, tenkid/eleştiri, mübahase/araştırma, müşahede, mücadele ve sorgulamayı gerektirir. Hikmet diline sahip arifler bazen cevabın peşine takılarak soruya ve bazen de sorunun peşine takılarak cevaba giderler. Ancak söz/işaret/ ayet sonucu gelen çağrı anlamında Tanrının mesajları da vardır. Bu çağrıya da ancak teslimiyet, aşk ve iman nuru ile ontolojik bir cevap da verilir. Her iki yolu da arifler yöntem olarak kullanmışlar ve bundan da arifler sohbet, muhabbet, makallat, divan, sualname ve cevapname, mesnevi ve nefes kültürünü oluşturmuşlardır. Bunların derin anlamları için tasavvuf tarihine bakmak yeterlidir.³²

Şebüsterî, yukarıda “Soru soranı azarlama ve Rabbinin “nimetin”den çokça söz et” ayetiyle ilgili olarak konuşurken arifler için her türlü soruyu soranı, nefes/söz isteyeniyi geri çevirmemek ve Rabbin nimetlerinden her mecliste söz etmek, her sohbet ve muhabbetinde Rabbin nimetlerini anmak, hatırlamak ve hatırlatmak gerektiğine işaret eder. Bu durumda, arifin dilden dolayı topluma karşı üstleneceği iki kutsal görevi vardır. Birincisi muhabbet ve hoş sözlerle konuşmak, sesli veya sessiz, dilli veya dilsiz sorulmuş sorulara cevap bulmak amacıyla “zikir ve sohbet” etmektir. İkincisi ise Rabbin nimetlerini tüm canlılara anlatmak ve varlığa karşı şükran duygusu ile bunu her zaman ve her mekanda yaşatmaktır. İşte bu nokta hikmet dilinin felsefesini oluşturan temel bir noktadır. Yunus’un “Yaratılanı severim, Yaradan’dan ötürü” demesi ve sevgi dili ile varlığı kucaklaması bu düşünce felsefesinden dolayıdır. Kısacası, zikir, muhabbet, tatlı söz, incitmemek, saygı, iletişim, arabuluculuk, aşk, şükür, gönül almak, sohbet ve Rabbin her türlü nimetini dil, söz ve cömertlik gibi edimlerle anmak ariflerin hikmet dilinin şanındandır.

Arifler yukarıda söz ettiğimiz ayeti şiar edinerek Rabbin nimetini, mesajını, sözünü ve sırrını anlatmayı ve varlığı incitmemeyi en yüksek ahlaki ödev olarak telaki ederler. Ariflere göre nimet üç şeyde toplanır: Birincisi

31 Sipehsalar Feridun Bin Ahmet, *H. Mevlana’dan Görüp İşittiklerim*, s.105.

32 Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: H. Rahmi Yananlı, İstanbul, 2000, s.177.

Güzellik/Cemal ki iyiden önce gelir. İkincisi *Aştır ki bu ilahidir*. Aşk irfan edebiyatında Züleyha sembolü ile ifade edilir. Üçüncüsü ise *hüzündür*, bunu da arifler Yakub'un simgesi ile isimlendirirler. Sühreverdi'ye göre söz konusu bu üç nimet -*güzellik, aşk ve hüzün*- kardeşlerdir. Biri nereye giderse ötekiler de onun peşinden gider. Arifler aşk, marifet, şükür, sabır ve hilm makamları ile bu kardeşleri ruhlarında ve sözlerinde karşılamaya hazır dırlar. Arifler için bu demektir ki hikmet dilinin üç farklı birleşeni vardır: *Güzelliğin dili, aşkın dili ve hüznün dili*. Arifler kendi hikmet mertebelerine göre bu üç farklı dilden biriyle muhakkak konuşmaktadırlar.

Sühreverdi "Bil ki hakkın yarattığı ilk şey akıl diye adlandırdığı parlak bir cevherdir. Hak bu cevhere üç sıfat bahşetti: Birincisi Hakkı tanımak, ikincisi kendini tanımak, üçüncüsü ise önceden olmayıp daha sonra var olma sıfatları tanımadır. Hakkı tanımak sıfatından *Güzellik* meydana geldi. Sonra ona *İyilik* denildi. Kendini tanımak sıfatından *Aşk* ortaya çıktı, sonra ona *Sevgi* denildi. Önceden yok olup daha sonra var olma sıfatından ise *Hüzün* meydana geldi. Bu nedenle Adem yaratıldığında üzerine kırk yıl hüzün yağmurı düştü. Ona da *keder* denildi. Bu üç sıfat birbiri ile kardeş olup aynı kaynaktan meydana gelmişlerdir. Güzellik en büyükleridir. Güzellik kendisine baktı, kendisini gayet güzel-iyi gördü, sevinip gülümsemesi sayesinde binlerce yakın/mukarep melek yaratıldı. Aşk ortanca kardeşdir, kendisi güzellik ile samimidir. Gözünü ondan ayırmazdı, hep hizmetindeydi. Güzellik tebessüm edince heyecanlanıp mustarip oldu, hareket etmek istediğinde en küçük kardeş olan hüzün kendisini aşka körü körüne bağladı. Bu yüzden gökyüzü ve yeryüzü meydana geldi"³³ der.

Kelimelerin Yeniden Doğuşu: Söz ve Can

Hikmet diline sahip arifler için güzellik, aşk ve hüzün kavramlarını ifadeye dökülebilmek için dili yetersiz görürler ve üzerinde pek yorum yapmaya yanaşmazlar. Ancak bu kavramları kendi canlarında yaşanır bir hale gelecek bir biçimde söz olarak yaşarlar. Arifler dilden kelimeleri ölü olarak alırlar, ancak kalplerinde, tahayyül güçlerinde sözü yaşatarak ona can verirler. Bir başka deyişle cansız kelimeler, cansız bir dilden, isimlerin ilahi gücü ile yeniden doğuş gücüyle ilahi bir can olurlar. Arifler görünenin arkasında görülmeyeni aradıkları için hiçbir nesneyi/isimi/metni görüldüğü gibi kabul etmediklerinden söz etmiştik. Arifler her metnin bir zahiri ve bir de batını olduğunu söylerler. Arifler metni yorumlar ancak aşk deneyimi ile metni kendilerinde yaratıcı bir şekilde ikinci bir "can" haline getirirler. Bu can sayesinde yeniden doğuşu yaşar ve sözü hikmet diline dökerler. Bir başka de-

33 Şehabettin Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi, Sembolik Hikâyeler*, Çev. Sedat Baran, İstanbul, 2006, s. 23.

yişle her türlü ilahi isim/kelam/ söz ve metin (evren kitabı da bir metindir), hikmet dili aracılığı ile arifteki doğuştan cana sonradan katılarak Hakkın tecellisi olan özü ilahi sözden ibaret yepyeni bir “Cana” dönüşürler. Her türlü isim/kelime/metin arifin elinde katılığını yitiren, içinde hayy/hayat dolu ilahi bir cana dönüşür. Tıpkı sert mizaçlı Musa’nın, Hızır karşısında ister istemez yumuşaması gibi onlar da hilm, hikmet ve sessizlik dili ile dilin katılığında oluşan metni can ile yumuşatmayı başarırlar. Seyyid Burhaneddin “temiz söze, temiz can gerekir. Senin canın olmazsa nasıl olur da senin sözünde can olacaktır?”³⁴ der. Tam da bu aşamada hikmet dillinin paradoksa sahip özelliği devreye girer. Varlıkta hem görünen hem de görünmeyen aynı anda bir arada var olunca, dil açısından ciddi bir paradoks ortaya çıkar. “Bir ve Çokluk” bir başka deyişle “vahdet ve kesret” sorunu, arifin karşısına ciddi bir sorun olarak çıkmaktadır. Mantığın yetersiz kaldığı dilde oluşan bu paradoksa karşı, söze dayalı yeni bir dil arayışı başlamış ve yeni mistik ve felsefi sorular sorulmuştur. Nasıl olur da “Bir ve Çokluk” ikisi bir arada olabilir? Varlık nedir? Varlık gerçek mi yoksa bir gölgeden/hayalden mi ibarettir? Varlık aynı anda hem “görünen” hem de “görünmeyen” şeklinde nasıl tezahür edebilir türünden paradoksa yönelik sorular sormuşlardır ve cevaplar aramışlardır. Ariflerin tasavvuf felsefesinde, Varlık sorununa önem verip onu önceliklelerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Vahdet-i vücud kavramının önemi işte buradan gelmektedir. Burada soracağımız asıl soru, hikmet dilinin bu türden sorulara karşı nasıl bir dil geliştirdiğidir.

Dilin temel özelliği, öncelikle onun özdeşliği temel alan gramer aracılığı, yani mantık/nutk ile ortaya çıkmasıdır. Aynı zamanda dil temel duyguların da ifade aracıdır. Arifler kelimenin ya da isim-sıfatların tecrübe edilebilmesi için duyguyu oldukça önemserler ve kelimeleri tahayyül gücü ile zihinde güçlendirdikten sonra bu durumu paradoks dili ile ifade etmekten de hiç çekinmezler. Akıl ve duyguyu, ben ve onu, ben ve seni, biz ve onları hem ayrı (fark) hem de aynı (özdeş) ve benzer olarak aynı anda kabul edebilir ve buna yönelik bir dil de kullanırlar. Yine duygular aracılığıyla ariflerin önemsedığı “vecd” hali ile varlığa karşı hem rasyonel hem de irrasyonel tavrı aynı anda takınabilir. Örneğin sema ritüeli felsefesinde, arif nokta halindeki felekler gibi dönerken varlığı birbirinden ayıran keskin çizgileri kaldırır, böylece eşya arasındaki sınırları kaldırarak tek bir nokta-çizgi ve tevhit-vecde daha da derinleşince varlığı tek bir nokta olarak algılar. Arif olguyu, rasyonel boyuttan irrasyonel boyuta taşımaktadır. Bu vecd halinin ortaya çıkmasını sağlayan araçlar, sözde vezin; seste güzellik, melodi ve ritim, bedende sema ve ruhta musikidir. Bu nedenle de arifler için dil katılığı içeren değil, hilmin

34 Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maarif*, çev. Ali Rıza Karbulut, Mektebe Yayınları, Ankara, 1995, s. 39.

bir göstergesi olan musiki gibidir.³⁵ Dili sert diken gibi kullanan cahillere karşı arifler merhamet, dayanışma, saygı, sevgi, sorumluluk, arabuluculuk ve tahammül hikmetlerden daima söz etmişler ve toplumsal iletişimi kutsal bir görev gibi telakki edip, hiç kimseyi incitmemek adına dili musiki gibi kullanmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca hikmet dilini kullanmayı tercih eden arifler, dili musiki gibi kullanarak da cehalet ürünü olan “egoları” eritmeyi ödev olarak bilmişlerdir. Bu anlamada İbn Arabi hikmet dilini geliştirmede önemli bir çıkış açmış ve “*halkun cedid (yeniden doğuş)*” gibi kavramlarla bu konuda öncülük etmiştir.

Yeniden doğuş felsefesi, dili kullanma biçimiyle de dolaylı olarak ilişkilidir. Mürşidin arife öğrettiği şeylerden biri de dil süpürgesi ile gönülde toz-gereksiz düşünceler -çıkarmayı bırakmasıdır. Bu toz çıkarma işini bıraktığı anda gönül dalgasız ve berrak bir aynaya veya dalgasız bir göle, yani berrak bir şekilde dibindeki nesnelere yansıtan parlak bir göl-aynaya dönüşür. İşte arif de zihnindeki düşünce çokluğunu bırakıp, tek bir düşünceye, tek bir çizgiye, tek bir noktaya, tevhit kelimesine odaklanıp zihnini sakinleştirdiğinde, işte o anda kendi ruhunu temaşa edebilir. Kendini çokça yapılan murakabe temrini ile ancak bu müşahede aşamasına getirebilir. Bu nedenle arif için “konuşan dili”, yani kendini, gece gündüz çokça murakabe etmesi oldukça önemlidir. Bu nedenle Kuran’da geçen “enfüsi ve afaki” kavramları insandaki iç dil-düşünce ve dış-nesne diline işaret ettiğini belirtmekte fayda vardır. Her iki dildeki işaretleri görmek ve okumak gerekir. Kısaca hikmet dili, gönül, akıl ve ruhtan kopuk haldeki dil organının çıkardığı bunca tozu öncelikle iç dünyasından dağıtması gerekir. Dilin, gönül evini temizleme adına, evi toz içinde bıraktığına dair hilesi hakkında da farkındalık kazanması gerekir. Son olarak hikmet dilini yaşamda yetkinleştirmek gerekir. Bu nedenle hikmet dili kesinlikle hayatın içinde, yaşayan ve edimsel bir dildir.

Hikmet dilinin bir diğer özelliği de onun elverişli bir biçimde *düşünce, tahayyül ve eylem* alanlarında kolaylıkla kullanılmasıdır. Hikmet dili din dili değildir. Arifler için dil aynı zamanda mecaz, metafor, simge ve semboldür. Dilin bir diğer özelliği ise dilin ruha (mutlak ben ve mutlak iyiye) tırmanan bir merdiven olma özelliğini taşımasıdır. Hikmet diline talip olan arifler, dil merdiveniyle hedefinin zirvesine vardığında ise artık dil organını bir kenara koyup, ruhun bizzat kendisini temaşa ve müşahede etmek makamına geçerler. Ruh salt bir deneyimdir. Dil ise deneyimi yorumlamaktır. Ruhun olduğu yerde sözcük ve düşüncelere yer yoktur. Sadece ruhu temaşa etmek veya müşahede etmek vardır. Hikmet dilinin özü budur. Bu yüzden Mevlâna “düşün-

35 Mehmet Kasım Özgen, “Gılgamış Destanında ve Misticizmde İçsel Yolculuk”, *Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Kare Dergisi*, cilt 9, 2020, s. 1-33.

celerini yak, erdin gittin işte” der. Müşahede için murakabe gerekir. Murakabenin sonucunda ben ve ego arasındaki doğuştan var olan savaş fark edilir. Arifler dilden, düşünceden kurtulunca ruh makamı gelir ancak ruh makamından sonra ölümsüzlük, Birle “Bir” olmak, ittisal ve evrensel bilinçle bütünleşmek gibi vahdet-i vücud ve mistik bilince özgü bilince sahip olurlar. Ariflerin bu mistik bilincin adına *aşk bilinci* dediklerini tespit etmekte ve buna vurgu yapmakta yarar vardır. Hikmet dilinin en önemli özelliklerden biri de onun vahdet-i vücud ve mistik bir bilinçle aşkın boyasına boyanmasıdır.

Mistik Bilinç ve Aşk Bilinci

Hikmet diline talip ariflerde mistik bilinç dediğimiz bilinç, aşk bilincidir. Mistik bilinçte, dil ve mantıktan dolayı meydana gelen paradokslar gibi aynı şekilde aşk bilincinde de paradokslar vardır. Mistik bilinç, mistik aydınlanmanın veya kozmik bilince sahip olmanın diğer adıdır.³⁶ Stace’e göre, mistik bilinç bölünmez bir bilinçtir ve çokluk ötesine ait bir birlik bilincidir. Mistik bilinç “Bir’in” Ezeli ve Ebedi olanın dolaysız bir deneyimini elde etmek iddiasında bulunmaktadır. Mistik bilinç, Bayezid Bistami’nin “Beni benliğimle ört” sözüyle anlatmak istediği şeydir. Ardından “O sen olacaksın, ben asla orada olmayacağım” diyor ki bunun anlamı, onun kişisel kimliğinin, Tanrı olarak yorumladığı evrensel “Ben” ya da “Bilinçte” bütünüyle yok olması veya çözümlenmesidir, dolayısıyla orada “Ben” değil yalnızca “Sen” olacaktır.³⁷ Ancak sonuçta ben orada olmayacaktır.

Mistikler, dili yetersiz, hatta yerine göre gereksiz görürler. Onlar deneyimledikleri şeyin söze dökülemez ve anlatılamaz olduğunu söylerler. Mistik bilinç, yani bölünmez bilinç, bütün anlatımların ötesindedir. “Anlatılamazlık”, mistisizmin dünyanın her yerinde temel bir özelliği olarak kabul görmüştür.³⁸ Mistikler, kendi deneyimlerinin “anlama yetisinin ötesinde”, “zihnin ötesinde”, “aklın ötesinde” olduğu sözünü durmadan yinelerler. Bu “Ben” doğal olarak, mistik deneyimde bilinen evrensel “Ben”dir veya “Bir”dir. Böyle aydınlanmış insanlara Ruysbroeck: “Aklın üzerine yükselmişlerdir” der. “Bir insan ne zaman tümüyle zihin üzerine çıkar diye sorar Eckhart ve “Her şeyde her şeyi gördüğü zaman, tümüyle zihnin üzerine çıkar” diye yanıtlar.³⁹

Stace, “Mistiğin sözcükleri nasıl bir işleve sahiptir?” sorusunu sorar ve bu soruya Dionysiuscu kuram ve mecazi kuram adını verdiği görüşle cevap vermeye çalışır. Dionysiuscu kuramın özü, hiçbir sözcüğün mistik deneyi-

36 Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdülkadir Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 24.

37 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 55-56.

38 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 280-282.

39 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 280-289.

me ya da Tanrı'ya ilişmeyeceği görüşüdür ve o bu görüşünü uç bir biçimde öğretmiştir. "Anlatılamazlık" kuramları Tanrıyı anlatmak için genellikle olumsuzluk dilini kullanırlar: "Ne şudur, ne de budur" gibi. Ancak bu mantık da sonsuza kadar gider: "Ne şu, ne bu değil" değildir diye de eklemek gerekir.⁴⁰ Bununla birlikte Dionysiuscu kuramda Tanrı ile ilgili "deneyim, duygu ve vecd" dili olarak kullanılır ki bu mistik bilincin temel özelliklerindedir. "Bir" ve "Birlik" gibi kavramlarla yine de bir dil inşa edilir. İyi ve güzel olan her şeyin nedeni Tanrı olduğu için biz Tanrı'ya "Tanrı" deriz. Var olan şeylerin nedeni olduğu için biz ona "Varlık" deriz. "Tanrı", der Dionysius, "her şeyin nedenidir, bununla beraber, kendisi onların tamamını üst gerçeklik olarak aştığı için Hiçtir. Bu nedenle Dionysius Tanrı'nın bütün sözcükleri aşısını "üstün" veya "üst" (tenzih) sözcüklerini sürekli kullanarak dile getirmeye çalışır."⁴¹ Stace'e göre, mistik dile ilişkin mecaz kuramının özü, mistiklerin mecazı, kendi dillerine destek yapmalarına dayanır. Mecaz, benzerliği imlemektedir. Örneğin "karanlık" ve "sessizlik" mecazdır. Karanlıkta hiçbir ayırım olmadığı için boşluğa benzer. Bütün ayrımlar Tanrı'da kaybolduğu gibi, karanlıkta da kaybolur. Eckhart da "boşluk" için kendine özgü mecazlar üretir. O boşluğa "çorak", "sahra" vs. der.⁴² Mistikler gibi arifler de aşk bilincine sahiptir ve onlar da aşk dilini kullanırlar. Onların da dili aşk dilidir ve "neye sahipsen ona sahip değilsin, nerede isen orada değilsin"⁴³ gibi paradoksal bir dil kullanırlar.

Mistik bilinç tüm dünyada mistikler tarafından ortak bir deneyim olarak "Birliğin" deneyimlendiği bir bilinçtir. Hikmet, bilgi ile başlar. Bu bilgiler, evrenin ritimlerinin bir parçası olmak için doğal düzenin kumaşına dokunan işaretler ve semboller olurlar. Bütün evren aşkın gerçekliklerin sembolü olmaktan başka bir anlama gelmemektedir.⁴⁴ Plotinus'un "Bir"i, Budizm'in "Brahman"ı ve hikmet arayışında olan yolcunun "Hakk"ı bilgi ve duygu ile deneyimlemesi, yöntem farklı farklı olsa da yine de dünyanın her yerinde mistik veya aşk bilincine çıkan tüm kapılar biridir. Ariflerin mistik bilinci aşkın bilincidir. Aşk ile arif bilinçlenir. Zira ariflere göre Aşk ya da "Bir" Tanrı'dır.⁴⁵ Hallac-ı Mansur "Aşkta mest olanlarla birlikte sen de divane ol. Özü kavra sırra er" der. Yine o "ses verdi Yaradan gönülden bana. Onun dili üzere konuşur ilmim. Yaklaştım, ayrılık erince sona, Allah övdü beni,

40 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 293.

41 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 294.

42 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 296.

43 Walter T. Stace, *a.g.e.*, s. 258.

44 John A. Herlihy, *Ruhun Sınır Bölgeleri*, Çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 214.

45 Fahreddin-i Iraki, *Lemaat, Aşk Metafiziği*, Çev. Ercan Alkan, Hayy kitap, İstanbul, 2012, s. 56.

ulvi, seçkinim.” Bir başka yerde o aşk bilinci ile şunu der: “Ben/ene deyince, o da Ene/Ben der. Fakat bunlar onun için değil, yalnız senin için anlam ifade eder.” Ona göre aşk bilincine sahip “arif görendir.”⁴⁶ Bu nedenle arifler açısından aşk bilincinin ne anlama geldiği üzerinde kısaca durmamız gerekir.

Aşk-Hikmet Dili

Ahmet Gazali'ye göre; dil tamamen gönüldür. Gönülden kastedilen ise kalptir. Tasavvuf literatüründe kalp [gönül] bedenin organı olan fiziksel bir parça değildir. Yunus Emre şiirinde Hak'ın verdiği gönül ile Cebrail'e dönüşebildiğini yazmıştır: Bir dem döner Cebraille, rahmet saçar her mahfile/Bir dem gelir gümrah olur, miskin Yunus hayran olur⁴⁷. Bu dizelerde kalbin Tanrı ile bağına atıf yapılmaktadır. Tanrı da kendi sözü [vahiy] için en uygun yer olarak Peygamberin kalbini seçmiştir. Gönül insanın kemal yolculuğunun da merkezidir. Bu içsel yolculukta ruh ve sır gibi menzillerden geçilir. Mevlâna başeseri “Mesnevi” ile ilgili bilinmeyen sırları anlatan bir ses tanımını yapar. Bu tanımda da sesin kaynağı “neydir”. İnsan kelimesi yerine metafor olarak ney kelimesi kullanılır. Açıklanan “sır” ise Peygamberin, Ali'ye söylediği ve Ali'nin de derin ve karanlık kuyuya söylediği bir sözdür. Bu sözü duyan kuyudaki kuru kamıştır [ney]. Neyin kalpten gelen nefesle ses çıkardığı dikkate alındığında, neyin sesi kalbin sesi, neyin sırrı kalbin sırrıdır. Nefes canın özüdür. Mevlana'da canın sırrını nefes, nefesin sırrını ney anlatır. Neye ses veren nefesin kaynağı ile aşka güç veren yaşamın kaynağı aynıdır. Kalp aşkın evi ise söz de aşkın sırrını anlatan sestir. Aşkın ve sırrın dile dönüşmesidir. Öyleyse yaşamın [nefesin], sözün [ses-ney], aşkın kaynağı Tanrı ile aracısız bağ kurabilen kalptir. Mevlâna ney metaforu ile burada kalbinin Tanrı'dan aldığı sırrı/hikmeti arifler ile paylaşma arzusunu anlatmıştır. Bayezid-i Bistami (874) Ebu'l Hasan Harakani (1034) Ebul Said Ebul Hayr (1049) Ahmet Gazali, Feridun Attar (1230) Horasan erenleri bilgi dilinden (nazar- istidlal dili) değil, gönül dilinden (keşf, müşahade dili) yani aşk-hikmet dilinden konuşur. Ahmet Gazali'nin aşk felsefesi Aynu'l Kudat Hemedani, Senai, Ruzbihan Bakli, Attar ve Fahreddin-i Iraki üzerinde çok etkili olur ve onlar tarafından aşk felsefesine dönüştürülerek sistemleştirilir. Böylece hikmet dili geliştirilir.

Ahmet Gazali'ye göre: “Aşk ruhun binitidir. Ruhun kendisine giden yol aşktan geçer. Ona göre varlık aşktan oluşmuştur. “Ben sevdiğimin sevdiğim de ben, Biz iki canız evimiz bir ten, Beni görünce onu görürsün, Onu görünce hemen beni sen.” “Gönlüm! Sakın sırrını yâre söyleme, Bu “aşk”

46 Y. Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Yeni Boyut, İstanbul, 2007, s. 354-389.

47 <http://yunusemre.net/siirler/4-bir-dem-gelir.html>

sözünü iki de bir söyleme, Gönülüm dedi: Bir daha böyle söyleme. Teslim ol sen çok söz söyleme.” Gazali, “Aşk Tanrıdır “aşk zatıdır, sıfattır, kıbledir, taliptir, matluptur, evveldir, ahirdir, sultandır. O “gizlidir” aşk, hiç gören olmamış apaçık onu, nasıl taşır bu aşıklar boş sözlerin gururunu” der.⁴⁸ Aşkın esrarı “Aşk sözcüğünün harflerinde gizlidir. “Ayn” ve “şin” harfleri aşktır. “Kaf” harfi ise kalbe işaretler. Gönül (dil) aşık değilse o zaman sallantıdadır. Farsçadaki gönül anlamına gelen “dil” ile Türkçedeki “dil”in benzerliği, söz ancak gönülden gelirse söz olduğuna işaretler. Âşık olunca gönül de dil de aşinalık kazanır. Aşk göz ve görme ile başlar ve (dil bunlardan sonra olgunlaşır) “Ayn” harfi başlangıçta “aşk harflerine samimiyet ile yaklaşır.” Derken aşık, şevkle özlemle dolu şarabı (vecd) içer. Bu durum Şin harfi (şarap) ile ünsiyet sağlar. Buna takiben aşık kendinden geçer ve maşukta dirilir. Kaf harfi ise aşkın maşukla var olduğunu gösterir. Dahası bu harflerin çeşitli terkiplerinde pek çok sır vardır. Bu kadar uyarı kâfidir.”⁴⁹

Ahmet Gazali, Mevlana’da da olduğu gibi, aşk hususunda “nefese” ilginç bir şekilde çok önem verir. Ona göre sözün arkasında harf, harfin arkasında ses, sesin arkasında ise nefes vardır. Nefes üzerinde yapılacak bir tefekkür aşkta şaşılacak bir merhale kazandırır. “İnsan kendi nefesine hayran kalır. Zira giren ve çıkan nefes maşuğun biniti haline gelir. Bunun nedeni maşuğun meskeninin gönül/dil olmasıdır. Dolayısı ile nefesin, maşuğun renk ve kokusunu gönülden alması gerekir. Burada öyle olur ki insan, yüzünü kendisine çevirir, dışarıyla hiç ilgilenmez. Bu durum öyle bir noktaya gelir ki eğer maşuk çıkıp gelse aşık, nefesle iştiğalinden dolayı ona hiç aldırılmaz. Eğer maşuk onu, kendisiyle ilgilendirmeye çalışacak olursa buna katlanmaz. Zira bu nefesi müşahede hoş bir şeydir.”⁵⁰ Nefes murakabesi dolaylı olarak düşünce, dil ve hikmet farkındalığını sağlar. Nefes ile dil, düşünce ve hikmet arasında doğrudan bir ilişki vardır. Farkındalık/murakabe nefesi, nefes, dil-düşünceyi terbiye eder ve böylece hikmet dili kişide gelişir ve olgunlaşır.

Aşka sahip olmak için yeniden doğmak gerekir. Aynül Kudat Hemedani’ye göre, İsa peygamber şöyle haber vermektedir. İki kere doğmayan göklerin melekûtuna erişemez. Yani kim anneden doğarsa bu alemi, kim kendinden doğarsa öteki alemi görür. Bu yüzden Yüce Peygamber nefesini bilen rabbini bilir buyurmuştur.⁵¹ Şebüsterî de aynı görüştedir. “İnsanın üç tür-

48 Ahmet Gazali, *Sevanihu'l-Uşşak, Aşıkların Halleri*, Çev. T. Koç, M. Çetin, Hece yayınları, İstanbul 2008, s. 26.

49 Ahmet Gazali, *a.g.e.*, s. 72.

50 Ahmet Gazali, *a.g.e.*, s. 64.

51 Aynülkudat Hemedani, *Temhidat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, Çev. Halil Baltacı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015, s. 19.

lü ölümü vardır. Birincisi zan itibari ile her lahza ölüp durmaktadır. İkinci ölümü, dileyerek, isteyerek ölmesi, üçüncüsü de eceli gelince ister istemez ölmektir. Ölümle dirim, birbirine zıt olduğundan üç ölüme karşılık üç de dirim vardır. Alem dileyerek ve isteyerek ölmez. Bu ölüm bütün alem içinde yalnız insana mahsustur. Fakat cihan da her an değişip durur ve her yok oluştan sonra derhal evvelki gibi olur. Varlık Hakk'ındır, ondan başka her şey fanidir. Kur'an buyurmaktadır, "*Küllü men aleyha fan*", bunu bildirdiği gibi "*la fi halkı cedid*" (yeniden yaratılış) ayeti de apaçık anlattı.⁵²

Arifler de insanda iki ölüm kabul ederler, tıpkı iki doğumu kabul ettikleri gibi. Bunlardan biri eceli ile ölmek, öbürü ölmeden önce "*ihtiyari*" olarak kendi benlik ve varlığından ölmektir. "*Hesabınız görülmeden hesabınızı görün, ölmeden önce ölü*n" mealindeki hadis, benlikten, bencillikten, kendi dileklerinize, başkalarının zararına olan isteklerinize uymaktan vazgeçin, benliğinizden ölümlerine gelir. Şebüsterî, insanın gerek madde gerekse mana bakımından ölüp dirildiğini, bu oluşun daima bulunduğunu söyleyip adeta Herakleitos'un değişim görüşlerini yeniden dile getirmektedir. Şebüsterî bu ölümü de iki ölüme katarak insan için üç ölüm kabul ediyor ve İsa peygamberin yeniden doğmayan kişinin melekut alemine giremeyeceğini söylediğini söylüyorlar.

Hemedani'ye göre aşkın önündeki en büyük engel adetperestliktir. Hemedani, arifleri "Adetperestlikten" el çek, zira adetperestlik putperestliktir ve zanperestliktir" diyerek uyarır. Hemedani, Kuran'daki "babalarımızı bir din üzerine bulduk" (Zuhuruf 43/23) diyen topluluk nasıl azarlandı görmez misin diyerek "eleştirel bir dille" müritlerini ve arifleri uyarır ve onları hikmet diline yönlendirir. Bu dil birbirimizin kusurunu araştırmak yerine birbirimize karşı tahammül kültürü ile düzeltmek, ıslah etmek, dayanışmak konusunda birbirimize yardımcı olan bir dildir.

Aşkın dili, huzur ve dinginliğe çağrı yapan bir dildir. Arifler aşkın bu çağrısını, Tanrı'nın bir çağrısı olarak kabul edip, tam bir teslimiyetle aşka, onun diline teslim olmuşlardır. Ancak aşkın dilinde bir parça mihnet vardır. "Aşk onu sardı, uykusuz kaldı. Geceyi zor ve ıstırapla geçirdi, gözlerine söyledi: gözyaşların aksın. Ağla ya da kendi kanında boğul. Aşkın koşuludur, sevdalı yürek aşk belasını her türlü tattan üstün görür".⁵³ Tanrı elçisi, sözü gönülden işitmek istediğinde "Erihena" ya Bilal! Beni benden alıp hakikate ilet derdi. Gönlü, dilden işitmek istediğinde ise "kellimini" ya Humeyra derdi. Ey Ayşe beni hakikatten kendime getir, beni kendine getir ki insanlar

52 Mahmud-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, s. 140.

53 Hallac-ı Mansur, *Divan-ı Hiç*, Çev. Cavit Mukaddes, SUB Yayınları, İstanbul 2018, s. 91.

benden faydalansınlar”⁵⁴ derdi. Bu aşk veya hikmet dili güzel bir ruha sahip insan tarafından güzel ahlakı tamamlamak üzere kullanılan bir dildir. Kendisi şöyle buyurur: “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”

Hemedani’ye göre “kendi heva ve hevesine tapmak” aşkın önündeki en büyük perdedir. “Gönül lisandan/dilden dinlenir. Lisan konuşan gönül dinleyendir.’ Dedim ki ey padişah seni nerede arıyayım? Senin sıfatını nasıl vasf edeyim? Dedi ki beni arşta, cennette arama, kendi kalbinde ara ki Ben kalpte aranırım. Gayret göster ki kendinden kurtulasın. Kendine tapmaktan (hodperestlik) kurtulmadıkça Tanrıya tapan (hudaperest) olamazsın.”⁵⁵ Çünkü kendine tapanın dili ancak şirk dilidir, bencillik dilidir, bencillik dili ise aşk/hikmet diline aykırı bir dildir.

Attar da aşk önündeki en büyük engelin benlik davası ve bencillik meselesi olduğuna işaret eder. Ben- ben dilini/bencillik dilini bırakmadan ve hikmet diline sahip olmadan içsel yolculuk yoluna girilemeyeceğinden söz eder. “Kul olmadan özgür olmazsın. Önce kul dilini kullan sonra bak nasıl özgür oluyorsun.” Kulluk dili aşk ve özgürlük dilidir. “Her şey bir zattan ibaret ancak sıfatlarla bezenmiş. Her şey tek bir harf aslında, ibareler değişik. İlmin dili ile ona ulaşılmaz. Onu tanımanın yolu gönül dilidir, bu tecrübe ve hissin dışındadır. Aşk dili işaret dili de değildir. “O” deme çünkü O işarete sığmaz. Sus, çünkü O, senin ifadelerine sığmaz. O ne işaret kabul eder ne de dile sığar. Ne kimse onu bilir ne de ondan nişane bulur. “Sen benliğinden kurtulduğun zaman, kemal işte budur. Sen kendinden kurtul, yol ol, kavuşma işte budur.”⁵⁶ Attar benlikten kurtulmak için “tefekkürsüz tefekkür” paradoksal kavramından söz eder.⁵⁷ Bunun anlamı; tefekkür ancak tefekkürsüz, tefekkürsüzlük ise tefekkür ile olur. Bu paradoksa sahip olmadan aşkın aşık-tan isteği sadece sessizlik ve sükut olur. Sükut olmadığı sürece bencillikten ve bencillik dilinden kurtulunamaz. Yunus Emre kemalin aşk ile mümkün olduğunu, aşkın da benlikten kurtulmak olduğunu belirtir. Varlığı yokluk ile değiştiğini belirten Yunus “Varlığım yokluğa denişmişem”, o, tefekkürü söylemden üstün olduğunu ve yokluğun/hiçliğin varlıktan değerli olduğunu şöyle anlatır: “Dilsizler haberini, kulaksız dinleyesi/Dilsiz kulaksız sözün, can gerek anlayışı/Dinlemeden anladık, anlamadan eyledik/Gerçek erin bu yolda, yokluktur sermayesi”.⁵⁸

54 Aynül Kudat Hemedani, *Temhidat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, s. 57.

55 Aynül Kudat Hemedani, *a.g.e.*, s.19.

56 Feridüddin Attar, *Mantıku't-Tayr*, Çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları İstanbul, 2006, s. 32- 37.

57 Feridüddin Attar, *a.g.e.*, s. 394.

58 <http://yunusemre.net/siirler/91-anlamadan-eyledik.html>

Attar'a göre aşk görmektir. "Akıl iki dünyanın zahirini görür. Aşk görürse, sadece cananı görür", "akıl güçsüzlük tuzağının serçesidir. Aşk ise manaların simurgudur"⁵⁹ "Binlerce perdeyi geçtin dünyada, suretten geçtin yöneldin manaya. Adına aşk denilen o vadide. Dünya perdesi bir misal oldu sana,"⁶⁰ "dünya" aşk önünde bir perdedir. "Niçin perdenin kaldığını sorarsan, yapılanların hiç göründüğünü sorarsan. Burada dile konuşmak düşmez. Bu ancak akıl ile can işidir. Sözüünü külahının arkasına sakla. Dilinin konuşmasına engel ol. Kimse bu sözleri anlayamaz. Sen yöneleceksen, kendi içine yönel. Her dilin söylediğine bakıp incinme. Deniz gibi değişim halinde ol daima. Mertler gibi tefekkürde ol daima."⁶¹ İşte bu sözler aşk dilinin özelliklerini bize anlatmaktadır.

Aşk için aklın sınırlarını bilmek gerekir. Şebüsterî'nin sorusuyla, "Düşünce nedir? Düşünce batıldan hakka gitmek, cüzde mutlak olan küllü görmektir." Akılı bırak sen, Hakkı bulmaya bak.⁶² Hakikat, varlık suretlerinden bir surete bürünerek, söz arasında sen ona "ben" dersin, Ben ve sen asıl varlığın arızı suretleriyiz, Sen söz arasında "ben" dedikçe bu söz ruha işarettir, dersin. Arifin gönlü varlık sırrını bilir. Gerçek varlıktan başka varlık tanımaz. Senin varlığın dikenden, çerden çöpten ibarettir. Bunların hepsini gönlünden at. Yürü, gönül evini süpür (dil ile toz etme) Sevgiliye hazırla, güzel konak haline getir. O evden sen çıktın mı o gelir. Sana yüzünü sensiz gösterir. Varlık bir denizdir söz de kıyısı, O denizin sedefi harf, incileri gönlündeki bir yer, Her dalgası rivayetlerden, Tanrı buyruklarından, peygamber sözlerinden binlerce iri taneli ve değerli inciler çıkarır. Her an o denizden binlerce dalga kopar da yine bir dalga eksilmez. Bilgi o ulu denizden meydana gelir, bilgi mevsiminin sedefi de sestir, harftir. Manaları bu makama tenezzül (tecelli) edince birer surete bürünmeleri zaruridir.⁶³ Yunus Emre de akıl ile aşk arasında karşıt ilişki olduğunu şöyle savunur: "Aklım yavru vardı benim, dağıldı fikrim kamusu/ Boşaldım üş doldum veli, ne ile doldum bilmezem".⁶⁴

Aşk aşığa, söz söylemeyi öğreten bir öğretmedir. "Aşk bana söz söylemeyi öğrettiği andan beri sözlerim her meclisin nüktesi oldu."⁶⁵ "İkimiz de tıpkı gül gibi, bülbül gibi tertemiz bir sevgi ile yaşadık. Duygularımız, dü-

59 Feridüddin Attar, *Esrarname*, Çev. Mehmet Kanar, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2012, s. 47.

60 Feridüddin Attar, *Esrarname*, s. 52.

61 Feridüddin Attar, *Esrarname*, s. 111.

62 Mahmud-ı Sebüsteri, *Gülşen-i Raz*, s. 35.

63 Mahmud-ı Sebüsteri, *a.g.e.*, s. 129.

64 <http://yunusemre.net/siirler/54-bildiklerim-unutmusum.html>

65 Hafız Şirazi, *Hafız Divanı*, Çev. Abdülkadir Gölpınarlı, M.E.B. Yayınları, İstanbul, s. 139.

şüncelerimiz birdi, benim dilim, senin kalbinden geçenleri söylerdi.”⁶⁶ Hafız aşk, aşık ve maşuğun bulunduğu aşk okuluna “meyhane” der. Meyhane aşk okulunun mekânıdır. Orada toplananlar bir damla şarap bin dalga “vecd” için toplanırlar. Aşıkların meclisi rintlerin meclisidir.

Mevlana aşıklığı bir sanat olarak görür ve o “Aşıklık nedir?” diye sorar ve şöyle cevap verir: “Adam akıllı susuzluk; şu halde ab-ı hayat kaynağını anlatayım ona. Hayır, söylemeyeyim; onu susarak anlatayım. Anlatışa sığmaz zaten, susarak anlatayım (ab-ı hayatı, aşkı) aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim...Asıl aşka gelince o sözlerin hepsinden mahcup olurum. Sevgilimiz aşktır, şekli kılığı yoktur bizce. Bu ateşli hikaye (aşk) harflere sığmıyor, sözle anlatmaktan üstün.”⁶⁷ Bu aşıklık sanatı sanatların en üstünüdür ve en yüksek sanattır. Kim bu sanatın sahibi ise işte özgür olan, ab-ı hayatı kazanan odur ve ancak o hikmet diline sahiptir.

Sonuç

Yunan felsefesinde, ataların bilgeliğı felsefenin ve düşüncelerin izinde aranır. İnsan düşüncesi Yunan bilgeliğini ve gücünü gösteren bir semboldür. Sokrates ve Eflatun hakikatin var olduğu “ideal dünyayı” kurgularken, bu dünyayı algılamanın tek yolunun mükemmel düşünceye ulaşmak olduğunu savunur. Mükemmele [ideale] ulaşmak ise felsefe yapan aklın başarabileceğı yegane tecrübedir.

İslam literatüründe bilgelik, marifet ve hikmet sahibi olmak olarak tanımlanır. Hikmetin ölçüsü ise ilahi söze sahip olmaktır. Söz, ruh ve kalbin ürünüdür. Ancak dil sadece iletişim aracıdır. Söz kalbin tercümanı ve hikmetin kaynağıdır. Mistik düşünce ve kadim irfan dili, hikmet dilidir. Hikmet en yetkin varlığı en yetkin bilgi ile bilmektir. Mistik tecrübenin ve tasavvufun ilgilendiğı marifet bilgisidir. Hikmet dili, hakikati kazandırmaya yönelik bir dildir. Misticizm ve felsefe geleneğinde dili, çeşitli kategorilerde değerlendirebiliriz. “O” dili, “Sen” dili, öğüt dili, destan dili, şiir dili, mitoloji dili, simge ve sembol dili, din dili, aşk dili, hikâye dili, başkaldırı veya isyan dili gibi çeşitli örnekler verebiliriz. Hikmet dilinin hedefi ab-ı hayatı/mutluluğı aramaktır. Hikmet dili mutluluğı kazanma dilidir. Kadim bilgelik kitapları “bütün bilgelik Tanrı’dadır” diye başlar. İnsan “ben”i eksiktir ve onun dili de yetersizdir ancak bu benin karşısında saygı, huşu, tapınma, korku, yalvarma duyguları ile kendisiyle konuşulması gereken yetkin bir Tanrı vardır. Tanrı, insan “ben”inin karşısındaki yetkin, tam olan “O” dur. O bilinci, insanda “o

66 Hafız Şirazi, *Hafız Divanı*, s. 143.

67 İbrahim Emiroğlu, *Sufi ve Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 172.

dilini” doğurur. Buna “ben dilinin” tersi olan “o dili” denir. O dili uzaklığı ifade eder ve aynı zamanda saygı, özlem, kavuşma özelliğini içerir. O dili, samimiyet, iman, niyet ve teslimiyet dilidir.

Tanrı'nın sırrına ermek isteyen kişi de kalbini ve nefsinin dil kirinden temizlemelidir. Nefsinin ve kalbini temizleyen kişiyi Tanrı söz ile diriltir ve o kişiye hikmeti öğretir. Hikmeti elde edene “arif” denir. Yokluğu varlığa tercih ettikleri için arifler ben dili yerine varlık dili olan hikmet dilini kullanmayı tercih ederler. Bununla birlikte bu dilin özelliklerini içerdiği için “Sen dilini” de kullanırlar. Sen dili Tanrı'ya “Sen” diye hitap edecek kadar kendini ona yakın hissedene bir sevgi dilidir. “Ancak seni severiz. Ancak Senden yardım dileriz” dili sen diline birer örnektir. O/Sen dilinde “ben”, samimiyet içeren dua dili ile görünmeyen bir varlığın karşısındaymış gibi onunla içten konuşur. “Sen ve O” dilinde hitap dili vardır. Kişi derdini, isteğini karşısında hayali olarak duran ancak görünmeyen “O” varlığına döker. Bu dilin en temel özelliği “ben”in karşısında uzak bile olsa bir “O” varlığının bilincinin olmasıdır. Sen dilinde ise uzaklık değil, tam tersi yakınlık bilinci vardır. Sen içinde bir başka sen vardır felsefesi buradan ileri gelmektedir. O benden uzakta bile olsa oradadır ve bir gün benim karşısına mutlaka çıkacaktır. O ile kaçınılmaz bu karşılaşma ya ceza ya da ödül ile sonuçlanacak nihai bir karşılaşma olacaktır. Söz konusu bu karşılaşma, sen dilinde olduğu gibi şimdiki zamanda gerçekleşebilir ya da zamanın sonunda mutlaka tüm benler için de hesap gününde mutlaka gerçekleşecektir. Bu nedenle “O dili” mesafeli bir dildir ancak sabır, kendini denetleme, doğruluk, dostluk gibi çeşitli konularda öğüt vermek bu dilin özelliğindedir.

Tevrat, Mezmurlar, Süleyman'ın Meselleri, Neşideler Neşidesi, İşaya, İncil'de Yuhanna bölümleri hikmet dili ile insanın içinde saklı olan “kutsal benim” ortaya çıkmasına ya da yeniden doğuşa yönelik bir dil özelliği içerir. Yeniden doğuşu teşvik eden bu dilde, Mezmurlarda olduğu gibi musiki dilinin, öte yandan “niçin duruyorsun? Ya rab çadırını kim kuracak? Beni işit, seni severim, sana sığınırım” gibi sen dili, aynı zamanda soru dili ve cevap beklentisinin hakim olduğunu görebiliriz. Örneğin Süleyman'ın mesellerinde tam bir hikmet dili hâkimdir. “Yumuşak cevap öfkeyi yatıştırır. Huzurlu bir yürek bedeninin hayatıdır.” gibi hikmetlerle metin akıl ile dillenir ve bu akıl dili mutlu yaşam felsefesine inşa eden ilk taşlardır.

Enok kitabında ikili bir dil kullanılır. Bir başka deyişle ruh iyi ve kötü iki temel özelliğe sahiptir. Kutsal metinlerde aydınlık ve karanlık, ışığın oğulları ve karanlığın çocukları olmak üzere hep paradoksal bir dil kullanılır. Bu varlık anlayışına göre *iyi ve kötü dili* kullanmak manevi bir ödevdir. Lao

Tzu'da da benzer paradoksal bir dil vardır. Ancak bu anlayışta, *iyi ve kötü değil, eril ve dişil varlık dili* kullanılır. Örneğin Lao Tzu "Tao bir kabın boşluğu gibidir, onu kullanırken kendimizi bütün doluluklardan boşaltmalıyız" derken sözcükler ötesinde *sessizlik diline* işaret etmektedir. Sessizlik, sözcüksüz konuşma ariflerin irfanında kabul gören bir dildir. Hikmet geleneğinde tüm evren hiç bir boşluk olmaksızın görünen ve görünmeyen varlıklarla doludur. Bu metafizik ve fizik varlıklar, insan için, iyi veya kötü olabilirler. İnsan ancak dili ve eli sayesinde bu varlıkların şerrinden emin olabilir. Dil, söz, tılsımlı kelimeler ve dualar kötü metafiziksel varlıkların şerrinden koruyacak bir güce sahip olduğu söylenir. Öyleyse ariflerin hikmet dili ile sadece bu dünya varlıklarıyla etkileşimde bulunmaz, aynı zamanda o kainattaki tüm varlıklarla temas kuran evrensel bir dil özüne sahiptir.

Arifler aşk dili ile konuşmayı tercih etmişlerdir. Fahreddin-i Iraki Lemat'ta "Tanrı aşktır" der, böylece din dilinin aşk veya hikmet dilinden farklı olduğuna işaret etmiş olur. Aynül Kudad Hemedani'ye göre aşk için yeniden doğuş gerekir. İki kere doğmayan göklerin melekûtuna erişemez der. Ona göre nefsin ve dilin ölümü yeniden doğuşun başlangıcıdır. Ebu Said Ebul Hayr da dil yumuşaklığının tasavvufun özü olduğunu belirtir. Ona göre aşk insanı Tanrıya ulaştırır ve aşk dilini kullanmak kişiyi hikmete ve aşka yöneltir.

Özetle, hikmet dili aşk dilidir. Bu dil, güzel ahlaka dayalı bir dildir. Bu dilin felsefesi aşk felsefesidir. Bu dil felsefesinin özünü Yunus Emre "Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, halka müderris olsa hakikatte asidir." cümlesiyle özetlemekte ve her türlü ayrımcılık dilini Hakk'a isyan olarak değerlendirmektedir. Ne var ki bu hikmete vakıf olamayanlarda, birleştirici dil değil, daha çok ayrımcı ve nefret dili hakimdir. Hikmet dilinde "söz" apayrı bir yere sahiptir. Dil yeryüzünü temsil ederken, söz gökleri temsil etmektedir. Hikmet dili, huzur ve mutluluk dilidir. Arifler, dili iyi bir düşünce yaratmak için kullanırlar. Hikmet dili, paradoksal bir dildir. Hikmet dili, vecd dilidir. Hikmet dilinin soru ve cevap arasında gidip gelen sözleri ile ariflerin tatmin olmayı öğrendiği bir dildir. Hikmet dili, Tanrı'ya çağrı, zikir ve dua dilidir.

Öz

Mistisizm ve Tasavvuf Felsefesinde Hikmet Dili

İnsan sosyal ve manevi bir varlıktır. Aynı zamanda insan kendini "olgunlaştırma" ve "öteki" ile birlikte yaşama" eğilimine doğuştan sahiptir. Bir başka deyişle insan bu yetileriyle kâmil insan olmak ve bunun için de hikmet ve hayat sahibi olmak zorundadır. İnsanı olgunlaştıran dil ancak hikmet dilidir. İnsan aynı zamanda kendini yetkinleştirmek isteyen bir varlıktır. Bütün mistik ve felsefi geleneklerde bu yetkinleşme serüveninin bir düşünce özeti vardır. Yetkinleştiren veya benliğin erdemli ve hikmet sahibi olmasını sağlayan da yine dil yetisidir. Dil, anlamı taşıyan ve düşünceyi aktaran yetkinleştirici bir araçtır. Ancak insan sadece fiziksel bir varlık (düşünce) değil; aynı zamanda metafiziksel (mana/hikmet sahibi) bir varlıktır. Hikmet dilinde söz iki yönlüdür. Birinci yönünde söz, zihnin dille ürettiği anlamlı seslerdir. İkinci yönden ise logosu çağrıştıran metafizik bir boyuta sahiptir. Söz/kelam/hikmet bilinmeyen ve görülmeyen bir dünyadan, görünür dünyaya taşar. Eğer zihin, kendini metafizik söze/hikmete uygun bir hale getirebilirse, o, kendi iç dünyasını da hikmet dili olarak inşa edebilir. Ancak bunun için sözü dinleme becerisine sahip olmak gerekir ki sözün gücü zihinde inkişaf edebilsin. Söz, eğer dinlenirse, hakikatin en büyük kılavuzudur. Çünkü yetkin söz hikmettir. Muhasibi'nin de dediği gibi, dinlemeyi öğrenmek hikmetin başıdır. Heidegger aynı düşünceyi "kulağımız en ontolojik organımızdır" şeklinde ifade eder. Sözü dinleme becerisi geliştikçe, hikmetin gücü zihinde ve dilde etkisini göstermeye başlar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Felsefesi, Mistisizm, Dil Felsefesi, Hikmet Dili

Abstract

The Language of Wisdom in Mysticism and Philosophy of Tasavvuf

Human being has social and spiritual qualities. He has natural ability for self development and social connectedness with the "other". Human being must survive and learn to be wise with such qualities. Considering the fact that human has a tendency for self-realisation, language of wisdom can provide what human being needs for mental and spiritual development. The process of self-realization has certain references in mystical and philosophical tradition. The self-realization and wisdom become perfect only with the ability of language which is a powerful means for the transformation of idea and meaning. Yet, human being is both physical and metaphysical being. The language of wisdom has two different kinds of speech. The first one is the mental production and enunciation of the words (voices/sounds). The second one has metaphysical quality that resonates logos. Words, speech and wisdom display themselves from the invisible space and they outpoure to the visible world. If the mind can transform itself to the level of metaphysical understanding, the language of wisdom can be achieved. This is accessible only if one is able to listen to and hear the voice of wisdom. Once it is heard, the voice becomes revelation. The wisdom is perfect word. As Muhasibi says: "to learn hearing/listening is the first step to wisdom". Heidegger refers to the same thing: "ears are true and silent voice of smystery". Once the power of hearing develops, the wisdom becomes more visible in the mind and language of man.

Keywords: Philosophy of Tasavvuf, Mysticism, Philosophy of Language, Philosophy of aphorism

Kaynakça

- Aristoteles, *Poetika*, Çev. Ömer Aygün, İş bankası Yayınları, İstanbul, 2019.
- Attar, Feridü'd-din, *Mantıku't-Tayr*, Çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları İstanbul, 2006.
- Ayni, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: H. Rahmi Yananlı, İstanbul, 2000.
- Cassirer, Ernest, *Dil ve Mit*, Çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Chittick, William C. *İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2016.
- Dilts, Robert, *Dil İllüzyonları*, Çev. Volkan Çubukçu, Türkiye İş bankası, Yayınları, İstanbul, 2008.
- Ebu Said Ebu'l Hayr, *Rubailer*, Çev. Mehmet Kanar, Şule Yeğinerler, 2013.
- El- Muhasibi, *er-Riayae li Hukukillah*, Çev. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2015.
- Eşrefoğlu Rumi, *Müzekkin- Nüfus*, Hazırlayan, Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Gazali, Ahmet, *Sevanihu'l-Uşşak, Aşıkların Halleri*, Çev. T. Koç, M. Çetin, Hece Yayınları, İstanbul 2008.
- George Lakoff- Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, Çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki yayınları, İstanbul, 2015.
- Goody, Jack, *Mit, Ritüel ve Söz*, Çev. Damla Sezgi, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- Hallac-ı Mansur, *Divan-ı Hiç*, Çev. Cavit Mukaddes, Sub Yayınları, İstanbul 2018.
- Hemedani, Hacı Yusuf, *Rütbetü'l Hayat/Hayat Nedir*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hemedani, Aynülkudat, Temhidat, *Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, Çev. Halil Baltacı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Erdal Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Herlihy, John A., *Ruhun Sınır Bölgeleri*, Çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.
- Hucrivi, *Keşfu'l-Mahcub*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hünkar Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, Hazırlayanlar. A. Yılmaz. M. Akkuş. A. Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2011.
- İbn Münevver, Muhammet, *Tevhidin Sırları*, Çev. Süleyman Uludağ; Kabak Yayınevi, İstanbul 2003.
- İbni Sina, Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Çev. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 1996.

- Iraki, Fahreddin, Lemaat, *Aşk Metafizigi*, Çev. Ercan Alkan, Hayy kitap, İstanbul, 2012.
- Jung, C. G., *İnsan ve Sembolleri*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2009 .
- Longinus, *On the Sublime*, <https://www.gutenberg.org/files/17957/17957-h/17957-h.htm>, 05.11.2019.
- Mead, George Herbet, Zihin, *Benlik ve Toplum*, Çev. Yeşim Erdem, Heretik Yayınları, Ankara, 2017.
- Morris, James Winston, *Kalp Aynası, Manevi Aklın Keşfi*, Çev. Mustafa Çakmaklıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Murray, Edward L., *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, Çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitapevi, İstanbul, 2008.
- Nasır-ı Hüsrev, Dostlar Sofrası, Çev. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2015.
- Nesefi, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi/İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, Dergâh, İstanbul, 2018.
- Nifferi, Abdülcabbar, *Mevakif*, Çev. Nurullah Koltaş, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.
- Özgen, Mehmet Kasım, "İbni Arabî'de Tahayyül Kavramı", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi, 2018.
- Özgen, Mehmet Kasım, "Klasik Türk Düşüncesinde Erdem ve Hikmet Anlayışı", *Bilimname XLI*, 2020/1.
- Özgen, Mehmet Kasım, *Gilgamiş Destanında ve Mistisizmde İçsel Yolculuk*, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Kare Dergisi, cilt 9, 2020.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Yeni Boyut, İstanbul, 2007.
- Parmanides, *Fragmanlar*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019.
- Rena Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Sartre, Jean Paul, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2009.
- Seyyid Burhaneddin, *Muhakkık-ı Tirmizi, Maarif*, Çev. Ali Rıza Karabulut, Mektebe Yayınları, Kayseri, 1995.
- Sipehsalar Feridun, *Bin Ahmet, Hz. Mevlana'dan İştiklerim*, Çev. Ahmed Avni Konuk, Sufi kitap, İstanbul 2017.
- Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdülattif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- Sultan Veled, *Rubailer*, Çev. Veis Değirmençay, Kastuba Kitap, İstanbul, 2010

- Sühreverdi, Şehabettin, *Cebrail'in Kanat Sesi, Sembolik Hikâyeler*, Çev. Sedat Baran, İstanbul, 2006.
- Şebüsteri, Mahmud, *Gülşen-i Raz*, Çev. A. Gölpinarlı, Türkiye İş Bank Yayınları, İstanbul, 2011.
- Şihabeddin, Suhreverdi, *Nur Heykeleri, Tasavufun Kelimesi, Burçlar Risalleri*, Çev. A. Kamil Cihan, Salih Yalın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Şirazi, Sadi, *Gülistan*, Çev. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tebrizi, Şems, *Makalat*, Çev. Mehmet Nuri Gençosman, Ataç Yayınlar, İst. 2009.
- Tirmizi, Hakim, *Kalbi Neşsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?*, Çev. Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul. 2013.
- Tirmizi, Hakim, *Kalbin Anlamı*, Çev. Ekrem Demirci, Hayy Kitap, İst. 2013.
- Vygostsky, Lev S. *Düşünce ve Dil*, Çev. Burak Erdoğdu, Roza Yayınları, İstanbul, 2018.
- Zaken, Avner Ben, *Hay bin Yakzan'ı Okumak*, Çev. Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.

KANT'IN TEORİK AKIL VE PRATİK AKIL AYRIMINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 124-142.

Geliş Tarihi: 31.10.2020 | Kabul Tarihi: 30.11.2020

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA*

Giriş

Kant'ın hem kendi düşünce sisteminin çerçevesini çizen hem de sonrasında, Alman idealizmi ve pozitivism gibi, analitik felsefe ve kıta felsefesi gibi içerik veya yöntem açısından birbirinin zıttı (en azından) görünen çeşitli felsefi geleneklerin hepsine kaynaklık eden *Saf Aklın Eleştirisi*¹ kitabının iki ana bölümünden ikincisi olan "Transandantal Yöntem Öğretisi" bölümü şöyle başlar:

Saf ve spekülâtif aklın tüm bilgisinin tamamına en azından ideasını kendimizde haiz olduğumuz bir yapı gibi bakarsak, Transandantal Unsur Öğretisinde yapı malzemesini değerlendirdiğimizi, hangi tür, hangi yükseklikte ve sağlamlıkta bir yapıya yeteceğini belirlediğimizi söyleyebilirim. Elbette göklere ulaşacak bir kule düşünürken, elimizdeki malzeme stokunun ancak tecrübe düzlemindeki işlerimizi görecektir [büyüklükte] ve onu üstten gözetmeye (übersehen) izin verecek yükseklikte bir ikametgaha yeteceği ortaya çıktı. Çalışanları plan hakkında ayrılığa düşüren, dünyanın farklı yerlerine dağıtan, böylece her birini [kendi evini] kendi tasarısına göre inşa etmeye zorlayan dil karışıklığı bir yana, cüretkâr girişim malzeme eksikliğinden başarısız olmak zorunda kaldı.²

* Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, akovanlikaya@gsu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4149-078

1 Esere atflarda *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Critique of Pure Reason* (P. Guyer ve A. W. Wood, Çev. ve Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1998) baskısını dikkate alacağız. Türkçeye çeviriyi, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990 baskısını, adını verdiğimiz baskıdaki İngilizce çeviriyle ve Kaynakça'da yer alan diğer İngilizce ve Fransızca çevirilerle karşılaştırarak yapacağız. Esere atflarda, geleneğe uyarak birinci baskı için A, ikinci baskı için B harfini takiben eserin orijinal baskılarındaki sayfa numarasını vereceğiz ve eser için SAE kısaltmasını kullanacağız.

2 SAE, A707/B735

Transandantal Unsur Öğretisi eserin ilk ve hacimce büyük bölümüdür. Bu bölümde Kant, insan bilgisinin zemini ile ufkunu araştırır ve belirler. Aklın bilmeye nasıl müdahil olduğunu göstermek ile bilmenin nasıl mümkün olduğunu göstermek Kant'ın projesinde örtüşür ve genel olarak saf aklın eleştirisi adını alır. Bilgiyi tesis etmek, neyi bilebileceğimizden başka, bilebileceğimizi zannettiğimiz halde bilemeyeceklerimizi, böyle zannetmemizin nedenlerini de belirlemeyi gerektirir. Kant bunların hepsini, bilebileceklerimizden başkasını düşünmenin, (dolayısıyla umabilmenin) bir çelişki içermeyeceği şekilde, hatta çelişki içermemesini gözeterek 'inşa' eder. Yukarıda yer verdiğimiz alıntıdaki gibi, elimizdekiler sadece güvenli bir sığınağa yeter; fakat küçük ve sağlam ikametgahımızın 'manzaralı' ve geniş ufuklu bir konumu haiz olması şartıyla. Buradaki yuvamız sağlamlığını akıl tarafından *a priori* bilgilerle atılmış temellerinden alır. Aynı akıl evimizi, manzara teşkil eden araziye zeminden bağlar. Dolayısıyla binamızı hangi büyüklükte ve sağlamlıkta yapacağımızı belirleyen tek şey malzeme değildir. Bilgi evinin başka bir yere inşası mümkün olmadığından, evin temelini atabileceğimiz tek yer olan arsanın imkanları da eşit ölçüde belirleyicidir. Elimizdeki malzemeyle, malzemeyi nakledebildiğimiz tek arazi parçasına ev kurmak, yapının kaç katlı olacağını da belirler; farklı katlar farklı bilgi seviyelerine denk düşecek şekilde. Buradaki en sınırlayıcı ve dolayısıyla şekillendirici husus, malzemenin evin yapılacağı araziden sağlanamaması, tamamen başka yerden tedarik edilmesi zorunluluğudur. Çünkü o arazi insan bilgisine malzeme sağlaması bakımından çoraktır, insanın sahip olduğu aletler araziyi işleyip bilgisine malzeme yapmaya uygun değildir; arazi zemin olmak bakımından ne kadar sağlam olsa da. Belki de işlemeye gücü yeten için en sağlam malzemedan oluşmuştur, hatta bizim açımızdan 'arazi' olan, başka bir gücün en sağlam malzemedan ürettiği bir eser olabilir. Fakat insan gözetildiğinde arazinin işlevi, bilgisi için sağlam zemin teşkil etmesinden başka, parçalarının eş türlü ve denk sağlamlıkta olması sayesinde, insanın fethedemediği, ev kuramadığı toprak parçalarının olduğunun, dolayısıyla tek işlevinin üzerine 'inşaat' yapma olmadığının bilincine varmasını sağlamaktır.

Burada, Kant'ın kurduğu analogiyi sürdürerek işaret etmeye çalıştığımız akli faaliyetlerin farklı olmasının temelinde -ister *a priori* ister *a posteriori* olsun- bilginin malzemesini sağlayan yeti olarak hissetme ile hissî malzemenin işlenerek bilincine varılmasının şartlarını üreten yeti olarak düşünme arasındaki fark vardır. Kant okurlarının yakından tanıdıkları ve düşüncesinin tümüne dağılmış iç his-diş his, parıltı/kamaşma (*Schein*)-tezahür (*Erscheinung*), tezahür-fenomen, tezahür-kendinde şey, fenomen-numen, görü-kavram, kavram-idea, idrak etme-akıl yürütme, vs.'nin yanı sıra teo-

rik akıl-pratik akıl ayrımı da hissetme ile düşünme arasındaki ayrıma geri götürülebilir. Benzer şekilde eserin bilginin unsurlarının incelenmesine ve bilgi olmadıkları halde bilgi zannedilenlerin *elenmesine*, dolayısıyla insan bilgisinin *eleştirilmesine* ayrılan ilk bölümünün önce Transandantal Estetik ve Transandantal Mantık diye, sonra ikincisinin Transandantal Analitik ve Transandantal Diyalektik diye ayrılmasının nedeni de Kant'ın hissetme ile düşünme arasında gözettiği kategorik ayrımdır.

Bu makalede sadece teorik akıl ve pratik akıl ayrımının hissetme-düşünme ayrımına bağlı olduğunu, ilkinin ikincisinden bağımsız olarak hiçbir şekilde temellendiremeyeceğini, oysaki ilk ayrımın Kant'ın transandantal felsefesinde güvenilir bir temelini olmadığını, teorik akıl-pratik akıl ayrımının bir hipotez olarak hissetme-düşünme ayrımından hareketle de temellendirilemeyeceğini, bu durumun ise hipotezin sorgulanmasına yol açacağını öne süreceğiz. İddiamızı mümkün olduğunca açık ifade edebilmek amacıyla Kant'ın konuyla ilgili bazı temel terimlere atfettiği anlamları açıklayıp, aklın teorik ve pratik faaliyetlerini temellendirme girişimini kısaca inceleyeceğiz.

Hissetme ve Düşünme Ayrımı

Kant'ın transandantal felsefesinin hareket noktası tecrübedir. Tecrübeden hareketle geri giderek belirlenen zorunlu ilkelerden ilk beklentimiz, tecrübenin olduğu haliyle kendilerinden hareketle tesis edilmesi için yeterli olmalarıdır. Fakat ilk beklenti tek beklenti değildir; aynı ilkelerle insanın tecrübeyi aşmaya yönelik çabasını, bilmediğimiz halde düşünebildiklerimizi, yanlışlarımızı, umutlarımızı, beğenilerimizi de açıklayabilmemiz gerekir. Dolayısıyla tecrübeden geri giderek belirlenen ilkelerden hareketle sadece tecrübe imkanıyla sınırlanan zihinsel faaliyet olarak bilmeyi değil, aynı zamanda tecrübe ötesi zihinsel faaliyeti de açıklayabilmek, saf aklın eleştirisi projesinin ayrılmaz parçasıdır. Bu tür ilkelerin, başta ilgisi olmak üzere insanın tecrübe ötesine yönelik faaliyetini de tutarlı bir şekilde açıklaması, tecrübe bakımından güvenilirliklerinin teyit edilmesi anlamına gelir. Aksi durum ise, saf akıl sisteminin tam bir birlik olması gerektiğinden, saf aklın eleştirisinin sadece tecrübe ötesine yönelik kısmının değil projenin bütününe başarısını gölgeleyecektir. Görünen odur ki, Kant, Leibniz'in insan zihniyle ilgili tespitini, kısaca aktarırsak, insan zihninin kaybolduğu iki labirent olduğunu, bunlardan birinin *continuum*'un kompozisyonu, diğeri özgülüğün doğası olduğunu, ikisinin kaynağının da sonsuzluk düşüncesi olduğunu kabul etmiş³, ikisini de

3 Leibniz, G.W., "Sur la liberté", *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, (J. P. Rauzy, Ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1998, s.331 ve Leibniz, G.W., "On Freedom", *Philosophical Essays*, (R. Ariew ve D. Garber, Ed. ve Çev.), Hacked Publishing Company, Indianapolis&Cambridge, 1989, s.95.

kaynağında, yani akılda ve aynı şekilde çözmeyi hedeflemiştir.

Hissetme ile düşünme arasındaki ayrım *Saf Aklın Eleştirisi*'nde karşımıza herhangi bir şekilde temellendirilerek değil bir tespit olarak çıkar. Kant 'Giriş' bölümünün en sonunda, yalnızca transandantal unsur öğretisinin iki bölüme ayrılmasının ve estetiğinin mantıktan önce gelmesinin gerekçesini vermek üzere şu tespiti yapar:

İnsan bilgisinin iki kökeni vardır; müdrike (*Verstand*) ve hissetme (*Sinnlichkeit*) diye. Bunlar, belki bizce bilinmeyen ortak bir kökten doğmuş olabilirler; ilkiyle mütekebiller (*Gegenstände*⁴) bize verilir, ikincisiyle ise düşünülürler.⁵

Kant aynı düşünceyi kitabın sondan bir önceki, 'Saf Aklın Arkitektoniği' bölümünde biraz farkla tekrar dile getirir:

... bilme gücümüzün genel kökünün ayrıldığı (*teilen*) ve biri akıl (*Vernunft*) olan iki kökene çatıldığı noktadan başlıyoruz.⁶

İlk alıntıda hissetmenin idrak etme ile, ikincisinde ise akıl ile karşılaştırılması nedeniyle, bunlardan hissetme-düşünme ayrımı diye bahsetmeye hakkımız olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Kant'a göre müdrike ile aklın faaliyetinin düşünmekten ibaret olduğunu dikkate aldığımızda bu konuda herhangi bir şüpheye yer kalmaz. Hissetme-düşünme ayrımına tahvil edilebilecek ifadeler eserin başka birçok yerinde de vardır. Konu ile ilgili en açıklayıcı paragraf, Transandantal Mantık bölümünün hemen başında yer alır:

Zihnimizin (*Gemüt*) kabul ediciliğine (*Rezeptivität*), yani, şu veya bu yolla etkilendiğinde temsil kabul etmesine (*empfangen*) hissetme adı verilecekse, zihnin kendinden temsiller üretme kuvveti, yani, bilgi kendiliğindenliği de (*Spontaneität*) müdrikdir. Doğamız öyledir ki, görü için hissî olmaktan başka bir yol asla yoktur; yani, görüşümüz sadece mütekebillerden etkilenme tarzını ihtiva eder. Hissî görüdeki mütekebili düşünme yetisi ise müdrikdir. Bu iki kuvvetten biri diğerine tercih edilemez. Hissetme olmasaydı bize hiçbir mütekebil verilemezdi; müdrike olmasaydı, hiçbiri düşünülemezdi. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür.⁷

4 Kant'ın metinlerinde yer alan fakat çevirilerde genellikle ikisi de 'nesne' diye karşılanan ayrımı en azından kelime düzeyinde muhafaza etmek için *Gegenstand* için tekabül eden anlamında 'mütekebil' kelimesini kullanacağız; 'nesne'yi ise yalnızca *Objekt*'in yerini tutmak üzere.

5 SAE, A15/B29

6 SAE, A835/B863

7 SAE, A51/B75

Burada hissetme-düşünme ayırımına temel teşkil ettiği düşünülebilecek tek şey hissetmenin temsil almakla, müdrikenin temsil üretmekle ve alınan temsilleri işlemekle damgalanmış olmasıdır. Fakat temsili alanın işleyemeyeceği, kendinden temsil üretenin ve diğer yeti tarafından alınmış temsilleri bu sayede işleyebilenin ise hiçbir suretle temsil alamayacağı, kısacası alan ile üreten ve işleyenin aynı ruh gücü olamayacağı baştan varsayılmıştır. Bunu şekillendiren ise Kant'ın insan görüşüne atfettiği daima hissî olma zorunluluğudur. İnsan bilebileceklerinin malzemesini sadece hissederek alabileceği için, görüşü hissî olmalıdır.⁸ Kant'ın düşünce sisteminin bütünü belirleyen de bu ön kabuldür: Bilebilecekleri insana aklen değil hissen verili olduğundan insan görüşü aklî değil hissîdir.

Elbette Kant'ın hissetme ile düşünmeyi bu şekilde ayırmasının, dolaysız bilme olarak görüyü his ile kısıtlamasının tarihsel nedenleri de vardır. Düşünmeyi hissetmeye indirgeyen ampirist gelenek ile hissetmeyi düşünmeye indirgeyen rasyonalist gelenek, metafiziği savaş alanına çevirmişlerdir. Savaş ise anarşiyi doğurur; şüpheçiler her yeri istila eder. En son geriye kalan ise -bezginliğin ifadesi olsa gerek- kayıtsızlıktır.⁹ Bunlardan hareketle Kant'ın görüş açısından söz konusu ayırımı desteklemek amacıyla şu öne sürülebilir: Anarşinin ve kayıtsızlığın üstesinden gelmek için denenmemiş tek yolu tutup, his ile düşüncenin ortak kökleri varsa bile bunu bizim bilemeyeceğimizi, bilme bakımından ikisinin birbirine indirgenemeyeceğini en baştan kabul etmeliyiz. Bu durumda, söz konusu ayırımın hipotetik doğası tamamen açığa çıkmış demektir. Konuyla ilgili diğer hipotezlerin, yani ampirist ve rasyonalist görüş açılarının doğrulanmaktan uzak kalmaları, Kant'ın hipotezi için dolaysız bir zemin teşkil edemez. Oysaki saf aklın eleştirisi projesinin bütünü buna dayanır. Transandantal Estetik'in hemen başında yer alan ve bilgi mütekabilini soyarak uzay ile zamanın mütekabil bakımından iptal edilemezliğini ortaya çıkaran 'düşünce deneyi' tamamen iki bilme yetisi ön kabulünden hareketle kurulmuştur.¹⁰ Bu deneyde, bir ampirik görü olarak cisim temsilinden önce idrak bakımından düşünülenler, sonra hisse (*Empfindung*) bağlı her şey çıkarılarak, geriye 'formun' kaldığı öne sürülür. Oysaki bu aşamada ne temsil edenin belirlemek suretiyle temsile bişey¹¹ kattığı ne de bilen bilinene katkısının iki bilme yetisine tekabül edecek şekilde iki katmanlı olduğu kesindir; fakat Kant Giriş bölü-

8 SAE, A19/B33

9 SAE, Avii/Ax

10 SAE, A21/B35

11 Belirli, birliği haiz bir şeyi değil de tamamen belirsiz kalani işaret ettiği için 'bir' şey yerine, konuşma dilinde yaygın olarak kullanıldığı gibi 'bişey' demeyi tercih ettik.

münün sonunda yaptığı ve yukarıda yer verdiğimiz tespite güvenerek böyle bir deneyi kurgulayabilmiştir.

Hareket noktası olan tecrübe bakımından bize hissetmeden düşündüğümüz, düşünmeden hissettiğimiz şeyler varmış gibi gelebilir. Fakat felsefeden, özellikle de transandantal felsefeden beklentimiz bize 'gibi gelenlerin' öyle olup olmadıklarını ve bize niçin 'öyle gibi geldiğini' açıklamasıdır. Bu nedenle bilinç müteakilleri olarak his ile düşünce arasındaki farklar, hissetme-düşünme ayrımının dayanağını teşkil etmek bir yana ancak onunla temellendirilebilecek, sadece 'gibi gelmenin' ötesine geçebilecek bir *kanaattir*.

Bu açıklamaları dikkate aldığımızda Kant'ın hissetme ile düşünme arasında yaptığı ayrımın, düşünce sisteminin bütününe ağırlığını taşıyabilecek kadar 'temelli' olmaktan uzak olduğu açıktır. Sistem bakımından işlevi bir hipotez olmaktan öteye geçemez. Sistemin geri kalanı bu hipotezden döngüsellik düşmeden tutarlı bir şekilde türetilenirse, hipotezin meşruiyeti teslim edilebilir ve hipoteze dayalı başka 'kuramlar' arasında yerini alabilir. Şüphesiz bu bile *doğrulanması* değil *yanlışlanmaması* anlamına gelecektir sadece. Dolayısıyla Kant'ın bu ayrımının bir hipotez olarak dahi meşru olabilmesi için insanın tüm faaliyetlerinin tutarlı, uyumlu ve döngüsellikten uzak bir şekilde kuşatılması gereklidir. Şimdi Kant'ın aklın teorik ve pratik faaliyetleri arasında yaptığı ayrım ile hissetme-düşünme ayrımı arasındaki bağı göz önüne sermeye ve değerlendirmeye çalışalım. Bunun için önce bazı kavramların Kant'ın kullanımındaki anlamlarını belirgin hale getirmeyi deneyeceğiz.

Pratik, Spekülatif ve Teorik

Şüphesiz aklın sadece bilmek için değil eylemek için de kullanıldığını öne süren tek düşünür Kant değildir. Hatta bunun özel olarak öne sürülmesi bile gerekmez. Felsefi açıdan ilginç olan nokta aklın düşünme fiilinin bir eylem için nasıl belirleyici olabildiğidir. Kant diğer temel felsefe konuları gibi aklın teorik ve pratik faaliyetleri tartışmasını da hazır bulmuştur; fakat saf aklın eleştirisi projesiyle, özellikle teorik faaliyetin tesis edilme şekliyle tartışmayı bambaşka bir seviyeye taşımıştır. Akli tek belirleyici kılmak, pratiği diğer aklî faaliyetlere üstün tutmak ve bunu düşünce sisteminin en önemli vasfı hale getirmek Kant'a özgüdür. Bunu nasıl yaptığını konumuz bakımından gerekli olduğu kadarıyla ana hatlarıyla incelemeyi önce Kant'ın pratikten ne anladığını, akla atfettiği diğer genel kullanımlarla karşılaştırarak kısaca açıklamanın yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Kant'ın aklın pratik faaliyeti ile ne kastettiğini anlamaya çalışırken en çok faydalanacağımız eseri uzun süre verdiği mantık dersleri notlarından derlenen metinlerdir. Aklın faaliyeti düşünme, düşünmenin bilimi mantık olduğuna göre, aklın pratik faaliyetinin mantığın konusu olması doğaldır. Kant mantık derslerinde, o zaman mantık dersi veren birçok kişi gibi, Meier'in 1752'de yayımlanmış *Akil Öğretisinin Hülasası*¹² başlıklı kitabını takip eder. Meier'in pratiği ele alış biçimi Kant'ınki için de açıklayıcı olabilir. Meier'e göre pratik bilgi, öncelikle spekülative bilginin zıttıdır:

Bir bilgi, bizi bir fiili işlemeye veya işlemekten kaçınmaya uygun bir yoldan hareket ettirmesi bakımından pratiktir (cognitio practica). Pratik olmayan daha mükemmel tüm bilgilere ise spekülative denir (cognitio speculativa, speculatio). Tüm öğrenilmiş bilgiler (*gelehrten Erkenntniss/learned cognition*) ya pratik ya da spekülativeftir.¹³

Fakat pratik bilgi belli bir açıdan teorik bilginin de zıttıdır:

Bir şeyin yapılması gerektiğini veya yapılmadan bırakılması gerektiğini temsil ettiğimiz bilgiye de teorik bilgiye (cognitio theoretica, theoria) zıtlığı bakımından pratik denir; teorik bilgi bişeyin yapılması veya yapılmaması gerektiğini temsil etmez.¹⁴

Meier'in pratik ve spekülative bilgi ayrımı bu açıklamalara rağmen kategorik değildir. Öncelikle aslında hiçbir öğrenilmiş bilgi spekülative değildir; biz bu bilgi ile ne yapacağımızı bilemediğimiz için bize spekülativeymiş gibi gelir.¹⁵ Dolayısıyla bilgiler aslen pratikken ancak izafi olarak (*vergleichungsweise/comparatively*) spekülative olabilirler. Aynı bilgi doğru bir şekilde bir kişi için spekülative, diğeri için pratik olabilir.¹⁶

Kant'ın mantık dersleri notlarının kendi bilgisi dahilinde öğrencisi Gottlob Benjamin Jäsche tarafından 1880'de yayınlanmasından oluşan *Jäsche Mantiği*'nda¹⁷ bu ayrımlar hem daha geniş hem de farklı bir şekilde ele alı-

12 Meier, G. F., *Excerpt from Doctrine of Reason*, (A. Bunch, Çev.), Bloomsbury Academic, Londra ve Newyork, 2016. Eserin Almancası için Kant'ın toplu eserleri (Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken) arasındaki elektronik kopyası için <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/> bağlantısına başvuracağız. Atıflarda ise AK kısaltmasını takiben cilt, sayfa ve paragraf numarasını vereceğiz.

13 AK 16:517. §216

14 AK 16:516. §217

15 AK 16:520. §219

16 AK 16:523. §227

17 Kant, I. "Jäsche Logic", *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Lectures on Logic*, (J. M. Young, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ss.518-640; Kant, E. *Logique*, (L. Guillermit, Çev.), Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1997. Eserin Almancası için bkz: <https://korpo->

nır ve Kant'ın pratik anlayışının en önemli vasfı ortaya çıkar. Pratik bilgiyi belirleyen şey bilene bir şey dayatmasıdır. Pratik bilgi ya kendi başına emirdir, bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını emreder ve bu açıdan teorik bilgiyle zıtlık içindedir. Ya da mümkün emirlere zemin teşkil eder; bu açıdan da spekülative bilginin zıttıdır. “Zira spekülative bilgiden, hiçbir davranış (*Verhalten*) kuralının türetilmeyeceği, hiçbir mümkün emir zemini içermeyen bilgileri anlarız.”¹⁸ Emir ise “belli bir amacı işler (*wirklich*) hale getirecek mümkün özgür fiili (*Handlung*) ifade eden önerme[dir].”¹⁹ Teorik bilgiye gelince, o, olanın bilgisidir; “dolayısıyla bir fiil işlemeyi (*Handeln*) değil bir varlığı (*Sein*) nesne olarak alır.”²⁰

Böylece Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ana hatlarıyla, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ayrıntılı bir şekilde incelediği 'pratik' anlayışının da unsurları belirlenmiş olur. Pratik ister spekülative ister teorik olsun kendi karşıtlarından her şeyden önce bir zorlama, dayatma içermesiyle ayırt edilir. Pratik bizi belli bir şekilde fiil işlemeye zorlayan demektir. Bir fiile zorlanma söz konusu ise, o fiil olmayabilecek, işlemeye de bileceğimiz, *zorunlu olmayan* bir fiildir. Pratiğin bize emrettiği, dayattığı, yapmaya zorladığı şey ancak özgürlükle mümkün bir fiildir. Kısacası pratik, özgürlük ile zorunluluğun buluşmasıdır. Tıpkı pratik bilgiyi “haiz olduğunu özgür fiillerimize veren”²¹ diye açıklayan Meier gibi Kant da hiçbir tahdit getirmeksizin şu tespiti yapar: “Özgürlükle mümkün her şey pratiktir.”²² Teori ile pratiğin bağlantısı hakkında Garve'ın yönelttiği eleştiriyi cevaplamak için yazdığı “Teori ve Pratik” metninde Kant'ın belirttiği gibi her yapıp etme (*Hantirung*) pratik değildir; “yalnızca belli bir prosedürün genellik halinde tasarlanmış ilkeleriyle uyduğu kabul edilen ve belli bir amacı gerçekleştiren eylemler pratik olarak adlandırılabilirler.”²³ *Hüküm Gücünün Eleştirisi*'nde de pratiğin genel olarak belli bir 'talimatın' (*Vorschrift/precept*) uygulanması diye anlaşılmasını eleştirir.²⁴

ra.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/ Atıflarda AK kısaltmasını takiben cilt ve sayfa numarası verilecektir.

18 AK 9: 86

19 AK 9: 86

20 AK 9: 86

21 AK 16: 108. §30

22 SAE, A800/B828

23 Kant, Immanuel, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçioğlu, Çev. ve Der.), Ayrıntı Yayınları, 2017, ss.25-26. Metnin Almancası için bkz: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/275.html>

24 Kant, Immanuel, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Critique of Power Of Judgment*, (P. Guyer, Çev. ve Ed.; E. Matthews, Çev.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000. AK 20:195-196. Almanca metin için bkz: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/Inhalt20.html>

Kısacası, pratik, fiile zorlaması nedeniyle bu tür hiçbir şey içermeyen spekülâtifin zıttıdır. Spekülâtif düşünce ne yapıp edeceğimize dair hiçbir kural veya ilke sağlamadığı, hiçbir fiili dayatmadığı gibi kendisinden bir emir türetmeye de uygun değildir. Teorik bilgi ise olanın bilgisidir; spekülâtif gibi herhangi bir emir içermez. Bununla birlikte, spekülâtifin aksine, teorik bilgiden emir türetmek, emir içeren bir kural türetmek mümkündür. Pratik, spekülâtif ve teorik terimlerinin bu şekilde açıklanması tek başına aklın bu tür faaliyetleri olduğu anlamına gelmez. Bu faaliyetlerin her birinin nasıl mümkün olduğunu akıldaki zeminlerini ortaya çıkararak tesis etmek gerekir. Bunların, nasıl dile getirilirse getirilsinler bir ve aynı aklın, 'mutlak' birlik olan aklın faaliyeti olduklarını akılda tutmak şartıyla.

Kant'ın özgürlükle zorlanmayı birleştiren pratik anlayışı, aklın teorik ve pratik faaliyetlerini tesis etmek için bakabileceğimiz mekânı da işaret eder. Bizi bir fiile zorlayan ilke, bağlayıcılığını ancak bir yasadan alabilir. Yasaya bağlılığın özgürlükle çelişmemesi için yasayı, yasaya tabi olan özgürce koymalıdır. Oysaki, aklın pratik yasa koyucu olabilmesi, her şeyden önce yasa koyucu olmasıyla mümkündür. O halde akıl ancak teorik faaliyetinin genel olarak müteakibli olan doğayı belirleyen zemini (*Bestimmungsgrund*) ihtiva ediyorsa, yani doğanın yasalarını da o koyuyorsa pratik olma imkânını haizdir. Bu ise, akıl teorik faaliyetiyle 'şeylerin kendilerinin' yasalarını koyamayacağına göre, bu faaliyetin şeylerin kendilerini değil tezahürlerini konu almasıyla mümkündür. Bu nedenle Kant'a göre hissetme ile idrak etme arasındaki fark seçiklik derecesi farkı, mantıksal bir fark değildir; his 'şeylerin' bulanık bilgisi olmadığı gibi idrak de 'şeylerin' seçik bilgisi değildir; aralarındaki fark transandantaldır, çünkü teorik bilgi hiçbir surette şeylerin bilgisi değil daima 'tezahürlerin' bilgisidir.²⁵ Kendinde şey ile tezahür arasındaki, birinden diğerine dereceli geçişe imkan vermeyen ayrımın aklî faaliyetler bakımından karşılığı spekülâtif ile teorik ve bu nedenle teorik ile pratik arasındaki benzer ayrımdır.

Şimdi Kant'ın aklın teorik ve pratik faaliyetlerini nasıl tesis etmeye çalıştığını onun takip ettiği düzende genel hatlarıyla kısaca hatırlamaya çalışabiliriz.

Aklın Teorik, Spekülâtif ve Pratik Faaliyetleri

Hissetme-düşünme ayrımının aksine aklın teorik ve pratik faaliyetlerinin temellendirilmesi Kant'ın en çok üzerinde durduğu hatta projenin tümünü kapsayan bir konudur. İlk ayrımın kabul edilmesinin nedeni ancak bu saye-

²⁵ SAE, A44-46/B61-63

de aklın teorik ve pratik faaliyetlerinin ayrılma imkanının ortaya çıkmasıdır. Bu sayede Kant, hem matematiği hem doğa bilimini hem ahlaki dogmatik metafiziğin aksine herhangi bir 'aşkına' (*transzendent*) müracaat etmeden temellendirmeyi, hem de 'aşkını' düşünmenin niçin insan aklının doğasında olduğunu açıklamayı hedefler. Tıpkı hissetme-düşünme ayrımındaki gibi, hareket noktası kendi zihinsel hallerimize dair tespitlerdir. Bize bir şeyi bilmek ile istemek, arzulamak, murat etmek arasında esaslı bir fark varmış 'gibi gelir'; bilmeden istemek, istemeden bilmek mümkünmüş gibi gelir. Yine benzer şekilde bunlar teori-pratik ayrımı için dayanak teşkil etmek bir yana, *insanın* teorik ve pratik faaliyetlerinin, dolayısıyla ikisi arasındaki ayrımın temellendirilmesiyle belli derecede güvenilirlik kazanacak 'hallerdir'. Kant düşüncesi çerçevesinde ikisi de ancak insan *aklının* faaliyetleri olarak temellendirilebilir; bu nedenle *saf aklın eleştirilmesini* gerektirirler, çünkü akıl müdahil olmadan, taşıdığı evrensellik ve zorunluluk nitelikleriyle bilimi mümkün kılacak *a priori* bilgi diye bir şey olamaz:

Bu bilimlerde akıl olacaksa, onlardaki bişey (*Etwas*) *a priori* bilinmelidir ve bu bilgi mütekabiline şu iki yoldan birisiyle rapt olmalıdır (*beziehen*): ya mütekabili ve (onun başka bir yerden verilmesi gereken) kavramını sadece belirleyerek ya da mütekabili işler (*wirklich*) kılarak. İlki aklın teorik, sonraki pratik bilgisidir.²⁶

Teorik aklın²⁷ eleştirisi, aklın bilmeye nasıl müdahil olduğunu, genel olarak söylersek, insanın neleri bilebileceğini ve neleri niçin bilebileceğini zannettiğini açıklar. Kant teorik aklın eleştirisini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tamamlar. Bu eser pratik aklın eleştirisini de ana hatlarıyla içerir; fakat bu eleştirinin amacına ulaşması için önce *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*²⁸, sonra da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin²⁹ yazılmasına ihtiyaç duyar.³⁰ Aklın iki ayrı faaliyeti olduğunu bu şekilde tesis ettiğini düşünür. Hatta bu faaliyet-

26 SAE, Bix-x

27 'Teorik akıl' ve 'pratik akıl' tamlamaları ile iki ayrı akli değil iki akli faaliyeti kastediyoruz elbette.

28 Kant, I., "Groundwork of the Metaphysics of Morals", *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, (M. J. Gregor, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss.37-108. Eserin Almancası için: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/> Atıflarda AK kısaltmasını takiben cilt ve sayfa numarası verilecektir.

29 Kant, I., "Critique of Practical Reason", *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, (M. J. Gregor, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss.133-276. Eserin Almancası için: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/> Atıflarda AK kısaltmasını takiben cilt ve sayfa numarası verilecektir.

30 Bu eserlerin Kant'ın genel planı içindeki yerine ve saf aklın eleştirisi projesini ilk başta öngörmediği bazı eserlerle daha ayrıntılı bir hale getirmesine ilişkin kısa bir açıklama için bkz: Kovanlıkaya A.K., "Akıl Olgusu ve Ahlak Duygusu Bağlantısı: Bir Kant Ahlakı Eleştirisi", *Turkish Studies*, 15(7), ss.2995-2996.

ler o kadar ayrılır ki, ayırımın aklın birliğini ihlal etmediğini göstermek en önemli konularından biri haline gelir.³¹

Kant'ın kendisinin de açıkça belirttiği gibi insanın bilme faaliyetinin temellendirilmesinde karşı karşıya kaldığı en büyük güçlük, hissetme-düşünme ayırımının en temele yerleştirilmesinden kaynaklanan güçlüktür.³² Bilgimiz dahilinde iki yabancı olan his ile düşünceyi hangi *güç* nasıl buluşturabilir ve bu sayede, 'olanın' bilgisi olarak teorik bilgiyi sentezleyerek nasıl mümkün kılabilir? Kant'ın bu soruya cevabı nettir: Hayal veya tahayyül *gücü* (*Einbildungskraft*) ya da muhayyile.³³ Muhayyilenin en temel işlevi düşünmenin hissetmeye temasını mümkün kılmaktır. Hissetme faaliyetinin şartları verilidir: uzay ile zaman. İdrak etme (*verstehen*) faaliyeti *kabul edici* değil *kendiliğinden* olduğundan, kavram yetisi olarak müdrikenin (*Verstand*) şartları da kavram olmalı, her kavram gibi idrak faaliyetinde üretilmelidir. Kavramla sadece hüküm verilebileceğine göre, kaç tane hüküm verme biçimi, kaç tane mantıksal birlik fonksiyonu varsa, o kadar temel kavram veya yaygın adıyla 'kategori' olmalıdır.³⁴ Farklı kategoriler saf ve kaynak yaratıcı farkındalık (*Apperzeption*) fiilinin hissî malzemeyle farklı temas yolları olarak anlaşılmalıdır. Bu temas doğrudan değil muhayyile aracılığıyla. Muhayyile dolaysız olarak hissetmenin *dış* formu olan uzaya değil *iç* formu olarak zamana temas edebilir. Dolayısıyla kategoriler muhayyilenin zaman üzerinde gerçekleştirdiği farklı işlemlere *hükmedilerek* birlik verilmesi sayesinde, farklı biçimlerdeki hükümlerin yüklemeleri olarak ilk defa doğarlar. Kısaca söylersek, kategori muhayyilenin zamanı belli bir şekilde belirmesinin bilincidir.³⁵ Dolayısıyla her kavram kategoriye, her düşünme hükme tabidir. Kategoriler hissî malzemeye, yani tezahürler ile şartları olarak uzay ve zamana uygulandıkları ölçüde bilgi üretirler; ikincisi a priori bilgidir ve ilkinin, a posteriori bilginin şartıdır. Bu nedenle insanın teorik faaliyeti mümkün tecrübeyle sınırlıdır. Buna bağlı olarak, tüm tezahürlerin toplamı olarak dünyanın ve tezahürlerdeki değişimin düzeni olarak doğanın yasaları imkanlarını kategorilerin yüklemeleri olduğu hükümlerde, saf müdrikenin zemin önermelerinde (*Grundsätze*) bulurlar.³⁶ Doğanın yasalarını koyan, idrak etme faaliyeti bakımından akıldır.³⁷ Bu nedenle *olanın* bilgisi olan teorik

31 *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı açıklamalar Kant'ı tatmin etmez, *Hüküm Gücünün Eleştirisi*'ni kendi ifadesine göre bunu tam olarak açıklamak için yazar.

32 SAE, Axvi

33 SAE, A78/B103

34 SAE, A79/B105

35 SAE, A142-175/B181-187

36 SAE, A158-162/B197-202

37 SAE, A127-128/B162-165

bilgi, genel olarak doğanın ampirik bilgisiyle ve uzay ile zamanın saf bilgisi olarak matematikle sınırlıdır.

Kategoriler sadece bilecek şekilde değil genel olarak düşünmenin evrensel şartları oldukları için kullanımları tecrübeyle sınırlı değildir. İnsan akli kategorileri tecrübeyi aşacak şekilde kullanır; tecrübeye hiçbir şekilde ortaya çıkamayacak, temsil edilemeyecek şeyleri de düşünür. Kant aklın spekülâtif faaliyetini, teorik faaliyetinden ayırarak şu şekilde açıklar: “Teorik bilgi tecrübeye erişilemeyecek bir mütekabile veya böyle bir mütekabilin kavramlarına dairse *spekülâtif*; mümkün tecrübeye verilebileceklerden başka hiçbir mütekabile dair olmayan doğa bilgisinin zıttıdır.”³⁸ Kategorilerin tecrübe dışında, şartı olmayan bir şart, bir tamlık, bir mutlak bulmak üzere kullanımı aklın *transandant* (aşkın) kavramlarını, *transandantal* (aşkınsı) idealarını üretir.³⁹ Bu ideaları bilgi mütekabili zannetmek, idealara kanmak aklın aldanması, idealar ise akıl kamaşmalarıdır (*Scheinen*). Akıl idealarının Kant'a göre tek meşru kullanımı, müdrike kategorilerinin aksine, tesis edici değil, idrak yetisi bilgilerinin sistematik birlik oluşturacak şekilde düzenlenmesine yöneliktir.⁴⁰

Burada konumuzla ilgili iki önemli hususu vardır: İlki, aklın teorik ve spekülâtif faaliyetlerinin herhangi bir geçişe izin vermeyecek şekilde, tecrübe ve tecrübe ötesi temelinde kategorik olarak ayrılması, ikincisi ise doğa yasalarının kaynağının idrak etme yetisi bakımından akıl olmasıdır. Şimdi bu ayrımların pratik faaliyetle ilgilerini kurmaya çalışalım.

Kant'ın çizdiği çerçeve dahilinde aklın teorik faaliyetinden başka bir de pratik faaliyetinin olması için, olanın (olmuşun, olacağın) yanı sıra, olması (olmuş olması, olacak olması) gerekenin de olması gerekir; hiç olmayacak olsa bile. Pratiğin içerdiği zorlama, ifadesini “şöyle olması gerek”, “böyle yapmam gerek” benzeri hükümlerde bulur. Sadece kendi irademizle ne yapmamız gerektiğini belirleyerek fiil işlemek, o fiil ve sonuçları aynı zamanda doğa yasalarına tabi olduğundan, doğada, bize, o fiili işlemeseydik gerçekleşmeyecek gibi gelen bir neden-etki zinciri başlatmak diye düşünülebilir. Bunun şartı ise iradenin o fiile bir doğal nedenin etkisi olmadan yönelmesidir. Kant'ın üçüncü antinomiye tezahür-kendine şey ayrımı temelinde önerdiği çözüm, doğada hâkim olan nedensellikten başka bir nedenselliği, özgürlük sayesindeki nedenselliğin imkanını, sadece doğal nedensellikle

38 SAE, A634-635/B662

39 SAE, A321-333/B377-390

40 SAE, A669-673-B697-701

çelişmemesi anlamında ortaya çıkarır.⁴¹ Doğal nedensellik tezahürler bakımından *geçerlidir*. Kendisi aynı zamanda bir etki olmayan neden olma ise ancak şeylerin kendileri hakkında *düşünülebilir*.⁴² Bu düşünce, yani ampirik şartlara bağlı *olmayan* bir neden olma düşüncesi, Kant'a göre negatif özgürlük bilincidir; tek başına özgürlüğü veya pratik faaliyeti tesis etmekten çok uzaktır. Öncelikle, tıpkı doğal nedensellikteki gibi, özgür nedenselliğe zemin teşkil edecek bir yasanın, özgürlük yasalarının imkanı araştırılmalı ve tesis edilmelidir: "... emirler olan, yani nesnel özgürlük yasaları, asla vuku bulmasa bile vuku bulması gerekeni söyleyen yasalar ..."⁴³

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bu tür bir yasaya, olması gerekeni dile getiren emir formüllerinden hareketle ulaşmaya çalışır. Hükmülerin bağıntı biçimleri dikkate alındığında, sadece iki tür emir formülü olabilir; kategorik ve hipotetik olmak üzere. Hipotetik emirler, bir fiili kendisi için değil o fiille ulaşılabileceği düşünülen bir amaç için emrederler. Dolayısıyla emrettikleri hep bir araçtır. Kategorik emir ise sadece öyle olması gerektiği için, emreder.⁴⁴ Mümkün amaçlara yönelik problematik emirlerle ilgili beceri kuralları olabilir; fiilî amaç olarak mutluluğa ilişkin basiretli tavsiyeler olabilir; bunlardan ilki teknik emir, diğeri pragmatik emir olarak da mülhaza edilebilir. Ne biri ne diğeri yasanın talep ettiği evrenselliği ve zorunluluğu içermediği için herhangi bir yasanın formülü olabilir. Yasanın formülü olabilecek tek emir her şarttan bağımsız, apodiktik olarak emreden kategorik emirdir. Bununla birlikte kategorik emrin hiçbir örneği olamaz, çünkü biçimsel açıdan kategorik olan bir emrin, dile getirilmemiş başka bir amacın aracını emreden bir hipotetik emir olması daima mümkündür. Bu nedenle olması gerekenin yasası olarak pratik yasanın veya ahlak yasasının imkanını kategorik emrin sadece a priori formunu dikkate alarak araştırmak gerekir.⁴⁵

Pratik Akılın Eleştirisi'nde de pratik yasa benzer bir şekilde araştırılır. Pratik saydığımız, bazı olması gerekenleri bize dayatan ve iradeyi bu şekilde bazı fiillere belirleyen içerikli pratik ilkelerin hiçbiri yasa olmanın koşullarını, içeriklerinin ampirik olması zorunluluğu nedeniyle sağlayamaz. Zaten bu tür ilkeler ben sevgisini temel aldıklarından ve mutluluğu hedeflediklerinden, iradeyi belirleyici zemini arzulama yetisine yerleştirirler. Dolayısıyla

41 Öztürk, Ümit, "Saf Akılın Eleştirisi'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2008, Sayı: 30, ss.67-82.

42 SAE, A532-559-B560-587

43 SAE, A802/B830

44 AK 4:414-416

45 AK 4: 4:416-420

la pratik yasa iradeyi içeriği bakımından değil sadece formuyla belirleyebilen pratik ilke olarak düşünölmelidir.⁴⁶

İki eserde de bu aşamada dikkat edilmesi gereken şudur: Olması gerekenin yasası olarak pratik yasa, akıl iradeyi ilkelerin ampirik olmak zorundaki içeriğinden bağımsız olarak, tek başına formuyla belirleyebilirse mümkündür. Bu olmazsa, yani, iradeyi sadece evrensellik formuyla belirleyemezse, bunun sonucu sadece saf aklın pratik olamamasından ibaret değildir. Bu durumda iradeyi belirleyen, yani pratik gibi görünen arzulama yetisi olacaktır. Fakat arzulama yetisi, insanın doğal eğilimlerine bağılı ihtiyaçlarının karşılanmasını gözetir; bu nedenle tamamen doğa yasalarının egemenliği alanındadır. Saf akıl pratik değilse, insanda pratik gibi görünenlerinin hepsi teorik veya spekülattır; kategorik emir mümkün değilse hipotetik emir gibi görünenler, bir amaca yönelik aracı 'tarif' eden teorik hipotetik teknik hükümlerdir; akıl irade için kendi başına bir amaç belirleyemiyorsa, işlevi arzulama yetisinin koyduğu amaca götürecektir aracın ne olduğunu belirlemeye indirgenir; *olandan başka olması gerekeni düşünmek* ise aklın pratik bakımdan aldanması (*Schein*) haline gelir.

Pratik yasa ile özgürlük arasındaki ne olduğunu asla bilemeyeceğimiz bağı burada yasanın tesisi için dikkate alabileceğimiz tek şeydir. Akıl iradeyi bir fiile ampirik olmak zorundaki içeriklerden bağımsız olarak, yasanın sadece formuyla belirlerse o irade özgürdür, çünkü doğal nedenselliğe tabi bir etkiyle değil, bağımsız olarak belirlenir. Buna mukabil, irade özgürse, her tür maddi içerikten bağımsız olarak, yasadaki içeriği çıkarıldığında geri kalan şey olan yasa koyma formuyla belirlenir.⁴⁷

Böylece, aklın pratik olmasını yasanın formunun evrenselliği ile özgürlüğün bulunması sağlayabilir. Fakat Kant'a göre bizde dolaysız ve pozitif bir özgürlük bilinci yoktur. Üçüncü antinominin çözümünün sadece *mantıksal imkanı* ortaya koyduğu özgürlük bilinci negattır. Zaten özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'siyken, ahlak yasası bilinci özgürlük bilincinin *ratio cognoscendi*'sidir.⁴⁸ Ancak ahlak yasasının bilinci özgürlüğün pozitif bilincine taşıyabilir. Negatif özgürlük bilincinin tek işlevi, sağladığı mantıksal imkan ile olanın yasalarından başka olması gerekenin de yasasının olup olmadığını araştırmanın yolunu açmasıdır. Tüm bu incelemelerden sonra Kant'a göre böyle bir yasa için tek yol kalır: Pratik yasanın bilinci özgürlük bilincinden türetilmiyorsa, hissi içeriklerden bağımsız olma zorunluluğu

46 AK5:21-28

47 AK 5:28-30

48 AK 5:5

nedeniyle ampirik veya saf görüyü temel alamıyorsa, böyle bir yasayı doğrudan yakalayabilecek aklî görü bizde yoksa, yasanın bilinci bir akıl olgusu, aklın tek olgusu olmalıdır.⁴⁹ Hemen eklemek gerekir; olana indirgenemeyecek olması gerekenin ve doğa bilimine indirgenemeyecek ahlakın mümkün olması için.

Sonuç

Kant'ın hissetme ile düşünmeyi bizim bilgimiz dahilinde birbirine indirgenemeyecek iki yeti olarak ayırması birbirinden bağımsız yasaları olan iki alanı tesis etmek, böylece hem doğa bilimini hem de ahlakı sağlam metafiziksel temeller üzerinde yükseltmeyi amaçlar. Bunun insan için anlamı, aklı sayesinde yalnızca olana değil olması gerekene de erişimi olmasıdır; olması gerekeni gerçekleştirmeye gücünün olup olmamasından bağımsız olarak ve doğanın olması gereken konusunda onunla iş birliği içinde olup olmayacağını asla bilememesine rağmen.

Hissetmenin kabul edici, düşünmenin kendiliğindenliği tamamen bu faaliyetleri mümkün kılan şartlarla ilgilidir. Uzay ile zaman veriliyken, düşünmenin şartları olan kategoriler muhayyilenin sentezine bağlıdır. Kategorilerin tecrübeye yönelik kullanımları idrak yetisi olarak aklın teorik faaliyetini oluştururken, tecrübe ötesine yönelik kullanımları spekülative faaliyetini oluşturur ve pratik faaliyete imkan verir. Pratik faaliyeti bakımından akıl ise ahlak yasası sayesinde spekülative aklın idealarını postulatlar haline getirir.⁵⁰ Böylece Kant, insan aklının, üç temel soruda ifadesini bulan ilgilerinin her biri için yer açtığını ve hepsini akılda birleştirdiğini düşünür.⁵¹ Düşünmenin kendiliğindenliği, öncelikle doğaya yasalarının verilmesini sağlar. Bu ise saf aklın pratik yasa koyucu olarak düşünülmesinin yolu açar. Dolayısıyla teorik akıl-pratik akıl Kant'ın belirlediği haliyle sadece hissetme ile düşünmenin ayrı yetiler olduğu hipotezi altında mümkündür. Hissetme-düşünme ayrımı Kant'ın sisteminde temellendirilmediğinden, teorik-pratik ayrımı da dahil olmak üzere sistemin geri kalanının yükünü taşıyacak derecede sağlam değildir.

Aklın faaliyetlerini birleştiren şey hepsinin düşünme, düşünmenin ise hüküm verme olmasıdır. İster teorik ister spekülative ister pratik olsun, her biri aynı kategorilere ve aynı hüküm biçimlerine tabidir. Kant'ın bu faaliyetler arasında yaptığı kategorik ayrımlar, aklın işleyişinden değil yöneldiği malzemeden kaynaklanır. Hissetme ile düşünme Kant'taki gibi ayrılmazsa,

49 AK 5:31-32

50 AK 5: 132-133

51 SAE, A804-A820/B832-848

tecrübe ve tecrübe ötesinin de kategorik olarak ayrılmasına gerek kalmaz, teorik ile spekülâtif farkı tekrar izafi hale gelir; ne yapıp etmemiz gerektiğini belirtmeyen bir hüküm, biz ondan bu tür bir hüküm türetebiliyorsak *bizim için* teorik hale gelir, türetmiyorsak yine *bizim için* spekülâtif kalır. Bu aynı zamanda tecrübenin hissî olanın ötesine genişlemesi, görüye hisle çizilen sınırın en azından ötelenmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla insanın bilebileceklerinin sadece hissetmeyle verildiği, aklın faaliyetinin ise hüküm verme anlamına gelen düşünme olduğu kabul edilmezse, imkanları ve erişimleri bakımından birinden diğerine geçişe izin vermeyecek şekilde farklı aklî faaliyetlerin olduğu da öne sürülemez.

Öte yandan, teorik akıl ile pratik akıl arasındaki ayırım, hissetme-düşünme ayrımı hipotezi altında bile tesis edilememiştir. Saf pratik yasaya başka hiçbir şekilde ulaşılabilmesi, Kant'ı, bu yasanın bir akıl olgusu olduğunu, biraz farklı vurguyla söylersek, aklın bir olgusu olduğunu, temeldeki ayırımla, akla dolaysız bilinecek hiçbir şeyin verili olmadığı ön sayımıyla çelişecek şekilde kabul etmek zorunda bırakmıştır. Teorik faaliyeti bakımından, tecrübe dışına çıktığında, hissî malzeme ile irtibatı kesildiğinde 'boş' kalan aklın, pratik faaliyeti bakımından nasıl kendi başına bir olguyu haiz olabileceği sorusunun doğması, buna izin verildiğinde Kant'ın yaptığı şekliyle düşünme-hissetme ayrımının sorgulanması, üzerine 'inşa' edilen binadaki çatlakların temeldeki yetersizliklere, temel belki malzemesi, belki formu, belki de her ikisi bakımından zeminle uyumsuzluğuna işaret etmesi kaçınılmazdır.

Öz

Kant'ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayırımına Eleştirel Bir Yaklaşım

Kant'ın düşünce sistemi hissetme ile düşünme yetileri arasında yaptığı ayrım üzerinde yükselir. Bu ayrım Kant tarafından temellendirilmemiştir; sistemin bütünü bakımından bir hipotez niteliğindedir. Kant'a göre, hissetmeyi belirleyen kabul edici olması, düşünmeyi belirleyen ise kendiliğindenliğidir. İnsanın bilgisi hissetme ile bir düşünme yetisi olarak müdrikenin iş birliğine bağlı olduğundan, aklın teorik faaliyeti mümkün tecrübe ile sınırlıdır. Müdrikenin kategorilerinin tecrübe dışına yönelik kullanımı aklın spekülatif kullanımının yolunu açar. Bu kullanım teorik bakımdan aldatıcıdır. Aklın pratik faaliyeti ise ancak aklın iradeyi, yöneleceği ampirik olmak zorundaki içeriklerden bağımsız olarak, tek başına belirlemesiyle mümkündür. Kant aklın iradeyi tek başına belirlemesinin imkânını, başka hiçbir yerden türetilmediğinden, pratik yasanın akıl için bir olgu olmasında, aklın yasanın dolaysızca bilincinde olmasına yerleştirir. Fakat bu sonuç, kabul edici yetinin sadece hissetme olduğu ön sayımıyla, dolayısıyla hissetme ile düşünme arasındaki ayrımla çelişir. O halde aklın teorik ve pratik faaliyetleri arasındaki ayrım hissetme-düşünmeden ayrımından tutarlı bir şekilde türetilemez; aksine teorik-pratik ayrımının tesis edilememesi, hissetme-düşünme ayrımının da sorgulanması zorunlu kılar.

Anahtar kelimeler: Kant, Teorik akıl, Pratik akıl, Spekülatif akıl, Hissetme, Düşünme, Ayrım

Abstract

A Critical Approach to Kant's Distinction Between Theoretical Reason and Practical Reason

Kant's system of thought depends upon the distinction he made between sensibility and thinking. Kant does not attempt to ground this distinction; its function in view of his whole system is nothing other than being a hypothesis. According to Kant, that which characterizes sensibility is its receptivity and that which determines thinking is its spontaneity. Since human cognition depends upon the collaboration of sensibility and understanding as a thinking faculty, it is limited to the possible experience. The use of categories of understanding beyond experience paves way to the speculative use of reason, which is illusory in view of the theoretical activity. However, the practical activity of reason is possible only on the condition that the reason determines the will by itself, independently of the content that can be only empirical. According to Kant, the determination of the will through the reason alone is possible only if the practical law is accepted as a fact of reason; i.e., if the reason is immediately conscious of it, because there is no other way for establishing the practical law. However, this conclusion contradicts to the presupposition that sensibility is the sole receptive faculty. Then, it also contradicts to the supposed distinction between sensibility and thinking. Thus, the distinction between the theoretical and the practical activities of reason cannot be deduced from the sensibility-thinking distinction; on the contrary, the unsuccessful attempt to derive the former from the latter necessitates questioning the hypothetical sensibility-thinking distinction.

Keywords: Kant, Theoretical reason, Practical reason, Speculative reason, Sensibility, Thinking, Distinction

Kaynakça

- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/>
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/>
- Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/>
- Kant, Immanuel. *Logik*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/>
- Kant, Immanuel, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/Inhalt20.html>
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Kant, Immanuel, "Groundwork of the Metaphysics of Morals", *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, (M. J. Gregor, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss.37-108.
- Kant, Immanuel, "Critique of Practical Reason", *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, (M. J. Gregor, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss.133-276.
- Kant, Emmanuel. *Logique*, (L. Guillermit, Çev.), Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1997.
- Kant, Immanuel, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Critique of Pure Reason* (P. Guyer ve A. W. Wood, Çev. ve Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kant, Immanuel, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Critique of Power Of Judgment*, (P. Guyer, Çev. ve Ed.; E. Matthews, Çev.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Kant, Immanuel., *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Logic*, (J. M. Young, Çev. ve Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kant, Immanuel, "Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçiöğlü, Çev. ve Der.), Ayrıntı Yayınları, 2017, ss.25-74.
- Kovanlıkaya A.K., "Akıl Olgusu ve Ahlak Duygusu Bağlantısı: Bir Kant Ahlakı Eleştirisi", *Turkish Studies*, 15(7), ss.2995-2996. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.46364>
- Leibniz, G.W., "On Freedom", *Philosophical Essays*, (R. Ariew ve D. Garber, Ed. ve Çev.), Hacked Publishing Company, Indianapolis&Cambridge, 1989, ss.329-335.
- Leibniz, G.W., "On Freedom", *Philosophical Essays*, (R. Ariew ve D. Garber, Ed. ve Çev.), Hacked Publishing Company, Indianapolis&Cambridge, 1989, ss.94-98.

- Meier, G.F., *Auszug aus der Vernunftlehre*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/>
- Meier, G. F., *Excerpt from Doctrine of Reason*, (A. Bunch, Çev.), Bloomsburry Academic, Londra ve Newyork, 2016.
- Öztürk, Ü. "Saf Aklın Eleştirisi'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2008, Sayı: 30, ss.67-82. <http://dx.doi.org/10.20981/kaygi.410562>

KÖTÜLÜK PROBLEMİ TEİZMİN ÜSTESİNDEN GELEMeyeCEĞİ BİR KONU MUDUR?

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 143-171.

Geliş Tarihi: 11.06.2020 | Kabul Tarihi: 12.11.2020

Mehmet DEMİRTAŞ*

Giriş

İnsanoğlu tarih sahnesine çıktığı andan itibaren âlemle olan ilişkisini özellikle merak duygusunun da etkisiyle anlamaya, anlamlandırmaya çalışmış ve buna yönelik sorular sormuştur. Mesela; “Âlem niçin var oldu, acaba âlem olduğundan başka türlü de olabilir miydi, onun doğası nasıldır, onu meydana getiren bir güç var mıdır yoksa o kendiliğinden mi ortaya çıktı, eğer onu meydana getiren bir güç varsa neden biz onu görmüyoruz, o güç hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz, bu güç bu âlemi bir şeylerden mi, yoksa yoktan mı yarattı, bizim bu âlemde yaşamımızın gayesi nedir, âlemde niçin kötülük bulunmaktadır, onu meydana getiren bu varlık iyi mi, yoksa kötü sınıflara mı sahiptir?” gibi sorular ister istemez herkesin kafasını daima meşgul etmiştir.

Bu düşüncelerden hareketle kötülük problemini iyi anlayabilmemiz için öncelikle Tanrı-âlem ve insan ilişkisinin iyi bilinmesi gerekir. Zira insanın merak duygusundan hareketle sormuş olduğu bu sorular aslında yeryüzünde insandan başka hiçbir canlının sormadığı sorulardır. Doğal olarak insan, akıl gücü sayesinde duyulur ve düşünülür alanla ilgili yapmış olduğu bu sorgulamalarla hem nesnelere hem de hayatı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bu nedenle “insanın âleme ve kendine dair sormuş olduğu bu soruların temel amacı kendini anlamak ve âlem içinde gerçek yerini bulmaya çalışmaktır.¹ Eğer âlemin var oluşunda bir güç söz konusuysa bile bu gücün var olup olmadığı sorununu yine sadece insan kendisine problem eder.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mehmetdem06@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9537-3851

1 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* Çev: İsmet Zeki Eyüpoğlu, İstanbul, Say Yayınları, 1997, s. 8.

Bu anlamda teizme göre âlem ve insan kendiliğinden meydana gelen bir varlık değil, bilakis Tanrı tarafından yaratılmıştır. Öyle ki karşımızda kaos halinde olan ve kendi başına başı boş bir âlem bulunmamaktadır. Çünkü âlem veya kozmos anlaşılır bir durumdadır. Âlemin kendine göre belirli yasaları, işleyiş kuralları ve özellikleri vardır. Bunu anlamak o kadar da zor değildir.² Mesela, yerçekimi gibi tabiata baktığımızda fizik kanunu içinde yer alan ve âlemin temel yapısını belirleyen belli sabitelerin olduğunu görürüz. Fizikçilerin de dikkat çektiği üzere doğada zayıf nükleer kuvvet, elektromanyetizm, bir atomda bir araya gelen proton ve nötronları birbirine bağlayan güçlü nükleer kuvvetler vardır.³ Bu kuvvetlerdeki az bir artış bile dünyanın bütün dengesini bozmaya yetmektedir. Sözelimi, dünyamızda yerçekimi olmasaydı, o zaman her şey bir yığın kümesi haline gelirdi. Öyle ki sadece yerçekimi değil; oksijen, karbondioksit, su, elektromanyetikler, karmaşık biyokimyasal sistemler vb. hepsi ince (hassas) bir ayar üzerine kuruludur.⁴ Ayrıca “Big Bang”ten (Büyük Patlama) sonra âlemdeki gazların dağılımına bakıldığında hassas bir ayarın olduğu görülür. Örneğin, galaksiler patlamalarını dışarıya değil de içeriye doğru yapsalardı, boyutları küçük olan galaksiler hiçbir şekilde olmazdı. Yani bu “hassas ayar” olmadan ne galaksi ne yıldız ne gezegenler ne de yaşam söz konusu olurdu. Eğer sıcaklıkta az bir değişim olsaydı belki de oksijen üzerine dayanan hayat meydana gelmezdi. Kısacası hassas ayar olmasaydı, koşullar hayatın gelişimine müsaade etmezdi.⁵

Görülüyor ki âlemde bir rasyonellik var ve bu rasyonelliğin arkasında da bir rasyonelitenin olması göz ardı edilmemelidir. Çünkü bir yerde düzen ve intizam varsa orada mutlaka bir düzenleyici olmalıdır. Aksi takdirde bu düşüncüyü reddeder, âlemde bir düzen ve ahenkten daha çok kargaşa ve tesadüften bahsetmemiz gerekir. Bilindiği üzere tesadüf ve rastlantılar sistematik bir şekilde devam edemez. Oysa âlemdeki düzen ve intizam sistematik bir şekilde canlılığını korumaktadır. Kuşkusuz âlemin bu şekilde olmasının kanıtını belki gösteremeyiz, ama onun tesadüfen ortaya çıkan bir şey olduğu düşüncesine inanmak çok makul bir fikir değildir. Zira çok sayıda var olan şeylerin tesadüfen ortaya çıktığını kabul edersek, o zaman bu kadar akıllı varlığın tesadüfen ortaya çıktığını nasıl kabul edeceğiz?⁶ Ayır-

2 Frederick Robert Tennant, *Philosophical Theology II Volume*, Cambridge University Pres, London, 1930, s. 80.

3 Robin Collins, “The Teleological Argument”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (ed. By Chad Meister and Paul Copan), Routledge Press, New York, 2010. ss. 351-353.

4 Robin Collins, s. 353.

5 John Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, London, 1963, s. 83.

6 Robert Hambourger, “The Argument from Design”, *Philosophy of Religion An Anthology* (ed. Charles Taliaferro and Paul F. Griffiths), Blackwell Publishing, Berlin, 2003, ss.14-15

ca tesadüf olarak adlandırılan şeylerin tekrar görülebilmesi gerekir. Yani âlemde tesadüflüğü savunanlara karşı olarak teizm, o tesadüflerin tekrar niçin vuku bulmadığını haklı olarak sorar.

Kısacası teizm açısından âlemde var olan her şeyin belli bir amaç ve gayesi vardır. Bu amaç ve gayeyi de ilim, irade ve kudret sıfatına sahip bir varlık olan Tanrı meydana getirir. Tanrı özellikle kutsal kitap ve peygamberler göndererek alemi ve insanı niçin yarattığını açıklar. O, özellikle ölümlü ve sonlu bir varlık olarak insanın yaratılışının amaç ve gayesinin; kendisine inanılmasıyla birlikte insanın özgür iradesiyle yapmış olduğu fiillerinden sorumlu tutularak, imtihan edileceğinden haber verir.⁷ Yani teizm açısından Tanrı'nın bu alemi ve içindekileri neden bu şekilde ve niçin yarattığının cevabı bellidir. İşte teizmin bize sunmuş olduğu bu tasarımın amaç ve gayesinin teizmin iddia ettiği gibi çok da makul ve mantıklı olmadığına yönelik özellikle kötülük problemi ekseninde teizm karşıtları tarafından eleştiriler yapılmıştır. Zira onlara göre âlemde o kadar da düzen ve intizamdan daha çok aksine, düzensizlik ve kötülük egemendir. Buradan hareketle özellikle ateizmi savunanların bir kısmı kötülük problemini teizme karşı kullanma yoluna gitmişlerdir. Diğer bir kısmı da Tanrı kavramı ve O'nun sahip olduğu mükemmellik sıfatlarından hareketle kötülükler arasında mantıkî bir çelişki olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir. Bu meseleyi felsefe tarihinde meşhur edip dikkatleri üzerine çeken ise David Hume olmuştur. Zira o, bu sorunu Epikür'den esinlenerek önerme formunda "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"⁸ gibi sorular bağlamında ele almıştır.

İşte bu düşünceler ekseninde konunun daha iyi anlaşılması açısından öncelikle kötülük nedir, ne tür kötülükler vardır? gibi kavramın tanımı ve kötülük çeşitleri hakkında belli bazı filozofların düşüncelerine kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Kötülük Çeşitleri

Kötü ya da kötülük kavramı sözlüklerde; istenilen nitelikte olmayan, fena, korku, endişe, hoşça gitmeyen, değersiz gibi sözcüklerle tanımlanmıştır. Kötülük ise kötü olma durumu, zarar verecek davranış veya söz, şer gibi söz-

7 Bkz. Zariyât suresi: 51/56 Yüce Allah, "Ben cinleri ve insanları başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım." Mü'minûn 23/115: "Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?", Ahzâb 33/72.

8 David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1995, s. 2.

cüklerle karşılaşmaktadır.⁹ Teodiseyle ilgili eserlerde ayırt edici olan kötülük türleri ise şu şekildedir:

1. Ahlaki kötülük: İnsanların özgür iradeleriyle bir başkasına vermiş olduğu zarar ve kötülük. Bu tür kötülük daha çok günah olarak da adlandırılır.
2. Doğal kötülük: Çoğunlukla insanlarla alakalı olmayan, tamamen doğadan kaynaklanan kötülük: deprem, çığ, hortum, salgın, tsunami, vb. kötülükler.
3. Metafiziksel kötülük: Sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması yani mümkün bir varlık (*contingent*) olmak ve âlemde tüm yaratılan şeylerde görülen mükemmel olmayış durumudur.¹⁰

Kötülük türlerinden birincisi olan ahlaki kötülük, insanın özgür iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Sözgelimi; bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, öldürmek gibi kusurların her biri ahlaki kötülük olarak adlandırılır. Bu noktada ahlaki kötülükle ilgili sorulabilecek olan en temel sorular şunlardır: “Tanrı niçin insanı hür yaratmıştır? Sorumluluk iyi bir şey midir? İyi ise neden bütün canlılar sorumlu değildir? Kötü ise niçin sadece insan sorumludur? Hem Tanrı her şeye gücü yeten varlık ise nasıl oluyor da insanın iradesini kötüye kullanmasına engel olmuyor?”¹¹ Ahlaki kötülüğün alanına giren bu sorular dinlerdeki günah kavramının da etkisiyle çokça tartışılmıştır. Ancak ahlaki kötülüğün kaynağı daima insan özgürlüğünün gizeminde saklıdır.¹² Yani insanın özgür ve irade sahibi bir varlık olması onun zaten suç ve günah işlemeye yatkın bir varlık olmasını gerektirir. Tanrı, insanı iyi ve kötüyü yapma konusunda özgür bırakmıştır.¹³

Doğal kötülük ise genelde insan iradesi dışında ortaya çıkan tüm kötülükler için kullanılır. Bazı filozoflar, fiziksel ve doğal kötülük ayrımı yapmazlar.¹⁴ Bu anlamda doğal kötülük; hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen doğa olaylarının kendileri değil, “neden

9 Hasan Eren- N. Gözaydın- İ. Palatır - T. Tekin, Türkçe Sözlük, C. 2, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Basım Evi, Ankara, 1988. s. 916-917.

10 The Encyclopedia of Philosophy, “The Problem of Evil” Macmillian University Pres, 1967, C. 3, New York, 1967. s. 136.

11 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay, Ankara, 2003, s. 18.

12 John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Pres, New Jersey, 1973. s. 39.

13 Lewis, H. D. “The Explanation of Exces Evil” *Philosophy of Religion*, English University Pres, London, 1965. s. 423.

14 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay, Ankara, 1997, s. 11-12.

oldukları” acı, keder ve en sonunda gelen ölüm anlamında doğal kötülük olarak görülür.

Üçüncü olarak, metafizik kötülük ise “yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığını” olgusuna işaret eder. Yani yaratılmışlardaki aslı kusurluluk olarak görülür. Leibniz’e göre “yetkin olmayış” dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez. Sonlu varlıklar ise sonlu oldukları için yetkin değildirler. Öyleyse Tanrı, bir dünya yaratacaksa bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. İşte sonlu varlıkların yetkin olmayışları metafizik kötülüktür.¹⁵ Kuşkusuz Leibniz’in Tanrı’sının en belirgin özelliği, O’nun mutlak yetkin bir varlık ve sonsuz kerem sahibi olmasıdır. Bu nedenle Tanrı, yetkin olması nedeniyle, yaratılması mümkün olan en iyi dünyayı yaratmıştır.¹⁶ Kötülük çeşitlerini bu şekilde özetledikten sonra önde gelen bazı filozofların bu konu hakkındaki düşüncelerine değinmekte yarar görüyoruz.

Filozofların Kötülük Üzerine Düşünceleri

Platon, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrı’yı değil, kötü ruhları sorumlu tutmaktadır. O, kötülüğün kaynağını birçok filozof gibi maddede görmemiştir.¹⁷ Plotinus ise her türlü kötülüğün kaynağını maddede görmüştür. Onun bu görüşü daha sonra genel temayülleri itibariyle kötümser olan birçok düşünürü etkilemiş,¹⁸ özellikle Hristiyan düşüncesinde kötümser yorumların oluşmasında etkili olmuştur.¹⁹ Batı Hristiyan düşüncesine teodise tarihi açısından bakıldığında karşılaşılabilecek ilk ve en önemli kişi, Augustine’dir. Onun teodisesinin merkezini, Hristiyanlığın düşünüş doktrini oluşturur. Ahlaki kötülük konusunda geleneksel Augustine’ci teodise, Tanrı’nın insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yarattığını ve onu kötülüklerden masum bir dünyaya yerleştirdiğini öne sürer.²⁰ Augustine’e göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir, kötülüğün pozitif bir gerçekliği yoktur; kötülük daha çok iyiliğin yokluğudur. Evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir düzensizliği değil; düzeni doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır.²¹ Diğer yandan Augustinus için dünyada günah veya kötülüğün doğrudan nedeni ve kaynağı bireysel iradedir. Yani kişisel istençtir. Kötü istenç günah-

15 Leibniz, *Theodicy*, Trans E.M. Huggurd, Open Court, Publish., U.S.A 1993, s.136.

16 Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yay, İstanbul, 1999, s. 85.

17 Platon, *Timaioos*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, MEB, Basımevi, İstanbul, 1989, s. 29a, 30 b,c.

18 Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, İz Yayıncılık, Bursa, 1996, s. 35.

19 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ay ışığı Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 147.

20 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 15-16.

21 Taylan, *DTTS*, 148.

hın nedeni ve kaynağıdır. Evrenin kendisinde kötülük yoktur; fakat bireyde kötülük ve günah vardır. Bunun nedeni de onun kendi hatasıdır ya da hatalı seçimidir. Kısaca özgür irade veya istencin seçimi ile günah işlenir ya da kötülük yapılır.²²

İslam fikir tarihinde bu problem bütün yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Farabi'ye göre, Tanrı tarafından ortaya konan nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder. Dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmaz. Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğar. Ancak Farabi'ye göre aslolan, hayır ve nizamdır. Kötülüğün şeylere duhulü sadece arızidir.²³ Ona göre, hayır ve nizam evrende bizzat kastedilip amaçlanan bir şeydir. İbn-i Sîna da Farabi'nin görüşlerini aynen benimser. Ona göre genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük, kemalin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt varlığı yoktur.²⁴ İbn-i Sina, evrendeki eksikliklerin cehalet, elem, keder, kuraklık, hastalıklar ve kıtlık gibi kötü olan şeylerin farkındadır ve kötülüğün mevcudiyetini doğrudan reddetmez. Mesela, ateş ve suyun sayısız yararları yanında, yanma ve boğulmaya da sebep olması yönünden kötü tarafları vardır. Ancak bunların zararları, yararları yanında çok azdır. Eğer zararları çok olsaydı o zaman var ediliş hikmetlerine ters düşer, dolayısıyla da varlık alanına çıkmazdı. İbn-Sina'ya göre iyilik, varlığın; kötülük de yokluğun temel karakteridir. Evrendeki kötülük ilahi hikmet ve inayete çelişmez. Evrende iyilik ve kötülük birlikte olmasaydı onun düzeni tam olmazdı. O nedenle iyilikle kötülüğün birlikte bulunması evrenin düzeni için gereklidir.²⁵

Gazali'nin görüşleri ise filozoflarınkine yakındır. Ona göre Allah; ilim, irade ve kudret sıfatıyla mümkün âlemler içinde en güzeli ve en tamını var etmiştir. Yani olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir.²⁶ Gazali'nin bu düşüncesini adeta iktibas ederek bu âlemin mümkün âlemler arasında en

22 A. Kadir Çüçen, "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, S. 25, 1997, s. 19-20.

23 Farabi, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, 104.

24 İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demiri-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 163.

25 İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, s. 163. Bkz. Taylan, s. 155-158. Krş. Bu soruna filozofların yanı sıra İslam kelimacıları da kendilerince bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Onlar, filozofların kötülüğe bakışından biraz farklı bir yöntemle meseleye yaklaşırlar. Onlara göre filozoflar açısından "ilahi inayet" daha merkeze alınarak ele alınırken, kendileri açısından ise "ilahi adalet" anlayışı ön planda tutulmuştur. Kuşkusuz İslam filozofları kendi sistemleri içinde tutarlı bir şekilde bu problemi çözmeye çalışırken, kelamcılar açısından durum hiç de çözülecek gibi kolay değildir. Zira bu konu onlar arasında büyük ayrımlara yol açmıştır. Mesela, Mutezile ve Ehli Sünnet arasındaki çatışmanın başlangıcını bu konu oluşturmuştur. Bunun en önemli sebebi de kelamcılarının bazılarının kötülüğü ilahi irade ve kudretle; bazılarının ise insani irade ve fiille açıklamalarıdır. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, s. 51-52.

26 Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir yayınevi, İstanbul, 1975, C. 4 s. 474.

iyisi olduğunu ifade ederek konuyu tekrar canlandıran ise XVII. Yüzyılda Alman filozof Leibniz olmuştur. Öyle ki her iki düşünür için her türlü kötülüğe rağmen ilahi adalet âlemde tecelli etmiştir.²⁷

Görülüyor ki kötülük probleminin ortaya çıkardığı en temel sorun aslında Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Hemen hemen bütün teist sistemler Tanrı'nın mutlak kudret, mutlak iyi ve mutlak irade sahibi olduğu hususunda hemfikirdir. Lakin teist olmayan sistemler tarafından Tanrı'ya nispet edilen bu yetkinlik sıfatlarının, onun eseri olan âlemdeki kötülükleri açıklamada birtakım sorunlar doğurduğu iddia edilmektedir.²⁸ Onlara göre bu yetkinlik sıfatlarına sahip bir varlık, âlemde var olan kötülüğe müsaade etmemelidir. Teizmi savunanlar açısından problemin çözümünde; kimileri kötülüğün reel varlığını görmezden gelirken, kimileri de evrende asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispetteki kötülüğün ise estetik yapıyı tamamlamak için gerekli görürler. Bazı düşünürler de şeylerin ancak zıtları ile bilinebileceğini, bu nedenle de kötülüğün, iyiliğin zorunlu bir tamamlayıcısı olduğunu, dolayısıyla evrende iyinin var olması için kötünün de bulunması gerektiğini yine epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilmesi için belli miktarda kötülüğün var olması gerektiğini iddia ederler.²⁹

Tüm bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki kötülük probleminin ana eksenini nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu ve o Tanrı'nın yaratmış olduğu âlemlerle olan ilişkisi oluşturmaktadır. Sorunun kilit noktası da Tanrı-âlem-insan ilişkisine ne şekilde bakılması gerektiğiyle alakalıdır. Eğer bu soruna bu perspektiften bakmazsak çözüm noktasında istenilen ilerlemeyi kaydedemeyiz.

Ateizme Gidiş Yolu Olarak Kötülük Problemi:

Kötülük ve kötülük probleminin doğası hususunda düşünce tarihine baktığımızda bu problemi kendisine sorun edinen birçok düşünür ve filozof olmuştur. Bazıları soruna çözüm getirme noktasında "teodise" ve "savunma" yöntemi geliştirmiş, bazıları da bu sorunun çözülemeyen bir sorun olduğu iddiasıyla dinlerin getirdiği yaklaşımı benimsemeyerek ateist bir tutum sergilemiştir. Kuşkusuz dinler evrenin her şeye gücü yeten, sonsuz iyilik sahibi ve mükemmel bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini iddia eder. Bununla birlikte yadsınamaz bir olgu daha vardır: Fenalık ve kötülük de bu dünyadadır. Öyle ki bu kötülük bütün olarak dünyanın içinde, tabiatta ve in-

27 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1994, s. 149-150.

28 Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 2, 2002, s. 196.

29 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFY, İstanbul, 1994, s. 97.

sandadır. Tabiatında bulunan canlı varlıklar acıya ve ölüme maruz kalırlar. Onlar, acımasız bir mücadele içinde birbirleriyle savaşırlar ve karşılıklı olarak birbirlerini yerler. İnsan hayatında acı ve ölüm en kalıcı şekilde hissedilir ve insanın dünyasında mücadele ve nifak en yüksek ölçüye varır.³⁰

İşte bu ilişkiyi kurma noktasında sıkıntı çekenlerce, kudretli ve sonsuz iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük nasıl olur? Binlerce insanın hayatına mal olan bu depremlerin ve diğer afetlerin kaynağı nedir? Tanrı hastalıklara, savaşımlara, doğal afetlere neden izin veriyor? Onları neden önlemiyor? gibi sorular özellikle ateizme giden yolda etkili sorular olarak sorulmaktadır.³¹ Bu anlamda kötülük sorunu basit deneysel ve varoluşsal sorularla başlayıp ardından çok iddialı mantıksal kanıtlarla desteklenmeye çalışılan görüşlere ve formülasyonlara dönüşebilmektedir.

Diğer taraftan kötülük problemi tek tanrılı dinler açısından daha çok Tanrı'nın sıfatlarıyla açıklanmaya ve çözülmeye çalışılır. Çünkü bu dinlerde Tanrı iyilik sahibidir: Yarattığı bütün canlıları sever ve merhamet eder. O, sonsuz bilgi sahibidir, istediği her şeyi en ince ayrıntısına kadar planlayabilir. Öyle ki Tanrı, sonsuz kudret sahibidir. Eğer isterse her şeyi yapabilir. İşte Tanrı'nın bu iyilik yönü ile âlemde var olan kötülüğün ne şekilde ulaştırılacağı sorunu karşısında teizm tarafından Tanrı'nın kötülüğe imkân vermesinde haklı gerekçelerinin olduğu iddiasıyla "teodiseler" ortaya konmuştur. Çünkü bu dinlerde Tanrı'nın iradesinin, kötülük dâhil her şeyi içine aldığına inanılmaktadır.

Kötülük probleminin yukarıda mükemmel sıfatlarına değindiğimiz Tanrı düşüncesi ile bir arada olamayacağını bunun bir çelişki olduğunu söyleyen düşünürler de vardır. Mesela, Avustralyalı filozof *John Leslie Mackie* (1917-1981) bunlardan biridir. O, ilim, irade ve sonsuz kudret sahibi bir varlıkla kötülüğün bir arada olamayacağını iddia ederek bu sorunun sadece "mutlak iyi ve kudretli bir Tanrı'nın varlığına inananın" problemi olduğuna dikkat çeker.³² Mackie'nin bir ateist olarak aslında burada yapmaya çalıştığı şey, Tanrı'nın varlığını bizzat çürütmek değil; bilakis belli başlı mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışı ile kötülüklerin varlığı arasındaki çelişkilere dikkat çekmektir. Yani o, konunun teizmin bir problemi olduğuna işaret eder. Ancak Mackie de kötülüklerden tamamen arınmış bir dünyanın olmadığını farkındadır. Zira o, âlemde kötülüğün olmadığı iddiasında de-

30 Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV. Yay. Ankara. 1991. s. 175.

31 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 31.

32 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *God and Evil: Reading on the Theological Problem of Evil*, Ed. N. Pike, Prentice, Hall, 1964, s. 46.

ğildir. Onun itiraz ettiği asıl husus, teizmin âlemde kötülüğün varlığını çok fazla önemsememesi ve mükemmel bir Tanrı anlayışından hareketle kötülüğü dini açıdan temellendirme düşüncesidir.³³ İşte bu anlayış ateistler tarafından kesinlikle kabul edilecek bir durum değildir.

Öte yandan bu meseleyi Epikür'den esinlenerek önerme formuna sokan Hume'da kötülük probleminden hareketle ateizme gitmeyi düşünmüyordu. Aslında onun bize anlatmak istediği husus, "teizmin düzen delilini âlemde var olan kötülük sorunu varken savunamazsınız" düşüncesidir. Zira ona göre Tanrı'nın sonsuz iyi, bilgili ve kudretli olması ile kötülük bir araya gelemmez. Hume ve Mackie'nin eleştirilerini dikkate alarak bu sorunu bir adım daha ileriye götürüp anlatılanlardan ateizme gidilebileceğini söyleyen çağdaş düşünürler de vardır. Mesela, çağdaş İngiliz düşünür Poidevin (1962-?), ateizm için en güçlü delilin kötülük sorunu olduğundan bahseder. Ona göre dünya tarihi ya depremler, volkanik patlamalar, hastalık ve açlık gibi doğal felaketlerle ya da savaşlar, ekolojik felaketler ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla hayale sığmaz en korkunç acılarla doludur. Dolayısıyla bunlar teizmin açıklaması gereken ciddi sorunlardır. Zira ona göre her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz iyi olan ilahi bir varlığın bunlara müsaade etmemesi gerekir. Poidevin, insanları kötülük sonucunda acılarına çare olamayan bir Tanrı'nın aciz olacağından hareketle böyle bir Tanrı'nın olmaması gerektiğine ya da varsa bile ilim, irade ve kudret sıfatları açısından sonsuz olmadığını ileri sürer.³⁴

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılmalıdır ki ateist düşünürlerin teizme karşı kanıt olarak en sık başvurdukları ve adeta can simidi olarak gördükleri konu, kötülük problemidir. Belki de teizme, ateizm tarafından en ciddi eleştiri ve bazen de teizmin cevap vermekte zorlandığı meselelerin başında kötülük problemi gelir, desek yeridir.

Mantıksal Kötülük Problemi:

Günümüzde kötülük problemi genelde iki şekilde ele alınmaktadır. Mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük problemi. Evrendeki kötülük olgusundan hareketle teizme yönelik özellikle Tanrı ve kötülükle ilgili bazı teistik inançlar ve kabuller arasında mantıksal bir tutarsızlığın ya da çelişkinin olduğunu iddia eden düşünürler vardır. Mesela, Fransız Ansiklopedistleri, L. S. Mill, F. H. Bradley ve başka birçok filozof teistlerin yaptığı gibi bir yanda Tanrı'nın tamamen iyi, kudretli, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olma-

33 Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 206.

34 Robin Le Poidevin, *Ateizm, İnanma İnanmama Üzerine bir Tartışma*. Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrın Yayınları, İstanbul, 2003. s. 138-139.

sı ile diğer taraftan kötülüğün var olduğunu öne sürmeyi bir çelişki olarak görürler.³⁵

Ayrıca bu iddiayı savunan ve ciddi olarak eleştiren düşünürler de vardır. Mesela; J. L. Mackie ve H. J. McClosky bunlardan bazılarıdır. Mackie'ye göre teistik inançlar rasyonel destekten yoksun olmasının yanında aynı zamanda hem irrasyonel olmaları hem de temel teolojik öğretilerin bazı kısımlarının birbirleriyle tutarsız ve çelişkili olmaları nedeniyle savunulamazlar. Öyle ki o, bu düşüncesini şu şekilde açıklar:

- Tanrı'nın mutlak kudreti vardır.
- Tanrı, bütünüyle iyidir.
- Kötülük vardır.

Mackie'ye göre bu üç önermeden herhangi ikisinin doğruluğu kabul edilirse üçüncüsü yanlış olacağından bu üç önerme arasında bir çelişki söz konusudur.³⁶ Ona göre bu üç önerme teolojik pozisyonun asli parçasıdır ve teologlar kendilerini bu üçüne bağlı kalmak mecburiyetinde hissedeceklerdir. Mackie için bu üçüne tutarlı olarak bağlı kalınmaz. Kısacası ona göre Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olması ile kötülüğün varlığı çelişmektedir. Bu bağlamda rasyonel bir kişiye düşen görev, tutarsız ve çelişik önermelerin her ikisini de aynı anda kabul etmemektir. Zira bu kişi ya inancının tutarsız, çelişkili ve irrasyonel olduğunu kabul etmeli ya da mantıksal bir hata işlemek istemiyorsa bu önermelerin birinden vazgeçmelidir. Mackie'ye göre kötülüğün varlığı deneysel ve mantıksal olarak aşikâr olduğu için teiste düşen vazife, mutlak iyi ve kudretli sıfatlara sahip olduğuna inandığı Tanrısını reddetmek olacaktır.³⁷ Ona göre bu tür sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışı ile kötülükler bir araya gelemez.

Şimdi burada Mackie'nin tezinin doğru ve geçerli olup olmadığını kabul etmemiz için öncelikle "çelişme ya da çelişik önermenin" ne olduğunu irdelemeliyiz. Çelişme dediğimiz şey, bir önerme ile bu önermenin değilmesinden oluşan kümeyi oluşturur.³⁸ Çelişik önerme ise konu ve yüklemi aynı olan iki önermenin hem nitelik hem de nicelik bakımından birbirinden farklı olması demektir. Öyle ki bu önermelerin ikisi birden doğ-

35 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 37.

36 J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*

37 Mackie, *Evil and Omnipotence*, s. 46.

38 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 39.

ru veya ikisi birden yanlış olmaz.³⁹ Bir diğer deyişle önermelerden biri doğru ise onun karşının zorunlu olarak yanlış olması gerekir.⁴⁰

Mesela; *Hiçbir insan ölümlü değildir.*

Bütün insanlar ölümlüdür.

Bu iki önerme arasında nitelik açısından çelişme olduğu ortadadır. Ancak Tanrı ve kötülükle ilgili önermelerde bu türden bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın kudretli ve mutlak iyi olması ile kötülüğün varlığı biri diğerinin değilmesinden oluşmamaktadır. Bu bağlamda Tanrı ile kötülük arasında doğrudan doğruya bir çelişkiden bahsedilemez. Zira hem nitelik hem de nicelik açısından birbirinden farklı iki alandan bahsediyoruz.

Kuşkusuz Mackie de bu durumun farkındadır ve o bu çelişkinin doğrudan ortaya çıkmadığını ancak çelişkinin ortaya konulabilmesi için "iyi", "kötü" ve "her şeye gücü yeten" kavramlarıyla ilgili bazı öncüllere ihtiyaç olduğundan bahseder. Onun deyimiyle "yarı-mantıksal kurallara" ihtiyaç vardır.⁴¹ Mackie'nin bu düşüncesini temellendirmede kendisine yardımcı olacak ilave üç önerme ise şunlardır:

-İyilik, kötülüğün zıttıdır.

-Mutlak iyi olan bir varlık, kötülüğe müsaade etmez.

-Mutlak iyinin, kötülüğü kaldırması için sonsuz kudret sahibi olması gerekir.

Mackie'ye göre bu ilave önermelerden çıkan sonuç; Her şeye gücü yeten, tamamen iyi bir varlığın kötülüğü ortadan kaldırması gerektiğidir. Dolayısı ile Mackie için her şeye gücü yeten, tamamen iyi bir varlık ile kötülüğün var olduğu önermesi çelişiktir.⁴²

Teizmin rasyonel olmadığı, öncüllerinin tutarsız olup çelişki arz ettiğini ileri süren bu düşünüre karşı iki tür çözüm yöntemi geliştirilmiştir:

Teistik Savunma, (Amerikalı filozof Alvin Plantinga (1932-) tarafından ileri sürülmüştür.)

Teodiseler.

39 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 129-128.

40 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 92.

41 Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akil ve İnanç 'Din Felsefesine Giriş'*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2015, s. 283.

42 Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çev. Rahim Acar-Nebi Mehdiyev- Hümevra Özturan-Osman Baş, İstanbul, 2013, s. 388.

Plantinga, “özgür irade savunusunun”, “teodiselerden” farklı olduğuna dikkat çeker. Ona göre “savunmadan” maksat, Tanrı’nın kötülüğe neden müsaade ettiğinin sebebini araştırmak değil, bilakis Tanrı’nın buna müsaade etmesindeki sebeplerin ne olabileceğini ortaya koymaktır.⁴³ Bu bağlamda savunmada daha çok kötülük probleminde hareketle teizmin tutarsızlığını ve çelişik olduğunu iddia edenlere karşı, onların bu iddialarında başarılı olamadıklarını ortaya koymak söz konusudur. Bu yöntem daha çok ateistik saldırılar karşısında negatif bir etkinliktir. Meşruiyetini de karşısındaki sorundan ve saldırıdan alır. Öyle ki bu yöntem karşı tarafın başarısızlığını ortaya koyduğu ölçüde başarılıdır. “Teodise” ise her şeye gücü yeten Tanrı’nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma çabasıdır.⁴⁴ Yani teodise’den biz genellikle Tanrı’nın kötülüğe niçin müsaade ettiğinin doğru ve makul bir açıklamasını bekleriz. Bu anlamda teodise savunmaya göre negatif değil, pozitif bir etkinliktir. Onun varlığı ateistik saldırılarla alakalı değildir. Plantinga’nın özgür irade savunusu ile daha çok ortaya koymak istediği husus şudur:

“Önemli ölçüde özgür olan ve (kötü eylemlerden daha çok iyilerini özgürce icra eden) yaratıklar bulduran bir dünya, başka her şey eşit olduğunda, hiçbir özgür varlık buldurmeyen bir dünyadan daha değerlidir. Şimdi Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamaz ve karar veremez. Zira eğer öyle yaparsa, o zaman her şeye rağmen onlar önemli ölçüde özgür değillerdir; doğru olanı özgürce yapmazlar. O halde ahlaki iyilik yapabilen yaratıklar yaratmak için O, ahlaki kötülükler yapabilen yaratıklar yaratmalıdır ve bu yaratıklara hem kötülük yapma özgürlüğü verirken hem de aynı zamanda onların böyle yapmasına engel olamaz. Yeterince üzücü bir biçimde, sonuçta ortaya çıktığı üzere, Tanrı’nın yarattığı özgür yaratıklardan bazıları özgürlüklerini kullanırken yanlış yola sapmışlardır; ahlaki kötülüğün kaynağı budur. Ne var ki özgür yaratıkların bazen yanlış yola sapması olgusu, ne Tanrı’nın her şeye gücünün yetmesine ne de O’nun iyiliğine karşı sayılır. Zira O, ahlaki kötülüğün meydana gelişini ancak ahlaki iyiliğin imkânını da ortadan kaldırarak engelleyebilirdi.”⁴⁵

Kuşkusuz Plantinga’nın bu düşüncesine bazı itirazlar özellikle ateist kesim tarafından yapılmıştır. Mesela, Mackie, Plantinga’nın özgür irade savunusunda belirtmiş olduğu gerekçesine itiraz eder. Ona göre Tanrı, yanlış olanı

43 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Reprint of the ed. Published by Harper & Row, 2. Basım, Newyork, 2002, s. 30. Bkz. Michael Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 409.

44 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 42.

45 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 30.

yapmakta özgür olan, bununla beraber yanlış fiilleri yapmaktan alıkoyduğu failer de yaratabilirdi. Öyle ki bunlar sadece doğru olan fiilleri icra edebilirdi. Yani Tanrı'nın her zaman doğruyu yapan özgürce seçimde bulunabilecek varlıklar yaratma imkânı vardı. Bu da O'nun mutlak iyi ve kadir-i mutlak olması ile çelişkili bir durum arz eder.⁴⁶ Mackie'nin bu düşüncesine katılmak pek mümkün görünmüyor. Çünkü ne yapacağı önceden belirlenmiş bir bireyin özgürlüğünden bahsedilemez. Eğer bir kişinin yapacağı tüm fiiller belirlenmişse biz ona özgür diyemeyiz. Bir kimse özgürüm diyorsa onun belli bir fiili yapma veya yapmama konusunda özgür iradesi olması gerekir. Aksi takdirde masum robotlar yaratıp fiilleri de belirlenmiş varlıklar meydana getirmek ve bu varlığın da özgür olacağını iddia etmek mantıklı ve tutarlı bir açıklama olmasa gerek. Zira kişinin bir fiili yapma ya da yapmaması onun kendi seçimi ve tercihi ile o fiile yönelik irade ve kudret göstermesiyle alakalı bir durumdur. Bu nedenle Plantinga haklı olarak özgür varlıkların olduğu bir yerde ahlaki iyiliğin yanında ahlaki kötülüğün de olması gerektiğini savunur. Bu bağlamda o, Tanrı'nın kötülüğü yaratmasının önemli bir sebebinin olduğunu düşünür.⁴⁷

Ancak Plantinga'nın kötülük sorununa yaklaşımını yeterli bulmayan sadece Mackie değil, E. H. Madden gibi düşünürler de vardır. Madden'e göre özgür irade açılımı ahlaki kötülüğü açıklamada bir çözüm yolu gibi görünse de bu yaklaşım doğal kötülük hususunda yeterince bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Zira özgür irade savunusunun meşhur Lizbon depremi, Peru'daki yer kaymaları, Çin ve Afrika'daki açlıklar ile daha nice salgın ve ölümcül hastalıklar karşısında söyleyeceği bir şey yoktur. Tanrı insana özgür irade verirken doğal kötülöklere müsaade etmez; insanları da nezih şekilde davranacak bir biçimde yaratıp, müdahalede de bulunabilirdi.⁴⁸

Plantinga, Madden ve Mackie arasında geçen bu tartışmaya şu açıdan da bakmak mümkündür. Şöyle ki; Tanrı kendisine sürekli ibadet ve itaat eden melekler yaratmıştır. Bu varlıklar insanlardan farklı olarak tamamen iyiliğe programlanmış ve kötülük denilen şeyleri yapma konusunda bizim gibi özgür iradeleri yoktur. Bir anlamda kurulu hazır bir program gibi düşünebiliriz melekleri. Tanrı'nın meleklerden farklı olarak özgür iradeli bir varlık yaratması çok farklı bir durumdur. Zira O'nun insanın yaratılmasına ihtiyacı yoktu. Ancak Tanrı yeryüzünde kendisini ve eserlerini en iyi anlayacak, algılayacak, idrak edecek, akıl ve özgür iradesiyle iyi-kötü tercihinde bulunabi-

46 Michael Peterson, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 411.

47 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 31.

48 Edward H. Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi" çev. Sami Şekeroğlu, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2009, s. 158-159.

lecek bir varlık olarak insanı yaratmıştır. Bu da O'nun insanı belli bir amaç ve gaye için yarattığının göstergesidir, diyebiliriz.

Delilci Kötülük Problemi

Âlemde kötülüğün olduğu gerekçesi ile Tanrı'nın ya da belli sıfatlara haiz Tanrı'nın olamayacağını iddia eden kötülük eleştirisi tek tip bir eleştiri değildir. Bunun yanında bir kısım eleştirmenler de kötülüğün olmasının Tanrı inancını mantıksız kılmaya bile var olan kötülüğün miktarının özellikle gereksiz kötülüğün çok fazla olmasını teizme eleştiri olarak yöneltilirler. Burada teizme yapılan itiraz onun tutarsız olduğuna değil, fakat makul olmadığına yönelik bir itirazdır.⁴⁹ Bir anlamda delilci kötülük problemi özü itibarıyla teizme hem Tanrı düşüncesini benimseyip hem de âlemde çok fazla kötülüğün olmasının sorun olmadığını iddia etmelerini doğru bulmaz. Bu bağlamda çok sayıda teist olmayan filozof bu görüşü benimser. Mesela, bunların en önde gelenleri Edward Madden (1925-2006), Peter Hare (1935-2008), William Rowe (1931-?) 'dur.

Kötülük problemine delilci versiyonla bakan düşünceye göre;

Tanrı, her yönüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ise mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır.

İçinde yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisi gibi gözüküyor.

O halde bu durumdaki bir dünyayı her yönüyle iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın yaratmış olması muhtemel değildir.⁵⁰

Mantıken geçerli gibi görünen bu kanıt aslında öyle midir? Zira bu üç özelliğe sahip (her şeye gücü yetme, bilme ve mümkün dünyaların en iyisini yaratma) bir varlığın daha iyi bir dünyayı yaratması gerektiği sonucuna nereden ulaşıyoruz? Delilci kötülüğü savunanların bu iddiası tartışmaya açıktır. Çünkü 'mümkün dünyaların en iyisi' diye bir şey olabilir mi? Zira her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve mutlak iyi olan bir varlığın nasıl bir âlem yaratacağı konusunda bizim karar vermemiz ne derece doğrudur? Tanrı'nın bazı sıfatından hareketle fiillerinin de o sıfatlarına yönelik olması gerektiği hakkında hüküm vermek biz sınırlı varlıklar için doğru bir çıkarım olabilir mi? Kuşkusuz Tanrı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Bizim doğrudan bilgi alanımızda olmayan ve bilgi sınırlarımızı aşan bir varlık hakkında kesin hükümlere varmak ya da başka türlü olması gereken bir âlem tasarısı iddiasını

⁴⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 56.

⁵⁰ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 59.

sunmak acaba ne derece doğru bir yaklaşımdır? Şüphesiz ki teizm açısından Tanrı'nın amacı, maksadı ve hedefi bellidir. Teizme göre bu alem insanla bir anlam ifade eder ve insanın da burada bulunuşunun temel sebebi yaptıklarından öldükten sonra imtihan edileceğidir. Yani bu alemde imtihan diye bir şey söz konusu olmasaydı teizmin, bu iddialar karşısında cevabı yetersiz olurdu.

Öte yandan delilci kötülüğün güçlü savunucularından W. Rowe'a göre dünyamızdaki kötülüğün çeşitliliği ve bolluğu belki Tanrı'nın varlığı ile tutarsızlık arz etmese de yine de teistik Tanrı'nın var olmadığı inancı için rasyonel destek sağlayan bir yaklaşımdır. Bu anlayışta kötülüğün varlığından daha çok onun çeşitli ve fazlalığı, sorunun kaynağı ve kanıtın gücünü yansıtmaktadır.⁵¹ Zira Rowe için âlemde anlamsız kötülükler bulunmaktadır. Mesela o, fiziki kötülük bağlamında ormanda yaşayan bir geyik yavrusunun yağmurlu bir günde yıldırım düşmesi sonucu yanarak acı ve ıstırap içinde hayatını kaybetmesini örnek gösterir. Ahlaki kötülük için de Rowe, bir yılbaşı gecesinde içkili erkek arkadaşı tarafından 5 yaşındaki kızının önce tecavüz edilip daha sonra ciddi bir şekilde dövülerek öldürüldüğünü anlatan annenin durumuna delil olarak gösterir. Rowe'a göre meydana gelen bu her iki olay da anlamsız ve gereksiz kötülükler içermektedir. Çünkü o, Tanrı varsa amaçsız hiçbir kötülüğün olamayacağını düşünür ve buradan yola çıkarak da "Muhtemelen Tanrı yoktur" sonucuna ulaşır.⁵²

Bu bağlamda delilci kötülük için dünyada ortaya çıkan birçok kötülük örneğinin bizim açımızdan bilinen hiçbir anlamı yoktur. Hâlbuki teizme göre Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının anlamlı bir ilişkisi söz konusudur. Rowe gibi düşünenler için yavru geyiğin beş gün boyunca acı çekerek ölmesi ya da beş yaşındaki masum kıza tecavüz edilerek öldürülmesine kadir-i mutlak, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın müsaade etmemesi gerekirdi. Gelecekte ya da cennette daha iyi bir iyiliğe kavuşmak için Tanrı'nın insanları imtihan etmesi gibi bir fikri bu düşüncüyü savunanlar kesinlikle reddederler. Bu delili savunanların ana temalarını öncül ve sonucu itibarıyla şöyle ortaya koyabiliriz:

51 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 64.

52 İsmail Şimşek, "William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C: 11, S: 55, 2018, s. 31. Krş. Rowe'un düşüncelerine benzer düşünen filozoflardan biri de Albert Camus'dur. Ona göre var olduğu iddia edilen Tanrı; iyi, kudretli ve adaletli ise kötülüklerle izin vermemelidir. Fakat dünyadaki kötülüğün reel varlığı inkâr edilemeyeceğine göre Tanrı'ya yüklenen sıfatlar, hatta Tanrı'nın varlığı anlamını yitirir. Ayrıca Camus, dinlerin kötülükleri öldükten sonraki hayatta verilecek ceza ya da mükâfat için Tanrı'nın yarattığını iddia etmelerini de eleştirir. Bu durumu Camus, gerçeklerden kaçmak ve sıvışmak olarak değerlendirir. Mustafa Çakmak, "Albert Camus' nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, S: 38, s. 104.

Dünyada çok fazla görünüşte gereksiz kötülük vardır.

Bu çok miktarda gereksiz kötülük aslında görünüşte değil, gerçekte bir kötülüktür.

Gerçekte var olan bu kadar çok gereksiz kötülüğün teizmle uyumlu makul bir açıklaması yapılamaz. O halde teizm reddedilmelidir.

Burada bu öncüllerden en sıkıntılısı 2. öncüldür. Gerçekten de âlemde çok miktarda gerçek anlamda kötülük var mıdır? Mehmet Aydın'ın ifadesiyle “gereğinden fazla ya da gereksiz kötülük” ifadesi biraz üstü kapalı bir açıklamadır. Zira bizim evren hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlı ve yetersizdir.⁵³ Kuşkusuz Aydın'ın bu açıklamaları bize göre de yerindedir. Çünkü topyekûn evrende kötülüğün çok fazla olduğunu iddia etmek ve bunu savunmak için elimizde onu ölçebilecek bugün için ne bir aygıt ne de bir aramız bulunmaktadır. O nedenle kendi kişisel gözlemlerimiz ve hislerimizden hareketle evrende kötülüğün daha çok olduğunu iddia etmek objektif bir yaklaşım olmasa gerek.

Buradan da anlaşılıyor ki, alemde var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'nın da mükemmellik sıfatlarına haiz olamayacağı iddiası çek sağlam temellere dayanmıyor. Zira bizimki gibi maddi bir dünya ancak ve ancak çok sayıda acı ve ıstırapla birlikte var olabiliyorsa Tanrı böyle bir dünyayı yaratmayabilirdi diye düşünülebilir. O zaman da Tanrı'nın bizimkine benzer bir dünyayı yaratırken kesinlikle kötü niyetli olduğu ispatlanabilir mi? Mesela, bize iyilik yapan bir kimseye yaptığı şeyler kötü bir durumla sonuçlanırsa kötü mü diyeceğiz?⁵⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkinin tam olarak kavranamaması ve idrak edilememesi neticesinde bu tip çıkarımlarda bulunuyoruz. Hatta bazı düşünürler kendine göre bir Tanrı tasavvuru yapma ve yorumlama sürecine girerek tabiatta var olan bazı şeyleri yaratıcının yokluğuna delil saymaktan uzak durmuyor. Hâlbuki “Allah vardır” önermesi ile “kötülük vardır” önermesini çelişkili görme durumu insana ait bir kabulden kaynaklanmaktadır. İnsan adil, kadir ve âlim bir yaratıcının kötülükleri engelleyeceğini ya da engellemesi gerektiğini nereden bilebilir? Bu sıfatlara sahip olan bir ilahın ne yapacağından veya ne yapması gerektiğinden nasıl emin olabilir? Kudret sahibi bir yaratıcının engelleye-

53 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 109.

54 Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, Çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 53. Bkz. Sedat Baran, “Molla Sadra’ da Algısal Kötülük Bağlamında Şerr Problemi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, C: 11, Sayı: 1, 2019, s. 27. Tuncay İmamoğlu, “Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, S: 1, 2002, s. 56.

meyeceği hiçbir kötülüğün olmadığı ile ilgili kabulümüzün doğruluğunu nereden bileceğiz? Buradaki itiraz iyi bir ilahın kötülükleri engellemesi gerektiği genel kabulüne karşı yapılmış ciddi bir itirazdır. Esas kabul edilen ve doğruluğuna kesin gözüyle bakıldığı için öncül önermelerden biri olarak ileri sürülen “Tanrı varsa mutlaka kötülükleri engellemelidir.” şeklindeki iddianın aslında sadece bir varsayımdan ibaret olduğunun anlaşılması gerekir.⁵⁵

Öyle ki Tanrı'nın niyetinin ve ne yapması gerektiğine yönelik yapılan tartışmalara I. Kant'ta farklı bir perspektiften bakar. Zira ona göre doğal yasalara göre işleyen dünya ile onu aşan irade/ahlak yasası arasındaki ilişkiyi saf akılla tam olarak bilme imkânından mahrumuzdur.⁵⁶ Kant açısından insan aklı bu sorunu çözebilecek kabiliyette değildir. Zira insan, aşkın olan ve aklını aşan “akıl üstü” hikmete teslim olmalı ve bu gibi hususları kavramaya güç yetiremeyeceğini bilmelidir. Bu da Kazım Arıcan'a göre, insanlığın sınırlı düşünme melekesi ve aklı ile ilahi hikmeti bilme noktasındaki yetersizliğini, ilahi hikmeti temellendirmede yeterli olmadığının farkına varmasıyla anlaşılabilir.⁵⁷

Diğer taraftan mutlak güçlü olan bir Tanrı'nın evrendeki kötülüğü yok etmek zorunda olduğunu söyleyenlerin şu sorulara da cevap vermesi gerekir: Mutlak güçlü olan bir varlık, her şeyi yapabilen veya her şeyi yapması gereken varlık anlamına gelir mi? İyiyi seven bir varlık kötülüğün olmasına izin vermişse bu gerçekten bir çelişki midir? Yoksa kötülüğe izin vermesinin makul bir sebebi olabilir mi?⁵⁸

Kötülük Problemine Yönelik Çözüm Üretmede Teizmin Başarısı

Kötülük kavramı ve kötülük sorununa yönelik yukarıda da bahsettiğimiz üzere çok farklı tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar özellikle sorunun çözümüne yönelik olarak fikir üretme ihtiyacı hisseden teizm açısından önemlidir. Zira âlemde kötülüğün olmasından hareketle Tanrı'nın ya da mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı'nın olamayacağı iddiasını savunanlar devamlı

55 Emine Ögük, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, C:III, Sayı: 1, s:21-22. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Bkz. Hulusi Arslan, “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”, *Marife Dergisi*, S: 2, 2003, s. 24-26. Yaşar Türkben, “Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi”, *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, S:21, s. 96. Taşkın Ketenci-Metin Topuz, “Augustinus, Leibniz ve Kant: Kötülük Üzerine Bir Rapsodi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, S: 18, s. 298.

56 İbrahim Bor, “Kötülük Sorunu ve Kantçı “Negatif Teodise”, *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: IX, S: 1, 2007, s. 161.

57 M. Kazım Arıcan, “Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 2006, s. 226.

58 Mustafa Çevik, “David Hume'da Kötülük Sorunu”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C: 6, S: 16, s. 27.

olarak bu sorunu tezimin aleyhinde kullanmışlardır. Aslında bu sorun hangi inanca ya da düşünceye mensup olursa olsun tüm insanlığın sorunudur. Nitekim ateizmin meseleye yaklaşımı ile yani Tanrının varlığını inkâr ederek sorunun çözülmediği aşıkardır. İnsanlar acı çekerken ya da doğal afetlerden etkilenirken düşüncelerinden dolayı kötülüğe maruz kalıp kalmama gibi bir durum söz konusu olmuyor. Bize acı veren hadiselerden hepimiz inanç veya düşüncelerimiz ne olursa olsun etkileniyoruz.

Burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, Tanrının varlığı ile kötülüklerin bir arada olmasının sıkıntı yaratıp yaratmayacağı ve birbirleriyle uyuşup uyuşmayacağını ortaya koymaktan ibarettir. Bu bağlamda Tanrı'ya inananlar, kötülük probleminde çözüm olarak Tanrının kötülüğe müsaade etmesinde ilahi adaletin haklılığını ortaya koymak için bazı "teodiseler" ya da "savunmalar" geliştirmişlerdir. Onların öne sürdüğü yaklaşımlardan biri kötülüğün gerçekliğini reddetmek ve onun bir illüzyon olduğunu söylemektir. Bu düşünce çoğunlukla Hristiyan düşünürlerce özellikle Augustine tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre evreni her şeyiyle mükemmel olan Tanrı yoktan yaratmış olup evrende asıl olan iyiliktir.⁵⁹ Augustine'ci teodise aslında çözüm üretmiyor. Zira kötülüğün bir illüzyon olmadığı aşıkardır. İnsanların çektikleri acı ve ıstıraplar ortadadır. Öyle ki bu yaklaşım tarzı ile tezimin haklılığını savunmak güç görünüyor.

Diğer taraftan Augustine, "düşüş" teorisi ile kötülüğün Tanrı tarafından Âdem ve Havva'nın işlemiş olduğu suçun karşılığında bir ceza olduğunu savunmuştur. Bu görüşe göre Âdem ve Havva yasak ağaçtan o meyveyi yemeselerdi biz burada olmayacaktık. Bu düşüş nedeniyle hastalıklar, depresyonlar, fırtınalar vb. doğal kötülükler bu günahın cezası olarak Tanrı tarafından insanlara verilmiştir. Augustine'in bu bakış açısı tutarlı değildir. Çünkü bugünkü bilimsel verilere göre âlemin yaşı yaklaşık 13,7 milyar yıldır. İnsan ise 100-150 bin yıl önce tarih sahnesine çıkmıştır. Augustine'in dile getirdiği doğa olayları ve felaketler insanoğlu ortaya çıkmadan milyarlarca yıl önce de vardı. Âlem insanla birlikte var olmadı.

Kuşkusuz iyiliğin olduğu bir yerde kötülüğün de olması gerektiği ve eğer kötülük olmasa iyiliğin bilinmeyeceği görüşü de kötülük probleminde hareketle teizme yöneltilen itirazlar bağlamında savunulmuştur. Bu anlamda kötülüğün varlığı teist açısından merak ve anlama sorunu iken; ateist açısından meydan okuma ve itiraz sorunu olmaktadır. Hâlbuki doğada her şey zıttı ile kaimdir: hayat-ölüm, ruh-beden, gece-gündüz, sıcak-soğuk vb. bir şey ancak karşıtı ile bilinir ve anlam kazanır. Ayrıca bu diyalektikten hareketle

⁵⁹ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 91.

âlemin yapısının böyle olmasının Tanrı'nın kötü olacağına delalet eder gibi bir düşünceyi benimsemek doğru değildir. Ayrıca Tanrı'nın yaratmış olduğu her şeyin belli bir amaç-amaç ilişkisi içinde olduğu muhakkaktır. Bu nedenle yaratılmış olan hiçbir şey boşa yaratılmamıştır.⁶⁰ Bu bağlamda Tanrı'nın yarattıklarına amaç-araç ilişkisi açısından bakmak demek, O'nun eksikliğini ya da güçsüzlüğünü değil, bilakis kendi amacının tutarlılığını gösterir.

Kötülük probleminde özellikle ahlaki kötülük sorununa yönelik çözüm olarak özgür irade savunması ile bir yaklaşım sergileyerek teizmin haklılığını ortaya koyan düşünce bize göre ateizm karşısında ortaya konmuş başarılı bir savunmadır. Alvin Plantinga tarafından geliştirilen bu teoriye göre Tanrı, özgür iradeli bir varlık yaratarak ve onu sorumlu tutarak aslında risk almıştır. Yani kendi iradesini sınırlamıştır. Plantinga'ya göre içinde özgür varlıkların olduğu bir dünya, özgür varlıkların olmadığı (robotlardan) dünyadan daha iyidir.⁶¹ Burada özgürlük iyi bir şey midir? Tanrı insanlara neden özgürlük verdi? sorusu haklı olarak sorulabilir. Ancak bu sorunun cevabını derinlemesine düşündüğümüzde bireysel olarak kararlarımızı ve tercihlerimizi kendimizin yaptığı ve her anlamda fiillerimizin sorumluluğunu üstlendiğimiz bir varlık olmak cansız varlıklardan, hayvanlardan ya da bizim gibi iradeleri olmayan metafizik aleme ait varlıklardan daha iyidir kanaatindeyiz.

Bu düşünceyi destekleyici bağlamda İngiliz filozof F.R. Tennant'ın (1866-1957) görüşlerine de kısaca yer vermekte fayda vardır. Zira ona göre teizmin Tanrısı her bir ruha kendi özel doğasını, bireyselliğini, belli orijinal cevapları belirlemeyi, kapasite ve yetersizlikleri düzenleme imkanını verir. Tanrı'nın bu şekilde bir fiilde bulunmasını önceden takdir etmek olarak görmek doğru değildir. Çünkü Tanrı, insanların fiillerini makinenin halkaları gibi çalıştıran bir fail değildir. İnsan kendi yaptığı hatalarından yine kendisi sorumludur.⁶² Zira içinde ahlaki tutarlılığın haklı çıkarıldığı bir âlemi var kabul edersek kendi sınırları içinde özgürlüğün olması gerektiğini ve sonucunda iyi ve kötünün olduğu bir dünyada insanoğlunun bu ikisinden birini seçme hürriyetine sahip olmasını kabul etmemiz gerekir. Tennant'a göre eğer insanın ötesinde bir güç, insanın fiiline müdahale ederse o zaman ahlaki fiili insanın kendi tercihiyle yaptığından söz edemeyiz.⁶³ Özgür irade insanın bireysel olarak yaptığı fiillerinde kapasitesini ortaya çıkarması, tercihlerinde duygularının belirleyicisi olarak onları paylaşması ve bir makinanın yaptığı işler gibi şeyler yapması

60 Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 43.

61 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 31.

62 Tennant, *Philosophical Theology II*, 1930. s. 189.

63 Peter Anthony Bertocci, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc. Boston, 1951, s. 349-351.

demek değildir. Çünkü özgür insan, eylemlerini kendisi tercih eder. Tanrı onun eylemlerini yaratmamıştır.⁶⁴

Teizm tarafından kötülük sorununa yönelik öne sürülen bir diğer çözüm önerisi ise bu âlemin mümkün âlemler içinde en iyisi olduğu, hatta bundan daha iyisi olamaz teorisidir. Gazali ve Leibniz tarafından geliştirilen bu teoriye göre Allah'ın yarattığı ve yönettiği bu dünyadan daha güzel, daha tamam ve daha kusursuzu imkân dâhilinde değildir. Gazali, özellikle "İhyâ'ü ulûmi'd-din" adlı eserinde bu konuya genişçe yer ayırır.⁶⁵ Onun bu eserinde yapmaya çalıştığı şey daha çok; Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve adalet sıfatlarının birbiriyle bağlantılı olarak bu âlemde tezahür ettiğine işaret etmektir. Öyle ki o, Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yaratabiliyorken yaratmamasını doğru bulmaz. Ona göre Tanrı cimri ve zalim değildir. Bu durum O'nun cömertlik ve adalet sıfatına aykırıdır. Eğer yaratamıyorsa o zamanda Tanrı acizyet içerisinde olur. Bu da O'nun Tanrılık sıfatına ters düşer.⁶⁶ Leibniz açısından da Tanrı'ya niçin öyle yaptın da böyle yapmadın diye bir soru sorulmaz. Ayrıca bu âlem yerine başka bir âlem olsaydı bu ya tam iyi ya da tam kötü olurdu. Bu durumda ise bunların ikisinde de ahlaki durum olmazdı. Her şeye rağmen bu âlemin var olmuş olması, ilahi bir lütuf olarak kabul edilmelidir.⁶⁷ Leibniz'in Tanrısı sonsuz fakat mevcut olasılıklarla sınırlandırılmıştır. Tanrı, tüm olası dünyalardan hangisini yaratacağına karar vermeden önce anlama yetisinde bulunan tüm olanakları değerlendirmiş ve tüm olası kombinasyonlar içinde en iyi olanını seçmiştir.⁶⁸ Bunu yaparken de bu sistemi daha işin başında belli bir gayeye göre düzenleyip ahenk ve uyumuna dikkat etmiştir.⁶⁹

Mümkün dünyaların en iyisi bu dünyadır, daha iyisi düşünülemez iddiası yerine, aslında Tanrı'nın amacı doğrultusunda bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir düşüncesini benimsemenin daha makul olduğunu düşünürüz. Amaca uygunluk açısından düşüldüğünde dünyanın kötülükleri barındırması gerekiyor. Eğer burası sadece iyinin olduğu bir yer olsaydı o zaman da buraya dünya denilmez, tam tersine cennet denilirdi. Ne yaşanan yer cennet ne de yeryüzünde yaşayanlar melektir. Bu durumda kötülük kaçınılmazdır.⁷⁰

64 Tennant, *Philosophical Theology* II, s. 191.

65 Gazali, *İhya*, ss. 474-475.

66 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 157-158.

67 Leibniz, *Monadoloji*, çev. Kemal Yetkin, Ankara, 1962, ss. 10-12. Bkz. Taylan, Tanrı Sorunu, s. 166.

68 Melike Molacı, "Modern Teodise Denemelerinin Olanağı Üzerine", *DTCF Dergisi*, 58.2, 2018, s. 1307.

69 H. Ömer Özden, "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 13, 1997, s. 280.

70 Fatma Yüce, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*, 2016, S: 63, s. 198.

Teizm tarafından ileri sürülen bir başka öneri ise Hristiyan din adamı Ireneaus'dur (130-202). Ona göre Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin iki temel gerekçesi vardır:

Tanrı, insanların ruhsal açıdan daha da yetkin hale gelmesini istemiştir.

Tanrı, insanların özgür oldukları bilincini taşımaları yönünde bir istemde bulunmuştur.⁷¹

Kuşkusuz bu teodiseyi asıl geliştiren, sistematize eden ve modern din felsefesine taşıyan ise çağdaş din felsefecisi John Hick olmuştur. O, "soul-making" (ruh-yapma) kavramıyla adlandırdığı teodisesini Ireneaus'a dayandırarak kötülük probleminin hem inanan hem de inanmayan için eşit derecede sorun olduğuna dikkat çeker. Onun bu teorisinin ana teması ise ahlaklı ve ruhen olgun insanların yer aldığı bir dünyanın iyi olduğu; insanın Tanrı'dan epistemik bir mesafe (uzaklık) içinde yaratıldığı; insanın içinde hayatta kalma mücadelesi verdiği sert ve sıkıntılı dünyanın onun, ahlaken ve manen olgunlaşması için acı çekmesi gerektiği ve bu dünyanın da buna müsait olduğudur. Hick'e göre eğer insanlar başlangıçta kudret, iyilik ve ilim yönünden sonsuz olan Tanrı'nın doğrudan huzurunda yaratılmış olsalardı yaratıcıları karşısın-da doğrudan bir özgürlüğe sahip olamazlardı. Tamamen kişisel ve özgür varlıklar olmak için onlar Tanrı'dan belli bir mesafede yaratıldılar. İşte insan bu mesafe içinde Tanrı'nın zorlayıcı olmayan varlığına mukabele halinde O'nu sevme ve inanma fiillerini özgürce gerçekleştirme durumunda olur.⁷²

Hick açısından kötülük üstesinden gelinebilen bir fenomendir ve Tanrı'nın planının bir parçasıdır. Öyle ki ona göre dünyanın arkasındaki ilahi amaç, ruh-yapma amaçıdır. Bu amaç da Tanrı'nın adaletiyle uyuşur. Bu dünyanın iyilikler ve hazlar yanında acı ve kederler içeren yapısı da bu amaca en uygun olan bir yapıdır.⁷³ Çünkü zorluk ve güçlükler insanın karakter ve

71 Metin Yasa, "Kötülük Sorunu", Din Felsefesi El Kitabı, Ed. Recep Kılıç-M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s. 206.

72 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 45.

73 Hick, s. 308-309. Bkz. Şahin Efil, İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise" Felsefe Dünyası, 2011/1, Sayı: 53, s. 95. İslam düşüncesinde İbn Arabî'de bu konuda Hick'in düşüncesine paralel görüşleri yıllar öncesinde söylemiştir. Ona göre doğal kötülüklerin olması normaldir. O, bu kötülükleri insanların ve diğer canlıların varlığı için gerekli görüp, bunların âlemin mükemmelleşmesine ve güzelliğine katkı sağladığı görüşündedir. Krş. Diğer taraftan Amerikan Idealist filozoflarından J. Royce da bu konuda Hick'den yıllar önce benzer görüşler ileri sürmüştür. Mesela, ona göre sıkıntı ve sadakat gerçekten birbirinin vazgeçilmez bir arkadaşı gibidir. Sıkıntının olmadığı yerde sadakat olmaz. Royce'un anlayışına göre kötülükler, bize ilahi iradenin aynı zamanda acı çekmekle mükemmel olması gerektiğini gösterir. Bu nedenle bu tip tecrübenin anlamı sadece kararlı eylemle, cesaretle, sadakatle, ruhun gücüyle kavranılabilir. Bu durum asla tembellikle, saf bir pasiflikle, mistik uyuşuklukla haklı çıkarılamaz. Hatta bu düşünceden hareketle Royce, Tanrı'nın niçin kuluna bu şekilde acı çektiğini sorar ve cevap olarak da acı çekme, hastalık, üzüntü, kötülük, felaket olmadan Tanrı'nın varlığının mükemmel olmadığını iddia eder. Ona

ahlakının gelişiminde gerekli şartlardır. Bunun yanı sıra sonunda alınacak lezzet için acı çekme gerekli olabilir. Örneğin, açlık durumunu yaşayan bir kimse başkalarına yardım etme duygusunun önemini yani ahlaki karakterini geliştirebilir ve bencil olmamayı öğrenebilir. Kötülük gerçeği olmadan ahlaki karakter hakkında söylenen şeyler sadece teorik boyutta kalır. Kısacası Hick açısından kötülüğün olmadığı bir dünyada ne doğal felaketler ne de doğa yasalar ne de ahlaki kavramlar bir anlam ifade eder.

Benzer şekilde Swinburne'de iyiliklerin kötülük olmadan gerçekleşmediğini ve çoğu zaman da çekilen acıların ahlaki anlayışımızı gerçekleştirmek için kullanılan vasıtalar olduğuna dikkat çeker. Ona göre üstelik kötülükler sadece iyi bir karakter geliştirmemize ve ruhsal açıdan olgunlaşmamıza değil, bizim özgür varlıklar olarak kendimizi gerçekleştirmemize de sebep olmaktadır. Bazı iyiliklere, kötülüğe izin verildiği sürece ulaşılabilir. İyiliği elde etmenin şartı da insanın kötülüğü tercih edebilme imkânına sahip olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla âlemden var olan kötülüklerden hareketle Tanrı'nın var olmadığına hükmetmek yanlış bir çıkarımdır.⁷⁴ Ayrıca William Hasker'in deyişiyle "Tanrı tüm âlemin hâkimidir. Onu yerel trafik mahkemelerinde hâkim ya da kendi görev alanında uygunsuz bir şeylerin olmamasını sağlayan, her yerde hazır ve nazır bir polis memuru gibi düşünmek yanlıştır."⁷⁵

Hick ve Swinburne'nin kötülük probleminde getirdikleri bu yaklaşım aslında problemin bir boyutuyla ele alındığını gösterir. Zira korkunç kötülükler ya da hayvanların çektikleri acı ve ıstırapın cevabını bu savunmada bulamıyoruz. Daha bütüncül bir yaklaşımla meseleye yaklaşırsak problemin çözümünde belirleyici bir yol alırız. Şöyle ki: Tanrı âlemi belli bir gaye ve

göre acı çekmede sadece fiziksel bir anlam aramak gereksizdir. Aynı zamanda onda mantıksal bir anlam da vardır. Çünkü kişinin kurtuluşu acı çekmekle mükemmel hale gelir. Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Dover Publication, Inc., New York, 1892. s. 258. Josiah Royce, *The Problem of Job*, *Studies of Good and Evil*, New York, Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Boks, Hamden, Connecticut, 1964. s. 14. Mehmet Demirtaş *Royce'un Din Felsefesi*, Otorite Yayınları, İstanbul, 2016, s. 95. Thomas Powell, F. Josiah Royce, Twayne Publishers, Inc., New York, 1967. s. 132. Josiah Royce, *The World and The Individual*, Second Series, Dover Publications, Inc, New York, 1959, s. 391. Royce, s. 392. Krş. William James, *Selected Papers on Philosophy*, Introduction by C. M. Bakewell, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1917, s. 8.

74 Richard. Swinburne, *Providence and Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998, S. 88 Bkz. Abdurrahim Babataev, "Richard Swinburne'nin Kötülük Sorununa Yaklaşımı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S: 3, 2017, s. 17.

75 William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53:1, 2012, s. 194. Bkz. Yaşar Türkben, D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi, *Felsefe Dünyası*, 2011/1, S: 53, s. 185. Ancak hem Hick hem de Swinburne'nün düşüncelerine D. Z. Phillips katılmaz. Zira Phillips'e göre acılar insanların olgunlaşması için bir vesile olarak görülemez. Ona göre sıkıntılarını insanı güçlü kılacağı, başkalarının duygularını paylaşmayı öğreteceği, ruhunu güzelliklere açacağı ve onu manen yücelteceği iddiası doğru değildir. Öyle ki Phillips, gözlemlerimizin ve okuduklarımızın hiç de öyle olmadığına dikkat çekerek acıların insanı bencil, adi, dar kafalı ve kuşkulu yaptığını; kötülüğün iyiliğe sebep olmadığı gibi iyiliğin yer yer kötülüğe sebep olduğuna vurgu yapar.

hikmetle yaratmıştır. Yasalar bu gaye ve hikmete uygun olarak belirlenmiştir. Biyolojik çeşitliliğin doğasına baktığımızda bu durumu açıkça görmekteyiz. Örneğin, aslan ceylanı parçalamadan yaşayamaz. Biri et obur, öbürü ot obur. İki canlının karşılaşmasında ikisinden biri yok sayıldığında, mutlaka biri zarar görmüş olacaktır. Bu örnekte yokluğu farz edilen hayvan aslandır. Ancak Tanrı, aslanı yaratmamış olsaydı biyolojik popülasyona zenginlik katan bir canlıyı hayat nimetinden mahrum bırakmış olacaktır. O halde ya Tanrı biyolojik popülasyona hiç izin vermeyecek, sadece meleklerin dünyasıyla yetinecekti. Ya da buna izin verdiğinde biyolojik dünyanın yasaları kaçınılmaz olarak işleyecekti. Bu dünyada ceylanın kendi payına düşeni almasından kaçınılamaz. Ama ceylan açısından baktığımızda da durum şöyle görünebilir. Bir saat hayat nimetinden istifade etmek mi daha iyidir, yoksa varlık kokusunu almadan ebediyen hiçlikte kalmak mı? Mademki canlıların kendi tercihleriyle hayata gelme ve hayatta kalma imkânları yoktur. O halde tüm bunları yargılama özgürlüğüne sahip olan insanın, bütün canlılar için hayatı ve hayatta kalma şartlarını seçen yaratıcının yasalarına boyun eğmesinden başka yolu yoktur. İnsanoğlu için bu durumu alçak gönüllülükle kabullenmek büyük bir erdem olsa gerek.

Tüm bu anlatılanlardan da anlaşılmaktadır ki, teizm tarafından özellikle kötülük sorunuyla Tanrı kavramı arasında problem olduğunu düşünenlere karşı sunulan “teodiseler ve savunmalar” nihai bir çözüm olmasa da başarılı bir yöntemdir. Zira alemde kötülüğün olduğu düşüncesinden yola çıkarak bir Tanrı'nın varlığını ya da sıfatlarını reddetmek çok makul ve tutarlı bir yaklaşım olmasa gerek. Çünkü yeryüzünde akli ve iradesi ile diğer varlıklardan ayrılan insanoğlu kendisine verilen özgür irade sayesinde iyi ve kötü fiilleri işleme kabiliyetine sahiptir. Onun işlediği kötü fiillerden Tanrı sorumlu tutulamaz. Ayrıca âlemde kötülüğün miktarının fazla olmasından hareketle Tanrı'yı inkâr etme düşüncesi de geçerli bir sebep değildir. Zira âlemde iyilik ve kötülüğün miktarını ölçebilecek bir durumumuz yoktur. İnsanlardan kaynaklanan kötülükler çokça gibi görünmektedir. Lakin insan dışında aleme baktığımızda doğa yasaları, gezegenler, yıldızlar, oksijen, su, bitkiler vb. bunlarda canlıların hayatlarını devam ettirmelerine bir engel görmüyoruz. Kısacası, var olan bu düzenin bir anda darmadağın olacağı düşüncesiyle hayatımızı devam ettirmiyoruz. Sabah kalktığımızda hiçbirimiz oksijen almayacağımızı, güneşin doğmayacağını ya da yerçekimin artık olmayacağını düşünmüyoruz. Hepimiz alışılmış düzende doğa yasalarının devam edeceği kabulüyle günlük yaşamımızı devam ettiriyoruz. Aslında âlemde var olan bu düzen ve intizam kötülükten daha çok iyiliğe işaret eder. Kötülüklerin çok fazla ya da gereksiz olduğu fikri bir anlamda insanın Tanrı hakkında

yeterince bilgi sahibi olmadan, kendi düşünce ve muhakemesinden hareketle Tanrısal fiillerin nedenini arama çabasından kaynaklanmaktadır. Kötülük probleminde teizm tarafından geliştirilen cevaplar yeterli bulunmayabilir. Çünkü kötü ve kötülük olgusu her daim olacaktır. Bu sorundan hareketle teizme karşı sert eleştirilerde bulunanların var olan iyiliği de göz önünde bulundurmaları gerekir. Aksi takdirde başka şeyleri özellikle yukarıda bahsettiğimiz hususları dikkate almadan salt bu sorunun varlığından Tanrı'yı inkâr fikri ikna edici değildir.

Sonuç

İnsanlık tarihinin en kadim meselelerinden biri olan kötülük problemi insanoğlunun her daim kafasını meşgul etmiştir. Bu sorun aslında Tanrı varsa kötülük yok; kötülük varsa Tanrı ya da mükemmel sıfatlara sahip bir Tanrı yoktur, sorusu etrafında düğümlenmektedir.

Elbette ki içinde yaşadığımız bu dünyada kötülüklerin olmadığını, her şeyin mükemmel olduğunu söyleyemeyiz. Lakin bardağın sadece boş tarafını (kötülükleri) görüp de dolu tarafını (iyilikleri) görmemek doğru olmaz. Burada asıl önemli olan bu soruna nasıl ve nereden baktığımızın bilincinde olmamızdır. Eğer soruna Hristiyanlık düşüncesinin tasarladığı sevgi dolu bir Tanrı anlayışı ile bakarsak Tanrı'nın hiçbir zaman kötülükle bir araya gelmemesi gerekir. Ancak Tanrı'nın gerçekten tamamen sevgi dolu ve zarar verici bir yönünün olmadığı doğru mudur? Mesela, İslam düşüncesindeki Tanrı tasavvurunda Tanrı sevgi, şefkat, merhamet sahibi olduğu gibi öbür dünya için konuşacak olursak gazabı da o derece çetindir. Tanrı, kötülüğe razı değildir, ama imtihan dünyasında bizi, bazı zarar verici hadiselerle yüz yüze bırakarak tavrımızın ve tepkimizin ne olacağını ölçmek için sınavabilir. Kısacası Tanrı'nın iyilik tarafına ait sıfatlarından hareketle kötülükleri ortadan kaldırması ya da engellemesi gerektiği iddiasını bilmemiz çok mümkün görünmüyor.

Bu bağlamda aslında kötülük probleminin temelinde yatan esas sorunların başında daha önce de ifade ettiğimiz üzere yaratıcı ile yaratılan varlıklar (Tanrı-âlem ve insan) arasındaki ilişkinin tam olarak kavranamaması gelir. Özellikle yaratılan bir varlık olarak insan, Tanrı'ya ait bilgisi sınırlı olduğu için aklıyla ya da başka etkenlerle kendince bir Tanrı tasavvuru yapma ve yorumlama sürecine girer. Bazıları da tabiattaki kötü şeylerden ya da insanların kötü fiillerinden hareketle bu durumu bir yaratıcının yokluğuna delil sayar. Hâlbuki "Tanrı vardır" önermesi ile "kötülük vardır" önermesini çelişkili görme durumu insana ait bir kabulden kaynaklanmaktadır. Eğer kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın yokluğunu çıkarmaya çalışır-

sak, o zaman mevcut iyiliklerden hareketle hangi sonucu çıkaracağımızın da cevabının olması gerekir.

Sonuç olarak kötülük probleminin herkesin üzerinde uzlaşacağı ve memnun olacağı bir şekilde çözülebilecek bir sorun olduğunu düşünmüyoruz. Kuşkusuz kötülüklerin varlığının inanan-inanmayan herkes için ciddi bir problem olduğu aşikârdır. Problemin varlığından hareketle ateizme ulaşmak ya da Tanrı'nın varlığını inkâr etmek problemin sınırlarını aşmak anlamına gelir. Burada teizm kötülüğü kendisine problem edinerek çözüm arayışı içinde olmuştur. Teizm karşıtları da bu sorunu ona karşı kullanmıştır. Teizmin özellikle insandan kaynaklanan kötülükler için geliştirdiği "özgür irade" ve "teodiselerinin" bir kısmı başarılıdır. Özellikle teizmin ahlaki kötülük bağlamında insana akıllı, özgür iradesi ve vicdanıyla kötülüklerle mücadele etmesi ve ortadan kaldırılması için var gücü ile çalışmasını öğütlemesi önemlidir. Bu anlamda ahlaki kötülüğün üstesinden gelebilmek bizim elimizdedir. Doğal kötülüğün bazıları da deprem, salgın, tsunami vb. kötülüklerle karşı tedbirler alınarak zarar görmemiz azaltılabilir.

Nihayetinde bu soruna hangi tür çözüm önerisi getirilirse getirilsin mutlaka itiraz edilecek ve gizemli kalacak bazı hususlar olacaktır. Çünkü yaratıcının amacını, muradını, gayesini ve hedefini yani onun projesinin giriş, gelişme ve sonuç kısmının tam olarak bizce bilinmesi mümkün değildir. Vahiy perspektifinden bizlere sunulan bilgilere inanır ya da inanmayız. İnanan açısından Tanrı'nın amacı, gayesi ve hedefi bellidir. İnanmayan için ise bunlar boş sözlerden ibarettir. Ancak salt akıl yoluyla, sınırlı bilgi imkânlarımızla gerek kötülük probleminin niçin var olduğunu, gerekse hakikatin kendisini bilme imkânına sahip değiliz. Ancak teizm açısından kötülük problemi üstesinden gelinemeyen bir konudur demek doğru olmaz. Bu bağlamda bu konunun kesin, net herkesin üzerinde uzlaşacağı şekilde bir çözümünün olduğunu söylemek iddialı olur. Fakat çözüm noktasında yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bazı yeni yaklaşımların belli oranda bu sorunun üstesinden geldiğini, ancak başka yönlerden açıkta kalan -cevabının tam olarak verilemediği- yerlerinin de olduğu muhakkaktır. Bu nedenle bu problem insanoğlu var oldukça her daim tartışılmaya devam edecektir. Cevabını bugün için veremediğimiz ya da güçlük çektiğimiz yerlerinin de gelecekte yeni arayışlar, düşünceler ve yöntemler ileri sürülerek belli oranda azalacağını ümit ediyoruz.

Öz

Kötülük Problemi Teizmin Üstesinden Gelemeyeceği Bir Konu mudur?

Düşünce tarihinin en köklü sorunlarından biri olan kötülük problemi özellikle teist sistemlerin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Zira her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak, mükemmel olan bir Tanrı anlayışı ile âlemde var olan kötülüklerin nasıl uzlaştırılacağı sorunu hem teist hem de teist olmayanlarca sorgulanmıştır. Kötülük problemini açıklığa kavuşturmada farklı görüşlerin ortak noktada ne derece buluşacağı ya da herkesin tatmin olabileceği cevapların verilip verilemeyeceği tartışmalıdır. Zira bu soruna ne tür cevaplar verilirse verilsin, açıkta kalan bazı hususlar her daim olacaktır. İşte bu yaklaşımdan hareketle bu makalede özellikle çalışmanın sınırları da dikkate alınarak teizm açısından kötülük probleminin üstesinden gelinebilen bir konu olup olmadığı ya da ne derece bir sorun olduğu eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Tanrı, Kötülük, İyilik, Teizm, Ateizm, Kudret

Abstract

The Problem of Evil Cannot Over the Theism is It a Subject?

The problem of evil, one of the most fundamental problems in the history of thought is one of the most important problems, especially of theist systems. For, the question of how to reconcile the evils in the world with an understanding of God who is omnipotent, omniscient, absolute and perfect has been questioned by both theists and non-theists. In clarifying the problem of evil, it is controversial to what extent different views will meet at the common point or whether answers can be given that everyone can be satisfied with. No matter what kind of answers are given to this problem, there will always be some unanswered issues. Based on this approach, in this article, taking into account the limits of the research, it will be attempted to discuss with a critical point of view whether the problem of evil is a solvable issue in terms of theism or to what extent it is a problem.

Keywords: God, evil, good, theism, atheism, omnipotent.

Kaynakça

- Akti, Selahattin. "Gazali ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S: 6, 2017, ss, 33-56.
- Aktürk, Eyüp. "Metafiziksel Bir Sorun Olarak Kötülük", *Felsefe Dünyası*, 2014/1, S: 59, ss-150-167.
- Arıcan, M. Kazım. "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, 2006, ss, 217-235.
- Arslan, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dergisi*, S: 2, Güz-2002, ss, 19-34.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1994.
- Aydın, Mehmet. *S. Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, TDV. Yayınları, Ankara. 1991.
- Babataev, Abdiraşit. "Richard Swinburne'ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S: 3, 2017, ss, 11-20.
- Baran, Sedat "Molla Sadra'da Algısal Kötülük Bağlamında Şerr Problemi", *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, C: 11, Sayı: 1, April-2019, ss, 13-35.
- Bor, İbrahim. "Kötülük Sorunu ve Kantçı "Negatif Teodise", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: IX, S: 1, 2007. ss, 151-168.
- Çakmak, Mustafa. "Albert Camus'nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, S: 38, ss-75-109.
- Çevik, Mustafa. "David Hume'da Kötülük Sorunu", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C: 6, S: 16. ss, 25-38.
- Çüçen, A. Kadir. "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, S. 25, 1997.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*, Çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.
- Demirtaş, Mehmet *Royce'un Din Felsefesi*, Otorite Yayınları, İstanbul, 2016.
- Efil, Şahin. İbn Arabi'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise" *Felsefe Dünyası*, 2011/1, S: 53. ss, 92-108.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- Farabi, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir yayinevi, C. 4, İstanbul, 1975.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yay, İstanbul, 1999.
- Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 2, 2002. ss,195-211.

- Hasker, William. “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:1, 2012, ss, 183-198.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Pres, New Jersey, 1973.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, London, 1963.
- Hume, David. *Din Üstüne*, Çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 1995.
- İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İmamoğlu, Tuncay. “Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, S: 1, 2002.ss, 51-57.
- James, William. *Selected Papers on Philosophy*, Introduction by C. M. Bakewell, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1917.
- Jaspers Karl, *Felsefe Nedir? Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu*, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ketenci, Taşkın – Topuz, Metin. “Augustinus, Leibniz ve Kant: Kötülük Üzerine Bir Rapsodi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, S: 18, ss, 290-304.
- Leibniz, *Theodicy*, Trans E.M. Huggurd, Open Court, Publish., U.S.A 1993.
- Le Poidevin, Robin. *Ateizm, İnanma İnanmama Üzerine bir Tartışma*. Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrın Yayınları. İstanbul, 2003.
- Lewis. H. D. “The Explanation of Exces Evil”, *Philosophy of Religion*, English University Press, London, 1965.
- Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence”, *God and Evil: Reading on the Theological Problem of Evil*, Ed. N. Pike, N.J: Prentice, Hall, 1964.
- Madden, Edward H. “Farklı Açılardan Kötülük Problemi” çev. Sami Şekeroğlu, *Hararan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2009.
- Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çev: Rahim Acar-Nebi Mehdiyev- Hümeyra Özturan-Osman Baş, İstanbul, 2013.
- Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akıl ve İnanç ‘Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2015.
- Molacı, Melike. “Modern Teodise Denemelerinin Olanığı Üzerine”, *DTCF Dergisi*, 58: 2, 2018. ss, 1300-1326.
- Ögük, Emine. “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/I, C: III, Sayı: 1. ss. 12-37.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1986.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2014.

- Özden, H. Ömer. "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 13, 1997, ss, 269-286.
- Peter Bertocci, Anthony. *Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc. Boston, 1951.
- Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, İz Yayıncılık, Bursa, 1996,
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*, Reprint of the ed. Published by Harper & Row, 2. Basım, Newyork, 2002.
- Powell, Thomas F. *Josiah Royce*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1967.
- Royce, Josiah. "*The Problem of Job*", *Studies of Good and Evil*, New York, Copright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Boks, Hamden, Connecticut, 1964.
- Royce, Josiah. *The Spirit of Modern Philosophy*, Dover Publication, Inc., New York, 1892.
- Royce, Josiah. *The World and The Individual*, Second Series, Dover Publications, Inc, New York, 1959.
- Swinburne, Richard. *Providence and Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Şahin, Naim. "Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, Ankara, 2004, ss-71-83.
- Şimşek, İsmail. "William L. Rowe ve Kötülüğün Anlamsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C: 11, S: 55, 2018. ss, 1023-1040.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFY, İstanbul, 1994.
- Tennant, Frederick Robert. *Philosophical Theology II* Volume, Cambridge University Pres, London, 1930.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, "The Problem of Evil" Macmillian University Press, 1967, C. 3, New York.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Türkben, Yaşar. "Kötülük Problemi: Gazali-Swinburne Mukayesesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-2009, S:21, ss, 89-109.
- Türkben, Yaşar. D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi, *Felsefe Dünyası*, 2011/1, S: 53, ss, 175- 190.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay, Ankara, 1997.
- Yasa, Metin. "Kötülük Sorunu", *Din Felsefesi El Kitabı*, Ed. Recep Kılıç-M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay, Ankara, 2003.
- Yüce, Fatma. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*, 2016, S: 63. ss. 179- 193.

MODERN TIPTA ÖLÜM ALGISI VE ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 172-197.

Geliş Tarihi: 21.05.2020 | Kabul Tarihi: 23.11.2020

Şahin EFİL**

Giriş

Dünyanın neresinde olursa olsun, doktorların neredeyse hemen her gün yüzlerce insanın ölümüne yakından tanık oldukları, kliniklerin insana soğuk ve yabancı ortamlarında birçok insanın ameliyat masasında kaldığı bilinen bir gerçektir. Acaba ölüm hadisesi, başta hekimler olmak üzere sağlık personelinin zihinsel dünyasında nasıl bir karşılık bulmakta ve onların hayatında nasıl bir etki yaratmaktadır? Onlar ölüme tıbbî sistemin içinde büsbütün kayıtsız kalarak onu tamamen yabancı bir şeye mi dönüştürmüşlerdir? Yahut bir insan olarak özellikle hekimlerin ölüm karşısında tepkileri nedir? Bu tepkiler, tıp dünyasında nasıl bir anlamı veya anlamsızlığı açığa çıkarmaktadır? Hekimlerin ölüm karşısında gösterdikleri tepkiler, tıbbın ölüm algısını ve ölüm karşısında takındığı temel tutumu ortaya koymasından son derece önemlidir. En azından bazı hekimlerin ölüme kayıtsız kalmadıkları, onu bir insan ve bir hekim olarak ciddiye aldıkları söylenebilir.¹ Diğer

* Bu metin, 7-9 Ekim 2015 tarihinde Kırıkkale Üniversitesinde gerçekleştirilen "Felsefe ve Ölüm" temalı IV. İlgaz Felsefe Günleri Sempozyumu'nda "Modern Tıbbın Ölüm Algısı ve Eleştirisi" adı altında sunulmuş ve henüz basılmamış bir bildirin makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşünce Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi, sahin.efil@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0001-9666-3092

1 Hekimlerin ölüm karşısındaki tutumlarının farklılık gösterdiği görülmektedir. Örneğin ABD'de kalp cerrahı olan Mehmet Öz, ölüm karşısındaki tepkisini şu şekilde dile getirmektedir: "Bir hasta öldüğünde son derece derin bir kayıp hissi yaşıyorsunuz ve bu hiç geçmiyor. Sadece deneyim kazandıkça bu hissi gizlemeyi veya bastırmayı öğreniyorsunuz." Mehmet Öz, "Kalp ve Ruh", (ed. Krista Tippett), *Einstein'in Tanrısı: Bilim ve İnsan Ruhu Üzerine Sohbetler*, çev. Gizem Aldoğan, İstanbul 2012, s. 98. Ölen hasta hekimlerin kendi yakınları ise bu durumda onlar üzüldüklerini, ağladıklarını ve ölüm gerçekliği karşısında dehşete kapıldıklarını dile getirmektedirler. Ancak eğer ölen insan kendi yakınları veya tanıdıkları değilse, hekimler için ölüm sıradan bir olaydır. Kemal Sayar, *Olmak Cesareti*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 42-43. Aslında hekimlerin ölüm karşısında gösterdiği bu türden tepkileri insan olarak hepimiz göstermekteyiz.

bir deyişle, tıbbın ölüme mekanik bir gerçeklik olarak bakmasına rağmen hekimlerin bir kısmının ölümü bunun dışında ve ötesinde olan bir hadise olarak görmeleri önemli ve olumlu bir şeydir. Ne var ki, bu durum tıbbın insan hayatına ve onun ölümüne dair genel tutumunu değiştirmedeği gibi onu mazur da göstermez.

Modern tıpta, ölüme daha çok biyolojik ölüm, klinik ölüm, somatik ölüm, beyin ölümü, kalbin durması ve ex olma (exitus) gibi teknik tabirlerle işaret edilmektedir (Göka, 2010: 23). Bu durum, tıbbın teknik bir bilim dalı olduğu düşünüldüğünde kendi içinde tutarlı ve ilk bakışta normal görünmektedir. Ancak gerçekte bu tabirler, özünde önemli bir sorunu gizliyor gibidir. O da ölümün bütünüyle teknik ve bilimsel bir olgu gibi ele alınması sorunudur. Bilimsel ve düşünsel alanda bir şeyi isimlendirmek son derece önemli bir sorundur. Bu isimlendirme işi, sıradan ve basit bir hadise olmanın ötesine işaret etmektedir. Çünkü bir şeye isim vermek, aynı zamanda o şeyi tanımlamak, mahiyetini belirlemek ve ortaya koymak demektir. Kısacası, isim vermek, bir şey ne ise, onu o yapan şeyin özünü ve kapsam alanını açığa çıkarmaktır. İsimlendirme eylemi, her şeyden önce isim verilen şeye bir sınır çizme ve onun kapsam alanını belirleme hadisesidir. Bu bakımdan, tıp, ölümü ifade etmek için kullanmış olduğu teknik kavramlarla ölüme nasıl bir çerçeve çizdiğine ve ona nasıl baktığına dair bize bazı önemli ipuçlar vermektedir. Bu isimler, her şeyden önce ölümü tamamıyla teknik ve klinik bir vaka gibi telakki etmekte, onu tek taraflı ve görsel bir olguya indirgemektedir. Bu ipuçların neler olduğu hususuna daha sonra tekrar döneceğiz.

i- Beyin Ölümü ve Neden Olduğu Sorunlar

Bir hastanın klinikte öldüğünü gösteren açık ve temel kriterler nelerdir? Bugünkü tıpta ölümün vuku bulabilmesi için iki temel özellikten birinin gerçekleşmiş olması gerekmektedir: Bunlardan biri, dolaşım ve solunum fonksiyonlarının geri dönüşümsüz bir biçimde sona ermesi, diğeri de, beynin tüm fonksiyonlarının geri dönüşümsüz olarak yitirilmesi (Miller&E-lamin, 2014: 1093). Bu durumda tıp, ölümün vuku bulduğunu gösteren kalbin durması ve beyin ölümü gibi iki önemli temel kriter belirlemiştir. Bu bakımdan tıpta ölümün vuku bulmasında, belirlenmesinde ve dile getirilmesinde daha çok bu iki tabirin kullanıldığı ve öne çıktığı görülmektedir. Buna göre hastanın ex olması, vücut organlarının işlevsel hale gelme ihtimalinin tamamen ortadan kalktığına işaret etmektedir.

Ancak *beyin ölümü* tabirinin tıp dünyasında farklı bir anlam örgüsüne işaret ettiği, ölüm konusunda çok daha merkezi bir yer işgal ettiği ve daha çok öne çıktığı görülmektedir. Tıbbın ölüme bakışını genel olarak yansıtm-

sı ve beraberinde bazı önemli sorunlar getirmesi nedeniyle bu tabir üzerinde durmak, onun ölümün neliğini ve nasıllığını ne ölçüde açığa çıkardığına göz atmak isabetli olacaktır. Burada sorulması gereken ilk soru şudur: Beyin ölümü nedir ve nasıl gerçekleşmektedir? Tıp literatüründe beyin ölümü, ölüm kavramıyla eşanlamlı olarak kullanılmakta ve bizzat ölüm hadisesinin kendisine işaret etmektedir. Buna göre mevcut tıpta bir hastanın beyin ölümünün gerçekleşmesi, genelde hastanın öldüğünün en önemli ve en açık göstergesi olarak kabul edilmektedir (Wijdicks, Varelas&Gronseth, 2010: 1911-1918). Klinik bir tanı olan beyin ölümü, bütün beyin fonksiyonlarının tam ve geri dönüşümü olmayan bir kaybını ve insan yaşamının sona erdiğini ifade etmektedir (Eraslan, 2016: 10; Afzali, 2014: 113). Daha açık söylersek, bu tabir, beyin fonksiyonlarının işlevsiz hale gelmesine ve bedensel organlar üzerindeki kontrol gücünü tamamen yitirmesine gönderme yapmaktadır. Bilindiği üzere beyin, bütün vücut organlarının otomatik fonksiyonlarını kontrol eden temel bir işleve sahiptir. Ölümün gerçekleşmesiyle birlikte beyne yeterince kan ve oksijen gidemediği için beyin, vücut organlarına komut veremeyerek işlevini yerine getiremez hale gelmektedir.

Ne var ki, bu ölüm tarzına itiraz eden ve onu kabul etmeyen bilim adamları ve hekimler de vardır. Buna göre, hastanın beyin ölümünün gerçekleşmesi, onun hayatının geri dönüşü imkânsız bir biçimde sona erdiği anlamına gelmez. Bu durumda hasta, ölü değil, hala hayattadır ve yaşamsal fonksiyonlarının belli bir bölümü çalışmaktadır. Bu nedenle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren beyin ölümü, kimi hekimler ve hukukçular için şüpheli bir hadise olarak görülmektedir.² Örneğin İslam hukuku açısından bakıldığında “İslâm dünyasında beyin ölümünü insanın ölümü olarak kabul edenler olduğu gibi ölümün tam anlamıyla gerçekleşmediğini, miras, mülikiyetin intikali, vekâletin sona ermesi ve vasiyetler gibi hükümlerin cari olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır.”³ Yine bir psikiyatristimiz, beyin ölümünün hastanın kendisinin değil, sadece beyninin öldüğüne işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bunun ardından hastanın yaşam desteği kesilmekte ve hasta gerçekten ölmektedir. Görünüşe göre, bilimsel bilgilerimizin artı-

2 Örneğin Şia ekolüne mensup hukukçular, beyin ölümünün tam bir ölüm olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden, onlara göre hastanın hayatının bu şekilde sona ermesine asla izin verilmemelidir. Afzali, “Brain Death from the Perspective of Shia and Modern Medicine”, s. 221.

3 Bugün İslâm hukukçularının çoğunun beyin ölümü tanısı konulan hastaların tedavisinin sonlandırılacağı yönünde görüş beyan ettiği görülmektedir. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da aynı görüşü paylaşmaktadır. Tuba Erkoç Baydar, Fikhi Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2017 (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 310, 312-313. Beyin ölümünün Müslüman düşünürlerin ve tıbbî kuruluşların çoğu tarafından gerçek bir ölüm olarak kabul edilmesine rağmen, bu konuda tam bir konsensüs yoktur. Dolayısıyla böyle bir ölüm tarzına hem tıbbî hem de dini olarak itiraz eden hekimler ve düşünürler vardır. Miller&Elamin, “Brain Death and Islam”, s. 1099.

şına paralel olarak ölüm hakkındaki belirsizlik de ironik bir biçimde artmaktadır. Burada yaşayan kim, ölen kim, gerçekten kesin olarak belirlemek ve karar vermek mümkün değildir (Göka, 2010: 23). Başka bir psikiyatristimiz ise, beyin ölümüyle ilgili endişesini şu şekilde dile getirmektedir:

'Beyin ölümü' kavramını geliştirmek suretiyle modern tıp solunum cihazına bağlı olarak yaşayan, ancak beyin işlevi durmuş bir kimsenin artık ölmüş kabul edilmesini talep etmektedir. Kalp çalışmaktadır ve vücut sıcaktır. Hastanın yakınları onun öldüğüne dair herhangi bir işaret almamaktadır. Oysa doktorların elinde gizli bir bilgi vardır ve bunun tam aksini söylemektedir (Sayar, 2012: 42).

Yine nörologların bir kısmı, beyin ölümü tabirinin ölüm kavramını belli ölçüde karşıladığını kabul etmekle birlikte onun ölümü gerçekte tam olarak yansıtmadığını, dolayısıyla beyin ölümüyle birlikte aslında hastanın ölmediğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle onlar, bir yandan ölümün gerçekliğini kabul ederken, bir yandan da beyin ölümünün gerçekleşmesinin bir hastanın ölümü anlamına gelmeyeceği, bir bakıma bu kavramın ölüm hadisesini karşılamadığı kanısındadırlar. Nörologlara göre hekimlerin beyin ölümünü, ölüm olarak kabul etmelerini gerektirecek tutarlı bir gerekçeleri yoktur. Çünkü bu ölüm tarzını teşhis etmek için yapılan testlerin uygunluğu ve yeterliliği tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Nitekim ABD'de 192 nörologun beyin ölümüne dair yaptıkları bir araştırma daha önce bu konuda yapılan çalışmalarda önemli hatalar olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bazı nörologlar, beyin ölümü tanı kriterlerinin ölüm hadisesini tam olarak karşılamadığını düşünmektedir (Özcan&Selek, 2012: 84-85). Nitekim tıp tarihinde az da olsa beyin ölümü tanısı konulduktan sonra uzun süre yaşamaya devam eden insanların olduğu bilinmektedir (Hanoğlu, 2013: 119). Hekimlerin çoğu, aksini düşünse de beyin ölümünün gerçekte ölümü tam olarak yansıtıp yansıtmadığı meselesi tartışmaya açık bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Bu durumda bu tabirin kelimenin tam anlamıyla ölüm gerçeğini şüphe götürmez bir biçimde yansıttığını ve açığa çıkardığını söylemek bir hayli zor görünüyor.

Tam bu noktada karşımıza üç kritik soru çıkmaktadır: Beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın fişi çekilebilir mi veya bu hastaya ötenazi yapılabilir mi? Bu durumda organ nakli gerçekleştirilebilir mi? Öldüğü varsayılarak hasta gömülebilir mi? (Afzali, 2014: 221). Bu sorular, birbirine bağlı, biri diğerini gerektiren sorulardır. Onlardan birine verilecek cevap, ister istemez diğer soruya verilecek cevabı da belirlemektedir. Bu sorulara olumlu cevap verebilmek için beyin ölümünün açık ve kesin bir biçimde ölüme karşılık

geldiğinin ortaya konması gerekmektedir. Eğer klinikte beyin ölümü gerçekleşen bir hastanın yüzde yüz öldüğünü söylemek mümkün değilse, hekimler o hastayı ölü olarak kabul ettiklerinde bu durum canlı bir insanın göz göre göre ölüme terkedilmesi değil midir? Böyle bir hastanın organları bağışlandığında bu organların hastadan başka bir hastaya nakledilmesi, beyin ölümü gerçekleşen hastayı ölmeden vahşice ve insanlık dışı bir biçimde öldürmek, onu bir tür kobay olarak kullanmak anlamına gelmez mi? Eğer gerçekten de durum böyle ise, tıp, belki de kendi tarihinde ilk defa gerçekleşen büyük bir vahşete bilmeyerek alet mi edilmektedir? Bu sorular ve sorunlara sadece tıbbî bir mesele olarak bakılamaz. Bunlar, aynı zamanda bir ahlak ve hukuk sorunu olarak önümüzde durmaktadır. Bu sorunlar, tıp ile iç içe olan sorunlar olduğu için tıptan bağımsız olarak ele alınamaz. Beyin ölümü tabirinin ölümü tam olarak yansıtıp yansıtmadığına dair şüphe, tıp alanında kafa karışıklığına ve ciddî bir belirsizliğe neden olmaktadır. İddia edildiği gibi beyin ölümü, gerçekte tam bir ölüm değilse, hasta hala yaşamaya devam ediyorsa ve belli bir bilince sahipse, bir an önce dünyadaki tıp otoritelerinin bu sorunu çözmeleri hayati bir önem taşımaktadır. Aksi takdirde tıp, kliniklerde bile cinayet işlemeye ve onlarca cana kıymaya devam edecek demektir. Bu konuda en küçük bir tereddüdün bile olmaması, her şeyin netleşmesi, açık ve kesin hale gelmesi zorunludur. Yoksa hem beyin ölümü tabiri hem de onun işaret ettiği ölüm hadisesi hayatî bir sorun olmaya devam edecektir. Bu da hem tıp ilmini hem de hekimleri ahlaki, hukûkî ve tıbbî açıdan töhmet altında bırakacak, onları hukuk önünde açıkça bir zanlı durumuna düşürecek ve maşerî vicdanı yaralamaya devam edecektir.

ii- Olgu ile Hadise Kıskaçında Ölüm

Klinikte ölümü ifade etmek için kullanılan tabirler, ister istemez “ölüm, bilimsel ve teknik bir *olgu* mudur yoksa bunun dışında ve ötesinde olan bir *hadise* (olay) midir?” şeklinde önemli bir soruyu akla getirmektedir. Aslında bu temel soru, beraberinde şu soruları ve sorunları da getirmektedir: Ölümün kendisi salt bilimsel ve teknik bir konu mudur ki, ona sadece bilimsel ve teknik kavramlarla işaret edilmektedir? Tıbbın ölümü ifade etmek için kullandığı tabirler, ölüm gerçeğini ne ölçüde yansıtmaktadır? Her şeyden önce, ölümün bir *olgu* mu yoksa bir *hadise* mi olup olmadığına dair soruya cevap verebilmek için bu iki önemli kavrama, bunlar arasındaki farklılığa ve ilişkiye dikkat çekmek, onların kısa bir analizini yapmak aydınlatıcı olacaktır. Aslında tıbbın teknik bir bilim dalı olduğu düşünülduğünde ölüme işaret eden *klinik ölüm*, *biyolojik ölüm* ve *beyin ölümü* gibi tabirlerin de bilimsel ve teknik tabirler olması şaşırtıcı bir durum değildir. Ne var ki, ölümü dile

getirmek için tıpta kullanılan bütün kavramlar, tarih ve kültürle hiçbir bağı olmayan, tamamen bilimsel ve teknik kelimelerden ibarettir. Bu durum, her şeyden önce tıbbın ölüme bir *hadise* değil, tamamen bir *olgu* olarak baktığını açığa çıkaran en önemli göstergelerden biridir. Dolayısıyla burada temel sorun, tıbbî kavramların ölümü tam olarak yansıtamamış olmasıdır. Buna bir de daha önce işaret edilen beyin ölümüne ilişkin belirsizlikler veya sorunlar eklendiğinde mesele daha da karmaşık hale gelmektedir.

“*Olgu*” ile işe başlayan modern düşünce, zaman ve mekânı hareket noktası olarak kabul etmektedir. Bu durum, zemini (arka plan) modern düşünceye dayanan tıp bilimi için de geçerlidir. *Olgu* kavramı tıp için hareket noktasıdır ve bu bakımdan ilgili kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymak ve anlamak son derece önemlidir. “*Olgu*, dayandığı unsurların toplamını kendi anlamı olarak kabul eden şeydir.” *Hadise* (olay) ise, “*olgu*’dan farklı olarak birtakım unsurlara dayanmakla birlikte bu unsurlara indirgenemeyen ve dayandığı unsurların toplamını aşacak bir anlam alanına sahiptir” (Tatar 2009: 71-72; Cevizci, 2002). Her iki kavramı tıp üzerinden daha açık hale getirmek gerekirse, şunları söyleyebiliriz: *Olgu*, deney, gözlem ve ölçüm aletleriyle test edilebilir ve nesnel bir biçimde ortaya konabilir olan şeylere gönderme yapmaktadır. *Olguda* daha çok elle tutulabilir, gözle görülebilir, dokunulabilir ve test edilebilir olana, dolayısıyla bütünüyle somut bir gerçekliğe, bir nesneye veya nesneleştirilen bir şeye işaret edilmektedir. Bu bakımdan, *olgunun* anlamı, kendi dışında ve ötesinde değil, tamamen kendisindedir. Onun anlamı, kendisinden hareketle açığa çıktığı için, o, kendi dışında başka bir şeye asla gönderme yapmaz. Tam da bu yüzden, tıp, “ölümü mekanik bir süreç olarak algılamış ve onu somut bir *olguya* dönüştürmüştür” (Robbins, 2012: 131). Bu durumda tıp için ölümün ne anlama geldiği araştırılacak bir konu değil, sadece fiziksel nedenleriyle belirlenecek ve ortaya konacak bir *olgudan* ibarettir. Tıp, ölüm hakkında bunun ötesinde farklı bir şey söylemez, söyleyemez. Teknik bir bilim olması nedeniyle onun böyle bir gücü yoktur.

Hadise ise *olgu* ile ortak bir zemine sahip olmakla birlikte ondan daha geniş ve farklı, kendi dışında ve ötesinde bir anlam dünyasına işaret etmektedir. *Olgunun* aksine burada her şeyi belirleyebilmek ve nesnel bir biçimde ortaya koyabilmek mümkün değildir. *Olguda* sadece tasvir etme söz konusu olup anlam diye bir şey yokken, *hadise* ise daha çok bir şeyin anlamına, onun anlamını oluşturan ve ele veren bir anlam dünyasına, dolayısıyla onun tarihsel ve kültürel boyutlarına dikkat kesilmektedir. Bu bakımdan bu iki kavram arasında ortak bir nokta olmakla birlikte, *hadise* *olguyu* hem içine almakta hem de bir şekilde onun ötesine sarmakta ve daha ziyade bir an-

lam dünyasına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, hadise olgudan çok daha geniş ve kapsamlı bir anlam örgüsünü ve bakış tarzını açığa çıkarmaktadır. Özü itibarıyla her iki kavram arasında ortak bir zemin olduğu halde, aralarında büyük bir farkın ve önemli bir uçurumun olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısa açıklama ve analizden sonra ele almaya çalıştığımız konuyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Olgu ve hadise olmak üzere ölümün birbirine bağlı iki farklı boyutunun açığa çıktığı söylenebilir. Ölümün sadece olgusal boyutuyla ilgilenen tıp, diğer boyutu tamamıyla yok saymış veya görmezden gelmiştir. Başka bir deyişle tıp, ölümü tamamen bir olgu şeklinde ele aldığı için bunun ötesi hakkında suskun kalmakta veya konuşmamaktadır. Dolayısıyla olgusal bir yönü olmakla birlikte ölümün daha çok kendini bir hadise olarak ele verdiğini söylemek daha doğrudur. Klinikte gerçekleşen ve ölüme işaret eden bütün kavramlar, hadiseye değil, kelimenin tam anlamıyla olguya işaret etmektedir. Çünkü hastanede vuku bulan ölüm, orada bir yerde duran, dokunulabilen, görülebilen ve 'işte orada' diye gösterilebilen somut bir şeye (olgu) gönderimde bulunur. Oysa ölümün asıl boyutu, hadise kavramının kendi unsurlarına indirgenemeyen ve onların toplamını aşan bir anlam dünyasıyla bizi buluşturmak ve yüzleştirmek suretiyle açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla gerçekte ölüm, olgudan ziyade bir hadise olarak kendisini ele vermekte ve asıl anlamına bu şekilde erişmektedir. Ölüme salt bir olgu olarak bakan tıp, ölümün olgusal gerçekliğinin ötesine sarkan tarihsel ve kültürel boyutunu göz ardı ederek onun anlamını buharlaştırmaktadır.

Amerikalı psikiyatrist ve antropolog Arthur Kleinman, haklı olarak hem tıp hem de psikiyatriye dair epistemolojinin bir bütün olarak mantıksal pozitivizme dayandığını vurgular. Bu durumda tıp ve psikiyatri araştırmalarının önemli bir bölümüne ana rengini veren pozitivizm ve empirizm gibi görüşlerin sorgulanması gerekir (Sayar, 2012: 60, 63). Kleinman'ın bu yorumu bize de oldukça isabetli gelmektedir. Burada ister istemez tıp ve psikiyatrinin felsefî bir akım olan pozitivizm ile nasıl bir ilişki içinde olduğu veya olabileceği sorusu akla gelmektedir.⁴ Tıp, fizik, kimya ve biyoloji gibi pozitif bilimler de, daha çok pozitivizmin mantığına göre çalışmaktadır (Tatar, 2017). Buna göre, tıp incelediği hemen her konuyu nesneleştirmek ve orada bir yerde konumlandırmak suretiyle açıklamaya çalışır. Bunun somut örneklerinden birine tıbbın önemli dallarından biri olan psikiyatride tanık

4 Bu sorunun daha açık ve daha anlaşılabilir bir zeminde ele alınabilmesi için burada pozitivizm kelimesinin fiil halini gösteren "posit" in anlamına dikkat çekmek yararlı olabilir. Posit, İngilizce'de yerleştirmek, konumlandırmak ve karşımıza koymak demektir. Bilindiği üzere pozitivizm, hemen her şeyi --bu ister teknik ve bilimsel bir olgu, isterse sosyo-kültürel bir hadise olsun --konumlandırmak ve obje haline getirmek (nesneleştirmek) suretiyle inceleme, tasvir etme ve anlama cihetine giden felsefi bir akımdır. Alfred. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul 1984; Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.

olmaktayız. İnsanın ruhsal rahatsızlıklarını kendine konu edinen psikiyatri, ruh ve ruhsal hastalıkları bağlamından sökerek nesneleştirmekte veya onu hekimin karşısında duran bir obje gibi ele almaktadır. Bu durumda ruh, ruh olarak kalamamakta ve bütünüyle bedene, dolayısıyla maddî olana indirgenmektedir. Burada tıbbın ölüme bakışı ile psikiyatrinin ruhu ele alma tarzı arasında ciddi bir benzerlik ve ortak bir nokta olduğu görülmektedir. Çünkü psikiyatri için ruh, bir hadise değil, tamamen olgusal bir gerçekliktir. Psikiyatri, tıbbî aletler ruhsal hastalıkları ölçebildiği veya sayısal rakamlara dökebildiği kadar ruh veya ruhsal hastalıklar hakkında konuşabilmektedir. Diğer bir deyişle psikiyatri ruhu, *ruh* olarak değil, maddî olana, bedene indirgeyebildiği veya olguya dönüştürebildiği ölçüde ona dokunabildiğini ve onun hakkında konuşabildiğini düşünmektedir. Oysa ruh, asla hekimin veya bir başkasının dokunabileceği ve somutlaştırabileceği bir şey değildir. Kısacası tıbbın ölümü ele alma biçiminin önemli ölçüde psikiyatrinin ruhu inceleme tarzına benzediği açıktır. Böylece tıpta ruh kadar ölüm de orada bir yerde konumlandırılarak, bir objeye veya olguya dönüştürülerek anlaşıl-maya ve ortaya konmaya çalışılmaktadır. Oysa ruh gibi ölüm de olgusalığa direnç göstermekte ve daha çok bir hadise olarak kendini ele vermektedir.

Tıp için *pozitif bilim* tabirinin kullanılması son derece mantıklı ve isabetli bir yaklaşımdır. Ölüm ve ruh örneğinde olduğu gibi tıbbın ele aldığı ve incelemeye çalıştığı hemen her şeyi, nesneleştirmesi, orada bir yerde sabit duran bir nesneye dönüştürmesi, onu hayat gerçekliğinden, tarih ve kültürden tamamen koparması anlamına gelmektedir. Yoksa pozitif bilim tabirinde geçen *pozitif* kelimesinin çağrışım yoluyla düşünebileceğimiz *pozitif-negatif* veya *olumlu-olumsuz* gibi kelime çiftleriyle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Burada temel mesele bir bütün olarak tıbbın kendisine konu ettiği soyut ve somut hemen her şeyi nesneleştirmesi ve konumlandırmasıyla, dolayısıyla pozitivist bir bakış tarzıyla ilgilidir. Daha açıkçası, pozitif kelimesi, tıbbın sağlık, hastalık ve ölüm gibi konuları incelerken nasıl bir yöntem ve bakış açısına sahip olduğu hakkında bize oldukça önemli ipuçlar vermektedir. Bu durum, her şeyden önce tıbbın doğası gereği pozitivist bir bilim dalı olduğuna ve pozitivist mantığa uygun olarak çalıştığına işaret etmektedir. Yukarıda posit kelimesine, onunla sıkı ve güçlü bir bağlantı içinde olan pozitivism dair yaptığımız kısa açıklama ve analiz dikkate alındığında ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. İster ruh, ister ölüm olsun, tıp, ancak obje haline getirebildiği ve niceliksel olarak sayılara dökebildiği bir şeyi tasvir edebilmekte ve sadece böyle bir şey hakkında (ve sınırlı bir şekilde) konuşabilmektedir. Böylece olgu ile pozitif (posit) kavramlarının önemli

ölçüde aynı zemine oturduğu, hadise kavramına zıt bir çağrışım alanına sahip oldukları fark edilmektedir.

Bu durumda tıp için ölüm ancak ve ancak orada bir yerde konumlandırıldığı ve nesneleştirdiği bir olgudan ibarettir. Bunun anlamı, bir bütün olarak ölümün görülebilir, dokunulabilir, laboratuvar ortamında test edilebilir ve niceliksel olarak sayılara dökülebilir bir şey (olgu) olması demektir. Tıp, yalnızca nesneleştirebildiği, konumlandırabildiği, şeyleştirebildiği ve niceliksel bir gerçekliğe dönüştürebildiği ölçüde ölümü kendi konusu haline getirebilmektedir. Dolayısıyla bilim adamlarının ve hekimlerin bilinci karşısında ölüm ve “varlıklar, konumlandırılabilirdikleri ölçüde bilimsel bilgi konusu haline gelmekte, konumlandırılmadıkları ölçüde bilimsel düşünce alanının dışında tutulmaktadır” (Tatar, 2013: 88). Bunun ötesinde ölüm, tıp gibi bilimsel ve teknik bir bilim dalının üzerinde konuşabileceği, tasvir edilebileceği ve anlayabileceği bir konu değildir. O halde tıp, kendi kriterleri ve mantığı açısından ölüm gibi “üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı” mıdır? (Wittgenstein, 2006: 173). Yoksa o, her şeye rağmen bu konuda yetkin bir otorite gibi konuşmaya devam mı etmelidir? Eğer bu soruya olumlu cevap vereceksek, bu durumda tıp, ancak hadiseyi olguya dönüştürmek, indirgemek ve onu deforme etmek suretiyle ölüm hakkında konuşabilir. Tıbbın ölümün hadise boyutu hakkında konuşma gücü ve yetkisi olmadığı gibi böyle bir konuşma anlamlı da değildir.

Böylece olgu ile pozitif kavramları “bir şeyi konumlandırarak açıklamak, onu sabitlemek, değişmez ve dönüşmez olduğunu varsaymaktır. Orada duranı ve hareketsiz olanı, kendi alanına ve çevresine hapsetmek, oldukça dar bir alana sıkıştırmak ve onu engin bir anlam alanının imkânlarından ve potansiyellerinden mahrum etmek ve dondurmaktır” (Efil, 2018: 407). Görebildiğimiz kadarıyla ölüm, modern tıpta olduğu gibi niceliksel ve somut bir boyutu yanında niteliksel ve soyut bir boyuta da sahiptir. Bu boyut, ölümün daha çok zaman ve mekân düzleminde, dolayısıyla tarihsel ve kültürel olarak açığa çıkan, ancak konumlandırılmayan ve asla bir objeye dönüştürülemeyen yönüne işaret etmektedir. Ölüm, her şeyden önce pozitize (posit) edilemeyen, buna direnen ve kendi görünür gerçekliğinin ötesine sarkan bir anlam dünyasına gönderme yapmaktadır. İşte burası tam olarak tıbbın göremediği veya yok saydığı bir dünyadır. Ölüm, asıl anlamını daha çok burada ifşa etmekte ve kendi varlığı hakkında konuşmaya başlamaktadır.

Tıp, ölüme ne kadar dokunmakta, ona ne kadar nüfuz edebilmekte ve ölüme ilişkin gerçekliği ne ölçüde açığa çıkarabilmektedir? Böyle bir ölüm algısı, gerçekten ölüm kavramını ve bu kavramın işaret ettiği ölüm hadise-

sini tam olarak yansıtabilir mi? Gerçekte ölüm, tıbbın ortaya koyduğu gibi kalbin durması ve beyin ölümüyle birlikte bedensel organların işlevini tamamen yitirmesi sonucunda kendini ele veren ve somutlaşan bir olgudan mı ibarettir? Yoksa aslında ölüm bütün bunların ötesine sarkan ve insan hayatında derinlere nüfuz eden ve insanı hayatı boyunca derinden derine etkilemeye devam eden bir şey midir? Olgu ve hadise kavramları bağlamında buraya değin yaptığımız açıklama ve analizler ışığında şöyle bir tespit yapabiliriz: Mevcut tıbbın veya genelde hekimlerin ölümüne bakışı ile hastanın ölüm algısı arasında büyük bir farklılık ve önemli bir uçurum vardır. Daha doğrusu, modern tıbbın ölümden anladığı şey ile (sağlıklı ve hasta) insanların ölüm anlayışı, önemli ölçüde bir ve aynı şeye işaret etmemektedir.

Söz konusu farklılık sadece ölüm hadisesiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda hasta, insan, ruh ve beden gibi konuları da kapsamaktadır. Hem ölüme ilişkin bu farklılığı hem de daha önce temas ettiğimiz olgu ile hadise kavramlarını beden örneği üzerinden açıklamak, ele almaya çalıştığımız ölüm sorununun anlaşılmasını kolaylaştıracak ve konuyu daha açık hale getirecektir. Nasıl ki, tıbbın ölüm algısı ile hastanın (insanların) ölüme bakış tarzı arasında büyük bir uçurum varsa, aynı şekilde hekimin beden anlayışı ile hastanın algıladığı beden arasında da ciddi bir ayrım vardır. Buna göre,

Hastanın yaşadığı, tecrübe ettiği, benliğini kendisinden hareketle algıladığı beden (lived body) ile doktorun analiz ettiği, matematiksel ölçüm konusu haline getirdiği *beden* (living body) birbirinden oldukça farklıdır. Artık doktoru ilgilendiren şey, hastanın dünyasının bir parçası olarak var olan beden değil, kendi analiz yöntemleri karşısında bir nesne ya da pasif bir varlık olarak duran bedendir (Tatar, 2014: 134).

Bu açıklama, olgu ile hadise kavramlarını ve onlar arasındaki farklılığı ortaya koyan, dolayısıyla ele almaya çalıştığımız ölüm hadisesine farklı açılardan ışık tutabilecek tipik ve somut örneklerden biridir. Burada hekimin analiz ettiği ve üzerinde ölçüm yaptığı beden, olguya karşılık gelirken, hastanın tecrübe ettiği ve kendi dünyasının asli bir parçası olan beden ise, daha çok bir hadise olarak kendini ele vermektedir. Kısacası hekim için beden sadece orada duran bir olgu (nesne) iken, hasta için ise beden sadece orada duran değil, aynı zamanda oranın ötesine sarkan bir hadisedir. Bunun daha felsefi açıklaması şudur: Ölüm hadisesinde olduğu gibi hekimin incelediği ve ölçtüğü beden, anlamını, sadece kendisini oluşturan organların toplamı olarak ele verirken, hastanın algıladığı beden ise, kendisini meydana getiren unsurlara dayanan, ancak onlara asla indirgenemeyen, dolayısıyla bu unsurların (organların) toplamını aşan bir anlam dünyasına işaret etmektedir.

Tıbbın ölüm ve bedene dair yaklaşımı ve açıklaması daha çok niceliksel, hastanın ise niteliksel görünmektedir. Hekim, ölüm hakkında ölçüm aletleri ve tıbbın ölüme dair standart prosedürü ne söylüyorsa, sadece ona göre ve ondan hareketle konuşabilir. Hasta ve hasta yakınları ise söz konusu verilerin ötesine giden bir anlam dünyasına kanatlanmaktadır. Beden gibi somut bir konuda bile hekimin beden algısı ile hastanın beden algısı arasında bu denli büyük bir fark varken, ele gelmeyen ve somutlaşmaya direnen ölüm konusunda açığa çıkan farklılık şüphesiz çok daha ileri boyutta olacaktır.

Tıp, açıkça dile getirmemekle birlikte insanı, beden ve beden dışı diye ikiye ayırmak suretiyle sadece bedenle ilgilenip beden dışını asla bedene ait bir gerçeklik olarak görmemektedir. Tıp için hasta, bedenden ibarettir ve beden de derinin (cilt) kuşattığı sınırlı bölgeyi ifade etmektedir. Burada sadece derinin kapladığı beden hastaya aittir. Beden dışı ise, bedenin (bedeni kaplayan cildin) bittiği sınıra, toplum, tarih ve kültürün başladığı noktaya işaret etmektedir. Hiçbir hasta, kendi varlığını beden ve beden dışı diye ikiye ayırmaz; bunları ayrılmaz bir birliktelik ve bütünlük olarak görür. Burada beden kadar beden dışı da hastanın kendisine ve kendi varlığına aittir. Bunların tamamı bedeni oluşturmaktadır. Oysa tıp, bedene odaklandığı için beden dışını asla ciddiye almaz. Onun ölüme nasıl baktığını anlamak ve fark etmek için bu ayrım oldukça önemlidir. Çünkü burada tıbbın ölüm algısı tamamen beden üzerinden şekillenmekte ve belli bir forma kavuşmaktadır. Oysa tıpta yapılan söz konusu ayrım üzerinden konuşacak olursak, hasta için ölüm hem beden hem de beden dışını kuşatan bir gerçekliktir. Söz konusu ayrım, aynı zamanda hekimlerle hastanın (ve insanların) beden ve ölüm algısı arasında ne kadar önemli bir farklılık olduğunu göstermektedir. İnsan bedenini bu şekilde beden ve dış beden şeklinde bir ayrıma tabi tutmak, böyle bir ayrımı mutlak bir gerçeklik olarak görmek, insan varlığını yansıtmaktan uzaktır. İnsanı beden ve beden dışı şeklinde kategorik bir ayrıma tabi tutmak, bu iki nokta arasındaki bağlantıları koparmak, insan anlayışı kadar ölüm hadisesini de olumsuz ve derinden etkilemiş görünmektedir. Bu durumda tıbbın ölüme bakışı daha çok beden (olgu) anlayışından hareketle şekillenmiş, beden dışı (hadise) tamamen yok sayılmıştır. Daha doğrusu, tıp, beden dışını yok saydığı gibi ölümün kliniğin dışına taşan boyutunu da bir bütün olarak göz ardı etmiş ve hiçbir şekilde ciddiye almamıştır. Böylece tıp, hastanın anlam dünyasıyla uzaktan ve yakından ilgisi olmayan, hatta bu dünya ile ciddi tezat teşkil eden ve ona tamamen yabancı olan bir ölüm algısını açığa çıkarmıştır. Bu algı, esas itibarıyla “ölümü inkâr etmek” (Robbins, 2012: 131) ile aynı kapıya çıkmaktadır. Aslında burada ölüm algısı, tıbbın ve hastanın insan algısına bağlı olarak anlam ve derinlik kazanmaktadır. Tıp

için insan bedenden ibaret olan bir varlık iken, hasta için insan, beden ve beden dışının tamamını ifade etmektedir.

Bir psikiyatristimiz modern düşünce ve tıbbın ölüme bakışını eleştirerek onun sadece bedenle (olgu) ilgilenip diğer boyutunu (hadise) göz ardı ettiğini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Ecelle ölüm, artık sadece edebiyatta mümkün... Ölen kimse ya sigara içtiği için, ya spor yapmadığı için, ya hastalıklara karşı gerekli önlemleri almadığı için, ya da karşıdan karşıya geçerken sağına soluna bakmadığı için ölüyor. Sağlık alanındaki tüm gelişmeler, hastalıklara karşı alınan önlemler, spor yapmak, beslenme rejimleri, hijyen saplantısı, bunların hepsi modernitenin başa çıkamadığı ölümlülüğün yapısını sökerek onu baş edilebilir parçalara ayırma stratejisinin öğeleri. Bu stratejiye uygun olarak modernite ölümü tecrit etmiş, mezarlıkları ve cenaze törenlerini günlük yaşamın uzağına taşımış, ölümü ortadan kaldırılması gereken bireysel bir suçta dönüştürmüştür (Göka, 2010: 99-100).

Oldukça sorunlu görünen bu ölüm algısının gerisinde sadece bugünkü tıp değil, aynı zamanda modern bilim ve teknik ile bunlara eşlik eden modern düşüncenin de yattığı bilinmektedir. Bu yüzden, mevcut tıbbın ortaya çıkışında ve gelişmesinde modern bilim ve düşünce oldukça önemli bir rol oynadığı için bunların ölüme bakış tarzı arasında farklılıktan ziyade aynılıktan söz etmek daha doğrudur. Böyle bir ölüm algısının oluşumunda ve arka planında modern düşüncenin, bu düşüncenin mimarı olarak kabul edilen Descartes ile başlayan modern düşüncenin, pozitivist ve materyalist felsefelerin de önemli ölçüde etkisi ve izleri görülmektedir (Comte, 2001: 32-42; Weber, 1998: 284). Nitekim Descartes, bir eserinde ölüme şu şekilde işaret etmektedir: “Bedene hareketi ve sıcaklığı verenin ruh olduğuna inanmak büyük bir yanılıdır... Bu hararet kesildiği ve vücudun hareketine yarayan uzuvlar işlemediği içindir ki, insan ölür, yani ruh bedeni terk eder” (Descartes, 1972: 8). Descartes, ölümün ruhun bedeni terk etmesinden ziyade bedensel uzuvların işlevsiz hale gelmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ölüme dair böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında onun ruh-beden ayrımına dayalı düalist felsefesinin (Descartes, 1988: 29-30) büyük bir rol oynadığı açıktır. O halde Descartes’in felsefesinde ruh ile beden arasında neredeyse hiçbir ilişki olmadığına göre ölümün ruhun bedeni terk etmesiyle ilgili bir durum olmadığını fark etmek zor değildir.

Benzer şekilde, mevcut tıp ölümü şöyle tanımlar: “Organizmada hiçbir canlı hücre kalmadığında ölüm süreci tamamlanmış olur. Böyle bakıldı-

ğında ölümü, yaşamın durması değil, dış dünya ile olan ilişkinin tamamen sona ermesi ve organların tek tek dağılması diye tanımlamak mümkün”dür (Göka, 2010: 24). Burada ölüm salt olgusal veya fiziksel bir realite gibi telakki edilerek onun gerçekliğini açığa çıkaran anlam dünyası (beden dışı) bütünüyle dikkatlerden kaçmaktadır. Aslında beyin ölümü ve yarattığı sorunlardan söz ederken modern tıbbın ölümü nasıl tasvir ettiği üzerinde daha önce epeyce durmuştuk. Hem beyin ölümünde hem de Descartes’in ölüm tanımında ölümün tamamen olgusal bir gerçeklik olarak tanımlandığı ve o şekilde anlaşıldığı görülmektedir.

Elbette ki, ölümün gerçekten vücut organlarının ve hücrelerinin işlevini tamamen ve kesin olarak yitirmesi şeklindeki bu tanımın bir yönüyle itiraz edilecek bir tarafı yoktur. Ne var ki, insan için ölüm, sadece bedensel uzuvların işlevini yitirmesiyle sınırlı olan bir şey değil, aynı zamanda bunun ötesine sarkan bir olaydır. Modern tıp ve düşünce, ölümün görünen (somut, nesnel, olgusal) boyutu hakkında bize dikkate değer şeyler söylerken, bunun ötesine sarkan boyutu konusunda suskun kalmaktadır. Diğer bir deyişle tıp burada ölüm hadisesine oldukça yüzeysel ve sığ bir biçimde işaret etmekte, onun mahiyeti ve anlamı noktasında sessizliğe bürünmekte, bu konuda derinlere nüfuz edememektedir. Ölümün görünmeyen boyutu derken burada kast ettiğimiz şey, daha çok onun tarihsel ve kültürel dünya içinde açığa çıkan ve kendini ele veren anlam boyutudur.

İlk ve Ortaçağ’da insan ve insan bedeni kutsal bir gerçeklik olarak kabul edilirken (İllich, 2011:122) bugün o, daha çok mekanik bir varlığa ve basit bir nesneye indirgenmiş, sıradanlaştırılmış, kutsallıktan bütünüyle arındırılmış ve daha çok seküler bir boyut kazanmıştır. Bu insan anlayışı, önemli ölçüde pozitivism, materyalizm ve düalizm ekseninde şekillenmiştir. İnsan bedenine bu şekilde bakan bir tıp anlayışı, ölüme de aynı mantıkla yaklaşmak suretiyle onu tamamen tıbbîleştirmiş ve sekülerize etmiş, tabiri caizse onun etrafını teknik ve mekanik bir hale ile kuşatmıştır (Aries, 2015: 235-247). Tıbbîleştirme, insanın doğumunu, ölümünü ve hayatını, dolayısıyla insana dair hemen her şeyi tedavi nesnesine dönüştürmek, insanı şu veya bu biçimde tıpla ilişkilendirmek (Sayar, 2012: 41) ve onu ilaç endüstrisine mahkûm etmek demektir. Böylece tıp, ölümün anlamsal boyutunu görmezden gelerek onu tek boyuta indirgemiş, doğumdan ölüme değin geçen süreçte, kısacası hayatın hemen her aşamasında hastayı sosyal, tarihsel ve kültürel dünyadan kopararak kliniğe mahkûm etmiştir.

Oysa “fiziksel ölüm, organizmanın” veya insanın “yok oluşu demektir” (Göka, 2010: 37). Tıbbın yaptığı gibi, eğer ölüme, sadece fiziksel bir gerçek-

lik olarak bakarsak, bu durumda tam bir yok oluşa çıkar; ölümden geriye maddi ve manevi hiçbir şey kalmaz. Bu durumda mantıksal olarak, ölümlle ilgili üzerinde konuşulacak ve kafa yorulacak bir şey de yok demektir. Bu da, tıp için ölümün hiçbir anlam ve öneminin olmadığını dile getirmenin başka bir yoludur. Bu bağlamda ölüm, mücadele edilmesi ve yok edilmesi gereken bir kötülük, filozof Kierkegaard'ın deyişi ile bir "ölümcül hastalık"tır. Dolayısıyla tıp, yaygın anlayışın aksine, ölümü tamamen fiziksel ve basit bir olgu olarak gördüğü için onu anlamsız bir gerçekliğe dönüştürmüştür. Nitekim bir psikiyatristimiz, tıbbın bugünün dünyasında ölüme bakışındaki değişim ve dönüşümleri eleştirel olarak şu şekilde özetlemektedir:

Bilimsel dünya görüşünün kaçınılmaz sonuçlarından birisi de ölümün sekülerizasyonu olmuştur. Tıpkı doğa gibi adeta ölümün de tılsımı bozulmuştur. Tıp ölümü bir manevi geçiş olarak değerlendirmekten uzaklaşmış, ruhların bakımı artık yerini hayata yıllar ekleme uğraşına bırakmıştır... Artık ölüm başka bir varoluşa açılan kapı değil, def edilmesi gereken bir beladır. Bir insanlık durumu değil, tıbbî bir sorundur (Sayar, 2015).

Bu yüzden, ölüm, modern tıp ve düşünce tarafından "potansiyel olarak ölümcül ve tedavi edilebilir hastalıklara... indirgenmiş"tir (Göka, 2010: 99). Yani ölüm, normal bir insanlık durumuna değil, anormal bir gerçekliğe, tıbbî bir realiteye ve bir hastalık durumuna işaret etmektedir. Ölümün sekülerize edilmesi, hastalığa dönüştürülmesi, insanî değil daha çok tıbbî bir vaka şeklinde nitelenmesi tıbbın bütünüyle yatay (olgusal) boyutta ilerlediğini ve dikey (hadise) boyutu görmezden geldiğini göstermektedir. Yatay ve dikey boyutlar arasındaki bağlantıyı koparan temel nokta, ölüm ve insanla ilgili hemen her şeyin tıbbî bir olguya dönüştürülmesidir. Bu yüzden, Ivan İllich'in tespitiyle, ölüm artık Tanrının çağrısı olmaktan çıkmış, sekülerizmin çağrısına evrilmiş, mahremiyetini yitirmiş, sıradan ve rutin bir olaya dönüşmüştür (İllich, 2011: 127). Bu durum, ölümün klasik kültürlerdeki anlamını, önemini ve derinliğini nerdeyse tamamen yitirmiş olduğuna işaret etmektedir.⁵ Böylece ölüm, kutsal ile bütün bağlarını kopararak dünyevileşmiş, dokunulmaz (kutsal) olmaktan çıkıp tamamen dokunulabilir (seküler) olana dönüşmüş, sekülerizmin zifiri karanlığında kaybolmuştur.

5 Klasik kültürlerde ölümün algılanması, yorumlanması ve sosyo-kültürel yansıması birbirinden epeyce farklılık göstermektedir. Bu durumda onun bu kültürlerdeki anlam ve önemine yapılan referanslar da farklılık arz edecektir. Klasik kültürlerde ölümün anlam ve önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004; Kaan H Ökten, *Ölüm Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010; Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2013; Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

iii- Tıp ve Ölüm Bilinci

Yeryüzünde canlılar arasında öleceğini bilen ve böyle bir bilince sahip olan tek varlık insandır. Ölüm bilincine sahip olmak, insanın en önemli ayırıcı vasıflarından biridir. Ölüm, yaşadığımız deneyimlerimizi, duygu ve düşüncelerimizi, hayatımızı ve bütün bir hayat anlayışımızı köklü bir biçimde dönüştüren, kendimize, insana, doğaya, Tanrıya, hayatta olup biten olaylara farklı bir perspektiften bakmamıza imkân veren son derece önemli bir hadisedir. Bu yüzden, insanın önünde farklı bir ufuk açan ölüm, onun bu ufuk içinde kendisine, çevresinde olup biten hadiselerle ve içinde yaşadığı dünyaya başka bir açıdan bakmasını sağlayabilir.

Filozof Hans G. Gadamer'in ölüm tecrübesinin, ölüm bilincinin oluşmasında ve bu bilincin de insanın *insan olma* sürecinde önemli bir rol oynadığına işaret etmesi, oldukça isabetli bir yaklaşımdır. Bu nedenle "ölüm tecrübesi, insanlık tarihinde merkezi bir öneme sahiptir. Hatta bu tecrübenin bizim insan olma sürecimizi başlattığını da söyleyebiliriz" (Gadamer, 2002:105-112). Ölüm tecrübesi, doğrudan insanın kendi ölümünden ziyade "öteki"nin (other) ölümüne tanıklık etmesine, doğrudan değil, daha ziyade dolaylı bir tecrübeye işaret etmektedir. Çünkü bizzat ölümü tecrübe eden bir insanın tekrar hayata dönerek böyle bir tecrübe üzerinde konuşma ve onu ötekiyle paylaşma imkânı yoktur. Neticede ölüm tecrübesi, ölüm bilincinin oluşmasında, gelişmesinde, korunmasında ve dinamizm kazanmasında rol oynayan tartışmasız yegâne unsurdur.

Ölüm, ne bir beladır, ne de başlı başına tıbbî bir sorundur. Özü itibariyle hayat kadar ölüm de bir insanlık durumu ve hayatla sıkı ilişki içinde olan bir gerçekliktir. *Ölüm*, her şeyden önce *varoluşsal bir hadisedir*. Bu, belki de ölümlü ve onun neliğini en iyi dile getiren cümlelerden biridir. Ölüm, insanın hayatında yaşadığı, asla görmezden gelemeyeceği, kendi varlığını insana dayatan, güçlü bir biçimde direnç gösterdiğimiz, hayatımızı derinden etkileyen bir hadisedir. İnsan bu dünyada belki birçok şeyi görmezden gelebilir veya yok sayabilir. Ancak hiç kimse ölüm karşısında kayıtsız bir düşünce ve tutum içine giremez. Çünkü bir gün insanın mutlaka ölecek olması, onun ölüm gerçeği karşısında kayıtsız kalmasına asla izin vermez. Zira yeryüzünde ölüm kadar insan hayatını sarsan, orada unutulmaz izler bırakan ve insanı onulmaz gerilimlere maruz bırakan başka bir hadise yoktur. Bu gerilim, insanda ölünceye değin devam ettiği için ölüm bilinci varlığını ve dinamizmini şu veya bu biçimde sürdürmektedir. Bu bilincin varlığı, tamamen insanın bir gün mutlaka ölecek olmasına dayalı olarak ortaya çıkan bu gerilime bağlıdır. Ölüm olduğu sürece ölüm bilinci de var olmaya ve canlılığını sür-

dürmeye devam edecektir. Bu bilinç, varlığını koruduğu sürece ölüm konuşmaya devam edecek, ölüm bilincinin yansıması olarak açığa çıkan ve daha sonra üzerinde duracağımız yaratıcı süreç ve yaratımlar da bir şekilde varlığını sürdürecektir. Varlığını kabullenmekte zorlanmamıza ve ölümsüzlük arayışı içinde olmamıza rağmen, ölüm diğer canlılarda olduğu gibi insan için de kaçınılmaz bir yazgıdır. Ölümün varoluşsal bir hadiseye dönüşmesi, onun insan için kaçınılmaz bir yazgı olmasından kaynaklanmaktadır.

Hayat, mutluluk ve ızdırap ile birlikte hayat adını almayı hak eder ve gerçek anlamına bu şekilde erişir. Sevinç ve mutluluklar, özellikle kaygılar ve ızdıraplar, insan olmamızda ve insan olarak varlığımızı devam ettirmemizde hayati bir rol oynar. Bunun tipik örneklerini düşünce tarihinde mitoloji, destan, sanat, edebiyat, tasavvuf ve felsefe gibi alanlarda ve kutsal metinlerde görmek mümkündür. Özellikle kaygı ve ızdırapların insanın yetkinleşmesi veya ahlaken olgunlaşması noktasındaki katkısı kayda değerdir. Dolayısıyla ölümün neden olduğu kaygı ve gerilimleri önemli bir sorun olarak görüp onları ortadan kaldırmaya çalışmak, insan onuruna yapılmış ve onun yetkinleşmesini önlemeye dönük büyük bir saldırdır.

Gadamer, haklı olarak çağımızda ölümün baskı altına alındığını ve hayattan kovulmaya çalışıldığını vurgular. Her şeyden önce “ölümün bastırılması, hayat iradesini yansıtır” (Gadamer, 2002: 107-108). Modern tıbbın ana hedeflerinden birisi, ölümü sistematik olarak baskı altına almak ve onun insan hayatıyla bağını bütünüyle koparmaktır. Tıp, bu yönüyle çağımız insanının yaşama iradesinin sözcüsü ve tercümanı gibi hareket etmektedir. Diğer bir deyişle ölüme direnç göstererek onu baskı altına almak, aslında insanın ölmek istemediğini ve hayatta kalma iradesini hep canlı tutmak istediğini göstermektedir. Dolayısıyla yaşadığımız çağda insanoğlu bir gün mutlaka öleceğini bilmesine rağmen paradoksal bir biçimde tıbbın imkânlarını kullanarak ölüm bilincine karşı ciddi bir direnç gösterme ve bu bilinçten tamamen kurtulma uğraşı vermektedir. Bu direncin gerisinde ölümsüzlük arzusu yatmaktadır ki, bu arzu insanda “*fitrî ve temel bir duygu*”dur (Kaya, 2011: VI).

Bu bağlamda tıp, ölümü ve ölüm bilincini çağrıştıracak hemen her şeyi bertaraf etmek ve deformasyona uğratmak suretiyle bu bilinci yok etmeyi hedeflemektedir. Burada tıbbın açıkça savaş açtığı ve üzerinde sistematik bir baskı kurduğu temel nokta ölümden ziyade ölüm bilincinin kendisidir. Nitekim tıp, “ölüm deneyimi ile birlikte açığa çıkan varoluşsal kaygıyı gizlemeye ve üstünü örtmeye çalışmaktır. Daha doğrusu, tıbbın temel amacı, ölüm kaygısını kontrol etmek veya yok etmektir” (Robbins, 2012:131). Burada akla bazı kritik sorular gelmektedir: Ölüm kaygısı, gerçekten de mücade-

le edilmesi ve yok edilmesi gereken bir şey midir? Yoksa bu kaygının insan hayatına dokunan ve onun anlam dünyasına katkıda bulunan bir boyutu var mıdır? İnsanın ölüm bilincinden kurtulmaya çalışması, aynı zamanda onun kendi insanlığından ve bu bilincin insan hayatına yaptığı, daha önce kısaca işaret edilen entelektüel ve yaratıcı katkılardan da bütünüyle mahrum olmak anlamına gelmektedir. Bu bilincin insan hayatına, sanatsal ve kültürel dünyaya katkıları dikkate alındığında onu yok etmeye çalışmak, insanın kendi kendini ve yaratıcı muhayyilesiyle ortaya koyduğu güzellikleri yok etmeye çalışmakla aynı kapıya çıkmaktadır.

İnsanın ölümden kaçtığına ve ona meydan okuduğuna dair en dikkat çekici örnekleri bugün modern tıpta görmek ve bulmak mümkündür. Böylece bilim ve teknolojinin desteğini arkasına alan tıbbın ölüm bilincinin oluşmasını ve gelişmesini önlemeye çalıştığı, bu bilincin ortadan kaldırılması noktasında oldukça önemli bir rol oynadığı ve kayda değer bir mesafe kaydettiği söylenebilir. Meselenin nirengi noktası tam da burada açığa çıkmakta ve kendini ele vermektedir. Ölüm bilinci, bugün artık yavaş yavaş yerini önemli ölçüde bu dünyada ölümsüz olma anlayışına bırakmaya başlamıştır. Modern tıp ve düşüncenin bu bilinci, tamamen seküler ve tek boyutlu bir bilince dönüştürmesinin tıbbın ölüm karşısında ortaya koyduğu en önemli meydan okuma yahut direnç noktası olduğu söylenebilir. Tıp, bugün özellikle ölümsüzlüğün imkân dâhilinde olduğuna dair inancın giderek güçlenmesinde ve yaygınlık kazanmasında dünya çapında kayda değer bir etki yaratmış ve bu noktada insanlığa güçlü bir umut vadetmiştir. Buna göre, “Antik dönemde ve Ortaçağ’da ölüm, hayatın doğal bir parçası olmasına rağmen bilim, teknoloji ve tıptaki ciddi değişim ve dönüşümler sonucunda bu durum kökten değişmeye ve ölümün yerini yavaş yavaş ölümsüzlük fikri almaya başlamıştır” (Efil, 2016: 274). Tek başına ölüm bilincinin oluşumunun önlenmesi ve onun deforme edilmesi noktasında bile tıbbın insana ve dünyaya ne denli zarar verdiği ve ne büyük bir sorun yarattığı ortadadır. İnsan doğasında mevcut olan ölümsüzlük arayışı, tarih boyunca şu veya bu biçimde varlığını sürdürmekle birlikte, tıp bu arayışa hem süreklilik hem de önemli bir dinamizm kazandırmıştır. O halde tıbbın üstü örtük bir biçimde ölüm yerine ölümsüzlüğü koyduğu, onu ciddi bir biçimde teşvik ettiği ve desteklediği, dolayısıyla insanlığına ölümsüzlüğü önerdiği söylenebilir. Böylece tıp, bilerek veya bilmeyerek ölümü öldürmüş, ölüm fikrinin dinsel, toplumsal ve kültürel yansımalarını ortadan kaldırmayı hedeflemiş, ölüm bilincinin yeryüzünde silikleşmesine ve yavaş yavaş yok olmasına yol açmış görünmektedir.

Oysa dinlerin en önemli işlevlerinden birisi, ölüm bilincinin oluşması ve güçlenmesi üzerine yaptıkları vurgulardır. Dinler genelde bir yandan ölüm bilincinin oluşmasına zemin hazırlarken, bir yandan da onun süreklilik ve dinamizm kazanmasına imkân vermektedir. İnsanın ölümlü bir varlık olduğu fikrinin başta Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi kitaplı dinler olmak üzere yeryüzünde bulunan birçok din tarafından dile getirildiği bilinmektedir (Sarıkcıoğlu, 2004). İslam, ölümü bir son veya yokluk değil, başka bir dünyaya yolculuk; Tanrı'dan gelen bir varlığın yine O'na dönmesi olarak telakki eder (Ankebut, 29: 57; Kaf, 50: 19; Vakıa, 56: 60). Klasik İslam düşünürlerinin ölüme bakış tarzı daha çok İslam'ın temel metinlerinin (Kuran ve hadisler) ölüme ilişkin temel mantığı çerçevesinde şekillenmiş görünmektedir. Örneğin filozof Kindî, ölümü insan doğasını tamamlayan bir unsur ve onun tanımının temel ögesi olarak görmektedir. İnsan akıllı, canlı ve ölümlü bir varlıktır. Bu nitelermeler, doğrudan insanın tanımına aittir. Buna göre insan olmak, ölümlü olmak demektir (Kindî, 2010: 64). Tersinden söylersek, ölümsüz olmak, insanın dışında ve ötesinde bir varlık olmakla eşdeğerdir ki, bu da ancak Tanrı olabilir. İbn Sina, ölümü ruhun beden kafesinden kurtulup anayurduna dönmesi şeklinde anlamıştır (İbn Sina, 2010: 331). Böylece ölüm insanın varlığını mahiyetini tam olarak idrak edemediğimiz başka bir boyuta geçerek sürdürmesine işaret etmektedir. Gazali için ise, ölüm bir yokluk değil, bir durumdan başka bir duruma geçiştir. Dolayısıyla ölüm insanın bu alemde başka bir aleme intikal etmesiyle birlikte bu dünyadaki maddî varlıklarından ayrılmasıdır (Gazali, 1975: 801-802). Buna göre ölüm, olumsuz bir durum ve yokluk değil, insanın bu dünyadaki varlığının bir başka dünyada devam etmesi durumudur. Ölüm, aynı zamanda insanın faniliğine, kapasite ve gücünün sınırlılığına da işaret etmektedir. Aslında Kuran'da ölüm ve ahiretle ilgili ayetler insanın karşısına ömür boyu yüzleşmesi gereken bir soru ve sorun olarak çıkmaktadır. Ölüm, kendi benliği başta olmak üzere insanı içinde yaşadığı dünya ile ve orada olup biten şeylerle ciddi bir biçimde hesaplaşmasını mümkün kılan en önemli hadisedir. Dinlerin dışında ölüm bilincini insanın belleğine kazıyan bir başka husus da ötekinin ölüm tecrübesine tanıklık etmektir. Diğer bir deyişle, ölüm insana hayatı boyunca daima direnç göstererek, varlığını şu veya bu biçimde ele vererek ölüm bilincinin canlı kalmasına ve süreklilik arz etmesine yol açmaktadır.

Ölümün insan hayatına ve bu dünyaya bir katkısı var mıdır? Varsa, bunlar nelerdir? Ya da ölümün insanın iç dünyasında yarattığı gerilim veya kaygının insan hayatına yansımaları nasıl gerçekleşmektedir? Ölüm bu dünyada insana ne söyler? Aslında bütün bu soruların cevabı şu cümlede saklıdır: "Ölüm konuşur." Peki, ölüm ne zaman, nerede ve ne konuşur? Aslında ölü-

mün konuşmaya başladığı an, her şeyin ve herkesin suskunluğa büründüğü, ölüm bilincinin en güçlü olduğu ve zirveye çıktığı andır. Ölümün konuşması, ölüm bilincinin ve bu bilincin yarattığı kaygıların güçlenmesine, süreklilik arz etmesine ve dinamizm kazanmasına neden olmaktadır. Nasıl ki, hastalık esnasında hastalık, kendisinden ziyade sağlık hakkında konuşursa, ölüm tecrübesi esnasında da ölüm kendisinden çok hayata dikkat çeker, hayat ve insan hakkında konuşur. Bu durum hayat-ölüm paradoksuna yol açar. Bu şekilde ölüm hayatın, hayat da ölümün anlam ve önemini ele vermektedir. “Ölümün olmadığı bir hayat, seyrelemiş, yoğunluğunu ve canlılığını kaybetmiş bir hayattır” (Sayar, 2017). Ölüm hayata, hayat da ölüme ışık tutmakta, birinin önemi ve değeri diğerinde somutlaşmaktadır. Bu bakımdan ölüm ile hayat arasında ne kadar sıkı ve güçlü bir ilişki olduğunu fark etmek zor değildir. Ölümün nerede ve ne zaman konuşacağını asla bilemeyiz. Bu sorunun cevabı insana tamamen kapalıdır. Ancak ölümün ne konuşacağını az çok tahmin etme imkânımız olduğu için daha çok bu konu üzerinde kafa yormamız gerekir. Ölümün insanda yarattığı gerilimin birçok bakımdan paha biçilmez bir önemi ve vazgeçilmez bir değeri vardır. Kanaatimizce ‘ölüm ne konuşur’ sorusuna şu şekilde cevaplar verebiliriz:

Birincisi, *ölümün neden olduğu bu gerilim, insanda ölüme dair bir farkındalık yaratarak “ölüm bilinci”nin oluşmasına ve insan bilincinin bu noktada dönüşümüne neden olmaktadır.* Ölüm bilincinin oluşmasında, gelişmesinde, süreklilik arz etmesinde ve bir dinamizm kazanmasında ölümün yol açtığı gerilimin birinci derecede rol oynadığı açıktır. İkincisi, ölümün, dolayısıyla ölüm bilincinin birçok alanda yaratıcılığa imkân verdiği görülmektedir. Örneğin müzik, resim ve heykel gibi sanatlarda; şiir, roman, mersiye ve ağıt gibi edebî metinlerde; felsefede, mitolojide, destanlarda ve dini literatürde, kısacası tarihin, kültürün ve hayatın hemen her alanında ölümün yol açtığı ızdırap ve gerilimin izlerini, yansımalarını ve etkilerini açıkça görmek mümkündür.⁶ Schopenhauer’un büyük bir isabetle kaydettiği gibi, eğer ölüm olmamış olsaydı ne sanat ve edebiyat ne de felsefe olurdu. Üçüncüsü, ölüm bilinci, her şeyden önce insana Tanrı değil, *insan* olduğunu, sınırlarını, kapasitesini, potansiyellerini, zaaf ve yanlıgılarını gösterir. Bu durum, insana *insan* olduğunu ve ölüncüye değin insan olarak kalması gerektiğini söy-

6 İnsanlık tarihi boyunca ölümün insan kültürü ve hayatını bir bütün olarak nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini görmek için bkz. Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2010. Türk Edebiyatında ölüm veya ölen insanlar hakkında yazılan ağıt veya mersiye örnekleri için bkz. Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993 (Özellikle III. Bölüm). Ayrıca ölüm üzerine yazılmış etkileyici örnek bir roman için bkz. Tolstoy, *İvan İlyiç’in Ölümü*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul 2014. Ölümün felsefeye nasıl yansıdığını görmek için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, s. 250-282; Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zamanı*, çev. Nami Naşer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

lemenin başka bir yoludur. Ölüm bilinci, insanın insana, Tanrıya ve doğaya karşı haddini bilmesi, dahası onun bütün bunlarla sağlıklı bir diyalog kurabilmesi demektir. Faniliğinin farkında olan ve haddini bilen bir insan, ancak ötekiyle (insan, Tanrı ve doğa) diyalojik ve diyalektik bir ilişki kurabilir. Dördüncüsü, ölüm bilinci, insana daima teyakkuzda olmayı, kendisi ve etrafında olup biten hadiseler karşısında eleştirel bir tutum takınmayı öğretir. Bu bilinç, insanı hayat boyunca kendi zaaf ve yanılığlarıyla yüzleştirmektedir. Ölümün yol açtığı gerilimin açığa çıkardığı ve insan hayatına kazandırdığı bu özelliklerin hepsinin insan için ne kadar önemli olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

Ancak bunlar arasında ölüm bilincinin oluşması çok daha önemli ve daha öncelikli bir mahiyete sahiptir. Bunun nedeni, diğer özelliklerin hepsinin bu bilince bağlı olarak ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden, ölümün yol açtığı ve insan hayatına kazandırdığı en önemli şeyin ölüm bilincinin kendisi olduğu söylenebilir. Bu bilinç, insanlık tarihi boyunca sanatsal, tarihsel ve kültürel yaratıcılığın oluşmasında ve gelişmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda ölüm, yaratıcı ve verimli bir süreç olarak açığa çıkmaktadır. Ayrıca, az önce açıkladığımız gibi ölüm ve onun açığa çıkardığı ölüm bilinci, insanın kişiliğinin ve kimliğinin oluşmasında ve gelişmesinde rol oynayan etkenlerin başında gelmektedir. Açıkçası, bu bilinç, bir yandan insana sınırlarını ve potansiyellerini göstermekte, bir yandan da onun zaaf ve yanılığlarıyla yüzleşmesine imkân vermektedir. Böylece ölüm, insana kendini bilmeyi ve kendi olmayı öğreten, bilme-olma sürecini belleklerimizde kazıyan ve bunları derin bir tecrübeye dönüştüren bir hadisedir.

Peki, daha önce işaret edildiği gibi, tıbbın ölüm bilincini yok etmeye çalışması ne anlama gelmektedir? Böyle bir çaba, görüldüğü kadar masum mudur? Ölüm bilincinin ortadan kaldırılması, ölümün beraberinde getirdiği kaygıyı bertaraf etmenin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Ölüm bilincini insan zihninden ve hayatından tamamen silmek, sadece ölümün insanda yarattığı kaygı ve gerilimleri yok etmek değil, aynı zamanda bu bilinci ve onun beraberinde getirdiği ve dört maddede özetlemeye çalıştığımız kazanımların da yok olması anlamına gelmektedir. Bu erdemlerden yoksun olan bir insan, insandan çok ya bir makine ya da hilkat garibesi bir varlık olabilir. Ölümün olmadığı bir dünya boş, ıssız, sığ, sağır, dilsiz ve anlamsız bir yer olacaktır. Bu haliyle modern tıbbın bir yandan insanın çeşitli hastalıklarına şifa sunması, bir yandan da ölümün insana kazandırdığı güzellikleri anlamsız hale getirmesi ironik bir durumdur.

Tıp, sadece ölüm bilincini değil, aynı zamanda bu bilinci çağrıştıracak hemen her şeyi ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Bunun dikkat çekici örneklerinden birisi, tıbbın insan ile ölümü, aralarında hiçbir ilişki bulunmayan, hatta birbirine tamamen zıt iki farklı gerçeklik gibi sunmasıdır. Diğer bir deyişle burada karşımıza çıkan en kritik sorunlardan birisi, tıbbın insan ile ölüm arasında ciddi bir ayrıma yol açması, bu noktada büyük bir uçurumu açığa çıkarmasıdır. Buna göre tıp, insanı ölümden, ölümü de insandan tamamen koparmış ve aralarında nerdeyse hiçbir bağlantı yokmuş gibi bir izlenim yaratmıştır. Buna göre tıp, “insan ve ölüm, aralarında hiçbir ilişkinin olmadığı iki farklı gerçekliktir” şeklinde bir algının oluşmasına neden olmuştur. Ölümü ve insanı bu şekilde görmek ve yorumlamak, insanın hayat ve ölümlü bağı tamamen koparmak demektir. Tıp, insan ile ölüm arasında böyle bir başkalık yaratarak, ölümün insan üzerinde yarattığı baskıyı ortadan kaldırmayı, en azından hafifletmeyi, böylece ölümü insana olabildiğince yabancılaştırmayı, en sonunda da onu hayattan tamamen çıkarmayı hedeflemiş olmalıdır.

Oysa gerçekte ölümden söz etmek, aynı zamanda insandan, hayattan ve dünyadan, bunlar arasında ne kadar güçlü bağlantılar olabileceğinden bahsetmeyi de gerektirmektedir. Çünkü “hayat ve ölüm, birbirini tamamlayan iki kesintisiz süreçtir” (Sayar, 2013: 43). Hayat ve ölüm, tabiri caizse el ele vererek birbirini tamamlamakta, asıl anlamına bu şekilde erişmektedir. Bu durumda ölüm olmadan hayattan, hayat olmadan da ölümden söz etmek hem imkânsız hem de anlamsızdır. Ölümün olmadığı bir hayat, eğreti, eksik ve anlamsız bir hayattır. Kısacası “ölümün farkındalığı olmaksızın hayatı da tam manasıyla keşfetmek” ve fark etmek imkânsızdır (Sayar, 2017). Bu yüzden, ölüm klinik belirtilerin yanı sıra insan adı verilen bir varlıktan, onun içinde yaşadığı toplum, tarih ve kültürden hareketle ele alınması ve yorumlanması gereken bir hadisedir. Ölümün olgudan ziyade bir hadise olarak kendisini ele vermesinin anlamı budur. Sadece ölümün klinik semptomlarından söz edip onu insandan, tarihten ve kültürden bağımsız bir şekilde tasvir etmek, anlamak ve üzerinde konuşmak, “yaşayan (gerçek) insan”dan değil, daha çok “kurgusal insan”dan, dolayısıyla her bakımdan tıpkı bir robota benzeyen mekanik bir varlıktan söz etmek anlamına gelmektedir. Bu anlamda tıbbın insan algısı, yaşayan insandan ziyade kurgusal insana daha yakın durmaktadır. Diğer bir deyişle tıp sadece bir olgu olarak bedene odaklandığı için beden dışını yok sayarak yarı gerçek ve yarı kurgusal bir insan anlayışını açığa çıkarmış görünmektedir. Buna bağlı olarak ölüm de yarı gerçek ve yarı kurgusal bir olguya dönüşmektedir. Ölümün bir olgu gibi

telakki edilmesi, tıbbın ölüme ve ölüm bilincine vurduğu en güçlü darbe ve onu bir bütün olarak yok etme teşebbüsüdür.

Sonuç

Sonuç olarak, ölümün *olgu* ve *hadise* olmak üzere iki temel boyutu açığa çıkmaktadır. Bir hastanın kesin olarak öldüğüne dair klinikte tespit edilen semptomlar, daha çok ölümün olgusal yönüne işaret ederken, klinik göstergelerle birlikte ölümün tarihsel ve kültürel yönü onu bir hadise olarak ele vermektedir. Buna göre olgu sadece kendi etrafını aydınlatıp kendi dışında bir şeye gönderme yapmazken, hadise ise olguyu da içine alacak şekilde hem kendi çevresine hem de kendi dışına ışık tutmaktadır. Ölüm sorununu olgu ve hadiseden hareketle ele almak ve düşünmek, tıp gibi pozitif bir bilim dalının ölüme bakışını ortaya koymak için isabetli bir yaklaşımdır. Böylece ölümün tıbbî boyutuyla bunun ötesine sarkan boyutunun birlikte ve bir bütün olarak incelenmesi, analiz edilmesi ve değerlendirilmesi mümkün olmaktadır.

Tıbbın ölüm tasviri ile hastanın ölüm algısı arasında büyük bir uçurum ve ciddi bir fark vardır. Bu fark, tıbbın ölümü bir bütün olarak olguya indirgemesinden ve onun diğer boyutunu yok saymasından kaynaklanmaktadır. Tıp için ölüm bir hadise değil, tamamen bir olgudan ibarettir. Hasta (insan) için ölüm, klinik semptomlarla belirlenebilecek bir olgudan ziyade tarih ve kültürün inşa ettiği bir anlam dünyasında kendini ele veren bir hadisedir. Böylece hekimlerin ölüm algısı ile hastanın ölüm algısı arasında ortak noktanın neredeyse yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Bugünkü haliyle tıp, ölümü mekanik bir olguya indirgemiş, değersizleştirmiş, itibarsızlaştırmış ve insan onuruyla bağdaşmayan bir ölüm algısı yaratmıştır. Bu bağlamda tıp, ölüm ile insan arasına kalın bir çizgi çekmiş, onları birbirinden ayırmış ve tamamen farklı konularmış gibi ele almıştır. Oysa ölümü insandan koparmak ve ondan ayrı bir hadise gibi telakki etmek, orada duran ve “işte bu” diye gösterebileceğimiz bir gerçeklik gibi algılamak, ölümü nesneleştirmek, buharlaştırmak, hayattan koparmak, hatta öldürmek demektir. Böylece ölümün kendisi kadar otantik anlamı da ortadan kalkmış ve ölüm anlamsızlığa mahkûm edilmiştir.

Tıbbın ölümü tamamen bir olguya dönüştürmesi, ölümün anlam dünyasını bütünüyle yok etmek ve onu mekanik bir gerçekliğe dönüştürmek gibi dramatik bir sonuca iletmektedir. Bunun anlamı şudur: Tıbbın ölümün insanın ruhsal ve bedensel dünyasında meydana getirdiği baskıyı ortadan kaldırmak suretiyle ölüm bilincinin yok edilmesi ve bu bilincin insan hayatından tamamen silinmesidir. Böylece tıp, ölümü çağrıştıracak hemen

her şeyi, daha da önemlisi, ölüm bilincini insanın hafızasından ve toplumsal hayattan silerek yerine ölümsüzlüğü yazmaktadır. Burada tıbbın kendisini paradoksal olarak bir yazma ve silme eyleminin içinde bulduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta, bu yazma ve silme paradoksunun temel hedefi, tıbbın insanın bir gün ölecek olduğuna dair farkındalığına işaret eden ölüm bilincini ve bu bilincin beraberinde getirdiği ve insan hayatına kattığı bütün kazanımları ve yaratımları yok etmektir. Böyle bir dünyanın olmadığını düşünmek bile insanı büyük bir dehşete ve karamsarlığa sürüklemektedir. Kısacası ölümü öldürmek, aynı zamanda insanı ve bütün insanî yaratıcılığı ve kazanımları yok etmekle aynı kapıya çıkar. Bu durumda kaçınılmaz bir biçimde karşımıza çıkan şey, kaygı ve ümitleri eşliğinde var olan bir insan değil, daha ziyade mekanik (robot) bir varlıktır. Tıp, ölüm kadar insan anlayışını da ciddi bir biçimde tahrip etmiş ve ruhu bedene indirgeyerek onu tek boyutlu mekanik bir varlığa dönüştürmüştür. Böyle olduğunda ölümü de mekanik ve sıradan bir olguya indirgemek ve meşrulaştırmak doğal ve kolay hale gelmektedir. Bu bakımdan tıbbın ölüm algısı ile insan anlayışı arasında sıkı ve güçlü bir ilişki olduğunu fark etmek zor değildir.

Öz

Modern Tıpta Ölüm Algısı ve Eleştirisi Üzerine

Modern tıbbın ölümü tasvir etme tarzı ile bunun beraberinde getirdiği tıbbî ve felsefî sorunların ortaya konulması, bu sorunların analiz edilip eleştirilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda genelde doktorların ölüm karşısında nasıl bir tutum takındıkları, ona nasıl baktıkları veya nasıl bir ölüm algısına sahip oldukları, dolayısıyla tıpta ölümün neliği merak konusudur. Mevcut tıp, ölümü tamamen tıbbileştirmiş, sekülerize etmiş, mekanik ve teknik bir nesneye dönüştürmüş, onu tarihsel ve kültürel bağlardan koparmıştır. Böylece kliniklerde ölüm sıradanlaştırılmış, seyreltilmiş, şeyleştirilmiş ve ötekileştirilmiştir. Bu da ister istemez insan onuruyla bağdaşmayan bir ölüm algısına yol açmıştır. Böylece tıp için ölüm bir *hadise* olmaktan ziyade *olgudan* ibaret bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu durum, modern tıpta ölüm yerine ölümsüzlüğe kapı aralayan bir paradoksu açığa çıkarmaktadır. Bu paradoks da ölümün ve ölüm bilincinin yitirilmesi, yok edilmesi ve deforme edilmesi gibi sorunlu bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Oysa ölüm, olgusal bir boyuta sahip olmakla birlikte daha çok kendisini bir hadise olarak ele veren ve asıl anlamına bu şekilde erişen bir gerçekliktir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, felsefe, tıp, olgu, hadise ve ölüm bilinci.

Abstract**On the Perception and Criticism of Death in Modern Medicine**

It is of great importance to put forth the way how modern medicine depicts death, and the medical and philosophical problems that it brings along; in addition, it is of great importance to analyze and criticize these problems. In this context, in general, it is a matter of curiosity how doctors take a stance towards death, how they consider it, or what kind of perception of death they have, thereby the nature of death in the medicine. The current medicine has completely medicalized the death, secularized it, turned it into a mechanical and technical object, detached it from the historical and cultural background. Thus, death in the clinics has been banalized, diluted, reified, and marginalized. This inevitably leads to a perception of death that is incompatible with human dignity. Thus, death for medicine has become a reality nothing more than a phenomenon rather than an event. This situation reveals a paradox that opens the door to immortality rather than death in modern medicine. This paradox brings with it a problematic understanding such as loss of death and consciousness of it, destruction and deformation of it. Whereas, apart from having a factual dimension death is a reality that reveals itself as an event and gains its original meaning in this way.

Keywords: Death, philosophy, medicine, fact, event and consciousness of death.

Kaynakça

- A. Afzali, M. (2014). Brain Death from the Perspective of Shia and Modern Medicine. *J Mazandaran Univ Med Sci*; 24 (113).
- Aries, P. (2015). *Batı'da Ölümün Tarihi*. (Işın Gürbüz çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Ayer, A. (1984). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (Vehbi Hacıkadıroğlu, çev.). İstanbul.
- Baydar, Tuba E. (2017). Fıkhi Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- C. Miller, Andrew & Ziad-Miller, Amna & Elamin, Elamin M. (2014). Brain Death and Islam. *CHEST*; 146 (4).
- Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. (Erkan Ataçay çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (1972). *Ruhun İhtirasları*. (Mehmet Karasan çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Descartes, R. (1988). *Felsefenin İlkeleri*. (Mehmet Karasan çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Efil, Ş. (2018). Mucizenin Pozitivist Yorumu: 'Bilimsel Mucize' Anlayışının Eleştirisi. *İslam ve Yorum II*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, III, 399-411.
- Efil, Ş. (2016). Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c. 6, Sayı: 1, Haziran, 265-286.
- Ergin Özcan, Perihan ve Selek, Ç. (2012). Beyin Ölümünü Anlamak ve Teşhis Etmek. *Türk Yoğun Bakım Derneği Dergisi* 10.
- Wijdicks, Eelco F.M. & Varelas, Panayiotis N. & Gronseth, Gary S. (2010). Evidence-based guideline update: Determining brain death in adults. *American Academy of Neurology*, 74 (8).
- Göka, E. (2010). *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gazali. (1975). *İhyâu ulûmi'd-dîn*. (Ahmet Serdaroğlu çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi. IV.
- G. Gadamer, H. (2002). Ölüm Tecrübesi. (Ali R. Aydın çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, Sayı: 1, 105-112.
- Hanoğlu, L. (2013). Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu, Ölüm, Hayatın Başlangıcı ve Sonu. *Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar*. (Hakan Ertin, Merve Özdemir haz.). İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (Kaan H. Ökten çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kaya, M. (2011). *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindî, (2010). Üzüntüyü Yenmenin Çareleri. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*.

(Mahmut Kaya, Çev.) içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 51-66.

- Lévinas, E. (2006). *Ölüm ve Zamanı*. (Nami Naşer çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İbn Sina. (2010). Ruh Kasidesi. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. (Mahmut Kaya, Çev.) içinde İstanbul: Klasik Yayınları, 325-334.
- İllich, I. (2011). *Sağlığın Gaspı*. (Süha Sertaboğlu çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İsen, M. (1993). *Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ökten, Kaan H. (2010). *Ölüm Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Öz, M. (2012). Kalp ve Ruh. (ed. Krista Tippett). *Einstein'in Tanrısı: Bilim ve İnsan Ruhunu Üzerine Sohbetler*. (Gizem Aldoğan çev.) İstanbul.
- Robbins, B. D. (2012). Confronting the Cadaver: The Denial of Death in Modern Medicine. *Janus Head*, Vol. 12, Issue 2.
- Sankıoğlu, E. (2004). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sayar, K. (2013). *Olmak Cesareti*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sayar, K. (2012). *Hüzün Hastalığı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sayar, K. (2015). Modern Tıp ve Ölümün Sekülerizasyonu. <http://serbestiyet.com/yazarlar/kemal-sayar/modern-tip-ve-olumun-sekularizasyonu-165763> (Erişim Tarihi: 06. 10. 2015).
- Sayar, K. (2017). Güzel Ölme Sanatı. <http://serbestiyet.com/yazarlar/kemal-sayar/guzel-olme-sanati-153402> (Erişim Tarihi: 18. 05. 2017).
- Tatar, B. (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları
- Tatar, B. (2014). *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Tatar, B. (2013). Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik
- Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10).
- Tatar, B. (2020). İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri.
- <https://www.youtube.com/watch?v=fGUsEOudAE4> (Erişim Tarihi: 29. 4. 2020).
- Tatar, B. (2017). Hermenötik ve Sosyal Bilimler.
- <https://www.youtube.com/watch?v=8wSUVGMaKlK> (Erişim Tarihi: 21. 02. 2017).
- Tepehan Eraslan, S. (2016). Beyin Ölümü Kavramı ve Organ Transplantasyonu. *Türkiye Klinikleri J Foren Med-Special Topics*; 2 (1).
- Tolstoy. (2014). *İvan İlyiç'in Ölümü*. (Ergin Altay çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (H. V. Eralp çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Oruç Aruoba çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

MEHMET İZZET'İN BİLİNMEYEN BİR ESERİ: *MEDRESE-İ ALİYYE FELSEFE DERSLERİ BİRİNCİ KİTAP İLM-İ RUH*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 198-238.

Geliş Tarihi: 01.11.2020 | Kabul Tarihi: 30.11.2020

İrfan GÖRKAŞ*

Giriş

Mehmet İzzet, 1891'de İstanbul'da doğar, 8 Aralık 1930'da Berlin'de ölür. Öldüğünde 39 yaşındadır¹ ve gençtir.

Hakkında yazılan biyografi yazılarına göre tahsilini muhtelif mekteplerde, sırasıyla ilk tahsilini Fransız mektebinde, orta tahsilini Galatasaray Lisesinde yapar. 1907'de İstanbul Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. Hukuk'tan mezun olmadan yurt dışı eğitimi almak üzere Sorbon'a gönderilir. Burada L. Lewi Bruhl'ün öğrenciliğini yapar. Savaş (İtalyan, Balkan ve I. Dünya Savaşı) nedeniyle bitirmeden yurda döner. Sınavla orduda kâtiplik görevine başlar. Yurda dönüşünde yaptığı belirtilen işlerden birisi de Hilâliahmer Cemiyeti'nde müfettiş Adnan Adıvar ile birlikte katip olarak çalışmasıdır. Daha sonra A. Adıvar'ın referansıyla, Evkâf Nazırı Hayati Bey'in yeni kurduğu Yeni Usûl Medresesi'nde felsefe hocalığına başlar. Başlama tarihi olarak 3 Nisan 1919 tarihi verilmektedir.² Ancak daha önceki bir tarihte 21 Ekim 1918'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi müdürlüğüne tayin edildiyse de aynı yılın aralık sonunda bu görevden ayrıldığı belirtilmektedir.³ 1927'de lösemi hastalığına yakalanır, 1928'de Paris'e kültür ataşesi olarak gönderi-

* Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, irgorkas@aku.edu.tr
orcid: 0000-0001-7134-225X

1 Aydın Topaloğlu, "Mehmed İzzet", *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 492-493.
2 Topaloğlu, "Mehmed İzzet", *İslam Ansiklopedisi*, 28: 492-493.
3 Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 32; Ufuk Bircan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Türk Düşünürü: Mehmet İzzet", *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)*, (2018), 22: 2/43.

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh lir, aynı yıl Berlin'e tayin edilir. 1929'da kısa bir süre için İstanbul'a dönerek Dârülfünûn'da içtimâiyat dersi verir. Tedavi amacıyla tekrar gittiği Berlin'de 8 Aralık 1930'da ölür. Hasenheid'deki Türk Mezarlığı'na defnedilir.⁴

Mehmet İzzet'in medresedeki felsefe hocalığı, onun felsefeciliğinin başlangıcıdır; ancak bu başlangıç hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Topaloğlu Mehmet İzzet'in medrese felsefe hocalığına başlama tarihi olarak az önce belirttiğimiz gibi 3 Nisan 1919 tarihini verir. Bu tarih, 21 Ekim 1918'de İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi müdürlüğüne tayin edildiği tarihten sonraki bir tarihtir. Eğer medrese müderrisliğine başlangıç tarihi doğru ise bu başlangıcı onun ikinci medrese hocalığı olmalıdır. Çünkü bizim bu çalışmamız 1333 yılına ait bir yayındır ve yazarı Mehmet İzzet bu tarihte Dâruhilafetilaliyye Medresesi Kısım-ı Âli'de Felsefe müderrisidir. Mehmet İzzet'in medrese felsefe hocalığı bağlamında ifade etmek gerekirse, Dâruhilafetilaliyye Medresesi felsefe hocalığı, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi müdürlüğü ve hocalığından öncesine ait olmalıdır. Adnan Adıvar İş Mecmuası'ndaki Mehmet İzzetle ilgili bir yazısında, "... Fakat onun istidadının büroda kâtiplik etmekle körleşeceğini her gün daha ziyade anlıyor ve bu anlayışla kahroluyordum. O vakit Darülfünûn (üniversite) gençler için kapalı bir sistem halinde idi. Nihayet Evkâf Nazırı Hayri Bey'in yeni usulde medresesi imdada yetişti. İzzet'i oraya felsefe hocası olarak tavsiye ettim."⁵ Öyle anlaşılıyor ki Adıvar'ın sözünü ettiği "yeni usuldeki medrese", Dâruhilafetilaliyye Medresesidir ve Adıvar Dârülfünûn'un o sıralarda gençlere kapalı olduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle Mehmet İzzet'in medresedeki felsefe hocalığı ve muhtemelen burada verdiği felsefe dersleri Darülfünûn için bir referans olmuştur denilebilir.

Mehmet İzzet'in Dâruhilafetilaliyye Medresesi'ndeki felsefe müderrisliğinin sonucu ortaya çıkmış olan eseri, *Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh* adını taşımaktadır. Biz, I. ve II. Meşrutiyet dönemi Türk felsefesi üzerine yaptığımız okumalarımız sırasında mutlu bir tesadüf ve tevfuk sonucu Mehmet İzzet'in adından söz edilmeyen "Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh" çalışmasına rastladık. Eser, yazarın medreselilere verdiği felsefe dersinde okuttuğu felsefeye giriş metninden oluşmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla bu eserden, bugüne kadar herhangi bir akademik ortamda, yayınlanmış veya yayınlanmamış eserleri arasında söz edilmemiştir.⁶

4 Topaloğlu, "Mehmed İzzet", *İslam Ansiklopedisi*, 28: 492-493.

5 Adnan Adıvar, *İş Mecmuası*, (İstanbul: 1940), 23-24. Aktaran Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusal Sosyal Felsefesi*, 28.

6 Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusal Sosyal Felsefesi*, 42-50, 55-58.

Yine *Felsefe Dersleri İlm-i Ruh*, kapakta, Mehmet İzzet'in biyografisine dair iki yeni bilgi vermektedir. Hakkında yapılan bütün çalışmalar, Mehmet İzzet'in Sorbon Dârulfünûnu'ndan mezun olmadan yurda döndüğünü söylemektedir. Bu söylem, Hamdi Ragıp Atademir'in Mehmet İzzet'den duyduğunu söylediği rivayete dayanmaktadır.⁷ Değirmencioğlu bu rivayete katılmaktadır. Oysa Adıvar söz konusu yazısının devamında, "Bu genç Sorbon mezunu, şimdi sakallı, cübbeli, sarıklı ve hasırlar üzerine uzanmış softalara, Avrupa felsefesi okutmaya başlamıştı" cümlesinde Mehmet İzzet'in Sorbon mezunu olduğunu söylemektedir. Yine çalışma konumuz olan eserin kapağında Mehmet İzzet'in Sorbon Dârulfünûnu'ndan mezun olduğu belirtilmektedir. Kapakta verilen bir başka bilgi ise daha önce belirttiğimiz Dârulhilâfetilaliyye Medresesi Kısım-ı Âlî Felsefe Müderrislerinden olduğu bilgisidir. Bilgi yılı 1333'tür. Eser, felsefe derslerinin birinci kitabı olan *İlm-i Ruh*'tur. *İlm-i Ruh*, Medrese-i Âliye Talebesine Mahsûsdur. Dârulhilâfetilaliyye'de Matbaa-i Âmire'de 1333'te, yani 1917 yılında basılmıştır. Tekraren belirtmek gerekirse, kitabın yayın yılı, Mehmet İzzet'in Dârulfünûn hocalığının başlangıcı olan müdür olarak atandığı 21 Ekim 1918'den bir yıl önce-sine ait bir tarihtir.

Mehmet İzzet'in öğrencilik yılları II. Abdülhamit (1876-1909) dönemine tekabül eder. Bu yıllar aydınlanma düşüncesi yanında, Alman felsefesinin Türk düşüncesine girdiği ve Türk düşüncesini etkilediği yıllardır. Bu etki öncelikle Fichte (ö.1814) ile başlamakta, sonra II. Friedrich'le (1740-1786) ve Kant'la (ö.1804) devam etmektedir. İki örnek vermek gerekirse, Kolağası Mehmed Tahir'in 1303/1886'da yayınladığı *Prusya Kralı Büyük Friedrich'in Emsâli Hikemiyesi*'ni, bundan da önce Hasan Cemil Çambel'in, 1877-1879'da *Türk Yurdu* dergisinde tefrika ettiği *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri*'ni verebiliriz. Friedrich'i büyük yapan felsefe alanındaki ve ülke yönetimindeki dirayettir.⁸ Yine bu etki, birçok Alman teknisyen, uzman ve müşavirlerin Türkiye'ye gelerek hizmet vermeleriyle kamunun diğer alanlarında da sürmüştür. Alman bilim ve felsefesinin bu etkisi sebebiyle Osmanlı Dârulfünûnu, "ahlak bilimine bağlı, ahlak ilminden doğan tarih ilimleri" ağırlıklı, yani pratik felsefeye dönük kurulan bir üniversite olmuştur.

Pratik felsefe temelli bir eğitim anlayışıyla yetişen Mehmet İzzet, üniversiteye geçtiğinde bu anlayışa bağlı olarak 1919'da Abel Rey'den (ö.1940) pratik ahlakı (la morale pratique), 1920'de teorik ahlakı (la morale theorique) çevirmiş, akabinde bugün kayıp olduğu söylenen *Kant'ın Amelî Fel-*

7 Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, 26.

8 İrfan Görkaş, *19. Yüzyıl Osmanlıda Felsefe Mehmet Arif Bey'in Felsefî Görüşleri*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015), 95-110.

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-İ Ruh sefesini yazmıştır. Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken, "Mehmet İzzet, Kant'ta kemâlini bulan ve tamamlanan felsefe ananesine prensip olarak sadık kalmak ister" demektedir.⁹ Mehmet İzzet'in kendisi bu özelliğini, felsefeye bakışını, *İctimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar*'da;

"Şüphesiz bu gün biz hakikat için hakikat, san'at için san'at, Allah aşkına taat, (ibadet), kanun namına adalet isteriz. İlim adamının, san'atkârın, dindarın kıymetini ancak, ilmine, san'atına, dine olan hizmetiyle ölçeriz. Başlangıçta insanlar belki yaşayabilmek için öğrenirler, sevişmek için bezenirlerdi. Fakat bu gün ise, hakikat ve güzellik için yaşıyoruz. Güzelliği seven hakikat ve hayra kendiliğinden meyleder. Zira hakikat ve hayırdan güzel bir şey yoktur" sözüyle ifade etmektedir.¹⁰

Onun Kantçı bakışı, "his için his, ilim için ilim, vazife için vazife" bakışıdır. Yusuf Şerif onun bu yönünü "...fikri namusluluk kelimesini Türkçede vazeden Mehmet İzzet bu düstûrun ve bu namusluluğun yalnız en sadık bir bendesi, en sâdik alemdarı değil, fakat aynı zamanda en yılmaz, en kolu бүкүлmez bir müdafii idi" şeklinde belirtmektedir.

Ülken'in (ö.1974) ifade ettiği Kantçılığını Mehmet İzzet, yazdığı ahlakla ilgili eserlerinde tezahür ettirmiştir ki bu özellik onun felsefeciliğinin birinci özelliğidir. Ancak hakkında yazılan biyografilerde felsefe tarihçiliğinden ahlak müderrisliğine geçtiği söyleniyorsa da Dârulfünûn'da verdiği dersler bakımından onun, önce dil dersleri, sonra ahlak dersleri, daha sonra birleşik ahlak ve sosyoloji (ahlak ve ictimâiyât) dersi verdiği,¹¹ nihayetinde felsefe tarihi hocalığı yaptığını söyleyebiliriz. Onun felsefeciliğinde ve felsefe tarihçiliğinde, yaptığı çeviriden hareketle Alman felsefe geleneğine yaslandığını söylemeliyiz. Yine ahlak felsefesi Kantçı bir ahlak felsefesidir. Yayınları sebebiyle onun felsefe tarihçiliği ile sosyolojiye katkıları Türk akademi dünyasında bilinmektedir. Buna mukabil tekrar edelim ki onun Dârulfünûn öncesindeki Dârulhilâfetilaliyye Medresesi müderrisliği ve medresede verdiği dersleri bilinmemekteydi. İşte bu çalışma onun Dârulhilâfetilaliyye Medresesi'nde verdiği felsefe dersleri diğer adıyla felsefeye giriş dersini, dolayısıyla ahlak felsefesinin bir kısmını gün yüzüne çıkarmaktadır.

9 Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, 32.

10 Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, 36.

11 Mehmet Ali Ayni Mehmet İzzet'in sosyolojiyle ilgili çeviri eseri üzerine yazdığı 1340 tarihli bir yazıda, ictimâiyâtın okul programlarına on beş yıl önce (1340-15=1325/1908 yılı eder) girdiğini belirtmektedir. Bk.Mehmet Ali Aynî, "İctimaiyat Dersleri", *Mihrab*, (1924), 21-22/705.

Felsefe Disiplinleri ve İlk Felsefe ‘İlm-i Ruh’

Dârülfünûn Nizamnamesi'nin sonunda verilen, bölümlerde okutulacak taslak ders programında ahlak dersi, sadece Edebiyat Şubesinde yer almakta, bölümde yer alan felsefe dersleri, *Hikmet-i Nazariye* adı altında dört disiplin olarak belirtilmektedir. Bu disiplinler, *İlm-i Ahvâl-i Nefs*, *Mantık*, *Ahlâk ve Hikmet-i Bedayi'*dir.¹² Dikkat edilirse bu dersler arasında metafizik yer almamaktadır, buna mukabil İlm-i Ahval-i Nefs ilk disiplin olarak belirtilmektedir. 1329/1913 tarihli İstanbul Dârülfünûn Tâlimâtı'nda ise Ulûm-i Şer'iyye Şubesi'nde felsefe dersleri felsefe sertifikası (takımı) olarak *İlmü'n-Nefs*, *İlm-i Mantık ve'l-Ahlak*, *Felsefe-i Üla ve Tarih-i Felsefe*, *Felsefe-i Arab* olmak üzere yine dört dersten oluşturulmakta, bu sertifikada ahlakın mantıkla birlikte verilmesi planlanırken metafiziğe ilaveten iki yeni disiplin olan *Felsefe Tarihi*'ne ve *İslam (Arap) Felsefesi*'ne yer verilmektedir.¹³

Mehmet İzzet medresede felsefe dersleri verdiği ifade edilmişti. Nizamnamede dönemin felsefe derslerinin, genel olarak dört disiplinden oluştuğu görülmektedir. Bunların ilk üçü, *İlm-i Ahvâl-i Nefs*, *Mantık*, ve *Ahlâk*'tır. Dördüncüsü yukarıda görüldüğü gibi bazen sanattır, bazen metafiziktir. *Felsefe Tarihi* ve *İslam (Arap) Felsefesi* ile *İctimâiyyât* dersleri programa eklenen üç yeni disiplindir. Mehmet İzzet de 1335-1336 (1918-1919) öğretim yılından 1928-1929 öğretim yılına kadar on yıl Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde önce ahlak dersleri, sonra içtimaiyatla birleşik ahlak ve ictimaiyyat dersleri vermiştir. Bu derslerde *Kant'ın Amelî Felsefesi*, *İctimâî Ahlak*, *Yunan-ı Kadimde Ahlak ve Felsefe*, *Felsefe-i Ahlaka dair Ma'lûmât*, *Ahlakî Hayatın İctimâî Vâkıa Olarak Mütalaası ve Ahlak Felsefesi Tarihi*, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*, *İctimâî Hayatta Cürüm ve Ceza*, *Mesuliyet*, *Sıdk*; *Aile Ahlakı*, *İctimâî Hayat ve Ahlak*, *Ahlak Felsefesi ve Tarihi*; *Irkların Tekâmülü*, *Ahlak ve İctimâiyyat*; *Hukukta Tekâmül* konularını okutmuştur.¹⁴

12 *Darülfünûn-ı Şâhane Nizamnamesi*, neşr. Seyyid Mehmet Tahir, (Dârühilafetilaliyye: Matbaa-i Tahiriyye, 1318), 12.

13 Emre Dölen, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünûnda İlahiyat Öğretimi, *Darülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (İstanbul: 2010), 114.

14 Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi, *1335-1336 Sene-i Tedrisiyesi İlk Devre Dersiyesi Talebe Rehberi*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1335), 23; Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi, *1335-1336 Sene-i Tedrisiyesi İkinci Şuhuru Dersiyesi Talebe Rehberi*, (Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, 1335), 18; Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi, *1337-1338 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*, (İstanbul: Matbaa-i Amira, 1337), 62; İstanbul Dârülfünûnu, *1338-1339 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*, (Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1338), 89; İstanbul Dârülfünûnu, *1339-1340 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1339), 97; Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârülfünûnu, *1341-1342 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*, (İstanbul: Yeni Matbaa, Trsz.), 60; Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârülfünûnu, *Talebe Rehberi 1926-1927*, (İstanbul: Yeni Matbaa, Trsz.), 133-148-150; Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârülfünûnu, *Talebe Rehberi 1926-1927 Sene-i devriyesi*, (İstanbul: Yeni Matbaa, Trsz.), 110-112-149; Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârülfünûnu, *Talebe Rehberi 1926-1927*, (İstanbul: Yeni Matbaa, Trsz.), 164-222.

Dönemin felsefe dersleriyle ilgili, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesinde Mehmet İzzet adına kayıtlı bir başka eser vardır. Bu eser, yukarıda belirttiğimiz gibi *Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh* adını taşımaktadır. Eser, Âmire Matbaasında basılarak İstanbul 1333/1917 yılında yayınlanmış olup 32 sayfadan ibarettir.

Genel olarak felsefe, Mehmet İzzet'e göre, öncelikle bir bilgiler toplamıdır, bu toplam bilgiye bakıldığında o mübhem görünür. İkinci olarak felsefe, eleştirel bir düşünüş veya düşüncedir ve felsefenin bir vazifesi vardır. O, ilim denilen araştırma konularının sonuçlarını tamamlar, onlardan hareket ilkesi/yasası çıkarır. Çünkü beşeri fiillerin ekserisi kâinât hakkında elde edilen genel fikir ve kanâata dayanır. Başka bir ifadeyle beşer, bildiği veya biliyorum zannettiği şeyler üzerine bina edilmiş hareket yasası tayine mecburdur. O halde ahlakî ve sosyal açıdan felsefenin olması mecburi ve elzemdir. Çünkü genel anlamıyla felsefe, bildiğimiz şeyler üzerine bir tenkidî teemmüldür, amacı da mümkün olduğu kadarıyla hayra uygun hareket edebilmek ve yaşayabilmektir.

Hayra uygun hareket edebilmek ve yaşayabilmek için felsefeyi mecburî ve elzem gören Mehmet İzzet, eleştirel düşünüşten (teemmül) felsefe disiplinlerini türetir. Öncelikle zihin, ulûma karşı, ulûmda tatbik edilen yöntemlere (usullere) karşı te'emmülden ibaret bir faâliyet-i zihniyye mantığı vücûda getirir. Yani Mantık, ilimlerin yöntemlerinin tenkididir.¹⁵ İkinci olarak insan doğası gereği tabiatı tanımak ister. Tabiatı tanımak, onun içinde hayırla hareket edebilmek için gereklidir. Bunun için de pratik (amelî) kâidelere ihtiyaç vardır. Bu kâidelerin araştırılması *İlm-i Ahlak*'ı vücûda getirir.

Üçüncü olarak düşünce, menfaat ile alâkadar olmayan beşeri faâliyeti tedkîk eder, yani sanat eserlerini vücûda getiren yöntemleri tenkid eder ki bu tenkidle düşünce âsâr-ı *İlm-i Bediî*'yi vücûda getirir.

Mehmet İzzet dördüncü olarak metafiziğin vücûda getirildiğini belirtir. Yani bazı gayretler, bazı sorunlar vardır ki ilimler onlara kesin bir cevap vermekten aciz kalır. Çünkü onlara müşahede, tarassud ve tecrübe yöntemlerinin uygulanması mümkün olmaz. Fakat insan yine de onlara dâir bir nokta-i nazar sahibi bulmak arzu eder. Mesela vücûd ve ma'rifet meseleleri gibi. Bu tür meselelerin felsefî tedkîki, Mehmet İzzet'e göre *Mabadettabiyyât İlm-i*'ni vücûda getirir. Neticede bu tür incelemeler ve eleştiriler bizde kâinâtın üzerine bir fikr-i umûmî peydâ eyler. Özetle insana, tabî'ata ve insanın kâinât içindeki mevki'ine dâir beşeriyetin istiklâli hakkındaki münakaşalar da *İlm-i Felsefe*'dir.

15 Mehmed İzzet, *Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh*, (Dâruhilâfetalıyye: Matbaa-i Âmire, 1333), 6.

Mehmet İzzet, felsefe disiplinlerini belirtirken psikolojiye (ilm-i ruh) yer vermedi. Çünkü psikoloji yahut diğer adıyla *ilm-i ruh*, Mehmet İzzet'e göre felsefe ilmine bir giriş makamındadır. O şunları söyler:

"Fakat bu ulûmu öğrenmeden medhal makamında olan bir ilim vardır ki o da *İlm-i Ruh*'dur. İlim ve amelin şartı insanın şu'ûrundadır, zekâ ve irâdeye sâhib, mütefekkir ve âlim, hâricî üzerine te'sîre muktedir olduğunu bilmesindedir. O halde *İlm-i Ruh felsefenin lâzım bir medhalidir.*"¹⁶

Mehmet İzzet'in ister felsefe tanımı olsun, ister ahlak ve psikoloji tanımı olsun insan merkezlidir. İnsan da şuurdur. Şuura odaklanan ilm-i ruh da felsefenin gerekli bir girişidir ve felsefenin ilk (medhal) disiplinidir. Bugünkü anlamıyla o, felsefeye daha doğrusu Mehmet İzzet'in felsefesine bir giriştir, diğer adıyla felsefenin ilk disiplinidir, geleneksel adıyla "ilk felsefe"dir. Netice itibarıyla ilk felsefe terimi, düşünce tarihimizde iki anlama sahip olmaktadır. Birincisi felsefeye bir başlangıç yani giriş/medhal olarak ilk felsefe, ikincisi felsefe eğitiminde son yani gaye olarak ilk felsefedir. Birincisine Mehmet İzzet'in *İlm-i Ruh*'una ilaveten, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Muhtasar Felsefe-i Ula* adlı eserini verebiliriz. İzmirli'nin eseri, girişe ilaveten üç bölümden (bab) meydana gelmektedir. Bölümlerden birincisi Epistemoloji (ilm-i intikad veya Marifet Nazariyesi), ikincisi Ontoloji (ilm-i Mükevvenat veya Mevcud Nazariyesi), üçüncüsü Metafizik'tir (ilmü'l-ilâhiyyât).¹⁷ Yine İzmirli İsmail Hakkı, *Medrese-i Âliye* talebesine mahsus yayınladığı *Felsefe-Hikmet* adlı eserinin *Birinci Kitabı İlmü'n-nefs*'e tahsis etmiştir. Anlaşıldığı gibi bu konuda, yani -psikolojiyi felsefeye giriş disiplini olarak kabul etme- konusunda, Mehmet İzzet yalnız değildir. Her iki eserin yayın tarihi de aynı tarihtir. Eser, *Felsefe-Hikmet Birinci Kitab İlmü'n-nefs* adını taşımakta, ilmü'n-nefs'i yeni felsefe tedrisatına mukaddime (giriş, başlangıç) yapmaktadır.¹⁸

Çalışmanın konusu olan Mehmet İzzet'in *İlm-i Ruh*'u, bir giriş ve bir bölümden (Kitab-ı Evvel) oluşmaktadır. Girişte felsefe, felsefenin beşeri

16 Mehmet İzzet, *İlm-i Ruh*, 6-7.

17 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ula, Philosophie Premiere*, (Babali: Hukuk Matbaası, 1329); İrfan Görkaş, "19.Yüzyıl Türkiye'sinde İlk Felsefe Disiplinin Osmanlıcası", *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Sempozyumu Bildiriler*, (Ankara: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, 2016), 577-590.

18 İsmail Hakkı, *Felsefe-Hikmet, Birinci Kitab İlmü'n-nefs*, (Dârulhilâfe: Matbaa-i Âmire, 1333). Yine Babanzade Ahmet Naim'in Hikmet Derslerinde okuttuğu kitap *Kitabu'n-nefs*'tir. Kitabın kapağında eserin ismi, Ulum-i Âliye-i diniye şubesinde tedris olan felsefe-i İslamiyeden hikmet dersleri olarak verilmiştir. Eserde hissî ameller, ihsasat, lezzet, elem, hayal, hissi müşterek, tedai ve havatır kanunu, rüya, müdrike, tefekkür, şuur (vicdan), idrak-i harici vb. Babanzade Ahmet Naim, *Hikmet Dersleri*, (Dârulhilâfe: Matbaa-i Hukukiyye, 1329).

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh bilgiyi oluşturan ilimlerle ilişkisi, felsefenin kısımları ve onların arasında ruh ilmi ve yeri ele alınmaktadır. Ayrıca ruh bilimindeki yöntem sorunu incelenmektedir. Tek bölümü ise üç alt bölüme (fasl) ayrılmaktadır. Birinci bölümde alışkanlık (itiyâd), bellek (hâfıza), belleğin türleri, belleğin yasaları, hatırlama yasalarını; ikincisinde çağrışımı (tedâî), çağrışım yasalarını ve çağrışımın vazifesini; üçüncüsünde dikkat'i, dikkatin iz ve eserlerini, önemini, hastalık hallerini ele almaktadır. Görüldüğü gibi felsefeye giriş/başlangıç disiplini olarak ruh ilmi, şuur'a ve onun mahiyetine odaklanmak, bu bakımdan klasik psikolojiden tamamen farklılaşmış durumdadır.

Metnin yazımında özgün ifadeye sadık kalındı. Arapça uzatan sesler ‘^’ işareti ile belirtildi. Sayfa numaraları ile ilave edilen ekler veya açıklamalar köşeli parantezle ifade edildi. Osmanlı Türkçesinde “d-n” sessizleriyle yazılan “den” ve “dan”, “ten” ve “tan” eklerini öncesindeki ses uyumuna göre ve özgün ifadesiyle yazıldı. Yine yazarın metnindeki “içün” ve “için” şeklindeki iki farklı kullanım değiştirilmedi. Parantez içindeki Fransızca ve Latin harfli el yazılı bazı isim ve terimler de değiştirilmedi, parantez içinde olmayanların hepsi ise paranteze alındı. Mehmet İzzet'in bazı kavramları bugün için okunduğunda hemen anlayamayacak kavramlardır. Bu kavramların metin altında anlamları verilebilirdi. Ancak öncelikli olarak metnin ilgilileri ile paylaşılması amaçlanarak bu ve benzeri çalışmaları daha sonraya bırakıldı.

Mehmet İzzet'in İdealizmi

Mehmet İzzet İlm-i Ruh ve felsefe ilimleri tanımlarında açıkça görüldüğü üzere idealist bir düşündürür. Fakat onun idealist felsefesini tam anlamıyla ortaya koymak, bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Yine de idealizmine kısaca birkaç örnekle işaret etmek yararlı olacaktır.

Bir bütün olarak bakıldığında Mehmet İzzet'in idealist felsefesi ilgilendiği filozoflar ve benimsediği yöntem ve ahlak ya da sosyolojiye dair yayınladığı eserler üzerinden belirlenebilir. Mehmet İzzet'in özellikle üzerinde durduğu filozoflar, Sokrates ve Kant gibi rasyonalist ve idealist filozoflardır. Zenon ve Muakkipleri eserinde de bir hayat felsefesi olarak Kinik felsefesine yer verir. Ona göre nasıl yaşamak lazım geldiğini bilmek için ortasında yaşadığımız kainatı tanımak ve tanıtmak için iyi muhakeme edebilmek gerekmektedir. Yine bu makale de düşüncenin menşeinide “heveslerimiz”olarak kabul eder. Ona göre bilgi edindikten sonra akıl da tasdik ederse hakikate ve hakiki vukufa ulaşılabilir. Fazilet, dışsal nesnelere uzak kalarak ruhun kendi kendine malikiyetinden ibarettir. Dolayısıyla Mehmet İzzet'e göre ilk Yunan filozoflarının hikmet araştırmalarında aradıkları gaye ahlaken memduh olan hayat tarzını belirlemekten ibarettir. Mehmet İzzet bu gayeyi, Sok-

rates ile başlatır. Eflatun ve Aristotles'in bu fikri, yani faydalı fiillerin meşru olduğu fikrini takip ettiklerini belirtir. Bu yüzden Kinikler irade terbiyesi üzerinde durmuşlardır. Ahlaki gaye-i hayal iradesine hakim olmak ve onu zevke dalmaktan beri tutmaktır.¹⁹ Ayrıca Mehmet İzzet sosyolojisinde Ziya Gökalp'in bütüncül/toplumcu idealizmini analiz eden ve derinleştiren bir düşünürdür. Ancak Gökalp'in aksine onun idealizmi, bütüne/topluma yönelik değil, birey olarak insanı ve onun hallerini, özellikle de hürriyetini, ele alan bir idealizmdir. Bu nedenle hikmete muvafık olan hayat akıl ile yaşamak, his ve ihtiraslarına zebun olmamaktır.

Mehmet İzzet'ten söz edenler, onun Sokratesçi diyalektik-eleştiri yöntemini benimsediğinin altını çizmektedirler. O, derslerinde ve felsefesinde hakikatin ironik sorularla ortaya çıkarılması yöntemini kullanmaktadır. Ayrıca, Mehmet İzzet'in çevirilerinde ve teliflerinde Kantçı felsefe ile meşgul olduğu malumdur. Yaptığı ahlak çevirileri ve yazdığı *Ahlak* adlı eseri Kantçı felsefeyi yansıtır ve tamamen Kant ahlakına, özellikle onun ahlak metafiziğinin temellendirilmesine odaklanır. Bir nevi Türkçe'de ahlak metafiziği yaptığı söylenebilir. Çevirdiği felsefe tarihi ise Alman tesirini imleyen bir eserdir. Başka bir ifadeyle Alman felsefesi Kant'ın felsefesiyle birlikte, tarih içindeki insanı, bir akıl, bir şuur, bir ben olarak ele almakta, Kant transandental idrakten söz ederken, Fichte mutlak ben'e yer vermekte, Mehmet İzzet ise insanı bir "şuur" varlığı ve şuurun halleri olarak belirlemektedir. Ona göre insan tıpkı Kant'ta olduğu gibi hayatın yasalarını keşfe çıkan, yasa yapan ve yasalarına itaat eden aynı zamanda da özgür olan varlık olarak ortaya koymaktadır. Fichte'de olduğu şekilde bu insan "ben" (ene)"dir.

"Şu'ûr bir tahavvül, bir sayrûret-i dâimîdir. Kendi kendimizi, nefsimizi tahlîl edersek bizde dâimî surette değişen (suver-i mahsûsa, efkâr, ezvâk, âlâm, teheyyücât, ef'âl) gibi hâllerin bir te'âkub müselsilini görürüz. Bazı evsâf-ı husûsîye itibariyle de hâdisât-ı ruhiyeyi ta'yîn edebiliriz: Her hâdise-i ruhiye "ene" fikrini muhtevîdir."²⁰

Bir diğer adıyla "ben" ruhtur. Mehmet İzzet insanı, "... İnsan bir makine değildir. Onda fikir var, ahlakî heyecan var, mefkure var."²¹ sözüyle fikrî, ahlakî ve mefkurevî varlık olarak ifade etmektedir. Mehmet İzzet'e göre insan sadece ilmi, zihni, nazari değildir. İnsan bir de kalbe maliktir. Sadece düşünen değil, irade de edendir. O halde düşünce ile irade arasında da ahenk

19 Mehmet İzzet, Zenon ve Muakkipleri, *Mehmet İzzet ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, neşr. M.Coşkun Değirmencioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2002, s.141, 142.

20 Mehmet İzzet, *İlm-i Ruh*, s. 15, 16.

21 Mehmet İzzet, *İçtimaiyata Dair Fransızca Eserler, Mehmet İzzet ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, s.147.

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-î Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh bulunmalı, fikirler mefkureleri tezkib etmemelidir. Mehmet İzzet'in hayat Mecmuası'nda *Vakıa ve Mefkure* üzerine özel iki, *İslam'da Zühd ve Yamalı Ruh Yekpare Olamaz mı?* başlıklarında iki, *Akıl ve Gönül* başlığında iki yazı kaleme aldığı da göz ardı edilmemelidir.

Abel Rey'den yaptığı çeviri eseri, orijinal Fransızca eserin 42, 43, 44.bahislerinden oluşmakta, kırk ikinci bahisle yani ahlakın mevzuu ve gayesiyle başlamaktadır. Mehmet İzzet bu eserinde insanı İlm-i Ruh'da olduğu gibi "yaşamak istiyoruz ve mümkün merteye iyi yaşamak istiyoruz" cümlesiyle "iyi yaşama isteği"yle temellendirir. Bu ilkenin, beşeri gayretin esas (postulat) mevzusu olduğunu belirterek ahlakın "ruhî ve ictimâî kanunlardan onların tatbikatını istintaç edeceğine ve bu kanunlara muvafakatından dolayı amelî hayat sayesinde, bu ameli gayeyi tahakkuk edebilecek olan kavai-di meydana koyacağını"²² belirtir. Özetle Mehmet İzzet'e göre ahlak örfleri tetkik eden ilmin (La science des morales), mümkün olduğu kadar iyi yaşamak için yapılan cehd ü gayrete tatbikinden ibarettir. Bu tatbikte Mehmet İzzet, sosyal hayatı esas almakta, bu hayatı iyi yaşamayı amaç edinen bir pratik (amelî) ahlak tanımı yapmaktadır. Kırk üçüncü bahiste,²³ yani "nazari ahlaka dair tarihi malumatda, ahlak, vicdanın mu'tayatı adını verdiği mükellefiyet ve müeyyideden oluşmaktadır. Mehmet İzzet'in "mükellefiyet"le kastı "vazife"dir. Müeyyide ise "yasa"dır. Yani insanın özü olan vicdan diğer adıyla şuur, vazife ve yasa olarak iki veriye sahiptir. Mehmet İzzet'e göre vicdanımızda mükellefiyet yani vazife buluruz. Vazifeler olarak ortaya çıkan hayatın gayesi, amelle erişmeye çalıştığımız "hedef-i mefkûre"dir. Bu mefkûre, "iyi yaşam"dır.

Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh'un Metni

[1 Kapak] Felsefe Dersleri, Mehmed İzzet, Sorbon Darulfünûnu'ndan me'zun, Dârulhilâfetalıyye Medresesi Kısım-ı Âlî Felsefe Müderrislerinden, Birinci Kitap "İlm-i Ruh", Medrese-i Âliye Talebesine Mahsûsdur. Dârulhilâfetalıyye, Matbaa-i Âmire, 1333.

[2] Medhal: Felsefe – Felsefenin ma'rifet-i beşeriyeyi teşkil eden ulûm ile münasebeti – Felsefenin aksâmı – İlm-i ruh.

İnsanın zekâsı uyandıkça içinde yaşadığı eşyâya gayr-ı muntazam bir suretde vukûf peydâ eder. Bir çocuğun ihsâsâtı, tahayyülâtı, efkâr-ı ibtidâisi bu zihnin kendi kendine nasıl faaliyetde bulunduğunu bize irâe eder. Hatta

22 İzzet Beg, *Edebiyat Medresesi Talebesi için Abel Rey'in Felsefe ve Ruhیات Dersleri ünvanlı Eserinden Mehuz Ahlak Mebahisi*, [İstanbul]: Darulfünûn Matbaası, 1336, s.4.

23 İzzet Beg, *Ahlak Mebahisi*, s.23-49.

büyük adamların, yaşlanmış kimselerin arasında bile münâkaşasız, tedkîk-siz, düşüncesiz bir surette hazır buldukları efkâr ve hissiyâtı kabul edenler, bir takım hurâfât ve garâib i'tikâdâta bağlananlar bu ibtidâî zihniyetin nümûnesi gibidirler.

Zihn-i beşerin bu faâliyeti ne zaman kesb-i intizam eder? Nasıl müsmir ve muntazam bir surette kâinât-ı hâdisâtı tetkike koyulur? Buna bir cevâb verebilmek için ya çocuğun faâliyet-i zihniyesinin ittîrad-ı kesb eylediği ahvâle bakmalı yahud beşeriyetin fûnûnu nasıl vücuda getirdiğini tarihte tedkîk eylemelidir.

Filhakika görüyoruz ki ecrâmın tahavvülât ve harekâtındaki insicam, intizam ve ittîradâ, lâ-yetegayyar kanûnların vücûduna dair bize ilk fikir veren hâdisedir. Sonra diğer bazı hâdisâtın hususiyeti, bizce olan ehemmiyeti, hayatımızda haiz oldukları mevkiin büyüklüğü onları öğrenmek, ne tarzda cereyân ettiklerini, ne suretle husûle geldiklerini bilmek ihtiyacını bizde tevliid eyleyor. İntizam fikri veren müşâhedâtın yekdiğerine irtibât ve teselsülü ve menfaatsiz olarak kâinâtın hâdisâtını vukû' bulmadan evvel keşf ü tahmîn edebilmek için o hâdisâtta intizâm ve ittîrad-ı farz eylemek ve onu araştırmak mecbûriyeti fennin temelini teşkil eder.

Bunun içündür ki Eflatun fennin ibtidâsı olarak, vukûfa mebde teşkil eyleyen şey "ta'accüb, hayret"dir der. İlk defa karşısında bulunduğu zaman müşevveşiyet ve ma'zaliyet hislerini veren hâdisât arasındaki müşâhebet, mümâselet ve tekerrürün farkına varmak, sonra yevmî hayâtın ihtiyâcıyla yarın ne olacağını keşf ü tahmîn edebilmek için tabî'atı öğrenmeğe çalışmak ve bu suretle ala'l-'umyâ, kendi kendine elde edinilen efkârın bizi sürükledikleri fenâlıktan kurtulmağa muvaffak arzusu: İşte fennin mebddei. [3] Kâinâtı idare eden kavânîni öğrenmek arzusu insanda uyandıdığı, ilk hakâyık-ı fenniye keşf edilmeğe başlandığı zaman beşer bütün esrâr-ı hilka-te derhal malik olacağı zehâbını hâsıl eylemiştir. İlk defa hâdisât ve eşyânın mâhiyetini öğrenmeğe çalışanlar dünyayı görmek için kapalı bulunan gözleri açmak kâfi olduğu gibi kâinâtın tâbî' bulunduğu kavâid ve nusûsu öğrenmek için de tefekkürün kifâyet edeceğine kâni' edilmiştir. Yunân-ı kadîm feylesoflarının vücûda getirdikleri âsâr bu zan ve zehâbın, bu usûlün mahsûlüdür.

Peyderpey yek nazarda kâinâtı tanımak mümkün olduğu his ve kanâ'ati Yunan-ı kadîmede bile vücûd bulmağa başlıyor. Şu fikir hâsıl oluyor ki tabî'at bir ma'zaliyet-i tâmmе irâe eder, onun hâdisâtı nâ-mütenâhi surette müşevveş ve giriftârdır; tabî'atı kat'iyet ile tanımak arzu olunursa bu yolda tesâdüf olunacak müşkilâtı ifhâm edebilmek için mevzû'-ı 'ulûmu tefrîk ve

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-î Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh taksîm eylemek her şeyi birden öğrenmek tehâlûk ve isti'câlınden vazgeçerek te'enni ile mu'ayyen husûsâtı tahkîk etmek müreccehdir. İşte yekdiğerleri arasında irâe eyledikleri mümâselet itibariyle hâdisâtı bir takım aksâma ayırmak ve öylece tedkîk eylemek lüzûmu buradan hâsıl oluyor. Ve her kısım bir fenn-i mahsûsun mevzû'unu teşkil ediyor ki bu fenni yürütmek, iletirmek, dâire-i ittilânı genişletebilmek için husûsi usûller, husûsi vesâit taharri ihdâs olunuyor. Yek vücûd ve mevzû'-ı vâhidi hâvi gözükken ilm-i beşer bu suretle bir takım 'ulûm-ı tâliyeye parçalanıyor: *Riyâziye, Heyet, Mîhânîk, Hikmet-i Tabî'yye* yani *Fizik, Kimya, ilh...* gibi. Fünûn böylece vücûd bulmuşdur. Bunların her biri diğeri mütê'âkıb umûmî ve kâinâta şâmil bir mübhem ma'lûmat mecmû'ası olan felsefeden ayrılır, yalnız başına ve müstakil bir mevcûdiyete sâhib oluyor. Ma'rifet-i beşerin sâha-i kat'iyye ve müsbitisini teşkil ediyor.

Tarihe bakınca ibtidâ' riyâziyede, ecsâm ve kemiyyât ilminde bir istiklâl görüyoruz. Çünkü riyâziyenin mâhiyeti eşyânın en umûmî ve en basit havâsıyla, sıfatıyla meşgul olmaktır. *Aded*, kemmiyet ve mekâdîr onun mevzû'udur. Bundan sonra yavaş yavaş *Mîhânîk İlminin* teşekkül eylediğini müşâhede ederiz. *Hesâb* ve tecrübenin mu'âvenetiyle hâdisâtı kayd ve kavânîni taharri eder, meşkûk düstûrlar meydana koymağa çalışacağına müşâhede ve tarassud eder ve nihâyet elde ettiği netice ile istiklâlini ilan eyler müsbit bir *Hikmet-i Tabî'yye* vücûd buluyor. Bundan sonra *Kimyâ* bütün mevâddı altuna tebdil edebilmek veya âb-ı hayâtı bulmak için tebzîr-i sa'y edenlerin [4] mesâ'isi neticesinde bu mesâ'inin beyhûdeliğini takdîr ve hâdisâta vukûf ile onları müsbit bir tarzda telakki eylemenin lüzûmunu teslîm eyleyen 'ulemânın kurdukları esaslarıyla meydana geliyor. *Garîziyyât İlmi* geçen asırdan beri teşekkül ve terakki ediyor, bu günlerde de *İlm-i Ruh* ve *İlm-i Cem'uiyyet* müsbit ulûm tarzında istiklâl kesb eylediler.

Bu ulûmu felsefî bir tedkîk eylemenin lüzûmu muhakkaktır. Fennin terakkîsi, hakâyık-ı ilmiyenin inkişâf ve tezâhürü için bu tasnîf ve inkisâm-ı 'ulûma bu kadar ihtiyaç var ise, ne kadar husûsî ilimler, ihtisâsa bağlı vukûflar lâzım ise bu parçalanmanın da o nisbette mehâzîr-i mütê'addidesi vardır. Müşevveş, muhtelif kanûnların tesirine tâbî', mütê'addid ilimlerin dâire-i tedkîki içinde bulunan hâdisâtı öğrenmek, onların havâs u sıfatını, tebedülâtını bilmek ancak müşkil ve uzun süren bir sa'y neticesinde mümkün oluyor. Tabî'at esrârını büyük bir betâet ile fâş eder. Binâen 'aleyh ilmin dâhilinde bile birçok boşluklar, cevâbını bulamayan suâllere tesâdüf eyleriz ve ma'lûmâta olan ihtiyâcımızı ve merakımızı tatmin için bunları diğeri surette umûmî ve bütün kâinâta şâmil bir tefekkürle hal eylemek lüzûmunu his ederiz.

Fünûn ve 'ulûm-ı müsbetenin felsefeye ihtiyacı vardır. Çünkü eğer bütün hâdisât yekdiğerine merbût ise, onlar bir mu'ayyenet-i tâmmе ile yekdiğerlerine bağılı iseler daha kolay öğrenmek için taksîm eylediğimiz hâdiseleri terkîbî bir nazarla her hâlde birleştirmek lâzımdır. Çünkü biraz ilimde ilerledikçe, bir ilimden diğereine dâire-i tedkîkine uzanan meselelere tesâdüf ederiz. Bir ilmi öğrenebilmek için diğere ilimlere, diğere usûllere ihtiyaç hisseder; bir hâdisenin hakîkatini anlamak için diğere hâdisâtın mâhiyetini araştırmak lüzûmunu görürüz. Hiçbir husûsî ilmin münhasıran dâire-i tedkîkinde bulunmayan bu sa'y-i umûmî ve şâmil bir ilme râcî' ve binâen 'aleyh felsefenin sâha-i tevağğulüne dâhildir.

Zihn-i beşer her yerde intizâm ve inzibât, vahdet taharri eyleyor. Yekdiğerinden ayrı suretde çalışan ulûm ise bu ihtiyâcî izale edemez. Birbirine yabancı olan hâdisâtı tedkîk ederken, birbiriyle pek münâsebetdâr olmayan kavânîne muttali' oluruz. Bu kavânîni bir tezayyüf-i umûmîye tâbî' kılmak, onları adedi mümkün mertebe az esâsât-ı evveliyeye ircâ' eylemek felsefenin vazifesidir. Ulûm-ı ma'rifetin kısmen tevhîdi, felsefe-i ma'rifetin tamâmen tevhîdi demektir.

[5] Ulûmun bize öğrettiği hakâyıkî kabul eylemek kifâyet etmez. Bu hakâyıkî keşf için isti'mâl edilen usûllerin hatadan ne kadar sâlim bulunduğunu ta'ayyün etmek muktezâdır. Bu usûlleri fâide bahş bir suretde tatbik edebilmek için onların muvâfık olub olmadığını hususî bir imtihan ile anlamalıyız. Bu ise her ilmin hâricinde bir işdir. Bir ilim kendi esâlîb taharrisini muhâkeme edemez, onları mihekk-i hakîkate tâbî' tutamaz; sade, kendi tedkîk eylediği mecmû'a-i hâdisât içinde mümkün olduğu kadar toğru neticeler elde eylemeğe çalışır. Binâen 'aleyh husûsî bir tenkîd-i ulûmda vesâit taharrinin kıymetini tahmîn ve ta'yîn etmelidir.

İnsanın fenne olan ihtiyacı onu bir alet gibi şerâit-i hayâtiyesini tanzîm ü ıslah için kullanmaktadır. Bir takım amelî ihtiyaçların insanı ulûma sevk eylediğini gördük. Yaşamak için hareket etmek lazımdır; eğer bu hareket ve amelin müfîd, matlûba muvâfık olduğu arzu eyledilerse vukûf ve ma'lûmât gerektir. Tesâdüfî bir suretde ve hiçbir ma'lûmâta müstenid olmaksızın yapılan iş dâima tehlikelidir. Hâlbuki ulûm bize hayâtda her zaman lâzım, mâ-bihî't-tatbîk olan düstûr hareketi tehiyye ve ihzâr edecek derece-i mükemmeliyete gelmemişdir. Bilhassa insanlara ve insanların yekdiğeriyle münasebetine âid ulûm ki gâyet mu'dıl mesâilî muhtevidir, henüz pek geride ve nâkısdırlar. Bunun neticesi olarak ekseriya ulûm bize ne suretle hareket etmek, nasıl yaşamak lazım geldiğini, hayrın ne olduğunu öğretmiyor. Hâlbuki eğer yaşamak ister isek hareket ve amel bizim için mecbûridir.

O halde ilmin netâyic-i mevzû'asını ikmâl eylemek ve bunlardan düstûr-ı hareket çıkarmak vazîfesi felsefeye âid oluyor. Hatta ulûm tamam ve mükemmel olsaydı, beşerin her şeye vukûfu bulunsaydı bile bunlar tabî'at ve eşyâ üzerine ancak bazı nokta-i nazarları irâe edebilirdiler. Hâlbuki a'mâl-i beşeriyyenin ekseri kâinât hakkında edilen umûmî bir fikr ü kanâat üzerinedir. Beşer bildiği ve biliyorum zan eylediği şeyler üzerine bina edilmiş bir düstûr-ı hareket ta'yînine mecburdur. O halde ahlakî ve ictimâ'î nokta-i nazardan felsefe mecbûrî ve elzemdir. Binâen 'aleyh ma'na-yı umûmîsiyle *felsefe* bildiğimiz şeyler üzerine bir te'emmül-i tenkîdîdir ki mümkün olduğu kadar hayra muvafık hareket edelim ve yaşayalım.

O halde:

1.Evvela ulûma karşı, ulûmda tatbîk edilen usûllere karşı te'emülden ibaret bir faâliyet-i zihniyye-i mantikî vücûda getirir. Mantık bu usûllerin tenkîdidir. [6]

2.Tabî'atı tanımak onun içinde hayırla hareket içündür. Demek ki ameli kâidelere ihtiyaç vardır. Bu kâidelerin taharrisi *İlm-i Ahlak*'ı vücûda getirir.

3. Fikir menfa'at ile alâkadar olmayan faâliyet-i beşeriyyenin tedkîki, âsâr-ı san'atı vücûda getiren usûllerin tenkîdi *İlm-i Bediî*'yi vücûda getirir.

4.Diğer mesâ'ide vardır ki ulûm onlara kat'î bir cevap vermekden âcizdir. Çünkü müşâhede ve tarassudun, tecrübenin tatbiki mümkün olmaz. Ma'amâfih insan onlara dâir bir nokta-i nazar sahibi bulunmak arzu eyler. Vücûd ve ma'rifet meseleleri bu kısımdandır ki bunların felsefî tedkîki *Ma-badettabiyyât İlmî*'ni vücûda getirir. Bu tedkîkat ve tenkîdat bizde kâinâtın üzerine bir fikr-i umûmî peydâ eyler. İnsana, tabî'ata insanın kâinât içindeki mevki'ine dâir beşeriyetin istiklâli hakkında münâkaşat da *İlm-i Felsefe*'dir.

Fakat bu ulûmu öğrenmeden medhal makamında olan bir ilim vardır ki o da *İlm-i Ruh*'dur. İlim ve amelin şartı insanın şu'urundadır, zekâ ve irâdeye sâhib, mütefekkir ve âlim hâricî üzerine te'sîre muktedir olduğunu bilmesindedir. O halde *İlm-i Ruh felsefenin lâzım bir medhalidir*.

İlm-i Ruhun Tarihi

İlm-i ruhun mâzisi gayet uzundur; yani ibtidâsını araştırır isek tarihte çok olana ircâ'-ı nazar etmek lâzım gelir. Hâlbuki tarihi gayet kısadır, yani bu ibtidâdan biri bir asır evveline gelinceye kadar vukû' bulan müşâhedât ve keşfiyâtın pek uzun değildir.

İlm-i ruh binlerce senelerden beri mevcûd idi, binlerce senelerden beri büyümektedir. Fakat bundan bir asır evveline gelmeden ettiği terakkiler o kadar battı, gayrı muntazam ve cüzî bir suretde vukû' buldu ki o zamana kadar ilm-i ruhu zengin, teessüs etmiş, tamamıyla meydana çıkmış, bir ilim ad eylemek mümkün değildir. Milâd-ı İsa'dan dört asır evvel yani hicret-i nebeviyyeden on dört asır mukaddem Yunan-ı Kadîm feylesofu Aristo hayretbahş olan faâliyet-i zihniyesiyle, kudret muhâkemesiyle ilm-i ruhu zamanında mevcûd bulunan ulûmun her hangi birinin bulunduğu derece-i terakki ile mukayese kabul edebilecek bir halde meydana koydu. Fakat o zaman anılan bu ilim tahmini on sekizinci asr-ı milâdiye yani on ikinci asr-ı hicrîye kadar hiçbir terakki eseri, hiçbir tarassud ve müşâhede semeresi, hiçbir tahavvül ve inkişâf göstermeden kaldı. Ancak [7] pek cüz'î bir zamandan beri, ibtidâ, battı, fakat sonra pek seri' bir suretde ilm-i ruhun tekâmül eylediğini görüyoruz.

Her ilmin terakkî veya tedennîsine, vücûd veya 'ademine bir sebep-i ictimâ'î vardır. Onlar izah olunmalıdır ki bir ilmin neden bir memleketde inkişâf eylediği, neden diğer birçok memleketlerde cehâlet perdesi ile mestûr ve mühmel kaldığı anlaşılabilir. İlm-i ruhun a'sâr-ı sâlifedeki bu metrûkiyeti neden ileri geliyor? Bunun esbâb-ı umûmiyesini izah edebiliriz:

Yunan-ı kadîm feylesofu Heraklit [Herakleitos] der idi ki:

"Her hangi tarihini ta nihayetine kadar ta'kîb eder isen et, ruhun hudûdlarını keşf edemezsin, o kadar nâ-mütenâhi bir sâha üzerinde mütemevvicdir."

Bu söz doğrudur. Filvâki' hâdisât-ı ruhiyyenin tezâhür ve te'âkubunu bir suret-i fenniyyede tedkîk edebilmek gayet güçtür; hatta hâdisât-ı hayâtiyyenin, yüksek bir derecedeki ta'azzuvlarda gözüken şekl-i hayâtın tedkîkinden bile müşkildir. Hâdisât-ı ruhiyyenin sürati, tehavvülâtı, nâ-mesbûk olan müşevveşiyeti hatta ruhumuza büyük bir tesiri olduğu şübhesiz bulunan bazı ânât'ın bile bizce meçhul kalması bunların sadece mazrûflarını teşrîh ve tefehhüm emrini bile ta'sîb ediyor. Hâdisât-ı ruhiyyenin yekdiğerine, âlem-i tabî'î ve âlem-i ictimâ'îye olan münâsebâtı, aralarındaki 'ilel ve revâbıtı, her birinin kıymetini takdir eylemek lazım geldiği vakit bu suûbet tezâ'uf eder. İşte ilm-i ruhun tesisine mâni' olan birinci sebep budur.

İkinci bir mâni' daha var. Bu kadar güç tanıyabildiğimiz, mâhiyetini bu kadar güç anladığımız ruhumuz bir diğer cihetden bize en samimi olan şeydir. Ruhumuzdan daha bizim, bize ondan daha yakın olan ne vardır? İnsanlarla görüşmek, onlarla münasebetde bulunmak, onları idare etmek mecburiyet ameliyesi bizleri en mühim vezâif-i zihniye, başlıca avâtıf ve temâyülâne isim vermeğe, sathi bile olsa onlar hakkında bir fikir edinmeğe

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh sürüklemiştir. Zekâ, dikkat (iltifât), hayâl, ihtiras, şu'ûr ve vicdân her gün kullandığımız ta'birâtdır. Yevmî bir i'tiyâdla istimâl edilen şeyler nihayet bir taraftan tanınmış ve anlaşılmış olur; onlara her halde bir mana ve bir maksad iâre ederiz. Bu mana, bu izah hakikate muhalif olsa bile biz onu tashih eylemek lüzumunu his eylemeyiz, çünkü faâliyet-i zihniyeyi gâyet amelî ve sâde suretde tasavvura almışızdır. Ta'birâtın sadeliği müsemâmânın müşevveşiyetini bize setr eyler.

[8] Nihayet bir üçüncü sebep ilm-i ruhun terakkisine mâni' olur. Biz kendi kendimize lâ-kayd olamayız, ilim için ise gayr-ı şahsiyet şarttır. Kendi heyecânımızı, meyelânımızı, hissiyâtımızı, ihtirasâtımızı, zihnimizin itikâddan, arzu ve emelden, bunların butlânı ne kadar vâzih bir suretle isbât edilirse edilsin, vazgeçmek güçtür.

Demek ki ancak pek garib bir zamanda ilm-i ruh bu günkü derece-i terakkiye doğru azîm hatvelerle yürüdü. O halde bunun esbâbı nedir? On altıncı asr-ı milâdîden yani onuncu asr-ı hicrîden beri Avrupa'da ulûm-ı tabîyenin terakkisinden ibaret bir sebep başlıca âmildir. Evvela ulûm-ı tabîyyede taharri-i hakikat için tatbik olunan usûllerin bir muvaffakiyet-i azîme ile neticelenmesi bu usûllerin ve buna mümâsil olanların ilm-i ruhdada tatbiki fikrini meydana koydu. Mümâsil usûllerin mümâsil netâyic-i muvaffakiyete müncer olacağı ümidi hâsıl oldu. Diğer taraftan, tabiata âid ulûmun yardımıyla daha ziyade tenevvür eden bazı mesâil-i ruhiyenin şekli telakkisi değişti. İlm-i Ruh ile tevağğul edenler bunların ne suretle araştırılmak, ne suretle hal edilmek lazım geleceğini gördüler.

Bu iki tesiri izah edelim:

Evvela tabiata âid olan ulûmda düstûr-ı esâsî nedir? O da hâdisât-ı kâinâtın kat'î ve muayyen kavânînine tâbi' bulunduğu; "mu'ayyeniyet (determinisme)" düstûrudur. İşte bir ilmin vücûd bulabilmesi için küllî ve esâsî bir kâide olan bu tasavvur ilm-i ruha da tatbik edildi. Ruhun da kavânîni- asliyesi bulunduğu ve hâdisât-ı ruhiyeyi tecrübe ve müşâhede ile gerek nefsinin gerek sâirlerini tarassud ile bunların tâbi' oldukları kavânîni keşf eylemek kâbil olduğu âlimler tarafından tasdik olundu. Spinoza ve Layibniç [Leibniz] bize öğretdiler ki her hâdise-i ruhiyenin, her hâlet-i fikriyye ve hissiyyenin bir sebebi, bir illeti vardır. Bunlar bir kanûna teb'an vücûd bulur veya zevâle uğrar.

Hâdisât-ı ruhiyenin keyfi, serbest bir suretde tecelli etdiğine insanları kâil eden onların cehâletidir. Yoksa bir taş düşdüğü vakit nasıl câzibe kanûnuna tâbi' ise bir insan düşündüğü ve hissettiği vakit dahi ilm-i ruhun ta-

harri ve ta'ayyün etmekle mükellef olduğu ile'e tâbi'dir. Binâenaleyh insanların efkârını ve ihtirâsâtını anlayabilmek için [9] bunları hâdisât-ı ve eşyâ-yı tabîyye gibi tedkîk eylemelidir. Ruhîyat âlemi güzel sözler değil fakat tam hakikati bulmak ile mükellefdir.

İlm-i ruhda kanûn-ı tabî'î ve mu'ayyenet-i hâdisât-ı fikrî böylece birleşdikden sonra atılan ilk mühim ve kat'î hatve *tedâî kanûnunun* keşfi olmuştur. İngiliz feylesof Hüyum bütün ruhun faâliyetini tedâî kanûnuyla izaha çalışıyordu. Bu sayede evvelden kuvâ-yı zihniyye nazariyesiyle aksâma iftirâk eylemiş ve kelimeler üzerinde oynamaktan ibaret kalmış olan ilm-i ruhun mevzû'una bir vahdet, bir yeni huy (hudu) bahş eyleyor; hâfıza, hayâl, Ene'nin idrâki ve âlem-i hâricînin idrâki gibi meseleleri anlatıyordu. On sekizinci asırda Fransa'da vücûd bulan ve ihtisâsât vasıtasıyla bütün faâliyet-i ma'nevîyyeyi izaha ma'tûf olan *Hissîyye (Sensualisme)* Meslekinde tedâî kanûnunun bir mevki'-i mahsus işgal eylediğini görürüz.

İşte ilm-i ruhda ilk terakki hatvesi bu suretle atıldı. Ve Newton tarafından keşf edilen ve bütün eşyâ-yı tabîyyeye şâmil olan câzibe-i umûmiyye kanûnu ilm-i ruhda dahi tedâî kanûnunun mülhemi oldu.

Almanya'da *Aufklârung* tesmiye olunan devr-i felsefide ilm-i ruhun bir yeni suretde tedvinini görüyoruz. Tecrübe üzerine ilm-i ruh tabir edilen bu usûlden maksad ahval ve hâdisât-ı ruhiyenin ta'rif ve tasvîrinden ibaret-dir. Evvela nefsin, sâniyen gayrın müşâhede ve tarassudu ile iktifa eyleyen bu meslek hâdisât-ı ruhiyyeyi izah eylemez. Yalnız bir takım havâs-ı ruhiye tefrik ve muhtelif ve müteaddid hâdisât-ı ruhiyyeyi bu havâs ve kuvânın tecelliyâtı olarak telakki eder. Bu bir terakki değildir: Tedâî-i efkâr kanûnu üzerine ilm-i ruhu bina etmek isteyenlere karşı bir aksü'l-amel, bir hareket-i irticâiyye ad olunabilir.

İlm-i ruhda ciddi ve hakikî bir usûl-i ilmî ile hareket eyleyen, tabi'at-ı maddiye ve ulûm-ı hayâtiyyeye âid bilgilerin müşâhede ve tarassud ve tecrübede mürâca'ât eyledikleri tariklara ilm-i ruhda sülûk etmek arzu eden ilk âlimlerden biri Herbert'dir. "Hayât-ı ruhiyye nücûm-ı semâviyyenin tâbi' olduğu kanûnlar gibi lâ-yetegayyar kanûnlara ircâ edilebilir" derdi. Ve bu kanûnları bir şekl-i riyazî ve mihânîki de ifâdeye çalışırdı.

On tokuzuncu asr-ı milâdî tarafında tabiata âid ulûmdaki keşfiyâtın, tarih-i tabî'î [10] ve ilm-i hayâtın ibraz etdikleri terakkiyâtın bir te'sîri de ilm-i ruhda görülür. Filhakika tabî'atda hâdisât-ı ruhiyenin tereküb ve teşekkülüne en yakın misâller irâe eden hâdisât ile meşgûl olan ulûm hayâtiyyete dâhildir. Hayvan sevk-i tabî'îsi itibarıyla insanın derece-i ibtidâiyye

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-î Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh hayâtına pek yakındır. Hayâtiyâtın en mühim keşfi olan *tekâmül faraziyesi* (*kanûnu*) ahvâl-i ruhiyenin, ahvâl-i ictimâ'iyenin izahı için gayet mühim ve kıymetdârdır.

Tekâmül, ekseriya neşv ü nema ve terakki ma'nasına kullanılıyor. Esasında fikr-i tekâmül hayâtın ve beşeriyetin zuhuru hakkında bir nazariyedir. Mübâreze-i hayât, müsâbaka-i hayâtiye, ıstifâ-yı tabî'î, yani gerek cinsleri arasındaki ihtilâfda gerek şerâit-i hâriciyenin şiddet ve tazyîkine mukâve-met edebilmek için en mükemmel suretde teçhiz edilmiş olan zi-hayâtların bekâsı fikridir. Meşhûr İngiliz âlimi ve feylesofu Spenser tekâmül kanûnu-nu bütün hâdisât-ı tabîiyyeye âid ulûma tatbik çalışmıştır.

Ulûm-ı tabî'yye ile usûlde bu müşâhebet esasları üzerine olan tedkîkatdan mâ-adâ hayâtiyât ilminin ve başlıca "*İlm-i Vezâif-i A'zâ - Gariziyât*" ilminin hâdisât-ı ruhiyyeyi izah ve tenvir hususunda olan hizmetlerini de takdir eylemek lazımdır. Cümle-i asabiyyenin tedkîki ve onu idare eyleyen kavânî-nin taharrisi, cümle asabiye üzerine olan bir intibâın tesirât-ı ruhiyesiyle beraber müşâhede ve mukayesesi, gözün, kulağın, lâmisenin havass ve kabiliyetleri derecesinin ta'yini son asır zarfında saha-i ilme dâhil olan mükte-sebâtandır. Bu tedkîkatın ilm-i ruha olan hizmeti gayet mühimdir. İlk defa olarak bu sayede tecrübe üzerine müstenid esaslar ilm-i ruhun tedkîkatına vasıta oldu. Weber tarafından ihsâsâtın tenebbüh ve teessürün logaritması nisbetinde *tezâyüdü kanûnunun* keşfi ilm-i ruhda tatbik olunan usûlde kat'î bir nokta-i teveccühe alamettir. Havass-ı hamseden mâ-adâ yeni havassın keşfi dahi bu cümledendir. Fahner, "ilm-i ruh-ı tabî'îyi (psycho-physique)" vücûda getiriyor. Bu suretle keşf edilen kanûnlar uzun uzadıya münâkaşa edildi. Her halde bâki olan netice felsefî bir endişe ile ruhiyâtı tedkîk eyleyenlerin vesâit-i fenniye ile meydana çıkarılan hakâyıkı nazar-ı dikkate almağa mecbur olmalarıdır.

Dimâğın, vezâif-i dimâğiyenin mütâlaası dahi zihnin a'mâli hakkında pek müfid izâhât tehye eylesin. Hülâsa ilm-i ruh bugün müstakil bir ilimdir. Ne mesâlik-i felsefiyyenin isbâtı ne de [11] kavâid-i ahlâkiyyenin tes'isi için bir alet hükmünde kullanılamaz. Belki Mabadettabiiyyât nazariyelerinin ve ilm-i ahlakın anın isbât eylediği hakâyık-ı ruhiyye üzerine ibtinâ eylemesi zaruridir.

İlm-i Ruhda Usûl

İlm-i ruhun mevzûu hâdisât-ı ruhiyyenin bir tetkikidir; tasvîr ve ta'rîf ve tahvîl ile onların tabî'atını, mâhiyetini anlamaktır. Evvela her nev' hâdisât-ı ruhiyyenin sıfât-ı mümeyyizesini ve sonra her nev' dâhilindeki aksâm-ı hâ-

disâtın dahi sıfât-ı mümeyyizesini irâe eylemek lazımdır. Mesela ihsâsâtın ihtisâsâtdan tefrîki sonra her kısım ihsâsâtın ayrı ayrı tasvîr ve tahlîli gibi. Bundan başka ruhun basit hâlâtının nasıl mürekkeb halleri ihdâs eylediğini aramak lazım, ruhun ahvâl ve şerâit-i hayâtiye ile münâsebetini taharri etmek ve muhit-i tabî'î ile olan münâsebâtı ta'yîn eyledikten sonra muhit-i ictimâî ile olan münâsebâtını anlamak muktezidir.

Bu vezâifi ifa eylemek için hangi usûllere mürâcaât eylemeli, ne gibi vasıtaları tedkîk ve tahlîle alet olarak kullanmalıyız?

Usûl nokta-i nazarından ulumu iki kısma tefrik edebiliriz: Birincisi ibrahât ve istidlâlât ile vücûd bulan ulûmdur. Bunlar kıyas ile hareket ederler. Riyâziye bu kısımdandır. İkincisi tecrübe üzerine, müşâhede üzerine müstenid olan ulûmdur. Bu gibi ulûmda evvela mevzûun mâhiyetini, evsâfını, anâsırını müşâhede ile öğrenmeğe çalışırız, ilel ve esbâbını, şerâit-i vücûdunu tecrübe ile tahkik ederiz. Nebâtât, Tabakatu'l-Arz ilimleri bu cümledendir.

İlm-i ruh esasen tarassud ve tecrübe ilmidir. Tabî'ata âid olan ulûmda olduğu gibi ilm-i ruhda hâdisât ve ahvâl-i ruhiye tedkîk olunur. Evvela müşâhede ve tarassud, sonra tecrübe, sonra faraziye ve nihayet bu faraziyenin tecrübe ile tahkiki hâdisât-ı ruhiyeyi tedkîk için istimâl olunan vesâiti irâe eyler.

İlm-i Ruhda Tarassud

İlm-i ruhda müşâhede müsmir olabilmek için bazı şerâite tâbi'dir. Çünkü hâdisât-ı ruhiye geçicidir, şu'ûrda serîu'z-zevâldir, arzumuza [12] göre te-kerrür ve teâkub etmez, onun için birçok müşkilâta tesâdüf ederiz. O halde nasıl tarassud etmeli?

Bu, ilm-i ruhda iki türlü olabilir, biri enfüsî diğeri âfâkî bir surette.

Usûl-i Murâkabe

- Hâdisât-ı ruhiyenin onları hisseden, onlarla müteessir olan kimse tarafından doğrudan doğruya tedkîkidir; kendi ruhumuz üzerine teemmül demektir.

Hâdisât-ı ruhiyenin sâirlerindeki tezâhürât-ı hâriciyesi itibariyle tedkîki ise buna ma'kûs olan usûlü teşkil eder.

Bu iki usûlden her birinin kıymet ve ehemmiyeti nedir?

İlk ilm-i ruh ile mütevağğıl olan ulema usûl-i murâkabeye tarafdardı. Hatta asırlarca ilm-i ruhun bu tarz mütâlâa ve tedkîk ile kanâat eylediğini

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-î Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh görebiliriz. Halbuki ulemâ-yı hâzıra bunun ile kanâat edemiyor ve bütün beşeriyeti dâire-i tarassudlarına idhâl eyleyorlar.

Usûl-i murâkabe öyle bir üslûb taharridir ki elzemdir, ondan ferağat mümkün olmadığı gibi onsuz ilm-i ruha ibtidârda kâbil değildir. Ancak bizim tecrübe-i şahsiyemiz mümâselet tarikiyle ve tezâhürât-ı ruhiyenin müşâbeheti tolayısıyla sâirlerin ruhundaki hâdisâtı bize delâlet ile keşf edilebilir. Kendimizi tanımadan evvel, kendi ruhumuzda ne gibi hâlât olduğunu bilmeden evvel diğerlerinde mesela filan ve falan hâdis-e-i hissiyeyi farz eylemek abes olur. Çünkü ancak bizim tecrübe-i şahsiyemiz kendi hâlât-ı ruhiyemize müterâfik ahvâle mümâsil vekâyi' muvâcehesinde onları irâe eyleyen eşhâsın da bizim hâlât-ı ruhiyemiz ile mütehassis olduklarını farz ettirebilir. Sonra bu faraziyeleri yine kendimize dikkat ederek, kendimizi taht-ı müşâhedede bulundurarak tahkik eyleyiz.

Murâkebeyi şu'ûr-ı âdiden tefrik eylemelidir. Şu'ûr ileride de göreceğimiz veçhile ekser hâdisât-ı ruhiyenin şekl-i umûmîsidir. Mesela bir âşık aşkını bilir, bu murâkabe değildir, alelâde şu'ûrdur. Fakat aşk üzerine, onun istikbâline dair düşünürse aşkını sâir temâyülâtı ile mukâyese eyleirse, onun avâmilini tahlile çalışırsa o zaman murâkabe-i nefste bulunmuş olur. Kendi kendini tedkîk ve tahlîl eylemek hassası ise herkesde mevcûd değildir. Ekser ef'âlimiz hissiyatımız üzerine teemmül etmek ihtiyâcını tuyamaz. [13]

İlm-i Ruhda Usûl-i Âfâkî

– Hemcinslerimizin hayât-ı ma'nevîyesinin bilvâsıta tedkîki usûl-i murâkabe sayesinde elde eylediğimiz ma'lûmâtı ikmâl eyleyiz. Bu sayede muhtelif hâdisât-ı ma'nevîyeye muttali' oluruz. Herkese filan veya falan halde ne his eylediklerini, neyi düşündüklerini sorarız. Cerâyid vasıtasıyla muayyen bir mesele-i ruhiyeye dair tertîb edilüb herkese tevcih edilen sualler bu cümledendir. Bir kimse diğerin şu'ûruna, ma'nevîyetine dâhil olamaz. Fakat onu tezâhürâtı vasıtasıyla tedkîk edebilir. Korku, hiddet, cesaret gibi ahvâl-i umûmiyenin nasıl tecelli ettiğini biliriz. Bu sayede ve insanların suret-i umûmiyede irâe eyledikleri mümâselet delâletiyle bazı umûmî havâss-ı ruhiyeyi tedkîk ve tahlîl eyleyiz.

Efrâdın ma'nevîyetleri arasındaki farkı anlamak, bunları meydana çıkarmak için de usûller vardır. "Test" ta'bir olunanı bu cümledendir. Bir insanın sinnine, mensûb bulunduğu sınıf-ı cirimâiye göre kâbiliyet ve istidâdının ta'yini bu usûl sayesinde mümkündür. Mesela insanların sâmi'alarında, bâsıralarındaki rikkat ve sūr'at yekdiğerinden farklıdır.

Harekete, irâdenin icrâsına mütedâir olan mesâilde böyledir. Hâricden alınan bir ihsâs üzerine aksülâmelin derece-i sür'atine ta'yini, hâfızanın, aşğâ(?) ve dikkatin, hayâlin sunûf-ı muhtelif-i ictimâiyedeki derecâtının ta'yini yine bu suretle kâbil olunur.

Bu müşâhedâtdan bilhassa ilm-i terbiyeye büyük istifâdeler temin olunur.

Yalnız kemâle ermiş, kâbiliyet ve kuvveti hal-i tabî'isinde bulunan insanları değil hastaları, çocukları, hatta hayvânâtı bile tarassud edebiliriz. Bu gibi müşâhedât ilm-i ruhda tecrübe makamına kâim olur. Hâfızanın, dikkatin, faâliyet-i zihniyenin nasıl terakki eylediğini, ne gibi esbâb ve avâmil tesiriyle inkişâf etdiğini anlarız. Muhtelif medeniyetlerin itiyâdâtını, aralarından asırlar bile geçmiş olsa, yekdiğeriyle mukayese ederiz. Akvâm-ı vahşiyeye tabir olunan akvâm-ı iptidâiye ile Avrupalı akvâmın mukâyesesi ahvâl-i ictimâiyenin insanın ruhunu nasıl terbiye eylediğini bize irâe ve isbât eyler. Beşeriyette ibtidâdan biri mevcûd olan veya sonradan mükteseb bulunan ahvâlî bu mukâyeseye ile tefrîk ve ta'yîn ederiz.

İlm-i Ruhda Tecrübe

– Müşâhede ile tecrübe arasında bir büyük fark vardır. Arzuya [14] göre tekrar edilebilen hâdisâtda tecrübe kâbidir. Fakat ilm-i ruhda bu mümkün müdür, istifâdeli midir?

İlm-i ruhda dahi tabîatı tedkîk eyleyen ulûma imtisâlen bir takım tecrübeler yapıldığı son asır zarfında görüldü. Weber ve Fahner nâmındaki âlimler bir ziyâ, bir sadâ veya bir harâret his eylemek için veya iki ziyâ, iki sadâ, iki harâret arasındaki farkı anlamak için lazım olan ekalli tenebbühü ta'yîn etmeğe çalışdılar. Bu suretle bir ihsâsât onu müeddi olan tenebbüh-i 'uzvinin logaritması nisbetinde tezâyüd eylediği anlaşıldı. Maamafih ilm-i ruhda tecrübe gayet küçüktür. Çünkü hâdisât-ı ruhiyeyi arzu eylediği gibi husûle getirmek her zaman mümkün olmuyor. Bunun için ilm-i ruhda tecrübe diğer ulûmda olduğu kadar istifâde bahş netâyic vermeyor.

İlm-i ruhun ulûm-ı sâireden dahi istifâdesi vardır. Cümle-i asabiyyenin teşrîhi ve vezâifinin ta'yîn i hâdisât-ı ruhiyenin suret-i zuhuru hakkında pek müffid ma'lûmât verir.

İlm-i lisân elsinenin teşkilâtı itibariyle akvâmın zihinlerini irâe eder.

Târih irâe eylediği ihtilâller, keşmekeşler, ihtirâslar ile ruhumuzun en muzlim ciheti olan hayât-ı teessüriye hakkında bize tedkîk olunacak misaller tehye eder.

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh

Târih-i edyân hiss-i diniyyenin inkişâfının ne gibi avâmile merbût bulunduğunu gösterir, târih-i örf ve âdât hiss-i ahlakîyenin tebeddülâtını mu-savvirdir.

Târih san'at-ı hayâlin nasıl inkişâf eylediğini, bedî'î faâliyetin ne gibi bir husûsiyet irâe eylediğini bildirir.

İlm-i Ruhun Ta'rifi - Hâdisât-ı Ruhiye - Hâdisât-ı Ruhiye ve Hâ-disât-ı Asabiye – İlm-i Vezâif-i A'zâ ve İlm-i Ruhun Münâsebeti – Şu'ûr - Hâdisât-ı Ruhiyenin Taksimi.

[İlm-i Ruhun Ta'rifi]

İlm-i ruhu, ruhun tedkîk ve mütâlaasıyla meşgul olan ilim diye ta'rif ederler. Ruh dediğimiz herkesin bildiği ve kendisinde hisseylediği hâssadır ki onun sayesinde hissetmek, düşünmek, hareket etmek, kendini ve eşyâyı tanımak kâbilidir. Bütün bu a'mâl ilm-i ruhun mevzûunu teşkil eyleyen sınıf-ı hâdisâta âiddir. Fakat bu ta'rîfden tevakkî eylemelidir. Çünkü ruhumuzu her ne kadar kendimize yabancı ad eylemezsek de o her halde bizim için karanlık, [15] esrarlı, anlaşılmaz bir şeydir. Ruhunu anlamağa çalışacağımıza bu mühim tabirin etrafında topladığımız hâdisâtı tasvîr ve onların yekdiğerine olan münâsebâtını ta'rif eylesek daha münâsib olunur.

Hayvanlara dikkat edersek, bir dereceden sonra bütün hareketinin tesâdüfi olmadığını görürüz. Bilakis onlar da ef'âlinden bir takım gayelere müteveccihdirler; mümkünü'l-icrâ olan a'mâl meyânında bir intihâbda bulunarak ortasında hareket eyledikleri şerâita vâkıf bulduklarını isbât ederler. Bu suretle hareket eyleyen mevcûdâta "zî-şu'ûr" tabir olunur ve onların derûnen hisseyledikleri şeylerin cümlesine "hâlât-ı şu'ûriyye" deniliyor. İşte şu'ûrun hâlâtı ilm-i ruhun mevzûunu teşkil eder.

[Hâdisât-ı Ruhiye]

Şimdi hâdisât-ı ruhiyeyi ta'rif edelim, onların evsâf-ı mümeyyizesini zikr edelim:

Bir kükürt parçasını alalım: O ziyâyâ ma'rûz veya gölgededir, filan suretle elektrikiyet hâssasını irâe eder, mukâvemet, şekil, harâret husûsunda bize filan ihsâsları verir, bütün bu ahvâller bana, benim vücûduma yabancı olan husûmete bağlı, benim ma'lûmum olduğu gibi benim bulunduğum mevki' ve şerâitde bulunan herkesçe âşikârdır. Bu hâdisâta *âfâkî* deriz ve onları hikmet-i tabîiyye ve sâir ulûm tedkîk eyler.

Fakat ben ispirto veya morfin yutarsam, gözüm bir bersama düşar olursa, ondan evvel hisseylediğim şeylerin tesiriyle kükürdün verdiği renk, koku, harâret, şekil, sıklet, mukâvemete âid ihsâslar tebeddül ederse, benim bulunduğum mevki' ve şerâit dâhilinde olan adamlar aynı ihsâsa mâlik olmadıklarını söylerlerse benim a'zâ-yı vücûdumdan birinin tesiriyle vücûd bulan bu tehavvülâta “*enfûsî*” tabir ederim. Onların ve onlara müşâbih olan bütün hâdisâtın tedkîki, benim hissediş, öğreniş, yaşayışına âid ahvâlin mütâlaası ilm-i ruhu vücûda getirir. Bu nokta-i nazardan vücûd-ı beşer, ak-sâm-ı muhtelifesi arasındaki münâsebetin âfâkî bir suretde tedkîki itibariyle âlem-i hâricîye âid ve hayâtîyâtın dâire-i tedkîkine dâhildir.

[Şu'ûr]

Şu'ûr bir tahavvül, bir sayrûret-i dâimîdir. Kendi kendimizi, nefsimizi tahlîl edersek bizde dâimî suretde değişen (suver-i mahsûsa, efkâr, ezvâk, âlâm, teheyycât, ef'âl) gibi hâllerin bir te'âkub müselsilini görürüz.

Bazı evsâf-ı husûsîye itibariyle de hâdisât-ı ruhiyeyi ta'yîn edebiliriz: Her hâdise-i [16] ruhiye “*ene*” fikrini muhtevidir. (Nâ-meş'ûr olan ahvâlden mâ-'adâ) sâniyen bir mekân dâhilinde mümted değildir.

Bundan mâ-'adâ her hâdise-i ruhiyenin merbût bulunduğu bir takım şerâit-i uzviye vardır. Cihâz-ı asabî, şu'ûrun şartıdır. Nesic zî-hayâtın bir hâsiyet esası vardır, o da kâbiliyet-i teharruşdur. Yani hâricden gelen her intibâ'atın mukâbil aksü'l-ameli vücûda getirmektir. Nebâtâtta ve dûn bir derece-i hayâtîyede olan hayvânâtta bu müteharrişiyet mihânîkî bir surettedir, yani intibâ'a mukâbil vuku'bulan harekât, ef'âl hakkında nebâtâtta ve hayvânâtta bir ma'lumât-ı umûmiye olduğunu irâe eden bir hâl müşâhede edemeyiz: Onlarda şu'ûr yokdur. Fakat mu'ayyen bir derece-i teşekkülden itibaren, vücûda zi-hayâtın kendiliğinden hareket eylediğini ve tesâdüfî bir suretde hâricin intibâ'âtına karşı aksü'l-amelde bulunmayub ef'âl ve harekâtın mu'ayyen bir hedefe müteveccih ve muntabık olduğunu müşâhede ederiz; bu faâliyet-i mahsûsa ibtidâda ne kadar basit ise hayvânât mertebesinde yükseldikçe mükemmel ve mu'dal bir hâle girer. Nefsimizde müşâhede eylediğimizi temsilen bu hale “şu'ûr” deriz. Tarassudât ve müşâhedât ile sâbit oluyor ki ibtidâî teharruş bir cümle-i asabiyye mâlik olan hayvânâtta harekât-ı muntabıkaya tahavvül ediyor ve bu hâl ancak cümle-i asabiyye mâlik olan hayvânâtta görülüyor. Demek ki her şu'ûr hâli cümle-i asabiyye bir tahavvül ile vücûd bulur.

Bu kazıyye tecârib ile ve husûsi müşâhedât ile tahakkuk eylemiştir. Şu'ûrun faâliyeti ile cümle-i asabiyyenin vezâifi arasındaki münâsebâtı ber-vechi âti izah edebiliriz:

1.Zihnen meşgul olduğumuz zamanlar dimâğa kanın kesretle hücum eylediğine, daha seri bir cevelânda bulunduğunu anlayabiliriz.

2.Gerek hayvânât arasında, gerek insanlar arasında faâliyet-i ruhiyyenin mertebesi yükseldikçe cümle-i asabiyyenin de ve bilhassa dimâğın gerek hacmen ve gerek teşekkülât itibariyle tekemmül ettiğini, tevessü' ettiğini bir çok müşâhedât tasdîk eder.

3.Emrâz-ı ruhiyye ile emrâz-ı dimâğıyye arasındaki münâsebâtta celîdir. Adem-i kelâm gibi bazı hastalıkların dimâğın maddî teşekkülâtı ile olduğu müşâhedât ile anlaşıldı. [17] O halde dimâğ, cümle-i asabiye hiç olmazsa nefsi nâtukanın bir vâsıtasıdır. Hâdisât-ı ruhiye cümle-i asabiyyenin tehavvülât ve tebeddülâtı ile vuku' bulur.

O halde cümle-i asabiyyenin tedkiki ahvâl-i ruhiyyenin tedkiki makamına, ilm-i vezâif-i a'zâ ilm-i ruh yerine kâim olabilir mi? İlm-i ruh ilm-i vezâif-i a'zânın bir şu'besi midir? Ogüst Kont [Auguste Comte] gibi bazı feylesoflar ve Kapanis ve Modoslay gibi bazı 'ulema bu reye tarafdırlar. Onlara göre *ilm-i ruh* ilm-i vezâif-i a'zânın bir mebhasıdır, cümle-i asabiyyenin vezâifinden bahs eyleyen faslıdır. Şu'ûr ise hâdisât-ı asabiyyenin gayrı faal bir şâhididir, o bir "alelhâdise"dir. Yani hâdisât-ı asabiye üzerine inzimâm eden ve bizi bazı ahvâl-i derûnîden haberdâr eden bir vâkı'adan ibaretdir. Hakîkî olan hâdisât-ı asabiyedir ki ancak onların tedkik ve mütâlaası bizi ruhun ahvâline muttali' kılabilir.

Hâlbuki:

1. Evvela vâkı'a-i ruhiye ile vâkı'a-i 'asabiye arasında mâhiyet itibariyle bir fark olduğunu ve bu farkın her iki ilmin usûllerinde ayrı ayrı esâlîb taharri ihdâsına sebep bulunduğunu.

2. Sâniyen vâkı'a-i ruhiyyenin ayrı hâsiyyetleri, mu'ayyen eserleri olduğunu ve mesele yalnız hâdisât-ı uzviyeden ibaret olsa idi bu eserlerin vücûd bulmayacağını irâe eylemek ve binâberîn ilm-i ruhun ilm-i vezâifü'l-a'zâdan müstakil olduğunu isbât etmek mümkündür.

Hâdise-i ruhiye hâdise-i asabiyeden enfüsî evsâfı itibariyle ayrılır. Binâberîn hâdise-i ruhiyeyi tavsîf eylediğimiz vakit irâe eylediğimiz bütün enfüsî evsâf vezâif-i a'zâ nokta-i nazarından yapılacak bir tedkikin hâricinde

kalan hâsiyetleri irâe eder. Bu hâsiyetlerin tedkîki ise ilm-i vezâif-i a'zâdan müstakil bir ilmin mevzûudur ki o da ilm-i ruhdur.

O halde şu'ûrun, hâdisât-ı ruhiyenin hâdisât-ı asabiye ile mütefârik olmakla beraber aynı zamanda bir vâkı'a-i şu'ûr, bir hâl-i ruhî olması hâdis-e-i ruhiyeyi hâdis-e-i asabiyeden tefrîk eyleyecek ilk şeydir. İlmin hâlihazır şu'ûrun şerâit-i uzviyenin bir neticesi olduğunu isbât eylemekden âcizdir.

Yekdiğerine 'ilâve edilen 'asabî vetireler "şu'ûr" hâline nasıl münkalib olabileceğini tasavvur edemeyiz. Cümle-i asabiyemizin bir husûsiyeti vardır: Ne olduğunu, ne gibi te'sîrâta²⁴ [18] mâlik bulunduğunu, ne gibi hareketler vücûda getirdiğini biliyor. Buna "şu'ûr" diyoruz. Hâlbuki bu hâsiyet ile hâdisât-ı 'asabiyenin ahvâli arasında âşikâr bir fark vardır. Bu fark ilm-i vezâif-i a'zâ ve ilm-i ruh arasında lâ-ala't-ta'yîn nazarı itibara aldığımız iki fen arasındaki farkı vücûda getirir. Birisinin tedkîk eylediği hâdisât suret-i umûmîyede diğeri ta'yîn eylediği kavânîne tâbî' olsa bile aralarındaki mevzu' itibarıyla olan fark onların ayrı ayrı ulûm olarak müdevven olmalarını icab etdirir, demekki meş'ûr olmak, nefse kendisinden ve kendisine vâki' olandan ma'lumât vermek hâdis-e-i ruhiyenin hasîsa-i esasiyesidir ki sâir hâdisât-ı tabîiyeden ayrı bir ilmin vücûdunu icab etdirir. Ve bu ilmi vücûda getirmek için de ilm-i vezâif-i a'zânın kullandığı usûllerden başkalarına mürâcaat eylemek lazım geliyor. Geçen dersde gördüğümüz usûl-i murâkabe dahi bu meyandadır. Demek ki usûl itibarıyla da fark var. İhsâsât vâsıtasıyla hâdisât-ı uzviye şu'ûra münkalib olunca onları tedkîk için usûl-i murâkabeye mürâcaat eylemek lâzım oluyor. İlmi ruhda ilm-i a'zânın usûlleri müsta'mel olsa bile bunlar hâdisât-ı uzviyeden ayrı olan hâdisâta mutali' olmak için isti'âre edilmiş vâsıtalardan ibaret kalır.

Nihâyet hâdisât-ı uzviye bize ancak şu'ûr denilen hâdisât-ı ruhiye vâsıtasıyla gözükür. O hâlde şu'ûru bir alalhâdis-e-i uzvî hâline nasıl ircâ edebiliriz? Kâinât bize şu'ûrumuz vâsıtasıyla mahsûsdur ve kâinâtın bizim için mevcûdiyeti bir hâdis-e-i ruhiyeden ibaretdir. Onun için Dekart ruhun cisimden daha kolay tanılabilceği fikrinde idi, bu hâl hiç olmaz ise şu'ûrumuzun husûsî bir surette tedkîk edilmesi, ilm-i ruhun ilm-i vezâif-i a'zâdan ayrı olması lüzumunu isbât eder.

Cümle-i asabiyeyi ilm-i vezâif-i a'zâ nokta-i nazarından tedkîk

-İhsâsât ve onları vücûda getiren esbâb-ı hâriciye ile meşgul olmak, aralarındaki münâsebâtı ta'yîn etmek; hâdisât-ı ruhiyeyi usûl-i mahsûsuyla tedkîki: İhsâsâtın şu'ûrumuz ile ve teşekkülâtımız ile münâsebetini meydana koymak demektir.

24 (2 – Felsefe dersleri: Mehmed İzzet).

Yukarıdaki izâhatdan münfehim olduğu veçhile bütün ef'âl ve hâdisât-ı ruhiyenin eşkâl-i müşterekesi olan şu'ûrun derecâtı vardır. Her yaşayan şey tekâmül eylediği, tahavvül ettiği gibi şu'ûrda ibtidâdan en yüksek derecelerine kadar bir tekâmül ve tahavvüle tâbi'dir. Bu itibarla ef'âl, [19] istihzârât ve hissiyâtımızda derhal teemmülün vücûdu veya ademi itibarıyla iki derece olduğunu görürüz: Şu'ûr ya kasrî ya mün'akis olur. Kasrî bi-nefsihi olan hâdisât-ı ruhiye şu'ûrda derhal zâhir olur, onların tevellüd ve ihzârında bizim tesirimiz olduğunu anlamayız; mün'akis olan hâdisât ise, bi'l-akis a'mâl-i zihniyemize tâbi', tekâmülünün cereyanı ta'yîn eylediğimiz hedefe müteveccihdir.

Dün bir derece terakkide bulunan akvâmın basit ve ibtidâî bir hayât-ı ruhiye olan efrâdında bilhassa ahvâl-i kasriyye-i ruhiyyeye tesadûf edilir. Teheyycât şedid ve nâgehânidir. İstidlâllere, efkâr-ı 'umûmiyeye lüzum hissetmezler; lisânların kelimeleri ancak müşahhas olan ahvâli, eşyâyı ifade eder, kararları sevk-i tabî'nin neticesidir teemmülün eseri değil.

Çocuklarda da böyledir. İhtiyarlık hali de böyle olduğu gibi hayvânât arasında mertebe-i hayâtiye itibarıyla aşağı indikçe faâliyet-i tav'iyenin tezâyüd eylediğini görürüz.

Demek ki şu'ûr ibtidâen kasrî, tav'î bir suretdir. Murâkabe ile vâkif olduğumuz hâdisâtın ne suretle vücûd bulduğundan bizi haberdar etmez. Bilâhere bu hâdisât-ı kasriyye üzerine a'mâl-i zihniyenin inzimâmıyla şu'ûr mün'akis olur.

Şu'ûr-ı kasriyyenin mâ-dûnunda gayr-ı meş'ûr hâdisât vardır. Şu'ûru müteessir eden hâdisâtın anâsır-ı ibtidâiyesi bu cümledendir; öyle vâsıtasız ve tav'î bir suretde vuku' bulur ki ondan haberdâr olamayız; fakat hâl-i şu'ûriye ile alakadardır: Bir ihsâs-ı basarî hiç birisini ayrıca tefrika ve hisse muktedir olamayacağımız milyarlarca intibâ'âtın mecmu'udur. Sevk-i tabîî harekâtı birçok harekât-ı ibtidâiyye ve mihanikiyyeden mürekkebirdir ki ondan hiç birisi meş'ûr değildir. Demek ki tav'î olan sâha-i şu'ûrun mâ-dûnunda dahi bir sâha vardır ki onda şu'ûr ma'kûddur; ma'amâfih bu sâha dâhildeki hâdisâtta hayât-ı ruhiyyemizde tesir ve nüfûz-ı mahsûsı haizdir.

Hâdisât-ı ruhiyeyi tedkîk için taksîm eylemek de lazımdır.

Ahvâl-i ruhiyeyi nâ-meş'ûranın tedkîki ile iştigal eylemeyecekdir.

[Hâdisât-ı Ruhiye]

Şu'ûrumuzu tahlîl edersek evvela âlem-i hâriciden gelen intibâ'âtı, sâniyen bu intibâ'âtın bizde vücûda getirdiği zevk, elem, haz, keder gibi ahvâl-i ihtisâ-

siyeyi, sâlisen bu ahvâle göre ittihâz eylediğimiz kararları ve bunun neticesi olarak faâliyetimizin falan noktaya tevcihi [20] ile intibâ'âtun illetlerine vuku' bulan aksi tesirleri aksü'l-amelleri müşâhede ederiz. Binâenaleyh her dakika-i hayâtda dâima beraber ve birbiriyle müşterek bir surette vücûd bulmakla beraber *hâdisât-ı ruhiyeyi üç büyük kısma tefrîk* edebiliriz:

1. Ma'rifet müte'allık hâdisât. (İstihzârî hâdisât). Bu hâdisât bize tesir eden intibâ'âtı irâe ederler ve onları bize öğretirler.

2. Hâdisât-ı tesiriye. Bu intibâ'âtın derûnî hayâtımız üzerine ne tesir eylediklerini ızhâr ederler.

3. Fiilî hâdisât. Muhît-i hâricî üzerine aksü'l-amel hareketi.

Tesire müte'allık olan hâdisât dâima haz veya elem ifade eder, binâenaleyh esasen enfüsîdir. Ma'rifete müt'eallık olan hâdisât ise âlem-i âfâkîden bize gelen intibâ'âtı göstermek itibarıyla bunları hârice haml etmeğe temâyül ederiz, binâenaleyh âfâkîdir.

Faâliyete müte'allık olan hâdisât ise nefsimizin âlem-i hâriciye amelî, binâenaleyh bir cehd-i hüsnî verir.

O halde *hâdisât-ı ruhiyeyi üçe ayırabiliriz:*

Derûni hayâtımıza, âlem-i hârici ile münâsebet hayâtına, nefsimizin hârice tevessü' ve nüfûzuna âid hâdisât.

Cümle 'asabiyeyi tedkîk eyler isen onun vezâifinin bu taksîmâta mümâsil olduğunu da görürüz. Bu taksîmâtı ilm-i ruhun sühûletine tedkîki için kabul eylemekle beraber şu'ûru yekdiğeriyle samimi münasebeti hâiz olmayan hâdisâtın yan yana getirilmesinden ibaret ad eylemelidir. Şu'ûrda bir vahdet-i 'uzviye vardır, tahlîl ile onda ne kadar kısımlar vücûda getirirsek getirelim şu'ûr her zaman ve cümleten - vâkı'an derecât-ı muhtelifede - teessürü, istihzârî, fiilîdir.

Teessüre, istihzâra ve faâliyete âid hâdisât-ı ruhiyeyi tedkîk eylemeden evvel bunları idare eden kavânîn-i 'umûmiyeyi bulacağız; şu'ûrun vezâif-i asliyesini gözden geçireceğiz. [21]

KİTABI EVVEL

Şu'ûrun Vezâif-i Umûmiyesi

BİRİNCİ FASIL

İtiyâd, Hâfıza

Bütün hâlât şu'ûr hıfz edebilir, hepsinin şu'ûrda devam eylemeğe, bekâya istidâdları vardır ki ancak diğer şu'ûr hâlleri bir kısmını bir müddet için nisyanı mahkûm edebilir. Bir hayâl ve suret-i mahsûsa tamamen unutulmuş kö(?)²⁵ ve gediği vakit bile onu gâib olmuş ad etmemelidir. O şu'ûrun eşiğinde bâkidir ve icâbında tekrar aydınlığa çıkacaktır. Binâenaleyh hiçbir hayâlin ruhdan tamamıyla gâib olduğunu farz edemeyiz. Tamamıyla unuttuğumuzu zan eylediğimiz birçok suver-i mahsûsanın hâlât-ı maraziye tahatturu da bunu isbât eder.

Hâlât-ı tesiriye için hâfıza var mıdır? Onları hıfz edebilir miyiz? Bu mümkündür. Meselâ bir yorgunluğu tahattur eylessem, biberin acılığını aklıma getirirsem onların bende tevlîd eyledikleri ilk ıztırâbı hisseder gibi olurum. Binâenaleyh bir teessürün tahatturu onun kısmen tecdîd ve ihyâsı demektir. İbnotizmaya tâbi' tutulan kimselerde telkîn ile latîf veya elîm teessürler vücûda getirmek kâbidir. Teheyyücâta gelince birçok kimseler eski heyecanların ancak şerâit husûlünü tahattur ederler. Fakat hassas olan kimselerde veya şedidü't-teessür olanlarda mesela bir düşmanın zikir edilmesi hades ve gazabı vücûda getirir. Korkak adamlar bir tehlike hatırlayınca titremeğe başlarlar. Demek ki hâlât-ı te'siriye hâfızaya dâhildir.

Hâlât-ı istihzâriyeye gelince, hâfıza en ziyâde bunlar hakkında mevcûdudur. Yalnız zâ'ika ve şâmmeye âid istihzârâtın hıfzı mümkün olup olmadığı – bunların hâlât-ı te'siriye pek yakın olması hasebiyle – münâkaşa edilmiş ise de hâlât-ı te'siriyenin de hıfz ve tahattur olduğunu gördük. Zâ'ika ve şâmmeye âid ihtisâsâtın taharri-yi bâsıra ve sâmiaya âid ihtisâsât taharri kadar fâideli ve mühim olduğundan bunlara nisbetle daha mübhemdir; daha karışıktır.

Hâlât-ı harekiyyeye gelemim. Harekât hakkındaki hayâller ile harekâtı birbirinden tefrîk eylemelidir. Harekât hakkında hayâller bittab' hıfz olunur ve tahattur edilir. Harekâta gelince [22] onların isti'âdesini o kadar hakîkî ve eşkârdır ki ekseriya i'tiyâd denilen hâl bundan ibaretdir zan olunur.

25 Kelime metinde س, şeklinde yazılıdır. Muhtemelen bir veya iki harf düşmüş olmalıdır.

Hâfızanın Envâ'ı

– Hâfıza şahısdan şahsa tebeddül eder. Yani her bir hâlet-i ruhiyenin ehemmiyeti bir adamdan diğerine göre tebeddül edeceği cihetle, onun teşekkül-i hayâtîyesine, temâyülât-ı nâ-meş'ûresine, teşekkül-i 'akliyesine göre değişeceği cihetle bazı kimse bazı hâdisâta diğerleri de onların gayrı hâdisâta ehemmiyet verirler. Demek ki isti'âde ancak bir kısım hâdisât-ı ruhiye hakkında mümkün, bu suretle müşâhede eylediğimiz muhtelif eşhâsın hâfızalarını ber veçhi âti tasnîf edebiliriz:

1. Bâsıranın istihzârâtını hıfz eyleyenler.

2. Sâmiya âid istihzârâtı hıfz edenler, yani hem sadâ'r-rey aynen ve tamamen hıfz eden ve hem de her fikri onu ifade eden kelimenin sadâ-yı derûnîsiyle tahattur eyleyenler.

3. Te'essürâtı hıfz, yani te'essürâta âid hayâllerin sühûletle isti'âdesini mûcib olan hâfıza.

4. Hâfıza-i hârekât, terbiye-i bedeniyye müste'id adamlarda görüldüğü gibi.

Bu sınıfları bir takım şu'belere de ayırmak kâbilidir. Bir kimseye bir kelime söyleyerek ne tahattur ettiğini sorarsanız, ya bâsıraya âid istihzârâtı tahattur eyleyen sınıftan olanlar bazen kelimenin yazılışını, bazen işaret eylediği şeyin rengini, bazen renksiz olarak şeklini, bazen de hutût-ı hâriciyesini hatırladıklarını söylerler. Ona göre bir ikinci tasnîf yapılır.

Hâfızanın Şerâiti (Kanûnları)

Bir hâdise-i ruhiyenin tahatturu suret-i 'umûmiyede onun hâlet-i ibtidâ'îyesine bağlıdır.

1. Hâlet-i ibtidâ'îyenin şiddeti – Hâlet-i ibtidâ'îye şu'ûr dâhilinde ne kadar şiddetli olursa o kadar iyi ve o kadar ziyâde müddet hıfz olunur.

2. Hâlet-i ibtidâ'îyenin vuzûhu – Pek şiddetli olan hâlât-ı ruhiye vardır ki vâzıh olmadığı için hıfz ve taharri sehl değildir. Hâlât-ı te'essürîyye bu kabîldendir. Hâlet-i ibtidâ'îyye-i ruhiyyede ne kadar vuzûh olursa o kadar iyi ve o kadar ziyâde müddet hıfz olur.

3. Devâm [-] Bir hâdise-i ruhiye ne kadar temâdî eder ise o kadar iyi ve daha uzun müddet hıfz olunur.

4. Tekerrür: Hâdise-i ruhiye ne kadar çok tekrarlırsa o kadar iyi ve o kadar uzun müddet hıfz ederler. Bir dersi öğrenmek için bir çok kereler tekrar lâzımdır.

5. Dikkat: Bir hâtıranın hıfzı, hâdis-e-i ibtidâ'ıye-i ruhiyenin bizde tevlîd eylediği dikkat ile mebsûtan mütenâsibdir. Ehemmiyet verdiği mesâ'ili sühûletle hıfz ederiz.

6. Tedâ'inin eseri: Bir hâdis-e-i ruhiye temâyülât-ı şahsiyemize ne kadar karîb ise o kadar iyi hıfz olunur.

Tahattur Kanûnları

1. Hâlet-i ibtidâ'ıye-i ruhiye ne kadar çok tekerrür eylerse o kadar iyi tahattur ederler. Bazen yalnız bir defa vuku' bulan fakat dikkat etmiş olduğumuz bir ihsâsı tahattur edebiliriz. Fakat umûmiyetle tekerrür şarttır.

2. Tekerrür tahatturu kolaylaştırır ve i'tiyâd hâline sokar. Her tekerrür hâlet-i ibtidâ'ıyenin aynı olduğundan tahattur ne kadar tekerrür ederse o kadar hâtıra gelmek için isti'dâd kesb eder. Bir çok ibtilâların sebebi bundan ibaretdir. Dâu'göl(?), siğara, ilh...

3. Tekerrür i'tiyâdı tahattur için sarf edilen gayreti tenkîs eder.

4. Tekerrür kesreti tahattur için lâzım olan müddeti kısaltır.

5. Tekerrür i'tiyâdî tahatturu yavaş yavaş nâ-meş'ûr bir hâle getirir. Çünkü şu'ûr için yekdiğere zıd iki hâdis-e-i ruhiye olmak şarttır. Hâlbuki dâima tekerrür eden bir hâdis-e-i revîş-i âdi şu'ûra mutâbık olduğundan bir tezâd teşkil eylemez.

6. Tekerrür hâlât-ı te'essüriyyenin şiddetini tahfîf eder.

7. Faâliyet-i harekiyye ve faâliyet-i zihniyye i'tiyâd ile tezâyüd eder ve takviye bulur. Terbiye ve tahsil yavaş yavaş teşekkül eden bir mecmû'a-i i'tiyâddan başka bir şey değildir.

Tahattur kanûnları şu'ûrun terakkisi için lâzım olan şerâitden ibaretdir. Mu'ayyen bir iş için dâima aynı gayreti yapmak, aynı vakti sarf etmek, aynı fiili icra eylemeğe mecbûr olsa idik, aynı mâni'alar bizi tevkîf eyleseydi; bi't-temeyyüz hiçbir zaman terakki etmez ve dâima aynı dâire içinde dönerdi. Kezâ bizim için ehemmiyetli olan hâdisât-ı ruhiye derhal ve sûratle tahattur edilemeseydi ve lüzûmsuz olan zurûfda yavaş yavaş nis-yâna mahkûm olmasaydı, şu'ûrumuzun hayâtı lüzûmsuz bir takım suver-i mahsûsa ile, efkâr ile, tolu olacak ve arsa-i [24] müktesebâtı gâyet mahdûd bulunacaktı. Faâliyetini tezyîd etmek, genişletmek isteyen bir hayât için bir derece-i i'tiyâd ve mihânîkît elzemdir.

Ma'rifet – (Hâtırayı Tanımak)

Asıl şu'ûra âid olan keyfiyettir. Yani bir suret-i mahsûsanın evvelce tuyulduğunu tanımak ve onu evvelce güzerân eden bir vakte ircâ' eylemektir. Bir de tahattur-ı mübhem vardır ki onda suret-i mahsûsunun evvelce tuyulduğu bilinmez. Yani hâfıza hastalıkları da mahfûzâtı evvelce geçen bir zamana âid olduğunu bilmeksizin tahattur eylemekden ibarettir.

Hâtırayı mâziye âid olarak nasıl tanıyoruz? Umûmiyetle hâllerin vuzûhu ve kuvveti hâlât-ı ibtidâ'iyye-i ruhiyeninkine nisbetle pek zaîftir. Bâsıraya âid mahsûsât tonuk, renksizdir. Diğer suver-i mahsûsa için de böyledir. İşte bu fark üzerine hâl-i hakikatde mevcûd olan idrâk ile hâtıradan ibaret bulunan hayâlî tefrîk ederiz. Çünkü tecrübe bu tonuk hâlât-ı ruhiyenin hâl-i hâzırda hakîkaten mevcûd bir şeyi irâe etmediğini bize öğretir. Sonra bu hâtıranın beraberinde getirdiği suver-i mahsûsa ve hayâller sayesinde onun zaman itibarıyla mevki'i ta'yîn ederiz, hâl-i hâzıra nisbetle ne zaman vuku' bulduğunu ta'yîn eyleriz. İşte o zaman tahattur "tâm" olur.

İKİNCİ FASIL

Tedâ'î

Bütün hâdisât-ı ruhiyenin yekdiğerine merbût bulunması "şu'ûrun vazîfe-i terkîbiyesini" teşkil eder. Şu'ûr hâdisâtın aralarında revâbıt teessüs ederek birinin tahatturunu müte'âkib ona min-cihetin bağlı bulunanların tahatturu ile mu'ayyen faâliyet-i ruhiyeye "tedâ'î" diyoruz.

Tedâ'î Kânûnları

– Lâ-ala't-ta'yîn bir fikir veya bir ihsâs diğer ihsâsı bize ihtâr eylemez. Bir şu'ûr hâdisenin diğerini davet edilmesi için onun ile az çok münasebeti olması lazımdır. Bu münasebet ne gibi olabilir?

Efkâr arasında iki suretle münasebet mevcûd olur: Münasebet-i 'akliye ve vâcibe, münasebet-i arziye ve ihtiyâriyye, bir fikir diğerine vâcib ve ma'kûl bir surette tâbî' ise [25] aralarındaki münasebet vâcib ve 'aklîdir. Bir mebdede neticesi gibi, tesâdüfen yekdiğerine merbût olan efkâr arasındaki münasebet arazî ve ihtiyârîdir (accidentel et empirique). Bazı müellifler ve bilhassa İskoçya meslek-i felsefîyesi tarafdarânı tedâ'înin ancak ihsâsât, efkâr ve sâir ahvâl-i şu'ûr arasındaki arazî, tesadüfî münasebetlerle teessüs edebileceği zannındadırlar. Tesadüfün bize ma'kûl ve vâcib hâdisâtı gösterdiğini düşünürsek mesele hal edilmiş olur.

İhtibârî tedâ'î üç şekilde olabilir:

İttisâl

Teşâbüh

Tezâd

Şu'ûrun bir hâli bir diğèrinin tezekkürünü mûcib olur, eğer evvelce her ikisi de birlikde veya yekdiğèrini müte'âkiben vâki' oldu ise yâhud ona müşâbih ise veya aralarında tezâd meşhûd oluyorsa.

Ma'kûliyyet ve vücûb dahi tedâîyi vücûda getiren münasebetlerden biri midir? İbtidâ' öyle zan olunur. Bir hâdiseyi düşünürken onun 'illetini tahattur ederiz. Fakat bu zâhiren böyle gözükür. O hâdisenin illeti ma'lûm olmasaydı düşünmek mümkün olmazdı. 'İlletin 'illet olarak bilinmesi eseri ile kendi arasında ittisâl suretinde tedâî olduğunu isbât eder. O halde aklî ve vâcib gözüken tedâîler haddi zâtında tedâî bi'l-ittisâlden ibaretdir ve tedâî ancak ihtiyârî olabilir.

Tedâînin mihanetizması nedir? Şu'ûrda bir ihsâs veya bir mefhûm bir diğèr ihsâsı veya bir fikrî ihtâr eylediği vakit ne oluyor? Hâfızayı i'tiyâd ile izah eyleyen 'ulemâ tedâînin esasını dahi i'tiyâdda buluyorlar. Fakat bu suretle ancak tedâî bi'l-ittisâli izah edebiliriz. O halde diğèr eşkâl-i tedâînin ittisâle ircâ'ı lâzım geliyor.

1. Tedâî bi't-tezâd, tedâî bi't-teşebbühün bir kısm-ı mahsûsudur. İki zıd fikir aynı cinsdendir, ancak bu şart ile yekdiğèrine zıd olabilirler; binâen 'aleyh suret-i umûmiyede müşâbihdirler: Beyaz ile siyah gibi ki her ikisi de renkdir; nev'leri dâhilindeki mevki'leri [26] zıd, fakat müşâbihdir. O halde bi't-tezâd tedâînin bir müşâbehet hissiyle husûle geldiğini kabul etmeliyiz. Bâ-husûs ki eşyânın kıymet ve ehemmiyetini anlamak zıdlarıyla takrîb edildikleri vakit mümkün oluyor. Her nev', her cins dâhilinde zıd olan şeyleri bu sebepten birleştirmeye alışmışızdır, onun için şu'ûrun her hâli zıddını ihyâ eylemeğe temâyül eder.

2. Teşâbüh şeklindeki tedâîde ittisâle ircâ' eylesek ruhun vazîfe-i terkîbiyesini i'tiyâden ibaret ad eylemek mümkün olur.

Bazı müellifler tedâî bi't-teşâbühün tedâî bi'l-ittisâlden ibâret olduğu zehâbındadırlar: Müşâbih olan şeyler arasında müşterek hutût vardır, bazı evsâf her ikisinde de mevcûddur. Bu hutût-ı müştereke ve âmme ise müşterek olmayan, farklar irâe eyleyen aksâm arasında ittisâli temin ederler. Mesela iki ev yekdiğèrine tamamıyla müşâbih olub ancak birinin kırmızı diğèrinin rengi beyaz olsa, evlerden birini görerek diğèrini tahattur edebilirim. Bunda teşâbüh var ise tedâînin mihanizması ittisâlden ibaretdir. Evlerden

birini gördüğüm vakit müşterek olan evsâf ile (tul, arz, şekil gibi) evvelki bir tecrübe muttasıl gördüğüm bir rengi hatırlıyorum.

Bu faraziye ihtimâlê karîb ise de bazı ahvâlde tatbik edilemez. Mesela bir basit ihsâs diğerini bi't-teşebbüh da'vet ve ihyâ eyler ise (kırmızı rengi portakal rengini hatırlatırsa), bunların arasında müşterek bulunan evsâfî ta-harri eylemek bi't-tab' mümkün olamaz.

Demek ki müşâbehet ile tedâî-yi ittisâl ile tedâînin bir nev'i ad eylemek doğru değildir. Tedâînin eserini dâima aynı süratle ibrâz etmediğini görebiliriz. Bazen bir fikir ona merbût olan diğer birini zihinde heman tevli'd eyler. Bazen ise efkâr yekdiğeri arkasından yavaş yavaş sürükleniyor gibi gözükür. Bunun sebebi nedir? Neden bazen tedâî seri' bazen ise batî'dir? Üç âmil tefrîk edebiliriz:

Evvela ahvâl-i 'uzviyyenin büyük ehemmiyeti olduğu, bilhassa kan cereyanının hâli icrâ-yı te'sîr eylediği bi't-tecrübe muhakkaktır.

Sâniyen zihni ikaz eyleyen fikrin kendine mahsûs bir kuvvet ve ehemmiyeti vardır. Bu kuvvet ve ehemmiyete ona göre onunla hâiz râbîta olan efkâr derhâl veya yavaş yavaş toplanır.

Sâlisen efkârımızı tanzîm eylemek için sarf ettiğimiz akdâm-ı mahsûsun azalması [27] tedâînin tezâyüdünü mûcib olur. Tedâînin sürat, tenevvü' ve kesreti faâliyet-i zihniyenin şiddetiyle ma'kûsen mütene'sibdir. Te'emmül esnâsında zihin mu'ayyen bir fikir üzerinde temerküz eder; tedâî ancak mahdûd bir saha dâhilinde vukû' bulur. Vecd halinde ise hiç tedâî olamaz. Bilakis faâliyet-i zihnimizin serbest, kayıtsız cereyan eylediği esnada en garib râbîtalarla yekdiğerini da'vet eyleyen fikirlerin birbirini müte'âkib bizi işğâl eylediklerini görürüz. Rûya hâli buna bir misâldir.

Hâlihâzırda bizi işğal eden her hangi bir fikir olursa olsun o birçok diğer efkârı, ihsâsâtı, ihsâsâtı şu'ûra davet edebilir. Ma'amafih lâ-ala't-ta'yîn bir idrâk sebebiyle ona merbût bulunan, müşâbih veya muttasıl olan diğer ahvâl şu'ûrun cümlesinin meydana çıktıklarını, hazırlandıklarını görmeyiz. Ekseriya bir veya bir kaç, mahdûd mikdârda bulunan birkaç fikir ve ihsâs diğer bir ihsâs münâsebetiyle hazırlanırlar, diğerleri ise mühmel kalır. Demek ki şu'ûrun hâricinde bir nev' intihâb cereyân edebiliyor. Mesela bir ihsâs münâsebetiyle ihyâ olunabilecek birçok hâdisât-ı ruhiyeden ancak cüzî bir mikdârı tahattur olunuyor. Bunun sebebi şu'ûrun o esnadaki temâyülât-ı gâibesindedir. Şu'ûrumuzda hâkim olan ahvâl-i ruhiye ise muhtelif nev'lerden olabilir. Yani yukarıda bahs eylediğimiz intihâbın ifasında muhtelif hükümler vardır.

1. İşgâlât-ı melekiye. Her hâdise-i ruhiye münâsebetiyle vukû' bulan tedâîler herkesin mesleğinden nev'iyile alâkadârdır. Bu öteden beri teslim edilmiş bir keyfiyettir. Mesela evvelce gördüğü bir şehri düşünen bir mühendis evvela yollarını ve köprülerini zihnen tasavvur eder. Paris'i hatırlayan bir musikîşinâsın operayı düşüneneği gibi.

2. Ân-ı hâzırdaki hissiyâtımız ancak onunla hem ahenk olan ahvâl şu'ûrun ihyâsına müsâ'iddir. Şen zamanımızda, bizi mümkün eden bir vesile ile hayâtımızın meserretli günlerini düşünmeğe meyyâliz. Bilakis keder hisseylediğimiz vakitlerde ise geçirdiğimiz eyyâm-ı ğam'ına ki tahattur etmek isteriz.

3. Kezâ ân-ı hâzıradaki iştiğâlât-ı zihniyede ancak onlarla hem ahenk olan husûsâtın tedâîsi mümkündür. Mesela *Nebâtât Kitabı*'nda "kül" kelimesini görürsen mu'ayyen [28] bir cilt hastalığına değil, belki hoş rayihalı bir çiçeğe intikâl ederiz, çünkü o kitabın mütâla'asındaki meşğûliyet-i zihniyemiz ancak bu ikinci ma'nanın tedâîsine müsâ'iddir.

4. Zihnin ihtiyâcât-ı mantıkîyesi de tedâîyi tanzîm ve idare eder.

Suret-i umûmiyede tedâînin sırf tesadüfî bir suretde cereyan etmediğini söylemek lâzımdır. Ma'neviyetimizin mîhânîzmasında intizâm ve ahenge toĝru bir temâyül var. Bu intizâm her zaman aynı derecede gözükmeiyor. Çünkü ona nezâret eylemek ve onu idare etmek muktezîdir. Uyku hâlinde bu mümkün olmadığından o esnada vukû' bulan tedâîler tesâdüfe, fantazyaya bağlıdır. Sonra mantikî ezhân olduğu gibi gayr-i mantikî değilse de efkârını serbest bir suretde kullanan ezhân da vardır.

Tedâ'inin Vazîfesi

Tedâ'î kanûnu faâliyet-i ruhiyemizin en mühim erkânından biridir. Bir cihetden hâfızaya esas olmak itibariyle hayât-ı ma'neviyenin esasıdır. Çünkü hayât-ı ruhiyenin vücûdunun hâfızanın vücûduna bağlı olduğunda kimse şübhe edemez. Bundan mâ'adâ tedâî mütenevvi' a'mâl-i zihniyenin şart-ı evvelidir: İdrâk-i hâric, te'emmül, lisân ilh... gibi tedâî ihtisâsâtımıza kadar icrâ-yı te'sîr eder. Evvelce haklarında lâ-kayd olduğumuz şeylerden tedâî sâikasıyla zevkiyâb veya elemnâk oluruz. Çünkü onlar birlikde buldukları ahvâlî, eşhâsı, eşyâyı bize dâima ihtâr ederler. Mesela meşhûr bir feylesof gençliğinde şaşş gözölü bir zâta muhabbet peydâ eylediğinden şaşşların müşâhedesi evvelce sevmiş bulunduğu şahşsı ihtâr ve müsâ'id hissiyât ihzâr eylerdi.

Bazı feylesoflar ve bilhassa İngiltereli Hüyum [Hume] tedâîyi hayât-ı ruhiyenin kanûn-ı esâsîsi makamında telakki ederler ve derler ki nasıl maddî kâinâtda câzibe-i umûmiye kanûnu hâkim ise bir ma'nevî kâinât olan bizim ruhumuzda da tedâî kanûnu hâkimdir ve en umûmî faaliyeti teşkîl eyler. Teşârük (associationnisme) ta'bir olunan vezâif-i umûmiye-i evveliyesinden ise de yalnız değildir. Belki gelecek bahisde göreceğimiz veçhile “dikkat” nâmı altında irâe olunan faaliyet-i mahsûsanın onun kadar, eğer ondan ziyâde değilse ehemmiyeti vardır. [29]

ÜÇÜNCÜ FASIL

Dikkat

Eşyaya dâir bildiğimiz kâffesi havâssımızın mu'tayâtıdır. Mu'tayât havasın hıfz olduğunu ve tedâîye tâbi' olduğunu gördük. Fakat bu ma'rifet için kâfi değildir: Şu'ûrun cezir ü med dâimî ahvâl arasında bazılarını tefrîk eylemesi, onları diğerlerinden ayırarak müstakil bir mevcûdiyete mâlik ve ehemmiyetle telakki eylemesi lâzımdır. Bu amele-i şu'ûra “dikkat” ta'bir eyleyoruz.

Hâl-i tabî'îde ve sıhhatde vasatî bir zihne mâlik bir adama dikkat edersek, hayât-ı ruhiye senin vekâyi'i derûniyyenin dâimi bir âmed ü şidini(?), ih-sâsâtın, efkârın, hayâlâtın bir geçidini görürüz, bunlar mu'ayyen kanûnlara teb'ân yekdiğerine tekarrüb veya tebâ'ud eder. Dikkat ise bu dâimî geçidde muvaffak bir tevakkufdur, bir “vahdet fikir”dir.

Dikkati iki ameliyeye tefrîk edebiliyoruz:

1. Ruhun cereyânı tabî'îsi az çok tevakkufa uğramışdır. Zihin bir nokta üzerinde temerküz eylemiştir. Sâir ahvâl-i şu'ûr inhisâfa uğrar.

2. İyi görmek, her zamankinden ziyâde ve vâzıh bir surette müşâhede etmek için (rüyete âid lisânı mecbûrî olarak isti'mâl ediyoruz) husûsî bir gayretde bulunuruz.

Demek ki: Bir taraftan daha [i]yi görmek için çalışıyoruz, diğer taraftan hâricden gelen da'vetlere karşı lâ-kaydız. Onlarla meşğûl olmayız. Dikkat hem bir şeyi görmek, hem de başka şeyi görmemek gayretlerinden ibâretidir.

Dikkat sırf zihnî değildir. Hatta unsurî esâsâta müsteniddir. Evvela dikkat esnâsında cismimiz tevakkuf eder. Dikkat eylediğimiz hâle mutâbık bir vaziyet ve istikâmet almağa çalışırız. İyi görmek istediğimiz vakit ziyâyı lâyıkiyla almak için gözlerimizi açarız. Bilakis ilmî bir düşüncemiz olduğu vakit gözlerimizi hemen hemen hâricle bütün münâsebeti kesecek derecede

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh kapatırız. Bir sadâyı iyi tuymak için kulağımızı onun geldiğini farz eylediğimizi istikâmete tevcih ederiz ve ilh... ihsâsın nev'ine göre bir tebeddül-i 'uzvî cismimizde hâsıl olur. Ve bundan mâ-adâ kan dimâğa hücum eyler. Bu ahvâlî her günkü müşâhedâtımız bize isbât eyler.

[30] Dikkat ancak bir gayret ve akdâm-ı mahsûs ile mümkün olduğundan yorucudur, binâen 'aleyh sürekli değildir. Dikkat dâima inkitâ'a uğrar. Dikkat edebilmek, onun müciib olduğu yorgunluğa tahammül etmek için de iyi bir sıhhat mâlik olmak lâzımdır. Onun için ihtiyârlık marîzlerin dikkat eylemeleri ekseriya kâbil değildir. Dikkat âdeti bizim derece-i sıhhat ve kuvvetimizi irâe eyleyen bir mi'yârdır. Hâl-i sıhhatde bile dikkat ile nice yorulduğumuzu hiss eder, bir müddet sonra dinlenmek isteriz; tevakkuf etmenin lüzûmunu anlarız.

Dikkatin Âsârı

Evvelâ: Dikkat edilen hayâl veya ihsâsın şiddeti tezâyüd eder.

Sâniyen: Teferrü'âtı daha iyi görülür.

Sâlisen: Dikkat edilen şeyin bıraktığı intubâ' daha iyi muhâfaza edilir.

Râbian: Dikkat olunan şey veya şeyin dikkatimizi celb eden kısmını diğer eşyâdan veya aksâmından tefrîk eyleriz. Bu bir nev' tahlîl 'ameliyesidir.

Hâmisen: Dikkat olunan şeyden mâ-adâsı yok gibidir.

Dikkatin muhtelif derecâtı vardır. En basit derecesi 'alalâde "hayret ve taaccüb" hâli olduğu gibi intihâf derecesi de "vecd"dir. İlm-i ruhda dikkatin iki sureti olduğu bir 'an'ane gibi kabul edilir.

Birinci surette eşyâ' kendilerinden bizim dikkatimizi celb ve teshîr ederler.

İkinci suret ise kendilerinden dikkatimizi celb eylemeyen eşyâ' üzerinde bizim bi'l-ihtiyâr tevakkufumuz, onlara dikkat eylememizdir. Ekseriya birinci surette "bi-nefsihi dikkat (attention spontanee)", ikincisi ise "irâdî dikkat (attention volontaire)" ta'bir olunuyor. Bu isimler pek doğru olmasa gerektir. Çünkü dikkat her ne suretle vukû' bulursa bulsun her halde irâdîdir. Bize kalırsa dikkatin birinci suretine "müsteclib (provoquee)", ikinci suretine ise "bi-nefsihi (spontane)" demelidir.

Müsteclib dikkat hakkında iki suâl vârid olabilir. Birincisi ne gibi şeylerin bizim dikkatimizi celb edebileceği, ikincisi ise herkesin aynı derecede dikkat eylemeğe muktedir olup olmadığıdır. İkinci suâle yukarıda cevâb verdik.

Dikkatimizi celb eylemek için birinci sebep intibâ'ın şiddetidir. Bir ihsâs veya hayâl [31] ne kadar şiddetle gelirse ona edeceğimiz dikkat de o kadar mütezâyid olur. Fakat bu kâfi değildir. Dikkatin idâmesi için o intibâ'ın bizim menfâ'atimizi alâkadar eylemesi lâ[zı]mdır. Bu ise iki dürlü olabilir. Evvela mahsûs bir menfa'ata dikkatimizi celb edebiliriz: Bir intibâ'dan tevellüd eden haz veya elem gibi. Bizi müte'essir eyleyen hâdisâta dikkat eylememiz gâyet tabî'dir. Ve muhâfaza-ı nefis kanûnunun icâbâtındandır. Menfa'at-ı 'uzviye ve hayâtiyemizle alâkadar olan ahvâle dikkat eylemeden yaşamak bi't-tab' mümkün olamaz. İkinci surette ise menfa'at tamamıyla zihnidir; merakın tatmininden ibâretidir. Anlayabileceğimiz şeyleri anlayabildiğimiz derecede merak eyler ve onlara o nisbetde dikkat ederiz.

Menfa'at-ı 'uzviye ve hayâtiyemize âid ahvâl ekseriya dikkatimizi celb eder, fikri bir gâyeye ma'tûf olan dikkat ise bi-nefsihi vukû' bulur. Bu nev'in dikkatin misâllerini ta'dâd eylemeğe hâcet yokdur. Bir sa'yin müsmir olması için şart esâsı dikkatin âdeti fevkalâde bir surette isticlâbı değil fakat kendiliğimizden onun üzerine tevcihi lâzımdır. Bir sa'y ne kadar eğlenceli olursa olsun her zaman bizi aynı derecede alâkadar edemez. Hâlbuki itmâm ve ikmâli için dikkatin temâdisi lâzımdır.

Çalışmadan terakki eylemek mutasavver olamayacağından bi-nefisihi dikkat medeniyet şartı esasıdır. Ma'amâfih bu dikkatin fitrî olduğu zan olunmamalıdır. Akvâm-ı medeniyeye mensûb olan insanların toğdukları vakit böyle bir kâbiliyet mahsûsaları olduğundan inanmak toğru olamaz. Çocuklarda, akvâm-ı vahşiye ve ibtidâ'iyede olduğu gibi ancak müsteclib dikkat mevcûddur. Çünkü bir mevzu' üzerinde tevakkuf ederek onu tedkîk edebilmek için a'zâmıza hâkim olmamız iktizâ eder. Kendiliğimizden dikkat edebilmek kâbiliyeti nasıl vücûd buluyor?

Evvelâ terbiyenin azîm bir nüfûzu olduğunu söylemeliyiz. Uzun bir terbiye haddizatında ihmâl eyleyeceğimiz ve hâlbuki müfid te'sîrlerde bulunması muhtemel olan şeylere ehemmiyet 'atf etmeyi bize öğretir.

Sâniyen yaşadıkça zihnimizi idâre eylemek istidâdına mâlik oluruz. Dikkatimizi pek ileride vâsıl olabileceğimiz bir hedefe toğru kullanmak kâbiliyetini kesb eyleriz.

Dikkatin Ehemmiyeti

- Dikkat ruhun bütün 'ameliyelerinin, bütün hâlâtının bir mühim âmilidir. Ce-reyân-ı şu'urun yekdiğerinden ayrı olarak tanıdığımızın hâlâta inkisâm eylemesi, tehallûf [32] etmesi [b]ile dün bir dikkatin eseridir denebilir. Tedâ'inin ihzâr eylediği mevâd ile dikkat hayât-ı ruhiyenin mu'dıl hâdisâtı vücûda getirir.

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-İ Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-İ Ruh

Hâricin ve Ene'nin idrâkini husûle getiren dikkatdir. İhsâsâtımızdan bazılarını her şeyden ziyâde bizi 'illet-i hâriciyeleri alâkadar eylediğinden tolayı hârice haml etmemiz dikkat sayesinde. Bir idrâki teşkîl eylemek için muhtelif ihsâsâtdan ancak bize yarayabilecek olanları saklamak dikkatle kâbildir; bâsıra ve lâmise sâir havâssa bu suretle tefevvuk etmişlerdir.

Ahvâl-i Maraziye

Dikkatin 'adem-i mevcûdiyetenin mütevellid marazî hâle "gaflet" ta'bîr olunuyor. Dikkate âid birkaç dürlü marazî ahvâl-i ruhiye mevcûddur:

Evvelâ: Mu'ayyen bir hâl veya hâlât mecmuası şu'ûrda temâdî eyler, pâ-yidâr kalır, bütün hâdisât-ı şu'ûra hâkim ve kendine yabancı olanların def ü mahvına meyyâldir. "Vecd" ve "hastalık merakı" gibi ahvâl bu nev'dendir.

Sâniyen: Dikkatin idâmesi ve hatta husûlü bile mümkün değildir. Bazen efkâr o kadar süratle yekdiğeri ta'kîbe eder ki, hiçbir hâlin bir cüz'î müddet pâ-yidâr kalması mümkün olamaz. Bazen ise dikkat için gayret imkânı yoktur. Her şey zihnimize karışık, gayri vâzıh, mübhemdir. Zihnen veya cisman yorgun veya serhoş olan kimselerde bu hâle misâldir.

Birinci kısım hâlât-ı maraziye daha ziyâde "müstecleb dikkat"e âid, ikinci kısım ise "bi-nefsihi dikkat"e âiddir.

Öz

Mehmet İzzet'in Bilinmeyen Bir Eseri: Medrese-i Aliyye Felsefe Dersleri Birinci Kitab İlm-i Ruh

Mehmet İzzet (ö.1930) modern Türk felsefesinin öncü isimlerinden birisidir. Galatasaray Lisesinden mezun olduktan sonra Hukuk Fakültesine kaydolmuş, mezun olmadan Fransa'ya Sorbon Darulfünunu'na eğitim için gönderilmiştir. Üniversiteye intisab etmeden önce Hilal-ı Ahmer kâtipliği ve Dârulhilâfetalaliyye Medresesi felsefe müderrisliği yapmış, burada felsefe dersleri vermiş, verdiği bu derslerde felsefeye giriş dersi olarak İlm-i Ruh'u okutmuştur. Fakat İlm-i Ruh adlı eseri, hakkında yazılan biyografilerde belirtilmemektedir. Oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bu eserin ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi Türk Düşüncesi'ne katkı sağlayacaktır. Bu nedenle çalışmamız, Dârulhilâfetalaliyye Medresesi'ndeki felsefe müderrisliğine ve onun bilinmeyen eseri İlm-i Ruh üzerine odaklanmaktadır. Mehmet İzzet İlm-i Ruh'u in Dârulhilâfetalaliyye Medresesinde verdiği Felsefe Dersleri'nde birinci kitab olarak okuttu. Bu çalışmaya Meşrutiyet dönemi Türk felsefesi üzerine yaptığımız okumalarımız sırasında mutlu bir tesadüf sonucu rastladık. Eser, yazarın felsefe derslerinde okuttuğu 'felsefeye giriş'i, diğer adıyla dönemin dört felsefe disiplininin ilkinin oluşturmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla bu eserden bugüne kadar herhangi bir akademik ortamda, yayınlanmış veya yayınlanmamış eserler arasında söz edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam düşüncesi, Mehmet İzzet, felsefe dersleri, ilm-i ruh, şuur.

Abstract

An Unknown Work of Mehmet Izzet: *Philosophy Lessons First Book İlm-i Ruh of Madrasah Aliyya*

Mehmet Izzet (d.1930) is one of the pioneers of modern Turkish philosophy. After graduating from Galatasaray High School, he enrolled in the Faculty of Law, before he graduated, he was sent to France to the Sorbon University for education. Before joining the university, he worked as Hilal-ı Ahmer clerk and as a philosophy teacher at Dârulhilâfetalaliyye Madrasah. He gave philosophy lectures in there, and he taught İlm-i Ruh as an introduction to philosophy. But İlm-i Ruh is not mentioned in the biographies written about him. Revealing and evaluating this work, which we think as very important, will contribute to Turkish Thought. For this reason, our article focuses on his philosophy teaching in Dârulhilâfetalaliyye Madrasah and his unknown work İlm-i Ruh. Mehmet İzzet taught İlm-i Ruh as the first book of Philosophy Lessons in Dârulhilâfetalaliyye Madrasah. We came across this work as a happy coincidence during our readings on Turkish philosophy of the Constitutional Era. The work constitutes the introduction to philosophy which he teaches in his philosophy lectures, in other words the first one of the four philosophical disciplines of the period. As far as we know, this work has not been mentioned among published or unpublished works in any academic circle.

Keywords: Turkish-Islamic thought, Mehmet Izzet, philosophy lessons, psychology, consciousness.

Kaynakça

- Babanzade, Ahmet Naim. *Hikmet Dersleri*. Dârulhilâfe: Matbaa-i Hukukiyye, 1329.
- Bircan, Ufuk. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Türk Düşünürü: Mehmet İzzet", *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)*. 2018: 22.
- Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi. *1335-1336 Sene-i Tedrisiyesi İkinci Şuhuru Dersiyesi Talebe Rehberi*. Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası, 1335.
- Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi. *1335-1336 Sene-i Tedrisiyesi İlk Devre Dersiyesi Talebe Rehberi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1335.
- Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi. *1337-1338 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*. İstanbul: Matbaa-i Amira, 1337.
- *Darulfunun-ı Şâhane Nizamnamesi*. neşr. Seyyid Mehmet Tahir. Dârulhilâfetalıyye: Matbaa-i Tahiriyye, 1318.
- Değirmencioğlu, Mahmut Coşkun. *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2002.
- Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darulfununda İlahiyat Öğretimi", *Darulfunun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. İstanbul: 2010.
- Görkaş, İrfan. "19.Yüzyıl Türkiyesinde İlk Felsefe Disiplinin Osmanlıcası", *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayını, 2016: 577-590
- Görkaş, İrfan. *19.Yüzyıl Osmanlıda Felsefe Mehmet Arif Bey'in Felsefî Görüşleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- İstanbul Dârülfünûnu. *1338-1339 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*. Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1338.
- İstanbul Dârülfünûnu. *1339-1340 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*. İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1339.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe-Hikmet, Birinci Kitap İlmü'n-nefs*. Dârulhilâfe: Matbaa-i Âmire, 1333.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar Felsefe-i Ula, Philosophie Premiere*. Babialı: Hukuk Matbaası, 1329.
- İzzet Beg, *Edebiyat Medresesi Talebesi için Abel Rey'in Felsefe ve Ruhiyat Dersleri ünvanlı Eserinden Mehuz Ahlak Mebahisi*, [İstanbul]: Darulfunun Matbaası, 1336.
- İzzet, Mehmed. *Felsefe Dersleri Birinci Kitap İlm-i Ruh*. Dârulhilâfetalıyye: Matbaa-i Âmire, 1333.
- İzzet, Mehmet. Fransızca İctimaiyata Dair Eserler, *Mehmet İzzet ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*, neşr. M.Coşkun Değirmencioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2002.
- İzzet, Mehmet. Zenon ve Muakkipleri, *Mehmet İzzet ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi*,

neşr. M.Coşkun Değirmencioğlu, Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayını, 2002.

- Topaloğlu, Aydın. “Mehmed İzzet”, *İslam Ansiklopedisi* 28. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003: 492-493.
- Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârulfünûnu. *1341-1342 Sene-i Dersiyesine Aid Talebe Rehberi*. İstanbul: Yeni Matbaa, Ts.
- Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Dârulfünûnu. *Talebe Rehberi 1926-1927*. İstanbul: Yeni Matbaa, Ts.

WORK AND JUSTICE WITHOUT MORAL CONTENT IN HESIOD'S *WORKS AND DAYS*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 239-254.

Geliş Tarihi: 14.06.2020 | Kabul Tarihi: 26.10.2020

Refik GÜREMEN*

Introduction

Hesiod's *Works and Days* was written on the occasion of a dispute that Hesiod was having with his brother Perses about the share they received from their father's heritage. After the first division of their allotment, Perses wasted his own share, and he seized more than what was his due by appealing to courts against his brother. Instead of obtaining his livelihood and wealth through hard work, Perses engaged in a *pleonexic* and *hybristic* strife against his brother. Hesiod thought that Perses was making a serious mistake and his poem was meant to dissuade him from this way. *Works and Days* as a whole is an exhortation to follow hard work as the just way of achieving prosperity. Hesiod elaborates on this main theme by adding practical advices for success in agriculture, sailing, and other forms of economic and social behavior.

However, it is obvious to any reader of the poem that Hesiod is trying to do more than simply giving some useful practical advice to Perses about good conduct and prosperity in life. He wants his brother and the readers of his poem to understand his advices from a broader and intellectually elaborated point of view about human existence as such. Hence, besides (or even more than) his dispute with Perses, the task of providing an explanation for the current human condition occupies the very center of Hesiod's attention in the poem.

* Dr. Öğr. Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, rguremen@metu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0795-331X

The task of providing an intellectual understanding for the current human condition divides the poem into two major parts: There is 1) a lengthy introduction (v. 1-334) which is followed by 2) Hesiod's practical advices (v. 335-828) to Perses about the social and working life of peasants like themselves. The lengthy theoretical introductory section can also be said to contain two principal subsections: 1a) a "mythic" section relating the myths of Prometheus and Pandora first, and then the myth of the five races (v. 42-105 and v. 106-201) 1b) an exhortative section and a plea for justice, recommending the kings (the judges in city's courts) and the *demoi* to revere work and justice, instead of undeserved wealth and violence (v. 202-285 and v. 286-334).¹ The focus of the present article is on these two subsections of the poem's theoretical introduction. By focusing on the general moral that is being conveyed in these parts, I hope to obtain a precise idea about Hesiod's notion of justice.

The question of discerning the precise sense of justice in *Works and Days* has always been the central question in Hesiod scholarship. The work of Michael Gagarin on *dikê* in Hesiod is by far the most influential in this literature². Not particularly because he has many followers but rather because his approach raised many objections. In what follows, I want to add my own objection to this list. I claim, against Gagarin, that beyond an amoral *ad hoc* notion of *dikê*, Hesiod is also working with a more substantial idea of *dikê* in his *Works and Days*. According to my reading, however, Hesiod's more substantial notion of *dikê* still does not have a moral content. I provide my reasons for this latter claim by showing that "work", for Hesiod, does not have a moral significance, either.

Michael Gagarin on Justice in Hesiod

According to Michel Gagarin, the term *dikê* in Hesiod should not be translated as "justice" because *dikê* in archaic thought does not have the moral significance that the word "justice" obtained later in the 5th century B.C. Gagarin thinks that in Homer and Hesiod alike, *dikê* does not denote "justice" understood as an abstract moral idea or as the internal moral quality of an individual and his behaviors. Gagarin suggests that *dikê* in *Works and Days* pertains exclusively to the legal process of peacefully settling property disputes. More precisely, this word means "settlement" if spoken by a judge or "plea" if spoken by a litigant in a court.³ Accordingly, *dikê* in the sense of

1 This division broadly corresponds to Glenn Most's (2006: xxxvi - xxxvii).

2 M. Gagarin (1973), (1974a), (1974b) and (1992).

3 It is in accordance with this interpretation of the Hesiodic *dikê* that Gagarin understands the myths of the poem. See, for instance, Gagarin (1973 : 92).

“settling a dispute” is conceived as a speech which tailors the straightest decision for the specific needs of the case at hand, in a way acceptable to the litigants.⁴ This indicates, according to Gagarin, that *dikê* in Hesiod (and in Homer alike) was nothing more than *ad hoc* “justice”. “Justice” in this sense involves no appeal to externally sanctioned rules or abstract principles but it rather consists in adjudication of specific circumstances pertaining to the competing claims at hand in a dispute. As Gagarin puts it: “Specific circumstances and personalities determine the nature of the settlements, not general rules or principles of justice”⁵. It is in this precise sense that Hesiodic justice is an *ad hoc* justice⁶.

My objection to Gagarin targets less his idea that *dikê* in Hesiod is nothing more than a juridical concept than his thesis that it is only an *ad hoc* settlement⁷. If *dikê* simply denotes amoral *ad hoc* settlement of a dispute, it becomes difficult to understand what exactly Hesiod is critical about in his brother's attitude regarding their dispute. What Hesiod finds especially wrong in Perses' appeal to courts against himself is Perses' ambition to seize more than his due. Hesiod's appeal to the myths of Prometheus and Pandora in order to explain the origins of work to Perses and make him understand what exactly is wrong in his attitude shows that, for Hesiod, the problem with Perses is that *instead of working*, he pleads in the courts to snatch more than his due. Obviously, Perses is abusing the judicial system for his *pleonexia*, and his abuse of the judicial system is what turns his *pleonexic* attitude into a snatch. Hesiod contrasts Perses' attitude as a vicious way of obtaining wealth with work as the praiseworthy way of obtaining wealth.⁸

4 Gagarin (1992 : 75).

5 Gagarin (1992 : 68).

6 Consider, for instance, WD 33-39 where Hesiod describes his dispute with Perses. According to Gagarin, this passage indicates that Hesiod envisions an *ad hoc* settlement as “justice” for their case, because in this passage Hesiod does not seem to be referring to a specific rule from an established law about inheritance issues. This shows, for Gagarin, that Hesiod is simply seeking a compromise settlement acceptable to both brothers. For Gagarin's analysis of this passage see Gagarin (1992: 72-73).

7 That *dikê* means more than “legal process” and that it possesses certain moral significations for Hesiod has been strongly argued for in the literature, especially in reaction to Gagarin's articles. For some objections to Gagarin: see Dickie (1978), Claus (1974), and Beall (2005/20006). For different senses of *dikê* in Hesiod, Athanassios Vergados (2014) is also worth mentioning. One of the most serious difficulties that are observed in literature about Gagarin's approach is that even if it is true that *dikê* in Hesiod means hardly more than amoral peaceful *ad hoc* settlement of a dispute, it is not clear how Hesiod could ever praise it independently of a larger frame of moral values, such as “good and bad”, “right and wrong”, etc. In other words, Hesiod's praise for one's choosing to settle (or competence to settle) social and economic disputes by peaceful litigation instead of violence and *hybris* makes sense only within a larger system of moral values. This is more or less Dickie's (1978) argument.

8 A point has to be underlined here: Hesiod's epithet for the judges that Perses has been appealing to is

In the rest of this paper, I claim that this contrast between the two ways of obtaining wealth shows that Hesiod has another conception of *dikê* beyond *ad hoc dikê* as “legal process”. I claim that Hesiod’s notion of *dikê* is not limited to the *ad hoc* ‘justice’ of the courts. I think Hesiod has a more substantial, and not only a procedural, notion of law and justice.

The Myth of Prometheus

To start with the myths of Prometheus and Pandora, these two myths are given jointly and they have the function of explaining why the current human existence is characterized primarily by hardship and suffering. In the lines which precede the Prometheus-Pandora myth, Hesiod first explains to Perses that upon earth there is not only the Bad Strife fostering war and violence but there is also the older Good Strife which fosters men to work and to prosperity through work. Upon that, Hesiod urges his brother and the kings to abandon their indulgence for *pleonexia* and consider their dispute from the perspective of the Good Strife. Considered in the broader context of the poem these two myths have the function of explaining to Perses, and to the kings, why they should cherish obtaining wealth through work rather than through quarrels at the assemblies and the courts of the city. Hesiod introduces the Prometheus story as follows:

[The] gods keep the means of life concealed from human beings. Otherwise you would easily be able to work in just one day so as to have enough for a whole year even without working and quickly you would store the rudder above the smoke, and the work of the cattle and of the hard-working mules would be ended. But Zeus concealed it, angry in his heart because crooked-counseled Prometheus had deceived him. (v.42 – 48).

Because Prometheus tried to deceive Zeus when the Gods and the human beings were reaching a settlement and being separated definitely from one another,⁹ Zeus concealed their *bios* from human beings. This story relates its message by separating an idyllic past, when human beings were not obliged to work to reach their livelihood, from a “now” which is marked by an inextricable need for work for survival¹⁰.

dôrophagous, “gift-eaters”. Gagarin (1974b: 109-110) himself points out that this term does not need to mean “corrupt”.

9 See *Theogony* 535-557.

10 For my purposes here the Pandora story has only a secondary importance. This story is just the second phase of the Zeus-Prometheus conflict and it works according to the same logic of division between an idyllic past and a grievous present. See *WD* 90-95.

The Prometheus story tells us very straightforwardly what work is. Our *bios* has been crypted by Zeus in his anger towards Prometheus and since then it remains crypted. Work is simply a process of decrypting what has been crypted, namely, our *bios*. Our *bios* is no longer immediately given to us; it has to be ripped out of land, out of sea, out of other people, etc.¹¹ Hesiod's use of optative in his description of how life would have been had Zeus not crypted our *bios* suggests that rather than assuming a real idyllic past where work didn't exist, Hesiod is simply using a counterfactual reasoning: life could have been different for us; but it is not. The message of the story is clear: for human beings life is harder than it could have been, because they do not have an immediate access to their *bios*. We have to work to reach it.

The fact that we do not have immediate access to our *bios* has dramatically changed the temporality of both work and our enjoyment of its products. What could have been achieved, had things been different, by work in one day now takes a whole year. To be able to decrypt our *bios*, now we have to observe the nature and understand its language: we have to understand the land, the sea, the weather, the other animals, etc. V. 335-828 of *Works and Days* are entirely devoted to these questions. Besides and most importantly, this dramatic change in the temporality of both work and our enjoyment of its products is the very basis of division of labor and, hence, of social and political organization as well. Since we need dramatically larger times to complete a work at hand, the number of work which can be achieved in a given time is remarkably smaller than it could have been, had our *bios* not been crypted. So, to be able to have the things we need for basic survival and beyond, we need division of labor and other people's work. Once the need for division of labor shows itself, the need for social and political organization follows it.

In their broader context, these stories are related to the question of *dikê* since they have the obvious function of explaining why Perses and the kings should cultivate the Good Strife. Nevertheless, Gagarin's (1973: 92) claim that the story of Prometheus doesn't have a moral lesson in itself is worth considering. Considered in itself, this story just says: "You have to work!" But this "have to" here is hardly more moral than the "have to" in "You have to breath to live!" Work is an obligation but it is not a moral obligation. It

11 It is not obvious whether this story does assume a real period of a past golden age for humanity, which precedes the present age and in which human beings were exempt of the burden of work, having an immediate access to their *bios*. The timeline of the myth of Prometheus and that of the Five Races do not exactly correspond. The Golden Age of the latter was under the reign of Cronos whereas, if Zeus hid the human *bios* at a certain point in time when humans were already living under his reign, this would suggest that the golden age was under Zeus' reign.

is an obligation because at bottom it is a punishment coming from Zeus. It is a fundamental condition of human existence as such. By Zeus' decision, work is written in the very fabric of human existence. One can try to avoid and walk around this obligation. Like Perses does. But Hesiod's message is clear: the very despicable position that Perses finds himself in is also the proof that there is no ultimate escape from this obligation.

Considered from our human point of view, it is really difficult to find any moral lesson in the story. Zeus hid the *bios* and the fire from human beings and this is meant to be a punishment for them. However, the purpose of this punishment is not clear: the purpose is obviously not correcting a moral flaw in human beings; nor is it meant to penalize a crime committed by human beings, because the real target of Zeus' rage is Prometheus. Work is a punishment for human beings but it is not a moral punishment *for* human beings. Even if we can admit that there was a moral reason for Zeus to punish Prometheus, it is still not easy to understand why this would concern human beings. Therefore, I conclude that there is no ultimate moral reason for human beings to work. The Prometheus story is not about such a moral lesson. What all this has to do with my discussion of Gagarin's thesis about "ad hoc justice" in Hesiod will become clear once we consider the myth of the five races. I will come back to the question of "work" after an analysis of the myth of the five races.

The Myth of the Five Races

The myth of five races comes immediately after the myths of Prometheus and Pandora in the poem, and it describes the ways of life of the five different races of human beings which succeeded one another from the time of Cronus until today.

Like the myths of Prometheus and Pandora, the myth of the five races is also established on the logic of an opposition between an idyllic past and a grievous present. The broad opposition between the peaceful life in the Golden Age and our current distressful life in the Iron Age is central to the lesson of the story. However, except for the main broad opposition between the Golden Age and the Iron Age, little in the myth is really conform to the pattern of an increasing decadency in human history. The race of heroes clearly interrupts such a continuous increase in decadence. Hesiod characterizes the heroes by their superiority in justice and calls them the "godly-race" (*theion genos*) and "demigods" (*hemitheoi*). The difficulty of explaining the role of the race of heroes in what would otherwise be a standard story of decadence gave birth to some very remarkable structuralist analysis of the

myth.¹² A result which can be obtained from these structuralist readings is that it is not only the heroes which interrupt the continuity of the fall, but the iron race is also ambiguous in this respect. As I shall explain below, it seems that the iron race is not really in a diametric opposition with the golden race, because the possibility of living a certain kind of golden age is not completely lost for the iron race.

If it is true that there is no “justice” and straightforward morality in the myths of Prometheus and Pandora, it is no less true that there is no straightforward “work” in the myth of the five races either. This story is not *about* “work”. In this story, the theme of “work” leaves its place to issues concerning *hybris*, violence and justice. I proceed with the details of the story in order to explain what I take to be the lesson of the myth.

The Golden Race

The first race created by the gods at the time of Cronus was the golden race. The distinctive feature of this race was the immediacy of its prosperity, peace and happiness. The people of this race were living in abundance but, unlike us today, they didn't have to work hard since their food (i.e. their *bios*) was given automatically and in profusion by the mother earth itself (*WD*, v. 112-120). Their labor (*ponos*) was probably limited to some kind of an easy harvest. Due to this immediacy of their access to their *bios*, temporality of its enjoyment was also radically different than today. Unlike us again, who have to program their work according to the seasons of the year, the profusion of food from earth in the golden age was continuous and uninterrupted¹³. The people of this race was living in some kind of a prolonged, self-identical and timeless “now”. As D. Stewart says: “The happiness of the Golden age was in a sense before time.”¹⁴

The timeless immediate happiness of the golden race has some other consequences which can be interpreted in political terms. If happiness reigned in the golden race people's life, this was not a happiness that they worked for. In other words, for them, being happy did not result from any social, political or moral effort. There was no condition for them to fulfill to enjoy happiness: their happiness was spontaneous. Having all the good things and lacking all the evils, this race seems to have no problems whose

12 Jean-Pierre Vernant's (1965, 1974, and 1985) work is the most renown among others.

13 The nature of their temporality was also reflected in their biology and consequently in their experience of mortality: “Worthless old age did not oppress them but they were always the same in their feet and hands [...] and they died as if overpowered by sleep” (v. 113 and 116)

14 D. Stewart (1970: 51). See also Carrière (1986: 197).

solution would require the assistance of others. In the absence of such social relations there would be no need for regulating rules and principles. If this interpretation is correct, then we can conclude that there was no need for *dikê* in the golden age. The mode of existence in the golden age was so unidimensional that no other outcome than happiness seems to be even possible. In such an existence, neither the administration nor the virtue of justice would be required.¹⁵ It is true that the people of the golden age, according to Hesiod, “themselves, willing, mild-mannered, shared out the fruits of their labors together with many good things”. This sounds like these people had some kind of a disposition for the virtue of justice. However, this peaceful sharing of goods among themselves rather seems to be a spontaneous attitude in their case. Even if they can be accepted to be “just” in a certain sense, it is evident that this race was “just” without a care for justice. People of this race were “just” in an unreflective way. In other words, even if they were behaving justly, it was not because they had a conception or an understanding of justice¹⁶.

The Silver Race

After the golden race, comes the silver race. Hesiod says that this race was “much worse” than the golden one and it does resemble the golden race “neither in body nor in mind” (v. 127 and 129). The manner of life of the silver race seems to be diametrically opposed to that of the golden one: just like for the golden one, for this race too, there were no complex societal relations requiring regulative rules, etc., ...but for opposite reasons. It is not that the silver men did not need establishing societal relations, but they are simply, by their nature, incapable of doing so. Establishing societal relations and making them work by rules and principles was just impossible for this race because they were naturally unable to refrain from *hybris* (WD, v. 130-135). Just like the peace of the golden race, the *hybris* of the silver race was also immediate: the silver race people were not being *hybristic* when they could have been just. No, *dikê* was just not a possibility for this race. Their *hybris* was as automatic and spontaneous as was the peace of the golden race. The explanation for their uncontrolled *hybris* can be found in their state of mind¹⁷: Hesiod calls them *mega nêpios* (v. 130-135). Even when they left the-

15 On the absence of need for *dikê* in the golden age, see also Crubellier (1996: 451) and Clay (2003: 82).

16 The same immediacy characterizes the attitude of this race towards gods. They were probably living close to the gods but they did not worship gods. They seem to have no religious attitudes towards the gods. They were simply and tout court dear to the gods without a reason – a reason which would impose some responsibility to be fulfilled towards the gods.

17 On this point, see also Crubellier (1996: 457).

ir extraordinarily long childhood behind, these people seemed to have the mind of a child only. They were “foolish” in the sense that they were unable to foresee, nor did they have any care about, the consequences of their acts. They were *hybristic*, not because they cared about *hybris* but because they were unable to understand the world around them. Their *hybris* was as unreflective as the peace of the golden race. Consequently, they were unable to establish, understand and follow any social *themis*.¹⁸ I conclude that the mode of existence of the silver race was as unidimensional as the existence of the golden race. But it was so for opposite reasons.

The Bronze Race

Next comes the bronze race which was “not similar to the silver one at all” (v. 144). As opposed to the childishness of the silver race, the bronze race people were terrible, strong and frightening: “upon their massive limbs grew great strength and untouchable hands out of their shoulders” (v. 148 – 149). Corresponding to their violent physical appearance was their manner of life. This race was a race of warriors and they died in fight (v. 145 – 155). With this race, for the first time in the myth a specific sort of activity (*ergon*) is being assigned to a race: war is the *ergon* of this race; war was the subject of their care; and war was also the content of their *hybris*. This combination of their warrior activity with *hybris* gives to this race a kind of spontaneity and immediacy, although in a different way than the previous two races. The *hybris* of the bronze race was colored particularly with *biê*, that is, brutal and naked violence. It is this *hybris* characterized by *biê* which determines, after all, the fate of this race as a whole: their *hybris* was fatal. The people of this race destroyed each other mutually in the wars by the brutal naked violence of their strong hands. This race destroyed itself; it is not destroyed by Zeus. The very activity of this race works, therefore, as a self-consuming machine. Their destruction as an entire race was a necessary and unavoidable consequence of their characteristic activity.

The *hybris* that the bronze warriors committed by the *biê* of their hands had nothing to do with rendering justice. Actually, their violence seem to have no specific purpose. They seem to have no particular purpose for fighting. Their violence had obviously no *telos* but itself. That's why it was self-consuming. It follows that their *biê* was not mediated by any purposeful conception of “good” and “bad”. There was no moral reason nor any moral

18 The same was true of their relation to the gods. Zeus destroyed this race in anger because they were unwilling “to honor the immortals [...] as is established right for human beings in each community (he *themis anthrôpoisi kat' êthea*)” (v. 136 – 137). Therefore, the silver race people were not only unable to follow any human *themis*, but they were also unable to understand and follow any divine *themis* either.

conscience orienting their *hybris*. Their *hybris* was blind. In this sense, therefore, the *hybristic* activity of this race was no less simple, no less spontaneous and immediate than that of the silver men. I conclude that the existence of the bronze men was just as unidimensional as the previous two races.

The Race of Heroes

With the age of heroes, this unidimensionality of the human races comes to an end. The exact role of the heroes in the myth and Hesiod's poem in general has been the subject of an immense scholarly debate. According to the reading that I favor, Hesiod's aim in including the heroes in his version of a myth on the past races of man is to transform the traditional image of heroes as warriors into a more pacific image of kings (like, for instance, Menelaus and Odysseus in Homer), which is more conform to the imperatives of the agricultural society that he is envisioning. Like the bronze men, the heroes were also fighters. However, they were unlike the bronze men in that their heroic warrior activity had a well-conceived purpose by its agents: justice. Justice was the cause the heroes were fighting for (v. 156-165). It wouldn't be wrong to say that heroes, according to the myth, were the first real, conscious agents of justice on earth. And yet, the characteristic heroic activity was marked by an ambiguity: the heroic agency for justice was pertaining to Bad Strife that Hesiod warns his bother to stay away from throughout the poem, starting from the beginning. The ambiguity of the heroic warrior activity consists in that although it is for the sake of justice, it is still not completely redeemed from destructive violence. Hesiod says that some of the heroes simply died and disappeared in war, while others were sent to the Island of the Blessed and given "a spirit free of care". So, while some heroes met death right away in the battle field and disappeared for good, to some others Zeus gave a new life which resembles very much to the life in the Golden age (v. 167-173). However, this new life is no longer the life of a warrior but it is the peaceful life of a well-functioning agricultural society. Jean Claude Carrière (1986) thinks that Hesiod's distinction between two different groups of heroes has the function of purifying the image of heroes from destructive violence. According to Carrière, the transformation of a group of heroes from warriors into pacific peasants provides a model for the kings of Hesiod's own time.

The Iron Race

The iron race is the fifth and the last race. This is us today. The iron race is not simply the last race in the series, but it is the race that the entire story

is designed for. It is, in a sense, the *explanandum* of the myth of five races. My claim is that the previous races in the myth helps Hesiod explain the iron race, since the defining feature of each preceding one-dimensional race recurs in Hesiod's treatment of the iron race. In other words, Hesiod's treatment of the iron race incorporates all the defining features of the previous unidimensional races and makes them potential outcomes for life in the Iron Age. Life in the Iron Age is no longer one dimensional. It has multiple potential outcomes depending on how closely justice is being followed by men. That life is more complex for the iron race than it was for the previous races is the core of Hesiod's conception of it:

For now the race is indeed one of iron. And they will not cease from toil and distress by day, nor from being worn out by suffering at night, and the gods will give them grievous cares. Yet all the same, for these people too good things will be mingled with evil ones. (v. 176 – 179).

Hesiod's treatment of the iron race extends beyond the last part of the myth and continues until v. 334. Throughout these lines, Hesiod's message is alternately addressed to the *demos* (in the person of Perses) and to the kings. The message is clear: If, being *nêpios* like the silver men, you don't understand the value of justice and rather foster *hybris*, like the bronze men, you will inevitably be diminished. Because by the order of Zeus, justice always wins over *hybris* at the end. However, if you pay attention to justice and avoid *hybris*, and if your kings follow the example of the blessed heroes, then your cities will flourish and you are going to live your own golden age.

Just to give some examples of how Hesiod incorporates the characteristic features of the previous one-dimensional races into his treatment of the iron race, consider the following verses in order:

v. 181 – 188 : Hesiod describes what he sees as the most likely future for the iron race. In the manner of the silver race, this is a reversed world order where no social *themis* is being respected, and some kind of a social folly reigns. Zeus will probably destroy the iron race.

v. 189 and 192 – 193 : Hesiod continues his foresight about the iron race. In the manner of the bronze race and in an anti-heroic fashion this time, the iron men will destroy each other in brute violence of their own hands and they will do that in the name of justice:

v. 217 – 218 : Hesiod urges Perses to listen to the justice and to avoid *hybris*, because "justice wins out over *hybris* when she arrives; but the fool (*nêpios*)

only knows this after he has suffered.”. “*nêpios*” is the epithet of the silver men. The iron men have, therefore, some part which simply doesn’t comprehend how justice works in the world around.

v. 225 – 237 : A famous passage describing life in a just city. This passage is almost a verbatim reproduction of the golden race part from the myth of the five races. Those who “do not turn from justice at all, their city blooms and the people in it flowers”.

v. 238 – 247: The opposite image of the “just city”. The opening lines are reminiscent of the bronze age: “But to those who care only for evil *hybris* and cruel deeds, far-seeing Zeus, Cronus’ son, marks out justice.”

The recurrence of the previous themes from the myth of the five races throughout the lines on the iron race creates the expected effect: life in the Iron Age is no longer unidirectional necessarily heading towards a certain determined ending. All directions that we know from stories about the previous races of man are now real possibilities for the iron men. The final outcome will be determined by their attitude toward justice.

Back to Gagarin

I believe that Michael Gagarin is for the most part right in saying that in the “Justice” part of the poem (i.e. v. 202-285) the uses of the term “*dikê*” and its cognates are of the courts.¹⁹ What is being referred to by these terms in their immediate context is either particular cases of dispute that are being judged or the judicial system in which they are judged. So, I believe that Gagarin has, for the most part, a strong point in arguing that the term “*dikê*” and its cognates are not moral concepts denoting a state of consciousness of what is right and what is wrong, etc.

If Gagarin’s argument has to be given credit, the next point to grant is that the term “*dikê*” in *Works and Days* is mostly used to refer to property disputes. In the “Justice” part of the poem, when Hesiod advises the kings to stay away from “crooked judgements”, the ways he formulates his advice are highly reminiscent of the opening lines of the poem where we read about his dispute with Perses²⁰. So, when Hesiod urges the kings to avoid “crooked judgements”, he has in mind the kind of property dispute he is having with

¹⁹ Of twenty-five uses of the “*dikê*” terms in the poem, twenty-one occur in this section.

²⁰ For instance, he says: “There is a clamor when Justice is dragged where men, gift-eaters, carry her off and pronounce verdicts with crooked judgements” (v. 220 – 221). A couple of lines later he says again: “[When Justice is harmed, Zeus] will take vengeance upon the people for the wickedness of their kings, who think baneful thoughts and bend judgements to one side by pronouncing them crookedly” (v. 260 – 263).

Perses. But if this is true, then the crooked judgements that Hesiod is complaining about must be the kind of judgements which foster “snatch” instead of work. When the courts in a city allow “snatch” to win over “work”, this harms Zeus’ daughter Justice and provokes Zeus’ vengeance.

However, this last point indicates that there is more than particular cases of *ad hoc* settlement in the city courts to Hesiod’s notion of justice. Hesiod says that when “crooked judgements” fostering “snatch” start to replace “straight judgements” in a city, justice, although harmed, does not leave the city but stays, and brings evil to the people of the city. There is, therefore, a justice which judges the “justices”, that is, the particular court settlements in the city. This, I think, is a normative notion of justice. I am not referring to a Hesiodic moral normativity, nor to Zeus’ “divine justice”. I mean a normativity which is not necessarily moral. What I mean can be better explained if we consider it in light of the lesson of the Prometheus story.

As argued above, according to the Prometheus story, work is a punishment for the human race; but it is not a moral punishment because it doesn’t aim to punish a crime committed by the human beings nor does it aim to correct a moral flaw in human beings. This punishment has a paradoxical nature. Like every punishment, the need for work has also a code. The code of the need for work says: “You have to obtain (whatever you obtain) by work!” Now, complying with this code is what justice is, according to Hesiod, whereas, noncompliance with it is “snatch”, one of the most serious injustices in an agricultural society. What is paradoxical is that complying with the code of the punishment has a payback: prosperity. Zeus’ justice is neither simply retributive nor it is simply corrective. We know that in a post-Promethean society, a genuine golden age is no longer possible because we *have to* work. But we can get close to it. We can prosper. However, we can prosper only by work! What is a punishment for human race is also a redemption for it. There is the possibility of undoing certain results of the punishment, but this can only be achieved by complying with its code. This idea of “justice” *as compliance with the code of a punishment* is what I take to be Hesiod’s more substantial notion of justice.

This is a normative, and not a procedural, idea of justice for two reasons: a) it constitutes a *criterion* against which the kind of justice (*tênde dikên* – v. 38-39, 248-49 and 268-69) in a city’s courts have to be measured and evaluated; b) the lesson of the myth of the five races tells us that the kings or the *demos* might go astray and choose not to comply with the code of Zeus’ punishment; but they’d better comply! They *have to* comply if they want to

avoid a future where only *hybris* and folly reigns, like it was the case in the silver and the bronze ages. This time, this “have to” is normative. Yet, the Prometheus story implies that this normativity is not that of morality, after all. There is no ultimate moral reason for us to work, because work is not a moral punishment.

Conclusion

Michel Crubellier (1996) thinks that there is an erroneous tendency in Hesiod scholarship towards moralizing work. According to him, the lesson of *Works and Days* as a whole is not: “To be just, you have to work” as most scholars think. For Crubellier, the message of the poem is the inverse: “We need justice, because we have to work!” I think the poem consists both messages. As the Prometheus story implies, the need for social and political organizations emerges out of the need for work and its post-promethean temporality. But with the need for social and political organizations also emerges the need of administering justice. The need for justice in the administrative sense is definitely a part of the poem’s message. But the poem also says that we need to be just and avoid *hybris*, and to be just, yes, we have to work! I only disagree with Crubellier in his view that this last one is a moralizing message.

Work and Justice Without Moral Content In Hesiod's *Works and Days*

Abstract

According to Michael Gagarin, Hesiod's notion of *dikê* is not a moral notion, and it has to be disassociated from the moral connotations that it will start to assume later in the fifth century. For Gagarin, an *ad hoc* settlement of particular disputes in city courts is all there is to Hesiodic *dikê*. This article objects to this interpretation of Hesiod and claims that Hesiod is working with a more substantial idea of *dikê* in his *Works and Days*. According to my reading, however, Hesiod's more substantial notion of *dikê* still does not have moral content. I provide my reasons for this latter claim by showing that "work", for Hesiod, does not have a moral significance, either.

Keywords: Hesiod, work, justice, morality, Prometheus, five races.

Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde Ahlaki İçeriği Ayan İş ve Adalet Anlayışı

Öz

Michael Gagarin'e göre Hesiodos'taki *dikê* anlayışı ahlaki değildir; ve Hesiodos'un *dikê* anlayışı bu kavramın daha sonra beşinci yüzyılda alacağı ahlaki anlamlardan ayrıştırılmalıdır. Gagarin'e göre, Hesiodosçu *dikê*, sitenin mahkemelerindeki şahsi ihtilaflara *ad hoc* çözümler bulunması ile sınırlıdır. Bu makale Hesiodos'un bu yorumuna itiraz etmekte ve *İşler ve Günler*'de Hesiodos'un daha tözel bir *dikê* anlayışına sahip olduğunu iddia etmektedir. Ancak burada savunulan yoruma göre de, Hesiodos'un bu daha tözel *dikê* anlayışı ahlaki değildir. Bu iddia için gerekçelerimi Hesiodos'a göre "iş" in de ahlaki bir içeriği bulunmadığını göstererek açıklamaya çalışıyorum.

Anahtar Kelimeler: Hesiodos, iş, adalet, ahlak, Prometheus, beş ırk.

Bibliography

- Beall, E. F. (2005/2006). "Hesiod's Treatise on Justice: 'Works and Days' 109-280", *The Classical Journal*, vol. 101 (2): 161-182.
- Claus, D. B. (1974). "Defining Moral Terms in Works ad Days", *Transactions of the American Philological Association*, vol. 107: 73-84.
- Carrière, J.-C. (1986). «Les démons, les héros et les rois. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la Cité», in: *Les Grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon : 193-261.
- Clay, J. S. (2003). *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press.
- Crubellier, M. (1996). « Le mythe comme discours : le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et Les Jours* », in *Le métier du mythe*, eds. Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe, Philippe Rousseau, Presses Universitaires du Septentrion : 431-463.
- Dickie, M. W. (1978). "Dikê as a Moral Term in Homer and Hesiod", *Classical Philology*, vol. 72 (2): 91-101.
- Gagarin, M. (1973). "Dikê in the *Works and Days*", *Classical Philology*, vol. 68 (2): 81-94.
- Gagarin, M. (1974a). "Dikê in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, vol. 69 (3): 186-197.
- Gagarin, M. (1974b). "Hesiod's Dispute with Perses", *Transactions of the American Philological Association*, vol. 104: 103 -3111.
- Gagarin, M. (1992). "The Poetry of Justice. Hesiod and The Origins of reek Law", *Ramus* (21): 61- 78.
- Most, Glenn M. (2006). *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia*, (translation and edition), Harvard University Press.
- Stewart, D. (1970). "Hesiod and History", *Bucknell Review* (18): 37-52.
- Vergados, A. (2014). "Defining Dikê in Hesiod's *Works and Days*", in *Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic*, eds. M. Christopoulos and M. Paizi-Apostolopoulou, Ithaca: 367-378.
- Vernant, J.P. (1965). "Le mythe hésiodique des races » in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris : 13-79.
- Vernant, J.P. (1974). « Le mythe prométhéen chez Hésiode », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris : 178-194.
- Vernant, J.P. (1985). « Méthode structurale et mythe des races », in *Histoire et Structure*, Paris : 43-60.

PRECAUTIONARY PRINCIPLE AS AN EPISTEMOLOGICAL PROBLEM - IS IT PROTECTING OR PARALYZING?

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 255-268.

Geliş Tarihi: 29.04.2020 | Kabul Tarihi: 11.11.2020

Onat ÖZGÜR*

Introduction

Sustainable development is “development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs” (World Commission on Environment and Development, 1987). There are several underlying principles for the concept of sustainable development. These principles were described by the Rio Declaration on Environment and Development, which is a document created at the 1992 United Nations “Conference on Environment and Development.”

The Rio Declaration comprised of 27 principles which are intended to lead sustainable development in the world. These principles include the right to development, environmental protection, eradication of poverty, capacity building, public participation, internalization of environmental costs, environmental impact assessments, notification of natural disasters, youth mobilization, resolution of environmental disputes, and also the precautionary principle.

We can summarize the precautionary principle as “prevention is better than cure” or “better safe than sorry.” The principle is applied when a scientific evidence shows that a specific activity or policy results in harm, however the evidence is not conclusive, and there is still time to take a preventive

* PhD Student, Ankara University, Department of Real Estate Development and Management (Ankara Üniversitesi, Gayrimenkul Geliştirme ve Yönetimi Bölümü, Doktora Öğrencisi)
onatozgur@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3039-1415

action. The harm might be against people, the environment, plant life, or animal life, and it may not be reversible, as in the example of extinction of species.

There are both critics and supporters of the precautionary principle. Supporters refer to its range of applications and flexibility. Supporters worry that the principle might be interpreted loosely. Policy decisions include various interest groups such as consumers, companies, and environmentalists. As a result, lack of agreement on the definition or the extent of 'harm' can cause a loose interpretation for the principle, which will cause an excuse for inaction.

Critics argue that the principle is exercised very easily, without consensus on what counts as acceptable scientific evidence of harm. Therefore, they argue that it will slow down or stop development of technologies. Critics assert that, all new technologies include risks, and this should be examined and balanced against the costs of abandoning new technology and innovations.

In this paper, I argue that the precautionary principle protects us from any possible environmental harm, instead of paralyzing us regarding the implementation of new technologies and innovations. I am going to discuss the precautionary principle as an epistemological problem, by answering the criticisms, and also by mentioning the historical evolution of the principle, its definition, its uses in the international agreements, and a case study.

Historical Evolution of the Precautionary Principle

In this section, I would like to mention the historical evolution of the precautionary principle shortly. Note that precaution is different from prevention, because it deals with potential risks, whereas prevention deals with known risks (Origgi, 2014: 223). For the aim of this paper I will focus on the history of precaution as a principle.

The concept of precautionary principle comes from the principle of foresight (or *Vorsorge*) which was originated in Germany in 1970s. This principle states that environmental harm should be prevented by the society, by means of carefully planning in advance, and by stopping potentially dangerous actions (Tickner & Raffensperger, 1998).

The principle of foresight (or *Vorsorgeprinzip*) became an important principle in the environmental law of Germany in the beginning of 1970s. Tick-

ner and Raffensperger states that (1998) it “has been invoked to justify the implementation of vigorous policies to tackle acid rain, global warming, and North Sea pollution. It has also led to the development of a strong environmental industry in that country.”

After putting strong environmental policies into action, Germany started to press the other EU states to introduce equivalently strict standards, partly to avoid its own economy from getting in a disadvantageous position, in terms of competition. Therefore, the rationale for spreading “the precautionary principle was therefore tied strongly to preserving economic competitiveness as well as promoting forward-looking environmental practices” (World Health Organization [WHO], 2004). All Heads of State of EU approved the principle in 1990, and it was later included in the Maastricht Treaty, and the treaty was signed in 1992.

“One of the most important expressions of the precautionary principle internationally”¹ is the Rio Declaration from the 1992 United Nations Conference on Environment and Development. The declaration states the principle as following: “In order to protect the environment, the precautionary approach shall be widely applied by States according to their capabilities. Where there are threats of serious or irreversible damage, lack of full scientific certainty shall not be used as a reason for postponing cost-effective measures to prevent environmental degradation” (United Nations, 1992).

A communication regarding the precautionary principle was published by the European Commission in the year 2000. After the adoption of the communication, the principle has become a part of EU policies, including areas beyond the environmental policy.

Uses of the Precautionary Principle in International Treaties

The precautionary principle is increasingly implemented in international treaties. Important examples are as following: “Montreal Protocol on Substances that Deplete the Ozone Layer in 1987, International Conferences on the Protection of the North Sea in 1987 and in 1990, Nordic Council’s International Conference on Pollution of the Seas in 1989, Bamako Convention on Hazardous Wastes within Africa in 1991, Helsinki Convention on the Protection of the Marine Environment of the Baltic Sea Area in 1992” (Tickner & Raffensperger, 1998).

1 Tickner & Raffensperger, 1998.

Definition of the Precautionary Principle

In 2005, UNESCO published a definition of the precautionary principle:

When human activities may lead to morally unacceptable harm that is scientifically plausible but uncertain, actions shall be taken to avoid or diminish that harm.

Morally unacceptable harm refers to harm to humans or the environment that is: threatening to human life or health, or serious and effectively irreversible, or inequitable to present or future generations, or imposed without adequate consideration of the human rights of those affected.

The judgment of plausibility should be grounded in scientific analysis. Analysis should be ongoing so that chosen actions are subject to review.

Uncertainty may apply to, but need not be limited to, causality or the bounds of the possible harm.

Actions are interventions that are undertaken before harm occurs that seek to avoid or diminish the harm. Actions should be chosen that are proportional to the seriousness of the potential harm, with consideration of their positive and negative consequences, and with an assessment of the moral implications of both action and inaction. The choice of action should be the result of a participatory process.

Case Study: Asbestos

When a new technology comes with a suspected negative effect, it takes a very long time to prove a causal relationship, and to implement an appropriate administrative response. In order to depict this phenomenon, I would like to present the following case study.

Lucy Deane, who was “one of the first Women Inspectors of Factories in the UK” (European Environment Agency [EEA], 2001), presented the earliest record of the medical hazards of the asbestos work. Deane listed asbestos business as a dusty occupation which needed to come under examination, in year 1898, “on account of their easily demonstrated danger to the health of workers and because of ascertained cases of injury to bronchial tubes and lungs medically attributed to the employment of the sufferer” (EEA, 2001).

One year after Lucy Deane’s report, the first lung disease case related to asbestos was reported in a middle aged man. Reportedly (EEA, 2001), he had

worked for fourteen years, and he was the only survivor of a group of ten people working in the same room. He also said “they all died about thirty years of age” (EEA, 2001).

This information attracted the UK government’s attention to the issue. Consequently, in 1906, an investigation for industrial diseases was conducted. Also, in that year, around 50 deaths amongst asbestos textile workers were reported by a French factory inspector. This report was largely ignored, however some 90 years later, it was the French ban on asbestos “which led to the high-profile case at the World Trade Organization (WTO) in 1999” (EEA, 2001).

During the period of 1940-1950, mesothelioma² cases were detected in relation to asbestos exposure. Moreover, in 1955, a South African doctor named Dr Sleggs noticed various cases of this uncommon type of cancer “at the centre of the asbestos mining areas.” It is found that in all 47 cases of this type of cancer, except two cases, there was an exposure of asbestos (EEA, 2001).

Afterwards, mesothelioma cancer was also identified in asbestos workers in the US and the UK. “From 1964 to 1975 the media in both the United States and the United Kingdom kept asbestos high on the political agenda” (EEA, 2001). In 1986 the World Health Organization decided that “all three types of asbestos were carcinogenic and, as with other carcinogens, there was no known safe level of exposure to any of them” (EEA, 2001).

In 1987, new regulations regarding asbestos were put into force. In 1998, a prohibition on each kind of asbestos was introduced by France, together with an EU ban. As a result, “Canada filed a complaint against the ban at WTO, but this was rejected by the WTO Disputes Panel. Then Canada appealed against this ruling to the WTO Appellate Body, which found in favour of France and the EU” (EEA, 2001). See the following table for a chronology of the early warnings and actions regarding asbestos. The case study is discussed further in the ‘Criticism’ section.

This case study shows that after the initial early warning regarding asbestos came in 1898, it took a hundred years to ban all forms of asbestos. A precautionary approach could have saved thousands of lives.

2 “A very rare cancer of the chest or abdomen” (EEA, 2001).

Table 1 - Asbestos: early warnings and actions (EEA, 2001)

1898	UK Factory Inspector Lucy Deane warns of harmful and 'evil' effects of asbestos dust
1906	French factory report of 50 deaths in female asbestos textile workers and recommendation of controls
1911	'Reasonable grounds' for suspicion, from experiments with rats, that asbestos dust is harmful
1911 and 1917	UK Factory Department finds insufficient evidence to justify further actions
1918	US insurers refuse cover to asbestos workers due to assumptions about injurious conditions in the industry
1930	UK Merewether Report finds 66 % of long-term workers in Rochdale factory with asbestosis
1931	UK Asbestos Regulations specify dust control in manufacturing only and compensation for asbestosis, but this is poorly implemented
1935–1949	Lung cancer cases reported in asbestos manufacturing workers
1955	Doll establishes high lung cancer risk in Rochdale asbestos workers
1959–1960	Mesothelioma cancer in workers and public identified in South Africa
1962/1964	Mesothelioma cancer identified in asbestos workers, in neighbourhood 'bystanders' and in relatives, in the United Kingdom and the United States, amongst others
1969	UK Asbestos Regulations improve controls, but ignore users and cancers
1982–1989	UK media, trade union and other pressure provokes tightening of asbestos controls on users and producers, and stimulates substitutes
1998–1999	EU and France ban all forms of asbestos
2000–2001	WTO upholds EU/French bans against Canadian appeal

Criticism against the Precautionary Principle

Since its implementation, the precautionary principle has evoked much controversy. Major criticisms against the precautionary principle includes

that it “is too vague to guide actual decision-making”, it is “inherently incoherent”, and “its implementation would result in adverse effects” (Ahteen-suu, 2007: 367).

Another criticism states that “The Precautionary Principle will slow or perhaps stop development or innovation since the burden of proof is on the product/service before it comes to market” (Paralyzing Precautionary Principle, 2014). It is further explained as following: Since the principle proposes the testing required to determine if a product is safe, this will discourage the innovation and development of new products and services. Because the testing cost to determine safety will be required before the product goes to the market.

On the other hand, it is possible to answer this criticism as following. Precaution does not mean to apply absolute bans and denials. In addition to the economic growth, it redefines the concept of development as including the ecological health. “The idea of precaution is to progress more carefully than we have done before” (Tickner & Raffensperger, 1998).

Tickner and Raffensperger also states (1998) that precaution “would encourage the exploration of alternatives, better, safer, cheaper ways to do things, and the development of cleaner products and technologies. Some technologies and developments may be brought onto the market more slowly. Others may be phased out.”

The principle is criticized as it will slow down or stop development of technologies. If the slowing down of technological development results in the protection of the human life and the nature, I think we cannot call this as a problem. Because the human life and the nature are valuable. For example, in the asbestos case, another cost-benefit analysis was made (EEA, 2001) and it states that “If lives are valued at EUR 1 million each, which is common in transport studies, then the costs of the estimated 400 000 European asbestos cancer deaths expected over the next few decades is EUR 400 billion.” I think no one would accept 1 million euro in exchange for their lives.

Moreover, if we need to live without certain technologies or materials, we have the ability to do so, as humans. Human beings have been on Earth for about two hundred thousand years, and when compared to that time period, we have been using most of the technologies or materials for a very short period of time. For example, asbestos has been used industrially for almost a hundred years, and we have been using cell phones for 15-20 years. This shows that most of the technologies or new materials are not essential

for the survival of the human. And even if leaving a technology may cause some inconvenience, it would eventually cause us to research for better and safer technologies.

The principle is also criticized as it is too strict for an uncertain future, because we never know what will happen. I argue that this is not the case, on the contrary, the principle is necessary for an uncertain future. For example, the report “Late lessons from early warnings: the precautionary principle 1896-2000” (EEA, 2001) illustrates several cases such as asbestos, fisheries, radiation, hormones, ozone layer. In all of the cases, there had been an early sign of warning (in some cases the warning started from 19th century), however people resisted or ignored these warnings and doubts, because there was not enough scientific proof. Consequently, most of these doubts turned out to be correct. Therefore, when we look at our past experiences, we see that this principle is necessary, and actually vital, in face of an uncertain future.

Before scientific certainty is provided, policy makers should take actions in order to protect the environment and the health of people from harm, this is the idea that underlies in the center of the precautionary principle. “It demands that humans take care of themselves, their descendants and the life-preserving processes that nurture their existence” (WHO, 2004). As it is stated in the Bergen Conference on Sustainable Development (in 1990), “it is better to be roughly right in due time, bearing in mind the consequences of being very wrong, than to be precisely right too late” (WHO, 2004).

Examining the costs and benefits of actions and inactions in the above-mentioned case of asbestos will help us to understand the function of the precautionary principle better. According to a research by the Ministry of Health and Social Security of the Netherlands, if a ban had been introduced in 1965 (instead of in 1993), after the negative signs of mesothelioma had been recognized, “34,000 victims and 41 billion NLG (the former currency of the Netherlands) in building and compensation costs” would have been saved. “This is compared to the 52,600 victims and 67 billion NLG in costs expected over the period 1969-2030” (EEA, 2001).

On the other hand, many jobs and much profit for companies were generated by asbestos. However, these profits hardly include “the ill health and contamination costs of asbestos, which were ‘externalized’ onto workers with disease, their families, the health service, insurance carriers and building owners” (EEA, 2001).

As a result, it seems that the precautionary principle is mostly criticized by employers, however applying the principle will be beneficial for the long-term interests of workers or society. If governments and companies had taken precautionary actions in the past, environmental injustices of today would not happen. Therefore, when we turn back to the question “If the precautionary principle protects us from any possible environmental harm or if it paralyzes us regarding the implementation of new technologies and innovations?” I think it definitely protects us from any possible environmental harm.

To understand the theoretical background of the abovementioned criticisms, we should pay attention to the criticisms made by Cass Sunstein in his book *Laws of Fear* (2005). He stated that “the precautionary principle is based on fear and fear should not guide our actions” (Origgi, 2014: 216). However, it is known that our fears are the emotions that are formed through our evolution in order to keep us alive and to protect us from danger (Carey, 1998: 5-6). Therefore, fear might be the emotion to guide our actions in dangerous situations.

Sunstein also states that (2003) the precautionary principle is affected by five psychological biases that are subjects of behavioral economics and social psychology, and these are:

- *Loss aversion*: “people dislike losses far more than they like corresponding gains” (Sunstein, 2003: 1008).

- *The myth of a benevolent nature*: “a mistaken belief that nature is essentially benign, leading people to think that safety and health are generally at risk only or mostly as a result of human intervention” (Sunstein, 2003: 1009).

- *The availability heuristic*: “people focus on some risks simply because they are cognitively available, whereas other risks are not” (Sunstein, 2003:1009).

- *Probability neglect*: “people are sometimes prone to neglect the probability that a bad outcome will occur; they focus instead on the outcome itself” (Sunstein, 2003: 1010).

- *System neglect*: “when a single problem is placed in view, it can be difficult to see the full consequences of legal interventions” (Sunstein, 2003: 1010).

Even though it is influenced by these psychological biases, we should keep in mind that this principle was arisen from a necessity, which is caused by “the perception that the pace of efforts to combat problems such as climate change...is too slow” (Kriebel et al., 2001: 871). There are also the weaknesses of our laws and regulations, as shown in the following questions: “if the laws governing toxic chemical release are effective, then why are mercury levels in freshwater fish so high that pregnant women should not eat them? How is it possible that human breast milk may not meet U.S. Food and Drug Administration contaminant limits for baby food?” (Kriebel et al., 2001: 872).

Even if our fears and biases are involved in the formation of the principle, I think the precautionary principle is valuable “because it provides an alternative to a purely technology-based environmental management, it brings ethics into the discussion, allows environmental rights a voice, and challenges the appropriateness of cost-benefit analysis as a decision-making tool” (Adams, 2002: 302).

Conclusion

The precautionary principle is one of the principles which are intended to lead sustainable development in the world. Historically, it has evolved as a principle because of a need to prevent evitable harms that may arise from new technologies, products, innovations. The precautionary principle is a good example of two essential components of contemporary environmental policymaking: “a steady shift to more internationalized standard setting and the penetration of environmental principles into non-environmental policy sectors such as trade, industry and energy” (WHO, 2004).

The definition of the precautionary principle is also important because “it explains the idea that scientific uncertainty should not preclude preventative measures to protect the environment” (Borne, 2011). Uncertainty is a part of the scientific development, and this is acknowledged to a greater extent as science progresses. Borne states that (2011) this is “particularly visible in large scale environmental phenomena such as global warming where direct cause and effect relationships are ambiguous and complex.”

The precautionary principle ensures that the well-being of society is considered in the decisions in case of scientific uncertainty. “When there is substantial scientific uncertainty about the risks and benefits of a proposed activity, policy decisions should be made in a way that errs on the side of caution with respect to the environment and the health of the public” (WHO, 2004).

When we look at the past, as in the asbestos case, some warnings of the harmful products was given a hundred years ago. However, taking action to prevent these harms took a hundred years, too. If the principle had been implemented in time, substantial harm would have been prevented today. Similarly, if we implement the principle today, a lot of harm will be prevented in the future. That is why precautionary principle is valuable; it helps us to avoid irreparable damage to human health and environment, and it protects us.

Abstract

Precautionary Principle as an Epistemological Problem - Is it Protecting or Paralyzing?

The precautionary principle is one of the principles which are intended to lead sustainable development in the world. Historically, it has evolved as a principle because of a need to prevent evitable harms that may arise from new technologies, products, innovations. We can summarize the precautionary principle as “prevention is better than cure” or “better safe than sorry.” There are both critics and supporters of the precautionary principle. Critics argue that it will slow down or stop development of technologies. In this paper, I argue that the precautionary principle protects us from any possible environmental harm, instead of paralyzing us regarding the implementation of new technologies and innovations. I discuss the precautionary principle as an epistemological problem, by answering the criticisms, and also by mentioning the historical evolution of the principle, its definition, its uses in the international agreements, and a case study.

Keywords: Precautionary Principle, Sustainable Development, Environmental Philosophy, Technology

Öz

Epistemolojik Bir Sorun Olarak İhtiyatlılık İlkesi

İhtiyatlılık ilkesi, dünyada sürdürülebilir kalkınmaya yol göstermeyi amaçlayan ilkelere biridir. Tarihsel olarak, yeni teknolojilerden, ürünlerden, yeniliklerden kaynaklanabilecek önlenemez zararları engelleme ihtiyacı sonucunda bir ilke olarak gelişmiştir. İhtiyatlılık ilkesi “önleme tedaviden daha iyidir” veya “üzülmektense tedbirli olmak iyidir” cümleleri ile özetlenebilir. İhtiyatlılık ilkesinin hem muhalifleri hem de destekçileri vardır. Muhalifler, bu ilkenin teknolojinin gelişimini yavaşlatacağını veya durduracağını savunmaktadırlar. Bu makalede, ihtiyatlılık ilkesinin yeni teknolojilerin ve yeniliklerin uygulanması konusunda bizi durdurmak yerine bizi olası herhangi bir çevresel zarardan koruduğu iddia edilmektedir. Bu makalede, ihtiyatlılık ilkesi epistemolojik bir sorun olarak ele alınarak, eleştirilere cevap verilerek ve ayrıca ilkenin tarihsel evriminden, tanımından, uluslararası anlaşmalarda kullanılmasından ve bir örnek vakadan bahsedilerek tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İhtiyatlılık İlkesi, Sürdürülebilir Kalkınma, Çevre Felsefesi, Teknoloji

Bibliography

- Adams, M. D. (2002). The precautionary principle and the rhetoric behind it. *Journal of Risk Research*, 5(4), 301–316. doi: 10.1080/13669870210139798.
- Ahteensuu, M. (2007). Defending The Precautionary Principle Against Three Criticisms. *TRAMES*, 11(61/56), 4, 366–381. Retrieved from <http://www.webpages.uidaho.edu/fish510/PDF/Critique%20of%20Precautionary.pdf>
- Boodhoo, B. (2006). Book Review: *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*, by Cass R. Sunstein. *Osgoode Hall Law Journal*, 44(4), 743-752.
- Borne, G. (2011). Precautionary principle. Retrieved from <http://www.eoearth.org/view/article/155337>
- Carey, G. (1998). Chapter 16: Principles of Evolutionary Psychology. In *Human Genetics for the Social Sciences*. Retrieved from http://psych.colorado.edu/~carey/hgss/hgsschapters/hgss_chapter16.pdf
- Commission of The European Communities. (2000). *Communication from the commission on the precautionary principle*. Retrieved from http://ec.europa.eu/dgs/health_consumer/library/pub/pub07_en.pdf
- European Environment Agency. (2001). *Late lessons from early warnings: the precautionary principle 1896–2000, Environmental issue report No 22*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Kriebel, D., Tickner, J., Epstein, P., Lemons, J., Levins, R., Loechler, E. L., & ... Stoto, M. (2001). The Precautionary Principle in Environmental Science. *Environmental Health Perspectives*, (9). 871.
- Origg, G. (2014). Fear of principles? A cautious defense of the Precautionary Principle. *Mind & Society*, 13, 215–225. doi: 10.1007/s11299-014-0152-x
- Paralyzing Precautionary Principle. (2014). *Problems with The Precautionary Principle*. Retrieved from <http://paralyzingprecautionprinciple.com/index.html>
- Sunstein, C.R. (2003). Beyond the precautionary principle. *University of Pennsylvania Law Review*, 151(3), 1003-1058.
- Sunstein, C. R. (2005). *Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tickner, J., & Raffensperger, C. (1998). *The Precautionary Principle In Action A Handbook*. Retrieved from <http://www.sehn.org/precaution.html>
- United Nations. (1992). *Rio Declaration on Environment and Development*. United Nations.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2005). *The Precautionary Principle*. Paris, France: UNESCO.

- World Commission on Environment and Development (WCED). (1987). *Our common future*. Oxford: Oxford University Press.
- World Health Organization. (2004). *The precautionary principle: protecting public health, the environment and the future of our children*. Retrieved from
- http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0003/91173/E83079.pdf

PLATON'UN BÖLÜN MÜŞ ÇİZGİ ANALJİSİNDEKİ ZİHİN HALLERİNİN DERECELENDİRİLMESİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 269-289.

Geliş Tarihi: 18.10.2020 | Kabul Tarihi: 30.11.2020

Nurgül AKDOĞAN & Rıza BAKIŞ*****

Giriş

Varlık ve değer ile birlikte felsefenin üç temel araştırma alanından birisini oluşturan bilgi felsefesi; bilginin doğası, imkânı, kaynağı, doğruluğu, türleri, sınırları ve temellendirilmesi ile ilgili bütün problemleri araştırır (Cevzici 2018, 10; Mengüşoğlu 2000, 17). Felsefî terminoloji içerisinde 'bilgibilim' veya epistemoloji¹ ismi ile anılan bu ana dal, felsefenin özel bir disiplini haline getirilmeden önce de Antik Çağdan bu yana filozofların zihinlerini meşgul eden problemlerden birisi olmuştur. 'Bilgi ve bilmek ne demektir?' sorusuna sistematik bir biçimde Platon'dan (M.Ö 427-347) itibaren cevaplar aranmış bilginin kökeni, doğruluğu, sınırları ve türleri araştırılmıştır. Buna dayanarak inanç, kanı ve yargılarımızın temelleri incelenmiştir (Uyanık 2003, 43).

Platon'dan önce gelen doğa filozofları² bilginin imkânından ve bilgi yetilerinden en ufak bir şüphe duymadan bakışlarını doğaya çevirerek varlığın ilkesi, değişimin imkânı ve doğası ile ilgilenmişlerdir (Hamlyn 2006,

* Bu makale Doç. Dr. Rıza Bakış'ın danışmanlığında Nurgül Akdoğan tarafından hazırlanan "Platon'un Bilgi Teorisi Bağlamında Menon, Phaidon, Devlet ve Theaitetos Diyaloglarının İncelenmesi" başlıklı tezden istifade edilerek üretilmiştir.

** Arş. Gör. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.
nurgulakdogan@cumhuriyet.edu.tr | ORCID: 0000-0002-9118-0742

*** Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
rbakis@cumhuriyet.edu.tr | ORCID: 0000-0003-1686-8608

1 Yunanca bilim anlamına gelen '*episteme*' ile öğreti anlamına gelen '*logos*' sözcüklerinin birleşiminden oluşan epistemoloji terimi, ilk kez James Frederick Ferrier adlı İskoç metafizikçi tarafından 19. yüzyılın ortalarında kullanılmıştır. Bkz. (Ferrier 1961, 46).

2 Burada kastedilen Thales, Anaksimandros, Anaksimenes gibi Aristoteles'in 'ilk fizikçiler' olarak isimlendirdiği filozoflardır.

281). Bu şekilde Yunan düşüncesinde bilgi yetileri yaklaşık iki asır şüphe duyulmadan kullanıldıktan sonra sofistlerin felsefe tarihi sahnesine çıkışı ile birlikte ilk kez bilginin imkânından yani bilginin var olup olmadığından şüphe edilmiştir. Sofistleri genel geçer mutlak bilginin imkânı konusunda şüpheye düşüren şey; kendilerinden önceki doğa filozoflarının evrenin ana maddesi (*arkhe*) ile ilgili uzlaştırılması olanaksız, birbirine zıt düşünceler ortaya koymaları olmuştur (Zeller 2017, 119). Onlar duyu algısının ve duyusal nesnelerin sürekli değişmekte olmasından hareketle doğa hakkında bildiklerimizin ne kadarının gerçekliğin bir parçası olduğunu ve insan zihninin bu gerçekliğe ne derece katkıda bulunduğunu sorgulamışlardır. Zira bu sorgulamalarının neticesinde ‘gerçeklik diye bir şeyin olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, bilirse bile öteki insanlara aktarılamayacağını’³ ileri sürerek bilginin imkânını yadsımışlardır. Onların bilgi konusunda takınmış oldukları bu tavır, kendilerinden sonra gelenlere bilginin imkânını kanıtlatma ve insanın sanılarından bağımsız, bilgisine ulaşabileceği bir bilgi nesnesinin var olduğunu ortaya koyma görevlerini yüklemiştir.

Platon’dan önce Sokrates, sofistlerin rölativist ve şüphecî tavrına karşı çıkararak bilim, ahlâk ve hukuk alanında herkes için geçerli bir bilginin var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda bilgi ile ahlâk arasında yakın bir ilişki kurarak ahlâklı olmayı erdemli olmakla, erdemli olmayı da bilge olmakla özdeşleştirerek ahlâk alanındaki cesaret, dostluk, ölçülülük, dindarlık, adalet ve bilgelik gibi değerleri tanımlamaya çalışmıştır. Sokrates’ten sonra gelen Platon, hocasının tanımlamaya çalıştığı etik değerlerin gerçek anlamlarını ortaya koyarak onun epistemolojisindeki büyük boşluğu doldurmuştur (Çelik 2018, 53-54).

Platon bilgi konusunu müstakil bir biçimde ele alarak ‘Bilgi nedir? Nerede bulunur? Bildiğimizi düşündüğümüz şeylerin gerçekte ne kadarını biliyoruz? Duyular bize bilgi verir mi? Akıl bizi gerçek bilgiye ulaştırır mı? Bilgi ile doğru inanç arasında nasıl bir ilişki vardır?’ gibi bilgi ve onun doğasıyla ilgili akla gelebilecek temel sorularla sistematik bir biçimde ilk kez uğraşmış (Chappell 2011, 655) ve ele aldığı bu sorular çerçevesinde oldukça kapsamlı bir bilgi kuramı ortaya koyarak epistemolojinin gerçek kurucusu sayılmıştır (Hamlyn 2006, 283; Baç 2011, 52).

Bilgi konusundaki görüşlerine farklı eserlerinde yer veren Platon’un epistemolojisinin doğru bir biçimde anlaşılması ve onun bilgi konusundaki fikirlerinin gelişim ve değişim seyrinin görülebilmesi için sırasıyla *Menon*, *Phaidon*, *Devlet*, *Theaitetos* ve *Sofist* gibi diyaloglara bütüncül bir biçimde

3 Bu ifadeler, M.Ö. 5. yüzyılda yaşamış olan sofist filozof Gorgias’a aittir. Bu konuda Bkz.(Kranz 2014, 205).

bakılması gerekmektedir. Ancak olgunluk dönemi diyaloglarından biri olan *Devlet* diyalogu hem önceki hem de sonraki diyalogları anlamayı kolaylaştıran bir içeriğe sahip olduğundan özel bir yerde durmaktadır. Bilhassa Platon'un bilgi felsefesindeki anahtar kavramların yer aldığı bölünmüş çizgi analogisi bu konuda çok önemli bir yere sahiptir. *Devlet* diyalogunun VI. kitabının son bölümünde yer alan bu analogisinden hareketle Platon, bilgi ile ilgili fikirlerini somut bir biçimde açıklar. Platon bu analogi ile akılla anlaşılır dünya ve duyularla algılanır dünya arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma giderek bir yandan temel varlık türleri ve onları konu alan zihin hallerini ortaya koyarken diğer yandan bilgi (*episteme*) ile sanı (*alethes doksa*) arasındaki ayrımı netleştirerek hakiki bilgi olarak adlandırdığı *epistemeye* nasıl ulaşılabileceğini gözler önüne serer. Platon'un bu benzetmedeki esas amacı varlık dereceleri arasında yapmış olduğu ontolojik ayrıma uygun olarak bilgi türleri ve bu türlerin her birine karşılık gelen zihin halleri arasında dikey⁴ bir çizgi üzerinden hiyerarşik bir ayrım ortaya koymaktır. A. Notopoulos'a göre Platon'un sözü edilen bu amacını gerçekleştirmek için geometrik bir çizgi seçmesi hem yöntemsel olarak hem soyut kavramların formülasyonu bakımından oldukça uygundur. Nitekim ona göre bu çizgi diyagramı zincirlerinden kurtulan mağaradaki mahkûmun seyahat ettiği yerlerin coğrafyasını haritalandırır ve açıklar (James A. Notopoulos 1944, 234-35).

1. Bölünmüş Çizgi Analogisinin Serimlenişi

Platon birbirine eşit olmayan iki ayrı uzunlukta, kesilmiş dikey bir çizgi hayal etmemizi ister. Elde edilen bu iki bölmeden uzun ve üstte olanı akılla kavranan dünyaya diğeri yani daha kısa ve aşağıda olanı duyularla algılanan, görülen dünyaya işaret eder. Daha sonra Platon bu iki bölmenin her birini başlangıçta göz önünde bulundurulan orana göre, (diğer bir deyişle eşit olmayan bir biçimde) yeniden alt ve üst olarak ikiye bölmemizi ister (Platon 2013a, 509E). Sonuç olarak ikisi kavranılır dünyayı (*noeton*), diğer ikisi gözle görülür dünyayı (*horaton*) temsil eden dört ayrı bölme elde edilir. Bu bölmelerin her birinin konu aldıkları nesnelere gerçeklik (*aletheia*) dereceleri birbirinden farklı olup her bir bölümdeki birinci bölmenin, ikincisi karşısındaki ontolojik statüsü, gözle görülür dünyanın akılla anlaşılır dünya karşısındaki statüsü ile aynıdır (Cevizci 2019, 32). Ayrıca her bir bölümdeki bölmeler arasındaki epistemolojik ilişki, bilginin sanı ile ilişkisi gibidir.

4 Aslında Platon, bu çizginin yatay mı dikey mi olduğu konusunda herhangi bir yargıda bulunmaz. Çağdaş Platon yorumcularından A. Sichel'e göre güneş analogisi ile mağara analogisi arasında kalan bu analoginin her iki benzetmeyle tutarlı bir bütünlük sergilemesi için buradaki çizginin dikey olması lazımdır. Çünkü hem Güneş'in toprağa bağlı nesnelere üzerindeki konumunun dikey olması hem de kişinin karanlık mağaradan dışarıya ancak dik ve sarp bir yokuşu aşarak çıkabileceği ifadeleri 'yukarıya' işaret etmesi bakımından buradaki çizginin de dikey olarak düşünülmesini gerektirir (Sichel 1982, 318).

Görünen dünyada yer alan aşağıdaki yani daha kısa olan bölme gölgeler ve yansılarını temsil ederken, daha uzun olan ikinci bölme bu gölge ve yansılardan asıllarını veya orijinallerini temsil eder. Şöyle ki ilk bölmede gölgeler, suda ve parlak yüzeylere yansıyan şekiller bulunurken, ikinci bölmede bu ilk bölmeyle oluşturulan gölge ve yansılardan asılları, algılarımızla kavradığımız canlı varlıklar, bitkiler ve insan elinin ürünü sayılan nesnelere bulunur (Platon 2013a, 510A).

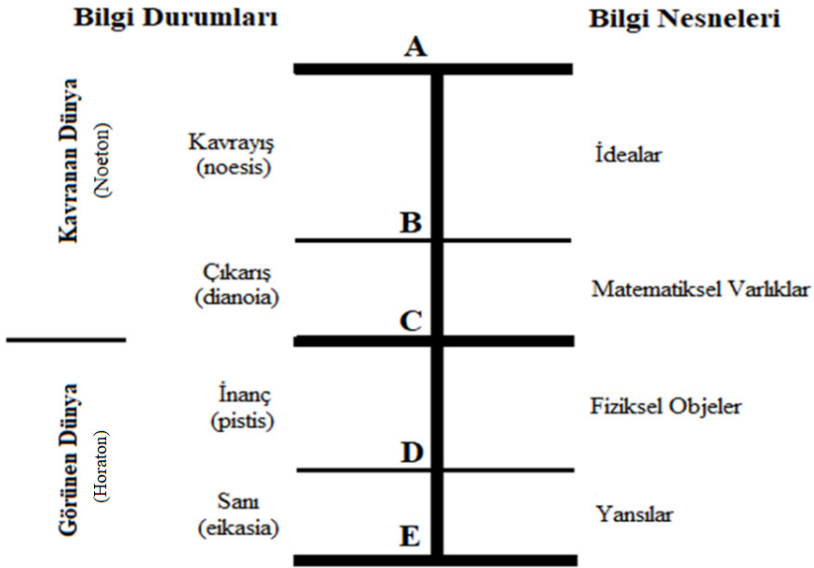
Platon görülür dünyadaki iki bölmeyle bu şekilde açıkladıktan sonra akılla kavranılır dünyada yer alan iki bölmeyle incelemeye geçer. Ona göre bu alandaki ilk bölme matematik, geometri ve benzeri bilimlerle uğraşanların zihin halini temsil eder. Bu kişiler bir problemin çözümünde üçgen, dörtgen, açılı, tek ve çift gibi varsayımları sorgulamadan yani bu varsayımları herkes tarafından apaçık bilinen genel geçer doğrular kabul ederek bir sonuca ulaşırlar. Bir başka deyişle birinci bölmede ruh, araştırmalarında alt çizginin ikinci bölmesinde yer alan üçgen, açılı, daire gibi duyuşsal nesnelere birer yansıma veya zemin olarak kullanarak ilk ilkeye değil de varsayımların⁵ sonuçlarına ulaşır (Platon 2013a, 510C-D). Kavranan dünyanın ikinci bölmesinde ise ruh, duyuşsal nesnelere başvurmadan, duyu deneyiminden tamamen bağımsız bir şekilde sadece kavramlardan hareket ederek varsayımlardan varsayımsal olmayan ilk ilkeye (iyi ideasına) yükselmeye çalışır (Platon 2013a, 509E-511A). Platon'a göre ilk ilkeye ulaşan ruh, birtakım yüksek hakikatleri idrak ettikten sonra birtakım sonuçlar çıkarmak için yeniden aşağıya iner (Platon 2013a, 511C-D).

Platon bu şekilde dört bölmenin konu aldığı varlık türlerini açıkladıktan sonra bu varlık türlerine karşılık gelen biliş tarzlarından bahseder. Platon'a göre çizginin üst bölümü bilişsel olarak gerçek bilgi yani *episteme*ye karşılık gelirken, alt iki bölümü *doksaya* karşılık gelmektedir. Nitekim akılla kavranan şeyler *epistemenin* nesnelere, duyuşlarla algılanabilir şeyler ise *doksanın* nesnelere oluşturulmaktadır (Platon 2013a, 476D). Bununla birlikte Platon'a göre farklı nesnelere konu alan bu biliş tarzları arasında ontolojik bakımdan kopya-asıl ilişkisi vardır. Nasıl ki duyuşsal varlıklar akılla kavranan varlıkların birer kopyası ise aynı şekilde *doksanın* nesnelere de *epistemenin* nesnelere birer kopyasıdır.

5 Platon'un burada kullanmış olduğu 'hypothesis' ifadesi her ne kadar Türkçeye varsayım veya hipotez olarak çevrilse de bu sözcük, bugün modern bilimin ifade ettiği varsayım veya hipotez ile aynı anlamda gelmemektedir. Platon'un düşüncesinde 'bir şeye zemin sağlayan', 'altta yatan', 'başlangıç noktası oluşturan' anlamlarına gelen hypothesis sözcüğü, bugün sadece epistemolojik bağlamda kullanılan varsayım sözcüğünün aksine ontoloji ile epistemolojinin ayrılmaz birliği içinde anlam bulan bir kavrayıştır (Haşlakoğlu 2016, 110-11).

Platon'a göre dikey çizgideki her bir bölme bir bilgi türüne karşılık geldiği için her bir bölmeye karşılık gelen zihin hali de farklıdır. Şöyle ki yukarıdan aşağıya doğru en üstte yer alan birinci kesitteki ideaları konu alan zihin haline saf akılsal kavrayış anlamında *noesis* denilirken, ikinci kesitteki matematiksel nesnelere konu alan zihin haline *dianoia*, adı verilir. Platon'a göre bu iki bilgi türü, *episteme* olarak adlandırılan gerçek bilgidir. Üçüncü kesitteki kopyaların veya suretlerin asıllarına karşılık gelen duyuşal nesnelere konu alan zihin haline inanç veya inanma anlamında *pistis* denilirken, dördüncü kesitteki kopya ve suretleri konu alan zihin haline ise benzerlik, temsil ya da tahmin anlamında *eikasia* denir (Platon 2013a, 511E).

Bölünmüş çizgi analojisinin yer aldığı pasajı bu şekilde açıkladıktan sonra bu analojiyi daha anlaşılır kılmak için analitik düzlemde bir çizgi şeması ile gösterecek olursak karşımıza şöyle bir dikey çizgi çıkar:



Şekilde de görüldüğü üzere bu dikey çizgi, hem ontolojik hem de epistemolojik bir ayrımı yansıtır. Ontolojik bakımdan kavranan dünya ile görünen dünya arasındaki ayrımı ve her bir alandaki bölmelerin gerçeklik bakımından farklı nesnelere karşılık geldiğini gösterir. Epistemolojik bakımdan ise *episteme* ve *doksa* arasındaki ayrımı ve bu bilgi türlerine karşılık gelen zihin hallerini gösterir. Şunu da hemen belirtelim ki Platon'un aynı çizgi üzerinden önce ontolojik daha sonra epistemolojik bir ayrım yapması aynı

zamanda bu iki alanın birbirinden ayrılamayacak derecede birbirine bağlı olduğunu kanıtlar.

AE çizgisi eşit olmayan iki bölmeye bölündüğünde alttaki EC çizgisi üstteki AC çizgisinden daha küçük olacaktır. Bu iki çizgi baştaki eşit olmayan orantı dikkate alınarak tekrar iki eş parçaya bölündüğünde ise bu sefer de CB, AB'den; ED, CD'den daha küçük olacaktır. Bu kesitler arasındaki matematiksel ilişki aynı zamanda onlar arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkiyi de açıklar. Şöyle ki CB'nin AB'den, ED'nin CD'den küçük olması AB'nin CB'den, CD'nin de ED'den ontolojik olarak daha gerçek, epistemolojik olarak daha aydınlık olduğu anlamına gelir. Nitekim Platon bu durumu "Şimdi bizim çizgi üzerinden yaptığımız dört bölüme, dört türlü düşünüş yolunu uygula. En yüksek bölüme 'kavrayış' diyelim, ikincisine 'çıkartış', üçüncüsüne 'inanç', dördüncüsüne de 'sanı'. Sonra bunları aydınlık derecesine göre sıralayalım. Bunu yaparken de, bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım" (Platon 2013a, 511E) diyerek ortaya koymuştur.

Dikkat edilecek olursa Platon, bu analogide iki ayrı çizgiyi değil de tek bir çizgiyi parçalara bölerek varlık ve bilgi türleri arasında bir derecelendirmeye gitmiştir. Platon'un tek ve sürekli bir çizgi üzerinden bu şekilde ontolojik ve epistemolojik bir derecelendirmeye gitmesinin amacınının H. Jackson'un iddia ettiğinin aksine duyularla algılanan dünyanın akılla kavranılır dünyanın anlaşılmasında ve açıklanmasında önemli olduğunu göstermek olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bir İngiliz klasisti H. Jackson'a göre Platon'un bu analogide duyusal dünyaya yer vermesinin sebebi bir sembolden ibarettir tıpkı güneş analogisinde İyi İdeasını anlatmak için güneşi bir metafor olarak seçmesi gibi (Wright, Bywater, ve Jackson 2012, 10:135).

Platon'un bu analogide dörtlü varlık anlayışına uygun olarak geliştirdiği biliş tarzlarını ortaya koymadan önce bu analogiyle ilgili yapılan yorumlara bakmakta fayda olduğunu düşünmekteyiz. Bu yorumlar dört kesitli, üç kesitli ve iki kesitli çizgi yorumları şeklinde üçe ayrılır. A. J. Boyle, J. Malcolm ve J. T. Bedu-Addo gibi çağdaş Platon yorumcularının savunduğu dört kesitli yoruma göre bu çizgi, dört ayrı gerçeklik derecesini ve bu gerçeklikleri konu alan zihin hallerini temsil etmektedir. En aşağı kesitte kalan nesne, varlık ve bilgi bakımından en karanlık iken en üstteki nesne idealara en yakın olması hasebiyle en aydınlık olandır. Bu sebeple aşağıdan yukarıya doğru varlık derecelerine bağlı olarak nesnelerin gerçeklik ve aydınlık dereceleri artmaktadır (Boyle 1973, 88-93; Malcolm 1962, 38-45; Bedu-Addo 1976, 288-301). Üç kesitli çizgi yorumunu ileri süren J. Raven'e göre çizgi analo-

jisi, güneş analogisini tamamlamakta olup tıpkı güneş analogisinde olduğu gibi bu analogide de duyuşal dünya idealar dünyasını anlaşılr kılmaktadır. Görünen dünyada yer alan iki kesit, ayrı ayrı değil de bir bütün olarak ele alındığında duyuşal dünyasına karşılık gelmektedir (Raven 1953, 24-26). Böylece çizgi duyuşal nesnelere konu alan *doksa*, matematiksel nesnelere konu alan *dianoia* ve ideaları konu alan *noesis* olmak üzere üç bölmeye ayrılmaktadır. Ferguson'un ileri sürdüğü iki kesitli yoruma göre ise, çizgi analogisinin amacı ne gerçeklik türlerini ne de bu gerçeklik türlerini bilmeye karşılık gelen biliş tarzlarını sınıflamaktır; bu benzetmenin asıl amacı insan zihnini İyi İdeasına ulaştıran iki ayrı disiplini (matematik ve diyalektiği) ortaya koymaktır (Ferguson 1921, 143). Biz ise Platon'un Glaukon'dan görülen ve kavranan dünyayı temsil eden her bir bölmeyi eşit olmayan bir orantı ile yeniden ikiye bölmelerini istemesi ve bu bölme neticesinde ortaya çıkan dört bölmeyi ontolojik ve epistemolojik bakımdan aydınlık ve karanlık derecelerine göre sıralamasından (Platon 2013a, 509D-E) hareketle çizginin dört kesitli olduğunu düşünmekteyiz.

Platon'un 511E'de de açıkladığı üzere her biri farklı gerçeklikler üzerine kurulu olan dört farklı zihin hali bir başka deyişle biliş tarzı vardır. Bu biliş tarzlarının açıklığı ve konu aldıkları nesnelere gerçeklik derecesi Platon'un deyimiyle evrene varlık ve gerçeklik veren İyi İdeasına (Platon 2013a, 509B) yakın olmak bakımından aşağıdan yukarıya doğru artmaktadır (Platon 2013a, 511E).

1.1. *Eikasia ve Pistis'in Nesnelere*

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere Platon'un önce iki bölmeye ayırdığı çizginin her bir kesiti sırasıyla algısal ve düşünsel olarak iki farklı biliş nesnesini temsil eder. Şöyle ki AC kavranılır dünyaya CE ise algılanır dünyaya karşılık gelir. DE ve CD, AC'nin iki kesitini oluşturur. Çizginin alt kesitini oluşturan *eikasia*'nın⁶ (DE) kapsadığı nesnelere gölgeler, su ya da parlak yüzeylerde görülen görüntü ve yansımalarıdır (Platon 2013a, 509E-510A). DE'nin asıllarına karşılık gelen CD'nin yani *pistis*'in⁷ gösterdiği nesnelere ise canlı varlıklar, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve insan elinden çıkan ürünler gibi görünür nesnelere (Platon 2013a, 510A). Bir başka deyişle DE kesitinde yer alan nesnelere, CD'deki canlı varlık ve bitkilerin su veya ayna gibi yüzeylerdeki gölge ve yansımalarıdır.

6 Kelime anlamı itibarıyla 'varsayım', 'tahmin' demektir. Bkz. (Çelgin 2011a, 201).

7 Kelime anlamı itibarıyla 'inanç,' 'güven' ve 'itimat' demektir. Bkz. (Çelgin 2011b, 535).

Görüldüğü üzere Platon CD ile DE arasında kopya-asıl, görüntü-gerçeklik kavram çiftleri üzerinden ilişki kurar. Kurulan bu ilişki ontolojik bakımdan CD'nin nesnelere DE'nin nesnelere nazaran daha gerçek ve açık olduğu anlamına gelir. Nitekim bir nesnenin gölgesi veya su ya da ayna gibi yüzeylere düşen yansıması aslına nazaran daha bulanık, silik ve belirsizdir.

Platon'a göre *pistis* ve *eikasia* duysal alanda yer alan nesnelere ilişkin biliş tarzına karşılık geldiği için hiçbir zaman gerçekliğin bilgisini veremez. Çünkü duysal alandaki nesnelere sürekli olarak değişmekte olan, birtakım kişisel, zamansal ve mekânsal koşullara bağlı yok olabilir varlıklar olduğu için ancak bir sanılar dünyası meydana getirebilir (Platon 2019, 74B; 2018, 52; 2013b, 26D, 59A). Bunun aksine düşünülür alandaki idealar zaman, mekân ve kişi gibi tüm koşullardan bağımsız, sonsuz ve değişmez gerçek varlıklar olduğu için gerçek bilginin temelini oluştururlar (Platon 2014, 211A-B). Nitekim konusu gerçek varlıklar olmayan bilim, bize gerçek bilgiyi veremez (Platon 2013a, 529B). Şunu da belirtelim ki Platon, duysal dünyadaki nesnelere sürekli bir akış ve oluşa tabi olduğu için buradaki nesnelere ilişkin bilgi de sürekli değişir derken duyumun, konu aldığı nesne hakkında bize hiçbir bilgi vermediğini söylemek istemez. Onun vurgulamak istediği şey; sürekli değişen duysal şeyleri konu alan bilginin, gerçek bilginin sahip olması gereken değişmezlik, tümellik ve evrensellik gibi standartları taşıma imkânına sahip olmadığıdır (Arslan 2018, 2:320). Nitekim Platon duysal nesnelere gerçekliğin bilgisini ihtiva eden idealara ulaşmada önemli bir rol oynadığının farkındadır. O, bilginin *anemnesis* yani hatırlama olduğu gerçeğini dile getirirken gerek *Menon*'da⁸ gerekse de *Phaidon*'da⁹ duysal alanda yer alan bir örneği seçmesi onun duysalın ve duysal nesnelere, zihnimizde önceden var olan ideaların hatırlanmasında inkâr edilemez bir yeri olduğunu kabul ettiğini gösterir.

Dört farklı bölmeye ayırdığı bu çizgide genel olarak duyu nesnelere ile düşünce nesnelere arasında bir ayırım yapan Platon, *eikasia* ve *pistis*in -karşılık geldiği nesnelere bakımından- bize hakiki bilgiyi veremeyeceğini gösterdikten sonra bu tür nesnelere konu alan zihin hallerinin özelliklerini açıklamaya geçer.

8 Platon, gençlikten olgunluk dönemine geçiş diyaloglarından olan *Menon*'da bilginin hatırlama olduğu tezini deneysel olarak ispat etmek için geometri bilmeyen bir köle çocuğa bir geometri problemini (bir dörtgenin ikiye bölünmesi sorusu) çözdürmeye çalışır (Platon 2017, 82A-84D).

9 Platon duysal dünyada gördüğümüz nesnelere hareketle ulaştığımız eşitlik kavramı üzerinden insan zihninde deneyimden bağımsız, mutlak, kesin ve değişmez ideaların bilgisinin önceden var olduğunu ispatlamaya çalışır (Platon 2019, 74B-75C).

1.2. *Eikasia* ve *Pistis*'in Zihin Halleri

Platon'a göre alt bölmede yer alan *eikasia* ve *pistis*in nesnelere birbirinden farklı olduğu için bu nesnelere konu alan bilgi tarzları veya zihin halleri de birbirinden farklıdır. Platon'a göre *eikasia* bilişsel bakımdan dört basamaklı olan çizginin en altta yani *doksa* alanında yer alan bilgi tarzına karşılık gelir. A. Notopoulos'a göre gölgeleri ve yansılarını konu edinerek onların asılları hakkında tahminde bulunan bu zihin halinin anlamı konusunda araştırmacılar iki gruba ayrılırlar (James Anastasios Notopoulos 1933, 194-96): Birinci gruptakilere göre bu tarz bir zihin haline sahip olan kişiler, suretleri asıllarla karıştırarak gölgeyi asıl gerçeklikle özdeşleştirirler. Bu kişiler gördüklerinin dışında bir gerçekliğin olabileceğini düşünmezler. Bunların zihin durumu, duvara vuran gölgeleri gerçek sanan mağaradaki insanların zihin haline tekabül eder. İkinci gruptakiler ise öncekilerin yorumlarına itiraz ederek bu tarz bir zihin haline sahip olan kişilerin zihin dünyasının gölgeler dünyasıyla sınırlı olmadığını savunurlar. Onlara göre böyle kişiler, gölgelere ve yansılara bakarak varsayım ve çıkarım yoluyla bu gölge ve yansılarını düşen nesnelere asılları hakkında tahminde bulunurlar.

Platon'a göre doğadaki varlığın gölgesi veya yansısından hareketle onların asılları hakkında tahmin yürütülerek elde edilen bu bilgi, gerçek ve doğru bilgiyi yansıtmaz (Platon 2013a, 511E). Çünkü bu tarz bilgiye ulaşan kişiler gerçeklikten üç derece uzak varlıkları konu alarak bilgi edinmeye çalıştıkları için onların ulaşılmış oldukları bilgiler de eksik, belirsiz ve tatmin edici olmaktan uzaktır.

Platon'a göre *doksa* alanında yer alan diğer bir bilgi türü olan *pistis*, insanlar, ağaçlar, taşlar, hayvanlar, bitkiler ve üretilmiş nesnelere gibi duysal nesnelere konu aldığı için (Platon 2013a, 510A) gerek ontolojik gerekse de epistemolojik bakımdan *eikasia*'dan daha açık ve aydınlıktır (Platon 2013a, 511D). Çünkü *pistis*, nesnesini aracısız olarak doğrudan doğruya kavrarken, *eikasia* nesnesini gölge, görüntü ya da suretler aracılığıyla kavrar. Daha açık bir ifadeyle *eikasia*, sudaki yansılarını veya gölgeleri henüz suretleri oldukları asıl fiziksel nesnelere ayırt edemeyen zihin halini temsil ederken; *pistis*, fiziksel nesnelere gölgelerinden veya yansılarında ayırt etmeyi başarmış, *eikasiya*dan daha gelişmiş bir zihin halini temsil eder. Mağara metaforuyla daha somut bir biçimde izah edecek olursak *eikasia*, çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulan, hayatları boyunca mağaranın duvarındaki gölgeleri, duvara gölgesi vuran nesnelere karıştıran mahkûmun zihin haline karşılık gelirken; *pistis*, zincirlerinden kurtulup ayağa kalkıp duvarda gölgelerini gördüğü gerçek nesnelere ve ışığın kaynağına

üzünü çeviren kimsenin zihin haline karşılık gelir. Platon bu zihin halinin, fiziksel dünyanın araştırılmasında elde edilebilecek en yüksek doğruluk derecesi olduğunu savunur (Taylor 2020, 49). Bununla birlikte diğer taraftan Platon, duysal algıya dayanarak elde edilen bilgilerin her zaman yanıltıcı olabileceğini hesaba katarak *pistisin*, bir üst bölmede yer alan *dianoiaya* göre daha karanlık ve gerçeğe daha uzak olduğunu söyleyerek hakiki bilginin düşünüldür alanda aranması gerektiğini söyler (Platon 2013a, 511E).

1.3. *Dianoia ve Noesisin Nesneleri*

Üst çizginin alt kesitinde yer alan *dianoianın* (BC) nesnelерinin ne olduğu konusu, üzerinde en fazla tartışmaların olduğu alandır. Nitekim Platon çizginin her bir kesitini, konu aldığı nesneleri ve karşılık geldiği zihin halleri bakımından açıklarken sıra *dianoiaya* geldiğinde *dianoianın* nesnelерinden hiç söz etmeden onun kullandığı yöntemi açıklamaya geçer.

Dianoianın nesnelерinin ne olduğu konusunda Platon kesin ve net bir açıklama yapmamış olsa da Platon yorumcuları bu nesnelерin neler olabileceği ile ilgili birtakım tahminlerde bulunmuşlardır. Mesela Platon'un idealer kuramını *Metafizik* adlı eserinin I. ve XIII. kitabında yorumlayan Aristoteles'e göre *dianoia* nesneleri, duysal şeyler ile idealer arasında bir yer işgal eden aracı gerçekliklerdir. Bu tür gerçekliklerin ayrı olarak var olmaları mümkün değildir. Bunlar ezeli-ebedi, hareketsiz olmaları ve akılla kavranmaları bakımından duysal nesnelерden; birden fazla olmaları bakımından ise idealardan ayrırlar (Aristoteles 2017, 138-143 (987b 5-30), 583-584 (1076b 5-10)). Aristoteles'in yorumunu kabul eden A. Taylor da matematiksel araştırmanın gerçek nesnelерinin tam bir kesinlikle kavranılabilen ama duyu ile yeterince temsil edilemeyen saf bir mantıksal kavramlar sistemi olduğunu söyler (Taylor 2020, 45). A. J. Boyle *The Problem of Dianoia* isimli makalesinde *dianoianın* nesnelерinin ne olduğu ile ilgili Platon yorumcuları tarafından ileri sürülen yaklaşık on tane görüşü sağlam argümanlarla çürütmeye çalışarak *dianoianın* nesnelерinin ideal sayı veya şekiller gibi matematikçiler tarafından sorgulanmadan doğru kabul edilen varsayımlar olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (Boyle 1973, 3-7).

Platon'un metin içerisindeki ifadelerinden birtakım ipuçları arayarak *dianoianın* nesneleri ile ilgili birtakım kriterler belirleyecek olursak *dianoianın* nesneleri; a) Düşüncenin nesneleri yani akılla kavranılabilir nesnelerdir (Platon 2013a, 509D, 510B-E 511A-D). b) Gerçeklik bakımından *noesis* ile *pistisin* nesneleri arasında bulunmalıdır (Platon 2013a, 509D,511E). Bir başka deyişle *dianoianın* nesneleri; *noesisin* nesnelерinin suretleri, *pistisin*

nesnelerinin asılları olmalıdır.¹⁰ Şöyle ki bir geometrici ikizkenar üçgenden söz ederken esasında ne tahtaya çizdiği üçgeni ne de üçgen ideasını düşünür. Onun asıl düşündüğü şey, tahtaya çizdiği üçgenin kendisine benzediği akılla kavranılabilir olan soyut üçgen ideasıdır. Bir başka deyişle geometricinin düşündüğü üçgen, *pistisin* nesnesi olan tahtaya çizilen üçgenin aslı, *noesisin* nesnesi olan ideal üçgenin kopyasıdır. Aristoteles'in *dianoianın* nesnelere için ileri sürdüğü matematiksel ara nesnelere yorumu yukarıda belirtilen kriterleri karşıladığı için biz de Aristoteles'in bu yorumuna katılarak bu aracı varlıkların ayrı bir varlık türü meydana getirmediğini düşünmekteyiz.

Çizginin alt kesitinde yer alan *dianoianın* (BC) nesnelere konusunda açık ve net bir şey söylemeyen Platon, bu sorunun çözümünü okuyucunun zihnine bırakır. Fakat diğer taraftan çizginin üst kesitinde yer alan *noesisin* (AB) nesnelere konusunda hem daha açık konuşur hem de diğer diyaloglarında burada işaret ettiği nesnelere niteliklerini detaylı bir biçimde açıklar. Platon'a göre bu kesitteki nesnelere, bir önceki kesitteki nesnelere nazaran daha fazla gerçeklik derecesine sahip nesnelere (Platon 2013a, 511E). Çünkü *noesisin* nesnelere düşünülür dünyada yer alan idealar olup, İyi İdeasına en yakın varlıklardır (Platon 2013a, 511C).

Gerçek bilginin nesnesinin idealar olduğunu Platon sırasıyla *Phaidon*, *Devlet*, *Timaios* ve *Philebos*'da açık bir biçimde ortaya koyar. *Phaidon* diyalogunda ruhun gerçek bilgiye bedensel arzu ve isteklerden sıyrılıp akıl yürütmesiyle ulaşabileceğini söyler (Platon 2019, 65C). Çünkü ona göre ruh, duylardan arınarak (*katharsis*) salt düşünceyle bir şeyi kendi başına incelediği müddetçe ancak sonsuz ve asla değişmeyen şeylere yönelir (Platon 2019, 65E-66A, 79D). *Episteme* denilen gerçek bilgiye nasıl ulaşıldığını bu diyalogunda açıkladıktan sonra Platon, *Devlet*'te hakikat aşığı filozof ile gösteri meraklısı filodoks arasında yapmış olduğu ayrıma dayanarak gerçek bilginin asıl kaynağının idealar olduğunu tekrar gündeme getirir (Platon 2013a, 475E-480A). *Devlet*'ten sonra kaleme aldığı *Timaios*'da Platon, insanların farklı biliş tarzlarına sahip olmasından ötürü bilgi ve doğru inanç (*alēthes doksa*) diye iki ayrı bilgi türünün bulunduğunu, bu bilgi türlerinin her birinin de farklı nesnelere konu aldığını tekrar vurgular.¹¹ Platon daha sonra bu ayrıma dayanarak duylarla algılanamayan, sadece akılla kavranabilen ideaların kesinlikle var olduğunu ileri sürer (Platon 2018, 51). Yaşlılık dö-

10 Bu kriter açık bir şekilde diyalogda belirtilmese de analogi boyunca kesitler arasındaki suret-orijinal, görüntü-gerçeklik ilişkisinin sürekli olarak vurgulanması hasebiyle dolaylı olarak çıkartılabilir. Bkz. (Platon 2013a, 510B, E 510A, 511D).

11 Platon bu ayrımı daha önce *Menon*'da, (96D-100C) *Devlet*'te (476D-478D, 506C) ve *Theaitetos*'ta (190B-D) gündeme getirmiştir.

nemi diyaloglarından biri olan *Philebos*'da ise Platon; “Bence birazcık akılı olan herkes, gerçek bilginin varlık bilgisi olduğunu bilir. Varlık bilgisi dediğim şey ise gerçekten var olana ve özü değişmeye ilişkin bilgidir” (Platon 2013b, 58A) ifadeleriyle bir kez daha en gerçek, en açık ve en saf bilginin nesnelere idealar olduğunu açık bir şekilde ifade eder.

1.4. *Dianoia ve Noesisin Zihin Halleri*

Dört ayrı kesitteki bilgi durumlarının konu edindikleri nesnelere açıkladıktan sonra Platon, bu bilgileri gerçek varlığa olan yakınlıklarına göre aydınlık ve karanlık olarak sıralar (Platon 2013a, 510B-511E). Platon'a göre en üstteki bölmede yer alan *noesis* filozofun zihin haline karşılık gelirken bilgi derecesine göre *noesisin* bir alt basamağında yer alan *dianoia* matematikçinin zihin haline karşılık gelir. Bu iki bölme kullandıkları yöntem bakımından birbirinden farklılaşır. *Dianoia* kapsamı içerisinde kalan matematik, geometri gibi bilimlerle uğraşan bilim adamlarının araştırmalarında nasıl bir yöntem izlediklerini Platon şu şekilde açıklar:

“Geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları (ilk ilkeleri) bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi (açıklama veya logos) gerekli bulurlar artık. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler” (Platon 2013a, 510C).

Platon yukarıdaki pasajda esasında matematikçileri temellendirmedikleri varsayımlardan yola çıkmaları ve bu bilimi öğretirken duyuşal objelerden veya şekillerden istifade etmeleri bakımından eleştirir. Platon'a göre matematikçiler, kendilerine temel dayanak kabul ettikleri mutlak ilkelerin temellendirilmesine ihtiyaç duymadan onları herkes için apaçık ve doğru kabul ederek akılla anlaşılabilir nesnelere hakkında genel bilgiler elde etmeye çalıştıkları için onların ulaşmış oldukları sonuçlar bir bilinmezlik içerir. Onlar kanıtlayamadıkları birtakım varsayımlara dayandıkları için varlığı apaçık bir şekilde göremeyip gerçek varlığın sadece bir yanını yakalarlar. Bu yüzden de onların elde ettikleri sonuçlar ve yargılar, bilinmeyenle örtülü bir düşe benzer (Platon 2013a, 533C). Mesela onlar bir geometri problemini çözerken üçgenin iç açılarının toplamının 180 dereceye eşit olduğunu ispatlamaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlara göre bu önerme, analitik bir önerme olup üçgen tanımının içerisinde zorunlu olarak bulunmaktadır. Bununla birlikte onlar üçgen kavramının doğası ve özü hakkında derinlemesine düşünmeden tümdengelmisel bir yöntemi takip ederek bir sonuca ulaşmaya

çalıştıkları için onların ulaştıkları bilgi, gerçek bilgi olarak nitelendirilemez (Arslan 2018, 2:321). Ayrıca Platon'a göre matematikçiler önceden kafalarına koydukları şeyleri ispat etmek için üçgen, kare gibi görünen, somut şekillerden yararlandıkları için de gerçek bilgiye ulaşamazlar. Nitekim onların tahtaya veya kâğıt üzerine çizmiş oldukları somut şekiller, hiçbir zaman şeklin orijinallerinin taşıdığı özellikleri taşımaz. Şunu da belirtelim ki Platon, matematikçileri kullanmış oldukları yöntem bakımından eleştirirken onların doğru olarak kabul ettikleri varsayımların yanlış olduğunu söylemez. Onun asıl söylemek istediği şey, matematikçilerin kendilerine dayandıkları yani bir zemin olarak kabul ettikleri varsayımlarla elde edilen bilgilerin gerçek bilgi statüsü kazanması için varsayımsal olmayan ilk ilke ile açıklanması gerektiğidir.

Platon her ne kadar matematikçileri kullanmış olduğu yöntem bakımından eleştirse de bu bilimin insan zihnini bilimlerin tacı olan diyalektiğe hazırlaması bakımından öneminin farkındadır. Platon'a göre matematik bilimi, ruhun gözünü açmasında ve bakışlarını yukarı doğru çevirmesinde yardımcı olur (Cornford 1932, 177). Ancak ruhun gözünü gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtaran bütünüyle diyalektik bilimdir (Platon 2013a, 533D). Çünkü diyalektikçi, duyuşal imgelere ihtiyaç duymadan, matematikçinin birer ilke olarak kabul ettiği varsayımları teker teker sorgulayarak ilk ilkeye yükselir (Platon 2013a, 533B-C). Bu yüzden de matematiksel bilimler, kesinlik ve açıklık bakımından felsefi bilginin altında yer alarak felsefeye yani diyalektiğe tabidirler (Cevizci 2019, 103). Platon matematik ile diyalektik bilimi arasındaki farkı şu pasajında dile getirir:

“Diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler (matematik ve geometri) yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Şüphesiz bilim konularını (akılla anlaşılabilir matematiksel nesnelere) inceleyenler, duyuşlarını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar. Ama onlar ilkeye (İyi İdeasına) çıkmadan varsayımlara dayanarak inceledikleri için, sence ancak bir ilkeyle anlaşılacak olan bu nesnelere (doğru) anlayamazlar” (Platon 2013a, 511C).

Platon'a göre diyalektik bilimi ile uğraşanlar oluş ve bozuluşa tabi olan duyuşal nesnelere başvurmadan saf akıl ile araştırdıkları şeye yöneldikleri için matematikçilere nazaran daha kesin ve güvenilir bilgiye ulaşırlar. Bununla birlikte onlar mutlak ve koşulsuz ilk ilkelere dayanarak araştırmalarına başladıkları için ilk ilke ile varsayım olanı birbirine karıştırmadan gerçekliğin bütününe ulaşırlar (Platon 2013b, 58E). Bu yüzden de onların sahip olduğu biliş tarzı en açık gerçeklik derecesine sahip zihin halini temsil eder.

Oysa matematik ve benzeri bilimlerle uğraşanlar, ilk ilke ile varsayım olanı birbirine karıştırdıkları için gerçekliğin sadece bir kısmını yakalarlar. Nihayetinde onların elde ettiği bilgiler sanıdan (*doksa*) daha aydınlık, *epistemed*en daha karanlık ortalama bilgiyi ifade eder (Platon 2013a, 511D). Platon diyalektikçinin zihin durumuna karşılık gelen dört basamaklı çizginin en üst kesitinde yer alan *noesis* ile ilgili olarak şunları söyler:

“Şimdi kavramlar çizgisinin ikinci bölümüne gelelim Burada aklın kendiliğinden diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünü ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır” (Platon 2013a, 511B-C).

Platon’un bu pasajda da ifade ettiği üzere diyalektiğin nesnelere akılla anlaşılabilir olan ideallerdir. Akıl, ilk ilkeye ulaşmak için varsayımları birer basamak olarak kullanır. Varsayımların birer basamak olarak kullanılmasını Platon metnin bir başka yerinde ‘varsayımların birer birer atılarak ilk ilkeye yükselmesi’ (Platon 2013a, 533C) olarak ifade eder. Fakat ‘varsayımların birer birer atılması’ ifadesiyle de Platon’un tam anlamıyla neyi kastetmiş olacağını anlamak güçtür. A. Cevizci’nin bu konudaki yorumu bu güçlüğü giderilmesinde bize yardımcı olmaktadır. Cevizci’ye göre varsayımların atılması ile kastedilen; varsayımları çürütmek veya onların yanlışlığını ortaya çıkarmak değildir. Varsayımların atılması; daha önce varsayımlaştırılmış olan önermeleri varsayımlaştırmaya son vermek (Cevizci 1992, 230-31) ve doğru kabul edilen varsayımlardan hareketle elde edilen sonuçlardan mantıksal bakımdan çelişki içerenlerin terk edilmesi anlamlarına gelir. Nitekim bu sonuçların mantıksal bakımdan çelişkili olup olmadığını belirlemek için de bir ölçüt gereklidir. Bu ölçüt de varsayımsal olmayan ilk ilkedir (Cevizci 2019, 128-29).

Platon’a göre zihin burada varsayımsal olmayan ilk ilkeye, duylara başvurmadan kavramdan kavrama hareket ederek ulaşmaya çalışır. Diyalektik yöntemin nasıl işlediğinin açıklandığı bu pasajda görüldüğü üzere temelde üç aşama vardır: Birinci aşamada en açık ve en doğru görülen varsayım temel dayanak olarak alınır. İkinci aşamada aşağı doğru yani tümdengelimsel bir yol takip edilerek bu varsayımdan birtakım sonuçlar çıkartılır. Üçüncü aşamada ise yukarı doğru yani tümevarımsal bir hareket sergilenecek bu varsayım, varsayımsal olmayan ilk ilkedeki (İyi İdeasından) çıkarsanarak temellendirilir. Platon’a göre üç aşamadan oluşan bu diyalektik yöntem

takip edilerek idealar temaşa edilebilir. Tam da bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Platon bu diyalogundan önce yazmış olduğu *Phaidon* (Platon 2019, 72E-73A, 76C) ve *Menon* (Platon 2017, 81A-E) diyaloglarında bilginin *anamnesis* yani belirsiz bir anımsayış olduğunu dile getirmişti. Fakat bu diyalogunda anımsama kuramına yer vermeden ruhun ideaları nasıl temaşa ettiğini açıklamıştır. Bu bağlamda ideaları yani gerçekliği temaşa etmek ile gerçekliği anımsamak aynı şeyler midir? Platon'un bilginin *anamnesis* olduğunu açık bir biçimde dile getirdiği pasaja (Platon 2017, 81A-E) dikkatle bakıldığında gerçekliği anımsamanın bu dünyada gerçekleştiğini görürüz. Platon'a göre ruh, bedenle birleşmeden önce edindiği bilgileri bu dünyada anımsar. Fakat gerçekliği temaşa etmesi için ruhun idealar alemine yükselmesi gerekir. İdealar alemine yükselmek de ya ruhun hapsediği beden zindanından kurtulmasıyla ya da diyalektik ile olur.

Platon'a göre filozofa özgü bir faaliyet olan *noesis* bir biliş tarzı olarak varsayımsal olmayan ilk ilkeye (İyi İdeasına) ilişkin görüsel bir tecrübedir. Şunu da belirtelim ki burada sözü edilen görü, mistik sezgiyi değil rasyonel sezgiyi çağırıştırır. Nitekim Platon'da bilginin ilk ilkelerine ulaşılmasına görü denmesinin sebebi, ilk ilkelerin bilgisinin ispatlamadan bağımsız olmasıdır (Cevizci 2019, 104).

2. Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi

Platon bu analojisinde duyularla algılanan dünya ile akılla kavranılan dünyanın nesnelere ortaya koyarak bu iki alan arasında ontolojik bakımdan bir ayırım yaptıktan sonra her bir alanın karşılık geldiği bilgi durumlarını tek tek izah ederek onları epistemolojik bakımdan ele alır. Platon'a göre görünen dünya (CE) *doksanın* nesnelere oluştururken, kavranan dünya (AC) *epistemenin* nesnelere oluşturur.

Dört bölmeye ayırmış olduğu hayali çizginin her bir bölmesini karşılık geldiği bilgi türü ve zihin durumu bakımından farklı biçimlerde isimlendiren Platon, yukarıdan aşağıya doğru en üstte yer alan zihin haline *noesis* (kavrayış), onun altındakine *dianoia* (çıkarış), üçüncüsüne *pistis* (inanç), dördüncüsüne ise *eikasia* (tahmin) der. Platon'a göre çizginin en yukarisında yer alan *noesis*, ezeli, ebedi ve değişmez ideaları konu alması bakımından gerçeğe en yakın ve en aydınlık bilgi türünü temsil eder. Yukarıdan aşağıya doğru gerçek varlığa yakınlık derecesi azaldığı için sözü edilen bilgi durumlarının da aynı doğrultuda gerçeklik ve aydınlık dereceleri azalır (Platon 2013a, 511E).

Platon dört basamaklı çizginin her bir kesitine karşılık gelen zihin hal-lerini açıkladıktan sonra “değişen varlık karşısında gerçek varlık ne ise sanı karşısında inanç, çıkarım karşısında da varsayım odur” (Platon 2013, 534A) diyerek ontolojik bakımdan varlık (*ousia*) ile oluş (*genesis*), bilgi (*episteme*) ile sanı (*doksa*) arasında; epistemolojik bakımdan ise düşünce (*noesis*) ile inanç (*pistis*), ve anlayış (*dianoia*) ile tahmin (*eikasia*) arasında yakın bir ilişki olduğunu ifade eder (Platon 2018, 29D). Platon’a göre *dianoia* ile *eikasia* arasında bir ilişki olduğu şu şekilde fark edilebilir. Her iki zihin hali de şeylerin asıllarına ulaşmak için onların görüntülerini mutlak doğru kabul ederek işe başlar. Şöyle ki *dianoia*da zihin, herkes tarafından bilinen apaçık ilkeler olarak gördüğü varsayımlara dayanarak ve üçgen, açılı gibi gördüğü somut matematiksel nesnelere kullanarak bu nesnelere asıllarına ulaşmaya çalışır. Aynı şekilde *eikasia*da da zihin canlıların ve insan elinin ürünü olan nesnelere kopyalarını konu edinerek bu kopyaların asıllarına ulaşmaya çalışır. Her ikisi arasındaki tek fark; suretlerin asılları hakkında tahminde bulunurken temel aldıkları varsayımların ontolojik statüsü ile alakalıdır. *Dianoia*da zihin, akılla kavranılır olan varsayımlardan hareketle asıl varlığa ulaşmaya çalışırken *eikasia*da ise zihin, fiziksel nesnelere kopyalarından hareketle bu kopyaların gözle görülen asıl suretlerine ulaşmaya çalışır. *Dianoia* ile *eikasia* arasındaki bu benzerlik *noesis* ile *pistis* arasında da vardır. Her ikisi de kendisine nazaran ikinci derece gerçekliğe sahip olan varlığa başvurmadan doğrudan gerçekliğin kendisine ulaşmaya çalışır. Şöyle ki *noesiste* zihin duyuşal nesnelere başvurmadan varsayımları birer basamak olarak alarak varsayımların ötesindeki varsayımsal olmayan, akıl ile anlaşılır olan ilk ilkeye ulaşır. *Pistis*de de zihin, nesnelere suret ve kopyalarına başvurmadan duyuşal ile algılanan fiziksel nesnelere asıllarına ulaşır. Yani her ikisinde zihin nesnelere orijinallerinden hareket ettiği için *noesis epistemenin*, *pistis* ise *doksanın* en yüksek derecesi olarak adlandırılır.

Platon’un *noesis* ile *pistis* arasında asıl varlığa ulaşma biçimi bakımından kurmuş olduğu bu yakın ilişki aslında epistemolojik bakımdan *episteme* ile *doksa* arasındaki ayrımı en net biçimde yansıtır. *Episteme* alanı içerisindeki en gerçek bilgiyi ifade eden *noesis* ezelî, ebedî, değişmez ve aldatmaz ideaları konu aldığı için durmadan değişen, aldatan duyuşal şeyleri konu alan *pistis*den daha sağlam, güvenilir ve kesin bilgiyi verir (Platon 2013a, 585C).

Sonuç

Platon’un bilgi anlayışı ile ilgili anahtar kavramları ve fikirleri ihtiva eden bölünmüş çizgi analogisi, esasında onun epistemolojisinin ontolojisinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu gözler önüne serer. Bu analogisiyle

asıl-kopya ilişkisi üzerinden temel varlık türleri arasında dört basamaklı hiyerarşi kurgulayan Platon, bu hiyerarşinin en alt basamağına, su ya da parlak yüzeylerde görülen görüntü ve yansımaları (*eikasia*), bir üst basamağına bu gölge ve yansımaların asıllarını temsil eden fiziksel nesnelere (*pistis*) koymuştur. Duyusal alanda yer aldığını söylediği bu iki varlık türünün üstüne ise akılla kavranılabilir olan matematiksel nesnelere (*dianoia*) ve ideaları (*noesis*) yerleştirmiştir. Matematiksel nesnelere ontolojik statüsü ile ilgili net bir açıklamada bulunmayan Platon, kendisinden sonra gelenleri bu konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Matematiksel nesnelere bir üst basamağında yer alan ideaların ezeli, ebedi ve değişmez varlıklar olduğunu belirterek ontolojik bakımdan onları dikey çizginin en yukarisına yerleştirmiştir. Bu şekilde bilgiye konu olan varlığı ontolojik bakımdan duyularla algılanan ve akılla kavranan varlıklar şeklinde ikiye ayırarak Platon, bir yandan insanın elde edebileceği iki farklı bilgi türü olduğuna (*episteme* ve *doksa*) diğer yandan ise insanın bilgiye ulaşmada iki yetiye (akıl ve duyu) sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Bir başka deyişle Platon, bilginin konu aldığı nesnenin ontolojik statüsü ile bilgi türü arasında sıkı bir ilişki kurarak gerçek bilginin kaynağının oluş ve değişimden uzak, akılla kavranılabilir alanda olduğuna işaret etmiştir.

Gerçek bilgiye ulaşma sürecinde duyuların önemli bir rolü olduğunu kabul eden Platon, onların oluş ve değişime maruz kalan duyusal varlıkları konu edinmeleri sebebiyle gerçek bilgiye ulaştıramayacağını çizgi analogisi boyunca savunmuştur. Platon'a göre duyusal alanda yer alan varlıkları konu edinen bilgi; sanı, inanç veya kanaat statüsündedir. Buna karşın akılla kavranılabilir alanda yer alan nesnelere konu edinen bilgi ise *episteme* düzeyindedir. Gerçek bilgiyi elde etme sürecinde insanın önce sanılara sahip olması gerektiğini düşünen Platon, ancak dört basamaklı bir epistemik derecelendirme takip edilerek sanının bilgiye dönüşeceğini ileri sürer. Görüldüğü üzere Platon *episteme* kavramını 'dış dünyada yer alan olguların bilinmesi' şeklinde kullanılan bugünkü anlamının dışında 'ezeli-ebedi ve zorunlu ideaların bilinmesi' anlamında kullanarak onu duyusal şeyleri konu edinen *doksadan* ayırmıştır.

Platon'a göre en üst basamakta yer alan akılsal nesnelere ezeli, ebedi, değişmez ve tümel gerçeklikler olup gerçek varlığa yani İyi İdeasına en yakın varlıklar olduğu için bu nesnelere konu alan zihin, en doğru ve en aydınlık bilgiyi meydana getirir. Dört kesitten oluşan çizginin her bölümünde yer alan nesnelere birbirinden farklılık göstermesini esas alarak bilgi türleri arasında ayırım yapan Platon, her bir bilgi türüne karşılık gelen zihin halleri arasında bir derecelendirmeye gitmiştir. *Eikasia*, *pistis*, *dianoia* ve *noe-*

sis şeklinde sıralamış olduğu bu biliş tarzlarından idealara ilişkin doğrudan kavrayışı (*nous*) içeren *noesis* olarak ifade ettiği bilgiyi diğer biliş tarzlarından üstün tutmuştur. Platon'a göre bilimsel bilgiyi ifade eden bu bilgi ezeli, ebedi ve değişmez ve aldatmaz varlıkları konu edindiği için mutlak, kesin ve zorunlu bilgiyi ifade eder. Ruhun derinliklerinde örtük bir şekilde bulunan bu bilgiye ruhun gözünü gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtaran diyalektik bilimi ile ancak ulaşılabilir.

Bölünmüş çizgi analogisi üzerinden temel varlık türlerine karşılık gelen bilgi türlerinin epistemik statüsünü bir derecelendirme ile açıkladığımız bu çalışmamızda, çalışmamızın sınırlarının dışına çıkmamak için bu analoginin, bu analogiden hemen sonra zikredilen mağara analogisi ile bir bağlantısının olup olmadığı incelenmemiştir. Çizgi analogisindeki her bir evrenin mağara analogisinde somut bir karşılığının bulunup bulunmadığı ayrı bir çalışma konusu oluşturmaktadır. Nitekim bu konu, *Devlet* diyalogu söz konusu olduğunda çağdaş Platon yorumcularının üzerinde durduğu önemli meselelerden birisidir.

Öz

Platon'un Bölünmüş Çizgi Analojisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi

Platon varlık, bilgi, değer, siyaset ve eğitim alanında ortaya koymuş olduğu felsefî görüşleriyle kendisinden sonra gelen düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir. Platon bilgi konusunu sistematik bir biçimde ilk kez ele alan filozoftur. Platon'un bilginin tanımı ve unsurları konusundaki fikirleri -geleneksel epistemoloji adıyla- günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir. Bu çalışmada Platon'un *Devlet* diyalogunda yer alan, onun bilgi ve varlık felsefesinin temel kavramlarını içerisinde barındıran bölünmüş çizgi analojisi temel alınmıştır. Bu bağlamda Platon düşüncesinde bilginin mahiyeti, türleri ve bu bilgi türlerinin her birine karşılık gelen zihin halleri açıklanmaya çalışılmıştır. Her bir zihin halinin diğeri karşısındaki bilişsel durumu analiz edilerek zihin halleri arasında nasıl bir epistemik derecelendirme olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte filozofun zihninin ürünü olan felsefî bilgi (diyalektik) ile matematiksel bilgi arasında yöntem bakımından nasıl bir ayırım olduğu üzerinde durularak felsefî bilginin diğeri bilgi türleri karşısındaki üstünlüğü savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: bölünmüş çizgi analojisi, episteme, doksa, eikasia, pistis, dianoia, noesis.

Abstract

Grading States of Mind in Plato's Divided Line Analogy

Plato significantly influenced the philosophers who came after him with his philosophical thoughts in the field of existence, knowledge, value, politics and education. Plato is the first philosopher who systematically studied the subject of knowledge. And Plato's ideas on the definition and elements of knowledge - in the name of traditional epistemology - have continued to influence until today. This study is based on the divided line analogy, which includes the basic concepts of his philosophy of knowledge and existence in Plato's Republic dialogue. In this context, the nature and types of knowledge in Plato's thought and the states of mind corresponding to each of these types of knowledge were tried to be explained. The cognitive state of each state of mind compared to another was analyzed. Thus, what kind of epistemic degree there is between states of mind has been revealed. In addition, the distinction between philosophical knowledge (dialectics) -which is the product of the philosopher's mind- and mathematical knowledge in terms of method is emphasized and the superiority of philosophical knowledge over other types of knowledge is defended.

Keywords: divided line analogy, episteme, doxa, eikasia, pistis, dianoia, noesis

Kaynakça

- Aristoteles. 2017. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. 1. bs. İstanbul: Divan Kitap.
- Arslan, Ahmet. 2018. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. 7. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Baç, Murat. 2011. *Epistemoloji*. Editör Demet Taşdelen. 1. bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bedu-Addo, J. T. 1976. "A Theory of Mental Development: Plato's Republic V-VII (Part 1)". *Platon* 28 (288): 111-127.
- Boyle, A.J. 1973. "Plato's Divided Line: Essay I: The Problem of Dianoa". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 7 (2): 1-11.
- Cevizci, Ahmet. 1992. "Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri". Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ———. 2018. *Bilgi Felsefesi*. 4. bs. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. 2019. "Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi". *Ankara Üniversitesi Araştırma Dergisi* 15: 31-104.
- Chappell, Timothy. 2011. "The History of Epistemology". *The Routledge Companion to Epistemology*, editör Sven Bernecker ve Duncan Pritchard. New York: Routledge.
- Cornford, F. M. 1932. "Mathematics and Dialectic in the Republic VI,-VII. (II.)". *Mind* 41 (162): 173-90.
- Çelgin, Güler. 2011a. "εἰκασία". *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ———. 2011b. "Πίστις". *Eski Yunanca-Türkçe sözlük*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Çelik, Sara. 2018. *Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeni Çağ'a*. 1. bs. Doruk Yayınları.
- Ferguson, A. S. 1921. "Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of The Sun and The Line". *The Classical Quarterly* 15 (3-4): 131-52.
- Ferrier, James Frederick. 1961. *Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being*. London: William Blackwood and Sons.
- Hamlyn, D. W. 2006. "History of Epistemology". *Encyclopedia of Philosophy*, 2. bs. C. 10. USA: MacMillan Reference.
- Haşlakoğlu, Oğuz. 2016. "*Platon Düşüncesinde Tekhné*" 1. bs. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kranz, Walther. 2014. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suat Y. Baydur. 3. bs. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları.
- Locke. 1992. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu. 1. bs. İstanbul: Ara Yayıncılık.

- Malcolm, John. 1962. "The Line and the Cave". *Phronesis* 7 (1): 38-45.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. 2000. *Felsefeye Giriş*. 7. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Notopoulos, James A. 1944. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II". *Classical Philology* 39 (4): 223-40.
- Notopoulos, James Anastasios. 1933. "The Meaning of εικασια in the Divided Line of Plato's Republic". *Harvard Studies in Classical Philology* 44: 193-203.
- Platon. 2013a. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz. 24. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ———. 2013b. *Philebos*. Çeviren Furkan Akderin. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları.
- ———. 2014. *Şölen*. Çeviren Eyüp Çoraklı. 1. bs. İstanbul: Alfa.
- ———. 2017. "Menon". *Diyaloglar*, çeviren Adnan Cemgil, 14. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ———. 2018. *Timaios*. Çeviren Furkan Akderin. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları.
- ———. 2019. *Phaidon*. Çeviren Furkan Akderin. 4. bs. İstanbul: Say Yayınları.
- Raven, J. E. 1953. "Sun, Divided Line, and Cave". *The Classical Quarterly* 3 (1/2): 22-32.
- Sichel, Betty A. 1982. "Plato's Divided Line and Piaget: A Response to Kieran Egan". *Curriculum Inquiry* 12 (3): 317-26.
- Taylor, Alfred Edward. 2020. *Platon Bilgi, Ruh ve Devlet*. Çeviren Cengiz İskender Özkan. 1. bs. Ankara: Fol Kitap.
- Uyanık, Mevlüt. 2003. *Felsefî Düşünceye Çağrı*. 1. bs. Ankara: Elis Yayınları.
- Wright, William Aldis, Ingram Bywater, ve Henry Jackson. 2012. *The Journal of Philology*. C. 10. New York: Cambridge University Press.
- Zeller, Eduard. 2017. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. 3. bs. İstanbul: Say Yayınları.

ANALİTİK FELSEFE DİYE BİR FELSEFE OKULU VAR MIDIR?

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 290-309.

Geliş Tarihi: 20.10.2020 | Kabul Tarihi: 30.11.2020

Serdal TÜMKAYA*

Bölüm 1. Giriş

Analitik felsefe denilen şeyin tarihi kabaca 100-120 yıllıktır.¹ Bunun bir felsefe okulu mu yoksa serbest bir felsefi hareket mi olduğu son zamanlarda hayli tartışılmıştır.² Bu tartışmanın en uç noktasında, analitik felsefenin tarihini bir yanılısma olarak görececek derecede şüpheli olanlar vardır.³ Buna karşılık analitik felsefeyi örneğin Kıta felsefesinden kesin olarak ayıran ve bağımsız bir felsefe yapma biçimi olarak görmekte hiç tereddüt etmeyenler

* Arş. Gör., ODTÜ Felsefe Bölümü, serdal82@gmail.com ORCID: 0000-0002-2453-4184

1 Bu problemle ilgili senelerdir uzun tartışmalar yaptığımız arkadaşlarım, ODTÜ Felsefe Bölümü asistanlarından Berk Yaylım ve Tolgahan Toy'a çok teşekkür etmek isterim. Bu iki değerli felsefeciyi ek olarak, bu konudaki fikirlerimin gelişmesine katkıda bulunan, ODTÜ Felsefe Bölümü'nün tüm diğer öğretim elemanlarına da minnettar olduğumu belirtmeliyim.

2 Hans-Johann Glock, "Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?", *Metaphilosophy*, 35.4 (2004), 419-44 <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00329.x>>;

David Spurrett, "Why I am not an analytic philosopher", *South African Journal of Philosophy*, 27.2 (2008), 153-63 <<https://doi.org/10.4314/sajpem.v27i2.31509>>;

Ali Bilge Öztürk, "Karl Popper'in Gözünden Analitik Felsefenin Dilbilimsel Dönemi", *Mediterranean Journal of Humanities*, 6.1 (2016), 249-60 <<https://doi.org/10.13114/MJH.2016119302>>;

Hans-Johann Glock, *What is Analytic Philosophy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008);

Michael Beaney, "What is Analytic Philosophy?", içinde *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (Oxford University Press, 2013) <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0039>>

Özgüç Güven, "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne," *Kutadgubilig*, 2015, 11-24;

Egemen Seyfettin Kuşçu, "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüşe," *Kutadgubilig*, 0.31 (2016), 117-40.

3 Aaron Preston, "Analytic Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*; Aaron Preston, *Analitik Felsefe. Bir Yanılısamın Tarihi*, çev. Meriç Mete (İdea Yayınevi, 2017).

denilen şeyi bir arada toplamayı haklı gösterecek herhangi bir şeyin olmadığını göstermeye çalışacağım.

Bölüm 2. Analitik gelenek üzerine önemli notlar

Analitik felsefe tarihsel olarak Frege, Wittgenstein, Moore ve Russell ile başlatılır.⁹ Bazıları bu listeye Frege'yi bazıları ise Wittgenstein'ı daha başkaları ise Moore'u dahil etmek istemeyebilir. Fakat tipik olarak bu dört isimden en az herhangi iki tanesi rastgele seçeceğimiz bir kurucular listesinde yer alır. Bazıları ise Frege'yi diğer üçünün çok üstünde analitik felsefenin esas kurucusu olarak görür.¹⁰ Bugün için, Batı Avrupa hariç, Batı akademik felsefe dünyasında analitik felsefenin baskın olduğu söylenir. Örneğin John Searle, 1996-2003 dönemi için Amerika Birleşik Devletleri sınırları içerisindeki felsefe dünyasında en azından en iyi okullar gözetildiğinde kesinlikle analitik felsefenin, baskın felsefe yapma biçimi olduğunu öne sürer.¹¹ Ama bu gözlem ancak ünlü felsefe bölümleri sıralama listelerinde en yukarıda yer tutan felsefe bölümleri ile sınırlandırılırsa geçerlik kazanır. Dünya felsefeleri söz konusu olduğunda işler son derece tartışmalı hale gelmektedir. Örneğin David Spurrett, 2008 tarihli bir makalesinde aslında dünya felsefelerinin büyük bir kısmının analitik veya Kıta felsefesi olarak sınıflandırmayacağını öne sürer. Aynı şeyi Kant, Descartes veya Aristoteles için de söyler. Dahası uygulamalı etik gibi alanlardaki çalışmaların sadece küçük bir kısmının bu ayrıma uygun şekilde denk geldiğini gözlemler.¹²

Spurrett ilginç şekilde analitik-Kıta ayrımının pragmacılık gibi okullar söz konusu olduğunda yine sorun çıkardığına inanır. Kendisi Richard Rorty'nin pragmacılığın analitik felsefeye alternatif olduğunu belirttiğini ama aynı zamanda analitik felsefenin paradigmatik figürleri olan Quine ve Davidson'dan ilham aldığına dikkatimizi çekmiştir. Kendisi aslında doğal-

9 Glock'un, 2004 tarihli "Wittgenstein Bir Analitik Felsefeci miydi?" adlı makalesinde aktardığına göre birçok Wittgenstein uzmanı, Wittgensteincuların kendilerinden farklı olarak Wittgenstein'in eserlerinin Tolstoy, Kierkegaard ve Heidegger gibi isimlerin çalışmalarına yakın olduğunu savunur (Glock, "Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?").

Bunların ışığında Wittgenstein'in analitik felsefe içerisinde olup olmadığına dair çeşitli cevaplar vermek mümkün: kesin bir evet, kesin bir hayır, kesin yer aldığı ve yer almadığı noktaları vurgulayarak bir evet ya da hayır, kısmen ya da "bir bakıma" (Glock, "Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?").

Bunlara rağmen yine de şunu belirtmeliyiz ki, Glock, Wittgenstein'in bir analitik felsefeci olarak sayılmayacağını savunmuyor. Bilakis Wittgenstein'in her dönemi içerisinde bir analitik felsefeci olarak nitelendirilebileceğini savunuyor (Glock, "Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?").

10 Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy* (London: Duckworth, 1993).

11 John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States", içinde *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin ve E. P. Tsui-James, 2. baskı (Blackwell Publishing, 2003), ss. 1-22 (s. 1).

12 Spurrett.

cılığın da analitik felsefe ile aynı yere kesinlikle konmaması taraftarıdır.¹³ Dolayısıyla yukarıda bahsini ettiğim ve farklı felsefe okulları olduğunu göstermeye çalışacağım analitik felsefenin kuruluş dönemi okulları (ya da alt-okulları) olan Frege, mantıksal atomculuk, Viyana veya Berlin Çevreleri gibi okullara ek olarak doğalcılık ve pragmacılık gibi okullar ile de karşı karşıyayız. Hatta son yarım asırlık gelişmeler ve analitik felsefenin dünya çapında yaygınlaşması sonucu yaşadığı aşırı çeşitlilik nedeniyle son 30–40 senede analitik felsefe diye adlandırılmayı hak eden bir şeyin kalmadığını veya kaldığının artık eskisi kadar açık olmadığını öne sürenler veya tartışmaya açanlar bulunmaktadır.¹⁴ Burada tabii ortada bir felsefi okul kimliği kazanmayı hak eden bir hareket olup olmadığına karar vermek için onun karşıtlarıyla olan farklılıklarının derinliğine, kapsamına ve diriliğine bakmak gerekir. Nitekim analitik felsefenin kimlik yitiminde olduğunu iddia eden gözlemcilerin aslında onun Kıta felsefesi denilen şey ile olan farklarının silikleştiğini gözlemlediklerini not etmekte fayda var.

Ortada derinlikli ve kapsamlı farkların olup olmadığını görebilmek için on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarına gitmek lazımdır. Burada ilk gördüğümüz figürler Frege ve Husserl gibi gözüküyor. Frege eski mantığı dönüştüren en önemli kişilerden biri olarak görülüyor. Esasında bir matematikçi ve aritmetiğin temelleri ile ilgileniyor. Aritmetiğin temelleri gibi şeylerle ilgilenmekle bir tür felsefeci kimliğine bürünmüş oluyor. Doğal dillerde bilim veya felsefe yapmaya çok mesafeli birisi. Aslında yaptığı işe de neredeyse hiçbir zaman felsefe demiyor. Hep bilim demeyi tercih ediyor. Analitik felsefenin diğer kurucusu olduğu söylenen Wittgenstein ile yazışmalarında birkaç istisna hariç her zaman yaptığı “bilimden” bahsediyor.¹⁵ İşte ilk önemli noktaya geldik: Frege bilime düşkün ve felsefe değil bilim yaptığını düşünüyor. Onun bilimden anladığı matematik, astronomi, fizik ve kimya gibi kesinlikli bilimler. Analitik felsefenin kurucu isimlerinden Frege’ye göre, normatif olması nedeniyle mantık çok ilginç bir şekilde etiğe benziyor. Mantık, Frege için normatif bir meseledir.¹⁶ Frege, kimya ve fizik gibi bilimlerin tümevarıma dayandığını, onun olasılığa ve olasılığın da aritmetiğe tabi olduğuna inanıyor. Bunun için ilgi alanının en fazla kimya bilimine kadar gidebildiğini ve daha ötesi ile ilgilenmediğini öne sürebiliriz. Onun en önemli kavramlarından olan “thought” (düşünce

13 Spurrett.

14 Glock, *What is Analytic Philosophy?*

15 Bkz. Burton Dreben ve Juliet Floyd, “Frege-Wittgenstein Correspondence”, içinde *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, ed. Enzo De Pellegrin, çev. Burton Dreben ve Juliet Floyd (Springer, 2011), 349, 15–73.

16 “The Thought: A Logical Inquiry”, *Mind*, 65.259 (1956), 289–311 (s. 290).

ülkemizde çoğunluktadır.⁴ Analitik felsefeyi belirli bir felsefe yapma biçimi yani felsefi bir metot mertebesinde görenler genelde aşağıdaki iddialardan birisini savunurlar:

1. Analitik felsefe analizi merkezine alır. Bu analiz dilsel, kavramsal veya mantıksal olarak değişik şekillerde algılanır ve adlandırılır.⁵

2. Analitik felsefe bilime, aydınlanmaya ve rasyonaliteye düşkündür. Diğer yandan, örneğin Erdinç Sayan'a göre, "Kıta felsefesi bilim ve akla muhalefet çabasındaki bir felsefe geleneğidir."⁶

3. Analitik felsefe netliğe (clarity) ve kesinliğe (precision) çok önem verir.

4. Analitik felsefe edebiyat ile felsefeyi birbirine karıştırmaz.⁷

5. Analitik felsefe odaklanmış, daraltılmış problemlere yüzünü döner. Genel kuramlar icat etme işini Kıta felsefesine bırakır.

Bu makalede yukarıda söylenen beş maddenin genel olarak iyi felsefe yapmanın özellikleri olarak görülebileceğini kabul ederken bunların kendilerine analitik felsefeci diyenlerin veya tarihsel olarak öyle adlandırılanların çoğunluğunun yaptığı felsefenin bir özelliği olmadığını savunuyorum.⁸ Bunun pek fazla fark edilmemiş olmasının nedeni bana göre analitik felsefe okulu veya metodu denilen şeyin aslında herhangi bir ortak etiketi hak etmeyen birbirinden oldukça farklı özelliklere sahip olan çok sayıda okulu haksız şekilde bir arada gösteriyor olmasıdır. Frege, erken dönem Russell ve Moore, *Tractatus* döneminin Wittgenstein'ı ve Russell'ı, mantıksal pozitivizm veya mantıksal deneyimcilik ortak etiketi altında toplanan Viyana ve Berlin Çevreleri, Olağan Dil Felsefesi okulu ve çağdaş analitik metafizik

4 En uç türden bir inanç için bkz. Erdinç Sayan, "Hocam Teo Grünberg", içinde *Tutarsızlığın İz Sürecüsü: Dilde/Düşüncede. Teo Grünberg'e Armağan*, ed. Zekiye Kutlusoy (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013), ss. 93–96;

Erdinç Sayan, "Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi".

5 Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Gözden geç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013).

6 Sayan, "Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi".

7 Rudolf Carnap, "Dilin Mantıksal Analiziyle Metafizik Eleme", çev. Ercan Salgar, *Dört Öge*, 2014, 165–81; Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", içinde *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, çev. Arthur Pap (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959), ss. 60–81.

8 Serbest hareket ifadesini olabilecek en geniş anlamda kullanıyorum. Daha homojen olanlarını ise sırasıyla okul ve alt-okul olarak tanımlıyorum. Örneğin tüm 20.yüzyıl felsefesini ikiye bölmek *zorunda kalsaydık* analitik gelenek ve kıta geleneği olarak ikiye bölebilirdik. Burada gelenek ifadesi serbest hareket ifadesine denk düşmüş oluyor. Örneğin, analitik felsefe geleneğinin kurucusu olarak nitelendirilen Frege, Wittgenstein, Moore ve Russell'in aynı çatı altında toplanması serbest bir hareket, mantıksal deneyimcilik bir hareket, Viyana Çevresi ve Berlin Çevresi ayrı birer okul, Viyana Çevresi içerisinde Schlick, Carnap ve Neurath'ta vücut bulan üç ayrı alt-okul vardır diyebiliriz.

diye çevriliyor; bundan sonra büyük harfle “Düşünce”) aslında mantık, matematik, astronomi, fizik ve kimya alanlarında bulunabilen türden özel cümleleri anlatmak için kullanılan bir kavram.¹⁷ Daha düzgün söylersek, örneğin Newton’un ikinci yasasına belirli bir Düşünce denk düşüyor. Ancak insanların zihninden tümüyle bağımsız şekilde kesin bir doğruluk değeri alabilecek olan cümleler bir Düşünce ifade edebiliyor.

Frege, Düşünce sözcüğü ile ifade ettiği fikrin gündelik dilde aynı sözcükle ifade edilen şeyden çok farklı olduğunu çok iyi biliyor ama bunda bir sorun görmüyor. Ona göre bilim insanı sözcüklere yeni içerikler yükleyerek onları ihtiyacı olan şekilde kullanabilir.¹⁸ Bu söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz. Frege gündelik dil ile ilgilenmiyor. Aslında kesinlikli bilimler dışında herhangi bir şeye yüzünü dönmüyor. Kesinlikli bilimler aritmetik üzerinden mantığa bağlanıyor, bunu da matematiğin mantıksal temelini geliştirerek yapıyor. Yani tersten söylersek, en temelde mantık var. Onun üzerinde matematik yükseliyor ve doğa bilimlerinin temelinde matematik yatıyor. Frege yaygın şekilde analitik dil felsefesinin kurucularından biri olarak görülür, fakat yine de kendisinin doğal diller ile bağı kesmek istemesi nedeniyle aslında pek çok geleneksel felsefi problem ile de bağı koparmak istediğini söyleyebiliriz.

Şimdi Wittgenstein’a bakalım. Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951) analitik felsefenin kurucuları arasında bilimle felsefe arasında en kesin sınırları çekmek isteyen kişi olarak biliniyor.¹⁹ Wittgenstein, *Tractatus* 4.1’den 4.113’e kadar, bilimsel doğalcılığın (naturalism) veya bazılarının deyişiyle bilimselciliğin (scientism) alametifarikası olarak görülen bilim-felsefe bütünleşmesinin tam aksini savunuyor: “Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir” ama “[f]elsefe onun tartışmalı alanını sınırlar.”²⁰⁻²¹ Ona göre, “Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır” (4.112). Psikoloji bilimi veya Darwin’in kuramı Wittgenstein açısından kendi yaptığı işle bağlantısızdır veya daha doğrusu herhangi bir doğa bilimi ve bilimsel kuramdan daha bağlantılı değildir (4.1121). *Tractatus*’un Wittgenstein’i felsefe yapıyor ve yaptığı felsefeyi bilimden kesin şekilde ayırıyor.

17 Richard G Heck ve Robert May, “Frege’s Contribution to Philosophy of Language”, içinde *The Oxford Handbook of Philosophy of Language* (New York, N.Y.: Oxford University Press, 2006), ss. 3–39.

18 Frege.

19 Spurrett.

20 *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, 7. baskı (İstanbul: Metis, 2013), 4.111&4.113.

21 Doğalcılığın çok çeşitli formları ve dereceleri olabilir ancak ben burada doğalcılığın güçlü biçimlerinden bahsediyorum. Diğer bir ayırım ise epistemolojik/yöntemsel ve ontolojik natüralizm arasındadır. Bu makaledeki natüralizm anlayışı epistemolojik/yöntemsel olmalıdır.

Üçüncü figür George Edward Moore (1873-1958) ise sağduyuyu felsefenin merkezine yerleştiriyor. O kadar ki 1925 yılında “Sağduyunun Savunusu” başlıklı bir makale yazıyor.²² Mantıksal analiz sağduyu tarafından bize öyleymiş gibi gösterilen şeylerin içerisindeki gizli varsayımları, belirsizlikleri ve anlamsızlıkları gösterir. Bilim de sıklıkla sağduyunun yani folk kuramların yanlış olduğunu kanıtlamıştır. Buna rağmen Moore 1925’te mantıksal analizin veya bilimin düzeltilmesi gereken sağduyuyu savunuyor. Bu gerçekten çok ilginç. Moore analitik felsefenin kurucularından birisi olarak gösteriliyor. Hâlbuki aynı dönemde yani 1923’te Russell, yani analitik felsefenin dördüncü kurucusu, tam aksi yönde görüşler belirtiyor. Avusturalasya Psikoloji ve Felsefe Dergisinde yayınlanan “Muğlaklık” başlıklı yazısının son sayfalarında bizim bugün doğalcı epistemoloji ve hatta bilimselcilik dediğimiz görüşleri son derece kesin bir dille savunur. Ona göre epistemolojinin çoğu problemi eğer hakiki problemlerse esasında fizik ve fizyolojinin problemleridir ve fizyoloji de özünde fiziktir.²³

Normalde bu cümleleri Quine’dan bekleriz.²⁴ Quine doğalcılığın önde gelen isimlerinden ama şimdi aynı ana fikri Russell’ın 1923 tarihli bir makalesinde buluyoruz. Russell bırakın bilim ile felsefe arasında Wittgenstein’in yaptığı şekilde keskin bir ayırım yapmayı resmen epistemolojiyi fiziğin içerisine gönderiyor. Moore ise sağduyu ile felsefe yapıyor ki bu mantıksal analiz için de bilimsel felsefe için de uygun değildir. Sağduyu yüzeysel ve güvenilmezdir. İçinde çok sayıda gizli varsayım barındırır ki dilin mantıksal analizi bu örtük varsayımları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Burada en iyimser deyişle muazzam bir çeşitlilik ve kötümser söylersek bir zıtlık var gibi gözükmektedir. Şimdi biz bu dört isimden onların takipçilerine geçelim.

Bölüm 3. Viyana ve Berlin Çevreleri

Viyana Çevresi 1920li yılların başında ortaya çıkmış bir hareketin ismidir. 1924 yılında sadece birkaç kişi olarak başlayan toplantıların 1926’da genişlemesi sonucunda 1929 senesinde sayıları on dördü bulmuştur. Gerçi buna bir hareket demek çok doğru olmayabilir, çünkü 10-14 yıl boyunca her Perşembe buluşan çok küçük bir insan grubundan bahsettiğimiz için hareket sözcüğü abartı kaçabilir. Esasında Viyana Çevresi yerine “Bilimsel Dünya Görüşü” çevresinde toplanmış üyelerden bahsetmek daha doğru olabilir.

22 George Edward Moore, “A Defense of Commonsense”, içinde *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin, 1959), ss. 32-45.

23 Bertrand Russell, “Vagueness”, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1.2 (1923), 84-92 <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/00048402308540623>>.

24 “Epistemology Naturalized”, içinde *Quintessence: basic readings from the philosophy of W. V. Quine*, ed. Roger F Gibson (Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 2004), ss. 259-74.

1929 senesinde yayınlanan Viyana Çevresi Manifestosu olarak bilinen metindeki bilgilere göre Çevrenin üyeleri şunlardır: Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Otto Neurath, Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic, Moritz Schlick ve Friedrich Waismann.²⁵ Aynı metnin sonunda, Viyana Çevresine sempati duyanlar ve üç kişilik “Bilimsel Dünya Görüşünün Önde Gelen Temsilcileri” listeleri de yer almaktadır. Son listede Albert Einstein, Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein isimlerini okuyoruz. Diğer listede ise Walter Dubislav, Josef Frank, Kurt Grelling, Hasso Hiirlen, E. Kaila Heinrich Loewy, F. P. Ramsey, Hans Reichenbach, Kurt Reidemeister ve Edgar Zilsel yer alır. Tüm liste sadece 27 kişiden oluşur.

Bunlar arasında *sadece* felsefeci olan çok azdır. Listede genelde fizikçi, mantıkçı ve matematikçileri görüyoruz. Birkaç tane de sosyal bilimci vardır. Bugün Viyana Çevresi tarihi üzerine yapılan çalışmalar Çevrenin içinde ciddi farklılıklar bulunduğunu gösteriyor. Ayrıca birçok üyenin kısa süre içerisinde fikirlerini birden fazla olmak üzere değiştirdikleri de giderek daha çok kabul görüyor.

Gerçekten de örneğin Neurath, Carnap gibi dilin mantıksal analizini yapma gibi bir girişimde bulunmamıştır. Schlick ise kuvvetli bir Wittgenstein takipçisidir, onun yakın arkadaşı ve Viyana Çevresi ile arasındaki bağıdır.²⁶ Yani Viyana çevresi kendi içinde *Tractatus* benzeri fikirlere kadar bir çeşitlilik gösterir. Berlin Çevresi (“Ampirik Felsefe Derneği”) kısa adlandırması ile atıfta bulunduğum diğer okulun en bilinen ismi Reichenbach ise yukarıda bahsettiğim manifestonun sonunda yer alan ikinci listede Viyana Çevresine sempati duyanlar listesinde yer almaktadır. Berlin Çevresi, uzun dönem boyunca Viyana Çevresi ile yakın irtibat içinde bulunmuş bir oluşumdur.

En önemli isimlerinden birisi olan Reichenbach bilimsel felsefe çağrısını en güçlü yapan felsefecilerden birisidir. Nitekim Çevrenin adı önce “Ampirik Felsefe Derneği” iken sonradan “Bilimsel Felsefe Derneği” olmuştur. Reichenbach Türkiye’de İstanbul Üniversitesi’nde çalıştığı 1933–1938 seneleri arasında yazdığı bir dizi yazısında felsefecilerin bilim öğrenmek zorunda olduğunu şiddetli şekilde vurgulamıştır.²⁷ Doğa bilimlerini yakından takip

25 Rudolf Carnap, Otto Neurath, ve Hans Hahn, “The Scientific World Conception: The Vienna Circle” (Vienna: Artur Wolf, 1929) <<http://evidencebasedcryonics.org/pdfs/viennacircle.pdf>> [erişim 1 Ocak 2018].

26 Bkz. ve karşı. Thomas Uebel, “Vienna Circle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford University, 2016).

27 Bkz. özl. Hans Reichenbach, “Felsefe ve Tabiat Bilimleri”, içinde *Bilime Yeni Pozitivist Bakış. İstanbul Konferansları*, ed. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, çev. Nusret Hızır ve İnan Kalaycıoğulları (Ankara: Epos Yayınları, 2013), ss. 13–21.

etmiştir. Hatta Einstein'ın dostu olması sebebi ile fizikteki son gelişmeleri birinci elden sayılabilecek bir yakınlıkta takip etmiştir diyebiliriz.

Doğa bilimlerine ve özellikle de onun temeli saydığı tümevarım ve olasılık kuramlarına çok büyük önem atfetmiştir. Reichenbach aslında böyle bakıldığında örneğin Carnap'a pek de benzememektedir. Wittgenstein'a kesinlikle düşünsel olarak yakın değildir ve Moore gibi sağduyuyu savunmaz. Belki Russell'a yakındır demek mümkün olabilir. Ama bir de "Olağan Dil Felsefesi" (Ordinary Language Philosophy) okuluna bakınız. Burada doğal dilin mantıksal-sentaktik olmayan bir çözümlemesi vardır. Sentaksın önemi geriye, semantik ve pragmatik çok altına inmiştir. Bu okul için dilin mantıksal analizi yolu çok uzaklardadır. Üstelik bilim, dilin analizinde alakasız olarak algılanmıştır. Fakat Olağan Dil Felsefecileri dönemine denk gelen sıradan zihin felsefesi demek istediğim Ryle veya Armstrong için de bilimin özel bir yeri yoktur. Olağan Dil Felsefesinin daha çok Moore'dan etkilendiği ve sonradan ise büyük etkinin orta ve geç dönem Wittgenstein olduğu söylenir.²⁸

Burada dilin mantıksal analizi yoluyla metafiziğin elenmesi veya gizli varsayımların ortaya çıkarılması gibi bir çaba yoktur. Herhangi bir bilimsellik veya bilim-esintili olma iddiası da bulunmaz. Ama gerçekten de Moore ve geç dönem Wittgenstein'dan ilhamını almıştır denebilir. Bu ikisi analitik felsefenin kurucularındandır. Ama analitik felsefe eğer bahsini ettiğimiz tüm okulları ve alt okulları kapsayan bir şemsiye ise ortaya tam bir kari-katür çıkmış demektir. Kullandıkları araçlar, güvendikleri yöntemler, ilgi alanları ve bilimle ilişkileri birbirinden son derece farklı bu okulları bir çatı altında toplamanın manası nedir?

Rossi buna hepsi de eninde sonunda dilin analizi ile ilgilenmektedirler şeklinde bir yanıt verir.²⁹ İyi ama aynı Rossi post-modern olarak nitelenebilecek felsefenin söylem analizini merkeze aldığını belirtir. Söylem analizi bir dil analizi değil midir? Dilin nasıl analiz edilebileceği konusunda büyük fark vardır denilebilir. Ama zaten yukarıda çok farklı tipler olan doğal ve yapay dillerin bazen sözcüklerin kullanımı bakımından (use) incelendiğini bazen ise formel yollarla incelendiğini görmemiş miydik?

Analistik felsefe etiketi analitik felsefe şemsiyesi altında toplanan çok sayıda okul ve alt-okulun aralarındaki derin ayrılıkları görmemize engel teşkil etmekle kalmaz. Ayrıca bu etiket analitik olan ve olmayan felsefelerin aralarındaki muazzam ortaklıkları da görünmez kılar. Günümüzdeki analitik felsefe sezgilere, düşünce deneylerine, sağduyuya ve içebakışa çok önem vermesi

28 Bkz. Sally Parker-Ryan, "Ordinary Language Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

29 Rossi.

ile analitik felsefenin erken dönemlerinde karşıtlarına yönelttiği eleştirilerin nesnesi konumuna gelmeye adaydır. Carnap 1932'de bize şöyle söyler:

Birçok metafizik ifadenin anlamsız olduğunu gördükten sonra, anlamsız olanları bir kenara bıraktığımızda, metafizikte hala anlamlı ifadelerin olup olmadığı sorunu ile karşılaşırız. Şu ana kadar ulaşılan sonuçlardan, metafiziğin anlamsızlığa düşme tehlikesi olduğu ve eğer metafizik yapılacaksa bu tehlikelerden kaçınmak için çaba gösterilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ama gerçekte durum, metafiziksel ifadelerin anlamlı olmadığıdır. Bu metafiziğin kendine koyduğu vazifeden kaynaklanır: Metafizik *ampirik bilimlerin ulaşamayacağı bilgi türünü bulup dizgeleştirmeye* (formulate) çalışır.³⁰ (Vurgular bana aittir.)

Gerçekten bu sonuncusu çok ilginç bir cümledir: ampirik bilimlerin ulaşamayacağı bilgi türü. Bu türden bilgiyi bulup formüle etmeye çalışmak geleneksel metafiziğin kendisine koyduğu vazifedir. İlginçlik şuradadır: Felsefenin çoğunluğu önüne zaten bu hedefi koymaz mı? Tüm bilgi görgül bilimlerin ulaşımına açıksa felsefeye düşen görev veya alan ne olabilir? Dikkat ederseniz Carnap burada ampirik bilimlerin henüz ulaşmadığı bilgilerden bahsetmiyor. Bahsettiği şey bilimlerin *ulaşamayacağı* türden bilgiler. Örneğin zombinin olanaklı olup olmadığı tam da bu türden bir bilgidir. Bu problem, çağdaş analitik zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olarak görülmektedir. Zombi, kendisinin bilinç eklenmiş kopyasından hiçbir şekilde ayırt edilemeyecek bir yaratıktır. Adı üzerinde hiçbir şekilde ayırt edilmesi mümkün değil yani hangi görgül yöntemi kullanırsanız kullanın ayırt edilemez. Yani görgül yöntemlerle bir şeyin zombi mi yoksa bilinçli mi olduğuna karar vermek kesinlikle imkânsızdır.

Bu senaryo üzerinden her yıl yüzlerce zihin felsefesi makalesi basılmaktadır. Çoğu analitik felsefeci ise bunun mümkün olduğuna kavramsal-sezgisel veya mantıksal yollarla çoktan karar vermiştir. Bugünkü zihin felsefesinin analitik versiyonu, tam olarak 1932'de Carnap'ın karşı çıktığı ve elemeye çalıştığı felsefe biçimidir: anlamsız metafizik. Bu durumda analitik felsefenin en tanınmış figürlerinden bir tanesi bugünkü analitik felsefenin elenmesini savunmaktadır. Bu sonuç birçok kişiye çok saçma gözükebilir ama değildir ve doğrudan Carnap'ın metafizik denilen şeye karşı olmasına dair verdiği en çekirdek sebebe dayanır. Aslında bu türden tuhaflıklar için günümüze gelmeye hiç gerek yok. *Tractatus*'u ele alalım. *Tractatus* bize dünyanın şeylerle değil olgularla dolu olduğunu söylemektedir. Eskiler evrenin ana maddesinin su veya ateş olduğuna inanırdı. *Tractatus* ise dünyanın şey-

30 Carnap, "Dilin Mantıksal Analiziyle Metafiziği Eleme".

lerin değil olguların toplamı olduğunu söyler.³¹ Fakat Carnap bize dünyanın veya evrenin neyden oluştuğuna dair realist mantıktaki soruların metafizik ve anlamsız sorular olduğunu söylemişti. Yanlış anlaşılmasın, ben kesinlikle burada adı anılan herhangi bir felsefecinin diğeri karşısında haklı veya haksız olduğunu öne sürmüyorum. Sadece analitik felsefenin dört kurucusu (kendi aralarında) ve onların takipleri (hocalar ve öğrenciler) arasında çok derin ayrılıklar ve hatta zıtlıklar olduğunu göstermeye çalışıyorum.

Bölüm 4. Doğalcı ve Pragmacı Felsefeler

Tarihsel olarak ele aldığım son okul daha çok 1940-1960lı yılları kapsayan Olağan Dil Felsefesi idi. Fakat henüz değinemediğim iki ayrı okul daha var. Bir tanesi çok eski, hatta analitik felsefenin doğumunun hemen öncesinde ortaya çıkıyor ve adına pragmacılık deniliyor. Pragmacılık Charles Peirce ve William James ile başlıyor denilebilir. Diğeri ise doğalcı felsefe ve çağdaş anlamıyla daha çok 1960-70li yıllarda yükseliyor. Burada ise Quine en öne çıkan kuruculardan.

Aslında burada ilginç olan çok fazla husus var. Ben bunlardan sadece birkaçına dikkatinizi çekmek istiyorum. Pragmacılığın günümüze daha yakın kısmının önde gelen figürlerinden Richard Rorty, pragmacılığı analitik felsefeye bir alternatif olarak öne sürüyor; ama aynı zamanda fikirleri için ilhamını Quine ve Davidson'dan aldığını belirtiyor. Buna dikkatimi çeken David Spurrett, Quine ve Davidson'un paradigmatik analitik felsefeciler arasında sayıldığını hatırlatıyor.³²

Pragmacılık en azından kuruluş döneminde pratik sonuçlarla ilgilidir. Örneğin zombi ve onun bilinçli kopyası arasında pratikte ortaya çıkması mümkün olan hiçbir fark yoksa onlar aynı şeydir. Aradaki fark *sözel* olabilir ama *gerçek* değildir. Bu yaklaşım kesinlikle Carnap 1932'e yakın ama çağımızdaki analitik metafiziğe karşıttır. Aslında Carnap ile pragmacılığın kurucuları arasındaki bu ortak nokta tesadüfi değildir. Viyana Çevresinin 1929 tarihli manifestosunda kendi yaklaşımlarına yakın olarak zikredilen tek Amerikalı felsefeci William James'tir.³³

Diğer yandan Russell pragmacılığı çok sert sözlerle eleştirmiştir. Her durumda pragmacılık günümüzdeki analitik metafizikten çok farklıdır. Aslında pragmacılığı ortaya sürerken Peirce'ın yapmak istediği şeylerden bir tanesi

31 Wittgenstein.

32 Spurrett.

33 Carnap, Neurath, ve Hahn.

metafiziğin defterini dürmektir.³⁴ Bu bakımlardan Peirce ve James ile analitik felsefenin bazı figür ve ana fikirleri arasında çok önemli benzerlikler vardır. Yine de pragmacı filozoflar örneğin Wittgenstein veya Moore'a hiç benzemez. Russell ise zaten çok ağır sözlerle onları eleştirmiştir. Frege kendi dönemdaşları olmasına rağmen Peirce ve James'i umursamamıştır. Pragmacılık, mantıksal pozitivizm ve ardından Olağan Dil Felsefesi yükselirken unutulmuş ama tekrar hatırlandığında kendisini yeni bir konumda bulmuştur.

Doğalcı felsefenin durumu ise daha basittir. Quine, analitik felsefe adı altında toplanan okulların neredeyse tüm temel iddialarına ve varsayımlarına meydan okumuştur.³⁵ Nitekim Quine bugün yaşayan analitik felsefeciler arasında çok az sayıda sadık takipçi bulabilmiştir.³⁶ Quine'in görüşleri halen son derece radikal ve kabul etmesi güç bulunmaktadır. Quine aynı kendisinden önce Dewey'in yaptığı gibi analitikçilerin ikilikçi (dualist) cephaneliğinden geriye hiçbir şey bırakmayacak şekilde hareket etmiştir. Her şeyden önce bilim-felsefe şeklindeki kategorik ayrıma karşı çıkmış ama paralel olarak sentaks-semantik, semantik-pragmatik, zihin-beden, keşif bağlamı ve gerekçelendirme, analitik-sentetik ve işlem-kaplam türünden birçok ikilikleri reddetmiştir. Bu temelleri yıktığınızda ortada ne Moore ne Wittgenstein ne de Frege ile ortaklık kalıyor. Aynı şey Viyana ve Berlin Çevreleri ile Olağan Dil Felsefesi için de geçerlidir. Quine o kadar ileri gitmiştir ki post-modern felsefe ile söyledikleri arasında benzerlikler kurulabilmektedir ancak tabii ki bunlar sadece yüzeysel benzerliklerdir. Demek istediğim şey sadece şudur: Quine analitik felsefeye dâhilse analitik felsefenin diğer temsilcilerini analitik felsefe çatısının altında toplamak anlamlı görünmemektedir. Bunun nedeni Quine'in önde gelen isimlerinden olduğu doğalcı felsefenin yapısıdır. Aşağıdaki kısımda bu yapıyı ve bu yapının neden örneğin Moore, Wittgenstein ve Frege'nin genel yaklaşımı ile çok uyumsuz olduğunu göstermeye çalışacağım.

Bölüm 5. Doğalcı ve Pragmacı Felsefe Analitik Felsefeye Karşı

Doğalcı felsefeyi tanımlamak zordur. Ama yine de şu başlangıç tanımını geçici olarak kabul edebiliriz: Bilimin temelini oluşturabilecek ve onun kendisinden daha sarsılmaz (firmer) bir ilk felsefenin reddi doğalcılığın en merkezi kılavuz ilkelerinden biridir.³⁷ Diğer türlü söylersek "bilgi, zihin ve anlam

34 Charles Sanders Peirce, "How to Our Make Ideas Clear", *Popular Science Monthly* 12, 1878, 286–302.

35 Willard Van Orman Quine, "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, 2.5 (1948), 21–38; Willard Van Orman Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60.1 (1951), 20–43.

36 Gary Kemp, "Quine's Relationship with Analytic Philosophy", içinde *The Blackwell Companion to Quine*, ed. E. Lepore ve G. Harman (Blackwell Publishing, 2013).

37 Bkz. ör. Willard Van Orman Quine, "Grades of Theoreticity", içinde *Experience & Theory*, ed. Lawrence

doğal dünyanın kalanını çalıştığımız aynı deneyimci tutumla ele alınmalıdır.”³⁸ Bu üç şey “doğa bilimlerdeki tutumun aynısı ile çalışılmalıdır” şeklindeki ilkeyi kabul ettiğiniz zaman zaten ilk felsefeye pek fazla bir iş kalmayacaktır. Doğalcılığın ana hatları bilimsel yaklaşım, konu kapsamı ve kullanılan yöntemler ile felsefi pratikler arasındaki benzerlik ve farklılıkların nasıl yorumlanacağına dair bir ayırım ile de çizilebilir. Doğalcılık bu makalenin yaklaşımına göre hem Kıtacı denen felsefeden hem de günümüz analitik felsefesinden farklı olduğuna göre bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi bu iki okul doğalcılıktan farklı görüyor demektir.

Tarihsel bakıldığında analitik felsefe genel adlandırması altında yer alan okulların bilime yaklaşımı son derece büyük farklılıklar ve hatta açık zıtlıklar sergilemiştir. Mesela Frege psikolojizme karşı şiddetli bir karşı çıkış sergilemiştir.³⁹ Hâlbuki yirminci yüzyılın doğalcılığı, on dokuzuncu asrın psikolojizminin tarihsel olarak evrimleşmiş halinden başka bir şey değildir.⁴⁰ Öyleyse Frege'nin doğalcılık karşıtı olup olmadığına bakmanın kolay bir yolu onun psikolojizme neden karşı çıktığını incelemek olmalıdır.

Analistik felsefenin kurucularından olan Frege, Philip Kitcher'a göre, aynı zamanda yeni ortaya çıkmakta olan anti-doğalcı felsefenin kardinal tezlerinin en net ifadelerini vermiştir.⁴¹ Kitcher, erken dönem mantıksal deneyimcilik taraftarlarının doğa bilimlerinden kavramsal ve bulgusal olarak yararlanmayı gereksiz gördüklerini ve hatta sonraki dönemde ortaya çıkan takipçilerinin *insan bilgisinin örnekleri olarak bile* bilimle tüm ilişkiyi gereksiz gördüklerini bildirir (a.g.m., s. 54, dipnot 6). Frege için bilimin paradigmatic örneği matematik idi. Astronomi, fizik ve kimya gibi bilimler ise istatistik ve tümevarım temelli oldukları için sayı teorisi üzerinden matematiğin temellerine bağlanabilecek olan kesinlikli bilimlerdi.⁴² Böylelikle bu üç doğa bilimi, temelinde matematiksel yapıya sahip olan ve ayrıca bu

Foster ve J W Swanson (Baltimore, MD: The University of Massachusetts Press, 1970), ss. 1–17 (s. 2); Krş. Willard Van Orman Quine, "Structure and Nature", *Journal of Philosophy*, 60.1 (1992), 5–9 (s. 9); Sander Verhaegh, *Working from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2018).

38 Willard Van Orman Quine, "Ontological Relativity", *Journal of Philosophy*, 65.7 (1968), 185–212 (s. 185).

39 Bkz. Çağlar Koç, "Psikolojizm ve Karşıtları", *Kutadgubilig*, 0.32 (2016), 377–92.

40 Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (London: Routledge, 1995);

Kenneth R Westphal, "Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons: Carnap, Quine and Sellars", *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 3.8 (2015), 1–66 <<https://doi.org/10.15173/jhap.v3i8.42>>.

41 Philip Kitcher, "The Naturalists Return", *Philosophical Review*, 101.1 (1992), 53–114 (ss. 53&54) <<https://doi.org/10.2307/2185044>>

42 Krş. Heck ve May.

yapı nedeniyle matematiğin temellerinin araştırmasına girişen Fregeci proje için kapsam dâhilinde kalmaktadır. Frege, matematiksel yapıya sahip bu bilimleri ve ayrıca matematiğin kendisini kesinlikli yapıda gördüğü için burada psikolojinin ne işe yarayabileceğini tahayyül etmemiştir.

Mantık, Frege için aynı etik gibi normatif bir alandır. Biyoloji gibi doğa bilimleri veya psikoloji gibi davranış bilimleriyle betimleyicidir. Bu keskin ikiciliğin varlığı karşısındaki tutumunuz sizin doğalcılık karşısındaki tutumunuzun bir yansıması olacaktır. Frege bu ayırımı nehrin normatif yakasında konumlandırmıştır kendisini. Dolayısıyla Kitcher, Frege'yi kendi döneminde ortaya çıkmakta olan doğalcılığa karşı kardinal tezlerin en özlü ifadesinin yazarı olarak görmekte haklıdır. Diğer kuruculardan Wittgenstein'in *Tractatus*'unun dördüncü bölümünde doğa bilimleri ve felsefeyi olabilecek en keskin şekilde ayırdığını zaten yukarıda göstermiştik.

Yukarıda alıntılıdığım pasaja dayanırsak, diyebilirim ki *Tractatus* bize felsefe ile bilimin tek bir yelpazenin kısmen üst üste çakışan bölgele-ri olamayacağını söyler. Hâlbuki bu ifade Quine gibi önde gelen doğalcıların en sık öne sürdükleri fikirdir. Wittgenstein burada doğa bilimlerini, önermelerin toplamı olarak değerlendiriyor. Modern doğalcı bilim felsefesindeyse bilim sadece önermeler halinde ifadesini bulan fikirlerden değil ama çok daha karmaşık ve ince yapıların bir toplamı olarak görülmektedir. Bilimin önermelerin toplamından ibaret olması ile örneğin örnek problem çözümleri olarak görülmesi arasında önemli farklılıklar vardır. Bu meseleyi burada işleme imkânım yoktur ama doğalcı bilim felsefesinin ayırt edici boyutlarından bir tanesi bilimi önermelerin toplamı olarak görmemesidir.⁴³ Eğer bilim önermeler toplamı olsaydı eski tip uygulamalı mantık veya mantıksal deneyimci epistemoloji olarak adlandırılan projelerin belki bir şansı olabilirdi. Önermeler tanımı gereği insanlardan bağımsız, nesnel ve belirli bir yapıya sahip olduğu için bilimin epistemolojisinde kolektif ve bireysel olarak bilim insanı devreden çıkar. Doğalcı bilim felsefesi bilim insanının bilimsel aktivitenin içerisine tekrar sokulmasıdır. Sadece bu boyutlar bile *Tractatus* dönemi Wittgenstein'ı hakkında doğalcılık karşıtıdır dememiz için yeterlidir. Ama biz işimizi sağlama alalım ve devam edelim:

4.1121 Psikoloji, felsefeye başka herhangi bir doğabiliminden daha yakın değildir.

Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir. Benim im dili üzerindeki incelemem,

43 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1970).

filozofların mantık felsefesi için özsel sayageldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesinin karşılığı olmuyor mu? Ama onlar çoğunlukla özsel olmayan psikolojik soruşturmalara takılıp kaldılar, ve benzer bir tehlike benim yöntemim için de var.

Wittgenstein normatif bir epistemoloji aracılığıyla bilim ve felsefeyi keskin şekilde ayırmıştı. Şimdiyse kendisi ne demek istediğini ayırtılandırmış. Diyor ki, psikoloji felsefeye uzaktır. Aksine kendi döneminde psikolojist olarak nitelendirilen ve bizim bugün doğalcı demek isteyebileceğimiz felsefeciler, epistemoloji ve psikoloji arasında yakın bir bağ kurmuştur. Böylelikle kesinlik olgusu bile bir kesinlik hissi olarak yorumlanmış ve kesinlikli bilimlerin epistemolojisi psikoloji ile birleştirilmek istenmiştir. Psikoloji ile epistemolojinin birbirinden soyutlanması doğalcılık karşıtlığının baş göstergelerinden biridir. Üçüncü göstergeyi analitik epistemologların Darwinci kurama karşı tavırlarında bulmak kolaydır:

4.1121 Darwin'in kuramının, felsefeyle, doğabiliminin başka herhangi bir hipotezinden daha fazla bir alışverişi yoktur.

4.113 Felsefe, doğabiliminin tartışmalı alanını sınırlar.⁴⁴

Doğalcı epistemoloji sadece insan zihni ve davranışının bilimi olan psikolojiyi değil ama aynı zamanda evrim kuramını da hesaba katar. Nedeni şudur. Bilimsel olsun veya olmasın bilgi insanın deneyimlere ve deneylerine dayanarak geleceği öngörmek ve hareketlerine yön vererek hayatta kalmasına yarar. Bu perspektiften bakıldığında önerme formunda olsun olmasın bilgi benzeri yapıların evrimsel geçmişimizle bir bağı olduğunu varsaymak son derece makul olacaktır. Wittgenstein ise Darwinci kuramı felsefenin tümüyle dışına atmak istemiştir. Fakat bu bile en son alıntıladığımız cümle ile kıyaslanırsa doğalcı felsefe ile analitik felsefe arasındaki en keskin ayrımı oluşturmamaktadır. Esas ayrım son cümlede gelir: "Felsefe, doğabiliminin tartışmalı alanını sınırlar." Doğa biliminin alanını sınırlama görevi ile donatılmış felsefe fikri "İlk Felsefe" veya "metafizik" denen felsefe sahasının alametifarikasıdır. Yukarıda söylediğimi tekrarlamak pahasına demeliyim ki, doğalcılığın temeli bir ilk felsefe gerekliliği veya olanağının reddidir. Kuşkusuz günümüz doğalcı felsefe pratiği yaygınlaştıkça çatallanmaktadır. Belki de bu çeşitliliğe bakmadan kesin bir karar vermemek daha doğru olur. Şimdi bu çeşitliliğe bir bakalım.

44 Wittgenstein.

Günümüzde Kantçı doğalcılık, metafizik doğalcılık, pragmacı doğalcılık⁴⁵, koltuk doğalcılığı, doğalcı Platonculuk ve Platoncu doğalcılık⁴⁶ ve yumuşatılmış (veya “liberal”) doğalcılık⁴⁷ gibi ifadeler ortalığı kasıp kavurmaktadır. Dolayısıyla doğalcılık derken Quine paradigma olarak alındığında, kendisini doğalcı ilan eden pek çok yaşayan felsefeci bu kapsamın dışında kalacaktır. Ama biz yine de Quine’i örnek olarak alabiliriz; çünkü kendisi aynı zamanda tam bir pragmacıdır.

Bu tartışmalar aracılığıyla şunu göstermiş olduğumu düşünüyorum: Doğalcılık kendisi dışında kalan (Mantıksal Pozitivizm, Olağan Dil Felsefesi ve çağdaş analitik ontoloji) analitik felsefe etiketi altında toplanan diğer okullardan son derece farklıdır. Dolayısıyla analitik felsefe serbest bir akım olarak nitelendirilse bile doğalcılık bu serbest akımın dışında kalacaktır.

Bölüm 6. Sonuç

Analitik felsefenin 100-120 yıllık tarihinde çeşitli biçimlerde nitelendirilmesine rağmen bu makalede ben analitik felsefe etiketinin faydalı olmadığını savundum. Bunu yaparken analitik felsefenin kurucuları ya da vazgeçilmez olarak nitelendirilen isimlerinin, kendi aralarında en temel yöntemsel meselelerde bile muhalif pozisyonlarda yer alabildiğini göstermeye çalıştım. Frege, Wittgenstein, Moore ve Russell ile başlatılan bir felsefe geleneğinin, bu isimlerin felsefi yönteme çok farklı yaklaşımları göz önünde bulundurulursa, ortak bir felsefi okul adı altında toplanmasından ziyade bu geleneğin en fazla serbest bir felsefi hareket olarak nitelenmesi makul olabilir.⁴⁸ Bu isimlerin, hele de son yarım asrın ana akım analitik felsefecilerinin; bilime, felsefeye, dilsel ve mantıksal analize ve sağduyuya dair tutumları oldukça farklıdır. Paralel şekilde, ismi geçen felsefecileri anlamak ve yorumlayabilmek açısından analitik felsefe etiketinin yarardan çok zarar getirdiğini de göstermeye çalıştım.

Zarar getirmesinin nedenlerinden bir tanesi bu etiketin analitik denilen felsefeler arasındaki muazzam farklılıkları ve zenginliği ve analitik olan ve olmayan felsefeler arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri göz ardı etmemize yol açmasıdır. Ayrıca, ikinci kuşak analitik felsefenin bulunduğu savunu-

45 John R. Shook, “Neuropragmatism, knowledge, and pragmatic naturalism”, *Human Affairs*, 23.4 (2013), 576–93 <<https://doi.org/10.2478/s13374-013-0150-4>>

46 Bernard Linsky ve Edward N. Zalta, “Naturalized platonism versus platonized naturalism”, *Journal of Philosophy*, 92.10 (1995), 525–55.

47 Mario De Caro ve David Macarthur, “Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity”, içinde *Naturalism and Normativity*, ed. Mario DeCaro ve David Macarthur (New York, N.Y: Columbia University Press, 2010), ss. 1–19.

48 Glock, *What is Analytic Philosophy?*

lan Viyana ve Berlin Çevrelerinin birçok ortak noktasına rağmen mantıksal deneyimcilik etiketi altında toplanması yanıltıcıdır. Dördüncü bölümde ise analitik felsefe etiketi altında toplanmaktansa, ona alternatif olarak sunulması gereken iki alternatiften, doğalcılıktan ve pragmacılıktan, bahsettim. Alanyazında tipik olarak Quine gibi doğalcıları içine alarak tanımlanan analitik felsefe geleneğinin içerisinde doğalcı felsefecileri çıkarırsanız geriye kalan kümeyle doğalcılar arasında bir süreklilik yoktur. Zaten doğalcılık ve pragmacılık dışında geriye kalan analitik felsefe nitelendirmesi altındaki diğer okulların da bu durumda kendi adlarıyla anılması daha faydalı olacaktır. Yani Viyana Çevresi, Berlin Çevresi, Olağan Dil Felsefesi, çağdaş analitik metafizik, doğalcılık, pragmacılık ve benzerleri daha açıklayıcı ve somut okul adlarıdır. Bu okullardan çoğunu bir araya getirme çabasında olan analitik felsefe etiketi ise içinde bolca zıtlık barındıran *serbest* hareket olarak nitelendirilebilir. Yani doğalcı olmayan analitik felsefeleri birleştirmek için kullanıldığında, “analitik felsefe hareketi” ifadesi, hareketlerin serbestliği ve tarihsel evrime çok açık olmaları nedeniyle meşru hale gelebilir. Bu kapsama bir de doğalcılık ve pragmacılığı eklerseniz, analitik felsefe etiketi bir karikatür haline gelecektir.

Öz

Analistik Felsefe Diye Bir Felsefe Okulu Var mıdır?

Analistik gelenek kendisini diğer felsefi okullardan berraklık, kesinlik, mantıksal titizlik ve daraltılmış odaklı olmak gibi özelliklerle ayırt etmeye çalışmıştır. Buna rağmen analitik felsefe büyük kümesinin içerisinde bazı okullar normalde kendisinin karşıtı olarak nitelenen Kıta felsefesi geleneği ile bazı çarpıcı ortaklıklar barındırmaktadır. Ben bu çalışmamda analitik felsefenin doğumundan itibaren içerisinde barındırdığı farklılıkların sıklıkla zıtlık seviyesine ulaştığını ve ayrıca kendisinin şiddetle reddettiği birçok özelliği ya zaten kendisinde bulundurduğunu veya zamanla o özellikleri kazandığını göstermeye çalışacağım. Bunun sonucunda analitik felsefe etiketini kullanmamızı *haklı ve yararlı* çıkarabilecek bir şeyin kalmadığı sonucuna varıyorum. Ulaştığım bir yan sonuç ise son yarım asrın analitik felsefesinin, analitik felsefenin tarihsel başlangıcından itibaren karşı çıktığı ve yıkmaya çalıştığı felsefeyi yeniden canlandırdığıdır: ampirik bilimlerin asla ulaşamayacağı türden bilgileri bulup formüle etme çabası, yani metafiziğin asli işlevi.

Anahtar Kelimeler: analitik felsefe, doğalcı felsefe, Kıta felsefesi, analiz, analitik felsefe tarihi

Abstract

Is There a Philosophical School Such as Analytic Philosophy?

Analytic tradition tries to discern itself from other schools of thought through clarity, precision, rigor, and narrow focus. Despite this, some schools, within a vast analytic philosophy cluster, usually bear some remarkable resemblances with its antagonist—Continental Philosophy. In this study, I try to show how, since its inception, analytic philosophy has frequently become conflictual; the properties that it has thoroughly rejected are also included therein or have been acquired over time. As a result, I conclude that it is neither *justified* nor *useful* to utilize the label analytic philosophy. Another corollary I have derived is that analytic philosophy has revived the very philosophical tradition that it has previously denied during the past half a century. It is the finding and formulation of such knowledge that could not be attained by empirical sciences.

Keywords: analytic philosophy, naturalistic philosophy, Continental philosophy, analysis, the history of analytic philosophy

Kaynakça

- Aaron Preston, *Analitik Felsefe. Bir Yanılsamanın Tarihi*, çev. Meriç Mete (İdea Yayınevi, 2017)
- ———, “Analytic Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*
- Ali Bilge Öztürk, “Karl Popper’in Gözünden Analitik Felsefenin Dilbilimsel Dönemi”, *Mediterranean Journal of Humanities*, 6 (2016), 249–60 <<https://doi.org/10.13114/MJH.2016119302>>
- Bernard Linsky ve Edward N. Zalta, “Naturalized platonism versus platonized naturalism”, *Journal of Philosophy*, 92 (1995), 525–55
- Bertrand Russell, “Vagueness”, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (1923), 84–92 <<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/00048402308540623>>
- Burton Dreben ve Juliet Floyd, “Frege-Wittgenstein Correspondence”, içinde *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, ed. Enzo De Pellegrin, çev. Burton Dreben ve Juliet Floyd (Springer, 2011), 349, 15–73
- Charles Sanders Peirce, “How to Our Make Ideas Clear”, *Popular Science Monthly* 12, 1878, 286–302
- Çağlar Koç, “Psikolojizm ve Karşıtları”, *Kutadgubilig*, 32 (2016), 377–92
- David Spurrett, “Why I am not an analytic philosopher”, *South African Journal of Philosophy*, 27 (2008), 153–63 <<https://doi.org/10.4314/sajpem.v27i2.31509>>
- Egemen Seyfettin Kuşçu, “Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüş”, *Kutadgubilig*, 31 (2016), 117–40
- Erdinç Sayan, “Hocam Teo Grünberg”, içinde *Tutarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde/Düşünce. Teo Grünberg’e Armağan*, ed. Zekiye Kutlusoy (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013), ss. 93–96
- ———, “Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi”
- Gary Kemp, “Quine’s Relationship with Analytic Philosophy”, içinde *The Blackwell Companion to Quine*, ed. E. Lepore ve G. Harman (Blackwell Publishing, 2013)
- George Edward Moore, “A Defense of Commonsense”, içinde *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin, 1959), ss. 32–45
- Gottlob Frege, “The Thought: A Logical Inquiry”, *Mind*, 65 (1956), 289–311
- H. S. Thayer, “Charles Sanders Pierce. Giriş”, içinde *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, ed. İsmail Doğu, çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, ve Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004), ss. 45–49
- Hans-Johann Glock, “Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?”, *Metaphilosophy*, 35 (2004), 419–44 <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00329.x>>

- ———, *What is Analytic Philosophy?* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008)
- Hans Reichenbach, “Felsefe ve Tabiat Bilimleri”, içinde *Bilime Yeni Pozitivist Bakış. İstanbul Konferansları*, ed. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, çev. Nusret Hızır ve İnan Kalaycıoğulları (Ankara: Epos Yayınları, 2013), ss. 13–21
- Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Gözden geç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013)
- John R. Searle, “Contemporary Philosophy in the United States”, içinde *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin ve E. P. Tsui-James, 2. baskı (Blackwell Publishing, 2003), ss. 1–22
- John R. Shook, “Neuropragmatism, knowledge, and pragmatic naturalism”, *Human Affairs*, 23 (2013), 576–93 <<https://doi.org/10.2478/s13374-013-0150-4>>
- Kenneth R. Westphal, “Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons: Carnap, Quine and Sellars”, *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 3 (2015), 1–66 <<https://doi.org/10.15173/jhap.v3i8.42>>
- Luciano Floridi, “A Plea for Non-naturalism as Constructionism”, *Minds and Machines*, 27 (2017), 269–85 <<https://doi.org/10.1007/s11023-017-9422-9>>
- ———, “What is A Philosophical Question?”, *Metaphilosophy*, 44 (2013), 195–221 <<https://doi.org/10.1111/meta.12035>>
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, 7. baskı (İstanbul: Metis, 2013)
- Mario de Caro ve David Macarthur, “Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity”, içinde *Naturalism and Normativity*, ed. Mario DeCaro ve David Macarthur (New York, N.Y: Columbia University Press, 2010), ss. 1–19
- Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (London: Routledge, 1995)
- Michael Beaney, “What is Analytic Philosophy?”, içinde *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (Oxford University Press, 2013) <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0039>>
- Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (London: Duckworth, 1993)
- Özgüç Güven, “Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne”, *Kutadgubilig*, 28 (2015), 11–24
- Philip Kitcher, “The Naturalists Return”, *Philosophical Review*, 101 (1992), 53–114 <<https://doi.org/10.2307/2185044>>
- Richard G Heck ve Robert May, “Frege’s Contribution to Philosophy of Language”, içinde *The Oxford Handbook of Philosophy of Language* (New York, N.Y.: Oxford

University Press, 2006), ss. 3–39

- Rudolf Carnap, “Dilin Mantıksal Analiziyle Metafizigi Eleme”, çev. Ercan Salgar, *Dört Öge*, 2014, 165–81
- ———, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, içinde *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, çev. Arthur Pap (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959), ss. 60–81
- Rudolf Carnap, Otto Neurath, ve Hans Hahn, “The Scientific World Conception: The Vienna Circle” (Vienna: Artur Wolf, 1929) <<http://evidencebasedcrylics.org/pdfs/viennacircle.pdf>> [erişim 1 Ocak 2018]
- Sally Parker-Ryan, “Ordinary Language Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*
- Sander Verhaegh, *Working from Within: The Nature and Development of Quine’s Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2018)
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1970)
- Thomas Uebel, “Vienna Circle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford University, 2016)
- Willard Van Orman Quine, “Epistemology Naturalized”, içinde *Quintessence: basic readings from the philosophy of W. V. Quine*, ed. Roger F Gibson (Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 2004), ss. 259–74
- ———, “Grades of Theoreticity”, içinde *Experience & Theory*, ed. Lawrence Foster ve J W Swanson (Baltimore, MD: The University of Massachusetts Press, 1970), ss. 1–17
- ———, “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review*, 60 (1951), 20–43
- ———, “On What There Is”, *The Review of Metaphysics*, 2 (1948), 21–38
- ———, “Ontological Relativity”, *Journal of Philosophy*, 65 (1968), 185–212
- ———, “Structure and Nature”, *Journal of Philosophy*, 60 (1992), 5–9

ANSCHAUUNG TERİMİ EKSENİNDE TÜRKÇE FELSEFE SÖZLÜKLERİNDE VE KANT FELSEFESİNİN TÜRKÇEYE ÇEVİRİSİNDE TERİMSSEL ÇOKLUK SORUNU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 310-332.

Geliş Tarihi: 04.09.2020 | Kabul Tarihi: 07.12.2020

Ayşe Hilal AKIN*

Giriş

Türkçedeki Kant çevirilerinde ve Kant üzerine yazılmış olan ikincil literatürde incelediğimiz kadarıyla, dilsel bakımdan bir birlik söz konusu değildir. Kavramların geçmişten günümüze kullanımda olan karşılıkları, çeşitli sebeplerden¹ farklılık göstermektedir. Bu durum yapılan yeni çalışmalarda terimsel tutarlılığın sağlanmasına engel olmaktadır. Terimsel çokluğu, Kant felsefesinin önemli terimlerinden biri olan *Anschauung*'u merkeze alarak geçmişten günümüze Türkçe felsefe sözlükleri ve terimin Türkçeye çevirisi üzerinden irdelemeye çalışacağız. Bu çerçeveyi çizerken, 1330 tarihli *Istılâhât-ı İlmiye Encümeni* tarafından neşredilen *Istilahât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan Istilâhât Mecmuası*² adlı terim çalışmasından başlanarak günümüze kadar geleceğiz. Ardından terimin Türkçeye çevriminde tercih edilen terimsel farklılıklara yer vereceğiz.

Kant'ın çevirilerindeki, söz konusu terimsel tutarsızlığa konu olan neredeyse tüm kavramların merkezî öneme sahip olması, bizi hangi terimi in-

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Din Felsefesi, aysehakin@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5514-3832

- 1 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Recep Alpyağılı, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 14.
- 2 *Istilahât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan Istilâhât Mecmuası*, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1330. [Eserin yeniden neşri için bkz.: *Istilahât-ı İlmiyye Encümeni Kâmus-ı Felsefe Istilâhât Mecmû'ası*, haz. Nevzat H. Yanık-Ali Utku, Cizgi Kitabevi, Konya, 2014.]

celeyeceğimiz noktasında dikkatli bir seçim yapmaya zorlamıştır. Kavramların zihindeki çağrışımları ve sahip oldukları anlamların doğru bir şekilde istimaline imkân tanıyacak zeminde bilince çağırmanın önemi oldukça açıktır. Öte yandan, Kant'ın eleştirel dönemini yansıtan bütün temel kavramlar üzerinden böyle bir terminolojik soruşturma yapmanın da böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacağı endişesiyle anlamlı olmayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle incelemeyi yukarıda zikrettiğimiz *Anschauung* kavramı üzerinden yürüteceğiz. Bu kavram üzerine yapacağımız bütün mülahazaların diğer kavramsal sorunları kapsar tümellikte olmasına özen göstereceğiz.

Immanuel Kant'ın eserleri Türkçeye çevrilirken felsefî terminolojide ortaya çıkan, geçmişten günümüze sırasıyla Arapça-Farsça, Fransızca-İngilizce yahut öz-Türkçe kelimelerin hangisinin tercih edileceği hususundaki kafa karışıklığı metinlere de yansımıştır. Kimi çeviride Arapça-Farsça felsefe kavramları korunurken, kimi çeviriler ve ikincil çalışmalarda bazı kelimeler Türkçeye çevrilme ihtiyacı duyulmaksızın metinlerde Fransızca ya da İngilizce karşılıklarıyla dolaşıma sokulmuş, bazıları ise öz-Türkçe karşılıklarla çevrilmiştir. Bu kavramlara örnek olarak, *Transzendental* ve *Verstand* terimlerinin karşılıklarını inceleyebiliriz. Almancada *Transzendental* şeklinde yazılan Türkçe çevirilerde ise *transendental*,³ *transcendental*,⁴ *transsendental*⁵ yahut *aşkınsal*⁶ olarak çevrilen “transandantal” kavramında görüldüğü üzere bir yazım birliği dahi bulunmamaktadır. *Verstand* sözcüğü de Türkçede oldukça farklı kavramlarla karşılanır. Bunlardan birkaçı, *anlama/kavrama yetisi*,⁷ *müdrake*⁸ ve *anlaktır*.⁹

Felsefe dilimizde, terimsel zenginlik gibi görünen bu türlü bir terim kargaşası, düşüncenin seyrini takip etmek açısından oldukça sıkıntılı bir duruma yol açar. Aynı metinde bir terim, eskiden iki farklı sözcükle (Fransızca-İngilizce, Arapça-Farsça) karşılanırken, Cumhuriyetle beraber ortaya çıkan öz-Türkçe terim üretimiyle durum daha karmaşık bir hal alır. Bu manâda, terimler üzerinden ortaya konulan, dilde yenileşme hareketi de, bu serencamda dönüşme, değişme ve nihayet kopuşa kadar gider.¹⁰

3 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 163.

4 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Menguşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1967, s. 71.

5 Teoman Duralı, *Akılın Anatomisi*, Dergah Yay., İstanbul, 2010, s. 174.

6 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010, s. 74.

7 Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yay., İstanbul, 2007, s. 33.

8 Allen Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 38.

9 Kant, *a.g.e.*, s. 112.

10 Recep Alpyağıl, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I*, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 18.

Görüldüğü üzere, çevirilerde oluşan farklılıklar çalışmamıza dayanak olan okumalarımız süresince tabiri caizse bizi bir çatışmanın içerisinde hissettirmiştir. Bu nedenle, Kant felsefesinde her terimin merkezî önem taşıdığı kabulünden hareketle, neredeyse her kelime için doğru kullanımı tercih etme gibi ayrı bir faaliyet ortaya çıkar. Aynı zamanda metinleri incelerken, sürekli terimlerin ikinci, üçüncü anlamlarını zihinde tutarak metinler arası ilişkileri saptamak ve anlamın takibini sağlamak oldukça zor olmaktadır.

Terimlerin karşılıkları ve aynı kavramların zaman içerisindeki farklı kullanımları üzerine düşünürken fark ettik ki, bu durum benzer şekilde Kant'ın da kendi eserlerinde bir yönüyle vardır. Kant, felsefî ıstılahı kendi metinlerinde yeniden dolaşıma sokarken birtakım problemlerle karşılaşmış ve çözümler aramıştır. Örneğin *diyalektik* kavramını kullanırken, kendi kullanımını Platon'un *diyalektik* kavramından ayırt eder. Belki de bu nedenle, Kant'ın Türkçeye aktarılmasında böylesine yoğun bir terimsel problemle karşı karşıya kalıyoruz. Filozof, çok temel bir felsefî terimi yeniden kurgulayarak felsefesinin içerisinde dolaşıma sokuyor. Türkçede ise bu ihtiyaç, yeni dönem çevirilerden de görüleceği üzere, sözcük icat edilerek karşılanıyor. Kant'ın bu yaklaşıma oldukça uzak olduğuna dair eserlerinden bir kaç alıntı da bulunmak istiyoruz. İlk alıntıyı, çalışmamızın temellerinden birini teşkil edecek, *Kritik der reinen Vernunft*¹¹ adlı eserinden yapmak istiyoruz:

Dillerimizin bütün zenginliğine karşın, düşünen kafa, kavramına tam olarak uygun düşen anlatımı bulmada sıkıntıya düşer ve bunun yokluğunda başkalarına ve giderek kendisine karşı bile anlaşılır olmayı başaramayabilir. Yeni sözcükler yaratmak dilde seyrek olarak başarılı olan bir yasama isteminde bulunmaktadır ve bu umutsuz girişim^{54e} başvurmadan önce ölü olmasına karşın bilgelik yüklü bir dili yoklamak ve onda bu kavramın kendisine uygun düşen anlatımıyla birlikte bulunup bulunmadığını araştırmak geçerli bir yol olabilir. Anlatımın eski kullanımı onu yaratanların dikkatsizlikleri yüzünden biraz bulanıklaşmış olsa bile, her zaman öncelikle ona özgü olmuş olan anlama sarılmak (üstelik o zamanlar tam bu anlamda kullanılmış olup olmadığı belirsiz olsa bile) gene de kendini anlaşılmasız kılıp amacını boşa çıkarmaktan daha iyidir.¹²

Yukarıdaki pasajda da açıklıkla görüldüğü üzere Kant, halihazırda anlamı başkaları tarafından bulanıklaştırılmış olsa dahi kullanımda olan bir keli-

11 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990. Esere atıflar *KrV* kısaltmasını takiben, eserin birinci baskısı için 'A', ikinci baskısı için 'B', harfleri ile orijinal baskısındaki sayfa numaraları köşeli parantez içerisinde verilerek yapılacaktır.

12 Kant, *KrV*, [A 313/B370].

meysi, sonradan uydurulmuş bir terime tercih eder. Öyleyse Kant'ın, terim inşası değil anlam inşası için uğraştığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, yaratılan yeni sözcüğün dilde tutulma ihtimali düşük olduğundan, böyle bir girişim umutsuz olarak görülür. Bu düşünüş tarzı, günümüzde halen devam etmekte olan, "Türkiye'de yeni bir felsefe dilinin inşa edilmesi"¹³ girişimlerine bir katkı sunabilecek nitelikte görünmektedir. Zira yıkarak yeniden yapmak yerine, yerleşik olan terimleri yeniden dolaşıma sokarak geçmişten günümüze, daha aşına olunan ve düşünsel arka planı olan bir dil inşa etmek mümkün olabilir. Böylelikle kavram yeni anlamıyla canlanırken, kendine özgü bir anlam da kazanmış olur. Metnin devamında Kant, bu durumu şu şekilde ifade eder:

Bu nedenle, yerleşik anlamı belli bir kavrama tam olarak uygun düşen salt bir sözcük bulunduğu, bunun başka yakın kavramlardan ayırımının büyük önemi olduğu için onu gereksiz durumlarda ya da salt değişiklik olsun diye başkalarının yerine anlamdaş olarak kullanmayıp, tersine özenle kendine özgü anlamı içinde tutmak doğru olacaktır; yoksa anlatım tikel bir durum için dikkati çekmek yerine, tersine kolayca birbirlerinden oldukça uzaklaşan anlamlar yığını arasında salt kendisi tarafından saklanabilecek düşünce ile birlikte yitip gidebilir.¹⁴

Öyleyse bir düşünceyi ifade etmek için seçilen terimde aranan temel özellik, terimin sonradan ve geçici bir hüviyete sahip olan icat edilmiş bir kelimeyle karşılanmamasıdır. Zira düşünce tarihi içerisinde değişimi takip edilen kavram, zihni dönüşümlerimizi izleyebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Bu yönüyle kavramlar, bir felsefi geleneğin hafızası mesabesindedir.

Kant, kendi metinlerinin içerisinde kimi zaman Platon, Descartes, Leibniz gibi filozoflarla hesaplaşmalarını, terimlere yüklediği yeni anlamlar üzerinden yürütür. Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi Kant, *Platon'un diyalektiği* ile kendisini ayırıştırırken bir yandan aslında onun düşünüş biçimiyle kendisinininkini farklılaştırır.¹⁵ Platon'a göre *diyalektik*, kişiyi en yüksek bilgiye (*Idea*) ulaştırırken¹⁶, Kant'ın düşüncesinde *diyalektik*, kişiyi

13 Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergah Yay., İstanbul, 2016. Recep Alpyağılı, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, İz Yay., İstanbul, 2010. Recep Alpyağılı, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I-II*, İz Yay., İstanbul, 2016.

14 Kant, *KrV*, [A 314/B370].

15 Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, s. 157.

16 Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 216-219, [532a-535a].

yanılsamalara (*Schein*) götüren bir yöntemdir.¹⁷ Görüldüğü üzere kullanım bakımından *diyalektik* kavramının bu iki anlamı birbirlerine ne kadar zıt olsa da Kant yeni bir kavram icat etme yoluna gitmemiştir. Aynı şekilde *idea* kavramını da Platoncu bağlamından kopararak kullanır. Bu durumu Kant şu şekilde ifade eder: “İdealar yaratıcıları olan Platon için kendilerinde şeylerin kök-imgeleridirler ve kategoriler gibi yalnızca olanaklı deneyim için anahtarlar değildirler. Onun görüşüne göre idealar en yüksek akıldan doğmuş ve oradan insan aklına paylaştırılmışlardır.”¹⁸ Kant, *Platon’un ideasını* anlattıktan sonra farklı bir yaklaşımla, bir kavramı, onu kullanan yazardan daha iyi anlamının mümkün olabileceğini dile getirir. Bu şekilde, kavramların kullanımlarını, onları daha önce kullananlardan daha iyi bir şekilde anlamının yahut onları yeniden anlamlandırmanın imkânı da ortaya çıkmış olur. Kant’ın *Kritik der Praktischen Vernunft*¹⁹ adlı eserinden konuyla doğrudan alakalı olduğunu düşündüğümüz son bir alıntıda bulunmak istiyoruz: “Hazır kavramlar için karşılıklar dilde eksik değilken, yeni sözcükler uydurmak çocukça bir çabadır; yeni ve doğru düşüncelerle sivrilemeyince, hiç değilse eski giysiler üzerine yamayan yeni parçalarla kalabalığın arasından sivrilme çabasıdır.”²⁰

Bu çarpıcı benzetmenin ardından özetle denilebilir ki Kant, yeni terimler üretmek yerine, sözcüğün anlam dünyasını değiştirerek, bir terimi yeniden üretmeyi tercih eder. Belirtmek isteriz ki bu tavır, bizim felsefe yapış tarzımızı kolaylaştıracağı ve gelen-ek-le bizi yakınlaştıracığı için, biz de çalışmamız boyunca benzer bir tutumun benimsenmesinin önemini müdafaa edeceğiz. Zira düşünmenin bir aracı olarak görülen dilin içerisinde üretilen felsefe²¹ bulunduğu kabın şeklini alacaktır. Dolayısıyla “felsefe ile dilin birbiriyle kâim olduğu”²² kabulünden hareketle, bu meseleyi seçmemizdeki temel amacımızı ortaya koyduğumuzu düşünerek, *Anschauung* (*sezgi*) terimi üzerinden lügat çalışmamıza geçmek istiyoruz.

17 Kant, *KrV*, [A 294/B 350].

18 Kant, *KrV*, [A 314/B 371].

19 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Horst D. Brandt-Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003. Esere atıflar, *KpV* kısaltmasını takiben orijinal sayfa numarasıyla verilecektir. Çalışmamızda eserin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden istifade ettik. Sırasıyla tercih edilen çeviriler: Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. & ed. Mary Gregor, Cambridge University Press, United Kingdom, 2015.

20 Kant, *KpR*, s. 11 [20]

21 Alpyağıl, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları*, s. 18.

22 Recep Alpyağıl, “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri”, *TALİD*, cilt: 9, sayı:17, 2011, İstanbul, s. 422.

Kant'ın düşüncesinde *sezgi* terimi merkezî bir öneme sahiptir. Gerek Kant'tan önce var olan felsefede gerekse Kant'tan sonra süregelen felsefede, terim çok farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Kanaatimizce, terimin Türkçeye tercümesi konusundaki ihtilaflar da buradan kaynaklanmaktadır. Kant'ın kullandığı anlamıyla *sezgi* terimi, geleneksel metafizikteki kullanımından ayrılmaktadır. *Sezginin* geleneksel anlamını dışarıda bırakan ve hatta metafizik tarihinden kopuşu simgeleyen bu terimin farkını metinde ortaya koymamak bu kopuşu kaybetmeye neden olabilir. Kant'ın felsefesindeki *sezgi* ne Platondaki gibi, ideyi doğrudan doğruya bilışı ifade eder²³ ne Descartes'ta olduğu gibi zaman ve mekân üstü bir biliş söz konusudur²⁴ ne de Bergson'daki gibi dolaysız, birdenbire bir bilmenin imkânı/hâli vardır.²⁵ Kant'ta durum tam tersidir. *Sezgi*, zaman ve mekânda, onların eşlik etmesiyle var olur ve hissîdir. Burada *sezgi*, bilginin elde edilme sürecindeki ilk aşamayı meydana getirir ve dolayısıyla işlevi bakımından dolaylı ve ampiriktir.²⁶

Kant'ın tecrübe eden özne olarak *beni*, kendinde var olan bir şey değil; ancak kendisine hissetmenin eşlik ettiği, zaman ve mekânla var olan bir *bendir*.²⁷ Dolayısıyla, felsefî paradigmasında, *sezgiyi*, hissetme üzerine kuran bir filozof için, düşünüyormaktan, var olmaya giden herhangi bir yol bulunmamaktadır. Denilebilir ki *sezgi*, Kant'ın düşünce sistemi içerisinde sık dokunmuş bir ağın tam ortasında, her şeye bağlı ve her şeyin de kendisine bağlandığı bir noktadadır. Kant'ın felsefesinde tecrübe eden öznenin bilinci sezgiyle mümkün kılınır ancak onun ölümsüz bir ruh, bir akıl olarak varlığını iddia etmek bir yanılzamaya yol açar. Oysa Descartes'a geri dönecek olursak, *ben* bilinci, onun felsefesinde *sezgi* yoluyla bilinebilir. Çünkü düşünen bir şey olarak *benin* var olabilmesi için uzam, hareket ve bedene ihtiyaç yoktur. Descartes'a göre *sezgi*, bilgi edinmenin temel yöntemi olarak saf ve dikkatli bir zihnin çıkarıma dayanmayan, doğrudan kavrayışı; zihnin kişiyi anladığı şey üzerinde, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayan, açık seçik ve kolay kavrayışı; saf ve dikkatli bir zihinde, yalnızca aklın ışığıyla meydana gelen sağlam kavrayışı ifade eder.²⁸

23 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341/1925. [Eserin yeniden neşri için bkz.: *Lûgatçe-i Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 234.]

24 Cemil Sena, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*, Nebioğlu Yay., y.y., t.y., c. I, s. 526.

25 Sena, *a.g.e.*, s. 219.

26 Kant, *KrV*, [A VIII].

27 Aliye Kovanlıkaya, "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı Dergisi*, sayı: 20, Bursa, 2013, s. 25-26.

28 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 770.

Kant ve Descartes'taki *sezgi* teriminin farklılaşmasına ek olarak terimi, başka bir noktaya taşıyan Bergson'a değinmek gerekir. Bergson'a göre *sezgi*, ruhun aslî bir tecrübesidir.²⁹ Bizi, hayal gücümüzü kullanarak, kendimizi nesneyle özdeşleştirmemizden meydana gelen, kesin ve mutlak bilgiye ulaştırır.³⁰ Bu yolla elde edilen bilgi açık bir şekilde ifade edilemez, ancak imgelerle sezdirilebilir. Metafizik bilginin imkânı ancak *sezgi* ile mümkündür.³¹ Hakikat ile ilintilenen ve bir şekilde hayalî olana da kapı aralayan terim, bu vecheleriyle Kant'ın *sezgi* teriminden oldukça uzak bir noktaya düşmektedir. Ancak daha sonra görüleceği üzere, kelimenin sıklıkla, Bergsoncu anlamda karşımıza çıktığını belirtmek gerekir.

Şimdilik bu temel ayrımla iktifa edip *sezgi* teriminin geçmişten günümüze Türkçe felsefe sözlüklerindeki karşılıklarına sırasıyla vermek istiyoruz.

Geçmişten Günümüze Türkçe Felsefe Sözlüklerinde Sezgi Kavramı

Felsefe terimlerindeki karmaşanın giderilmesinde ilk müstakil adım olarak nitelendirilen ve İstîlâhât-ı İlmiye Encümeni tarafından neşredilen *İstîlâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan İstîlâhât Mecmuası*³² adlı eser bir felsefe sözlüğü değil ancak bir terim çalışması olarak nitelendirilir.³³ Bu eserde terim, *intuition* şeklinde Fransızca olarak yer alır. Eserin tamamında olduğu gibi kelimeler, tek bir terim ile karşılanır. Bu terim çalışmasında *intuition* terimi, *tehaddüs*³⁴ terimi ile karşılanmıştır. Felsefeciler arasındaki terimsel mutabakatı sağlamak üzere yapılan bu erken tarihli çalışmada Arapça kökenli *tehaddüs* terimi uygun görülmüştür.

Bir diğer önemli çalışma ise, Baha Tevfik'in *Felsefe Mecmûası*³⁵ adlı dergide *Felsefe Kamusu* olarak neşrettiği kısımdır. 1913 yılında başlatılan çalışma, Baha Tevfik'in 1914 yılında vefatıyla yarım kalmıştır ancak *sezgi* terimine, eserin yayınlanan ilk cildinde şöyle yer verilmiştir: "Hads: Intuition-Keşf-i derûnî, bir nevi ilhâm-ı dâhilî. [Bergson'un felsefesine müracaat.]"³⁶ Baha

29 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, c. II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955, s. 304.

30 Cevizci, *a.g.e.*, s. 770.

31 Çankı, *a.g.e.*, s. 305.

32 *İstîlâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan İstîlâhât Mecmuası*, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1330. [Eserin yeniden neşri için bkz.: *İstîlâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmus-ı Felsefe İstîlâhât Mecmûası*, haz. Nevzat H. Yanık-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014.]

33 Alpyağıl, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları I*, s. 27.

34 *İstîlâhât Mecmûası*, s. 91.

35 Baha Tevfik vd., *Felsefe Mecmûası*, Nefaset Matbaası, İstanbul, 1913.

36 Alpyağıl, *a.g.e.*, derleme içinde: "Eksik Kalan Felsefe Sözlüğü Teşebbüsleri", s. 280. [Eserin sadeleş-

Tevfik, terimin yaygın karşılığı olan *hads* kullanımını tercih ederken, daha önce belirttiğimiz üzere terimi, Bergsoncu felsefeye atıfta bulunarak ele alır.

Baha Tevfik'in akim kalmış çalışması *Felsefe Kamusu*'ndan birkaç yıl sonra, Rıza Tevfik'in kaleme aldığı *Kâmûs-ı Felsefe*³⁷ adlı eser neşredilmiştir. Bu kıymetli lügat, toplu halde yayınlanan ilk özgün felsefe sözlüğü olma niteliğini taşır.³⁸ *Kâmûs-ı Felsefe*'nin ikinci ve son cildi C maddesini ihtiva eder. Dolayısıyla sözlük içerisinde başlı başına bir madde halinde, *hads*, *intuition*, *sezgi*, *tehadüs* gibi maddeler yer almaz. Ancak, örneğin, *acquis (kesbî)* maddesinde *intuition* teriminin karşılığı olarak *tehadüs* kavramına yer verilir. *Aperception (idrak-i dakîk)* maddesinde, Leibniz'in, "ruhun kendi hâlet-i nef-sâniyyesini doğrudan doğruya idrâk etmesine *aperception* tabirini vaz' ve tahsis etmiş oluyor"³⁹ diyerek *Aperception* tabiri ile *intuitions* da işaret eder. *Cognition (marifet)* maddesinde Kant'ın bilgi anlayışına yer veren Rıza Tevfik, burada *intuitif* terimini *hadsî* olarak karşılar.⁴⁰

Sezgi teriminin, içerisinde yer aldığı önemli sözlük çalışmalarından bir diğeri ise, İsmail Fenni Ertuğrul tarafından kaleme alınan, 1927 tarihli *Lûgatçe-i Felsefe*'dir. Bu lüğatin önemi, eserin hem çok erken tarihli olması hem de yazarın, terimlerin farklı karşılıklarını, filozofların kullanım farklılıklarını gözeterek tafsilatlı bir şekilde değerlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İsmail Fenni Ertuğrul, *sezgi* maddesinde, terimin Kant felsefesindeki kullanımına dikkat çekmeden önce, felsefedeki genel tanımını şu şekilde verir: "Zihne kendiliğinden defaten (tasavvurdan tasavvura intikal edilmeksizin) ve bilâ-vasıta (teemmül ve istidlâlin vesâdetine hacet kalmaksızın) tebâdür eden ve şüpheden ârî olan ilim ve marifettir."⁴¹ Bu tanımlamanın ardından lügatte, Fransızcası *intuition* olan terimin bundan sonra, asıl muadili olan şühûd kelimesi kullanılarak *ilm-i şühûdî* şeklinde yeniden adlandırılacağını ifade eder. Bu yeni adlandırma bizim için oldukça önemli bir sabite olacaktır. Bu yolla terim yeni bir terimin altında kendisine yer bulur. Bu terim karşılık olarak belirlerken İsmail Fenni, kendi maksadını şu şekilde ortaya koyar. Ona göre, şühûd kelimesi, hakiki ve mecazi mânâları bir arada barındırarak "hem göz ile görmek hem de akıl veya kalp gözüyle görmek" anlamlarını içerdiği için tercihe şayandır. Terim pek çok kollara

tirilmiş metni için bkz.: Baha Tevfik vd., *Felsefe Mecmûası*, yay. haz. Abdullah Öztop, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s. 449.]

37 Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1335.

38 Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağılı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2015, s. 22.

39 Tevfik, a.g.e., s. 242. [Bu maddenin sonunda yazar, "Bu husûsta tafsilât için *intuitionisme*, *représentationisme* kelimeleriyle *con. immédiate* ve *connaissance médiante* tabirlerine bakınız!" şeklinde not düşer.]

40 Tevfik, a.g.e., s. 875.

41 Ertuğrul, a.g.e., s. 233.

ayrılır. Ancak Kant açısından terimin sınırını çizen şey şüphesiz tecrübedir. Bu mânâda *intuition* maddesinde, *ilm-i şühûdîyi*, dolaysızca ve birdenbire bilmek anlamlarından arındırarak kullanmak gerektiği üzerinde durulur. Kant'ın felsefesinden bu terimin ayrıldığı nokta ise şu şekilde izah edilir:

Kant bu ilm-i şühûdî-i aklîyi yani tecrübî bir şey ihtiva etmeyen ilimleri inkar eder. Ona göre aklın ancak bir vazife-i nâzimesi vardır. Bize his ve tecrübenin fevkinde şeyleri bildiremez. Min-haysü'z-zât eşya (noumènes)yi bilmek bize memnudur. Bunlar ancak iman ve itikadın mevzûu olabilir. Kant'tan beri ilm-i şühûdî-i aklîye *hakikat-i fevka't-tabîiyye* (*réalité métaphysique*) tesmiye olunmaktadır.⁴²

Intuition maddesinin sonunda, terimin bir diğer yaygın karşılığı olan *hads* ve *tehaddüs* terimlerinin tercih edilemeyeceğine dair açıklamada bulunur. Bu terimler, bedîhî bir bilgiyi değil bilakis istidlâlî bir bilgi türünü temsil ettikleri için, yazar bu karşılıkları uygun bulmaz. Bu hâliyle *hads* ve *tehaddüs* karşılıklarının Kantçı doktrin açısından sıkıntılı olmadığını ve oldukça tercih edilebilir göründüğünü belirtmeliyiz.

Latin harfleriyle yazılmış olan ilk felsefe sözlüğümüz, *Felsefî Meslekler Vokabüleri*⁴³ adlı esere baktığımızda *sezgi* terimine yer verilmediğini görmekteyiz. Ancak iki yıl sonra, 1934 yılında neşredilen ve öz-Türkçecilik etkisiyle yazılan ilk felsefe sözlüğü olarak anılan *Felsefe Vokabüleri*⁴⁴ adlı esere baktığımızda *intuition* maddesine yer verildiğini görmekteyiz. Üstelik bu madde, o dönem içerisinde yeni sayılabilecek bir karşılığı da ihtiva etmektedir. Lügatte, terime yeni bir kullanım önerisi olarak *seziş* ve eski bir kullanım olarak *hads* karşılıkları sunulmuştur. Eserde terimin karşılığı şu şekilde verilmiştir:

Intuition: [Seziş, Hads]

Psikoloji, mantık ve metafizikte: Bir mevzuun doğrudan doğruya, vasıtasız olarak bilinmesi, yani teemmül ve muhakemeye lüzum kalmadan, akla kendiliğinden görünmesi demektir. Modern hadsci bir filozof olan Bergson'a göre hads: Bizi eşyaya, madde ve hayata hulul ettiren, bize muteali tanıtan bir nevî zihnî senpatidir. Latince *intueri* (*görmek*) kelimesinden alınmıştır.⁴⁵

42 Ertuğrul, a.g.e., s. 235.

43 Namdar Rahmi, *Felsefî Meslekler Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, 1932. [Eserin yeniden neşri için bkz.: Namdar Rahmi Karatay, *Felsefî Meslekler Vokabüleri*, haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018.]

44 Haydar Tolun, *Felsefe Vokabüleri*, Yeni Matbaa, Bursa, 1934. [Eserin yeniden neşri için bkz.: *Felsefe Vokabüleri*, haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018.]

45 Tolun, a.g.e., s. 141.

Görüldüğü üzere terim, Bergson felsefesi ile bağlantı kurularak ele alınmış ve Kantçı kullanıma bu *vokabüleride* yer verilmemiştir. Ancak yeni bir karşılık olan *sezgi* kavramını önermesi bakımından bu eser bizim için önem arz etmektedir.

1942 tarihli Türk Dil Kurumu komisyonu tarafından neşredilen *Felsefe ve Gramer Terimleri*⁴⁶ adlı eser, bir terim çalışmasıdır. Eserde terime karşılık olarak *görüş* kelimesi önerilmiştir.⁴⁷ Bu yeni karşılık, terimin anlamını yansıtmadığı ve bambaşka bir kelimeye işaret ettiği için dilde sezgi terimini karşılar mahiyette tutunamamıştır, denilebilir.

1944 tarihinde Fransızcadan Türkçeye çevrilen *Küçük Felsefe Sözlüğü*'nde ise, terimin Osmanlıca karşılıkları (*hads, tahaddüs, ayaniyet*) verilerek *intuition* terimi *sezgi* şeklinde çevrilmiştir.⁴⁸ Eserde terim dört başlık altında şu şekilde ele alınmıştır:

Ruhbilim, mantık ve metafizikte. Edimsel olarak ruhta hazır bulunan bir düşünce konusu hakkında araçsız ve doğrudan doğruya edinilen bilgi; (Karşılığı: gidimli bilgi=con. discursif) Şu kollara ayrılır: 1. Görgüsel sezgi; duyulur sezgi (duyularınki gibi) ile ruhsal sezgiyi (bilinçte olduğu gibi) içine alır. 2. Ussal sezgi (belitlerde olduğu gibi). 3. Buluşul (ibtidai) veya *tanrısal sezgi* (bize hakikati önceden duyuran=pressentiment sezgi). 4. *Metafizik sezgi*; bazı feylesoflara göre, bazı mutlaki yakalamıya yol hazırlıyan veya Descartes'ta olduğu gibi us (raison) yolu ile, yahut başka bir yeti (faculté) ile olan sezgi: (Bergson sezgiyi şöyle anlatır: 'Bu bir çeşit ansal duygudaşlık yolu ile nesnenin içine geçirilir ve biricik olan ve bundan dolayı da açıklanamayan o şey ile kaynaşılır.')⁴⁹

Kant'ın felsefesindeki kullanıma en yakın karşılık *görgüsel sezgi*dir. Bu eserde de *sezgi* terimi, yine Bergsoncu düşünceye atıfla ele alınmıştır.

Bir diğer önemli lügat, 1955 tarihli Mustafa Namık Çankı'nın *Büyük Felsefe Lügatı*'dir.⁵⁰ Bu eserin kendi içerisinde bir sistematığı vardır. Eser hazırlanırken, pek çok dilde farklı lügatlerden yararlanıldığı için, çeşitli kısaltmalarla bunlara atıfta bulunulur. Aynı zamanda lügat, terimlerin içerisinde yer aldığı felsefî kullanımları büyük bir çeşitlilikle sunar. Terimin öncelikle etimolojik kökenini inceleyen Çankı, ardından sözlük anlamına yer verir. Te-

46 Türk Dil Kurumu, *Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1942.

47 Türk Dil Kurumu, *a.g.e.*, s. 46.

48 Armand Cuvillier, *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Ankara Maarif Matbaası, 1944.

49 Cuvillier, *a.g.e.*, s. 141.

50 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, c. I. Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954; c. II, Aşkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955; c. III, Nebioğlu Matbaası, İstanbul, 1958.

rimin eski kullanımları (*hads, ilmi huzurî, keşfizamir, tahaddüs, idrak, nazari aklî, huzur, sunuhatı aklîye, bedihîye, mükâşefe*) ve bu kullanımların delalet ettiği mânâlar tek tek izah edilir. Bu açıklamanın ardından yazar, terime kendisinin önerdiği karşılığa da yer vererek sezme masdarından türeyen *sezgi* terimini tercih ettiğini belirtir.⁵¹ Sonrasında tafsilatlı bir şekilde terimin felsefî yolculuğu anlatılır.⁵²

Çankı, *intuition* kelimesinin felsefe literatüründeki dönüşümünü ele almıştır. Kelimenin farklı boyutları olduğuna dikkat çekerek, filozofların kullanım farklılıkları üzerinde durmuştur.⁵³ Bu farklılıkların tek ortak özelliği, gerek akıl gerekse başka bir kuvvetle hakikatin keşfettirilmesidir. Çankı, kelimenin bugünkü Batı dillerindeki kullanışlarının Descartesçı ve Kantçı iki menbanın olduğunu ifade eder. Buradaki tespitin önemi, terimin iki zıt anlamı kendi içerisinde barındırmasından kaynaklanır. Terim, bedihiyât (zihinsel) ve hissiyyât (duyusal) yani başka bir deyişle, dolayısızlık ve dolaylılık yönlerinin her ikisini de içerisinde cem eder. Çankı bu durumu eserinde şu şekilde ifadelendirir: “Birincisi (Descartes’ın kullanımı) bedahat manasındadır. Hiçbir intikali ne ihtiva eder ne de buna müsait bulunur. İkincisi (Kant’ın kullanımı) bizzarure istidlâlin kullanılmasına muhalefet etmez.”⁵⁴ Bu açıklamanın ardından ayrıntılı bir şekilde Bergson’un *sezgi* teriminin nasıl kullanıldığını ele alan Çankı, terimin bütün cihetlerini eserinde sunması bakımından alandaki en şümüllü örnektir denilebilir.

Daha geç tarihli sözlükleri inceleyerek günümüze doğru gelecek olursak, bunlardan ilki, Attila Tokatlı’nın *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*’dür.⁵⁵ Bu sözlükte terim, *sezgi* ile karşılanmıştır. *Sezgi* terimi, “dolayısız” olma özelliğinin altında ele alınmıştır. Ancak yazar, bu özelliği de ayırarak, *sezginin* ampirik ya da duyusal olabileceği gibi aklî olabileceğini de şu şekilde ifade eder:

Sezgi: Bir nesnenin ya da bağıntının, akıl yürütmeye başvurmaksızın, *dolayısız* şekilde edinilen bilgisi. –Bu geniş anlamda *sezgi*, önermeden önermeye geçerek ilerleyen “gidimli” (discursif) akıl yürütmenin ilkesini ve temelini meydana getirir. Bu anlamda *sezgi*, ampirik ya da duyusal olabildiği gibi (yani dışgerçekler alanında yeralan bir nesnenin *sezgisi* olabildiği gibi) iki

51 Çankı, *a.g.e.*, c. II, s. 301. [Kendi önerisi olan bu karşılığın Dil Kurumu tarafından da kabul edildiğini şu şekilde ifade eder: [Kar. *Sezgi* diyoruz. – Sezme masdarı geçmişti (Ba. Anticipation) – Dk. Bunu kabul etmiştir.]

52 Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları II*, s. 20-24.

53 Çankı, *a.g.e.*, c. II, s. 302-303.

54 Çankı, *a.g.e.*, c. II, s. 303.

55 Attila Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973.

ide arasındaki bir bağıntının doğrudan doğruya kavranması demek olan
“akıl sezgisi” de olabilir.⁵⁶

Tokatlı'nın burada ifade ettiği haliyle ampirik ya da *duyusal sezgi*, Kant'ın felsefesindeki *sezgi* terimini karşılamaktadır. Bu sözlükte de halen terim, *sezgi* olarak karşılanmaktadır. Ancak bundan iki yıl sonra neşredilen *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde⁵⁷ terim için *sezginin* yanı sıra *görü* karşılığı kullanılmaya başlanacaktır. Bu karşılıkta ise, yalnızca dolaysızca kavrama anlamı bulunmaktadır:

Görü: [Alm. Anschauung; Fr., İng. Intuition; Lat. Intuitio, Intuitus<intueri=i-
çini görme; es.t., hads, tehadüs] Dolaysız kavrama, birden kavrama. 1- Bir
şeyin içeri doğrudan doğruya görme; dolaysız kavranılan doğruların bilgisi.
2- Duyusal algının dışına çıkan görme, tinsel görüleme. bkz. Sezgi⁵⁸

Sezgi: Bir şeyin birden açılması. Bir bağlantının birden, doğrudan doğruya,
aracısız bulunması (keşfedilmesi), yakalanması. Gidimli düşünmenin usa-
vurmanın tersine, bir bütünün bir bakışta dolaysız kavranması; varlıkları
bize, kendilerinde olduğu gibi açan bilgi; dolaysız kavrama; bir anda yakala-
ma; sezme; sezip keşfetme.⁵⁹

Görüldüğü üzere bu sözlükte kelimeye karşılık olarak hem *görü* hem *sez-
gi* terimlerine yer verilmiştir. Ancak her iki tanım da Kantçı felsefedeki kul-
lanımla ilişkilendirilemez. Terimi hem *görü* hem *sezgi* olarak karşılayan bir
diğer isim Orhan Hançerlioğlu'dur. *Felsefe Ansiklopedisi*'nde⁶⁰ *görü* madde-
sinde bir nüansa dikkat çekerek yeni bir terim önerisinde bulunur:

Görü: [Tr. Bilgibilim; Os. Hads; Fr. Intuition]: Birden sezme, sezgi. Gerçekte
bu, Alman idealizminin *anliksal görme* kavramını dilegetiren *Al. Anschauung*
deyimini karşılamak için zorlama bir anlamdaşıktır. Duyusal görme algı-
sıyla hiçbir ilgisi bulunmayan bu kavram, *sezgi* deyiminden de ayrılarak, *sezi*
deyimiyle dilegetirilebilir. Bu da bir bakma ve görmedir ama gözle değil.⁶¹

Görüldüğü üzere Hançerlioğlu, *görü* karşılığının *zorlama bir anlamdaş-
lık* olduğunu belirterek, terime yeni bir karşılık önerisinde bulunur: *Sezi*.

56 Tokatlı, *a.g.e.*, s. 304-305.

57 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1975.

58 Akarsu, *a.g.e.*, s. 82.

59 Akarsu, *a.g.e.*, s. 149.

60 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, Ankara, 1977.

61 Hançerlioğlu, *a.g.e.*, c. 2, s. 250.

Kavramın genel kullanımına ek olarak *sezgi* maddesinde terimin, Osmanlı Türkçesi'ndeki farklı karşılıklarına ve Kantçı anlamda kullanımına yer verir:

Sezgi: [Os. Hads, Muâyene, Müşâhede, Ayân, İlm-i huzûrî, Keşf-i zamir, Tehaddüs, İdrâk, Ferâset, Huzûr, Sunuhât-ı aklîye, Nazar-ı Aklî, Bedâhet, Bedîhiye, Mükâşefe; Fr., İng. Intuition; Al. Anschauung; İt. Intuizione] (...) Alman düşünürü Immanuel Kant'a göre *ansal sezgi* ya da *ussal sezgi* (Al. Intellectuelle Anschauung) olanaksızdır (Bu, ancak insan usundan daha yüce bir us için olanaklıdır), olanaklı bulunan tek sezgi duyusaldır. Duyusal sezgi de iki türlüdür: 1. Deneyden önce gerçekleşen *salt sezgi* (Al. Reine Anschauung, Fr. Intuition pure), 2. Deneyden sonra gerçekleşen *görgül sezgi* (Al. Empirische Anschauung, Fr. Intuition empirique). Kant'a göre uzay ve zaman, bilgi edinmek için insan duyarlığında bulunan önsel biçimlerdir, deneyden çıkarılmamışlardır, tersine, deney yapmak için gereklidirler, deneyden gelen tüm duyular ancak bunlarla biçimlenip düzenlenirler. Kant'ın bunlara *salt* (Al. Reine) demesinin nedeni duyarlığın bu sezgisini, *d deney* (Al. Erfahrung) sezgilerine karşıt tutması, eşdeyişle onları önsel (Al. Apriori) saymasıdır. Aydaki ışığın güneşten yansıdığını ise deneyimlerimizle sezinlemişizdir, bu sezgimiz salt değildir, görgüldür. Biz insanlar ancak olay (Al. Phaenomenon)'ları bilebiliriz, öz (Al. Noumenon)'leri ve eş deyişle *kendiliğinde şey* (Al. Ding an sich)'leri bilemeyiz, bundan ötürüdür ki ussal sezgi biz insanlar için olanaksızdır. Kant'a göre *sezgi*, kişiliğimize özgü bir şeydir ve bundan ötürü de *tekil* (Fr. Singulier) ve *bireysel* (Fr. Individuel)'dir.⁶²

Hançerlioğlu, *sezgi* teriminin Kant felsefesindeki yerini, oldukça vazıh bir şekilde ortaya koyar. Kant'ın düşüncesi içerisindeki *salt* ve *görgül sezgi* ayrımı ile klasik metafizikteki *sezgi* teriminin kullanımına işaret ederek önemli bir farkı göstermiş olur.

Kronolojik olarak felsefe sözlüklerindeki incelememize devam ederken, elbette bütün lügatlere bakamadığımızı, eserlerin kiminde yer alan mükerrer noktaları atlayıp kiminde de terime dair herhangi bir ize rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Örneğin; 1979 tarihli, Süleyman Hayri Bolay'ın, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*⁶³ adlı eserinde terimin herhangi bir kullanımına yer verilmemiştir.

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*'nde öncelikle *Anschauung* teriminin karşılığına yer verir. Kavramı, "doğrudan algı" anlamının yanı sıra Kant düşüncesinde, "zihnen zaman ve mekân formları aracılığıyla duyusal malzeme

62 Hançerlioğlu, *a.g.e.*, c. 6, s. 73.

63 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul, 1979.

sağlayan algı ya da sezgi türü” şeklinde tanımlar.⁶⁴ Ayrıca *sezgi* maddesine yer verilen sözlükte terim, Osmanlıca karşılıkları olan *hads* ve *ayân* gibi Osmanlıca karşılıklarla ve klasik anlamı muhafaza eder halde dört madde şeklinde ele alınır:

1. Bir şeyin bilgisine aklı kullanmadan, doğrudan bir biçimde sahip olma yetisi. 2. Analiz ya da kanıtlama yoluyla diskursif bir tarzda elde edilen bilginin tam tersine, dolayumsuz kavrayış veya doğrudan bilgi. 3. Bir nesnenin dolayumsuz algısı. 4. Duyu organlarını, deneyimi ya da aklı kullanmadan kazanılan kavrayış, içgüdüsel bilgi.⁶⁵

Son olarak inceleyeceğimiz *Felsefe Sözlüğü*'nde⁶⁶ ise kavram, *Anschauung* ve *sezgi* maddelerinde şu şekilde ele alınır:

Anschauung: Dünyanın doğrudan, aracısız algılanması, dolaysız kavranması anlamındaki *Anschauung*, Kant'ta dışsal ve içsel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dışsal olan nesnelere kendi bütünlükleri içinde tam olarak algılanması, kavranması iken; içsel olan insanın kendini “tamalgılama”sıdır.⁶⁷

Sezgi: En genel anlamıyla, gerçekliği dolaysız olarak içten kavrayabilme, tanıyıp bilme yetisi. Adım adım ilerleyen gidimli düşünmenin ya da birtakım uğraklardan geçerek yol alan usavurmanın tersine, bir şeyi doğrudan doğruya algılayıp kavrama; bilinçli bir düşünme ve yargıya varma süreci olmaksızın doğrudan, aracısız gerçekleşen anlama ya da bilme; hiçbir çıkarma dayanmaksızın, dolaysız bir biçimde bilgiye ulaşma yordamı.⁶⁸

Sezgi teriminin tarihi serüvenini felsefe sözlükleri üzerinden incelerken bir yandan da sözlükte sunulan karşılıkların, eserlerin içerisinde ne kadar hayatiyet kazanıp kazanmadığını izlemeye çalıştık. Bunun için, ikincil literatür olarak başta da belirttiğimiz telif ve çeviri eserleri gözden geçirdik. Elbette tüm incelemelerimize burada yer vermek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle birkaç önemli örnek üzerinde durarak meselenin özünü vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Mehmet Emin Erişirgil'in 1920-21 tarihleri arasında üniversitede verdiği derslerden derlenen ve Kant üzerine Türkçe'de yazılmış ilk telif eser olma

64 Cevizci, *a.g.e.*, s. 58.

65 Cevizci, *a.g.e.*, s. 769.

66 A. Bâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.

67 Güçlü vd., *a.g.e.*, s. 70.

68 Güçlü vd., *a.g.e.*, s. 1296.

özelliğini taşıyan *Kant ve Felsefesi* adlı eserde terimin, *sezgi* olarak kullanılmasının tercih edildiğini görüyoruz.⁶⁹

Heinz Heimsoeth'un İstanbul Üniversitesi'ne misafir profesör olarak geldiği dönemde verdiği Kant dersleri neticesinde ortaya çıkan ve bir *kommentar* niteliği taşıyan önemli eseri *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Takiyettin Mengüşoğlu tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. 1967 tarihli bu ilk baskıma önsözde Mengüşoğlu'nun, öncelikle, dile dair önemli mülahalalarda bulunduğu pasajı aktarmak istiyoruz.

Türkdilinin hızla gelişip olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu bakımdan bu çeviri yapılırken, şu sırada yazı yazan herkesin kolayca anlayacağı birçok güçlüklerle karşılaşmak zorunda kalınmıştır. Burada dile karşı saygısı olan herkesin yapacağı gibi uydurulmuş, ya da dilimize bir "kültür özentisi" olarak başka dillerden girmiş olan ve onu bozan kelimelere yer vermemeğe çalışıldı. Fakat bir çeviride en büyük güçlük, terimlerde karşılaşılmaktadır. Bizde, genel olarak, Batı dillerinden alınan terimler, artık hangi dilden aktarılmışsa, o dile okunduğu gibi, Türk alfabesi ile yazılır. Bu da birçok karışıklıkların doğmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan bu yazıda, hem bizim dilimizin kendi içinde, hem de Batı kültür çevresi ile bir birlik kurabilmek için, bu kelimeleri Batı dillerine geldikleri kaynaklardaki yazılış şekillerine -Grekçe yahut Lâtince denildiğine göre, Grekçe yahut Lâtince yazılış şekillerine- elverdiği kadar bağlı kalma denendi.⁷⁰

Mengüşoğlu, daha metnin girişinde, felsefi yazın terminolojisinde sağlamayan birlikten yakınır ve kendisinin en azından bu metin içerisinde sağlamayı planladığı yazın birliğinden söz eder. Bu pasajın ardından metnin çevirisinde *Anschauunga* karşılık hangi terimin tercih edildiğini incelediğimizde karşımıza ilginç bir çeviri çıkar: İdrak.⁷¹ Mengüşoğlu uydurulmuş/ icat edilmiş terimlerden kaçınırken, bu çabanın bir neticesi olarak, halihazırda var olan bir kelimeyi yeniden anlamlandırmayı tercih etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla daha sonra bu çeviri tutmamış ve *idrak* kelimesi tercih edilmemiştir. Bu terimsel inşanın bir kişi tarafından yapılamayacağını çok iyi bilen Mengüşoğlu, yine de niçin bir uğraş verilmesi gerektiğini şu şekilde ifade eder:

Gerçi dili 'yapmak' tek bir insanın işi olamaz; fakat dil yine de teklerin

69 Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

70 Heimsoeth, *a.g.e.*, s. VII.

71 Karşılaştırma için bkz.: Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 78-79, 84, 93. [Bölüm boyunca çevirmen hads/sezgi gibi kullanımlar yerine, "zaman ve mekan idraki", "saf idrak", "apriori idrak" şeklinde metni tercüme ederken idrak kavramını tercih etmiştir.]

yaptıklarıyla oluşmaktadır. Dilin oluşması kaçınılmaz bir olaydır. Onun gelişmesi için gerekli olansa, ortaklaşa düşünme ve görmenin doğmasıdır. Düşünüp görülerek değil de, yakıştırılan, uydurulan kelimelerle, kelime 'yaratma'larla yapılmaya, geliştirilmeye çalışılan dil, birliğini ve manâsını kaybeder. Bunun için yazı yazan herkesin, alçak gönüllülükle Türkçe düşünmeğe çalışması; kelime uydurmada değil, yapabiliyorsa düşünmede yaratıcı olması, dilin korunması ve gelişmesinin en sağlam yoludur.⁷²

Bu yaklaşımı benimsemek ve metin içerisinde uygulamaya koymak, elbette oldukça kıymetli bir çabadır. Ancak ne yazık ki, devam eden süreçte yaşanan kırılmalar, bu hassasiyetin tersi yönde gelişmesine neden olacaktır. 1980 yılında yapılan *Pratik Aklın Eleştirisi*⁷³ çevirisinde bu duruma yer yer rastlanmaktadır. Dil tartışmalarının halihazırda devam etmekte olduğu bu süreçte, çeviri eserin Çeviri Üzerine Not kısmında şu ifadelere yer verilir:

Kant, yeni düşünce ve kavramlar dile getirmek için bile olsa, yeni sözcükler 'uydurma'ya karşıdır. Kendisi, kimi zaman günlük dilden aldığı bazı sözcükleri, tanımlayarak terimleştirir; kimi zaman da, biri Lâtin ya da Yunan kökenli diğeri Germen kökenli iki eşanlamlı sözcüğü farklı iki kavramı karşılamak için, dolayısıyla anlam farkı yaparak kullanır. Bu tür güçlükler karşısında, Lâtince veya Yunancadan kaynaklanan bazı sözcükleri (transsendental, pozitif-negatif gibi sözcükleri) Türkçeleştirmeden bırakmayı yeğledik; Germen kaynaklı olanlara da, Kant'ın kavramını karşılayabileceğini düşündüğümüz bir karşılık 'yakıştırdık' (söz gelişi 'Gemüt'e 'ruhsal yapı' dedik), ya da daha önce ortaya atılmış bir karşılığı kullanarak (söz gelişi Anschauung için 'görü'yü kullandık.)⁷⁴

Bu çeviriden beş yıl önce 1975 yılında Bedia Akarsu tarafından önerilen *görü* terimi, İoanna Kuçuradi'nin yayın yönetmenliğini yaptığı çeviri eserde tutmuş görünmektedir. Bundan sonra, belli başlı birkaç eserde benimsenen ve *sezgiye* tercih edilen terim, şuan halen popülerliğini korumaktadır. 1984 yılında Nejat Bozkurt'un yaptığı, derleme-çeviri eser *Seçilmiş Yazılar*'da⁷⁵ ve 1988 yılında Doğan Özlem tarafından çevrilen Ernst Cassirer'in *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*⁷⁶ adlı eserde, çeviri içerisinde *görü* terimi *sezgiye* tercih

72 Heimsoeth, *a.g.e.*, s. VII-VIII.

73 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1980.

74 Kant, *a.g.e.*, [Çeviri Üzerine Not].

75 Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar* (derleme), çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, Ankara, 1984.

76 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1988.

edilmiştir. Taylan Altuğ'un 1989 tarihli *Kant Estetiği*⁷⁷ adlı eserinde *görü* ve *algı* terimlerini tercih ettiğini gözlemlemekteyiz. Yazımızın başında *Vers-tand* kelimesine karşılık olarak *müdrake* tabirini seçmesi yönüyle dipnotta kendisine yer verdiğimiz Aliye Kovanlıkaya, 2009 yılında *Kant* adlı eseri çevirirken *görü* terimini tercih etmiştir. *Matematik ve Metafizik*⁷⁸ adlı telif eserde ise Ayhan Çitil'in yine *görü* terimini tercih ettiğini görmekteyiz. Lyotard'ın Emine Sarıkartal çevirisi ile Türkçe'ye kazandırılan *Coşku: Tarihin Kantçı Kitiği*⁷⁹ adlı eserinde de tercümede *görü*nün tercih edildiğini gözlemlemekteyiz. Son olarak Bülent Gözkan çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerinden derlediği 2018 tarihli *Kant'ın Şemsiyesi*⁸⁰ adlı eserinde *görü* terimini tercih etmiştir. Bu tercihini, *Giriş* bölümünde yer alan bir dipnotta özlü bir şekilde ele almıştır.⁸¹

Yaygın tercih *görü* kelimesinden yana olmakla birlikte *sezgi* teriminin kullanımına da rastlanmaktadır. Gilles Deleuze'un *Kant Üzerine Dört Ders* isimli eserinin Ulus Baker⁸² çevirisinde de, Talat Kılıç⁸³ çevirisinde de *görü* terimi, *sezgi* terimine tercih edilmiştir. Ahmet Soysal'ın Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant⁸⁴ adlı eserinde *sezgi* terimi tercih edilmiştir.

Kant İstilahları Fihristi'ni *Akıl Anatomisi: Salt Akıl Eleştirisinin Teşrihi*⁸⁵ adlı eserine derceden Teoman Duralı, 2010 yılında bu terimi ne *sezgi* ne de *görü* ile karşılamıştır. Kavramı metin içerisinde Almanca haliyle karşılamayı tercih eden Duralı, metnin ilerleyen kısımlarında ise *tasavvurgücü* olarak kavramsallaştırmaktadır:

Edinilmiş tüm izlenimlerin hafızada bıraktıkları tortu, her çeşit olabilir algının temel şartıdır. Sözü ettiğimiz 'tortu'ya Kant, 'tasavvurların tasavvuru', 'müteâkip tasavvurların taşıyıcısı tasavvur' anlamında *Anschauung* demiştir. 'Tasavvurgücü' diye Türkçeleştirdiğimiz *Anschauung* arkaplanına göre, tasavvur içerikli algılar oluşarak duyumlananlar anlamlanırlar.⁸⁶

77 Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 31.

78 Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.

79 Jean-François Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kitiği*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2014.

80 Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, YKY Yayınları, İstanbul, 2018.

81 Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi*, [151. dipnot] s. 63.

82 Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2007.

83 Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2015.

84 Ahmet Soysal, *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*, MonoKL, İstanbul, 2017.

85 Teoman Duralı, *Akıl Anatomisi: Salt Akıl Eleştirisinin Teşrihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.

86 Teoman Duralı, *a.g.e.*, s. 71.

Alıntıladığımız pasajda yeniden adlandırılan *tasavvurgücü*, kanaatimizce *sezgi/görü* terimlerini karşılamamaktadır. Şematizm yerine kullanılabilir olan ve aslında bir sonraki aşamaya yani görüden elde edilen malzemenin işlenmesine işaret eden bu terim farklı bir referansa sahiptir. Bu konuda fihrist çalışması hazırlayan Duralı'nın böyle bir kullanım tercih etmesi ve bu kullanımın da daha sonra dilde tutulmamış olması enteresandır. Ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağı için gerek *Fihrist*'te yer alan kelimeler ve karşılıkları, gerekse bu eserde karşılıkları verilen terimlerin dildeki dolaşımı ve kabulü bir başka çalışmada ayrıca incelenecektir.⁸⁷

Anschauung terimi üzerinden yürüttüğümüz bu soruşturmada, kelime icatlarının en yoğun olduğu çevirileri yapan isimlerden bir tanesi Aziz Yardımlı'dır. Yardımlı'nın neredeyse bütün kavram seçimleri, öz-Türkçenin hayatiyetini sağlamak adına seçilmiş gibi görünmektedir. Bu bağlamda birçok yeni terimsel çeviriye burada yer vermek mümkündür. Aşağıda bir tablo halinde sunacağımız terimsel dönüşümde, Aziz Yardımlı'nın Kant çevirilerinde kullandığı, muhayyilede tüm anlam dünyasıyla canlanmasının oldukça güç olduğunu düşündüğümüz, *köksüz* terimlere de dikkat çekeceğiz.

Sonuç

Bu terminolojik soruşturma, bizim açımızdan, Kant'ın felsefesindeki diğer terimlerle ilgili muhasebeyi eş zamanlı olarak yürütmemize yardımcı olmuştur. Felsefe sözlüğü çalışmalarında, orta yolun bulunup bulunamayacağı sorusu, ancak geçmişten getireceğimiz mirası, geleceğe taşıyabilirsek cevaplanacak gibi görünmektedir.⁸⁸ Netice itibarıyla, *ilm-i şühûdî*, *hads*, *had-siyyât*, *ıyân*, *bedihiyât*, *sezgi* yahut *görü*, tüm bu terimler, tarihsel süreç içerisinde birtakım ayrımlara işaret etmek için üretilmiştir. Ancak bu *fark* çıkarılarak yapılan ideolojik yazmalar/okumalar, bir yönüyle eksik kalacaktır. Bizim terim tercihlerimizin altında yatan temel saik, gelen-ek-sel olana eklenebilme çabasıdır. Bu, elbette basitçe, Osmanlı Türkçesindeki, Arapça-Farşça kökenli kelimeleri tercih etmek demek değildir. Bir terimin, kullanıldığı haliyle zihnimizde neye delalet ettiğinin bilinmesi, temel ölçüttür. Dolayısıyla terimlerin delalet ettiği manâları bilmek ve bunun neticesinde terimsel mutabakata varmak, daha işin başında, yolumuza çıkacak düşünsel engellerden bizi kurtaracaktır. Bu çalışma ile özel bir *Kant dili* kurularak, Kant üzerine yazılan ikincil literatürde ve Kant çevirilerinde ortak bir dilin oluşturulması gerekliliğini savunuyoruz. Bunun için Türkçede ihtiyaç duyulan Kant Sözlüğü çalışmasının hazırlanması gerekliliğine inanıyoruz. Bu

87 Teoman Duralı, *a.g.e.*, s. 209. [Eser içerisinde yer alan *Kant İstihlaları Fihristi*'nde kavramın karşılığı için bkz.]

88 Tefvik, *a.g.e.*, [içerisinde: Eseri Yayına Hazırlayanın Notu], s. 23.

çalışmanın önemli bir referans kaynak olacağını düşünüyoruz.

Son olarak tartışmalı kavramlardan bir kısmını tablo halinde aşağıda sunacağız. Kullanmayı tercih ettiğimiz terimleri ilk sırada vereceğiz. Sonra sırasıyla kavramın, Batı dillerindeki (İngilizce ve Almanca) karşılıkları ve öz-Türkçedeki kullanımlarına yer vereceğiz.

Tablo-1

Akıl	Reason/ Vernunft	Anlık/Us
Çıkarım	Inference/ Schluß	Tasım
Derin Düşünme Yargısı	Reflexive Judgement/ Reflexion-surteil	Derin Düşünme Yargısı
Diyalektik	Dialectic/ Dialektisch	Eytişimsel
Kendinde Şey	Thing in itself/ Ding an sich/ selbst	Kendinde Şey/ Kendi Başına Şey
Muhayyile Yetisi	Imagination/ Einbildungskraft	İmgelem/ İmgelen/ Hayal Gücü
Müdrike	Understanding/ Verstand	Anlama Yetisi/ Anlak
Ruh	Mind/ Gemüt	Tin/ Ruhsal Yapı
Saf	Pure/ Rein	Arı/ Katkısız/ Salt
Tasavvur	Image/ Bild	İmge
Tezahür	Appearance/ Erscheinung	Görüngü
Tecrübî	Empirical/ Empirisch	Görgül
Yanılsama	Paralogism	Bozukvargı

Öz

***Anschauung* Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu**

Türkçedeki Kant çevirilerinde ve Kant üzerine yapılan akademik çalışmalarda terimsel birliğin olmayışı bu sahada yapılan çalışmaların muhatabı açısından birtakım zorluklara yol açmaktadır. Bu varsayımdan hareketle terimsel birliğin önemi meselesini ele alacağız. Kant'ın eleştirel felsefesinin temel terimlerinden olan *Anschauung* kelimesi üzerinden geçmişten günümüze felsefe sözlüklerinden hareketle terimin çeviri yolculuğuna ve buna eşlik eden düşünce dünyasına yer vereceğiz. İkincil literatürde aynı terimin farklı varyasyonlarla taşıdığı anlam dünyalarına işaret edeceğiz. Terimsel birliğin düşünsel tutarlılığa imkan tanıdığını savunmaktayız. Buna istinaden makalemizde felsefî mefhumların anlaşılması adına dilde ortaya çıkan nevezuhur kelimelerin üretimi yerine var olan sözcüklerin dolaşıma sokulmasının önemine işaret edeceğiz. Çalışmamızda bu noktadan hareketle Kant'ın felsefesine dair Türkçe literatürde terimsel birliğin sağlanamamasının ne gibi sorunlara yol açabileceğine işaret edeceğiz. Terimsel birliğin nasıl sağlanabileceğine dair bir öneri sunacağız.

Anahtar Terimler: Kant, Sezgi, Görü, Anschauung, Özel dil

Abstract

The Problem of Terminological Variety in the Translation of Kant's Philosophy into Turkish within the Framework of the *Anschauung* Concept

The fact that translations of Kant's oeuvres and the second literature consacred to his thought in Turkish don't have an agreement on the terminological basis leads the addressed reader to several difficulties. In respect to this hypothesis, we will discuss the importance of terminological consensus in this literature. Via one of the fundamental term of Kant's critical philosophy, *Anschauung*, we will examine aforementioned term's translation history and accompanied intellectual universe throughout philosophy dictionaries written from past to the present day. Also, we will show the same term indicates different intellectual universes by means of its various translations. We defend that linguistic consensus enables intellectual consistency. Based on this argument, in this article we will point out that it is rather proper to use already existing terms instead of using the novel invented ones. To show the legitimacy of our argument we will remark the problems ocured because of the lack of terminological consensus in the literature dedicated to Kant's philosophy in Turkish. Finally, we will submit a proposal in order to ensure the required terminological consensus.

Keywords: Kant, Intuition, Anschauung, Private Language

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1975.
- Alpyağıl, Recep, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I-II*, İz Yay., İstanbul, 2016.
- Alpyağıl, Recep, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalarından Seçme Metinler I*, İz Yay., İstanbul, 2010.
- Alpyağıl, Recep, “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri”, *TALİD*, cilt: 9, sayı:17, 2011, İstanbul.
- Alpyağıl, *Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları* içinde: “Eksik Kalan Felsefe Sözlüğü Teşebbüsleri”.
- Altuğ, Taylan, *Kant Estetiği*, Payel Yay., İstanbul, 2007.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötügen Yay., İstanbul, 1979.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1335.
- *Kâmûs-ı Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yay., Ankara, 2015.
- Cassirer, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Cassirer, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1988.
- Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Cuvillier, Armand, *Küçük Felsefe Sözlüğü*, çev. Osman Pazarlı, Ankara Maarif Matbaası, 1944.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, c. II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Büyük Felsefe Lügati*, c. I, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954; c. II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955; c. III, Nebioğlu Matbaası, İstanbul, 1958.
- Çitil, Ayhan, *Matematik ve Metafizik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, Kabalcı Yay., İstanbul, 2015.
- Duralı, Teoman, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.
- Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1339.
- *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lûgatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341/1925.
- *Lûgatçe-i Felsefe*, yay. haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.

- Gözkan, Bülent, *Kant'ın Şemsiyesi*, YKY Yayınları, İstanbul, 2018.
- Güçlü, A. Bâki vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, Ankara, 1977.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1967.
- *Istilahât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmus-ı Felsefede Münderic Kelimât ve Ta'birât İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan Istilâhât Mecmûâsı*, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1330.
- *Istilahât-ı İlmiyye Encümeni Kâmus-ı Felsefe Istilâhât Mecmû'ası*, haz. Nevzat H. Yanık-Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2014.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergah Yay., İstanbul, 2016.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1980.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Horst D. Brandt-Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.
- Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar* (derleme), çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, Ankara, 1984.
- Kovanlıkaya, Aliye, "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı Dergisi*, sayı: 20, Bursa, 2013.
- Lyotard, Jean-François, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2014.
- Namdar Rahmi Karatay, *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018
- Öztop, Abdullah yay. haz., *Felsefe Mecmûâsı*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016. [Eserin sadeleştirilmiş metni]
- Rahmi, Namdar, *Felsefi Meslekler Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, 1932.
- Sena, Cemil, *Büyük Filozoflar Ansiklopedisi*, Nebioğlu Yay., y.y., t.y.
- Soysal, Ahmet, *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*, MonoKL, İstanbul, 2017.
- Tevfik, Baha vd., *Felsefe Mecmûâsı*, Nefaset Matbaası, İstanbul, 1913.
- Tokatlı, Attila, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973.
- Tolun, Haydar, *Felsefe Vokabüleri*, Yeni Matbaa, Bursa, 1934.
- *Felsefe Vokabüleri*, haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018.]
- Türk Dil Kurumu, *Felsefe ve Gramer Terimleri*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1942.
- Wood, Allen, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

SOSYO-EPİSTEMİK BİR ARGÜMAN OLARAK DİJİTAL ESTETİK ŞİDDET

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 332-350.

Geliş Tarihi: 05.05.2020 | Kabul Tarihi: 23.09.2020

Mehmet Nuri DEMİR*

Giriş

Bilginin sosyal boyutu bilim, demokrasi, kültür ve eğitim gibi kurumsal yapılarda görülür. Geleneksel ve bireysel epistemolojide bilginin temelde “gerekçelendirilmiş doğru inanç” ile tanımlanması bilginin sosyolojik boyutlarının yetersizliğinden dolayı eksik bulunmuş ve yeniden bir doğruluk tartışması başlatılarak sosyal bir çevrenin ve epistemik bağlamda kurum-sallaşmış inançların gerekliliğine varılmıştır. Bilgi artık işbirliğine dayalı kurumsallaşmış inançlara dönüşmüştür. Delillerin, kanıtların ya da tanıklıkların nicelik ve nitelikleri yalnız başına bireysel hedeflere indirgenemez. Bu kavramlar sosyal boyutlara da sahiptir ve aynı zamanda konsensüs ürünü süreçlerdir. Demokratik arzular, başarılı adalet hedefleri, uzman tanıklığı, iktidar, akran iletişimi veya doğrulanarak seçilmiş bütün legal prosedürler sosyal epistemolojinin işlevsel kavramları haline gelmiştir.

Sosyal epistemoloji, insan bilgisinin sosyal muamele ya da işbirlikleri ile nasıl daha fazla ilerleyeceği ile ilgilenir. Bu anlamda kaybolmuş ya da yitirilmiş olan toplumsal bilgilerdir. Sosyal epistemoloji, felsefi kurumları sosyal bir bilginin teorisini döşemek için kullanmaya çalışır. Kurumların yapı ve özelliklerini yorumlayıp değerlendirmeye çalışır. Sosyal epistemoloji korunmuş kartezyen imajın aksine kişilerarası sosyal ilişki veya etkileşimin (interaction) topyekün olumlu veya tehdit edici boyutu ile ele alır.

* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
nuribaba1187@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0254-826X

Bütün epistemik hedeflerde aranan en önemli faktör kuşkusuz doğruluktur ve amacımız her zaman doğruyu aramaktır. İnsani iletişimlerin evrensel özelliklerini araştırmak veya tamamlamak doğruluk arayışının önemli bir biçimidir. Bizler her zaman hatalı enformasyon (dezenformasyon) veya raporlardan ziyade tam ve doğru olan şeyleri ararız. Doğruluk arayışının (truth seeking) kişisel boyutlarının yanında, sosyal boyutları da vardır. Doğruluk porsiyonlarımızın büyük bir çoğunluğu doğrudan ya da dolaylı olarak sosyaldır. Şüphesiz, günümüzde internetin geniş ağ tabanlarının, kütüphanelerin, gazetelerin ve televizyonların enformasyonun transferi ve yayılımında önemli bir yere sahip olduğunu, bilgi unsurlarını ilettiğini biliriz.

Yaklaşık 70-80 yıl öncesine kadar sosyal epistemoloji, bilginin yayılımına katkıda bulunması yönüyle kütüphanecilik faaliyetlerini sosyal epistemik bir faaliyet olarak görüyordu. Bilgi transferinin epistemik ajanlar/failler sayesinde gittikçe geniş bir boyut kazanması başka türlü kitle iletişim araçlarını gerekli kıldı. Verilere dayanan epistemoloji, sosyal epistemik bir anlayışla sosyal pratik ve kurumları derinlemesine araştırarak, bilginin nasıl daha hızlı yayılabileceğini sorgulamaya başlamıştır. Daha sonra iktidarlar (biyolojik ve psikolojik iktidar tekniklerini işleterek) çeşitli sermaye çevreleri, epistemik cemaatler (epistemic community) bütün sosyolojik imkânları kullanarak kitle iletişim araçlarını kendi hedefleri doğrultusunda dizayn etmişlerdir. Sosyo-epistemik inşa faaliyetinin merkezinde, dijitalleşmenin bütün avantajları kullanılarak topluma epistemik kaynaklar fazlasıyla sunulmuştur. Ancak bilgi (enformation) yığınlarının hakikat oluşturmadaki yetersizliği anlaşılınca sosyo-epistemik açıdan dijital ve aynı zamanda estetik bir şiddet misyonuna başvurulmaya çalışılmıştır. Bilim, sanat, kültür, sinema, reklamcılık gibi bütün imkânlar işletilerek sosyo-epistemik açıdan dijital estetik bir şiddet sistemli ve zamana yayılarak niceliksel ve niteliksel olarak uygulanmıştır. Kitle iletişim araçları veya çoklu medya platformları kullanılarak şiddet açık veya örtük bir şekilde dayatılıp kabul ettirilmiştir. Ancak yenilemeci (revisionist) hedeflere dayanan sosyo-epistemik argümanların süper teknolojik araçlarla verilmesi epistemik faillerce sosyal bir düzlemde çoğu zaman sorgulanmadan benimsenmiştir.

Sosyo-Epistemik İnşa ile İlişkisi Bakımından Estetik Dijital Kitle İletişimi

Teknik terimi kelime kökeni olarak Grekçede *tekhne'den* gelmekte olup anlamı itibarıyla ilkin el ürünlerini çağrıştırıyorsa da yalnızca el becerisine dayalı etkinlikler ve hünerler için değil, aynı zamanda zihin sanatları ve güzel sanatlar içinde kullanılmaktadır. Buna en iyi örnek sanat ile teknik kelime-

lerinin Eski Yunancada ortak çağrışımlar göstermesidir (Uğuş, 2019: 50-54). Yunanca “tekhne” kelimesi temelde sanatı, zanaatı karşılar. “Logia” ise bilimi, söylemi ve öğretiyi ifade eder. Böylelikle teknoloji aslen bir sanatın, zanaatın bilimi ve öğretisi anlamına gelir. İşçilik, ustalık ve üretim gerektiren her şey teknolojinin konusu olabilir. Aristoteles’te, “techne”, “logos”u kullanmanın belirli bir yoludur yani akıl yürütmenin bir yoludur (Umut, 2018: 10-17). Teknik ve bilimsel akıl birleşerek teknolojiyi inşa etmiştir. Eskinin en ilkel aletlerinden estetik makinalara doğru bir patika açılarak bu olgu çağlar boyunca genişlemeye devam etmiştir. O halde teknoloji “tekne”nin yani tekniğin bilimi olarak algılanabilir. Yirmi ve yirmi birinci yüzyılda bu durum kendini dijitalleşme olarak ifade etmiştir. Teknolojinin akıl almaz gelişimi yirmi birinci yüzyılda kitle iletişimde estetik bir dijitalleşmeye tekabül etmiştir. Dijitalleşmenin teknolojik imkânlarının genişletilmesi ile her geçen gün etki gücünü arttıran internet zemininde gelişen sanal dünya ilişkilerinin, sosyal, ekonomik, kültürel alanlarda sarsıcı değişimleri beraberinde getirdiğini ve daha önemlisi bu değişimin artan bir ivme ile her geçen gün hayalleri zorlayan yenilikleri üreteceğini ön görmek mümkündür (Postacı, 2019: 56-59).

Bu çalışmamın birinci bölümündeki iddiam şudur: Sosyal epistemolojinin, doğru uzlaşımın temelinde inşa edilmiş bir bilgi olduğu düşünüldüğünde bu uzlaşımın çeşitli kitlesel araçlarla yayılması, yaygın hale gelmesi ya da çoğaltılması da bir çeşit sosyal epistemolojidir. Goldman, son yaklaşımlarında, bir sonucun epistemik olarak daha iyi olup olmadığını anlayabilmemizin epistemik olmayan tanıklık, etkileşim, ilişki, söylem/konuşma (discourse) gibi tam anlamıyla epistemik sayılamayacak çıkarlarımıza kısmen bağlı olduğunu iddia eder (Fallis, 2006: 177-188). Goldman aslında demokrasi, hukuk, siyaset, iletişim, seçim gibi kurumsal sahalarda doğrulamacı değerleri önemser. Ancak, epistemik değer teorisi epistemik olmayan çıkarları tamamen dışlamaz. Belki de Goldman’ı ılımlı sosyal epistemolog sınıfına koyan durum biraz da budur. Bunu kitle iletişim araçlarına da uyarlayabiliriz. Epistemik olmayan süreçlerin kendilerine alan bulduğu kitle iletişim araçları, mekansal/çevresel olarak kısmi bir sosyo-epistemik inşanın kendi içlerinde revaç bulduğu araçlardır. Bu yapılar her türlü estetik dijital kitle iletişim araçları olabilirler. Dijital kitle iletişimi, içinde kuşku payını barındırmak ile birlikte bilgiyi sosyalleştirebildiği gibi şiddeti de sosyalleştirip, öğretebilir, yayabilir.

Alvin Goldman’a göre bilgi üretimi, paylaşım ve tüketiminin ağ bağlantılarındaki (networklardaki) hususiyeti derin bir biçimde sosyaldır. Buna aynı zamanda sosyo-epistemiktir de denilebilir. Genel olarak sosyal bilimlerde en popüler yaklaşım, inançların “yayılması” veya “bulaşması”

yönündeki eğilimdir. Bir inanç veya fikir, tıpkı bir virüsün yayılması gibi, ağ bağlantılarında kişiden kişiye aktarılır (Goldman, 2001). Sosyal epistemoloji toplumu, toplumu oluşturan en küçük birimden, evrensel yaşama kadar “sosyal bir fabrika” olarak ele almıştır. Sosyal üretimde, üretilen değerlerin, üretimden itibaren döngüsü, yayılımı, tüketimi ve bu noktadan tekrar üretime katılmasını içine alan çerçeve, sosyal epistemolojinin kapsamı içerisinde değerlendirilmektedir (Külcü, 2000: 386-411). Öğrenciler başkaları tarafından oluşturulmuş formasyonla nasıl ilişki kurulacağını öğrenir; ayrıca onlar farklı amaç ve görüş açılarından yansıyan enformasyonları değerlendirmeyi, tamamlamayı öğrenir (Goldman, 2012). Burada öğrenciler örnek olmaları yönüyle verilmiştir; bunu sosyal ajanlar yönüyle de düşünebiliriz. Bilgi, epistemik ve epistemik olmayan bir unsur olarak tecrübe, muhakeme bellek ve bilinç gibi epistemik kaynaklar ile bunların dışında olan uzlaşım, ilişki, etkileşim, kurumsallık gibi sosyal kaynaklara müracaat edilerek de sosyal epistemik bir bağlamda inşa edebilir. Bunun bir örneği olan politik sosyal epistemoloji (Örneğin; Lukacs’ın Bakış Açısı Teorisi) faillerin buldukları sosyal konum itibarıyla sahip olacakları bakış açısını esas alarak biçimlenmiştir. Yine yenilemeci geleneğe göre sosyal epistemoloji geleneksel epistemik kaynaklara bağlı kalmakla beraber sosyal sistemlerin etkisini, grupların epistemik hususiyetlerini de içine alır (Gürkan, 2019: 149-165).

Sosyal epistemologlar, bilme süreçlerinde zihnin işlevlerini diğer kuramlara nazaran daha önemsiz görürler. Burada, bilmede, bilişsel süreçlerden ziyade toplumsal süreçler daha etkindir. Bazıları, bireyler arası etkileşimin bilgi üretme rolünü abartırken, bazıları buna daha az yer verirler. Bu aşırı yaklaşımlar doğruluk, delil, kanıtlama, gerekçelendirme, nesnellik, bilişsel başarı gibi epistemik terimlere endişe ile yaklaşırlar veya bunların bir kısmına tamamen toplumsal süreçler açısından anlamlar yüklerler. Bilgi, epistemik öznenin yaşadığı mekânda üretilir ve statüsünü burada kazanır (Başdemir, 2016: 257-274). Sosyal epistemoloji, bilgi üretimi üzerine özellikle sosyal faktörlerin etkisini araştırır: Teorik araştırmalara katılanları, bunları dinleyenleri, araştırmanın farklı çeşit ve alanlarının ilgili prestijini, araştırmacıların çalışmalarını, bu çalışmaları gerçekleştirdikleri politik ve ekonomik koşulları, çalışma alanlarıyla etkileşim içinde oldukları sosyal durumları, ideolojik söylemlerini, bilimsel gözlemi oluşturmak ve olayları açıklamakta kullanılabilen kültürel model ve sözsözsel biçimlerin geçerliliğini, yani bilginin gelişim evrelerini inceleyen bir disiplindir (Palo, 2013: 75-84).

Zira bilginin ediniminin toplumsal yönden tecrit edilmiş bir birey ile ilgili olmadığı, aksine bireylerin diğer insanlarla etkileşim içinde bunu ger-

çekleştirdikleri dikkate alındığında, bilginin hem edinimi hem de meşruiyet zemini toplumsal boyutla da ilgili hâle gelmektedir. Bu kapsamda bilgiye ilişkin yaklaşımda sosyal çerçevenin ve bu çerçeve içerisinde gerçekleşen ve anlamlı hale gelen sosyal pratiklerin etkisinin de göz önünde tutulma gereği vardır. Nihayetinde bilgi; tanıklık, çıkarım ve iletişim/aktarım yönleri itibarıyla sosyal bir pratiktir de (Gürkan, 2019: 149-164). Sosyal epistemoloji, bilginin insanlar arası ilişkisinin bir ürünü olduğunu ileri süren anlayıştır. Bilgi, toplumsal ilişkiler ağı içindeki dilsel veya eylemsel etkileşimden doğan uzlaşım ile elde edilir (Başdemir, 2016: 257-274).

Sosyal bilginin toplumun tüm fertleri tarafından elde edilebilirliği, onun ortak ortamlarda kayıt altında tutulmasını zorunlu kılmıştır. Bu noktada kütüphaneler de sosyal bilginin elde edildiği kurumlar olarak ortaya çıkmıştır. Yine sosyal bilgi aynı zamanda kişisel bilginin de kaynağı olarak gösterilmektedir. Bir düşüncenin, yargının ya da sonucun, bir bireyin kendi içerisinde ortaya çıkışıyla çeşitli araçlarla toplumsallaşması arasındaki ilişki, sosyal bilgi ile kişisel bilginin karşılıklı bağımlılık ilişkisini belirlemektedir (Külcü, 2000: 386-411).

Elli yıl önce iki bilim insanı, *Margaret Egan ve Jesse Shera*, kütüphanelerin ve diğer bilgi hizmetlerinin bu epistemik görevi etkili bir şekilde yerine getirebilmesini toplumun entelektüel süreçlerinin tüm karmaşık sorunların etkin bir şekilde araştırılması süreci gibi görmüşlerdir. Bu yeni disipline verdikleri isim sosyal epistemolojydü. Egan ve Shera'ya göre, sosyal epistemoloji olarak tanımlanan yeni çalışma alanının odağı, entelektüel ürünlerin üretimi, dağıtımı ve kullanımının analizidir. Bilginin çoğu, dünyanın doğrudan gözlemi yerine, toplumun diğer üyeleriyle iletişim yoluyla elde edilir. Sosyal imkanlar ile elde edilen bilginin çoğu, kitle iletişim araçları ile (kitap, dergi, gazete, internet siteleri, vb.) iletilir. Kütüphaneler ve diğer bilgi hizmetleri bu kayıtlı bilgilere erişmek, organize etmek ve kendisine ulaşılmasını sağlayarak bilgiye ulaşılmasını kolaylaştırır (Fallis, 2002: 1-4).

Söz konusu enformasyonun iletim ve yayılımı, toplumun bilgi üretimine katılımını kaçınılmaz gören genç bir felsefi alan olan "sosyal epistemoloji" tarafından incelenmektedir. Sosyal epistemoloji, gazeteciler ve medya akademisyenleri için her iki platformun da en iyisini sunar: Sosyal epistemoloji bilgi edinme önyargıları ve başarısızlıklarına tam bir aşinalık ve hakikat arayışı alanındaki en iyi uygulamalara yönelik güçlü bir yönelimdir. Çağdaş gazetecilikte, bilgi edinmenin iki merkezi düğümü için sosyal epistemoloji iki araç açıklamaktadır: *İnsan aracılı bilgi ve teknoloji aracılı bilgi* (Godler ve Arkadaşları, 2020: 213-229). Enformasyon kaynaklarının epistemik ol-

mayan yönü kendi epistemik başarıları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Eğer kütüphane gibi merkezler (veya kitle iletişim araçları) enformasyonu güvenli bir şekilde tutmazsa, insanlar bilgiye daha az meyilli olacak ve bilginin elde edinimi daha da azalacaktır (Fallis, 2002: 1-4).

Özellikle medyanın biçim değiştirmesi, yeni medya ile doğan sosyal medya ortamı, bilginin çeşitlenmesinde, bilginin yaygınlaşmasında, bilginin biçiminde, bilgiye ulaşılmasında ve bilginin içselleştirilmesinde belirleyici bir faktör rolünü üstlenmiştir. Artık bireyler siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik, sanatsal vb. bilgileri ve gündemi internet ve sosyal medyadan rahatlıkla edinmektedir. Bireyin bilgiyle karşılaşması, o bilgiyi içselleştirmesi, o bilgiyle yeni bilgiler üretmesi ve yaşam döngüsünde de bu bilgiyi uygulaması ya da kullanması kişisel gelişimini arttıran bir sonuçtur (Kamiloğlu ve Yurttaş, 2014: 130-152). Sosyal epistemolojide tanıklık faktörünün yeri geleneksel epistemolojide olduğu kadar çağdaş epistemolojide de önemlidir. Bilgi ile yüzleşme bakımından tanıklık, sadece yüz yüze gerçekleşmez aynı zamanda çeşitli medya araçları ile de gerçekleşir. Sosyal epistemoloji insan bilgisini kolektif başarı olarak görür. Bilgi üzerindeki uzlaşım (konsensüs), bireyci ya da temelci epistemoloji bir kenara bırakıldığında, birçok alana izafe edilebilir. Sosyal epistemoloji eğitim, adalet, siyaset, seçim ve demokrasi gibi kurumların bilgiyi pekiştirmesi ile bir değer kazanabilir. Günümüzde estetik bir biçim (dizayn) kazanmış kitle iletişim ya da sosyal medya araçlarıyla da kolektif tanıklıklar veya kurumsal inançlar sosyal enformatik başarılar olarak görülebilir. Dijital araçlarla bilginin yayılımı söz konusu olabilir, bu yayılım enformatik kirliliğinden arındırılırsa kurumsal bir inanç kazanabilir ve sosyal bir epistemolojiye evrilebilir.

Ancak uygulamacı/faydacı (pragmatic) ya da yenilemeci sosyo-epistemik iddialar her zaman olumlu bir enformatik alan üretmez. Enformasyonun dijital kitle iletişim araçlarıyla ifadesi açık ya da örtük bir şiddete, hatta estetik bir şiddete bile yol açabilir. Toplumsal bellek bir iktidar mücadelesi alanıdır. Kitle iletişim araçları, toplumların belleklerinin belirlenmesinde ve tarihsel olanın geçerli ideoloji bağlamında yeniden anlamlandırılması süreçlerinde önemli işlevlere sahiptir (Çoban, 2019: 1-18). Özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, ekonomik alanda birçok fayda sağlamakla birlikte, bilgi kavramının içeriğini yeniden biçimlendirerek, bilginin etkin ve yaygın kullanılma gereksinimini doğurmuştur. Bilgi çağı, servet ve değer yaratmada bilginin öne geçtiği dönemi tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Böylece maddi sermayenin yerini zihinsel sermaye almıştır. Zihinsel sermayenin belli bir yerle sınırlanmayan yapısı, bütün yönetim ve toplum ilişkilerini değiştirmiştir (Kamiloğlu ve Yurttaş, 2014: 130-150). İnternetin gündelik

yaşama sirayet etmesiyle toplumsal kurumlar da dönüşüme uğrayarak yeni dijital anlamlar kazanmıştır. İnternet ve dijital iletişim araçlarının kullanım yaygınlığı ve pratikliği ekonomi, eğitim, siyaset, aile, medya ve kültür gibi kurum ve olguları dönüştürmüştür. Çevrimiçi (online) olarak gerçekleştirilen e-egitim, e-okul, e-devlet, e-posta, e-ticaret, e-pasaport, e-eczane ve e-medya gibi çoklu seçenekler geleneksel veya modern kurumların dijital kurumlara evirildiğini göstermiştir (Kardaş, 2018: 135).

Dijital kurumlar, niyet ve politikaların orta ve uzun vadede sosyal bilginin aracısı olma vasfını temsil eder. Toplumsal belleğin ve bilinç yapısının belirlenmesi süreci -Althusserci anlamıyla- ideolojik aygıtlar ile gerçekleştirilir. Bu süreçte kitle iletişim araçları etkin bir biçimde iş görür. Kitle iletişim araçları toplumsal iletişim pratiklerini üst belirlediği için, iktidar ilişkilerinin parçalayıcılığı iletişimsel süreçte de kendisini yeniden üretir. İletişimsel süreç toplumsal yapının parçalanmışlığını yeniden üretirken, “öteki”lere karşı söylemsel-epistemik şiddet uygular (Çoban, 2019: 1-18).

Sosyo-epistemik bakış açıları çoklu dijital kitle iletişim ekipmanları kullanılarak dikte edilebilir. Bu mahallerde kurumsallaşmış inançların muhkem hale gelerek sosyal-epistemik bir dayanak oluşturması, verilen mesaj ya da enformasyonların bünyesel kirliliklerinden arındırılarak sunulması ile mümkündür. Kendi kendine referans kılınarak görsel veya işitsel olarak verilmeye gayret gösterilen enformasyon, akışkan, Bauman’ın değimiyle “sümüksü”, Chul Han’ın deyimiyle “psikopolitik” ve Bourdieu’nun ifadesiyle “simgesel bir şiddet”in aracı kurumu olur. Bourdieu’nun “simgesel şiddeti” sosyal sistemin içine gömülüdür. Birer “habitus” haline gelmiş, sorgulanmadan kabullenilmiş ve tekrarlanan algı ve davranış kalıplarına sinmiştir. Simgesel şiddet, hiç fiziksel şiddete başvurmaya gerek kalmaksızın iktidarı ayakta tutmaya yeter (Han, 2017: 84-8). Bu kayganlık ve kararsızlıklarından ötürü, “dijital estetik kitle iletişimi”, inançların kurumsallık kazanarak sosyal bir bilgiye dönüşümüne sınırlı bir çerçeve oluştursa da “gerçek anlamda” bir zemin oluşturamaz.

Kitle İletişiminin Dijital Estetik Şiddeti

Çalışmamın ikinci bölümündeki iddiam ise; *şiddetin dijital ve kitle iletişimsel estetiğinin* sosyo-epistemik bir argüman olarak ifade edilebileceği yönü ile ilgilidir. Yani, şiddet, estetik bir çerçeveye planlı ve gizli niyetlerin örtük bir ifadesi olarak sunulsa bile kitle iletişim araçları kullanılarak yayıldığı için sosyal epistemik bir iddia/içerik’e de sahiptir. Genişlemeci ve yenilemeci girişimlerle sosyalize edilmiş epistemolojinin amacı *çeşitli* araçlarla alenileştirilir ve toplumsallaştırılarak kitlelere mal edilir. Konuya açıklık getirmeden önce estetik, kitle iletişim, dijital estetik ve şiddet kavramları üzerinde

kısaca durmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Estetik, Platon'dan bu yana kullanılan felsefenin özel bir disiplini. Estetik genel manasıyla, “güzelliğin ve hazzın” felsefi çalışmasıdır. Terim, Yunanca “duyu algısı” anlamına gelen “aisthetikos” sözcüğünden kaynağını almaktadır ve “duyusal değerlerin” incelenmesi ile ilgilidir. Kant ise estetik ve teleoloji üzerine yaptığı çalışmalarda, güzellik deneyimine sahip olmamızı ve bu deneyimleri düzenli, doğal bir dünyanın bir amacı olarak anlamamızı sağlayan yargı fakültelerimizin olduğunu savunmuştur (Burnham, 2020). Baumgarten, mantıksal bilgi ile duyusal bilgiyi birbirinden ayrı tutar. Ona göre bilinen şeyler “üst yetiler” tarafından mantık nesnesi olarak bilinirler, duyumsanan şeyler ise “alt düzey yetiler” tarafından duyusal bilimin ya da estetiğin nesnesi olarak bilinirler.

Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, Levi-Strauss, Ferdinand de Saussure, Jean-Paul Sartre gibi düşünürlerin izinden giden Bourdieu, simgesel şiddetin, bireyler üzerinde hegemonya kurmada önemli bir meşru araç olarak etkili olduğunu göstermiştir. Bu simgesel şiddet kavramı medyada kendine geniş bir yer bulmuştur. Hükmeden ve hükmedilen arasındaki ilişkiye dikkatlice yaklaşmak gerekmektedir, zira şiddet yapısı gereği mekânın ideolojisini yansıtır ve oldukça sömürücüdür. Tüm bunları bir çerçeve içine aldığımızda, medyanın şiddetle olan bağı kaçınılmazdır (Çevikalp, 2020: 93-112).

Estetik dijital şiddet bir nevi enformasyonun ya da iletilmesi gereken mesajların duyu ve duygulara hitap eden güzel bir formda sunulmasıdır. Dijitalin şiddeti daha çok enformatik bir şiddettir ve bu da en güzel bir kıyfta sunulmaya çalışılır. İletişimsel faaliyetlerin biçimsel olarak geliştirilmesine işaret etmek için kullanılan estetik, iletişimde fark yaratıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Alıcının dikkatini ele geçirip bağlayan estetik, izleyicileri büyüleyen hayal dünyaları yaratıp, onların deneyimlerini çekici ve eğlenceli hale getirerek onlara unutamayacakları deneyimler sağlamaktadır. Sistemin kendisi bir mesajdır ve kapital kökenli hazza hizmet ederek pazara sunulan dijital medya ürünleri ideolojik olmakla beraber, şiddetin dereceli şekillerde yansımaya sebebiyet vermiştir. Buradaki ideolojik vurgu, şiddetin anormallik ekseninden çıkarak, onun kötü tarafları ile yüzleşmektir ya da onunla özdeşleşmektir. Şiddet resim sanatında, fotoğrafta ve dijital platformlarda sürekli karşımıza çıkmaktadır ve günümüzde en önemli sosyalizasyon araçları dijital platformlardır. Netflix, Blu TV ve Puhu TV buna bir örnektir (Çevikalp, 2020: 93-112).

Byung Chul Han'a göre, sosyal ve dijital bir baskı altında günümüzde sadece güzel değil, çirkin de pürüzsüz hale gelmiştir. O'na göre çirkin olan da şeytani tekinsiz veya dehşetli olanın negatifliğini kaybetti ve tüketim,

sırf eğlence kalıpları için pürüzsüzleştirildi. Çirkinin doğallığının alınması ve zoraki pürüzsüzleştirme her şeyi dondurabilen korkutucu ve dehşet verici “medusa bakışı”ndan tamamıyla yoksundur. Yüzyılın sonu (fin de siècle) sanatçıların ve şairlerinin kullandığı çirkin şeyler dibi görünmeyen ve şeytani şeylerdi; çirkinliğin gerçeküstü (surreal) politikası provokasyon ve özgürleşmeydi. Bu hareket algının geleneksel kalıplarından radikal bir biçimde kopmuştur (Han, 2018a: 8-10). Şiddetin toplumsallaşmasında kapitalizmin gelişim süreciyle birlikte kitle iletişim araçlarının, suç ve suçlularla ilgili yayımları önemli bir yer tutar. Ancak bununla birlikte kitle iletişim araçları aynı zamanda şiddetin estetize edilerek kitlelere ulaşmasında da önemli rol oynamıştır (Çevikalp, 2020: 93-112).

Chul Han’a göre, “doğa”nın güzelliği “dijital güzelin” zıttıdır; dijital güzelda ötekinin negatifliği tamamen kaldırılmıştır, bu yüzden tamamıyla pürüzsüzdür. Dijital güzel hiçbir çatlağı, aralığı içermemelidir, alameti negatiflikten arındırılmış hazdır, yani, “beni beğen”dir. Dijital güzel içinde hiçbir yabancığa, başkalığa izin vermeyen *aynının pürüzsüz alanını* oluşturur. Herhangi bir dışsallığın olmadığı, saf içsel olması onun belirme tarzıdır. Doğayı bile kendine bir pencere yapar, varlığın bütünüyle dijitalleşmesi sayesinde insanın sadece kendisi ile karşılaşabileceği bütün bir insanileştirmeye, mutlak özelleştirmeye erişilir (Han, 2018a: 27). Zamansallığın estetiğine de vurgu yapan Chul Han, mekanik ve hızlı akan zamanın bir bozulma olduğunu söyleyerek estetiği yansıtmadığını ifade eder: Anlık görkem veya cazibe değil, şeylerin son parıltısı veya ışıldamasıdır güzel olan. Şeylerin sinematografik biçimde ard arda dizilmesi güzelin zamansallığı ile aynı şey değildir, acelecilik çağı, noktasal şimdiki anların sinematografik silsilesi güzele veya hakiki şeye erişemez (Han, 2018b: 58-59).

Nitekim 2003’lerde Milliyet’in yapmış olduğu bir haberde aynen şöyle söyleniyordu: “Dünyanın ilk dijital güzellik yarışması düzenleniyor. Yarışmanın organizatörlüğünü yapan İtalyan Franz Cerami, ‘Sanal gerçekliği kullanarak günümüzün güzellik idealini arıyoruz’ dedi. Birinci seçilecek sanal güzeli yaratana 5 bin dolar ödül verileceğini söyleyen Cerami, başvuruların www.missdigitalworld.com adresine yapılabileceğini ve finalin gelecek yıl aralık ayında yapılacağını kaydetti.” (Milliyet, 2003). Aslında bu haber, güzelliğin dijital bir form ile birleşerek ticarileştiğini gösteren bir durumdu. Estetik, doğal ve zararsız olarak algılanan şiddete ait görüntüler, şiddeti etkisiz hale getirmek amacıyla tasarlanmıştır. Toplumun en korkunç bir varlığı olarak kabul gören şiddete göz yumulmaktadır; hatta şiddetin şekillendirilmesi yani estetik bir boyut kazandırılması adına, şiddeti öne çıkaran medya, şiddeti sanatsal yollarla estetize etmektedir. Modern estetik,

sınır ihlallerini ve tabuları çiğnememek kaydıyla, imkânsız olanı kullanmak suretiyle şiddeti estetize etmektedir. Medyada gizli bir şiddet ögesinin varlığından bahsedebiliriz. Sinema ve dijital platformlar ilgi çekmek için şiddete başvururlar. Sembolik çıkarımları metalaştırarak, bunlara kültürel kodlar yüklerler ve kültürel alanlarla örtüşen veya onlarla çelişen estetize edilmiş şiddeti ön plana yerleştirirler (Çevikalp, 2020: 93-112).

İlginçtir ki Chul Han, mobil cihazlarda son sürat ilerleyen dijital estetiği/güzelliği insanın makyaj estetiği ile karşılaştırır. “Vücudunuzdaki tüylerden kurtulmayı bir akıllı telefon ve sanatçıyla mı karşılatırıyorsunuz?” diye soru yönelten röportajcıya Chul Han, aynen şöyle der: “Bu üçü arasındaki ortak özelliği görmek oldukça kolay: Pürüzsüzlük. Bu pürüzsüzlük günümüze şekillendiriyor. LG’nin çıkardığı G-Flex’i biliyor musunuz? Bu telefonun oldukça özel bir kaplaması var; eğer çizilirse bu çizikler zamanla geçiyor, bir nevi kendi kendini iyileştirebilen organik cilt gibi. Bu sayede akıllı telefonunuz tamamen pürüzsüz kalabiliyor. Bunu görünce kendi kendime, bir nesne üzerindeki birkaç çizimin ne önemi var ki diye düşündüm. Yüzey pürüzsüzlüğü için bunca çaba neden? Bu sorunun cevabı bize pürüzsüz akıllı telefon, pürüzsüz cilt ve aşk arasındaki ilişkiyi veriyor” (Han, 2019b). Yine başka bir yerde Chul Han, güzelin düzleştirilip şeffaf hale getirilmesi ile ilgili olarak şunları ifade eder: Günümüzde “güzel”in içinden her tür negatifliğin her tür sarsılmanın ve yaranın alınmasıyla güzel pürüzsüzleştirilmiştir, güzel olan “ben”i “beğen”de tükenmiştir, estetikleştirme estetik kılmamaya dönüşmüştür. Bugün imkânsız olan güzelin tecrübesidir nerede “beğenmek” (like) kendini öne çıkarırsa tecrübe (negatiflik olmadan imkânsız olan tecrübe) canlılığını kaybeder. (Han, 2018a: 8-10)

Estetik, doğal ve daha zararsız olarak algılanan şiddet görüntüleri şiddeti nerdeyse “etkisiz” hale getirmekte ve olağanlaştırmaktadır. Toplumun kendisinin içkin olgusunun bir ögesi olan şiddetin varlığı kabul edilmiş; ona göz yumulmuş ve hatta onun biçimlendirilmesine yardım etmişlerdir. Estetik bir boyut kazandırarak şiddeti ustaca ele alan reklamlar, programlar ise adeta şiddeti sanatsal yollarla estetize etmektedir. Modern estetik, sınır ihlallerini ve tabu tanımazlıkların bir sonucu olarak yasak ve imkânsız olanı kullanmak suretiyle şiddeti estetize etmektedir (Çevikalp, 2020: 93-112). Birçoğu için, teknoloji, günlük yaşamda vazgeçilmez bir nimet haline geldi. Teknoloji, boşlukları köprüleyen, bağlantıları sürdüren ve hayatı daha güvenli ve sağlıklı hale getiren bir güçtür. Sayısız insanın, dünyanın dört bir yanındaki aileniz ya da arkadaşlarınızla iletişimde kalmasını sağlar, yerel olarak bulunmayan sosyal topluluklar ve destek grupları sağlar ve bilgileri her zamankinden daha erişilebilir hale getirir (Lynn,

2020). Günümüz teknolojisinin sunduğu imkânlarla artık şiddetin 7/24 kesintisiz uygulanabileceği araçlar ve mecralar oluştu ve bu da yeni bir şiddet türü olarak dijital şiddetin hayatımıza girmesine neden oldu. Sosyal medya araçları vasıtasıyla psikolojik, cinsel veya ekonomik zarar vermeyi amaçlayan saldırılar dijital şiddet olarak adlandırılır. Bu saldırılar günlük yaşamınızda tanıdığınız ve ilişkide olduğunuz insanlardan gelebileceği gibi, eski partnerinizden veya hiç tanımadığınız insanlardan da gelebilir. Bu nedenle şiddetin doğası bulunduğunuz sanal platforma ve şiddet uygulayan kişiye göre değişebilir (Barındık, 2018).

Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisinde, filmlerde şiddet olgusuna dikkat çeker ve şiddetten alınan zevkin izleyiciye karşı şiddete dönüşmesinden bahsetmektedir. Yani “onlar” dayak yerse, gerçek hayattaki kişilerde kendi yedikleri dayağa alışı. Şiddeti “yalın olarak göstermeyen” bu sinema film serisinin türü komedidir. Çünkü kültür endüstrisinde eğlence her zaman bir şey düşünmemek, gösterildiği yerde acıyı unutmak demektir. Bu bir kaçıştır, insana bıraktığı son direniş düşüncesinden kaçıştır. Kültür endüstrisinde eğlence kavramı acıyı unutmak olduğuna göre post-modernizmde ise şiddet hem bir eğlence aracına dönüşür hem de estetikleşir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 185-193). Estetik ve eğlence olanaklarına uyumlu olarak tasarlanan hiper teknolojik araçlar beraberinde bazı bağımlılıkları da getirmiştir. Dijital ve akıllı bir nesne olarak cep telefonuna estetik bir biçim ve değer giydirilmesi ile ilgili olarak Chul Han, kendi görüşünü şöyle ifade eder: “Akıllı telefon dijital bir kutsal nesne, hatta dijital kutsal nesnenin ta kendisidir. Tabii kılma aracı olarak tıpkı elde taşıma kolaylığı bir tür cep telefonunu (handy) andıran tesbih gibidir. Her ikisi de insanın kendini sınamasına kendini kontrol etmesine hizmet eder. İktidar, gözetleme işini bireylere devrederek verimliliğini arttırmış olur. *Like/beğendim*, “dijital amin”dir. “Like”ın iktidar düzenine tabii kılarız kendimizi, akıllı telefon sadece etkili bir gözetleme aracı değil aynı zamanda taşınabilir bir günah çıkarma sandalyesidir. *Facebook dijitalin kilisesi, sinagogudur* (Sinagogun kelime anlamı “toplantı”dır)” (Han, 2019a: 22).

Televizyon reklamları, reklamcılarının tasarımcı setler, etkileyici grafikler, çekici modeller ve sembolik anlamlar üreten duyuşal unsurlar (kamera açıları, efektler, arka plan rengi vb.) aracılığıyla insanların duygularına dokunan ve onları harekete geçiren hikayeler tasarlayarak, *tüketicilerle marka arasında duygusal bir bağın* oluşumuna imkân tanımaktadır (Akgün ve Papatya, 2018: 509-584). Bütün bunlara televizyondaki reklam ve dizilerin, estetik bir kıvamda ve sanal bir ortamda sunularak şiddete yol açmasını da ekleyebiliriz. Ancak şiddet sadece dijital yolla yapılmaz, dijitalin estetize edilip sanal

yollarla yapılmasıyla da ciddi anlamda şiddet uygulanır. Sanatın içine giren şiddet toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik problemlerinin bir tezahürü olarak yansırken, psikolojik anlamda, 'beyin'e bilinçaltı (sübliminal) mesaj göndererek komuta zincirini harekete geçirmektedir. İktidarın toplum anlayışının bir dışavurumu olarak gösterebileceğimiz şiddet, kitle medya araçlarından beslenerek iki uçlu bir diyalektiği güçlendirmektedir ki, bu çoğu zaman bir propagandaya dönüşür. Medyanın en güçlü araçlarından biri olan filmlerin ve dizilerin topluma kendi gerçekliğini dikte etmesi de kaçınılmaz olmuştur (Çevikalp, 2020: 93-112).

Dijital estetiğin akıl babaları ancak belli bir kesime hitap etmektedir. Genellikle gelir seviyesi yüksek olanlara seslenir; gelir seviyesi düşük olanları pek de umursamamalarına rağmen bilinçaltı (sübliminal) mesajlarla ayartmaya devam eder. Fakat yine de kendi bilinçaltılarında onları (varsıl olmayanları) çöp olarak görür. Bauman'ın "aylak ve turist metaforu" burada önem kazanmaktadır. Bu metafor, dijital estetik şiddete maruz kalmış sınıf (fraksiyon) ayırmacılığı ile benzerlik gösterir. O, bu durumu aynen şöyle ifade eder: "Kuşkusuz post-modern toplumun turist yarısı öteki yarısı olan aylaklar düşünüldüğünde bocalıyor, aylaklar turist tarzı ile alay ediyor. Aylaklar, turistlerin altında yatan çirkinliği gün yüzüne çıkaran karikatürlerdir. Bunların varlığı taciz edici ve usandırıcıdır, hiçbir işe yarar tarafları yoktur. Hiç kimsenin, hatta kendilerinin bile kayıplarını ve pişmanlıklarını telafi edebilecekleri görülmemiştir." (Bauman, 2013: 138-139).

Sosyal medyayı ve onun estetize edilmiş dijital platformunu, duygularımızı acımasız bir şekilde sömüren dijital panoptikona benzeten Byung Cul Han'a göre; "Bentham'ın panoptikonun sakinleri, disipline edilme amacı ile birbirinden yalıtılır ve birbiriyle konuşmaları yasaktır. "Dijital gözetleme"nin (panoptikonun) sakinleri ise birbiriyle yoğun bir iletişime girer ve kendi arzularıyla her şeylerini ifşa ederler, böylelikle de "dijital panoptikona" aktif bir şekilde işbirliği yapmış olurlar. Dijital kontrol toplumu özgürlüğü yoğun bir şekilde kullanır, bu da gönüllü olarak kendini ışıklandırma ve soyunma sayesinde mümkün kılar. Dijital *büyük kardeş* (big brother) kendi işini sakinlere devretmiştir adeta. Böylelikle verilerin elden çıkarılması zorlama ile değil, içten gelen bir ihtiyaç sonucu gerçekleşir, "dijital panoptikon"un verimliliği de buradan kaynaklanır." (Han, 2019a: 18-20).

Şiddet araçsal karakterleriyle ayrılır. Fenomonolojik açıdan baktığımızda kuvvete yakındır. Çünkü tam da başka alet edevat gibi şiddetin araçları da doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır; ta ki gelişiminin son safhasında doğal kuvvetin yerine geçer hale gelinceye değin. Bu

tanımların gerçek dünyada sugeçirmez ayrımlara tekabül etmediğini söylemeye gerek bile yoktur elbette. Ancak bu tanımlar tam da gerçek dünyadaki bu ayrımlardan üretilmiştir.” (Çevikalp, 2020: 93-112).

Sanal dünyada ortaya çıkan, kendi kendini ardı sıra tekrarlayan başıboşlukla ilintili olarak Bauman şu cümleleri öne sürer: “Siberuzamda ortaya çıkan bu kültürel dürtünün mantığını hiç kimse denetlemiyor ki; işte bu siberuzamdır. Jean Baudrillard’ın aslında dediği gibi, bir ortam/araç (medium) sadece kendisi ile konuşur. Daima birbiri üstüne olmak üzere göstergeler açılıyor diziliyor ve kendi kendilerini üretiyorlar, öyle ki bunların devamlılığını sağlayabilen hiçbir temel referans bulunmuyor.” (Bauman, 2013: 240-241). Chul Han, ‘pürüzsüzlük’le ‘estetik’in arasındaki ayrımın farkında olarak düşüncelerini ortaya atar. Görselin, pürüzsüz görüntüsüne rağmen şiddetsel olan estetiğini sahneye çıkardığını söyler. O’na göre, pürüzsüz görsel iletişim bulaşıcı bir hastalık olarak “estetikten” (gerçek anlamda bir estetik) yoksun bir şekilde ortaya çıkar. Nesnelerin kusursuz görünürlüğü bakışa zarar verir. Fakat mevcudiyetin ve yokluğun, örtmenin ve örtüyü açmanın ritmik değişimi bakışı canlı tutar. Erotik olan da kendi varlığını, yavaş yavaş görünür olup kaybolmanın sahnelenmesine, hayali olanın dalga hareketine borçludur. Görünürün pornografik uzun süreli mevcudiyeti hayali olanı yok eder. Paradoksal bir biçimde görmek için hiçbir şey vermez (Han, 2018a: 8-9).

Bauman, Günümüzün zaman modası için düzensizleştirme zamanı ifadesini kullanarak bugün haz ilkesinin mahkeme başkanı olduğu bir adalet divanında savunma yapmak zorunda olduğumuzu dile getirir (Bauman, 2013: 9). Günümüzün zevk ve estetik anlayışı geçici duyu/duygularla doğru bir orantıya sahiptir. Estetik dijital şiddet, Chul Han’ın tabiri ile duygulanımlarımıza ve kalıcı olmayan anlık his ve heyecanlarımıza taliptir. Chul Han bununla ilgili çarpıcı bir yorumda bulunur: “Duygu, heyecandan farklı bir zaman aralığına sahiptir, bir süreye imkan tanır. Heyecanlar, duyguya oranla oldukça uçucu ve kısa sürelidir. Duygulanım ise genellikle bir anla sınırlıdır. Duygunun aksine, heyecan, bir durumu temsil etmez, heyecan durmaz. Bir ‘huzur heyecanı’ yoktur, ‘huzur duygusuysa’ bilinen bir şeydir. ‘Heyecan durumu’ ifadesi çelişkilidir, heyecan dinamik koşula bağlı ve edimseldir. Heyecan kapitalizmi tam da bu özellikleri sömürür. Duygu ise edimsel olmaması nedeniyle kolay sömürülmez duygulanım edimsel değil daha ziyade püskürüktür (indifai); edimsel yönden yoksundur.” (Han, 2019b: 50-51).

Sonuç

Bu çalışmanın merkezi düğümünü teşkil eden şiddet/dijital şiddet, çoğunlukla saptırılmış bir yenilikçilik (revisionist) anlayışıyla sosyal epistemik

bir çevrede dayatılır, öğrenilir veya öğretilir. Çünkü sosyal epistemolojinin grup ve kurum dinamikleri ve bu dinamikleri oluşturan etkileşim ve ilişkilerle ilgili olduğunu epistemik olmayan “non-epistemik” hususiyetlerin aktarım ve ilişkisi noktasından biliyoruz. Dijital kitle iletişimi, içinde güvensizlik ve kuşku payını barındırmak ile birlikte bilgiyi sosyalleştirebildiği gibi şiddeti de sosyalleştirip öğretebilir ve yayabilir. Sosyo-epistemik bakış açıları otoriteler ve sosyal kurumlar vasıtasıyla çoklu dijital kitle iletişim sistemleri kullanılarak inşa veya dikte edilebilir. Bu mahallerde kurumsallaşmış inançların sağlam (muhkem) hale gelerek sosyal ve epistemik bir dayanak oluşturması verilen mesaj ya da enformasyonların bünyesel kirliliklerinden arındırılarak sunulması ile mümkündür.

Dijital kitle iletişim araçları sadece enformasyon verir ama enformasyon veya malumat gerçek bilgi değildir; pozitifliği nedeniyle toplamacı ve kümülatiftir. Bir “pozitiflik” olan enformasyon hiçbir şey değiştirmez hiçbir şey açıklamaz. Bilgi ise bir “negatiflik”tir. Hariç bırakan, seçkin ve yetkilidir. Bir deneyim sonucunda elde edilmiş bir bilgi geçmiş bir durumu bütünüyle sarsıp bambaşka bir şeyin başlamasını sağlayabilir. Enformasyon toplumu bir yaşantı toplumdur, yaşantı da toplamacı ve kümülatiftir (Han, 2020: 54-55). Estetik kitle iletişimi, inançların kurumsallık kazanarak, sosyal bir bilgiye dönüşümüne sınırlı da olsa bir çerçeve ve bir zemin oluşturur.

Mannheim’e göre, bilinçdışı gibi bir unsur, belirli nesnelere yönelik bizde ortak olan bilinç öncesi yaklaşım tarzları, en az aile içinde kararlaştırılmış kuralları ve ana dili öğrenmek kadar sosyalleşme sürecinin bir aşamasıdır. İster bilinçle ister bilinçdışı ile ilgili olsun bazı anlam türleri tüm sosyal ilişkilerde içerilir; bu ikisi yani anlam ve grup ilişkileri birbirlerine birleşik bir durumda ortaya çıkar (Mannheim, 2017: 73). Bilgi, toplumsal ve sosyal içeriğinden bağımsız olarak ele alındığında sadece özne-nesne ilişkisini yansıtmaktadır. Bunun da insanlık açısından herhangi bir yararından söz etmek mümkün değildir. Bilginin, objenin varlığına bağlı olarak var olduğunu düşünmek, idealist bir yanılsama olarak algılanmamalıdır. Ancak iş bilginin kaynağına geldiğinde; doğrudan nesneden kaynaklanan ve öznedeki çeşitli aşamalardan geçerek şekillenen yapıya sahip olduğunu vurgulamak gerekir (Külcü, 2000: 386-411).

Toplumun bilgi üretimi, iletimi, edimi, paylaşımı ya da bilginin toplumda yayımına hizmet eden araç ve yöntemlerin, tutumların nasıl kullanıldığı üzerinde yoğunlaşarak, söz konusu değişim sürecini etkileyen olumlu ve olumsuz gelişimler izlenebilecektir. Bu amaca hizmet eden bir çözümlemede kütüphanecilik ve bilgi biliminin yanı sıra toplum ve kültür bilimlerinin epistemolojilerinden yararlanabiliriz (Gökkurt, 2017: 247-262).

Bir davranış yalnızca sosyal muhitte niyet/tasarı halinde bulunan güdüler tarafından harekete geçirildiğinde “konumsal” olur. “Muhit”in (mahal/çevre) öznel ve nesnel öğeleri vardır, muhitin nesnel yapısı bu yeri işgal edenlerin davranışı göz önüne alınmadan da tanımlanabilir. Çünkü bir konum, yalnızca var olur. Nasıl karşılık bulacağı veya karşılık bulup bulamayacağı bu bağlamda önemli değildir. Bir konum, yalnızca ona dahil olanların davranışları aracılığıyla edimselleşebilir ve fark edilebilir olsa da konuma dahil olanlar konumdan öngörülebilir ve ortak bir tarzda etkilenmeden de içinde var olabilirler. Yani üretim süreçleri içinde benzer konumlara ve benzer çıkarılara uygun olarak tek biçimli bir davranış sergileyen bireyler söz konusu olduğu anda sınıf kavramından söz edilebilir (Mannheim, 2017: 142). Bu sınıflar belli bir mahalde, cemiyetler, epistemik cemaatler (epistemic community) veya sınıflar olarak, sosyal bilgiyi kendi tarzlarıyla işleyip üreten topluluklar olabilirler.

Dijitalleşmenin teknolojik imkânlarının genişletilmesi ile her geçen gün etki gücünü arttıran internet zemininde gelişen sanal dünya ilişkilerinin sosyal, ekonomik, kültürel alanlarda sarsıcı değişimleri beraberinde getirdiğini ve daha önemlisi bu değişimin artan bir ivme ile her geçen gün hayalleri zorlayan yenilikleri üreteceğini ön görmek mümkündür (Postacı, 2019: 56-59). Dijital iletişim kısaca, dijital araçlar üzerinden gerçekleştirilen iletişim olarak tanımlanabilir; dijital iletişim için her şeyden önce birden çok teknolojinin bir araya gelmesi gerekir. Bunlar içinde bilgisayar teknolojileri, internet teknolojisi ve mobil teknolojiler en önemlilerinden sayılabilir. Kitle iletişim ise bir kuruluşun, bir grubun veya bireyin uygun bir iletişim kanalı aracılığıyla büyük bir kuruluşa veya gruba mesaj gönderdiği bir süreç olarak tanımlanır. Kitle iletişim araçları toplumsal iletişim pratiklerini üst belirlediği için, iktidar ilişkilerinin parçalayıcılığı (disintegration) iletişimsel süreçte de kendisini yeniden üretir. Şiddet, sınırlara sığmayan veya sınırlara uymayan salgınlardan (pandemi) biridir. İletişimsel süreç toplumsal yapının parçalanmışlığını yeniden üretirken, “ötekiler”e karşı “söylemsel-epistemik şiddet” uygular (Çoban, 2019: 1-18).

Bauman, günümüzün zaman modası için düzensizleştirme zamanı ifadesini kullanarak bugün haz ilkesinin mahkeme başkanı olduğu bir adalet divanında savunma yapmak zorunda olduğumuzu dile getirir (Bauman, 2013: 9). Mannheim’e göre, *çağımızda baskın olan epistemolojik anlayışa göre, geçerli bilgi herkesin dünyasına gönderme yapan evrensellikte olmalıdır. Tüm bireylerin yönetim ve denetiminde ortaklık iddia ettiği, siyasal alanda olduğu gibi, bilgi alanında da her başlık her bireyin incelemesinin konusu olabilmelidir. Sonuç olarak demokratik kültürde kapalı bilgiye yönelik derin bir kuşku*

vardır (Mannheim, 2017: 246). Sosyal epistemoloji insan bilgisini kolektif bir hedef olarak görür ve bu hedefin uygulanma aşamasını epistemik failere (ajanlara) bırakır. Sosyal epistemolojide bilgi tek başına entellektüel çabayla (eforlarla) kazanılmaz. Onlar kolektif girişim ve sosyal bağlantılarımızın (angajmanlarımızın), gerek tarihsel ve gerekse de çağdaş anlamdaki kültürel çabalarımızın ürünüdür. Bu sosyal epistemik kazanımlar resmi ya da gayri resmi olan epistemik bir çevrede gerçekleşir. İnançların iddia veya hedefi, doğru inanç ve yanlışlıktan sakınmaktır. Epistemolojinin komple hedefi bilginin kişilerarası (interpersonal) boyutlarını inceleyip analiz etmektir. İnançların doğruluk amaçlarına bakıldığında, epistemolojinin genelde iki temel parçaya bölüldüğü görülür: Bireysel ve Sosyal epistemoloji. Bireysel epistemoloji, genelde, sadece epistemik unsurları (inanç, doğruluk, gerekçelendirme vb.) ön plana çıkarıp bunu da temelci bir anlayışla ortaya koyarak bilginin “sosyal bağlarını” ihmal eder. Bu yüzden böyle bir epistemik perspektif yazımızın amacına uygun gelmemiştir. Bu çerçevede bizi ilgilendiren, daha ziyade sosyal epistemolojidir. Sosyal epistemolojiyi, bireysel bağlamın dışına çıkaran olgu, doğrulama ve iletişim pratiklerinin kişilerarası bir gayret ile yapılmasıdır. Grup üyelerinin çoklu ilişkileri temelinde uzmanlara bağımlılık, akran ilişkileri ve otorite faktörü gibi unsurlar sosyo-epistemik gündemi (ajanda) belirlerler. Sosyal epistemoloji, eğitim, kültür, tanıklık, etkileşim ve dijitalleşme gibi sosyal faktörlerin bizi epistemik bir ilerleme ya da gerilemeye maruz bırakıp bırakmadığı ile ilgilidir. Yukarıda ifade edilen kavram ve önermelere baktığımızda sosyal epistemolojinin, kitlesel dijitalleşme ve estetik pürüzsüzleştirme ile neden bu kadar ilgili olduğu sosyal epistemolojinin bu unsurlarla olan sosyal perspektifsel bağlarının olması yönüyle ilgilidir. Yani dijitalleşme ve onun estetik çabalarla iktidar veya güç ile pekiştirilerek ve kitlesel araçlar kullanılarak yayılması bir toplum mühendisliği ya da epistemik bir dizayn ile ilgilidir. Yukardaki öncül ve argümanlar genel olarak hesaba katıldığında, dijital bir şiddet ya da şiddetin dijitalleştirilmiş üslubu kitleler üzerinde mümkündür ve bu sosyo-epistemik bir mahalde gerçekleştirilir. Bu mahallin en somutlaştırılmış tarzlarından biri de kuşku yok ki kitle iletişimsel platform veya organlardır. Bu; iktidar, çeşitli sermaye grupları veya epistemik cemaatler (epistemic community) eliyle yapılır. Eğer belli bir vadede bu organlar aracılığıyla verilen bilgi kurumsallaşarak bir vücut kazanırsa göreceli veya yenilikçi bir sosyal epistemolojiye dönüşebilir. Ancak, dijital bir zeminde akışkan ve kaygan olarak ortaya çıkan enformasyonun her zaman kalıcı ve uzlaşma dayanan sosyal bir bilgiye dönüşmesi beklenmemelidir.

Öz

Sosyo-Epistemik Bir Argüman Olarak Dijital Estetik Şiddet

Bu metnin birinci bölümünde, sosyal epistemik bir argümanın mümkünaı çerçevesinde estetikleştirilmiş dijital şiddetin sosyo-epistemik boyutu ele alınmıştır. Algı yönetimlerinden bilinçsiz tüketime doğru gelişen serüvenin, kitle iletişimsel bir baskı ile davranışların koma ve kontrolüne doğru evrilmesinin betimlenmesi yapılmıştır. Genel olarak kitle iletişim araçlarının, özelde ise internet ve sosyal medyanın bilginin toplumsallaştırılması ve kurumsallaştırılmasındaki rolü bu yazıyla ilgili olduğu kadarıyla ifade edilmiştir. Bu metinde sosyal bir platform olan dijitalin estetikleştirilmiş zorbalığı ortaya konulmuştur. Çoğu zaman algılatılmış resmin içerisinde dijital ve estetik kıvamda sunulan enformasyon, politik ve yenilemeci bir sosyo-epistemik alan (çevre/mahal) kullanılarak sunulmaya gayret edilmiştir. Kitle iletişim araçlarının tablosuna sığdırılan bütün enformatik görüntü ve mesajlar, şiddetin en şeffaf ve estetik boyutlarıyla sunulmuştur. Bilgi ya dijital platform veya mahallerde sosyal yönüyle yapılandırılmaya çalışılmış ya da bu başarılamazsa, kitle iletişiminin estetik ekipmanları kullanılarak söylemsel, imgesel ya da simgesel her türlü şiddet kullanılarak dayatılmıştır. Bu yazının ikinci bölümünde, günümüzün trendine uygun olarak estetik bir biçimde dijitalize edilmiş kitle iletişim araçlarının insanın zihniyet yapısı, fikir hürriyeti, tüketim alışkanlıkları veya anlam atmosferi üzerinde oluşturmuş olduğu olumsuz etki ve beraberinde gelen tahribatin dijital estetik şiddet boyutu ortaya konulmuştur. Şiddeti maddi ve soyut şiddet olarak iki türlü düşünürsek; dijital şiddet, soyut şiddetin sahnede gösterilen en transparan veya şeffaf halidir. Sosyo-epistemik inşa ve bunun dijital estetik araçlarla gerçekleştirilmesinin imkânı daha çok estetik şiddet yönüyle verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Sosyo-Epistemik, Şeffaflık, Dijital, Kitle İletişim, Tüketim, Algı.

Abstract**Digital Aesthetic As a Socio-Epistemic Argument**

In the first part of this article, the socio-epistemic dimensions of aestheticized digital violence has been discussed within the framework of the possibility of a social epistemic argument. The adventure evolving from perception management to unconscious consumption was depicted as a mass communicative pressure and the evolution of behavior towards command and control. The role of mass media in general and the internet and social media in particular in the socialization and institutionalization of information is expressed in terms of being related to this article. In this text, the aesthetic edition of digital, a social platform, has been introduced. Most of the time, the information presented in digital and aesthetic consistency in the perceived picture has been tried to be presented by using a political and renewal socio-epistemic area (environment/place). All informatics images and messages fit into the mass media table are presented with the most transparent and aesthetic dimensions of violence. The information is either structured socially in digital platforms or spaces, or if this cannot be achieved, the conflict is being imposed using any discursive, imaginative or symbolic violence using the aesthetic equipment of communication. In the second part of this article, the digital aesthetic violence dimension of the negative impact that aesthetically digitized mass media have on human mindset, freedom of thought, consumption habits or atmosphere of meaning and the accompanying destruction in accordance with today's trend is presented. If we think of violence in two ways, material and abstract violence; digital violence is the most transparent version of abstract violence shown on stage. The possibility of socio-epistemic construction and the realization of this with digital aesthetic tools was tried to be given mostly in terms of aesthetic violence.

Keywords: Socio-Epistemic, Transparency, Digital, Mass Communication, Consumption, Perception

Kaynakça

- Akgün, A. A., & Papatya, N, "Televizyon Reklam Mesajlarında Kullanılan Görsel Estetik Unsurlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23 (18), 509-584.
- Barındık, G. (2018, November 15), Dijital Şiddet Nedir? Teknolojinin Yarattığı Yeni Şiddet Alanı, Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2020, <https://indigodergisi.com/2018/11/dijital-siddet-nedir/>
- Başdemir, H. Y. (2016), "Sosyal Epistemolojide İnançların Statüsü Sorunu", *Kutadgu Bilig*, (32), 257-274.
- Bauman, Z. (2013), *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev.: İsmail Türkmen, (2nd ed.), 8-20, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Burnham, D. (n.d.), *Immanuel Kant, Aestetic*, Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2020, <https://www.iep.utm.edu/kantaest/>
- Çevikalp, H. A. (2020), "Günümüzde Şiddetin Medya Aracılığıyla Pazarlanması ve Ürünlerin Sanatsal Şiddete Dönüşerek Estetikleşmesi", *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (1), 93-112.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1996), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar 2*, çev.: Oğuz Özügöl, 185-193, İstanbul, Kabcacı Yayınları.
- Çoban, B. (n.d.), Toplumsal İletişim Sürecinde Öteki ve Söylemsel Epistemik Şiddet, ErişimTarihi:17 Nisan, 2020, <https://www.academia.edu/608846>
- Fallis, D. (2002), "Introduction: Social Epistemology and Information Science", *Social Epistemogy*, 16 (1), 1-4.
- Fallis, D. (2006), "Epistemic Value Theory and Social Epistemology", *Episteme*, 2 (3), 177-188.
- Godler, I., Reich, Z., & Miller, B. (2020), "Social Epistemology As A New Paradigm For Journalism and Media Studies", *New Media and Society*, 22 (2), 213-229.
- Goldman, A. (2001, February), *Social Epistemology*, Erişim Tarihi: 18 Nisan 2020 <http://www.plato.stanford.edu/entries/epistemology/social>
- Goldman, A. (2012, April), A Guide to Social Epistemology, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2020, https://www.researchgate.net/publication/288187651_A_Guide_to_Social_Epistemology
- Gökkurt, Ö. (2017, January). Bilginin Gerçekliği Problemine Sosyal Epistemolojik Bir Yaklaşım, ErişimTarihi:09.06.2020,https://www.researchgate.net/publication/321905126_BILGININ_GERCEKLIGI_PROBLEMINE_SOSYAL_EPISTEMOLOJIK_BIR_YAKLASIM
- Gürkan, A. (2018), "Sosyal Epistemolojinin Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bir Değer-

lendirme”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 1*, 1, 149-165.

- Han, B. C. (2017), *Şiddetin Topolojisi*, çev.: Dilek Zaptçioğlu, (2nd ed.), 80-85, İstanbul, Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2018a), *Güzeli Kurtarmak*, çev.: Kadir Filiz, 5-80. İstanbul, İnsanat Yayınları.
- Han, B. C. (2018b), *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev.: Şeyda Öztürk, 10-121, İstanbul, Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2019a), “Bilgi birikimi tecrübeden gelir bizlerse bugün amatörlüğün korkusuyla yaşıyoruz”, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2020, <https://www.cins.com.tr/genel/byung-chul-han-bilgi-birikimi-tecrubeden-gelir-bizlerse-bugun-amatorlugun-korkusuyla-yasiyoruz/>
- Han, B. C. (2019b), *Psikopolitika: Neo Liberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev.: Haluk Barışcan, 50-51. İstanbul, Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2020). *Eros'un İldırabı*, çev.: Şeyda Öztürk, (2nd ed.), 54-55, İstanbul, Metis Yayınları.
- Kamiloğlu, F., & Yurttaş, Ö. U. (2014), “Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması”, *İletişim*, (21), 130-150.
- Kardaş, S. (2018), *Dijital Sosyoloji ya da Yeni Toplumsallıklar*, (Yüksek Lisans Tezi), 135, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Külcü, Ö. (2000), “Kuramsal Bilginin Oluşumu ve Toplumsal Bilgiye Dönüşümünde Epistemoloji Bilgi Hizmetleri İlişkisi I”, *Türk Kütüphaneciliği*, (4), 386-411.
- Lynn, R. (2020, January 19). What Is Digital Abuse, Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2020, <https://breakthesilencedv.org/what-is-digital-abuse-2/>
- Mannheim, K. (2017), *Kültür Sosyolojisi*, çev.: Mustafa Yalçınkaya, 70-273, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Palo, G. (2013), “Bilginin Toplumsallaşması ve Sosyal Epistemoloji”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (51), 75-84.
- (2003). İlk Dijital Güzel Yarışması. Erişim Tarihi: 17 Nisan 2020, <https://www.milliyet.com.tr/pembelar/ilk-dijital-guzel-yarismasi-5131580>
- Postacı, H. (2019), “Dijitalleşmenin Sınırlılıkları: Yapay Zekadan Endokrinale Yönetmeye”, *Bilge Adamlar*, (49), 56-61.
- Pritchard, D., Haddock, A., & Millar, A. (2010), *Social Epistemology*, New York, United States: Oxford University.
- Uğuş, M. (2019), “Makineleşmenin İnsanın Geleceği ve Yabancılaşmasına Etkileri Üzerine”, *Bilge Adamlar*, (49), 50-56.
- Umut, T. N. (2018), *Teknoloji ve Değerler İlişkisi*, (Doktora Tezi), 5-200, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Felsefe Dünyası Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

Yazarın Adı Soyadı, “Makalenin Adı”, çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, “Platon’un Aritmetik Felsefesi”, çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de ilim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Kitabın Adı*, editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için:

Yazarın Adı Soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarın bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.

(17) Yazarın isteğine göre dipnotlarda APA Sistemi kullanılabilir.

(1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

(2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.

(3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

(5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.

(8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kursosuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.

(9) Yazar(lar), makalelerini <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi> adresinde yer alan dergipark sistemindeki "makale gönder" kısmına yüklemelidir. Bilgi almak için info@tufed.net adresine mesaj atabilirsiniz.

(10) Yazıların sonuna, 100-150 kelime arası Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.

(12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.

(13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

(14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

(15) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.