

ISSN 2651-5148

#15

Haziran  
2021

# temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



**BU SAYIDA: Gökhan Aslantürk / Ayşenur Balcı • Arslan Topakkaya • Haluk Aşar • Tuğba Yavuz • Neslihan Doğan • İbrahim Nacak • Gülümser Durhan • Pınar Türkmen Birlik • Oya Esra Bektaş • Sibel Kiraz • Metin Uçar • Hüseyin Çaldak • Özgür Aktok • Hüseyin Çil • Ahmet Emre Dağtaşoğlu • Fatih Öztürk**



Prof. Dr. Doğan Cüceloğlu  
(1938 – 2021)  
Saygı ve rahmetle anıyoruz.

# temaşa

Felsefe Dergisi  
Journal of Philosophy

**Sayı Number 15**  
**Haziran June 2021**

## **İmtiyaz Sahibi | Owner**

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Baş Editör | Editor in Chief**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Editörler | Editors**

Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ

## **Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)  
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)  
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)  
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)  
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)  
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)  
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)  
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)  
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)  
Doç.Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

## **Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)  
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)  
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)  
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)  
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)  
Doç. Dr. Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

## **Sekreteryaya | Secretariat**

Esra HALICI

## **Yazışma Adresi Mailing Address**

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy  
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

*Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN, The Philosopher's Index and Index Copernicus.*

ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

## **Sayfa Düzeni | Designer**

Eylem Akçay



# İçindekiler/Table of Contents

---

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ

---

Doğan Cüceloğlu: His Life, Works, and Understanding of Psychology

**Doğan Cüceloğlu: Yaşamı, Eserleri ve Psikoloji Anlayışı**

Gökhan Arslantürk / Ayşenur Balcı

5

Time by The Ancient Turks

**Eski Türkler'de Zaman**

Arslan Topakkaya

17

Heideggerian Philosophy of Environment

**Heideggerci Çevre Felsefesi**

Haluk Aşar

23

Semantical Considerations on Barcan Formulas

**Semantik Açından Barcan Tamdeyimleri**

Tuğba Yavuz

35

The Relationship of Definition Theory with the Discipline of Logic:

Aristotle, Farabi and Port-Royal Thought

**Tanım Teorisinin Mantık Disipliniyle Olan İlişkisi:**

**Aristoteles, Farabi ve Port-Royal Düşüncesi**

Neslihan Doğan

49

A Quest from Life to Thought, from Thought to Idea: Ortega y Gasset

**Yaşamdan Düşünceye, Düşünceден İdeale Bir Arayış: Ortega y Gasset**

İbrahim Nacak

67

Critical Thinking: A Socratic Questioning Methodology

**Eleştirel Düşünme: Bir Sokratik Sorgulama Metodolojisi**

Gülümser Durhan

86

A Door from the Language Philosophy to Law Philosophy:

Method of Hermeneutics from Gadamer to Dworkin

**Dil Felsefesinden Hukuk Felsefesine Açılan Bir Kapı:**

**Gadamer'den Dworkin'e Hermeneutik Yöntem**

Pınar Türkmen Birlik

98

The Place of Philosophy in Academy

**Felsefenin Akademideki Yeri Üzerine**

Oya Esra Bektaş

115

The End of Capitalism: An Interpretation Staying True to Marx <b>Kapitalizmin Sonu: Marx'a Sadık Bir Yorum</b> Sibel Kiraz	129
Touching the Edges of the Modern Citizenship: Informal Citizenship <b>Modern Yurttaşlığın Sınır Uçlarına Dokunmak: Enformel Yurttaşlık</b> Metin Uçar	140
The Concept of "Violence Against Women" from University Students' Perspective <b>Üniversite Öğrencilerinin Bakış Açısı İle "Kadına Şiddet" Kavramı</b> Hüseyin Çaldak	159
Parmenides' Rejection of the Milesian Natural Philosophy: A Pseudoproblem Critique <b>Parmenides'in Milet Doğa Felsefesini Reddedişi: Bir Sözde-Problem Eleştirisi</b> Özgür Aktok	173
Living Beyond the Borders: Modernity, Tradition and Truth From the Perspective of René Guénon <b>Sınırın Ötesinde Yaşamak:</b> <b>René Guénon Düşüncesinde Modernite, Gelenek ve Hakikat</b> Hüseyin Çil	188
The Consideration Of Subject Which Has Changed From Modernism To Postmodernism And Its Effects On Art <b>Modernizmden Postmodernizme Değişen Özne Anlayışının Sanata Etkileri</b> Ahmet Emre Dağtaşoğlu	202
The Problem of Evil in İsmet Özel's Jazz <b>İsmet Özel'in Jazz Şiirinde Kötülük Problemi</b> Fatih Öztürk	214
<hr/> <b>Yazarlara Notlar</b> temâşâ	233

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 04.05.2021

**Kabul:** 31.05.2021

**Atıf:** Arslantürk, Gökhan ve Balcı, Ayşenur. "Doğan Cüceloğlu: Yaşamı, Eserleri ve Psikoloji Anlayışı". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 5-16.

## Doğan Cüceloğlu: Yaşamı, Eserleri ve Psikoloji Anlayışı

**Gökhan Arslantürk<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0001-9145-120X

**Ayşenur Balcı<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-2216-6664

### Öz

Doğan Cüceloğlu gerek akademik kariyeri gerekse toplumun her kesiminden insanlar için yürüttüğü çalışmalarıyla Türkiye’de psikoloji alanına önemli katkılarda bulundu. Cüceloğlu: kitap, makale, araştırma, proje, konuşma ve seminer gibi çok sayıda eseri geride bıraktı. Bilimsel çalışmalarında dil, kültür ve iletişimin önemi öne çıkmaktadır. Bunun da ötesinde psikoloji anlayışında; varoluşun değeri, aile ilişkileri, çocukla iletişim ve kişinin kendi potansiyelini keşfetmesi kavramları sıklıkla vurgulanmaktadır. Cüceloğlu, sağlıklı nesiller yetiştirilmesine özel bir önem vermiştir. Kişisel gelişim alanında ürettiği çalışmaları, bilimsel temelleri dikkate alındığında, bir bütün olarak uygulamalı bir psikoloji projesi olarak değerlendirilebilir. Yaşamını ve çalışmalarını birlikte değerlendirdiğimizde bize özgün bir psikoloji anlayışı bıraktığı söylenebilir. Bu çalışma Doğan Cüceloğlu’nun hayatı, çalışmaları ve psikoloji anlayışının bir derlemesi niteliğindedir. Bu amaçla yaşam öyküsü çeşitli kaynaklardan derlenmiş ve eserleri incelenmiştir. Onun psikoloji yaklaşımı ve Türkiye’deki psikoloji alanına yaptığı katkılar, kitaplarında ve konuşmalarında öne çıkan düşünce ve vurgulardan yola çıkarak resmedilmeye çalışılmıştır. Doğan Cüceloğlu; sadece bir psikolog ya da bilim insanı olarak değil, aynı zamanda bir aydın ve toplum gönüllüsü olarak da saygın bir yer edinmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğan Cüceloğlu, Psikoloji, İletişim, Aile, Kültür.

### Doğan Cüceloğlu: His Life, Works, and Understanding of Psychology

#### Abstract

Doğan Cüceloğlu made a significant contribution to the field of psychology in Turkey, both with his academic career and his work for all segments of the society. Cüceloğlu left behind numerous works such as books, articles, research, projects, speeches, and seminars. The importance of language, culture and communication stands out in his scientific studies. Moreover, in his understanding of psychology, the concepts of the value of existence, family relations, communication with the child, and discovering one’s own potential are frequently emphasized. Cüceloğlu placed special emphasis on raising healthy children. The body of work he produced in the field of personal development can be collectively understood as an applied psychology project, considering their scientific bases. It can be said that he has left us with a unique understanding of psychology when we evaluate his life and studies together. This study is a review of Doğan Cüceloğlu’s life, works and understanding of psychology. For this purpose, his biography was compiled from various sources and his studies were scrutinized. His psychology approach and contributions to the field of psychology in Turkey have been tried to be portrayed based on the prominent thoughts and highlights in his books and speeches. Doğan Cüceloğlu has earned a respectable place not only as a psychologist or scientist, but also as an intellectual and a community volunteer.

**Key words:** Doğan Cüceloğlu, Psychology, Communication, Family, Culture.

1 Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi Psikoloji Bölümü. [gokhan\\_arslanturk@hotmail.com](mailto:gokhan_arslanturk@hotmail.com)

2 Karatay Üniversitesi, Psikoloji Bölümü. [aysenurbcl42@gmail.com](mailto:aysenurbcl42@gmail.com)

## Giriş

Kim kamplaşmanın ve kutuplaşmanın egemen olduğu, herkesin birbirine düşman nazarıyla baktığı bir distopyada yaşamaktan keyif alır? Şüphesiz sağlıklı bir psikolojiye ve kişiliğe sahip kimseler değil. İşte toplumsal alanda bizi bu distopyadan kurtaracak olan ve ortak paydada buluşmayı hatırlatanlar, herkesin saygısına mazhar olabilmeyi başarmış ortak şahsiyetlerdir. İşte Türkiye onlardan biri olan Doğan Cüceloğlu'nu, 16 Şubat 2021'de kaybetti. 83 yıllık yaşamında mütevazı kişiliği, halktan uzak olmayan üslubu, her kesimden insanın hayatına dokunan çalışmaları ile kimsenin ötekisi olmamayı başarmış bir isim.

Doğan Cüceloğlu, yalnızca bilimsel bir kariyer çizgisi ile yetinmemiş, yalıtılmış bir akademik yaşantıya kendini hapsedemiştir. O; yaşamının her köşesinden süzerek derlediği tecrübelerini, insana ve varoluşa ilişkin gözlemlerini, düşüncelerini, bilimsel kariyerinde edindiği bilgi birikimini mezc ederek halkın ve milletin takdirine sunmayı tercih etmiştir. Bu çalışma, bu anlamda, Türkiye'de psikoloji tarihi açısından bir derkenar niteliğinde olmasının yanı sıra psikoloji alanında topluma katkı sunmak isteyen genç bilim insanlarına da bir esin kaynağı olma amacı gütmektedir. Cüceloğlu'nun birbirine paralel yürüttüğü bilimsel yaşamı ve toplumun her kesiminden insana yönelik paylaştığı fikirler onun kişisel yaşam öyküsünden ayrı değerlendirilmemelidir. Bu makale; onun yaşamı, eserleri ve psikoloji alanına kattıkları hakkında bir derleme sunmayı amaçlamaktadır. Türkiye'de psikoloji tarihi yazınının sınırlılığı dikkate alındığında bu derleme çalışmasının alana önemli bir katkı sunması beklenmektedir. Bu doğrultuda izleyen alt başlıkta öncelikle "Doğan Cüceloğlu kimdir ve nasıl bir hayat yaşamıştır?" Sorularına yanıt olacak şekilde özet bir biyografisi sunulmuştur.

## 1. Yaşam Öyküsü

Doğan Cüceloğlu, ölümünden yaklaşık bir yıl önce GZT'ye verdiği röportajla<sup>3</sup> belki de en kapsamlı ve etkileyici biyografisini bırakmış oldu. Yer yer duygusal anların yaşandığı röportajdan manşetler bazı haber platformları ve sosyal paylaşım sitelerinde de sık sık anıldı. Televizyonlarda da yayınlanan ve yaklaşık 1 saat süren röportajda Cüceloğlu, Mersin'in Silifke ilçesi Mukaddem Mahallesi'nde başlayan ve içinde pek çok dönüm noktasını barındıran yaşam öyküsünde çocukluk anılarını, yaşadığı zorlukları, bunların sonraki yaşamında bıraktığı etkiyi samimi bir üslupla anlatmaktadır.

11 çocuklu bir ailenin son ve öz annesinin altıncı çocuğu olarak dünyaya gelen Cüceloğlu; yaşadıkları zorluklar ve yokluklara karşın aile ortamını, ağabey ve ablalarıyla ilişkilerini sağlıklı bir büyüme süreci olarak tarif etmektedir. Bu zorluk ve yoklukların içinden örneklendirdiği parça parça anılarda hep aile bireyleri ile olan etkileşimlerinin ve yetiştiği ortamın doğallığının onda bıraktığı olumlu etkilerden söz etmekte, deyim yerindeyse bu dönemi sadece fiziksel bir büyüme değil aynı zamanda psikolojik olarak da 'büyüme' olarak görmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi biyografisinde pek çok dönüm noktası ilk bakışta dikkat çekmektedir. Bunlardan biri de annesinin vefatıdır. Cüceloğlu, özgüveninin temel kaynağı olarak nitelendirdiği annesini

3 Doğan Cüceloğlu, "Aynı kaptan yerdik, kaşığı çok doldurmaya korkardım", röportaj yapan: Nuriye Çakmak Çelik, GZT, 23 Mart 2020, [Erişim Tarihi: 28.04.2021]. <https://www.gzt.com/roportaj/ayni-kaptan-yerdik-kasigimi-cok-doldurmaya-korkardim-3531531>



kaybedişinin ardından yalnızlık duygusunun hâkim olduğunu ve yaşadığı farkındalıkla kendi yaşam yolculuğunda kendisini var etme çabasına girdiğini dile getirmektedir. Annesinin ölümünden sonraki süreçte yaşadığı depresyonu anlatırken çocuk zihni ile kadınların güvenilmez olduğu ya da sevilmediği ve sevilmek için başkalarının beklentilerini karşılaması gerektiği gibi bazı yanlış düşüncelere kapıldığını ifade etmektedir.<sup>4</sup>

Yine Doğan Cüceloğlu'nun zihninde yer etmiş önemli anlardan biri, 10 yaşında sapanla serçe kuşlarını vururken üvey annesinin ona “Yavrumsu yapma onların canı var” demesidir. Bu sözün aslında büyük küçük demeden biz bilincinin parçası olmayı ifade ettiğini 42 yaşında Amerika’da anladığından bahsetmektedir. Bu olayla Türk kültürünün zenginliğinin önemini anladığını ifade ediyor. Onun deyimiyle bir “yörük karısı”nın “can kavramını keşfetmiş olması” Cüceloğlu'nun kendi kültür ve medeniyetine, kendi insan, can tasavvuruna hayranlığına evrilmiştir. O, bu durumu “Ben o zaman halk kültürümü, Türk kültürümü keşfetmeye başladım” diyerek ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Okula başladığı ilk gün öğretmeninin sert tavırlarından rahatsız olduğunu ve korktuğunu ifade ederek bundan etkilendiğini, sonrasında iletişim çalışmak istemesinin yaşadığı bu olaydan kaynaklı olabileceğini düşünmektedir. Yanlış iğne sonucu yaşamının geri kalanında da etkilerini hissettiği fiziksel sorunun ardından ertesini yıl yeniden başladığı okulda karşılaştığı öğretmeni ise onun çocuk dünyasında oldukça olumlu izler bırakmıştır. Sonraki çalışmalarında öğretmenlerin çocuklarla iletişimine yaptığı vurguyu da bu süreçten bağımsız düşünmemek gerekir. Çocuğun dünyasında öğretmenin özel önemini hep hatırdaki tutmuştur. Ayrıca ilk okul yıllarına dair bir diğeri anekdot da göbek adı olarak bildiği tam ismini de ilk kez burada duymuş olmasıdır: “Mehmet Doğan Cüceloğlu”.

Cüceloğlu'nun 1954-1958 yılları arasında yazdığı günlüğü inceleyen gazeteci Canan Dila, iç konuşmaların fazla olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Cüceloğlu doğduğu zaman babasının onunla ilgili tuttuğu günlüğe “Sakin, sürekli gözlemleyen bir çocuk” yazmıştır. Bu durum Dila tarafından Cüceloğlu'na sorulduğu zaman “Sanki bu dünyayı bir anlayayım diye doğmuşum” cevabını vermiştir. Yazma sürecini düşündüklerini anlamlandırma çabası olarak belirtmiştir. Yazdıklarına bu yüzden önem vermektedir, yazdığı tüm yazıları kullanması gerektiğinde kolay ulaşabilmek için kavramlara göre arşivlediğini belirtmiştir.<sup>6</sup>

Ortaokul mezuniyetinin ardından babasının imam olmasını istediğini ifade eder. O ise bunu istemeyerek Ankara’da yaşayan ağabeyinin yanına kaçmış ve onun desteğiyle Ankara Atatürk Lisesine başlamıştır. Bu yılları köyden gelip şehir hayatına uyum sağladığı yıllar olarak dile getirmektedir. Lisede onun hayatına yön veren öğretmeni Cahit Okurer ile tanışmıştır ve psikoloji bilimini seçmesi bu sayede olmuştur. Cüceloğlu, öğretmenin “Vatana millete hizmet için mesela bilim insanı olmak istemez misin?” diyerek kendisini psikoloji okumaya yönlendirdiği bu konuşmanın kendisi için öneminden bahsederek “Ben istersem olur mu yani?” diye düşündüğünü ifade eder. O zamana kadar kendi kararlarını hiç vermediğini, ilk kez birisinin kendisinin gözünün içine bakarak soru sorduğunu ve bunun onu, “İstersem yapabilirim” düşüncesine inandırdığını vurgular.<sup>7</sup> Cüceloğlu, günlüğünün 10 Nisan 1958 tarihli son sayfasına “Cahit Okurer, ‘Şuur ve irade, hayatın her safhasında güvenebileceğimiz en büyük kuvvettir’ diyor. Buna inanıyorum. Kendimden uzaklaşmamalıyım.

4 Canan Dila, *Damdan Düşen Psikolog* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 20.

5 Bkz. Cüceloğlu, “Aynı kaptan yerdik, kaşığı çok doldurmaya korkardım”.

6 Dila, *Damdan Düşen Psikolog*, 44-45.

7 Bkz. Cüceloğlu, “Aynı kaptan yerdik, kaşığı çok doldurmaya korkardım”.

Düşünen ve yapan bir insan olmalıyım. O zaman bu milletin sevgisine layık olabilirim” cümlelerini not etmiştir.<sup>8</sup>

Doğan Cüceloğlu'nun psikoloji okumaya karar verdiği ve bu amaçla İstanbul Üniversitesi'nin yolunu tuttuğu yıllar, Türkiye'de psikoloji tarihi açısından da önemli dönemlerdir. Mümtaz Turhan, İstanbul Üniversitesi'nde psikolojinin deneysel bir bilim olarak kurumsallaşması sürecinde öncü isimlerdendir.<sup>9</sup> Cüceloğlu da İstanbul Üniversitesi'nde öğrenci olduğu yıllarda Mümtaz Turhan ile tanışmıştır ve o yıllarda sınıf arkadaşlarının kendisini tanımadığını, ancak 2. ve 3. sınıfta Mümtaz Turhan'ın asistanı olmasıyla fark edilmeye ve arkadaş ortamlarına davet edilmeye başladığını ifade etmiştir.<sup>10</sup> Üniversiteye Erol Güngör ile aynı yıla girmiş ve aynı dersleri almıştır ve o yılları anlatırken kendisini gelişmeye çalışan bir halk çocuğu olarak tanımlarken Erol Güngör'ün bilinçli ideolojik kimliğinin çok belirgin olduğunu vurgulamıştır.<sup>11</sup> İstanbul Üniversitesi'ndeki eğitiminin ardından ABD'de Illinois Üniversitesi'nde doktora eğitimini Prof. Charles E. Osgood danışmanlığında “A cross-cultural study of communication via facial expressions” [Yüz ifadeleriyle iletişimin kültürlerarası bir araştırması] başlıklı tezi ile tamamlamıştır.<sup>12</sup>

Cüceloğlu, Türkiye'ye döndükten sonra bir süre İstanbul Üniversitesi ve Hacettepe Üniversitesi'nde görev yaptıktan sonra tekrar fulbright bursu ile Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley'de misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Türkiye'ye bir sonraki dönüşünde ise Boğaziçi Üniversitesi ve Hacettepe Üniversitesi'nde kısmi zamanlı olarak çalışmıştır.<sup>13</sup>

Doğan Cüceloğlu'nun yaşam öyküsünde Amerika'ya gidişi ayırt edilen bir dönüm noktasıdır. Silifke Mukaddem mahallesinden, benimsediği kültürden çıkıp Ankara'ya ve İstanbul'a gitmenin de bir keşif olduğunu ancak Amerika'ya gidişinin kendisi için daha büyük bir keşif olduğunu, farklı kültür dinamikleriyle karşılaşmanın Türk kültürü için de farkındalık oluşturduğunu söylemektedir. Özellikle burada dil öğrenmek ve dolayısıyla dersleri başarabilmek noktasında yaşadığı zorluklar neticesinde kendisini çok ciddi bir depresyon sürecinde bulmuş ve o dönemde Türkiye'ye dönmeyi hatta kendisini öldürmeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak toplumun tepkisinden dolayı bu düşüncesinden vazgeçtiğini dile getirmektedir.<sup>14</sup>

Doğan Cüceloğlu'nun yaşam öyküsünde göze çarpan temel hususlardan biri, aldığı nitelikli uluslararası eğitim ve yaptığı önemli bilimsel çalışmaların yanında kendi coğrafyasına, kültür ve değerlerine karşı hissettiği aidiyet ve sorumluluk duygusudur. O kendisini halk çocuğu olarak ifade etmektedir. Cahit Okur'ın kendisinin bilim insanı olmasını istemesindeki amacının toplumun ihtiyacını karşılamak olduğunu unutmamıştır. Toplumundaki sorunları Türk vatandaşı olmanın farkındalığı ve sorumluluğuyla çözeceğini dile

8 Dila, *Damdan Düşen Psikolog*, 79.

9 Beğlan B. Toğrol, “Türkiye’de Psikolojinin Tarihçesi”, *Psikoloji Çalışmaları* 15 (1987): 8-10. [Erişim Tarihi: 10.04.2021]. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iupcd/issue/9418/118039>

10 Bkz. Cüceloğlu, “Aynı kaptan yerdik, kaşığı mı çok doldurmaya korkardım”.

11 Dila, *Damdan Düşen Psikolog*, 144.

12 Bkz. Doğan Mehmet Cüceloğlu, “A Cross-Cultural Study of Communication Via Facial Expressions” (Doktora tezi, *University of Illinois*, 1967).

13 Doğan Cüceloğlu, “An inspiring story: Prof. Doğan Cüceloğlu”, *Fullbright Turkey Newsletter* 9, 2 (2020): 13-18. [Erişim Tarihi: 29.04.2021]. <https://fulbright.org.tr/data/files/Newsletter/Newsletter%20Vol%209%20-%202020-%20digital.pdf>

14 Bkz. Cüceloğlu, “Aynı kaptan yerdik, kaşığı mı çok doldurmaya korkardım”.

getirmektedir. Bu yüzden ülkesinin insanlarının olabileceğinin en iyisi olmasına hizmet ettiğini ve bu yolda olmanın kendisine keyif verdiğini ifade etmektedir.<sup>15</sup>

## 2. Çalışmaları, Eserleri ve Psikoloji Anlayışı

Doğan Cüceloğlu'nun çalışmalarında özellikle öne çıkan ilgi alanları iletişim, psikolinguistik ve duyguların ifadesidir. Osgood ile çalışmaya başladığı kültürlerarası araştırma projesinden<sup>16</sup> itibaren devam ettirdiği bu ilgi daha sonra Türkiye'de yayınladığı ve kişisel gelişim odaklı birçok kitabında farklı düzeylerde sezilmektedir. Hem hazırladığı tezlerde<sup>17,18</sup> hem de bilimsel makalelerinde<sup>19,20</sup> yüz ifadeleri ve iletişimdeki rolü konuları özellikle kültürler arası bağlamda hocaları Osgood ve Mümtaz Turhan'dan devraldığı bir araştırma ilgisi olarak düşünülebilir.

Makalelerine bakıldığında, Türkiye'de psikoloji tarihi açısından kendi dönemi için özgün çalışma alanlarına odaklandığı söylenebilir. Örneğin, "Dil psikolojisi yönünden kelime türetme"<sup>21</sup> başlıklı makalesinde Türkçe'de eklerle kelime türetmeye ilişkin yürüttüğü görgül bir araştırma üzerinde dil-psikoloji ilişkisine atıfta bulunmakla kalmamış güncel dil devrimi hareketlerine de eleştirel bir tartışma sunmuştur. Dil ve psikoloji arasındaki ilişkiye dair merakı bu çalışma ile sınırlı değildir. Kaliforniya Üniversitesindeki çalışma arkadaşı Dan Slobin ile Kültürlerarası Psikoloji Dergisi'nde [Journal of Cross-Cultural Psychology] yayınladıkları makalelerinde dil reformu ile dilde yaşanan değişimi politik tutumlar ekseninde sosyal psikolojik bağlamda görgül olarak da çalışmışlardır.<sup>22</sup>

Bilimsel çalışmaları Doğan Cüceloğlu için üretmek ve faydalı olmak amacıyla çıktığı yolda tek başına yeterli olmamış ve bildikleri, öğrendikleri ve deneyimlediklerini daha geniş kitlelerle buluşturma ihtiyacı hissetmiştir. Onun bilinirliğini, hak ettiği saygı ve sevgiyi de tesis eden; bir ölçüde halkın hemen her kesiminden insanın yaşamına dokunmasını sağlayan kitapları ve konuşmaları bu ihtiyacı karşılamıştır. Bugün kişisel gelişim olarak bilinen alan psikoloji disiplininin uzak biçimde istismara açık bir mecra iken Doğan Cüceloğlu bu alanda yazdığı eserler ve Türkiye'nin dört bir yanında gerçekleştirdiği konuşmalarla varoluşun anlamını, çocuğun dünyasını, iletişimin önemini, ailenin ve eğitimin etkisini anlaşılır bir dil ve üslupla insanların dikkatine sunmuştur. Dahası tüm bu eserler gerçek dışı inançlara, dayanaksız görüşlere ya da maddi kaygılara değil onun bilimsel bilgi birikimi ve yaşam tecrübelerinin harmanlanmasına dayanmaktadır. Cüceloğlu, özellikle kitaplarında vermek istediği ana mesajın mutluluk değil farkındalık sahibi olmak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>23</sup>

15 Bkz. Cüceloğlu, "Aynı kaptan yerdik, kaşığı çok doldurmaya korkardım".

16 Bkz. Doğan Cüceloğlu, "An inspiring story: Prof. Doğan Cüceloğlu".

17 Bkz. Doğan Mehmet Cüceloğlu, "A Cross-Cultural Study of Communication Via Facial Expressions".

18 Doğan Cüceloğlu, "Statik ve Dinamik Durumda Yüz İfadeleri Tefsirlerinin Mukayesesi", *Psikoloji Çalışmaları* 3 (1961): 33-48.

19 Doğan Mehmet Cüceloğlu, "Perception of Facial Expressions in Three Different Cultures", *Ergonomics* 13 (1) (1970): 93-100.

20 Doğan Cüceloğlu, "Facial code in affective communication", *Comparative Group Studies* 3(4) (1972): 395-408.

21 Doğan Cüceloğlu, "Dil Psikolojisi Yönünden Kelime Türetme", *Tecrübî Psikoloji Çalışmaları* F. 4 (1974): 49-78.

22 Doğan Cüceloğlu and Dan I. Slobin, "Effects of Turkish Language Reform on Person Perception", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 11(3) (1980): 297-326.

23 Dila, *Damdan Düşen Psikolog*, 34.

Kişisel gelişim niteliğindeki ilk kitabı *İnsan İnsana'yı*<sup>24</sup> çıkaran Cüceloğlu, kitaplarında belirli bir formata hapsolmemiştir. Mesela ikinci kitabı *İnsan ve Davranışı* kitabını Amerika'da olduğu yıllarda psikoloji alanında bir kaynak niteliğinde olması amacıyla yazmaya başlamıştır. Bu kitabı yazarken amacı psikoloji biliminin temel kavramlarını Türk kültürünü ele alarak açıklamak olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduktan sonra devletin yapısında meydana gelen değişiklikler ile batı düşüncesinin devletin devamı için esas alınmasıyla toplumda geleneksel kültürden çağdaş kültüre geçmenin zor olduğunu bu kitabın önsözünde ifade etmektedir. Bu iki durum arasındaki çatışmayı Türk kültürünün temel çatışması olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, *İnsan ve Davranışı* kitabını Türk kültürünü anlamada batı kaynaklı psikoloji biliminin yeterli olmayacağını düşündüğü için yazmıştır.<sup>25</sup> Özellikle Türkçe yazılmış olması ve psikolojiye giriş derslerinde kullanılan bir ders kitabı niteliğinde olması kitabın belki de en özgün yönüdür.

Doğan Cüceloğlu yazmış olduğu kitapların bazılarında gerçek ya da hayali karakterlerle gerçekleşen karşılıklı konuşmalar yöntemini kullanmıştır. Savaşçı, 'Mış Gibi' Yaşamlar, Korku Kültürü bu tür kitaplardan bazılarıdır. Kitaplarında ağırlıklı gözleme dayalı bilimsel yaklaşım yöntemini kullanmıştır.<sup>26</sup> Kitaplarının konusunda toplumsal yaşamda meydana gelen gerçeklikler ağır basmaktadır. Bu nedenle kitaplarda dönemin gazete haberleri ve bu haberler üzerine analizler göze çarpmaktadır.

Kendi psikoloji anlayışını tıptaki koruyucu hekimlik yaklaşımına benzeten<sup>27</sup> Doğan Cüceloğlu, kitaplarında da yaşanabilecek psikolojik sorunları önceden engelleyebilmek için kişinin yetiştirdiği ortamı göz önüne alarak öneriler vermektedir.

Kitaplarında da bahsettiği temel kavramlardan bazıları; ilişki bilinci, korku kültürü, biz bilinci, niyet, iletişim bilinci, farkındalık, aile, "mış gibi" yaşamak şeklinde örneklendirilebilir. Özellikle "Mış gibi projesi" olarak adlandırdığı seride "mış gibi yaşamak" kavramına odaklanmaktadır. Bu kavramın kültürel bir aktarım olduğundan bahsettiği projede konuyla ilgili 3 kitaplık bir seri ortaya koymuştur. İlk kitap *Mış Gibi Yaşamlar*'da<sup>28</sup> "ne" sorusuna odaklanmış ve "mış gibi" yaşamının ne olduğu tanımlanmıştır. İkinci aşamada *Korku Kültürü*<sup>29</sup> kitabında Cüceloğlu "niçin" sorusunu incelemektedir. Yaşamda "mış gibi" durumları yaratan nedenleri incelemesinin bir amacı da farkındalık oluşturmaktır. Üçüncü aşamada ise "mış gibi" yaşamak kavramından nasıl kurtulabiliriz konusunu ele almakta ve çözüm için öneriler vermektedir.<sup>30</sup>

"Mış gibi" olarak ele aldığı kavramda görünüşü ve gerçeği itibarıyla farklılıklar olan durumları ifade etmektedir. Örneğin kitapta verdiği örnekte "mış gibi" öğretmen denilen biri, bilinçsizce sadece mesleki olarak yapması gerekeni yapıyor anlamı çıkmaktadır. Bu durumun etkisinden çıkmanın *direksiyonda olma bilincine* sahip olmakla olacağını vurgular. Kitapta bu bilincin günlük yaşam içerisinde gerçekleştiğini vurgular ve ge-

24 Bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan İnsana* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001).

25 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 7.

26 Doğan Cüceloğlu, *Korku Kültürü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 15.

27 Doğan Cüceloğlu, "Kendimizi ve İlişki Bilincimizi Geliştirme", (Ses Dosyası) Ekim 2020, [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/1qKm4rYVpsfDCFpLk3wuXh?si=d5ed12cef7d545bd>

28 Doğan Cüceloğlu, *'Mış Gibi' Yaşamlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 11.

29 Cüceloğlu, *Korku Kültürü*, 13.

30 Cüceloğlu, *'Mış Gibi' Yaşamlar*, 11.

rekli etkenleri: 1) niyet 2) bilgi 3) beceri 4) eylem ve uygulamayı devam ettirme sorumluluğu olarak tanımlar. “Mış gibi” bir iletişimden bu etkenlerin birlikteliğiyle kurtulmanın mümkün olduğu üzerinde durur.<sup>31</sup>

Serinin ikinci basamağı olan Korku Kültürü kitabında “mış gibi” yaşamların meydana geldiği toplumları incelemektedir. Kitapta iki farklı toplumdaki bahsedilen Cüceloğlu, ilk grubu denetim odaklı korku kültürü, ikinci grubu ise gelişim odaklı değerler kültürü olarak isimlendirir. Değerler bilincine sahip olan insanların yer aldığı gelişim odaklı değerler kültüründe, insanın özüne verilen kıymet dikkat çeker. Burada temel durum biz duygusudur, beraber olmanın değeri vardır ve doğru olan değerleri yaşatmak çok önemlidir. Bu kültürde saygı önemlidir. Bireyler yaşamda kendileri olarak var olmayı yaşamın amacı haline getirmişlerdir. Denetim odaklı korku kültüründe ise güçlü olanın mevcut gücü nedeniyle sahip olduğu hak vardır ve bununla denetleme, emir verme gibi hakları da kendisinde bulur. Bu nedenle böyle bir toplumda insan insana ilişki yoktur, tüm ikili ilişkilerin yerini güçlü ve güçsüz arasındaki ilişki alır.<sup>32</sup>

*İçimizdeki Biz* kitabında kültürler arası farkın getirileri olarak “sen-ben anlayışı” ve “biz bilincine” sahip iki gruptan bahseder. Biz bilincinde konuşmak, fikir paylaşımı, açık iletişim önemliyken sen-ben anlayışında zıtlama hakimdir. Konuşmak yerine üstünlük ve emir ön plandadır.<sup>33</sup> Cüceloğlu; toplumda, ailede ve iş yerinde olması gereken olgunun biz bilinci olduğunu vurgulayarak huzuru ve barışı sağlamanın biz bilinci ile mümkün olacağı üzerinde durmaktadır. Bir ailede biz bilinci varsa o aile sağlıklı bir yapı içerisindedir ve dolayısıyla sağlıklı çocuklar yetiştirir. Bu çocuklar yaşadıkları toplumda biz bilincini yaşatır. Cüceloğlu, “biz” kavramına sahip olmanın birey için öneminden bahseder ve toplumsal yapıdaki tüm sorunların bu yapıya sahip ailelerin çoğalmasıyla çözümleneceği üzerinde durur.<sup>34</sup>

İlişki bilincinden bahsederken en büyük vurguyu yaptığı kısım kişinin kendisiyle olan ilişkisidir. Herkesin içinde bir iç çocuk olduğundan bahisle doyumsuz bir yaşam geçirmenin ön şartının bu iç çocuğun sağlıklı olması olduğunu vurgular. Dokunulma, güven, düzen, sosyalleşme, uyarılma, kendini değerli görme gibi ihtiyaçların çocuğun temel gereksinimleri olduğundan bahseder. Cüceloğlu'na göre bu gereksinimler karşılanmazsa çocuk kendisinde bir eksik olduğunu düşünür ve kendi öz varlığından utanır.<sup>35</sup> Utanca boğularak yetiştirilen çocuklar ise kendilerini ve çevrelerini kabullenmekte zorlanırlar, ilişkilerinde sorunlar yaşarlar; mükemmeliyetçilik, öfke, kibir ve gurur gibi bazı olumsuz karakter özellikleri gösterirler.<sup>36</sup>

Günlük hayatta karşılaştığımız bazı sorumsuz davranışlar kişinin gelişimini tamamlamadığına işaret eder. Cüceloğlu *İçimizdeki Çocuk* kitabında bu insanları yetişkin çocuklar olarak tanımlamıştır.<sup>37</sup> Cüceloğlu, yine *İçimizdeki Çocuk* kitabında iç çocuğun farkına varıp onunla sağlıklı bir iletişim içine girerek sağlıklı bir yaşam için adım atılabileceğinden bahsetmektedir.

Kişinin kendisini gözlemleyerek, sık tekrarlayan iç konuşmalarının farkına vararak temel sorunlarını bulabileceği ancak bu farkına varmanın uzun ve kişiyi psikolojik olarak zorlayan bir süreç olduğu üzerinde

31 Cüceloğlu, *‘Mış Gibi’ Yaşamlar*, 19-28.

32 Cüceloğlu, *Korku Kültürü*, 161-171.

33 Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Biz* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 196.

34 Cüceloğlu, *İçimizdeki Biz*, 115.

35 Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 116-122.

36 Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 127-133.

37 Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 24-26.

durur. Farkına varma yolculuğunun insanın temel güdüsü olduğunu ve yaratılıştan gelen bu merakın engellenemeyeceğinden bahseder.<sup>38</sup> Cüceloğlu'na göre farkına varma yolculuğu sonuç odaklı değil sürece verilen önem ile mümkündür, yaşam ve farkındalık bir süreç gerektirir.<sup>39</sup>

Doğan Cüceloğlu'nun iletişim konusuna özel bir ilgisi vardır. Örneğin, evlilik üzerine yazdığı kitap olan *Evlenmeden Önce* kitabında hem evliliğe hazır hale gelmek hem de sağlıklı bir evlilik ve aile ilişkisi için bir takım iletişim farkındalıklarının altını çizer.<sup>40</sup>

İletişimin önemini özellikle *İletişim Donanımları* kitabının önsözünde açıkça vurgulamıştır. Burada, kitabı yazmaya karar vermesinin nedeninin iletişim üzerine yaptığı seminerlerin daha çok insana ulaşmasını istemesi olduğundan bahsetmektedir. Bu kitapta ilişkilerimizi odağına almış ve zihin açıcı kavramlara yer vererek iletişim bilinci oluşturmayı amaçlamıştır.<sup>41</sup> Kitapta, potansiyel kavramının farkında olmanın öneminden bahseder ve “Var olan potansiyelin bilincinde olan toplumlar eninde sonunda diğerlerinden daha üstün olur”<sup>42</sup> ifadesini kullanır. Kitapta iletişimin insanların birbirlerini farkına varma süreciyle başladığını ve çok kanallı bir süreçten meydana geldiğini vurgular. Varoluşu sınıflandırırken kullandığı *yüz* ve *can* kavramlarını bu kitapta iletişim açısından ele almaktadır. İnsanın sosyal ilişkilerde gösterdiği yüzü ve bu mesajların bir arka planının mevcut olduğunu vurgular ve bu kavramları ‘öznel iç dünya’ ve ‘sosyal dış dünya’ olarak tanımlar. İnsanların sosyal ortamlardaki kabul edilebilirliklerini artırmak için sosyal dış dünyaya verdikleri mesajları oluşturmayı önemsediklerini ancak mesajların anlamlandırılmasının iç dünyada meydana geldiğinin altını çizer.<sup>43</sup> Bu ilişki içinde iç dünya ve dış dünyadaki mesaj arasındaki farklılık kişide duygusal bir stres meydana getiren bir unsurdur. Kendi hayatını yaşama sorumluluğu alabilen özgün insanları Cüceloğlu, iç dünyası ile dış dünyası uyum içinde olan insan olarak tanımlar.<sup>44</sup> Ayrıca kitapta iletişim ortamında insanın özünün sezgisel olarak sorduğu 5 sorudan bahseder:

- 1) “Beni umursuyorlar mı?”
- 2) “Kabul ediliyor muyum?”
- 3) “Değerli miyim?”
- 4) “Yeterli miyim?”
- 5) “Sevilmeye layık mıyım?”

Çocukluğunda bu beş boyutu yaşamamış olanların korku kültürünün hâkim olduğu bir ortamda büyümüş olacağını ifade eder.<sup>45</sup>

38 Doğan Cüceloğlu, *Geliştiren Anne- Baba* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 16.

39 Doğan Cüceloğlu, “Bir okurum yazmış: Farkına varan daha mı çok acı çeker?”, (Ses Dosyası) Aralık 2020, [Erişim Tarihi: 29 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/2C3cWCyLOYjlarKyCDiut1?si=303e266f262f41ad>

40 Doğan Cüceloğlu, *Evlenmeden Önce* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 10.

41 Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 11-13.

42 Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 26.

43 Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 66-68.

44 Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 78-80.

45 Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 88-92.

*Savaşçı* kitabı “Seni diğerlerinden farksız yapmaya bütün gücüyle gece gündüz çalışan bir dünyada, kendin olarak kalabilmek, dünyanın en zor savaşını vermek demektir. Bu savaş bir başladı mı, artık hiç bitmez!...”<sup>46</sup> sözüyle başlamaktadır. Kendi içindeki boşluğu fark etmiş Arif Bey ile konuşmalar üzerine devam eden kitapta savaşçı insan tanımı üzerinde sıkça durmuştur. Yaşamını daha iyi ve anlamlı hale getirmek için çabalayan insanları savaşçı insanlar olarak tanımlamaktadır. Ona göre *savaşçı insan*; biz duygusuna sahip, yaşamda diğerleriyle uyumlu şekilde hareket eden ve iç dünyasındaki uyumu yakalamış bireydir.<sup>47</sup> Ayrıca Cüceloğlu, kitapta *niyet* kavramının üzerinde durur. Ona göre savaşçı, gözlemleyen bilince erişmeyi niyet edinmiştir ve gücü de niyetinin saflığındadır<sup>48</sup>

Doğan Cüceloğlu, eserlerinde ve konuşmalarında iki kavrama özel bir yer ayırır. İnsanın ana vatanını çocukluk olarak tanımladığından gerek kitaplarında gerekse konuşmalarında sık sık önemini vurguladığı bu iki kavramdan biri anne-babalık diğeri de öğretmenliktir. Bu iki grubu geleceğin gerçek mimarları olarak tanımlar.<sup>49</sup> Öğretmenlik kavramına yaptığı vurgu nedeniyle iki kitap çıkarmıştır. Biri *Öğretmenim Bir Bakar Mısın?* kitabı diğeri ise İrfan Doğan ile konuşmalarına yer verdiği *Öğretmen Olmak* kitabıdır. Anne-babalara rehberlik etmesi için yazdığı kitaplardan ise biri çocuk eğitimi konusunda ailelere rehber olabilecek nitelikte *Geliştiren Anne-Baba* kitabı diğeri ise sınav döneminde olan çocuğuna rehberlik etmek isteyen anne-babalara yol gösterebilecek olan *Başarıya Götüren Aile- Sınav Döneminde Ana Babalık* kitabıdır.

Doğan Cüceloğlu, ailede birtakım gereksinimlerin karşılanması gerektiğinden bahseder. Bu gereksinimleri; değerli olma duygusu, güven ortamı, yakınlık ve dayanışma duygusu, sorumluluk duygusu, zorlukların üstesinden gelmeyi öğrenme, mutluluk ve kendini gerçekleştirme ortamı ile sağlıklı manevi yaşam oluşturma ortamı olarak sınıflamaktadır. Sağlıklı aileler bu ihtiyaçların karşılandığı ve kişilerin kendilerini mutlu hissettikleri ailelerdir.<sup>50</sup> Her insanın içinde iç anne-baba ve iç çocuk sesleri mevcuttur. İç anne babayı gerçekçi, sonuç odaklı, ciddi; iç çocuğu ise hayalperest, heyecanlı ve sonuçları önemsemeyip sürece odaklanan ses olarak tanımlar. Bu doğrultuda; iç çocuğun sesi kaybolduğu zaman haz, enerji ve heyecanın da kaybolduğundan bahseder. Sağlıklı bir aile yaşamı içerisinde büyüyen bireylerin iç anne-babaları ve iç çocukları arasında denge ilişkisi mevcuttur.<sup>51</sup>

Geliştiren Anne Baba kitabında etkili ve verimli insan ilişkisi için insanın doğasını ikiye ayırır: toplumsal insan ve bireysel insan. İlki toplum tarafından verilen sosyal kimliklerdir. İkincisi ise bu kimliklerin dışında insanın kendisine dair kendi gözüyle yaptığı tanımlamadır. Bu sınıflamada Cüceloğlu, toplumsal varoluşa yüz, özde olan varoluşa ise can olarak isim vermektedir.<sup>52</sup> Geliştiren anne baba tanımı dâhilindeki ebeveynler, çocuğun gelişiminde yüzden ziyade özün gelişimine önem verir.<sup>53</sup> Özün gelişimine önem verilen çocukta biz

46 Doğan Cüceloğlu, *Savaşçı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 11.

47 Cüceloğlu, *Savaşçı*, 132.

48 Cüceloğlu, *Savaşçı*, 79-83.

49 Doğan Cüceloğlu, “Topluma göre mi çocuk yetiştirmeliyiz?”, (Ses Dosyası) Mart 2020, [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/3xTkQ9jCkZqDgOxqH9kE5X?si=004fb6cabe3e446f>

50 Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 52-58.

51 Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 166-171.

52 Cüceloğlu, *Geliştiren Anne- Baba*, 58.

53 Cüceloğlu, *Geliştiren Anne- Baba*, 78.

kavramı yer edindir.<sup>54</sup> Türk kültüründe sosyal ilişkilerde sıkça kullanılan ağabey ve abla gibi ifadelerin toplumda sosyal kimliklere verilen önemi gösterdiğinden bahseder.<sup>55</sup>

“Arkadaşını söyle, kim olduğunu söyleyeyim,” düşüncesinden hareketle “Kahramanını söyle, kim olduğunu söyleyeyim” diyen Cüceloğlu, insanın kahraman olarak belirlediği kişilerin onun hayattaki temel değerlerini ve dünyaya bakış tarzını yansıttığını belirtmektedir. Bu doğrultuda *Onlar Benim Kahramanım* kitabında yaşamındaki tüm zorlukları kabullenmiş ve hayatını iyi bir noktaya taşıyıp birçok başarıya imza atmış, ilk ve tek görme engelliler kitaplığını kurmuş görme engelli Tülay Yazgan’ın hikayesine yer vermiştir. Tülay Yazgan, engeline rağmen pes etmeyip hayallerini gerçekleştirme yolunda önemli işlere imza atmış bir isimdir. Cüceloğlu, Tülay Yazgan ve eşini kahramanları olarak nitelendirmiş ve kitabında bundan gurur duyduğuna özel olarak yer vermiştir.<sup>56</sup>

Elbette ne bilimsel makalelerinin ne de kitaplarının tümüne bu çalışmada yer verilebilmiştir. Burada zikredilenler dışında yaşamına pek çok makale, kitap, araştırma, seminer, proje ve sayısız eğitim, konferans, konuşma sığdıran Doğan Cüceloğlu’nun kitapları halen geniş kitlelere ulaşmaya devam etmekte, dijital platformlarda paylaşılan konuşmaları büyük ilgi görmektedir.

## Sonuç

Doğan Cüceloğlu’nun kişisel yaşamı, akademik ilgisi ve kişisel gelişim alanında kaleme aldığı, burada değinilen ya da değinilmeyen, tüm kitapları, konuşmaları birlikte değerlendirildiğinde psikolojiye dair özgün düşüncesi karşısında onun Türkiye’de psikoloji tarihi açısından başlı başına mütevazı bir akım olarak isimlendirilmesi abartılı bir tabir olmayacaktır. Onun özgün psikoloji anlayışının sacayaklarını özellikle üç boyutta değerlendirebiliriz. İlki psikolojiye işlevsel yönüyle bakmasıdır. Cüceloğlu, hocası Cahit Okurer’in onu psikolojiye yönlendirdiği ilgiyle “vatana millete hizmet için” hem psikoloji bilimine hem de ülkesinin insanlarına, onların iyi oluşlarına katkı sunmuş ve bu anlamda işlevsel bir psikoloji anlayışını benimsemiştir. Onun kişisel gelişim kitaplarını ve konuşmalarını bilimsel psikolojinin dışında görmemek gerekir zira yoğun biçimde istismar edilen kişisel gelişim alanında ayrı bir yerde durmaktadır. Onun yaşamı boyunca sürdürdüğü bu çaba; bilimsel çalışmalarından, kişisel gözlem ve deneyimlerinden damıttıkları ile oluşturduğu bir tür uygulamalı psikoloji programı olarak düşünülebilir.

Doğan Cüceloğlu psikolojisinin ikinci boyutu varoluşçu niteliğidir. Eserlerinde ve konuşmalarında sıklıkla işittiğimiz kendini gerçekleştirme ve kabul, farkındalık, kendini keşfetme gibi kavramlarla varoluşa, varoluşun kıymetine olan ilgisi onu Türkiye’de varoluşçu psikoloji açısından da özgün bir yere koymayı gerektirmektedir. Zira bu alanda Türkiye’de bu kavramları anlaşılır bir dille geniş kitlelere ulaştırması bu düşüncenin bilinirliğini artırmıştır denebilir. Üvey annesi sayesinde serçe kuşlarının da canı olduğunu keşfetmesiyle anlam kazanan varoluşa bakışı belki de onun eserlerinde zikrettiği “can” kavramına vurgusunun bir sebebidir.

54 Cüceloğlu, *Geliştiren Anne- Baba*, 130.

55 Doğan Cüceloğlu, “İnsana Saygı”, (Ses Dosyası) Mart 2020, [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/50QtvVtzIScjbFd3chPoTf?si=dc2cc55612a445b9&nd=1>

56 Doğan Cüceloğlu, *Onlar Benim Kahramanım* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 221.



Üçüncü boyut ise bilimsel çalışmalarının temel ilgisi olan iletişim, dil ve kültür konularını kişisel gelişim mahiyetindeki kitap ve konuşmalarında da terk etmemiş olmasdır. O, bilimsel yazındaki kuramsal zenginliği ustalıkla anlaşılır bir dile evirmiştir. Cüceloğlu'nun basitlikle kavramsallaştırdığı pek çok örnekte psikodinamik kuramdan, transaksiyonel analizden, gelişim psikolojisinden, duygular alan yazınından -ve daha pek çok farklı disiplinden- izler görmek mümkündür.

Bu çalışmada Doğan Cüceloğlu'nun hayatı ve eserlerinin derlenmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte, Cüceloğlu'nun bir ömre sđđırdıđı bu çalışmalarla ortaya koyduğu psikoloji anlayışı onun sadece bir psikolog, bir bilim insanı değil aynı zamanda bir aydın, bir toplum gönüllüsü olarak anılarda yer etmesini sağlamıştır.

## Kaynakça

- Cüceloğlu, Doğan. “Aynı kaptan yerdik, kaşığımlı çok doldurmaya korkardım”, röportaj yapan: Nuriye Çakmak Çelik. GZT, 23 Mart 2020. [Erişim Tarihi: 28.04.2021]. <https://www.gzt.com/roportaj/ayni-kaptan-yer-dik-kasigimi-cok-doldurmaya-korkardim-3531531>
- Cüceloğlu, Doğan. “An inspiring story: Prof. Doğan Cüceloğlu”. *Fullbright Turkey Newsletter* 9, 2 (2020): 13-18. [Erişim Tarihi: 29.04.2021]. <https://fulbright.org.tr/data/files/Newsletter/Newsletter%20Vol%209%20-%202%20-%20digital.pdf>
- Cüceloğlu, Doğan. “Bir okurum yazmış: Farkına varan daha mı çok acı çeker?”. (Ses Dosyası) Aralık 2020. [Erişim Tarihi: 29 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/2C3cWCyLOYjlarKyCDiut1?si=303e266f-262f41ad>
- Cüceloğlu, Doğan. “Dil Psikolojisi Yönünden Kelime Türetme”. *Tecrübi Psikoloji Çalışmaları* F. 4 (1974): 49-78.
- Cüceloğlu, Doğan. *Evlenmeden Önce*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Cüceloğlu, Doğan. “Facial code in affective communication”. *Comparative Group Studies* 3(4) (1972): 395-408.
- Cüceloğlu, Doğan. *Geliştiren Anne- Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Biz*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Cüceloğlu, Doğan. *İletişim Donanımları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Cüceloğlu, Doğan. “İnsana Saygı”. (Ses Dosyası) Mart 2020. [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/50QtvVtzlScjbFd3chPoTf?si=dc2cc55612a445b9&nd=1>
- Cüceloğlu, Doğan. “Kendimizi ve İlişki Bilincimizi Geliştirme”. (Ses Dosyası) Ekim 2020. [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/lqKm4rYVpsfDCFpLk3wuXh?si=d5ed12cef7d545bd>
- Cüceloğlu, Doğan. *Korku Kültürü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Cüceloğlu, Doğan. *Mış Gibi Yaşamlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Cüceloğlu, Doğan. *Onlar Benim Kahramanım*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Cüceloğlu, Doğan. *Savaşçı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Cüceloğlu, Doğan. “Statik ve Dinamik Durumda Yüz İfadeleri Tefsirlerinin Mukayesesi”. *Psikoloji Çalışmaları* 3 (1961): 33-48.
- Cüceloğlu, Doğan. “Topluma göre mi çocuk yetiştirmeliyiz?”. (Ses Dosyası) Mart 2020. [Erişim Tarihi: 28 Mart 2021]. <https://open.spotify.com/episode/3xTkQ9jCkZqDgOxqH9kE5X?si=004fb6cabe3e446f>
- Cüceloğlu, Doğan Mehmet. “A Cross-Cultural Study of Communication Via Facial Expressions”. Doktora Tezi, *University of Illinois*, 1967.
- Cüceloğlu, Doğan Mehmet. “Perception of Facial Expressions in Three Different Cultures”. *Ergonomics* 13 (1) (1970): 93-100.
- Cüceloğlu, Doğan and Dan I. Slobin. “Effects of Turkish Language Reform on Person Perception”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 11(3) (1980): 297-326.
- Dila, Canan. *Damdan Düşen Psikolog*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Toğrol, Beğlan B. “Türkiye’de Psikolojinin Tarihçesi”. *Psikoloji Çalışmaları* 15 (1987): 8-10. [Erişim Tarihi: 10.04.2021]. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iupcd/issue/9418/118039>

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 08.03.2021**Kabul:** 21.03.2021**Atıf:** Topakkaya, Arslan. "Eski Türkler'de Zaman". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 17-22.

## Eski Türkler'de Zaman

**Arslan Topakkaya<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-8305-8675

### Öz

Türkler Orhun yazıtlarından da anlaşıldığı üzere zaman ve mekâna ayrı bir önem vermektedirler ve bunları hayatlarının merkezine alırlar. Türklerin hayatındaki zaman algısında yaşadıkları kültür çevresinin çok büyük etkisi olmuştur. Özellikle başlangıçta yaşadıkları bozkır kültür çevresinde insanın insanla, insanın hayvanla ve tabiatla vermiş olduğu mücadele yaylaktan kışlığa, kışlaktan yaylağa yapılan yorucu göçler Türk insanını zaman belirlemeye yöneltmiştir. Türklerin bu göçebe ruhu, doğayla olan ilişkilerini ve kültürlerini oldukça derinden etkilemiştir. Göç mevsimlere göre olmakta ve bu anlamda her mevsimde insanlar doğa ile farklı bir ilişki içerisine girmektedirler. Eski Türkler'de zaman ile ilgili kavramlara ilk olarak Göktürk yazıtlarında rastlanmaktadır. Eski Türkler'de zaman anlayışı bağlamında onların kullandıkları "On İki Hayvanlı Türk Takvimi"nden bahsetmek gerekir. Bu takvim Türkler tarafından bazen tek başına bezen de diğer milletlerin takvimiyle mezcedilerek kullanılmıştır. Yıl hesabında güneşin esas alındığı, on iki yıllık daimî bir devirden ibaret olan On İki Hayvan Takvimi'nde yıllar hayvan adlarıyla anılmaktadır. Bu yazıda zaman olgusunun Türklerin yaşam tarzı üzerindeki etkileri araştırılacaktır. Türklerin sahip oldukları kültür, inanç, töre ve tutumların takvim yapma sürecini nasıl etkilediği sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zaman, Türkler, Mekân, İnsan, Varoluş, Uygarlık.

### Time by The Ancient Turks

#### Abstract

In the Twelve Animal Calendar, which is a twelve-year permanent cycle based on the sun in the year. Turks, as understood from the Orkhonin inscriptions, place a special emphasis on time and space and place them at the center of their lives. The cultural environment that Turks live in has had a huge impact in their sense of time. Especially at the beginning, with the struggle that Turks had with each other, with animals and with nature around the steppe culture they lived in, and with the exhausting migrations made from the highlands to the winter, from the winter to the highlands, the idea of time started to be a determining factor in the Turkish people. This nomadic spirit of Turks has deeply influenced their relationship and culture with nature. This migration is according to the seasons and in this sense, people have a different relationship with nature in every season. In ancient Turks, the concept of time is first encountered in Göktürk inscriptions. It is necessary to talk about the "Twelve Animal Turkish Calendar" used by them in the context of understanding of time in Old Turks. This calendar was sometimes used alone by the Turks, and it was used in combination with the calendar of other nations. The Twelve Animal Calendar, which is a twelve-year permanent cycle based on the sun, years are referred to by animal names. In this article the effects of the time on the lifestyle of the Turks will be investigated. The question of how the culture, beliefs, customs and attitudes of the Turks the calendar making process will be tried to be answered.

**Key Words:** Time, Turks, Place, Human Beings, Existence, Civilization.

---

1 Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [arslan\\_topakkaya@hotmail.com](mailto:arslan_topakkaya@hotmail.com)

## Giriş

Zaman insanın temel varoluş kategorilerinden biridir.<sup>2</sup> Kâinatta bu kategorinin dışında kalan ne bir birey, ne bir toplum ne de bir varoluş tarzı söz konusudur.

Türkler Orhun yazıtlarından da anlaşıldığı üzere zaman ve mekâna ayrı bir önem vermektedir.<sup>3</sup> Onlar zaman kavramını hayatlarının merkezine alırlar. “Zaman Türklerin hayatında yaşadıkları kültür çevresinin çok büyük etkisi olmuştur. Özellikle başlangıçta yaşadıkları bozkır kültür çevresinde insanın insanla, insanın hayvanla ve tabiatla vermiş olduğu mücadele yaylakta kışlığa, kışlakta yaylağa yapılan yorucu göçler Türk insanını zaman belirlemeye yöneltmiştir. Aynı şekilde savaş öncesi ve sonrası asker sayısının tespiti, kışlakta yaylağa gidiş ve dönüşlerde hayvan sayısının belirlenmesi vb. için yapılan sosyal, siyasi, iktisadi toplantılar da zamanın belirlenmesinde önemli hususlar olarak ortaya çıkmıştır. Zaten yaylak ve kışlak hayatı doğrudan iklimin yönlendirilmesinin doğal bir sonucu olarak belirmiştir. Bundan dolayı zaman kavramları Türk kültür çevrelerinde yaygın olarak kullanılmaya başlanılmıştır.”<sup>4</sup>

İnsanlık tarihinin en eski ve derin uygarlıklarından birisi de hiç şüphesiz Türk uygarlığıdır.<sup>5</sup> Türkler’in gerek Hint ve Çin uygarlıklarına komşu olmaları gerekse kavimler göçü yoluyla Orta Asya’dan Avrupa, Anadolu ve diğer coğrafyalara göç etmeleri ve gittikleri her yerde yeni bir medeniyet kurmaları dikkate şayan bir durumdur. Türklerin bu göçebe ruhu, doğayla olan ilişkilerini ve kültürlerini oldukça derinden etkilemiştir. Bu göç mevsimlere göre olmakta ve bu anlamda her mevsimde insanlar doğa ile farklı bir ilişki içerisine girmektedirler. Mesela bugün bile yazları yaylalara çıkma, kışları tekrar şehre ya da kasabaya inme geleneği Türkler’in zamanla kurduğu ilişkiyle ilgilidir.

Eski Türkler’de zaman sadece peş peşe gelmenin ölçütü olan fiziksel zamandan ibaret değildir. Eski Türkler’de gök Tanrı kadar kutsal olmasa da bir zaman Tanrısından bahsedilmektedir.<sup>6</sup> Eski Türkler’de zaman ile ilgili kavramlara ilk olarak Göktürk yazıtlarında rastlanmaktadır. Bu yazıtlarda gün, gece, şimdi, sonra, önce, ay, yıl, saat gibi kavramlar gözlenmektedir. Bu kitabelerde zaman kavramı öd kelimesiyle karşılanmakta ve bu kavram etimolojik olarak sonsuzluk ve sınırsızlık anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Fakat kelimenin bu anlamı öd kelimesinin Tanrı kelimesiyle yan yana kullanıldığında ortaya çıkmaktadır. Diğer bağlamlarda yani kendi başına ya da diğer kelimelerle (bu ödke, ol ödke vs. gibi) birlikte kullanıldığında fiziksel ya da sosyal zamanı ifade etmektedir. Kısaca öd kavramı bizim bugün kullandığımız ebedilik anlamından başka normal olarak günlük yaşamda kullandığımız zaman kavramını da karşılamaktadır. Bugün bizim dilimizde de olduğu gibi öncelik ve sonralık ya da gelecekle ilgili fiiller de yine zaman kavramıyla ifade edilmektedir. Burada öncelik ve sonralığın Eski Türklerde (bugün bizde olduğu gibi peş peşe gelme anlamında öncelik sonralığın yanında) daha felsefi anlamda kullanıldığını belirtmekte fayda vardır.

2 Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (2. Baskı) (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 15 vd.

3 Bkz. Reşit Rahmeti Arat, “Türkler’de Zaman ve Vakit Tesbiti”, *Makaleler, I* içinde, ed. Osman Fikri Sertkaya (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, 1987b), 165-179.

4 İlhami Durmuş, “Eski Türklerde Zaman ve Takvimler”, [Erişim Tarihi: 24.09.19]. <https://www.gunaz.tv/az/xeberler/arxiv/eski-turklerde-zaman-ve-takvimler-prof-dr-ilhami-durmus-49577>

5 Daha fazla bilgi için bkz. Reşit Rahmeti Arat, “Türkler’de Tarih Zaptı”, *Makaleler, I* içinde, ed. Osman Fikri Sertkaya (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, 1987a), 156-164.

6 Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 1994), 100 vd.

7 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Erhan Aydın, “Türk Dilinde Zaman Adları” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), VII vd.

Yazıtların en önemli cümlelerinden olan “üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış” cümlesinde bu ayırımı tespit etmek mümkündür. İnsanın yaratılışı yer ve göğün yaratılışından sonradır; fakat buradaki sonralık fiziksel zaman anlamında bir öncelik ya da sonralık olmayıp; yaratılışa ait bir öncelik ve sonralıktır. Yazıtlarda yine ardışıklık ifade eden (birinci, ikinci, üçüncü vs.) kelimelere rastlanmaktadır. *Amtı* kelimesi şimdiki zamanı ifade etmekte, *Kündüz* güneşin doğuşundan batışına kadar olan bizim bugün gün olarak adlandırdığımız zaman dilimine işaret etmektedir. *Tang* kelimesi de tan anlamında kullanılmaktadır. Gün doğması, gün ortası, gün batması gibi bugün kullandığımız zamanla ilgili kelimelerin Eski Türklerde de kullanıldığını görmek mümkündür. Gece ve gündüzün bu şekilde alt bölümlere ayrılarak söylenmesi zamanın sistematik olarak ayrıldığını ve bunun günlük yaşama yerleştiğini göstermektedir. Zamanla ilgili kavramlar mevsimlere, mevsimlerle ilgili betimlemeler de mekâna ışık tutmaktadır. Mesela yaz(lak) bir mevsim ismiyken aynı zamanda yazın oturulan yer anlamına gelir. Aynı şekilde kışlık da hem bir mevsim ismi hem de kışın oturulan yer anlamında (başka anlamları da şüphesiz bulunabilir) kullanılabilir-mektedir.

Zamanla ilgili bu genel betimlemeler sadece Göktürklerde ya da Uygurlarda görülen genel betimlemeler değildir. Bütün Türk diyalektlerinde gündüzü ifade eden sözcük “kün” ve geceyi ifade eden sözcük ise “tün”dür. Gökteki ay ile bir aylık sürenin aynı kelime ile ifade edilmekte oluşu, bütün Türk topluluklarında bu sürenin ayın hareketlerinin gözlenmesi suretiyle hesaplandığını göstermektedir. Keza en eski dönemlerden itibaren genelde Türkler dört mevsimi birbirinden ayırt etmektedirler ki bunlar: “yaz” yani ilkbahar, “yay” yani yaz, “küz” yani sonbahar ve kış’tır. Bazı istisnalar bir yana bırakıldığında, Türklerde genellikle “yaş yılı” ile “sivil yıl” yahut “takvim yılı” birbirinden ayrılmakta ve farklı sözcüklerle ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

Eski Türkler’de zaman anlayışı bağlamında onların kullandıkları “On İki Hayvanlı Türk Takvimi”nden bahsetmek gerekir. Bu takvimin kaynağı konusunda çeşitli yorumlar vardır; fakat Osman Turan bu takvimin menşeinin Türklere ait olduğunu delilleriyle göstermeye çalışmıştır.<sup>9</sup> O, bu takvimi Türklerin Çin’den aldığına dair W. Thomsen’in iddialarının asılsız olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Turan, zikredilen eserin “On İki Hayvanlı Takvimin Menşei Üzerine” adlı bölümünde bu takvimi Türklerin icat ettiğine dair görüşleri sıralar, “Çinlilerin böyle bir geleneğe sahip olmadıklarını belirterek, diğer birçok milletin bunu Türklerden aldığını ortaya koyar.”<sup>11</sup> Kazım Mirşan “Türk Takvimi” adlı eserinde Thomsen’in Orhun Kitabelerini yanlış okuduğunu belirterek zikredilen takvimin Türklerin özgün buluşu olduğunu tezini savunur.<sup>12</sup>

Bu takvim Türkler tarafından bazen tek başına bezen de diğer milletlerin takvimiyle mezcedilerek kullanılmıştır. Yıl hesabında güneşin esas alındığı, on iki yıllık daimî bir devirden ibaret olan On İki Hayvan Takvimi’nde yıllar hayvan adlarıyla anılmaktadır. Listede sırasıyla Sıçgan (Sıçan), Ud (Sığır), Bars (Pars), Tavışgan (Tavşan), Lu (Ejder), Yılan, Yond (At), Koy (Koyun), Biçin (Maymun), Taguk (Tavuk), İt (Köpek), Tonguz (Domuz) adları yer almaktadır. Bu isimler muhtelif Türk lehçelerinde az çok değişik biçimlere bürünmüş

8 Ünver Günay, “Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2006/1): 258.

9 Daha fazla bilgi için bkz. Osman Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi* (Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, 1941).

10 Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, 47 vd.

11 Abdullah Manaz, “Türk Takvimi”, [Erişim Tarihi: 04.03.20]. [https://www.researchgate.net/publication/336639747\\_Turk\\_Takvimi](https://www.researchgate.net/publication/336639747_Turk_Takvimi)

12 Bkz. Kazım Mirşan, *Türk Takvimi* (Bodrum: Özel Bilgisayar Baskısı, 1999).

olup, isimlerin telaffuzlarında bazı küçük değişiklikler söz konusudur.<sup>13</sup> Bu takvimde her bir hayvan isminin bir anlamı ve simgesel bir değeri vardır. Yani hayvanların seçimi anlamsız değildir. İlginç olan doğan bir çocuğun doğduğu yıla denk gelen hayvanı öldürmesinin yasaklanmasıdır. On İki Hayvan Takvimi sadece olayları tarihlendirmede kullanılmamaktadır. İlgili hayvan dönemine hayvanla ilgili birtakım hükümler izafe edilmekte; buna göre dönemi oluşturan hayvanların hem ait oldukları yılların hem de kişi ve toplumların mukadderatı ve karakteri üzerinde etkili olduğuna inanılmaktadır. Böylece meselâ Sıçgan yılında karışıklık ve kan dökmenin çok olacağına inanılırken; Ud yılında savaşların artacağına, bu yılın ilk üç ayında doğan çocukların anlayışlı ve uzak görüşlü olacağına, vs. inanılmaktadır. Üstelik bu, konuyla ilgili türlü inanış ve âdetlerin yer aldığı bir halk kültürünün oluşumuna da imkân vermekte, esasen bu kültürün kalıntıları muhtelif toplumlarda halen bir şekilde varlığını sürdürmektedir.<sup>14</sup> Bu dönem 12 yılı içine alan bir dönemdir ve Marttan başlayacak şekilde 12 senede her bir hayvana bir kez sıra gelmektedir. Bu 12 ayın isimleri bunlara karşılık gelen hayvanlar ve bu hayvan yıllarının hâkim olduğu dönemde olabilecek olaylar şu şekilde sıralanabilir:

1. *Sıçan Yılı*: Bu yılın ilk aylarında ve ortalarında ferahlık, halk arasında bir mutluluk gözlenir. Aynı zamanda zenginlik olur. Ama yılın sonbaharında halklar ve padişahlar arasında fitne başlar. Kışın salgın olur, yaz günleri yağmurlu olur. Sıçanlar çok olur ve buğdaylara hücum ederler. Yani mutluluk, huzur ve huzursuzluğun birlikte görüldüğü bir yıldır.

2. *Sığır Yılı*: Bu yılda yıldırımlar ve gök gürültülü yağmurlar olur. Kışın tipiler çok olur, kar çok yağar, kış uzun sürer. Buğday ve her çeşit meyve çok olur. Doğal olarak afetler olmasına rağmen bereketli bir yıldır.

3. *Bars (Kaplan) Yılı*: Bu yılda halk arasında düşmanlık ve adaletsiz işler olur. Padişahlar arasında geçimsizlik olur, sükûnet yoktur. Yazın buğday ve meyvelere afet gelir, yani kuvvetli zelzeleler olur. Denizde dalgalı tufanlar olur. Kısaca bireysel ve toplumsal anlamda kötü bir yıldır bu yıl.

4. *Tavşan Yılı*: Bu yıl tam bir bolluk yılıdır. Bu yılda her çeşit nimet çok olur. Yaz ve kış ılıman olur, havalar iyi olur. Halk arasında sükûnet ve rahatlık olur.

5. *Nehak (Lu, Balık) Yılı*: Bu yıl mutsuz bir yıldır. Bu yılda halk arasında husumet, fitne, çatışma ve savaş peyda olur. Yaz günleri yıldırım ve gök gürültülü yağmurlar çok olur. Kışın tipi ve kar çok olur; ağaçları soğuk alır.

6. *Yılan Yılı*: Bu yıl kıtlık yılıdır. Bu yılda yazın yağmur az, havalar kuru olur; buğday az olur. Çoğu yerde açlık ve pahalılık olur. Kışın kar az yağar; rutubet olur. Halk arasında kaygı ve hasret olur.

7. *Yilkı (At) Yılı*: Bereket ve huzursuzluğun birlikte ortaya çıktığı bir yıldır. Bu yılda yazın hava ılık, yağmurlu olur. Buğday ve meyveler boldur. Kışın kar fazla yağmaz. Halk ve padişahlar arasında fitne çıkar, savaş ve çatışmalar ortaya çıkar. Dört ayaklı hayvanlara hastalık bulaşır.

8. *Koyun Yılı*: Bu yılda büyük oranda insanların mutlu olacağı bir yıldır. Bu yılda yaz sıcak olur, kış soğuk ve uzun geçer. Halk arasında zenginlik ve rahatlık olup, padişahlar arasında savaş başladığı halde barış hemen sağlanır. Ancak deniz ve gemilerde birtakım olumsuzluklarla karşılaşılır.

13 Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, 104 vd.

14 Günay, "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler", 253.

9. *Besin (Maymun) Yılı*: Bu ay da oldukça kötü bir yıldır. Halk arasında haset ve düşmanlık olur. Yazın yağmur, kışın kar çok olur. Halk arasında hastalıklar yayılır. Hayvanlar arasından deve ve yıldı hastalığı yakalanır.

10. *Tavuk Yılı*: Bu yılda yaz yağmurlu ve sıcak geçer; buğday ve çeşitli meyveler çok olur. Kış karlı ve soğuk olur. Hamile kadınlara ağırlık gelir. Darı, karabuğdaylar erken dikilmelidir.

11. *Köpek Yılı*: Ölümler diğer yıllara göre fazladır. Bu yılda yazın yağmurlar az olur. Buğdaylar az olup, fiyatlar pahalı olur. Kış yumuşak geçer. Meyveler ucuz olur.

12. *Domuz Yılı*: Bu yılın adını Türkler söylemek istemediklerinden bu yıla “geyik yılı” da denilmektedir. Bu yılda yaz yağmurlu, kış uzun ve soğuk olur. Buğday çok ve ucuz olur. Padişahlar arasında muhalefet, savaş ve çatışmalar olur. Halk arasında geçimsizlik olur; çeşitli afetler meydana gelir.

Bu takvimin bugünkü Türklerde bile izini bulmak mümkündür. Özellikle Anadolu Türkmenlerinde koyun, at ve sığırın “mübarek” hayvan olarak görülmesi, yılan ve domuzun hiç sevilmemesi vs. gibi hususlar bu tür bir zaman ve takvim algısının etkilerini açık bir biçimde göstermektedir.

## Sonuç

Zamanı belirli bir sistematığe tâbi tutmak ve onu kayıt altına almak için insanlık takvimlere ihtiyaç duymuş, ilkel ya da ileri düzeyde (basit ve daha sistematik olma bağlamında) takvimler icat etmişler, günlük, doğal, dinî ve kültürel yaşamlarını bu takvimlerdeki sabitelere uyarak düzenlemişlerdir. Türkler de bu uğraşmayı gösteren en kadim milletler arasında yerini almıştır. Türkçede yukarıda da izah edildiği gibi maddi ve tinsel dünyayı düzenlememize imkân veren zamanla ilgili birçok kelime söz konusudur. Bu bağlamda Türklerin icad olan “On İki Hayvanlı Takvim” gerçekten sıradan bir takvim olmayıp, içeriksel açıdan oldukça derin anlamlara sahip bir takvimdir. Her şeyden önce bu takvim insanı parçası olduğu doğadan ayırmayıp, onunla (başta evcilleştirdiği ya da doğada sık karşılaştığı hayvanlar olmak üzere) bir bütün oluşturacak şekilde düzenlenmiştir. İnsanın evrendeki en yakın paydaşları hiç şüphesiz hayvanlardır ve hayvanlar insan hayatını kolaylaştıran, onlara arkadaşlık yapan sadık dostlardır. Bu takvime bu açıdan baktığımızda Türklerin varlık felsefelerine dair bir ipucu görmek mümkündür. Türkler başta hayvanlar olmak üzere bütün canlılara ve doğaya saygı gösteren bir millettir. İnsanla hayvanlar arasında huy ve mizaç açısından benzerlik görmekte, bu benzerliği günlük hayatın merkezine koyarak hayatlarını (acılarını, sevinçlerini, kaygılarını vs.) buna göre düzenlemektedirler. Bu takvimin önemli bir özelliği de sabit bir takvim olmaması (bu açıdan miladi takvime getirilebilecek en büyük eleştiri onun sonsuza kadar aynı kalmasıdır. Mesela 1 Aralık her zaman 1 Aralıktır. Bunu değiştirmek mümkün değildir), sürekli akan yaşam gerçekliğine ve kâinat devingenliğine uygun olarak her 12 senede bir takvimin tekrar başlaması ve bitmesidir. Kısaca insan-doğa-zaman arasındaki ilişkiyi en güzel bir biçimde dile getiren takvim “On İki Hayvanlı Takvim”dir. Bu sayede Türkler genelde varlığa özeldense doğa, insan ve diğer canlılara bütüncül bakabilmeyi başarmış, bütün bir varlığı canlı kabul etmiş ve aynı zamanda bu bütünlüğün kendine has bir kutsallığa sahip olduğunu kabul etmişlerdir.

### Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti. “Türkler’de Tarih Zaptı”. *Makaleler, I* içinde, ed. Osman Fikri Sertkaya, 156- 164. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, 1987a.
- Arat, Reşit Rahmeti. “Türkler’de Zaman ve Vakit Tesbiti”. *Makaleler, I* içinde, ed. Osman Fikri Sertkaya, 165-179. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, 1987b.
- Aydın, Erhan. “Türk Dilinde Zaman Adları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002.
- Durmuş, İlhami. “Eski Türklerde Zaman ve Takvimler”. [Erişim Tarihi: 24.09.19]. <https://www.gunaz.tv/az/xeberler/arxiv/eski-turklerde-zaman-ve-takvimler-prof-dr-ilhami-durmus-49577>
- Günay, Ünver. “Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2006): 239-272.
- Manaz, Abdullah. “Türk Takvimi”. [Erişim Tarihi: 04.03.20]. [https://www.researchgate.net/publication/336639747\\_Turk\\_Takvimi](https://www.researchgate.net/publication/336639747_Turk_Takvimi)
- Mirşan, Kazım. *Türk Takvimi*. Bodrum: Özel Bilgisayar Baskısı, 1999.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. (2. Baskı) İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Turan, Osman. *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1941.



**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 30.03.2021**Kabul:** 08.04.2021**Atıf:** Aşar, Haluk. "Heideggerci Çevre Felsefesi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 23-34.

## Heideggerci Çevre Felsefesi

**Haluk Aşar<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-0073-3250

### Öz

Günümüzde yaşanan en temel sorunlardan biri çevre sorunudur. Nitekim dünyamız olarak sahiplendiğimiz mekânı yok etmek üzere olduğumuz gerçeğiyle yüzleşmiş bulunmaktayız. Bu yüzleşme sonucunda çevreyi ve diğer canlıları korumaya yönelik felsefi görüşler ortaya çıkmıştır. Bu felsefi görüşler geleneksel, yani insan merkezci düşünce biçimini eleştirerek diğer canlıların da değerli bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. İnsan merkezci bakış, akıl sahibi bir varlık olarak insanın diğer canlılardan farklı ve üstün olduğunu düşünür. Bugüne kadar insan merkezci bakışla araçsal değeri açısından düşünülen diğer canlılar ise çevre felsefesiyle birlikte tıpkı insan gibi özsel değer açısından düşünülmüşlerdir. Ancak diğer canlılara atfedilen bu değer insan merkezci dilden kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Heidegger'in ontolojik doğa anlayışı ise çevre felsefesi için insan merkezci anlayışa alternatif yeni bir yorumlama ve söylem biçimi oluşturmaktadır. Heidegger felsefesinde değer kavramı modern öznenin bir uzantısı olarak var sayılarak bir tarafa bırakılmış, daha ziyade varlıklar ne ise o olarak görülmeye çalışılmıştır. Bu yeni yorumun olanağı Dasein'in otantik Dasein olabilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Otantik Dasein ise bu dünyada varlığın çobanı olarak iskân eder. Bu bakımdan Dasein varolanları ve yeryüzünü esirgeyerek iskân eder. Çünkü otantik olabilen Dasein'in en büyük özelliği esirgeyici olmasıdır. Ancak bu esirgeme bir şeyi koruma değil, o şeyin ne ise o olarak ortaya çıkmasına izin vermedir. Bu bağlamda Heidegger'in ontolojik doğa anlayışı çevre felsefesi düşünürleri için yeni bir temel olarak düşünülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Ontoloji, İnsan Merkezçilik, Değer, Çevre Felsefesi.

### Heideggerian Philosophy of Environment

#### Abstract

One of the most fundamental problems today is environmental problems. As a matter of fact, we are confronted with the fact that we are about to destroy the space we own as our world. As a result of this confrontation, philosophical views about protecting the environment and other living things have emerged. These philosophical views have tried to prove that other beings are also valuable beings by criticizing the traditional, that is, anthropocentric, way of thinking. According to the anthropocentrism that human beings are different and superior to other living beings as an intelligent being. Beings other than humans had been evaluated in terms of instrumental value by the anthropocentrism until recently, but with environmental philosophy now beings are evaluated in terms of their inherent value like human beings. Yet, it is understood that this value attributed to other beings cannot get rid of anthropocentric language. As a matter of fact, Heidegger's ontological understanding of nature constitutes a new form of interpretation and discourse alternative to the anthropocentric approach. Here, the concept of value has been left aside as an extension of the modern subject, rather beings are attempted to be seen as they are. The possibility of this new interpretation emerges when Dasein becomes the authentic Dasein. The authentic Dasein dwells as the shepherd of Being in this world. In this respect, Dasein dwells in the world by preserving the beings and the earth. But this preservation does not mean to protect something, but to allow it to emerge as what it is. In this context, Heidegger's ontological understanding of nature forms a basis for environment philosophy thinkers to ground their own ideas.

**Key Words:** Heidegger, Ontology, Anthropocentrism, Value, Environmental Philosophy.

---

1 Dr. Öğretim Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [haluk\\_asar2@hotmail.com](mailto:haluk_asar2@hotmail.com)

## Giriş

Martin Heidegger (1889-1976) insanın bir efendi olmasını değil, Varlığın çobanı olması gerektiğini söyler. İnsanın çoban veya efendi oluşu basite indirgenecek kavramlar değildir. Varlığın çobanı olan insan, varlığı ne ise o olarak gören ve anlayan aynı zamanda onu kollayan anlamına gelirken, efendi olarak görülen insan, varlığı ne ise o olarak değil ne isterse o olarak gören, yani kendi tahakkümü altında yorumlayan insanı ifade eder. Heidegger bağlamında insanın çoban olması ancak Varlığın kendisini ifşa etmesiyle mümkündür. Varlık ise kendisini insana gösterir dolayısıyla Varlığı anlayabilen, onun sesini duyabilen tek var olan ise insandır. Varlığı anlayan insan, bu dünyada yeni bir şekilde iskân edebilir. Bu iskân etme ise artık çevreyi ve canlıları yıkararak, yok ederek ve araç olarak görerek bir yerde yaşamak değil, var olanların kendileri olmalarına izin veren bir bakışla bu dünyanın sakini olarak yaşamayı ifade eder. Ancak insanlık tarihinde insan çoğunlukla, Heidegger'in de karşı çıktığı bir biçimde, "efendi" olarak görülmüştür. Hem felsefe hem de dinler tarihinde insana her zaman özel bir konum atfedilmiştir. Bu özel konum sayesinde insan diğer canlılardan üstün ve değerli olarak algılanmıştır, ki bu bakış açısı da insan merkeziliği oluşturmaktadır. Bu bakımdan çevre etiği<sup>2</sup> ve Heidegger felsefesinin kesiştiği en temel nokta insan merkeziliğin eleştirisidir.

Bu çalışmanın temel amacı ise çevre felsefesi bağlamında Heidegger felsefesine yönelmektir. Bu yönelmenin tek nedeni çevre düşünürleri gibi Heidegger'in de insan merkeziliği eleştirmesi değildir, daha önemlisi Heidegger felsefesinden hareketle dünyanın ve doğanın yeni bir biçimde algılanabilme ve yorumlanabilme olanağıdır. Bu olanak son zamanlarda çevre düşünürleri için oldukça önem arz etmektedir, çünkü çevre felsefesine ve dolayısıyla çevre etiğine getirilen en büyük itiraz insan merkezci dilden kurtulamadığına dairdir. Bu yüzden çevre felsefesi düşünürleri Heidegger'e yönelerek kendi görüşlerine temel sağlamaya çalışmışlardır. Aksiyolojik doğa anlayışı eleştirilerek ontolojik doğa anlayışıyla kendi etik anlayışlarını temellendirmeye çalışmışlardır. Sonuç olarak bu çalışmada temel amaçlardan biri de Heidegger felsefesinden nasıl bir çevre etiği ortaya konmaya çalışıldığını araştırmak olacaktır. Bununla birlikte sonuç kısmında Heideggerci çevre etiğinin değerlendirilmesi yapılacaktır.

## 1. Çevre Etiği

Çevre felsefesi en genel anlamda insanın diğer canlılardan farklı bir biçimde efendi olarak görülmesini ve bu efendi oluşun doğurduğu sonuçları eleştirir. İnsanın efendi oluşu insan merkezci bir bakıştır ki bu bakış insanın tek değerli varlık olduğu sonucu doğurarak insan merkezci bir etiği ortaya çıkarır. Geleneksel etik bir görüş olarak insan-merkezcilik "yalnızca insan varlığının içsel bir değere sahip olduğu, diğer tüm varlıkların ve şeylerin sadece araçsal değere sahip olduğu iddiasının açık bir şekilde belirtilmesine veya ima edilmesine dayanır; böylece insan çıkarları çevre ve insan-dışı varlıkların çıkarlarını her zaman gölgede bırakır."<sup>3</sup> Çevre felsefesine bağlı etik görüşler ise insan dışı diğer varlıkların da değeri olduğunu savunmaktadırlar. Bu bakımdan yeni bir etik düşünüş olarak ortaya çıkmışlardır ki burada yeni etikle kastedilen Callicott'un altını

2 Çevre etiği burada insan merkezli ve zayıf insan merkezli çevre felsefelerinin dışında yer alan canlı ve çevre merkezli çevre felsefeleri olarak değerlendirilmektedir.

3 Ben A. Minteer, "Anthropocentrism" *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. Callicott, J. Baird; Frodeman, Robert (New York: Gale, 2009), 58.

çizdiği gibi klasik normatif etiğe, yani geleneksel insan-merkezci etiğe karşı etiğin tüm canlıları veya çevreyi kapsayacak bir biçimde genişletilmesi, kısaca doğanın da etik topluluk içerisine dâhil edilmesi gerektiğidir.<sup>4</sup>

Çevre üzerine düşünme elbette ki eski çağlara kadar götürülebilir fakat felsefi bir problem olarak çevre üzerine düşünme son yüzyıl içerisinde gerçekleşmiştir. Bunun en temel nedeni günümüzde çevrenin ve canlıların acımasızca yok edilmesi ve bu durumun doğurduğu sonuçlardır. Çevresel krizin kökeninde ise insan merkezci düşünce biçimi olduğu düşünülmektedir. Kısacası çevre felsefesine dair düşünceler çevre sorunlarından doğmuştur diyebiliriz. Dolayısıyla ortaya çıkan bu görüşler dünyayı ve doğayı yeniden algılama ve yorumlama denemeleri olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan hayvan hakları etiği, canlı-merkezci etik, çevre merkeziler vb. hareketler insanın kendi geçmişiyle, yani insan merkezci düşünüş biçiminin temelleri ile hesaplaşması sonucu ortaya çıkan yeni algılama ve yorumlama biçimleri olarak görülmektedir.

Derrida “*The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*” (Öyleyse Olduğum Hayvan) yazısında, Batı düşünüş tarihinin seyrinin aslında insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkinin giderek efendi köle ilişkisine dönüşmesinin de tarihi olduğunu belirtir. Bu tarih insan merkezci başka bir ifadeyle *logos* merkezli bir tarih olarak da okunabilir. İnsan merkezcilik sınırlı bakış açısına sahip insana dünyayı anlayabilmeleri için belirli bir düzen ve yapı sunar. Bu bakımdan insan merkezcilik “ya insan şovenizminin bir ürünü olarak ya da insanın ontolojik sınırının göstergesi olarak ifade edilir.”<sup>6</sup> Pre-Sokratik filozof Xenophanes’in belirttiği gibi eğer atların, aslanların veya sığırların elleri olsaydı ya da elleri ile çizim yapabilselerdi ve insanların yaptığı gibi işler yapabilselerdi onlar da Tanrı’ları kendi biçimlerine göre yaparlardı. Bu bakımdan “Yunanlıların tanrılarını insanların benzerleri olarak gördüğü gerçeği, insanlığın şeylerin sıralamasında birincil ve merkezde olduğu düşüncesiyle insan merkezçiliği ortaya çıkarmaktadır.”<sup>7</sup> Şeylerin sıra ve düzenini insanın kendi bakış açısına göre ve kendisini merkeze alarak açıklaması olarak anlaşılan insan merkezcilik dinsel ve felsefesi açıdan ele alınabilmektedir.

Burada dinsel açıdan baktığımızda tek tanrılı dinlerden önce bile, örneğin Ahimsa dinsel görüşünde, insan merkezci düşünüşün egemen olduğunu görüyoruz. Ahimsa doktrini bir ruhun (ya tek bir dünya ruhu ya da pek çok bireysel ruh) birçok farklı hayattan geçerek, sonsuz aydınlanma gelene kadar, bedensel kimliğini değiştirmesi olarak yorumlanır. Yediğiniz tavuk büyükanneniz çıkabilir veya bundan 30 sene sonra torununuzun ezdiği sinek siz olabilirsiniz. Bu yüzden yaşayan varlıklara karşı merhamet, kişinin kendisi ve sevdiklerine olan saygısının bir uzantısı olarak ortaya çıkar.<sup>8</sup> Bu bakımdan bu inanışta diğer canlılara ve doğaya karşı bir acımasızlığın olmadığını belirtmek gerekmektedir. Tek tanrılı dinler döneminde ise artık evrenin efendisi, diğer canlıların bekçisi ve bu evrenin onun için yaratıldığı insan anlayışıyla diğer canlılar ve doğa giderek daha fazla insanlar için bir araç haline geldiği görülmektedir. İnsan merkezçiliğin felsefi kökenlerine baktığımızda ise Aristoteles’ten Aquinas’a, Descartes’tan Kant’a ve yirminci yüzyıl filozoflarına kadar, ama en çok da bu saydığımız filozoflarda temellendiğini söyleyebiliriz. Kısaca burada akıllı bir varlık olarak diğer

4 J. Baird Callicott, “Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics”, *American Philosophical Quarterly* 21, 4 (1984): 299.

5 Jacques Derrida, “The Animal That Therefore I Am (More to Follow)”, trans: David Wills, *Critical Inquiry The University of Chicago Press* 28, 2 (2002): 369-418.

6 Rob Boddice, *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, ed. Rob Boddice (Boston: Brill, 2011), 1.

7 Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005), 1.

8 E. Pluhar, “Animal Rights”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer (Massachusetts: Academic Press, 2012), 137-138.

canlılardan farklı olan insan kavramından hareketle insanın diğer canlılardan üstünlüğü dolayısıyla ahlaki açıdan da daha değerli oluşu söz konusudur. Ancak özellikle Descartes ile başlayan süreç oldukça önemlidir, çünkü diğer canlılar acı çekmeyen ruhsuz birer makine olarak tasarlanmıştır. Burada: “ruh ve madde iki ayrı şeydir (ikicilik). İkinci görüşe göre, doğada ruhun bulunduğu varlık yalnızca insandır. Ruhu sayesinde insan; düşünen, amaçları ve niyetleri olan, akıllı olan tek varlıktır. Bu özellikleriyle insan, diğer varlıklardan tamamen farklıdır ve yeri onların üstündedir (insan-doğa ayrımı). İnsan dışında kalan ruhsuz doğa, birbirinden ayrı ve kopuk cansız atomlardan oluşur ve mekanik ilkelere göre, ereksiz, ne yaptığını bilmeden işleyen kocaman bir makinedir.”<sup>9</sup> Bu süreçle beraber doğaya egemen olma ve onu sadece bilgi nesnesine indirgeme süreci de başlamış, hızlı sanayileşme ile doğanın ve diğer canlıların tükenişi hızlanmıştır.<sup>10</sup>

Dünyayı yeni bir biçimde yorumlama çabası olarak ortaya çıkan çevre felsefesinin temel amacı diğer canlıların da insan kadar ahlaki açıdan değerli olduğunu göstermeye çalışmaktır. Örneğin Paul Taylor, çevre etiği sorunları üzerine çalışan düşünür, çevre etiğinin insan ve doğal dünya arasındaki moral ilişkiyi incelediğini belirtir. Bu ilişkinin temel yönetici ilkesinin ise bizlerin tüm hayvanları, bitkileri ve bu çevrede yaşayan tüm canlıları da içeren yeryüzünün doğal çevresiyle ilgili görevlerimizin, sorumluluklarımızın ve ödevlerimizin belirlenmesi olduğunu söyler. Taylor doğal dünya derken hayvan ve bitki nüfusuyla birlikte tüm doğal ekosistemi oluşturan biyotik topluluğu işaret eder.<sup>11</sup> Biyotik toplulukta artık insanın sadece insanla ilişkisi değil, insanın tüm canlılarla olan ilişkisi önemli hale gelir. Bu bağlamda saygı sadece insanın yaşamına değil, tüm canlıların yaşamlarına gösterilmelidir.

Genel olarak çevre felsefesi ile ilgilenen düşünürler insanı tek değerli varlık olarak görmezler, daha ziyade onlar için tüm varlıklar kendi yaşamlarından ötürü değerli olmaya layıktırlar. Ancak bu tutumu felsefi açıdan temellendirmede zorluklar vardır. Çevre felsefesinin ilk makalelerinden sayılan 1973 yılında Richard Routley (Sylvan) “*Is there a Need for a New, an Environmental Ethic?*” yazısında, Heidegger gibi insanın efendi olması anlayışına karşı çıkarak bu bakış açısının yol açtığı sorunları ortaya koyar. Diğer canlıların da değerinin olduğunu ve bu yüzden onlara karşı davranışlarımızda sorumlu olmamız gerektiğini belirtir. Routley yeni etiğinde temel prensip olarak, bir kimse kendisine ve bir başka canlıya zarar vermeyecek şekilde istediğini yapabilmeli ilkesini getirir.<sup>12</sup>

Ancak yeni etik olarak ortaya konan bu bakış ve büyük çoğunlukla diğer çevre felsefecilerin temellendirmeleri klasik etiğe, yani insan merkezci etiğe eklemeler yaparak değer sorununu çözmeye çalışmıştır. İnsan merkezci düşünce ve canlı veya çevre merkezli düşünceler arasındaki tek fark merkezin değişmesi ve buna bağlı olarak özsel değer genişlemesidir. Dolayısıyla burada yeni etikle kastedilen geleneksel insan-merkezci etiğe karşı etiğin tüm canlıları veya çevreyi kapsayacak bir biçimde genişletilmesidir. Bu bakımdan çevre veya canlı merkezlik insan merkezci dilden kurtulamadığına yönelik eleştirilmiştir. Bu eleştiriler çevre düşünürlerini Heidegger felsefesine yöneltmiş, kendi düşüncelerine temeli bu felsefede aramaya başlamışlardır.

9 Abdulkadir Çüçen, “Derin Ekoloji”, <https://docplayer.biz.tr/24556351-Derin-ekoloji-prof-dr-abdulkadir-cucen-uludag-universitesi-fen-edebiyat-fakultesi-felsefe-bolumu-bursa.html>, 4.

10 Detaylı bilgi için Bkz. Haluk Aşar, *Biyotik: Geçmişten Günümüze* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019).

11 Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 3.

12 Richard Routley, “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?”, in *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy 17th to 22nd September* (Varna: Sofia Press, 1973), 205-210.

## 2. Çevre Felsefesi Açısından Heidegger'in Önemi

Heidegger'in çevre felsefesiyle bağı "1975 yılında çeşitli makalelerde Hwa Yol ve Petee Jung'un Heidegger ve ekoloji arasında kurdukları ilişki bağlamında Heideggerci bir eko-fenomenolojinin olanağını sorgulamalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır."<sup>13</sup> Bu çalışmalar Heidegger ve ekoloji arasında kurulan ilk bağ olarak değerlendirilebilir. 1983 yılında M. E. Zimmerman, "*Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*" çalışması 1986 yılında "*Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*" ve ardından Heidegger ve derin ekoloji ilişkisini incelediği diğer makalelerle Heidegger'in kavramlarından bir çevre felsefesinin çıkıp çıkmayacağını sorgulayarak bu alanda en önemli çalışmaları ortaya koymuştur.

Burada çevre felsefecileri için Heidegger'in Varlığın anlamını yeni bir biçimde yeniden sorgulaması ve ortaya koyduğu kavramlar Batı felsefesinin insan merkezci düşünce biçimine yeni bir alternatif olarak düşünülmüştür. Heidegger'in temel farkı aksiyolojik doğa anlayışı yerine doğayı ve varlıkları ne ise o olarak anlamaya çalışan ontolojik doğa anlayışını getirmeye çalışmasıdır. Bu bakımdan Heidegger için değer kavramının kendisinin bu denli önem kazanması gücü arzulayan modern özne ile bağlantılıdır. Bu yüzden değeri insan dışı canlılara doğru genişletmek (ki az önce belirtildiği gibi çevre düşünürlerinin temel hatası) onları da aynı özne anlayışı içerisinde düşünmek demektir.<sup>14</sup>

Nitekim "*Hümanizm Üzerine*" adlı esere baktığımızda Heidegger şöyle der; "Bir şeyin değer olarak görülmesiyle birlikte o, değerlendirilene, onun sadece insanın değer biçmesinin nesnesi olmasına izin veriliyor demektir. Oysa bir şeyin kendi Varlığı içinde olması, onun nesnelliğiyle tüketilmez, hele hele nesnellik, değer karakterini almışsa hiç tüketilemez. Olumlu değerlendiriyor olsa da her türlü değerlendirme bir öznelendirir."<sup>15</sup> Bu bakımdan Heidegger aksiyolojik ve hiyerarşik doğa anlayışına karşıdır ve değerler üzerine düşünmenin Varlığa karşı düşünülebilecek en büyük hakaret olduğunu ve dahası bir şeyin bir değer olarak tasarılanmasının ise o şeyi gerçek değerinden yoksun bıraktığını vurgular.

Heidegger bir şeye değer atfetmenin, teknolojik ifşa gibi, onu öylece bırakmamak olduğunu belirtir, yani bir şeye değer atfetmek onun olmasına izin vermemektir. Bu bakımdan değer odaklı düşünme, bir şeyin tek boyutlu anlaşılması anlamına gelir. Asıl mesele de tam da burada ortaya çıkmaktadır; tek boyutluluk. Bu durum aynı zamanda Varlığın kendini ifşa etmesini de engellemektedir. Heidegger'in ontolojik doğa anlayışının temelinde ise Dasein'in tarihsel-zamansal ve dilsel açıklığı, Varlığın kendisini ifşa edebilmesinin de olanağı olarak görülmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in ontolojik doğa anlayışı bir şeyin ne ise o olarak kendini göstermesi olarak ifade edilebilir. Bir şeyin, yani herhangi bir varlığın kendini ne ise o olarak ortaya koyabilmesi de Dasein tarafından anlaşılmasına ya da açığa çıkarılmasına bağlıdır. Dasein'in bunu gerçekleştirmesi onun varlıklarla karşılaşabilen bir varlık olmasından dolayıdır. Tarihsel-zamansal bir varlık olan Dasein tarihsel-zamansal açıklığında varlıklarla karşılaşmaktadır.<sup>16</sup> Bu bakımdan makalenin geri kalan kısmında Heidegger felsefesi ve bu felsefenin çevre felsefesine etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

13 Trish Glazebrook, "Heidegger and Environmental Philosophy" in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. Francois Raffoul and Eric S. Nelson (New York: Bloomsbury Academic, 2013), 433.

14 Michael E. Zimmerman, "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism", in *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, ed. Charles S. Brown and Ted Toadvine (Albany: State University of New York Press, 2003), 73-74.

15 Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 41.

16 Zimmerman, "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism", 74.

### 3. Ortak Nokta: Modern Teknik ve İnsan Eleştirisi

Michael E. Zimmerman, Heidegger ile derin ekoloji arasındaki ilişkiyi incelediği makalesinde, Heidegger'in modern insanlığın kendisini akıllı bir hayvan olarak veya tam donanımlı mekanik öz olarak gördüğünü belirtir. Heidegger Batı metafiziğinin insanın ilerlemesine yol açmadığını, bunun yerine insan varlığını da içeren teknolojik nihilizmin ortaya çıktığını söyler. Heidegger'e göre, bu kendini beğenmiş insan merkezci hümanizm yalnızca doğayı yok etmez, aynı zamanda insanlığı da yok etmektedir. Ona göre mevcut uygulamaları düzenlemek için insan mesaisi başarılı olamaz ve aslında daha da kötüye gidecektir, çünkü yayılan kültürel, sosyal ve ekonomik krizler modern insanlığın kontrol saplantısı semptomlarıdır.<sup>17</sup> Heidegger'in modern teknik ve bilim eleştirisi çevre felsefesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü Heidegger'e göre modern teknoloji ve bilim, insanların doğaya ontolojik açıdan kör bakmasının sebebidir.

Heidegger'e göre Grekler için bilim, derinliğine düşünüp taşınmak anlamına geliyordu, dolayısıyla bilim Varlık'a ilişkin bir düşünmeydi. Buna karşılık; "Yeniçağdaki görünümüyle 'bilim düşünmez.' Çünkü bu bilim, artık, doğal veya tarihsel olayları nedensel ardışıklıklar olarak tasarımıyan öznenin, yani kendisini kendinin-bilinci olarak doğadan ayıran ve böylece doğayı kendisine yabancı kılan bu öznenin bir disiplini olup çıkmıştır."<sup>18</sup> Heidegger'e göre, Batı metafiziği insanın "ilerlemesine" değil, insanlığın da dahil olduğu her şeyin daha fazla güç ve güvenlik için hammadde olarak durduğu teknolojik nihilizme yol açmıştır.

Heidegger modern teknik ve bilimin, insanı hesap eden ve çerçevesi anlama ve yorumlamaya sürükleyerek tek boyutlu varlık haline getirdiğini belirtir. "Hesaplayan düşünme, hesap yapar. İlerlemiş yeni, daima umut, gelecek vaat eden ve aynı zamanda uygun olanaklarla hesap yapar. Hesaplayan düşünme, bir fırsattan diğerine acele ettirir. Hesaplayan düşünme, hiç durmaz, sükûnetle düşünmeye varmaz."<sup>19</sup> Bu tarz bir düşünce için her şey karşıda duran bir nesne konumundadır. Dolayısıyla doğa dahil her şey bir nesne olarak kullanım koşullarına göre hesaplanır. "Doğa, modern teknik ve endüstri için biricik, devasa bir yakıt istasyonuna, enerji kaynağına dönüşür."<sup>20</sup> Heidegger'e göre, dünyanın bize sunulmuş şekli o kadar tek bir boyut haline geldi ki, insanlar bile kendileri için bir güç olarak güç üretiminin bir aracı olarak ortaya çıktılar.

Tek boyutluluk aslında Varlığın da unutulmasına yol açmıştır. Heidegger'e göre insanlar her zaman varolanlarla ilgilendikleri için, her zaman Varlıkla ilişki içerisinde oldukları dolayısıyla da Varlık insan tarafından belirli bir şekilde anlaşılır. Bu bakımdan Modern teknik ve bilim insanların varlığı yorumlamada tek boyutlu hale getirerek aynı zamanda tüm varlığın el altında duran bir "şey" olarak görülmesinin de zemini olmuştur. Böylece insan artık var olanları el altında olan olarak düzenler, sınıflar, depolar ve kullanır. "Her yerde her şey, yardım etmek, dolayimsız bir şekilde el altında olmak, yani aslında tam da daha öte bir düzenleme (*Bestellen*) için hazır olabilecek şekilde orada durmak üzere düzenlenir. Bu tarzda düzenlenen her şey, kendine özgü bir duruşa (*Stand*) sahiptir. Biz onu el-altında-duran (*Bestand*) diye adlandırıyoruz."<sup>21</sup>

Heidegger, modern varlık anlayışını, gücü arttırmak için hammaddeden başka bir şey olarak nitelendirmek için Gestell terimini kullanır. Heidegger'in burada kullandığı terim "enframing [Ge-stell]" modern teknoloji

17 Michael E. Zimmerman, "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship", *Environmental Ethics* XV, 3 (1993): 196-203.

18 Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 20.

19 Martin Heidegger, *Olmaya Birakılmışlık*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012), 10.

20 Heidegger, *Olmaya Birakılmışlık*, 14.

21 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 58.

yoluyla bir ifşa etme tarzıdır.<sup>22</sup> Gestell tarafından yönetilen çağda, her şey (insan dahil), tekno-endüstriyel güçte sürekli bir artış uğruna düzenlenebilir ve hesaplanabilir olarak ortaya çıkmaktadır. Bu güç görünüşte insan amaçları içindir, ancak nihayetinde tekno-endüstriyel sistemi kendi iyiliği için genişletir.<sup>23</sup> Böylece her şey sadece tek boyutlu olarak ortaya çıkmaz, aynı zamanda şeyleri farklı şekilde algılamamanın ne olabileceğine dair duygumuzu da yitiririz. Teknolojinin ‘en büyük tehlikesi’, başka herhangi bir ifşa etme tarzının farkında olmamamız ve teknolojik modun dışına nasıl çıkacağımızın farkında olmamamızdır.

Varlığın unutulmuşluğu varlığın belirli bir perspektiften ezeli ve ebedi olarak düşünülmesidir ki bu durum varlığın tek boyutluluğu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan var olanlar o varlıklar ne ise o olarak değil, tek boyuttan açıklanır. Bu tek boyut ise var olanların el altında duran şeyler olarak görülmesidir. Bu çerçeveyici bakış modern tekniğin gizini açma biçimidir ve bu gizini açma varolanların olduğu gibi görünmelerinin de önüne geçerek Poiesis tarzda gizini açmayı da engellemektedir.

Teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır. Teknik, gizini-açmanın (Entbergen) ve gizlilikten-çıkılmış-olmanın (Unverborgenheit) vuku bulduğu, yani aletheia’nın, Hakikat’in olup bittiği alanda vücut bulup sürer. Bu tanım/belirle-nim aslında Grek düşüncesi için geçerlidir ve en iyisinden el becerisi tekniklerine uygulanabilir; fakat modern makine gücüne dayalı tekniğe uygun düşmez. Modern teknik daha önceki tüm tekniklerden kıyaslanamayacak ölçüde farklı bir şeydir; çünkü o Yeniçağın sağın (eksakt) doğa bilimine dayanır.<sup>24</sup>

Bununla birlikte Heidegger hesaplamalı düşünmenin, her şeyi güç üretimi için sipariş edilecek ve kullanılacak bir kaynak olarak açıklarken, açığa çıkarmaya yönelik düşünme ve bakışın insanlar için “olmaya izin veren”, yani tarihe “yeni bir başlangıç” için alan yaratan bir meditasyon düşünme şekli olduğunu ifade eder.<sup>25</sup> Heidegger’in teknolojinin en büyük tehlikesine ve açığa vurma modu olarak hakimiyetine çözümü, Gelassenheit (Releasement/ Salıverme) tarzında düşünmedir. Her şeyin olmasına izin verme çağrısı, teknolojik mod içinde anlamsızdır. Ancak Gelassenheit bakışla mümkündür. Varlığın tek boyutlu yorumlanmasına karşı olarak Heidegger, Gelassenheit veya serbest bırakma yoluyla çeşitli şekillerde yeni bir başlangıç için hazırlanabileceğimizi söyler. Gestell, çeşitli amaçlar için kullanılacak şeyleri hammaddelere indirgeyerek çerçeveyici açıklama şekli iken, Gelassenheit “varlıkların olmasını” sağlayan ve şeylerin kendi imkanlarına göre kendini göstermesini sağlayan bir açıklama şeklidir. Kısacası Heidegger’e göre, Gelassenheit bizi Gestell’den kurtarır ve böylece teknolojiye olduğu kadar şeylere açıklıkta özgür bir ilişki geliştirmemizi sağlar.<sup>26</sup>

Birçok derin ekolojik ve çevre düşünürü için Heidegger’in Gelassenheit kavramı oldukça önemlidir. Çünkü doğanın bir ham madde veya ekonomik kazanç olarak görülmemesi, ne ise o olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu tutum aslında şeylerin olmaya bırakılmışlığıdır. Burada şeyleri teknik açıdan görmeyiz. Bu bakımdan “teknik dünyada gizli anlamı açık tutan tutuma, gize açıklık derim. Şeylere Bırakılmışlık ve gize açıklık, birbirine aittir. Dünyada bambaşka bir tarzda iskân etme olanağını bize bahşederler.”<sup>27</sup> Bununla birlikte Heidegger’e göre, şeylere bırakılmışlık ve gize açıklık rastlantısal bir şey değildir, daha ziyade ikisi de sadece sürekli, candan (kökensel) bir düşünme gerektirirler.

22 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 62.

23 Michael E. Zimmerman, “How Pertinent Is Heidegger’s Thinking for Deep Ecology?” in *Heidegger on Technology*, ed. Aaron James Wendland, Christopher Merwin and Christos Hadjioannou (New York: Routledge, 2019), 10.

24 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 54.

25 Zimmerman, “How Pertinent Is Heidegger’s Thinking for Deep Ecology?”, 209-210.

26 Zimmerman, “How Pertinent Is Heidegger’s Thinking for Deep Ecology?”, 210.

27 Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, 18.

#### 4. Dünyayı Yeni Bir Biçimde Algılama: Heideggerci Çevre Felsefesi

Heidegger’de candan düşünme, modern tekniğin çerçeveleyici anlayışından kurtularak, yani hesap eden ve her şeyi bir araç haline indirgeyen modern öznenin düşünmesinden farklıdır. Bu bakımdan böylesi bir düşünme hakiki bir işitmedir de aynı zamanda. Heidegger için gerçek işitmenin kulak ve ağızla bir ilgisi yoktur. Gerçek işitme *logos*<sup>28</sup>’u ve o ne ise onu, yani var olanın kendisinin toplanmışlığını takip etmek anlamına gelir. Heidegger’e göre, bizler ancak takip eden isek gerçek anlamda dinleyebiliriz. “Takipçi olmayan başından beri *logos’un* uzağında ve dışında kalır. Sadece etrafını dinleyerek ve söylentileri toplayarak dinleyenler anlayışsızdırlar (anlamayanlardır) ve öyle kalırlar.”<sup>29</sup> Bu bakımdan her günkü Dasein sürekli *logos’un* yanındadır ama aynı zamanda en uzaktırlar. Çünkü onlar işitemediklerinden hazır olanı huzura çıkaramazlar ve böylece onlar anlamayanlardır.

Heidegger’e göre, insanların sözcükleri işittikleri halde *logos*’u kavrayamama nedenleri, insanların varolanları sadece varolan olarak düşünmeleridir. Çünkü insanlar her zaman varolanlarla ilgilendikleri için, dolayısıyla her zaman Varlıkla ilişki içerisindedirler. Ancak insanlar aynı zamanda Varlıktan yüz çevirdikleri için ona yabancıdırlar, çünkü onu kavramazlar. Bu bakımdan insanlar ya da hergünkü Dasein (otantik olmayan) varolanla ilişki içerisinde uyanıktırlar ama yine de Varlık, onlardan gizlidir. Onlar uyurlar ve Varlığın sesini işitemezler. Bu tarz insanlar varolanların ortasında dolaşır durur, her zaman en somut olanı, elde hazır olanı kavramaları gereken olduğunu varsayarlar ve böylelikle her bir insan kendisine en yakın olanı kavrar. Dolayısıyla bu insanların her biri çeşitli şeylere tutunurlar. Heidegger’e göre, insanların çeşitli şeylere tutunmasının sebebi ben-bilirliktir, yani her insan kendi görüşünü en üstün sayarak onu doğru saymaktadır. Bu bakımdan onların takipçi olmaları ve uygun biçimde işitmeleri imkânsız hale gelir.<sup>30</sup>

Heidegger için *Logos*’u, yani Varlığı işitmeyen Dasein kendi özelliği olan gize açıklığını da gizler. Bu bakımdan böylesi bir Dasein zamansal dilsel açıklık içerisinde değildir ve bu durumda Varlığı tek boyutlu olarak görmeye devam etmektedir. Ancak Heidegger için gize açıklık bize başka bir imkân sunar, bu ise dünyada bambaşka bir şekilde iskân etme imkanınıdır. Heidegger’in ontolojik doğa anlayışı da tam olarak böylesi bir imkânın ortaya çıkmasına bağlıdır. Heidegger’e göre iskân etmeye (barınmaya) inşa etme vasıtasıyla ulaşmaktayız, yani iskân etme amacıyla inşa ederiz. Bununla birlikte bizler köprüler, demiryolları, binalar vb. de inşa ederiz fakat Heidegger için bu tarz inşa etmeler iskân etme değildir. Yine de bu yerler bizim iskân alanımızın içerisindedirler. Heidegger’e göre, “kamyon sürücüsü otoyolda kendini evinde hisseder fakat o burada konaklamaz, yani barındığı yer otoyol değildir. Bu örnekler çoğaltılabilir ancak hepsinde ortak olan şey kendilerini evinde gibi hissettikleri alanların sakini olmamalarıdır.”<sup>31</sup> Nihayetinde bu alanlar insanlara bir yer sağlar ve insanlar orada ikamet ederler ancak hiçbir zaman oranın sakini olmazlar. Dolayısıyla iskân etme oranın sakini olmayı da gerektirmektedir. Bu bakımdan Heidegger’e göre “inşa ettiğimiz için iskân etmeyiz, bilakis iskân ettiğimiz, bir başka deyişle, sakin olanlar olduğumuz için, inşa ederiz ve inşa edegelmekteyiz.”<sup>32</sup>

28 Heidegger burada *Logos*’u varolanın, yani Varlığın sürekli (dengeli, sağlam) toplanması, asli biraradılığı olarak tanımlar. Bu bakımdan *logos* varlığı şöyle tanımlar; Varolan kendinde düzgün ve aşikâr duran aynı zamanda kendinde ve kendisiyle toplanmış biraradalıktır ve kendisini böyle bir biraradalık içinde muhafaza eder (sürdürür). (Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 37.)

29 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 36.

30 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 36-37.

31 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 75.

32 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 79.



Heidegger'e göre "iskân etme, özünde sükûn içerisinde kalmak, sükunete ermek fiillerini barındırır. Huzur ve sükûn ise esirgemeyi içinde barındırmaktadır."<sup>33</sup> Ancak burada esirgeme bizlerin günlük anlamda kullandığı gibi esirgediğimiz şeye zarar vermeme değildir. Heidegger için "gerçek esirgeme bizlerin bir şeyi kendi özü içinde bıraktığımızda, onu özellikle özsel varlığına geri döndürdüğümüzde, onu sözcüğün gerçek anlamında bir huzur-sükûn korumasına serbest bıraktığımızda gerçekleşir."<sup>34</sup> Buradan anlıyoruz ki iskân etmenin gerçek özü her şeyi özü içinde sükûnet içerisinde bırakmak demektir. Heidegger'e göre bizler ölümlü birer varlık olarak yeryüzünde ikamet edişimizin iskân etme olduğunu kavradığımızda bahsedilen gerçeklik de kendini bize ifşa edecektir.

Bununla birlikte sakin olmakla insan aslında yeryüzü-gökyüzü, tanrısal ve ölümlü olma birlikteliği içerisinde yaşar, yani insan varlığı sakin olmakla bu dörtlü birliği birbirinden ayırt etmeden düşünür. Bununla birlikte iskân etmenin temel ayırt edici özelliğinin esirgeme olduğunu belirtmiştik. Bu iki unsuru birleştirdiğimizde, ölümlüler bu dörtlüyü asli varlığı içinde güvence altına alacak tarzda barınırlar sonucuna ulaşmaktayız. O halde sakin olan sakınma dörtlüyü koruyan, yani yeri kollayıp muhafaza etmek, göğü kabul etmek, tanrısal olanları beklemek, ölümlü olanları sırlara mazhar kılmak, tarzda barınma olarak ortaya çıkmaktadır ki Heidegger için bu dörtlüyü koruma iskân etmenin (barınmanın) basit özüdür. Çevre felsefesi için bu dörtlüden en önemlisi olan ilkinde, yani yeryüzüne baktığımızda ise ölümlülerin yeryüzünü gerçek anlamında koruduklarında sakin olduklarını söyler Heidegger. Ona göre korumak demek, bir şeyi kendi özüne serbest bırakmak demektir. Yeryüzünü korumak o halde yeryüzüne efendi olmak, onu sömürmek veya talan etmek değil, aksine yeryüzünün çobanı olmak onu serbest bırakmak, yani olmasına izin vermek demektir.<sup>35</sup> Bu anlamda düşünmemiz çevçeveleyici değil, şeyin özünü olduğu gibi göstermek olmalıdır. Böylece Gestalt'tan Gelassenheit'a geçiş de mümkün hale gelmektedir. Çevre felsefesi de tam olarak bu düşüncede ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

Heidegger felsefesinden her ne kadar çevre felsefesi olanağı çıksa da Heidegger'in kendisi çevre filozofu olarak tanımlanamaz. Bununla birlikte Heidegger bazı düşünürlerle göre çevre felsefesinin temel kavramlarına da öncülük ederek bu sınıfa sokulmaktadır. Örneğin Holland'a göre, Heidegger doğal varlıkların, yani doğanın bütünlüğünü savunur.<sup>36</sup> Bu görüş doğal dünyanın modern teknoloji tarafından yok edilmesini önüne geçen bir anlayıştır. Bu bakımdan doğal dünyaya sınırlarının yanı sıra doğanın potansiyelini de bilerek saygı duymalıyız. Çünkü bir varlığın aktüel (*actuality*) varlık olması onun algılama özgürlüğüdür, algılayabilme yeteneği değil. Holland'a göre, Heidegger'in metafiziksel saygı dediği şey de tam olarak budur. Bu saygı, varlıkların göreceli bağımsızlığını ve bütünlüğünü kabul etmekten kaynaklanır ki, Heidegger onları değerlerinden bağımsız olarak onur (*dignity-Würde*) sahibi olduklarını düşünür. Heidegger'in yaşayan varlıkların "onuruna" dair kısa açıklamaları genellikle onların "*Physis*" olarak varlıklarına odaklanır. Fakat onun için, *Physis* bir

33 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 80.

34 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 80.

35 Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, 80-93.

36 Özdeşlik ve Ayrım kitabına baktığımızda Heidegger'in bu bütünlüğü savunduğunu görmekteyiz: "İnsan varolan bir şeydir. Varolan bir şey gibi insan da tıpkı taş, ağaç, kartal gibi varlığın bütününe aittir. Burada ait olma şu anlamdadır; varlığın içine dizilmiş olmak. Ancak insanın ayırt edici özelliği insanın düşünen varlık (*Wesen*) olarak varlığa açık bir biçimde, varlığın önüne getirilmiş olmasında, varlığa ilişik kalmasında ve böylece ona cevap veriyor olmasında yatar". (Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 18.

şekilde, hem varlıkların açıklığında kendini göstermesi hem de bir organizmanın yaşam sürecindeki kendi yapısını ortaya çıkardığı süreç anlamına gelir.<sup>37</sup>

Heidegger'in doğanın ve diğer canlıların insan değerlendirmesinden bağımsız bir değere veya onura sahip olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Çevre etiği kuramlarına baktığımızda da doğaya veya yaşama saygı kavramlarını görmekteyiz. Çevre etiği düşünürleri özellikle, diğer canlıların da insandan bağımsız bir değeri olduğunu bu yüzden de onlara karşı ahlaki açıdan davranışlarımızdan sorumlu olmamız gerektiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte Heidegger bu tarz açıklamaların kendi görüşü ile uyuşmadığını başta belirtmektedir. Çünkü Heidegger böylesi bir ahlak anlayışının modern özne anlayışının bir uzantısı olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı her ne kadar insan merkeziliği eleştiriyor olsa da Heidegger için insan merkezilikten kurtulamamaktadır.

Heidegger'in temel farkı insan merkezci bakıştan kurtulma, yani yeni bir bakış ve yorumlama olanağı sunarak dünyayı ve varlıkları yeniden yorumlanabileceğini göstermesidir. Bu yeni bakış kendi felsefesi de olan fenomenolojik ontoloji üzerine kurulmuştur. Bu bakışta Dasein hergünkü varlığından, yani otantik olmayışından sıyrılmak, Varlığın sesini işitebilen otantik Dasein olmak zorundadır. Dasein'in otantik olabilmesi ise Dasein'in ölümlü dolayısıyla da kaygı ile yüzleşmesi ile mümkün olmaktadır. Bu bakımdan bu dünyada ölümlü bir varlık olduğunu kavrayan Dasein, eylemlerinin bilincinde olarak bu dünyada farklı bir biçimde iskân ettiğinin farkında olacaktır.

Burada çevre felsefesinin dolayısıyla da çevre etiğinin olanağı Dasein'in gize açıklığı ve otantik olması ile yakından bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Dasein tarihsel-zamansal ve dilsel açıklığa sahip bir varlık olarak varlıkları oldukları gibi, yani ne ise o olarak açığa çıkarma imkanına sahiptir. Bununla birlikte Dasein ölümlü bir varlık olduğunu kavradığında bu dünyada gerçek anlamda iskân eden varlık olduğunu da kavramaktadır. İskân eden bir varlık olarak Dasein bu dünyanın bir sakinidir ve bir sakin olarak yeryüzünü esirgemelidir. Yeryüzünü esirgeme ise varlıkların oldukları gibi olmalarına izin verme olarak ortaya çıkmaktadır. O halde Heidegger bağlamında çevre felsefesi Dasein'in otantik olarak bu dünyada iskân eden bir varlık olması sonucu ortaya çıkmaktadır diyebiliriz.

Burada neden Heidegger'in bir çevre filozofu olmadığı da anlaşılmaktadır. Çevre felsefesi için en temel argüman diğer var olanların varlıklarının değeri ve anlamı insandan bağımsız bir şekilde var olmasıdır. Bu bakımdan Heidegger iskân etme, olmaya bırakma, varlığın çobanı olma, esirgeme gibi kavramlarla aslında insanı daha önemli bir konuma getirmektedir. Nitekim "Hümanizm Üzerine" adlı eserine baktığımızda Heidegger, metafizik tarihinde insanın *animal rationale* olarak kabul edildiğini ve insan hakkında konuştuğumuzda ona akıl sahibi, özne veya tin diyerek aslında insanı hayvana özel bir farkla ayırdığımızı belirtir. Ancak ne olursa olsun burada insan her zaman kesinlikle ilkece hep *homo animalis* olarak düşünülür, yani *animalis* kısmı düşünülüp *hominis* kısmı göz ardı edilir: "Böyle bir belirleme Metafiziğin işidir. Fakat böylece insanın özü çok az dikkate alınır ve kendi kökeni bakımından düşünülmez; onun özünün kökeni tarihsel insanlık için hep özünün geleceği olarak kalır. Metafizik, insanı animalitas'ı yönünden düşünür, humanitas'ına doğru düşünmez."<sup>38</sup>

37 Aktaran; Zimmerman, "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism", 85.

38 Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 15.

Her ne kadar insan ön planda olsa da Heidegger insana değer atfederek hiyerarşik bir ontoloji kurmaktadır. Yine insanın oradaki yaşayan varlığına hitap ederek (Da-sein) onun modern teknik tarafından kuşatıldığını ve bu kuşatılmanın, Dasein'ın kendisi ve var olanlar üzerindeki etkisini ortaya koyar. Ancak yine de bir yol vardır Heidegger için; otantik Dasein. Bu varoluş biçimi dünyada yeni bir biçimde iskân etmez, ama aynı zamanda dünyayı yeni bir biçimde algılama biçimidir de. Otantik Dasein modern tekniğin çerçeveleyici görüşünden değil, anlamaya ve olmaya bırakmaya dayanan Gelassenheit tutumundan hareket eder.

Sonuç olarak, insanı merkeze alan bakış açısı ve bu bakış açısı ile ortaya çıkan teknik tüm doğayı ve giderek insanı tüketmektedir. Bu tüketme insan açısından kendi olanaklarını ve kendi değerini yok etme olarak anlaşılabilir. Çevre felsefesi düşünürleri tüm canlıların yaşamlarının kendileri için değer taşıdığını düşünürken onların yaşamlarını gerçekleştirmelerine izin vermemiz gerektiğini vurgulamaya çalışırlar, yani onları olmaya bırakmak gerekmektedir. Bu yüzden insan merkezci bakış açısından bir an önce kurtulup tüm canlıları da kapsayan yeni bir bakış açısı ile tüm varlıkları yeniden yorumlamalıyız. Bu ise Heidegger bağlamında düşündüğümüzde ancak otantik Dasein olma ile mümkün olduğu düşünülmektedir. Heidegger'in görüşü her ne kadar insanı farklı konumlandırırsa da doğanın katledilmesi, yaşayan canlılara uygulanan acımasız davranışlar vb. eylemlerin önünü kesebilecek sağlam felsefi temellere sahip bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Aşar, Haluk. *Biyotik: Geçmişten Günümüze*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.
- Boddice, Rob. *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, ed. Rob Boddice. Boston: Brill, 2011.
- Callicott, J. Baird. "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics". *American Philosophical Quarterly* 21, 4 (1984): 299-309.
- Çüçen, Abdülkadir. "Derin Ekoloji". <https://docplayer.biz.tr/24556351-Derin-ekoloji-prof-dr-abdulkadir-cu-cen-uludag-universitesi-fen-edebiyat-fakultesi-felsefe-bolumu-bursa.html>
- Derrida, Jacques. "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", trans: David Wills. *Critical Inquiry The University of Chicago Press* 28, 2 (2002): 369-418.
- Glazebrook, Trish. "Heidegger ve Environmental Philosophy". in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. Francois Raffoul and Eric S. Nelson, 433-440. New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Heidegger, Martin. *Düşüncenin Çağırığı*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Heidegger, Martin. *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Minteer, Ben A. "Anthropocentrism" *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. Callicott, J. Baird; Frodeman Robert. New York: Gale, 2009.
- Pluhar, E. "Animal Rights". in *Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. Ruth Chadwick, Callahan and Singer, 136-144. Massachusetts: Academic Press, 2012.
- Routley, Richard. "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?". in *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy 17th to 22nd September*, 205-210. Varna: Sofia Press, 1973.
- Steiner, Gary. *Anthropocentrism and Its Discontents*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Zimmerman, Michael E. "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism". in *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, ed. Charles S. Brown and Ted Toadvine, 73-103. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Zimmerman, Michael E. "How Pertinent Is Heidegger's Thinking for Deep Ecology?". in *Heidegger on Technology*, ed. Aaron James Wendland, Christopher Merwin and Christos Hadjioannou, 209-226. New York: Routledge, 2019.
- Zimmerman, Michael E. "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship". *Environmental Ethics* XV, 3 (1993): 193-224.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 22.10.2020

**Kabul:** 31.01.2021

**Atıf:** Yavuz, Tuğba. "Semantik Açıdan Barcan Tamdeyimleri". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 35-48.

# Semantik Açıdan Barcan Tamdeyimleri

Tuğba Yavuz<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-8405-7845

## Öz

Ruth Barcan Marcus çağdaş mantık çalışmalarının önde gelen isimlerinden biridir. Niceleyiciler ve modal işlemcilerin yerlerini değiştirerek elde ettiği ve kendi adıyla anılan şemalar olan Barcan ve evrik Barcan tamdeyimleri modal mantıkta önemli bir yere sahiptir. Modal mantık ve mümkün dünyalar semantiği açısından bir diğer önemli unsur, hangi mümkün dünya ve koşullarda hangi önermelerin doğru olduğunu gösteren "model" kavramıdır. Barcan tamdeyimleri, artan ve azalan bireyleri içermesi bakımından farklılaşan modal modellerden ikisi olan monoton ve monoton-olmayan modellerde yorumlandığında öngörülemeyen tuhaflıkta sonuçlara ulaşılabilir. Her ne kadar, mümkün dünyalar semantiğinin geliştirilmesiyle birlikte Barcan tamdeyimlerinin yalnızca belirli koşullar altında geçerli olduğu anlaşılabilir; monoton ve monoton-olmayan modellerde yorumlanmasının problemli olduğuna değinilmemiştir. Semantik açıdan görünürde sorun teşkil etmeyen Barcan tamdeyimleri, mümkün bir dünyanın nesnelere neleri içerebileceğinin sınırlarının belirgin olmayışının yanı sıra, nesne-dil ve üst-dil kullanımlarının karmaşıklığından da kaynaklanan sebeplerden ötürü metafiziksel açıdan güçlükler barındırır. Bu çalışmada, Barcan tamdeyimleri ve geçerlilik koşullarına ana hatlarıyla değinilerek, monoton ve monoton-olmayan modellerde semantik yorumun öngörülemeyen metafiziksel sonuçları ve bu sonuçların sebeplerine ilişkin düşüncelere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ruth Barcan, Timothy Williamson, Barcan Tamdeyimleri, Modal Mantık, Monoton ve Monoton Olmayan Modeller, Nesne-Dil, Üst-Dil.

## Semantical Considerations on Barcan Formulas

### Abstract

Ruth Barcan Marcus is one of the leading figures in contemporary logic studies. Barcan and Converse Barcan Formulas which are named after her and are schemes obtained by interchanging quantifiers and modal operators, have an important place in modal logic. Another important constituents of modal logic and possible world semantics is the concept of "model" that indicates which propositions are true under which possible worlds and conditions. If Barcan formulas are interpreted in monotonic and anti-monotonic models, which are two of the modal models that differ in terms of having increasing and decreasing individuals, strange results can be achieved. Although with the development of the possible world semantics it has been understood that Barcan formulas are only valid under certain conditions, it is not mentioned that its interpretations on monotonic and anti-monotonic models are also problematic. The Barcan formulas, which are apparently not problematic in terms of semantics, contain metaphysical difficulties due to reasons arising from the confusion of object-language and metalanguage, as well as the unclear boundaries of what the objects of a possible world can contain. In this study, Barcan formulas and the validity conditions will be outlined, and unforeseen metaphysical consequences of semantic interpretation in monotonic and anti-monotonic models and thoughts on the reasons of these results will be given.

**Key Words:** Ruth Barcan, Timothy Williamson, Barcan Formulas, Modal Logic, Monotonic and Anti-Monotonic Models, Object Language, Metalanguage.

<sup>1</sup> Dr. [tughba.yavuz@gmail.com](mailto:tughba.yavuz@gmail.com)

**Giriş<sup>2</sup>**

2012 yılı Şubat ayında dünyaya gözlerini yuman ve alana çok önemli katkıları olan Ruth Barcan Marcus,<sup>3</sup> eril felsefe tarihine adını yazdıran az sayıda kadın filozoftan biri ve aynı zamanda şimdiye dek adı en çok bilinen ve anılan tek kadın mantıkçıdır. Özellikle kendi adıyla bilinen formülleri sayesinde tanıdığımız Barcan, yalnızca mantıkla sınırlı kalmamış, ahlak, ontoloji ve felsefenin çeşitli alanlarında da çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların bir kısmını *Modalities: Philosophical Essays*<sup>4</sup> adını verdiği eserinde makaleler olarak bir araya getirmiştir.<sup>5</sup>

Barcan, 1946 yılında “A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication”<sup>6</sup> başlığıyla kaleme aldığı makalesiyle, henüz yeni ve geliştirilmekte olan nicel modal mantık alanındaki ilk çalışmalardan birini yapmıştır. Bu makale, neredeyse tamamı sembolik bir dille yazılan ve aksiyomlardan oluşan bir çalışmadır. O dönemde henüz niceleyici modal mantığın bir semantiği geliştirilmediği için, hiçbir semantik içeriğe sahip değildir. Biçimsel dilde yazılan koşullu önermelerde niceleyici ve modal işleçlerin yer değiştirebileceği ve bunun kullanışlı olduğu varsayımından hareket etmiştir. İlerleyen zamanlarda “bu varsayım ya da daha ziyade onun modernize edilmiş hali Barcan tamdeyimi olarak” anılacaktır.<sup>7</sup>

Barcan tamdeyimleri başlangıç itibariyle her ne kadar semantik içeriğe sahip olmasa da, nicel modal mantığın bir semantiğinin geliştirilmesiyle birlikte, yetersiz olduğu ve hatalı semantik yorumlara sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmeye başlanmıştır. Modal mantık açısından önemli bir yere sahip olan Barcan tamdeyimleri, özellikle semantik açıdan ele alındığında, yalnızca belirli durumlarda geçerli olan ve geçerliliğini koruyabilen formüllerdir. Bu çalışmada Barcan tamdeyimlerinin neler olduğu, geçerlilik koşulları ve semantik açıdan eleştirildiği birkaç noktaya değindikten sonra, özellikle monoton ve monoton-olmayan modellerde “tuhafılık” barındıran sonuçlara götürdüğüne dair bir argüman sunulacaktır. Semantik yorumlardaki adı konulamayan bu tuhafılığın, Timothy Williamson’ın (d.1955) nesne-dil ve üst-dil eleştirisiyle ilgili olduğunu düşündüğümüzden son bölümde Williamson’ın “metafiziksel tümellik” düşüncesi üzerinden dil eleştirisine yer verilecektir. Ele alınacak tartışmalar sembolik dilin kullanımını yoğun bir şekilde içerse de, bu metinde sembolik dile bütünüyle teslim olmadan anlatılacaktır. Yine de özellikle birinci basamak modal mantığa aşına olmak konunun anlaşılması bakımından önemlidir.

**1. Barcan Tamdeyimleri**

Barcan tamdeyimlerinin varlık bulduğu alan, nicelemeli modal mantık alanıdır. “Nicelemeli modal mantık, niceleme mantığı ve modal mantığın bir birleşimidir.”<sup>8</sup> Yani, “ $\forall$ ” (tüm; tümel niceleyici) ve “ $\exists$ ” (en az bir; varlıksal niceleyici) niceleyicilerinin “ $\square$ ” (zorunluluk) ve “ $\diamond$ ” (olanaklılık) modal işleçleri ile birlikte

2 Bu çalışma için bana yol gösteren, desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil’e minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

3 Marcus, fizikçi Jules Marcus ile evliliği dolayısıyla aldığı soy ismi olup genellikle Barcan olarak anılır. Daha sonra Marcus’tan boşanmıştır.

4 Ruth Barcan Marcus, *Modalities: Philosophical Essays* (New York: Oxford University Press, 1995).

5 Timothy Williamson, “In Memoriam: Ruth Barcan Marcus 1921-2012”, *The Bulletin of Symbolic Logic* 19/1 (2013): 125.

6 Ruth C. Barcan, “A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication”, *The Journal of Symbolic Logic* 11/1 (1946): 1-16.

7 Melvin Fitting and Richard L. Mendelsohn, *First-Order Modal Logic* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999), 108.

8 Timothy Williamson, *Modal Logic as Metaphysics* (USA: Oxford University Press, 2013), 31.

kullanılabildiği bir mantık türüdür. Nicelemeli modal bir önermede, niceleyici ile modal işlecin yerleri değiştirilerek farklılaşan Barcan tamdeyimleri, Barcan ve evrik Barcan tamdeyimleri (*Barcan and converse Barcan formulas*) olarak bilinen ve kendilerinden çok sayıda formül türetilebilen temelde iki formüldür:

$$(\forall x)\Box\Phi \supset \Box(\forall x)\Phi; \Diamond(\exists x)\Phi \supset (\exists x)\Diamond\Phi \text{ (Barcan tamdeyimleri)}$$

$$\Box(\forall x)\Phi \supset (\forall x)\Box\Phi; (\exists x)\Diamond\Phi \supset \Diamond(\exists x)\Phi \text{ (Evrik Barcan tamdeyimleri)}$$

Bunlardan ilki, “tüm x’ler için  $\Phi$  zorunlu ise, tüm x’lerin  $\Phi$  olması zorunludur” ve “en az bir x’in  $\Phi$  olması mümkünse,  $\Phi$ ’nin mümkün olduğu en az bir x vardır” şeklinde; ikincisi ise, “tüm x’lerin  $\Phi$  olması zorunlu ise, tüm x’ler zorunlu olarak  $\Phi$ ’dir” ve “en az bir x’in  $\Phi$  olması mümkünse, en az bir x için  $\Phi$  mümkündür” şeklinde okunur. Formüller bu haldeyken semantik bir içerime sahip değildir. Aksiyom olarak kabul edilen bu formüllerden hareketle eşdeğer başka formüller türetilebilir. “Normalde Barcan tamdeyimi ve bunun evriği şemalardır -sadece birçok formül dahil edilir. Eşitliği kullanarak yeniden formülleştirildiğinde, her biri tek bir formül haline gelir.”<sup>9</sup>

Barcan’ın çalışmalarını yaptığı dönem, metafiziği felsefenin dışında bırakmak gayretiyle oluşturulan yeni bir mantık ve bu mantığın sembolik dilinin hâkim olduğu mantıkçı pozitivistin etkilerinin sürdüğü bir dönemdi. Dolayısıyla “Barcan tamdeyimi ve evriği, mantık ve metafiziğin ayrı olduğu düşünülen mantıkçı pozitivism bağlamında ortaya çıktı.”<sup>10</sup> Bu bağlamda metafizik, felsefeyi var olmayanlara mecbur bırakan bir yapı olarak yerilirken; mantık, içeriği göz ardı edecek şekilde doğruluk denetlemesini yapabilme iddiasından ötürü övülen konumundadır. Ne var ki, semantik işin içine girdiğinde, üretilen bu sembolik dilin, dolayısıyla Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin de, salt sentaktik düzeyde çözüme götüremeyeceği ortaya çıkmıştır.

### 1.1. Barcan Tamdeyimlerinin Geçerli Olduğu Durumlar

Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin nicelemeli modal mantıkta varlık bulduğu ifade edilmişti. Barcan tamdeyimlerinin nicelemeli modal mantıktaki yerlerini daha anlaşılır kılabilmek için, bu mantık türünün bileşenlerinden biri olan modal mantığın kullandığı biçimsel dilin konumuz açısından gerekli bazı unsurlarını açıklamak gerekir: Modal mantık, birtakım koşullarla koşullanmış olan çatılara sahip modellerle ilgilidir. Bir çatı, boş olmayan bir küme (örneğin,  $\mathcal{G}$ ) ve Kripke’nin tanımladığı bir mümkün dünyadan diğerine erişimi olanaklı kılan “erişilebilirlik bağıntısı”nı (İng. *accessibility relation*) sembolize eden  $\mathcal{R}$ ’den oluşur ve  $(\mathcal{G}, \mathcal{R})$  ikilisi olarak ifade edilir. Çatıların üyeleri, mümkün dünyalardır: örneğin,  $\Gamma$  dünyası. Çatının bir model haline gelebilmesi için, hangi mümkün dünyalarda geçerli olduğu ve önermelerin hangi harflerle gösterileceği belirlenir. “Önermesel bir modal model, ya da kısaca model, bir,  $(\mathcal{G}, \mathcal{R}, \Vdash)$  üçlüsüdür,  $(\mathcal{G}, \mathcal{R})$  bir çatı ve “ $\Vdash$ ” mümkün dünyalar ve önermesel harfler arasındaki bağıntıdır. Eğer  $\Gamma \Vdash P$  ise  $P$ ,  $\Gamma$  dünyasında doğrudur deriz.”<sup>11</sup>

Nicelemeli modal mantık, hem niceleyicilerin hem de modal işlemcilerin bir arada kullanıldığı bir mantık türüdür ve niceleyicinin etki alanındakilerin tüm dünyalarda aynı olması ya da olmamasına göre ikiye ayrılır: Niceleyicinin etki alanındakiler tüm dünyalarda aynı ise “sabit alan” (İng. *constant domain*), dünyadan

9 Melvin Fitting, “Barcan Both Ways”, *Journal of Applied Non-Classical Logics* 9/2-3 (1999): 330.

10 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 31.

11 Fitting and Mendelsohn, *First-Order Modal Logic*, 18.

dünyaya değişkenlik gösteriyorsa “değişken alan” (İng. *variable domain*) olarak adlandırılır. Sabit alan modal mantığı, birinci basamak klasik mantığa (İng. *first order classical logic*)  $\Box$ [zorunluluk]ve  $\Diamond$ [olanaklılık] işlemlerinin eklenmesiyle genişletilir.<sup>12</sup>

Kripke tarafından 1960’larda modal mantığın bir semantiğinin geliştirilmesiyle birlikte nicelemeli modal mantık da yeni bir boyut kazanmıştır. Barcan ve evrik Barcan tamdeyimleri, Kripke tarafından geliştirilen model kuramı kapsamında, “bir modeldeki tüm dünyaların aynı niceleme alanına sahip olduğu, ancak alanların serbestçe değişmesine izin verildiği takdirde geçersiz olan sabit alanlı semantiklerde geçerlidir. Daha metafiziksel terimlerle ifade edilecek olursa, her iki formül de, olumsal-olmayan bir ontolojiyi gerektirir.”<sup>13</sup>

## 1.2. Semantik Eleştiriler

Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin, mümkün dünyalar semantiği henüz geliştirilmediği için semantik yorumdan bağımsız olarak ortaya çıktıkları ifade edilmişti. Semantik yorum dikkate alındığında ise, yine her iki formül, mümkün dünya modellerinin tamamında değil yalnızca sabit alan yorumlarında geçerli olup, değişken alan yorumlarında ise geçerliliğini koruyamaz. Zira, “Barcan tamdeyimi bir mümkün dünyadan bir başkasına geçerken varlığa hiçbir şeyin eklenmediğini söylerken, evrik Barcan tamdeyimi varlıktan hiçbir şeyin eksilmediğini söyler. Bunu görmek için, dünyadan dünyaya niceleyicilerin etki alanları arasındaki ilişkiler hakkında varsayımda bulunmayan bir semantiğe ihtiyaç vardır.”<sup>14</sup> Yani, niceleyicinin etki alanındakiler tüm mümkün dünyalarda aynı nesnelere olarak kalmalı, varlığı ya da yokluğu mümkün olmamalıdır.

Ne var ki, geçerli oldukları sabit alan modal modellerde de, her iki Barcan tamdeyiminin semantik açıdan eleştirildiği noktalar olmuştur. Örneğin  $\Diamond \exists x Fx \rightarrow \exists x \Diamond Fx$  formülünü ele alalım: Bu koşullu önerme, “en az bir x için, x’in F olması mümkün ise x’in F olmasının mümkün olduğu en az bir x vardır” şeklinde okunur. Burada dikkat edilmesi gereken, öncül modal iken, sonucun nicel (varoluşsal) olduğudur. Yani F olan şeyin mümkün olması halinde F olan bir şeyin varlığının doğru olacağı söylenmektedir. Bu durumda, henüz var olmayan bir şeyin mümkün olmasının önceden bilinmesi öngörülmektedir.

“Bu koşul önermesinin sonucu, biçim olarak varoluşsaldır. Yani, ana bağlantısı  $\exists x$ ’tir. Herhangi bir varoluşsal cümle gibi, belirli türden bir şeyin var olduğunu, yani F olabilecek bir şeyin var olduğunu söyler. Ne var ki, öncülün formu varoluşsal değil, modaldir. Ana bağlantısı  $\Diamond$ ’tir,  $\exists x$  değil. İfade ettiği şey, bir şeyin öyle olmasının (yani, bir F olmasının) mümkün olacağıdır. Belirli bir türden bir şeyin var olduğunu söylemez. (Elbette, böyle bir şeyi ima ettiğine dair felsefi bir argüman sunulabilir. Ama bunu söylemez.) Öncül ve sonuç arasındaki fark, aslında, bazı durumlarda öncülün doğru, sonucun ise yanlış olabileceğini söyler. Örneğin, gerçekte her ne kadar hayalet diye bir şey olmasa da, bir hayaletin var olması mümkün olabilir. Yani eğer, var olan her şeyi,  $u_1, u_2, \dots$ , gözden geçerseniz bile, bunlardan hiçbirinin hayalet olması mümkündür; ancak yine de, her bir u’ dan farklı olan ve hayalet olan ekstra bir şeyin, v’nin, var olması mümkündür.”<sup>15</sup>

Tikel (varoluşsal) niceleyicili mümkün koşul önermesi yerine, tümel niceleyici ve zorunluluk modalitesinin kullanıldığı Barcan tamdeyimine bakalım:  $\forall x \Box Fx \rightarrow \Box \forall x Fx$  (tüm x’ler için x zorunlu olarak F ise x’in F olması tüm x’ler için zorunludur). Burada öncülün tümel, sonucun ise modal olduğu görülür. Öncül, zorunlu

12 Graham Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 308. (Parantezler bana aittir.)

13 Williamson, “In Memoriam: Ruth Barcan Marcus 1921-2012”, 124.

14 Fitting, “Barcan Both Ways”, 329.

15 Theodore Sider, *Logic for Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 301.



olarak F olmanın tüm bireyler için doğru olduğunu; sonuç ise tüm bireylerin F olmasını zorunlu olduğunu söylüyor. “Görünüşe göre, öncül ve sonuçta söylenenler arasındaki bu fark, sonuç yanlışken öncülün doğru olabileceği olasılığına yol açar.”<sup>16</sup> Zira, bir kümenin tüm üyelerinin zorunlu olarak bir özelliğe sahip olması, bir kümenin tüm üyelerinin belirli bir özelliğe sahip olmasının zorunlu olduğu sonucuna götürmeyebilir. Örneğin öncül olarak “Tüm insanlar zorunlu olarak işe gider” önermesini aldığımızda, “Tüm insanların işe gitmesi zorunludur” gibi bir sonuca varmamız gerekiyor. Ancak tüm insanların zorunlu olarak işe gittiği doğru kabul edilebilirken, tüm insanların işe gitmesi bir zorunluluk olmayabilir. Dolayısıyla öncül doğru iken sonuç doğru olmayabilir.

Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin sabit alanda geçerli olduğunun bilinmesi önemli ancak yeterli değildir. Sabit alanın içerdiği nesnelere neler olduğunun da belirlenmesi gerekir. Yukarıdaki önermelerde olduğu üzere, öncül ve sonucun biri doğru iken diğerinin yanlış olabilme ihtimalinin nedenlerinden biri de sabit alandaki nesnelere neler olduğunun açık bir şekilde ortaya konulmamasıdır. Örneğin  $\forall x \Box Fx \rightarrow \Box \forall x Fx$  formundaki koşul önermesi olarak “Tüm dedektifler zorunlu olarak araştırma yapar” önermesini aldığımızda “Tüm dedektiflerin araştırma yapması zorunludur” sonucunu ediniyoruz. Fakat bahsedilen dedektifler arasında Sherlock Holmes de olsaydı, sonuç yine doğru olur muydu?

“Aklımdaki sabitlik savunucusu, normalde birinin sandığından çok daha fazla şey olduğunu düşünüyor. Normal şeylere ek olarak - normalde var olan varlıklar olarak düşünülebilecek şeyler: insanlar, masalar ve sandalyeler, gezegenler ve elektronlar vb. - sabitlik savunucumuz, diğer mümkün dünyalarda da nesnelere var olduğunu iddia ediyor. Hayaletler, altın dağlar, konuşan eşekler vb. Bu diğer nesnelere “olağanüstü şeyler” diyelim. “ $\forall x \Phi$ ” formülünün doğru olması için normal şeylerin olması yeterli değildir, çünkü normal şeyler var olan her şey değildir. Tüm olağanüstü şeyler de vardır ve “ $\forall x \Phi$ ”in doğru olması için bunların her biri de  $\Phi$  olmalıdır (yani  $\Phi$  burada gerçek dünyada olmalıdır). (...) Barcan tamdeyiminin öncülü olan  $\forall x \Box Fx$  için, F “maddi bir nesnedir”i sembolize ettiğinde, doğru olduğunu varsay[ı]ldı. Ama bu, olağanüstü şeyleri ihmal ediyor. Tüm normal nesnelere zorunlu olarak maddi nesnelere olsa bile, illa ki maddi nesnelere olmayan bazı başka şeyler - olağanüstü şeyler - vardır.

Dahası: sıradan bir dilde, “her şey” veya “herhangi bir şey” dediğimizde, genellikle tüm nesnelere hakkında konuşmak istemiyoruz; tipik olarak sadece normal nesnelere bahsediyoruz. Aksi takdirde, örneğin “her şeyin bir kütlesi vardır” dediğimizde yanlış konuşuyor oluruz: Tek boynuzlu atlar olabilecek olağanüstü şeylerin muhtemelen kütlesi (ne uzaysal konumu ne de başka herhangi bir fiziksel özelliği) yoktur. Sıradan nicelik normal şeylerle sınırlıdır.”<sup>17</sup>

Sabit alanda Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin geçerli olduğu düşünülse de, sabit alanın “varolan” olarak tanımladığı nesnelere neler olduğu belirginleştirilmediği sürece, söz konusu formüller semantik olarak eleştiri ve itirazlara açıktır. Bu tartışmanın devamı, sabit alanda olmakla birlikte modellerin monoton ve monoton-olmayan olarak ayrıldığı durumlarda sürdürülmektedir. Bir sonraki başlık, makalenin ana eleştiri konusu olan bu tartışma üzerine olacaktır.

## 2. Monoton ve Monoton-Olmayan Modeller

Barcan tamdeyimi, semantik olarak monoton-olmayan modellere uygunken, evrik Barcan tamdeyimi monoton modellere uygundur. Monotonluk, varolan her şeyin tüm dünyalarda aynı şekilde var olduğu;

<sup>16</sup> Sider, *Logic for Philosophy*, 302.

<sup>17</sup> Sider, *Logic for Philosophy*, 304-305.

monoton olmayış ise bir dünyada var olanın başka dünyalarda başka şekillerde var olabileceği anlamına gelir.<sup>18</sup> Bunlar, sembolik olarak aşağıdaki gibi gösterilebilir:

“Genişletilmiş bir  $\langle G, R, D \rangle$  çatısında, ve bir  $\langle G, R, D, I \rangle$  modelini temele alırsak şöyledir:

1. Eğer  $\mathcal{D}$ , özel koşulları karşılamıyorsa değişken alanıdır.
2. Eğer  $\Gamma \mathcal{R} \Delta$ ,  $\mathcal{D}(\Gamma) \subseteq \mathcal{D}(\Delta)$  ise, monotondur.
3. Eğer  $\Gamma \mathcal{R} \Delta$ ,  $\mathcal{D}(\Delta) \subseteq \mathcal{D}(\Gamma)$  ise, monoton-olmayandır.
4. Eğer, tüm  $\Gamma, \Delta \in \mathcal{G}$  için,  $\mathcal{D}(\Gamma) = \mathcal{D}(\Delta)$  ise, sabit alanıdır.”<sup>19</sup>

Monoton modellerin, bir dünyada (bu dünyanın içinde yaşadığımız fiziki dünya olduğunu düşünelim) var olanların diğer mümkün dünyalarda aynıyla var olduğunu ve başka türden varlıklara izin vermediğini düşündüğümüzde mümkün dünya yorumlarına çok uygun modeller olmadığı ortadadır. Zira mümkün dünyaların, bu dünyada var olmayan nesne ve olgu bağlamlarını içermesi beklenir. Bu bakımdan, mümkün dünya yorumlarının farklılaşması ve farklı türden nesne ve olgu bağlamlarına yer açabilmek için monoton-olmayan modellere ihtiyaç vardır. Fakat yine de, “birinci dereceden modal mantığın pek çok uygulaması(...) monotonluğu varsayan bir semantik kullanır”, örneğin; “eğer  $\Delta$  dünyasına, bir  $\Gamma$  dünyasından erişilebilirse,  $\Gamma$ ’daki nicelemenin alanında bulunan her şey  $\Delta$ ’da da mevcuttur. Aslında bu, modal mantığın pek çok uygulaması için ve kesinlikle pek çok felsefi uygulama için özellikle doğal bir varsayım değildir.”<sup>20</sup>

“Monoton modeller literatürde yaygındır, ancak felsefi olarak doğal değildir. Sabit ve değişken alan modellerinden ayrılan monoton-olmayan modeller de aynı derecede doğal değildir. (...) Önemli olan felsefi soru şudur: modal bir bağlamda, nicelikleri nicelemek için neyi almalıyız? İki ortak seçenek şunlardır: olan ve olabilecek olan. Olanı seçersek, değişen etki alanı semantiği (bunun) biçimsel karşılığıdır. Her mümkün dünya kendi varolan nesnelere koleksiyonuna sahiptir ve her dünyada niceleyiciler bu var olan nesnelere etki eder. Öte yandan, eğer niceleyiciler, olabilecek olana – mümkün varolan nesnelere- etki edecek şekilde alınırsa bunlar dünyadan bağımsızdır.”<sup>21</sup>

Burada önemli olan husus, birbirinden farklılaşan mümkün dünya yorumlarına izin verebilmek yani niceleyicinin etki alanında yalnızca olanların değil olabilecek olanların da yer alabilmesi için modelin monoton-olmayışı kadar, etki alanının sabit değil değişken etki alanı olmasına da ihtiyaç vardır. Zira sabit alan, içerdiği nesnelere dışında “olabilecek” olana yer vermez.

“Bağıntı sembollerinin yorumlanmasında, değişkenlere atanan değerlerin bir dünyada var olanlarla, yani o dünyanın alanında bulunanlarla sınırlı olmadığına dikkat edin. Böylesi bir kısıtlama yapmak, aslında var olmayan nesnelere hakkındaki konuşmaları ortadan kaldırır, ancak bu her gün yaptığımız konuşmadır. Elbette, sabit alan semantiği için, böyle bir kısıtlamanın etkisi tartışmalıdır. Monoton semantik için kısıtlama dayatmak, zaten olduğu üzere, kısıtlama olmaksızın monoton semantik ile aynı geçerli kapalı formül koleksiyonunu verir. Bununla birlikte, değişen alan semantiği farklılık yaratır ve [bununla biz] açık bir şekilde nesnelere kısıtlamadan bırakırız.”<sup>22</sup>

18 Fitting and Mendelsohn, *First-Order Modal Logic*, 181-182.

19 Fitting, “Barcan Both Ways”, 331.

20 Fitting, “Barcan Both Ways”, 330.

21 Fitting, “Barcan Both Ways”, 331-332.

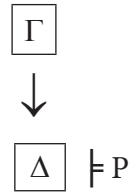
22 Fitting, “Barcan Both Ways”, 332.

Özetle ifade edilecek olursa, nicelemeli modal mantığın mümkün dünyalar semantiği açısından, Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin anlam kazanabilmesi için değişken alan ve monoton-olmayan modellerin alınmasına ihtiyaç vardır. Ne var ki, böyle alınsa bile, semantik hataları bütünüyle geride bırakamayacaktır. Bir sonraki sonuç bölümünde, buna dair bir eleştiri denemesine yer verilecektir.

### 2.1. Semantik Doğrulanabilirlik Sorunu

Barcan ve evrik Barcan tamdeyimleri ile ilgili buraya kadar anlatılanlar, bu formüllerin neler olduğu, hangi durumlarda nasıl geçerlilik kazandığı ve semantik yorumlarının nasıl farklılaşabileceğine dair bir fikir vermesi amacıyla anlatılmıştır. Her iki tür Barcan tamdeyimlerinin de semantik açıdan kusursuz olmadığı açıktır. Anlamlı olması açısından sığınılan liman, alanın sabit olması ve Barcan tamdeyimlerinin monoton-olmayan modellerde, evrik Barcan tamdeyimlerinin de monoton modellerde yorumlanabileceği savunusu olmuş ve ikinci seçeneğin yani evrik Barcan tamdeyiminin monoton modellerdeki yorumunun daha kullanışlı olabileceği düşünülmüştür. Bununla birlikte sabit değil, değişken alanda bile olsa evrik Barcan tamdeyimlerinin (Barcan tamdeyiminin zaten kullanışlı olmadığını kabul ediyoruz) monoton modellerdeki yorumlarının isabetli olmadığı, bir “tuhafık” barındırdığı söylenebilir. Aşağıda bu duruma örnek olabileceği düşünülen yorumlara yer verilecektir.

Herhangi bir kuralın eklenmediği,<sup>23</sup> yalnızca Kripke çerçevesinin geçerli olduğu mümkün dünyalar alındığında, bir  $\Gamma$  dünyasından erişilebilen bir  $\Delta$  dünyası düşünüldüğünde, yani:



Bu modelde,  $\Delta$ 'da bir  $P$  önermesi doğru ise,  $\Gamma$ 'da bu  $P$  önermesinin olanaklı olduğu söylenebilir. Çünkü  $\Gamma$ 'dan  $\Delta$ 'ya erişilebildiğinde  $\Delta$ 'daki durumun (önermenin) anlaşılabilmesi için bunun  $\Gamma$ 'da mümkün olması gerekir. Ancak  $\Gamma$ 'da bir  $P$  önermesi doğru ise ondan erişilebilen bir  $\Delta$  dünyasında  $P$  önermesinin doğru ya da geçerli olduğu söylenemez. Çünkü  $\Delta$  dünyasından da  $\Gamma$  dünyasına erişilebildiğine dair bir bilgi yoktur, yani  $\Gamma$ 'da neyin doğru olduğu ya da üzerine konuşulabilir olduğuna ilişkin bir bilgi ya da kayıt yoktur.

Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerine geldiğimizde, niceleyicinin ya da modal operatörün kapsamı önem kazanıyor. Model, monoton olduğunda evrik Barcan tamdeyimlerinin geçerli olduğu, monoton-olmadığında ise Barcan tamdeyimlerinin geçerli olduğu ifade edilmişti. Bu durumda, örneğin, (a,b) bireylerine sahip bir  $\Gamma$  dünyası ile bu dünyadan erişilebilen ve (a, b, c) bireylerine sahip bir  $\Delta$  dünyası olduğunu düşünürsek:

<sup>23</sup> Yani, hiçbir çatı özelliği taşımayan, bir dünyadan bir başka dünyaya erişilebilir olduğu anlamına gelen erişilebilirlik bağıntısı dışında bakışımı, yansımali, geçişli vs. hiçbir özel bağıntının tanımlanmadığı mümkün dünyalar. Kripke çerçevesi, erişilebilirlik bağıntısı dışında hiçbir bağıntının tanımlanmadığı bu türden bir çerçevedir.

$$\begin{array}{c}
(a,b) \quad \boxed{\Gamma}^{(1)} \Box \forall x F(x) \rightarrow \\
\qquad \qquad \qquad (2) \forall x \Box F(x) \\
\downarrow \\
(a,b,c) \quad \boxed{\Delta} \models P
\end{array}$$

Eğer  $\Gamma$  dünyasında “zorunludur ki tüm  $x$ 'ler  $Fx$ ” ise ve  $\Gamma$ 'nın bireyleri  $a$  ve  $b$  ise bu durumda  $a$  ve  $b$ 'nin  $F$  olması zorunludur. Buradan yola çıkarak  $\Gamma$ 'dan erişilebilen  $\Delta$  dünyasında tüm  $x$ 'lerin  $F(x)$  olduğunu doğru ya da geçerli olduğunu söyleyebiliyoruz. Fakat aslında yukarıdaki açıklamalara göre söyleyemememiz gerekir. Çünkü eğer  $\Delta$ 'da  $F(x)$  önermesinin doğru olduğunu bilseydik,  $\Gamma$ 'dan  $\Delta$ 'ya erişilebildiğine göre,  $\Gamma$ 'da  $F(x)$  in olanaklı olduğunu; eğer  $F(x)$   $\Delta$ 'da zorunlu olsaydı  $\Gamma$ 'da doğru olduğunu söyleyebilirdik. (Kripke çerçevesinden çıkıp farklı bağıntılar eklenirse modele, doğruluk ve geçerliliğe ilişkin yeni yorumlar söz konusu olabilir.) Buradan da tekrar  $\Gamma$ 'ya dönerek tüm  $x$ 'lerin zorunlu olarak  $F(x)$  olduğunu söylüyoruz. Çünkü  $a$  ve  $b$   $\Gamma$ 'da vardı.  $c$ 'nin  $F$  olduğunu da  $\forall x F(x)$  önermesinin  $\Delta$ 'da doğru olduğunu kabul ettiğimizde onaylamış oluyoruz. Somut bir örnekle açıklamak gerekirse:  $\Box \forall x F(x)$  önermesi “zorunludur ki tüm kuşlar öter” olsun,  $\Gamma$  dünyasının bireyleri serçe ve güvercin,  $\Delta$  dünyasının bireyleri de serçe, güvercin ve zümrüd-ü anka olsun. “Zorunludur ki tüm kuşlar öter” önermesi,  $\Gamma$  dünyası düşünüldüğünde “zorunludur ki serçe ve güvercin öter” anlamına gelecektir.  $\Gamma$  dünyasında “tüm kuşlar öter önermesi” zorunlu olduğu için  $\Delta$  dünyasında da bu önermeyi doğru kabul edersek,  $\Delta$  dünyası için bu önerme “serçe, güvercin ve zümrüd-ü anka öter” doğrudur, anlamına gelecektir.  $\Gamma$  dünyasında var olmamasına rağmen,  $\Delta$  dünyasındaki zümrüd-ü anka hakkında  $\Gamma$ 'dan yola çıkarak bir şey söylemiş hatta “o şey”in zümrüd-ü anka için doğru ya da geçerli olduğunu söylemiş oluyoruz. Ve hatta devamında,  $\Delta$ 'da serçe ve güvercinle birlikte bir kuş olduğu belirtilen zümrüd-ü ankanın da öttüğü yargısına varıyoruz. O halde  $\Gamma$  dünyasına tekrar çıkıp “zorunlu olarak kuşlar öter tüm kuşlar için doğrudur” diyebiliriz.

Buna karşın model monoton olmadığına:

$$\begin{array}{c}
(a,b,c) \quad \boxed{\Gamma}^{(1)} \Box \forall x F(x) \rightarrow \\
\qquad \qquad \qquad (2) \forall x \Box F(x) \\
\downarrow \\
(a,b) \quad \boxed{\Delta} \models P
\end{array}$$

$\Delta$ 'da “ $c$ ” olmadığı için hakkında konuşamıyoruz, doğruluğuna ya da geçerliliğine ilişkin bir şey söyleyemiyoruz. Dolayısıyla  $\Gamma$ 'da -kuş örneğinden devam edecek olursak- “kuşlar öter, tüm kuşlar için zorunludur” diyemiyoruz. Eğer  $\Gamma$ 'da zümrüd-ü anka varsa ve  $\Delta$ 'da yoksa,  $\Delta$ 'da herhangi bir zümrüd-ü anka varsayıp, üzerine konuşamıyoruz. (Veya serçe  $\Gamma$ 'da var ve  $\Delta$ 'da yoksa,  $\Delta$ 'da herhangi bir serçenin varlığından ve doğruluğundan söz edemiyoruz.)

Her iki durumda da, yani modelin monoton ya da monoton-olmayan olduğu her iki durumda da ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Eğer monoton bir çerçeveye sahipsek ve benim dünyamda var olamayan fakat erişebildiğim, üzerine düşünebildiğim ve konuşabildiğim bir mümkün dünyada var olan bir birey hakkında,

onun benim dünyamdaki bireylerle birlikte tümel bir önermede içerilmesinin zorunluluğu kabul ediliyor. Ne var ki, çerçeve monoton olmadığında, herhangi birey benim dünyamda var olsa bile, erişebildiğim dünyada var olmadığından hakkında konuşamıyor ve doğruluğuna ilişkin söz edemiyorum. Şöyle düşünersek: Benim dünyamda Türkiye ve Amerika gibi iki ülke var. Erişebildiğim, üzerine düşünebildiğim bir dünyada da Türkiye, Amerika ve Güneş Ülkesi var. Benim dünyamın adı “Dünya”, erişebildiğim dünyanın adı da “Gezegen-Z” olsun. Eğer benim dünyamda “tüm ülkeler demokrasiyle yönetilir” gibi bir önerme zorunlu ise ben, Gezegen-Z hakkında bu önermenin doğru ya da geçerli olduğunu söyleyebiliyorum. Gezegen-Z’deki ülkeler için de “demokrasiyle yönetilir” önermesi doğru bir önerme olur. Gezegen-Z’deki ülkeler Türkiye, Amerika ve Güneş Ülkesi olduğuna göre, bu ülkelerin de demokrasiyle yönetildiğini doğru kabul ediyorum. Güneş Ülkesinin benim dünyamda hiçbir karşılığı olmamasına rağmen, benim dünyamdaki zorunluluktan yola çıkarak, onun da demokrasiyle yönetildiğinin (Gezegen-Z’de) doğru olduğunu varsayıyorum. Devamında da bu varsayımdan yola çıkarak, benim dünyamda “ülkeler zorunlu olarak demokrasiyle yönetilir tüm ülkeler için doğrudur” diyebiliyor ve dolayısıyla bende hiçbir karşılığı olmamakla birlikte Güneş Ülkesinin de zorunlu olarak demokrasiyle yönetildiği yargısına varıyorum. Bu, hem düşünülebilir olanın (bireyin) benim koşullarımla koşullanması ve/veya sınırlandırılması hem de düşünenin sınırlandırılması anlamına gelir. Ben, Güneş Ülkesinin demokrasiyle değil, adaletle yönetilen bir ülke olduğunu benim dünyamda bir karşılığı olmasa da düşünebilirim. (Tüm ütopyalar buna örnek teşkil eder aslında). Dolayısıyla işlem ve anlam söz konusu olduğunda evrik Barcan tamdeyimi çok işlevsel görünmemektedir.

Son örneği monoton olmayan bir çerçeve üzerinde düşünersek, benim dünyamda Türkiye, Amerika ve Rusya varolan ülkeler ise ve “zorunludur ki tüm ülkeler demokrasiyle yönetilir” önermesi doğru kabul edilirse, evrik Barcan tamdeyimlerine göre erişebildiğim Gezegen-Z’de Rusya var olmadığı için Rusya’nın demokrasiyle yönetilip yönetilmemesine ilişkin hiçbir şey söyleyemiyoruz. Dolayısıyla da “zorunlu olarak ülkeler demokrasiyle yönetilir, tüm ülkeler için doğrudur” –benim dünyamda bunun doğru olduğunu kabul etmeme rağmen- diyemiyoruz. Aslında bu, bireyler dikkate alınacaksa eğer, model monoton olduğunda söyleyemememiz gerekir. Ve yine bireyler dikkate alınarak böyle bir önerme dile getirilse, benim dünyamdan yola çıkarak böyle bir yargıya varabilirim çünkü benim dünyamda Rusya ve diğer ülkeler zaten var ve bu ülkelerin demokrasiyle yönetildiğinin zorunlu olduğunu zaten doğru kabul ediyorum. Tüm ülkeler de Rusya, Amerika ve Türkiye olduğuna göre, “zorunludur ki ülkeler demokrasiyle yönetilir, tüm ülkeler için doğrudur” geçerli bir önerme olmalıdır. Eğer değilse bu, erişebildiğim bir dünyada var olmayan bir birey üzerine hiçbir şey dile getiremem demektir. Oysa kendi dünyamda var olmayan bir birey/bireyler hakkında konuşabiliyorum. Ama ben, benim var olmadığı bir dünyada, bir Medinetu’l Fazıla, bir Güneş Ülkesi ya da Backer St.’de yaşayan bir Sherlock Holmes düşünebiliyor ve haklarında konuşabiliyorum. Ama Güneş Ülkesinden ya da Sherlock Holmes’ten yola çıkarak benim dünyamda var olmayan ülkeler ya da dedektifleri de kapsayacak şekilde zorunlu önermeler dile getirerek bunları tümele yaymıyorum. Yani aslında, benim dünyamda var olmayanları kurabilir ve bunlara ilişkin konuşabilirim. Ama bunlar benim dünyamın mantık kuralları ve koşullarına uymak zorunda değildir. Dolayısıyla benim dünyamda doğru, geçerli ya da zorunlu olmak durumunda da değildirler. Buna karşın, benim dünyamda varolan bir birey, düşünebildiğim herhangi bir dünyada var olmasa da, onun hakkında konuşabiliyor olmalıyım. Eğer Kripke’nin katı adlandırmalar<sup>24</sup> düşüncesini kabul edersek

24 Bu dünyada var olan herhangi bir x nesnesi, mümkün bir dünyada da aynı x nesnesi olmalıdır. Aksi takdirde, mümkün bir dünyadaki x nesnesini tanımak imkânsız olurdu, şeklindeki düşünce. Bkz. Saul A. Kripke, *Adlandırma & Zorunluluk*, çev. Berat Açıl (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

ve bu dünyada var olan belirli bir “Tekir” kedinin başka bir dünyada var olmasa bile bir “Tekir” kedi olarak düşünülebilmesi ve hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabiliyor olması gerekir. Gezegen-Z’de “Tekir” kedi olmasa da “Tekir, yaş mama yemeyi sever” önermesi Gezegen-Z için düşünüldüğünde de doğru olmalıdır. Burada, benim dünyamda doğru ya da geçerli kabul edilen bir önerme, bu önermenin öznesi ya da nesnesi düşünülür bir başka dünyada var olmasa bile, doğru kabul edilebilir (monoton-olmayan model kabulünün aksine!). Kripke’nin katı adlandırması da buna işaret ediyor olsa gerek. Öte yandan, düşünülür dünyada varsayılan ancak benim dünyamda olmayan bir birey hakkında dile getirilen bir yargı, o dünya için doğru ya da zorunlu kabul edilebilir ancak bu, benim dünyamda doğru ya da zorunlu olmayabilir.

## 2.2. Nesne-Dil ve Üst-Dil Ayrımı

Önceki başlıkta dile getirdiğimiz sorun, yani zaten sınırlı çerçevede geçerli olabildiği iddia edilen Barcan ve evrik Barcan tamdeyimlerinin uygun modellerdeki semantik yorumlarının da aslında kendi içinde bir yere oturmeyen, başta gerektirdiğini sonradan taşıyamayan ve üstü örtük bir “tuhaflık” barındıran sonuçlara götürdüğüne ilişkin sorun, bir bakıma, nesne-dil ve üst-dil ayrımından kaynaklanmaktadır. İşaret ettiğimiz bu sorunu nesne ve üst dil ayrımıyla ilişkilendiren şu ana dek yalnızca Timothy Williamson olmuştur. Bu nedenle, bu başlık altında, sorunun aslında neden kaynaklandığı ve nelerle ilişkilendirildiği Williamson üzerinden açıklanacaktır.

Mantığın, bir şekilde sınırlandırılmış bir sistem ya da sistemler bütünü olduğunu düşünen Williamson, bu sınırlandırmalarda ısrarın bilimsel bir değeri olup olmadığından kuşku duyar. Metafiziksel tümelliğe ulaşmayı amaçlayan ve bunun için mantığın barındırdığı sınırlandırmaları, “örneğin, mantığın doğrulukları zorunlu olmalıdır veya a priori olmalı yahut da analitik olmadır” gibi sınırlandırmaları aşmak isteyen Williamson’ın amacı, metafiziksel modalitenin daha genel bir yapısını araştırmak ve bunun için gereken ön koşulları önceden haber vermektir.<sup>25</sup>

“Tüm kaplanların hayvan olduğu metafiziksel bir zorunluluktur”, metafiziksel zorunluluğa ilişkin doğru bir genelleme ifade edebilir. Ancak mevcut amaçlar için yeterince genel değildir. Amaç, metafiziksel modalitenin daha genel bir yapısını araştırmak için kaplanlar ve hatta hayvanlar gibi daha spesifik konulardan önceden haber vermektir. Bu nedenle, “kapan”ı anlam bakımından “robot”tan ayıran, dilin özel olarak tasarlanmış bir yorumunu belirlemekle ilgilenmiyoruz. Önermesel modal mantık söz konusu olduğunda, bu, atomik cümlelere belirli yorumların atanmasını, örneğin P’nin kesin olarak Q’yu ima ettiği veya kesin olarak Q’yu ima etmediği şeklinde yorumlanıp yorumlanmayacağına karar vermeyi içerir. Biz, her iki durumu da kapsayan daha yüksek bir genellik düzeyinde çalışmak istiyoruz. Aslında, amaçlanan standart, metafiziksel modalite ile ilgili yapısal ilkeleri yakalamak için önermesel değişkenlerle yer değiştiren atomik cümleleri tümel olarak genelleştirir. Önermesel modal mantığının dili için, amaçlanan yorumları sabit tutulan semboller yalnızca modal ve doğruluk-fonksiyonu işlemcileridir. Örneğin,  $\Box P \rightarrow \Box \Box P$  formülü, ancak ve ancak P zorunlu ise zorunlu olarak zorunludur şeklinde yorumlanırsa standardı karşılar. Bu düşünceyi cümle konumunda ölçerek formüle edebiliriz.  $\Box P \rightarrow \Box \Box P$  formülü (orijinal dilde), ancak ve ancak  $\forall X (\Box X \rightarrow \Box \Box X)$  (genişletilmiş bir dilde) formülü doğruysa (amaçlanan yorumuna göre) yeterince genel bir doğruluktur. Bu gibi yeterince genel doğrulukları “metafiziksel olarak tümel” diye adlandırıyoruz.<sup>26</sup>

Bir P önermesinin doğru, zorunlu ya da zorunlu olarak zorunlu olduğu belirlenmiş ve biliniyor olabilir. Farklı durumlarda (örneğin farklı dünyalarda) P’nin nasıl davranabileceği saptanabilir. Bu, metafiziksel bir doğruluk ve zorunluluk da barındırıyor olabilir. Ancak Williamson’a göre, türün tüm üyelerini, ait olduğu

25 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 93.

26 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 93.

kümenin tamamını kapsayacak şekilde bir zorunluluktan bahsedilemediği sürece, yeteri kadar genel değildir ve metafiziksel tümelliği barındırmaz. Önermesel düzlemde “bir formülün metafizik tümelliği, üst-dilin amaçlanan (İng. *intended*) yorumunda cümle konumunda tümel nicelemeli bir formülün doğruluğuna dayanır”; tümel niceleme, önermenin nesnelere nicelemesi bakımından ontolojik olarak anlamayı sağlar.<sup>27</sup>

Williamson, birbirini gerektiren ve aslında birini (daha alttakini) anlamak için diğerini inşa etmenin zorunlu olduğu üç dilden bahseder. Bu üç dil, gündelik hayatta kullandığımız doğal dil, bu dilin basit düzeyde sembolleştirilmiş hali olan nesne-dil ve nesne-dilin niceleyiciler eklenerek daha üst düzeyde sembolleştirilmiş hali ise üst-dildir. Mantığı sınırlandıran, herhangi bir dilin kendi içinde kalarak metafiziksel yorumunun yapılmaya çalışılmasıdır. Bir dilin yorumunun, üst dilde yapılması da herhangi bir cümlenin ya da formülün doğruluk ya da geçerlilik denetlemesini sağlamakla birlikte önermenin içerdiği bireylerin ontolojik ve metafizik yorumunu riske sokar. Herhangi bir dilin formüllerinin yorumlanması, o dildeki atomik formüllerin nasıl yorumlanması gerektiğini düzenleyen bir üst-dil oluşturularak yapılır. Dilin üst-dildeki doğruluk denetlemesi yani yorumu, o yoruma göre dildeki (yani ilk, alt-dildeki) formülün doğru olup olmadığını verir. Yani, “eğer birisi, dilin atomik formüllerini tam olarak yorumlamayı ve böylece her birini benzersiz bir önermeyle eşleştirmeyi seçerse, benzersiz bir güvenilir *I* yorumu belirlemiş olur, nesne dilin her *A* yorumu ancak ve ancak *I(A)* önermesi doğru ise bu amaçlanan yorum üzerinde doğrudur.”<sup>28</sup> Bu da, belirlenmiş bir modeldeki belirli bir yorumda, bir dilin atomik önermesinin “kısıtlı” bir yorumu anlamına gelir.

Kısıtlı yani sınırlandırılmış bir mantık, Williamson’a göre “acınacak durumda” olan zayıf bir mantıktır. Zayıf mantıklara dayanan metafizikler de zayıftır ve bu türden mantıksal kuramlarla vakit kaybetmektedir. Çünkü “mantığın metafiziksel tümel genellemeleri metafiziğin yapısal özüdür”; bağıntılar ve doğal özellikleri içeren bu sınırlandırmalar söz konusu olduğunda metafizik de yapısal olarak sınırlandırılmış olur.<sup>29</sup>

“Eğer tüm doğal özellikler ve bağıntılar, tüm doğal olmayan nitelikler ve bağıntılar tarafından doyurulmamış üst-düzye modal mantığın yasaları olarak ifade edilebilen güçlü yapısal genellemelerle doyurulmuşsa bu, üst-düzye modal mantığı karşılık gelen sınırlı niceleyicilerle formüle etmenin bir nedeni olabilir. Fakat doğal özellikler ve bağıntılar üzerine yaygın literatür, doğal tümellerin böyle güçlü bir karakteristik mantığını [henüz] üretmedi. Daha ziyade, üst-düzye modal mantığın en bilgilendirici ilkelerinden bazıları hiçbir doğallık kısıtlaması olmamasına dayanır.”<sup>30</sup>

Mantıkta bir formül, mantıksal-olmayan sabitler için de doğru ve tümelse, metafiziksel olarak tümeldir. Mantıksal metafizik açısından Williamson’ın arzu ettiği genellik, “üst-dilin genel ya da standart tüm model yapıları üzerindeki genellemesinin genelliği değil”, “amaçlanan tek bir standart model yapısı içindeki nesne dilindeki bir genellemenin genelliğidir”.<sup>31</sup>

Diller arasındaki geçişler kadar, model kuramlarının sınırlılığı da önemlidir. Bu açıdan küme-kuramsal modeller, metafiziksel tümelliğin önündeki temel engellerden biridir. Zira birinci-basamak nicelemenin, ikinci-basamak nicelemeden daha sınırlı olduğu düşünülüğünde, küme kuramsal modellerin birinci-basamak nicelemenin yeterli bir okuması için bile fazlaca sınırlı olduğu görülür. Modal semantik gibi üst-düzye

27 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 95.

28 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 108.

29 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 226.

30 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 227. (Paragraftaki parantez bana aittir.)

31 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 230.

mantıkların inşasıyla bu sorun daha belirgin hale gelmeye başlamıştır. Küme kuramsal modellerin içerdiği “tekil” ya da “birey” kavramı sınırlı bir kavram olmasından ötürü, “birinci-basamak niceleyicileri gerçekten sınırsız olarak yorumlamayı başarısızlığa uğratar” şeklinde eleştirilirken, küme-kuramsal model savunucuları ise üst-düzey niceleyicilerin semantik açıdan “yeni hiçbir şey yapmadığı” şeklinde eleştiri getirirler. Çünkü üst-düzey niceleyiciler de, nihayetinde, sentaktik düzlemdeki değişkenleri bağlayarak üst dilde birinci-basamak niceleyicilerle yorumlanırlar. “Bu, Quine’in üst-düzey-nicelemenin, kılık değiştirmiş setler üzerinde yalnızca birinci dereceden niceleme olduğu yönündeki iddiasına bir destek sağlar. Sorun, daha yüksek türlere ve üst-düzey modal mantık için mümkün dünya modeli kuramına dek genelleşir.”<sup>32</sup>

Özü itibarıyla sorun, doğal dilin biçimselleştirilmiş hali olan nesne-dilin üst-düzey niceleyicilerini yine doğal dilde açıklamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Örneğin, “Alice yapabileceği bir şeyi yapmıyor” gibi bir önerme alır ve bunu “ $\exists X (\neg Xa \ \& \ \Diamond Xa)$ ” şeklinde biçimlendirirsek ya da verili ikinci önermeyi ilki şeklinde yorumlarsak, buradaki “bir şey” ifadesi birinci basamak bir niceleyici gibi görünse de aslında yüklem yani “yapmak” fiilinin niceleyicisi değil nesnesidir. Niceleyici olarak görünen “bir şey” ifadesi fiilden yoksundur. Bunun gibi, niceleyici olmadığı halde niceleyici gibi davranan ya da yüklem olmadığı halde yüklem gibi davranan pek çok örnek bulunabilir.<sup>33</sup>

Mümkün dünyalar semantiğini içeren kuramlar da tıpkı diğer kuramlar gibi bir üst-dilde formüle edilir ve bu üst-dilde modal işlemciler yer almaz. Nesne dildeki modal işlemciler, üst-dilde niceleyiciler olarak karşımıza çıkar. Metafiziksel tümellik açısından üst-dilde aranan en önemli özellik, bir doğruluk yüklemi ve alıntılama aracı gibi özel olarak üst-dile ait söz-varlığı (İng. *vocabulary*) değil fakat onun üst-dile ait olmayan, üst-kuramlarının daha sonra nesne-dilin cümlelerinin doğruluk koşulları olarak tanımlayacağı tipik koşulları” ifade etmeye yarayacak araçlarıdır. “Sonraki cümleler modal operatörleri içerdiğinde, dünyalar üzerindeki niceleyiciler” bu araçlarda karşılığını bulur.<sup>34</sup>

“Bu konuları derinlemesine düşünürken, en az üç dili takip etmeliyiz: doğal bir dille başlıyoruz, onu biçimsel bir nesne dilinde biçimlendiriyoruz ve ikincisinin semantiğini yarı-biçimsel bir üst dilde veriyoruz. Tipik olarak, biçimsel nesne dili, modalite ve zamanı modal ve zamansal operatörlerle ele alırken, üst-dil bunları dünyalar ve zamanlar üzerinde niceleyicilerle ele alır. Bu bağlamda, doğal dil genellikle üstdilden ziyade biçimsel nesne-diline benziyor olarak alınır, aksi takdirde doğal dili, modal ve zamansal işlemler yerine dünyalar ve zamanlar üzerinde niceleyicilerle bir nesne dilinde biçimselleştirmek daha basit ve daha doğrudan olacaktır.”<sup>35</sup>

Barcan ve evrik Baran tamdeyimlerinin sabit alan ve monoton modellerdeki yorumlanmasında karşılaştığımız ve bir üst başlıkta anlatılan sorunlar, Williamson’ın bu başlık altında anlatılan doğal-dil, nesne-dil ve üst-dil tanımlarının ve ayrımlarının yeteri kadar yapılmadığı ve bu ayrımları verecek bir semantiğin oluşturulmamış olması eleştirisiyle açıklanabilir görünmektedir. Modal mantığı kapsayacak bir metafiziksel tümelliğin söz konusu sorunlara çözüm sunup sunmayacağı hala sürdürülmekte olan tartışmaların sağlayacağı gelişmelerle ortaya çıkabilecektir.

32 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 236.

33 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 239.

34 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 404.

35 Williamson, *Modal Logic as Metaphysics*, 414.



## Sonuç

Sentaktik düzlemde kusursuz görünen mantıksal doğruluklar, semantik düzlemde oldukça karmaşık hatta tuhaf sonuçlara götürebilmektedir. Barcan ve evrik Barcan tam deyimleri semantik iddialarla ortaya çıkmamıştır. Ancak Kripke'nin geliştirdiği mümkün dünyalar semantiğiyle birlikte, nicelemeli modal mantık da semantik yorumlara açılmıştır. Bu sayede, her iki tür Barcan tamdeyimlerinin de sadece bazı semantik yorumlarda doğrulanabildikleri ortaya çıkmıştır. Barcan tamdeyimlerinin monoton-olmayan modelde geçerli olduğu ancak çok kullanışlı olmadığı büyük ölçüde kabul edilmiştir. Ancak evrik Barcan tamdeyimlerinin, sabit alan ve monoton modelde geçerli ve doğrulanabilir semantik yorumlarının olduğu söylene de ister sabit ister değişken alan modellerinde olsun, hatalı yorumlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, niceleyicinin alanının sabit ya da değişken olduğunun belirtilmesi yeterli değildir. Alanın, yer verdiği nesnelere edimsel ya da mümkün dünyanın nesnelere ne kadar içerip içermeyeceği hatta var olmayan nesnelere yer verip vermeyeceği de belirtilmelidir. Ne var ki, hangi türden nesnelere yer verilirse verilsin, her iki formülün monoton ve monoton-olmayan modellerdeki semantik yorumlanabilirliğinin, nesne ve üst dil ayrımları gözetilerek tekrar gözden geçirilmesine ihtiyaç var gibi görünmektedir.

### Kaynakça

- Barcan, Ruth C. "A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication". *The Journal of Symbolic Logic* 11/1 (1946): 1-16.
- Fitting, Melvin and Richard L. Mendelsohn. *First-Order Modal Logic*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Fitting, Melvin. "Barcan Both Ways". *Journal of Applied Non-Classical Logics* 9/2-3 (1999): 329-344.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma & Zorunluluk*, çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Marcus, Ruth Barcan. *Modalities: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Priest, Graham. *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sider, Theodore. *Logic for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Williamson, Timothy. "In Memoriam: Ruth Barcan Marcus 1921-2012". *The Bulletin of Symbolic Logic* 19/1 (2013): 123-126.
- Williamson, Timothy. *Modal Logic as Metaphysics*. USA: Oxford University Press, 2013.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 29.10.2020

**Kabul:** 17.01.2021

**Atıf:** Doğan, Neslihan. "Tanım Teorisinin Mantık Disipliniyle Olan İlişkisi: Aristoteles, Farabi ve Port-Royal Düşüncesi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 49-66.

## Tanım Teorisinin Mantık Disipliniyle Olan İlişkisi: Aristoteles, Farabi ve Port-Royal Düşüncesi

Neslihan Doğan<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-3734-5112

### Öz

Mantık, kimi zaman düşünme şeklimizin zemini, kimi zaman ise anlama ve anlamlandırma sürecinin tümüne içkin bir edininim olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede, düşünülen her şeyin dil bağlamında adlar veya sözcükler olarak anlamlarının ortaya serilmesinde ki ilk unsur olan tanımlama işlemi, mantık disiplinin önemli parçalarından birisi haline gelmiştir. Mantıkta tanım teorisi olarak ele alınan bu konu hem düşünürlerin hem de mantık üzerine çalışma yapmış olan birçok kişinin dikkatini çekmiştir. Bu çalışmanın amacı, 19. Yüzyılın farklı yaklaşımlarına kadar baskınlığını yitirmemiş olan Klasik Mantığın (Geleneksel Mantığın) zemininde, tanım teorisinin önemini vurgulamak ve bu teorinin, mantıksal düşünmeyle olan ilişkisini irdelemektir. Sınırları Aristoteles, Farabi ve Port-Royal mantıkçıları ile çizilmiş olan bu makale içerisinde görüleceği gibi, tanım teorisinin üç önemli boyutu bulunmaktadır. Bu boyutlardan ilki, tanım/tanımlama işleminin, bilginin serimlenmesi sürecinde ilk adımı oluşturan unsurları vermesidir. İkinci boyutu, tanımın gerçekte anlamlar üzerine olması ile ilişkiliyken üçüncü boyutu, özellikle Klasik Mantığın yaklaşımına uygun olarak tanım teorisinin, kavramların mevcudiyetlerine yönelik temel problemleri kendiliğinden içermesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanım, Anlam, Öz, Beş Tümel, Kıyas.

### The Relationship of Definition Theory with the Discipline of Logic: Aristotle, Farabi and Port-Royal Thought

### Abstract

Logic is sometimes accepted as the basis of our way of thinking and sometimes as an inherent acquisition of the whole process of understanding and interpretation. In this context, definition, which is the first element in revealing the meanings of everything thought as names or words in the context of language, has become one of the important parts of the logic discipline. Since it is treated as a theory of definition in the logic, this topic has attracted the attention of both thinkers and many people who have studied logic. The aim of this study is to emphasize the importance of the theory of definition on the basis of Classical Logic (Traditional Logic), which has not lost its dominance until the different approaches of the 19th century, and to examine the relationship between this theory and logical thinking. As can be seen in this article, whose boundaries were drawn by Aristotle, Farabi and Port-Royal logicians, the theory of definition has three important dimension. The first of these dimensions is that the definition/identification process gives the elements that constitute the first step in the process of information disclosure. The second dimension is related to the fact that the definition is about the meanings, while the third dimension is that the theory of definition, in accordance with the approach of Classical Logic, itself includes the basic problems for the existence of concepts.

**Keywords:** Definition, Meaning, Essence, Five Universals, Syllogism.

1 Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü. [neslihandogan58@gmail.com](mailto:neslihandogan58@gmail.com)

**Giriş**

Us sahibi bir varlık olarak düşünen ve düşündüğünü dil ile ifade etme yetisine sahip olan insan, dile getirdiklerini bir dizge altında, *bilgi* olarak serimlemekte ve içerisinde bulunduğu düşünce dünyasına anlam vermektedir. Ancak felsefi düşünce başta olmak üzere, geçmiş dönemlerden bugüne kadar bilginin mahiyeti, ne üzerine olduğu veya hangi yoldan elde edildiğine yönelik derin sorgulamalar gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede, düşünmeye konu olan ögenin ya doğrudan var olanlar ve onların zihindeki tasarımları, yani tümeller üzerine olduğu ya da dilsel uzlaşımların ardından fikir birliğine varılan, adlar üzerine olduğu ifade edilebilir. Bu doğrultuda öncelikli olan soru, anlaşılması istenen şeyin “ne olduğu” hakkındadır ve bu soru üzerinden diğer konulara, örneğin o şeyin “nedeninin ne olduğu” ya da “amacının ne olduğu” sorularına geçilebilir. Anlaşılacağı üzere ne veya ne’lik sorusu hem epistemolojik hem de ontolojik bir karaktere sahiptir ve bu haliyle de felsefenin öncelikli konularından birisi olagelmıştır. İlk defa Sokrates, kavramların anlamlarını açıklama görevini üstlenmiştir.<sup>2</sup> Sofistler’in benimsemiş olduğu rölatif yaklaşımlara karşılık o, iyi, doğru, güzel ve çirkin gibi çeşitli kavramların anlamlarını, “öz”cü bir anlayış çerçevesinde sabit kılmıştır. Platon’da ise kavramlar, değişen duyuşal şeylerin aksine, ideaların yetkin gerçeklikleri bağlamında tanımın konusu haline getirilmişlerdir.<sup>3</sup>

Diğer bir yandan tanım, şu şekilde açıklanmıştır: “1.Genel olarak: Bir deyimın anlamının, eksiksiz olarak dille ya da dilsel olmayan davranışlarla belirlenmesi. 2. Özel olarak: Belirtik şekilde tanım.”<sup>4</sup> O halde tanım, bir deyimın anlamının açıklanması ya da ana karakterlerinin belirlenmesi, kısacası bir şeyin, ne olduğunun ifade edilmesidir. Tanım ve tanımlamanın felsefi boyutuna ek olarak mantıksal boyutu, bilginin kurulması bağlamında önemli bir yer teşkil etmektedir. Düşünmenin kendisine olan içkinliği dolayısıyla, doğru, tutarlı ve geçerli sonuçları elde etme arzusuna dayanan mantığın, kavramların anlamlarına yönelik olan problemleri içerisinde barındırması oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Tanım teorisi, yaklaşımlarında bulunan tüm farklılıklara ve mantığın gelişim sürecinde uğradığı temel kırılmalara rağmen değerini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bilginin kurulması sürecinde öncelikle kavramların (dilde terimlerin) anlamları ifade edilmekte, ardından ise bu anlamlar üzerinden önermelere ve çıkarımlara ulaşılmaktadır. Bu haliyle, doğru önermenin ayıklanması veya tespit edilmesi, pekâlâ kavramların veya tümcelerin doğru, tam, açık ve seçik olarak bilinmesine dayanmaktadır. Öyle ki, kimi düşünürlere göre bu zemindeki herhangi bir karışıklık, bilginin kendilerine dayandığı önermelerin veya çıkarımların yanlış anlaşılmasına yol açabilmektedir.

İlk kez Aristoteles (M.Ö. 384-322), mantığı sistematik bir şekilde ele almış ve mantıkla ilgili çalışmalarının tümüne, kendisinden sonra *Organon* adı verilmiştir. Ardından gelen doğu ve batı dünyası, onun açtığı kapıdan yürümüş ve 19.Yüzyılın başına kadar devam eden bu süreçteki çalışmaların tümü, “Klasik Mantık” ya da “Geleneksel Mantık” olarak anılmıştır. Tanım konusunun sistemli ve ayrıntılı olarak mantık disiplini içerisinde ele alınışı, yine ilk kez Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir. Ardındakiler ise onun bu konudaki düşüncelerini çeşitli yönlerden ele almış, farklı ve yeni olan birçok ayrımı gün yüzüne çıkarmışlardır. Tanım teorisi, Klasik Mantığın gözde konularından birisidir. Çünkü Klasik Mantığın özellikle kavramsal veya içeriksel oluşu, kavramların yahut terimlerin anlamlarının ifade edilmesini zorunlu bir hale getirmiştir. Bu yöndeki düşünsel süreç şu şekildedir; kavramların dildeki yansıması olan terimlerden önermelere geçilir,

2 Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 40.

3 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 139.

4 Teo Grünberg, ed., *Mantık Terimler Sözlüğü* (Ankara: METU Press, 2003), 122.

çıkarımların öncülleri olan bu önermeler, aynı zamanda çıkarımların biçimsel dayanağı ve zeminidir. Yani çıkarımlar, bu öncüller çerçevesinde oluşturulmaktadır. Anlaşılacağı gibi Klasik Mantıkta bu süreç, dilin sen-taktik ve semantik kurgusuna eş olarak kavramsal bir yoğunlukla kuşanmıştır. Kavramlar Mantığı olarak da anılan ve kökeni Aristoteles'e dayanan Klasik Mantık, tüm bu ilerleyiş eşliğinde tanım teorisine mantıksal düşünmedeki statüsünü kazandırmıştır.

O halde cevabı aranması gereken soru şudur; tanım/tanımlama, neye dayanmaktadır? Ya da daha özel bir ifadeyle, nesnelere veya adlar çerçevesinde yapılan tanımlar arasındaki ayrım, hangi temelde ele alınmalıdır? Bu çalışma içerisinde Aristoteles, Farabi (872-950) ve Port Royal mantıkçılarının yaklaşımları çerçevesinden tanım teorisine bakılacak; mantığın gelişim süreci bağlamında, bu teorisinin önemine yer verilecektir. Buna ek olarak tanım teorisi, bir yönüyle anlam, bir yönüyle ise bilginin açılanması ve kurgulanması zemininde tartışılacaktır. Diğer bir yandan gösterilmek istenen şey ise tanım teorisinin, aynı zamanda kavramların mevcudiyetine ilişkin bir yaklaşımı da içerisinde barındırıyor olmasıdır.

### 1. Tanım Teorisine Giriş: Aristoteles'in Mantığı

Bütün insanların doğal olarak bilme arzusuna sahip olduğunu vurgulayan Aristoteles, bilmenin de özünde ilklere veya ilk nedenlere yönelik olduğunu ifade etmiştir. Nedenlerin araştırılması ise belirli bir akılsal süreç doğrultusunda, tek tek duyumlardan tanıtlanmış olan bilginin elde edilmesine kadar kademeli bir düşünsel ilerleyişi beraberinde getirecektir. Aristoteles, tüm felsefesini iç içe geliştirmiştir. Bu doğrultuda onun ele aldığı her konu, bir diğerinin kimi zaman gerekçesi kimi zaman ise önemli bir üyesi haline gelmiştir. Ancak Aristoteles'in düşünsel çalışmalarında öyle bir nokta vardır ki bu nokta, tüm araştırmaları içerisinde kullandığı bir araç, kökensel bir metottur. *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adlı eserleriyle ele aldığı bu nokta, onun mantık araştırmalarıdır. Klasik Mantığın temel metinleri olarak kabul edilen bu eserler sayesinde mantığın konuları, toplu ve sistematik bir yapıda işlenmiştir. Aristoteles'e göre mantık, ayrı bir disiplin/bilim değildir. Ona göre *Analitikler*'in bilgisi, bir alet ve yöntem olarak, bilimlere üzerine olan araştırmalarda sahip olunması gereken bir bilgi türüdür.<sup>5</sup> Bu bilgi aslında, bir orta terim aracılığıyla geçerli çıkarım kalıplarını hedefleyen bir araştırmadır. Yani kavramların, önermelerin ve çıkarımların bilgisini kapsayan, çeşitli akıl yürütme biçimleriyle eş güdümlü olarak yürütülen ancak ana fikrin özünde kıyas (tasım) biçimindeki çıkarımların olduğu bir *aletin* araştırılmasıdır.

Makalenin konusu bağlamında ise onun mantığına yönelik iki temel parantez açılabilir. Bu parantezlerden ilki, şu şekildedir; özellikle *Birinci Analitikler* kitabında Aristoteles, geçerli sonuçların elde edilebileceği kıyaslardaki öncüllerin, hangi forma sahip olması gerektiğine dair derin bir sorgulama gerçekleştirmiş, mümkün olan tüm kıyas yapılarını ve ispat biçimlerini araştırmıştır. *İkinci Analitikler*'de ise o, bilimsel bilginin yöntemine ve bu yöntemdeki kıyas formlarına yönelik bir inceleme gerçekleştirmiştir. *Birinci Analitikler*'den farklı olarak *İkinci Analitikler*, akıl yürütmenin doğasına yönelik bir sorgulamayı içerisinde barındırır. Burada, bilimsel bilginin ortaya konulması konusundaki çıkarımların mantıksal ve içeriksel yapısı tartışılmıştır. Aristoteles'e göre bu çalışmanın en önemli özelliği, olayların arkasındaki "nedenin" araştırılmasıdır. Ona göre bu durum, bilimsel bilginin yöntemi olan tanıtılmalı (burhani) kıyaslar ile kavramların neliğini ifade eden tanımlar arasında bulunan, en önemli ortak özelliktir.

5 Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 90.

Bu parantezlerden ikincisi ise Aristoteles'e göre var olanların sınıflandırılması ve onlara ait kavramsal ilişkilerin belirlenmesi detayı ile ilgilidir. Mantık araştırmasında o, kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini incelemiş ve bu kavramların, hiyerarşik bir düzende sınıflandırılmasını konu edinmiştir. Aristoteles'ten sonra bu düzen, beş tümelden cins, tür, ayırım, özgülük ve ilinek ilişkisi bağlamında önem kazanmıştır. Örneğin Farabi ve Port-Royal mantıkçılarına göre kimi tanımlamalarda tanımlayan kavram, beş tümelden cins ve ayırma atfedilmiştir. Aristoteles mantığı hakkında bu kısa bilgilere yer verilmesinin ardından, onun tanım konusundaki düşüncelerine geçilebilir.

## 2. Aristoteles'in Tanım Teorisi

Aristoteles, bilginin kesin olmasını ve doğru bir zeminde ele alınmasını amaçlamıştır. Çeşitli duraklara sahip olan bu araştırmanın düşünsel ilerleyişine o, aşamalı bir yol çizmiştir. Bu yolun ilk durağına göre bir şeye yönelik olan ilk edinim, duyumlardan oluşan bir anı eşliğinde aynı nesneye ait olan anıların sık sık yenilenmesinin ardından, bir deneyimin/tecrübenin oluşmasına dayanır.<sup>6</sup> Bununla birlikte Aristoteles'e göre bir şeyi tanıma süreci, öncelikle duyumlara dayanmakta; sürekli olarak değişen, oluşa ve yok oluşa tabi olan maddi dünyanın ardında, değişmeden kalan ilkenin, yani tümelin kendisi aranmaktadır. Ona göre bilgi, özünde *var olanlar* üzerinedir çünkü hem varlığın hem de bilginin kökeni, öncelikle duyumlara ve tek tek var olanlara dayanmaktadır.

Aristoteles, *var olmaya* ilişkin şu sözleri ifade etmiştir: “Şeylerin, 1) ya ilineksel anlamda, 2) veya özleri gereği var oldukları söylenir.” Ona göre ilineksel anlamda varlık, “adil adam müzisyendir” veya “insan müzisyendir” örneğinde olduğu gibi, “bu, şunun ilineğidir” şeklinde ifade edilen varlık tarzıdır.<sup>8</sup> Diğer bir yandan özü gereği varlık, kategorilerin türleriyle aynı sayıda kabul edilmiştir. Bunun sebebi, varlığın anlamları ile bu kategorilerin sayısının birbirine eşit olmasıdır.<sup>9</sup> Yüklem anlamına gelen *kategori*, Aristoteles'in varlıkları bilinebilmeleri açısından kendilerine göre sınıflandırdığı ve varlığın yüklemeleri olarak, on farklı türde belirlediği kavramlardır. Bunlar; başta *töz* olmak üzere, *nitelik*, *nicelik*, *görelilik*, *nerelik*, *zaman*, *durum*, *sahip olma*, *etki*, *edilgi* şeklinde belirlenmiştir.<sup>10</sup> Bu doğrultuda şeyleri, *özleri gereği varlık* yapan şey; var olmaları için kendileri dışında başka bir şeye ihtiyaç duymamalarıdır.<sup>11</sup> Buna göre kategoriler içerisinde yer alan *töz*, var olması için kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymayan ve en temel olandır; diğer tüm kategoriler, varlığını bu *töze* borçludur. Örneğin, “Platon nedir” sorusuna verilebilecek olan yanıt Platon'un, her şeyden önce bir *töz* olduğunun ifade edilmesini gerektirir.

Tanım konusunun anlaşılması hususunda önemli olan noktalardan biri öncelikle şudur; Aristoteles, birincil dereceden *tözler* ile ikincil dereceden *tözlerin* ayırımından bahsederken aynı zamanda, tanımın da ikincil dereceden *tözler* vasıtasıyla yapılabileceğini belirtmiştir. Ancak bunun anlamının anlaşılması için, onun *töz* hakkındaki sözlerine yer vermek doğru olacaktır. Ona göre *tözün* bir tanımı, şu şekildedir: “*Töz* kelimesi 1) Toprak, Ateş, Su ve bütün benzer şeyler gibi basit cisimler, ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi on-

6 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 73.

7 Aristoteles, *Metafizik*, 285.

8 Aristoteles, *Metafizik*, 285.

9 Aristoteles, *Metafizik*, 286.

10 Aristoteles, *Organon 1 Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 4.

11 Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2016), 27.

lardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların bir öznenin yüklemi olmamaları, tersine diğer her şeyin kendilerinin yüklemeleri olmasıdır<sup>12</sup> Aristoteles'in ifadesinden anlaşılmaktadır ki burada, başka hiçbir şeye yüklenemeyen, bir dayanak olarak birincil dereceden tözler ifade edilmiştir. Diğer bir yandan tözü Aristoteles, yine özü bakımından ele alınması bağlamında maddeden ayrı bir şekilde, var olanların *sureti* veya *formu* olarak da ifade etmiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla bunlar ikincil dereceden, özü ifade etmesi anlamıyla bir tözdür. Burada tür ve cins (üst-tür), yani tümellerin kendisi, ikincil dereceden bir töz olması anlamıyla, var olanların özlerini açımlayabilecektir.

Aristoteles'in perspektifinde, bilginin öncelikle duyular aracılığıyla tikel olandan elde edildiği, ardından soyutlama yoluyla genel ve tümel olana doğru bir akıl yürütme sürecinin var olduğu ifade edilebilir. Ona göre, gerçekte bilinebilir olanların ontolojik olarak tekilleri olduğu; epistemolojik olarak ise tümellerin, tür ve cins adlarının, yani ikincil dereceden tözlerin bilinebilir olduğu söylenebilir. Bilginin tümeller, türler ve cins kavramları aracılığıyla açıklanabilir olmasının sebebi, duyulardan elde edilen bilgiye yönelik "niçin ve neden?" sorularının cevaplarına ulaşamamasıdır. O halde şu soru sorulabilir; bir şeyin özü, epistemolojik olarak temelde tür veya cins kavramları aracılığıyla ortaya konulabiliyor ve ancak tümellere yönelik bir bilginin hem ne olduğu hem de niçin olduğu araştırılabilir ise öz (zat) ve nelik kavramları ile tür ve cins kavramları arasındaki ilişki, nasıl ele alınmalıdır? Tanım konusu söz konusu olduğunda bu sorunun cevabı, açıklanması gereken birçok ayrıntıyı içermektedir. Şimdi, bu soruda ele alınan kavramlar adım adım açıklanacak ve ardından bu sorunun cevabına ulaşılmaya çalışılacaktır.

Aristoteles'e göre bir şeyin özü ve neliği, onun içerisinde bulunduğu kategorileri aracılığı ile açıklanabilir. Belirli kategori sınıfını ifade etmesi anlamıyla bir yüklem, tanımlanan şeye ilineksel değil de özsel olarak yüklendiğinde, onun formunu ve özünü ifade edebilir. Var olanlar üzerine olan açıklamanın, madde ile değil de (çünkü madde özünde bilinmez olandır) form ile, yani tümeller aracılığıyla ortaya konulabileceğini ifade eden Aristoteles, formun tanım konusundaki önemini, "bir şeyin özünü ve ne'liğini ifade etmesi" olarak belirtmiştir. Bu anlamıyla form, kategorize edilen şeyleri hem var olmaları yönünden hem de kavramsal hiyerarşileri yönünden ifade edebilme ve onlara içkin değişmeyen nedenlerini verebilme gücüne sahiptir.

O halde tanım söz konusu olduğunda ikincil dereceden tözler, bir şeyin özünü ifade eden form anlamına gelmekte, tanım beyanına ise tür ve cins kavramları olarak yansımaktadır. İlerleyiş, tek tek fertlerden türlere ve ardından cinslere doğru olmakla birlikte tanım, fertler ve tekilleri değil, türler ve cinsler üzerinedir. Aristoteles'e göre her varlığın mahiyeti (neliği), onun özü ve doğası gereği olduğu şeydir.<sup>14</sup> Tanım içerisinde ise bu öz, iki önemli parça ile ifade edilebilir. İlk parça, tanımlanan şeyi diğerlerinden ayrı kılan özsel niteliğin ifade edilmesidir ki bu, beş tümel içerisinde *ayrım* aracılığıyla sağlanmaktadır. İkinci parça ise *cins* aracılığıyla ortaya konmaktadır. Ayrım, cinsin niteliğini ifade eden ve ele alınışlarında *görelî* bir karaktere sahip olan bir kavram iken cins, ayrıma göre daha geniş kaplama sahip olan ve ait olduğu türe daimî olarak yüklenebilen bir kavramdır; bununla birlikte her iki kavram da tümel niteliktedir.<sup>15</sup> Aristoteles'e göre bir grup varlığa "insan",

12 Aristoteles, *Metafizik*, 288.

13 Aristoteles, *Metafizik*, 289.

14 Aristoteles, *Metafizik*, 349.

15 Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 85.

bir gurup varlığa da “at” denilebilmesinin sebebi, onların türsel formlarında sahip olduğu ortaklık ve aynılıktır.<sup>16</sup>

Örneğin, tanımlarında birtakım farklılıkları barındıran “arı”, “bal yapabilen”, “hayvan” ve “canlı” ifadeleri göz önüne alınsın. Bir tür ismi olan “arı” kavramına yöneltilen “arı nedir?” sorusunun yanıtı, onun bir “hayvan” ve aynı zamanda “canlı” olduğu yönünde olacaktır. Ancak Aristoteles’e göre “arı” türünün, “hayvan” ve “canlı” olan diğer türlerden ayırt edebilmesi için, ayırt edici özelliği olan “bal yapabilme” yeteneği ifade edilmelidir. Bu sınıflamanın ontolojik yorumuna göre, bir arı ferdi olan (a), temel bir dayanak olarak diğerlerine göre daha fazla öz olabilen, birincil dereceden tözü ifade etmektedir. Onun yüklemeleri olan “hayvan” ve “canlı” kavramları ise ikincil dereceden bir tözü ifade etmekte ve epistemolojik olarak yalnızca bu tözler, tanımlanan şeyin ne’liğini, mahiyetini ve özünü açıklayabilmektedir. Aristoteles’e göre tümelin bilgisi, tekillere dayanmaktadır. Yani cinsler, içerisinde bulunduğu türlerden ayrı ve bağımsız olarak düşünülemez. O halde tanımlar, tek tek fertlere veya bireylere değil, yalnızca tümellere yönelik olabilir:

“...Ancak yalnızca formun kısımları, beyanın kısımlarıdır ve ancak tümelin tanımı vardır. Çünkü dairenin mahiyeti ile daire, ruhun mahiyeti ile ruh, bir ve aynı şeydirler. O halde somut varlıklar, örneğin şu daire, yani ister duysal, isterse akılsal (“akılsal daireler” derken, örneğin matematiksel daireleri, “duysal daireler” derken, örneğin tunç ve tahtadan daireleri kastediyorum) bireysel dairelerden biri söz konusu olduğu durumda, tanım yoktur. Onlar, sırasıyla sezgisel düşünce veya algı yardımıyla bilinirler”<sup>17</sup>

Bu açıklamaların yanında Aristoteles, yalnızca birleşik tözlerin tanımlara sahip olabileceğini ifade etmiştir. Bu durumda, tanımın parçalarından birisi madde diğeri ise formdur.<sup>18</sup> Söz gelimi, “tunç” gibi basit töz örnekleri tanımlanamazdır ancak “insan” örneğindeki gibi birleşik töz (yani madde ve formdan oluşan töz) örnekleri tanımlanabilir. Bu açıklamaya göre, “Platon nedir?” sorusunun yanıtı, onun bir töz veya insan olmasının ifade edilmesidir ki bu şekilde, neliğine ait bir açıklama yapılmaktadır. Buna karşın, “Platon’u, o yapan şey nedir?” veya “onun özü nedir?” sorusuna cevap olarak ancak “onun özü, maddesi ve formudur” yanıtı verilebilir. Ne var ki Aristoteles’e göre bu yanıt, Platon’un neliğini ve özünü açıklamaktan tamamen yoksundur.

Diğer bir yandan Aristoteles, şunları belirtmiştir: “...Çünkü bir varlığın mahiyeti, onun bireysel ve belirli özüdür. Şimdi bir şeyin, bir yüklem olarak başka bir şeye yüklenmesi durumunda ortaya çıkan bileşik varlık, bireysel, belirli bir özü ifade etmez. Örneğin “beyaz insan” bireysel, belli bir öz değildir. Çünkü bireysel öz ancak tözlere aittir. O halde yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır.”<sup>19</sup> Yani bireysel öz söz konusu ise konu, doğrudan tözlere yüklenmelidir ancak Aristoteles’in örneğinde “beyaz” niteliği, töze ait bir şekilde kullanılmamıştır. Bu nedendir ki Aristoteles’e göre beyanları tanım olabilen şeylerin, tanım açısından mahiyetleri bulunmaktadır. Bunlar ise duysal şeylerin ilinekleri ve nitelikleri olmayan mahiyetlerdir.

İfade edilen tüm bu bilgilerin ışığında, Aristoteles’in tanım üzerine olan görüşlerini toparlamak doğru olacaktır. Ona göre tanımın, üç farklı anlamı bulunmaktadır. Bu anlamlardan ilki, bir şeyin (kavramın veya terimin) tanımlanamayan tanımıdır; ikincisi, bir olay veya öznelikler üzerine olan, gerçek veya nedensel olan

16 Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 93.

17 Aristoteles, *Metafizik*, 381-382.

18 Aristoteles, *Metafizik*, 421.

19 Aristoteles, *Metafizik*, 352.



tanım; üçüncüsü ise yine olay ve özniteliklere ilişkin olan bir ad tanımıdır.<sup>20</sup> Tanımın bu üç anlamı, iki başlıkta; *adın ne olduğunu gösteren tanımlar* ve *nesnenin ne olduğunu gösteren tanımlar* olarak ifade edilebilir.

Tanımın anlamlarından ilki, şu şekilde özetlenebilir; bilgi ve araştırmanın ilk adımı, duyular sonucunda elde edilen deneyimlerle başlamaktadır ancak deneyimler, olayların arkasındaki nedenin bilgisini verememektedir. Bu sebeple tekiler aşılar, ardındaki tümelde bulunan nedenler araştırılmalıdır. Tanım, bir şeyin ne olduğunun, mahiyetinin ve özünün ifade edilmesinin yanında; tanımlanan şeyin, sınıfsal olarak belirlenmesi ve mahiyetinin ortaya serilmesi anlamına gelmektedir. Mahiyet ise kelimenin tam anlamıyla töze ait olandır. Bir şeyin yüklemi olmayan birincil dereceden tözler, tekilerden meydana gelmektedirler. Ancak tanımın, ikincil dereceden tözlere, yani tümelere ait olduğu ifade edilmiştir. Aristoteles'e göre, bir şeyin tanımlanması için, o şeyin dahil olduğu fertler içerisindeki ortak olan yönünün, yani *cinsinin* ve onu farklı kılan ayırt edici yönünün, yani *ayrımının* araştırılması gerekmektedir.

Tanımın ikinci anlamı, tanım ve tanıtlamalı kıyas arasındaki ilişkinin göz önüne alınmasını gerektirmektedir. Aristoteles'e göre bir şeyin ne olduğunu sormak, aynı zamanda onun nedenini sormak anlamına da gelmektedir. "Niçin?" sorusu, onun *tanıtlamalı kıyas* (demonstration) üzerine araştırmasını yaptığı *İkinci Analitikler* kitabının, gözde problemi. Ona göre olan veya saltık anlamda varlık sorgulandığında, gerçekte *orta terimin* kendisi araştırılmaktadır. Nitekim nesneye yönelik olarak sorulan nelik sorusu ile niçin sorusu, aynı anlamdadır ve bu ikisinin sonucunda yine orta terimin kendisi sorgulanmaktadır.<sup>21</sup> "Nedir?" ve "niçin?" sorularında bulunan aynılığı o, şu cümlelerle ifade etmiştir: "Tutulma nedir? -Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, ayın ışıktan yoksunluğu". "Tutulma niçin olur? veya Ay niçin tutulur? -Yeryüzünün Güneş ışığını kestiğinde ışık yitdiği için".<sup>22</sup> Yani hem "niçin?" sorusunun hem de "nedir?" sorusunun cevabı aynıdır. Tanıtlamalı kıyastan farklı olarak tanım, neliğe, öze ve varlığa aittir. Tanım, tanıtlamanın ilkesidir, yani tanımlanan her şey tanımlanabilmektedir ve tanımın unsurları, tanıtlamanın malzemesini oluşturmaktadır.

Tanımın üçüncü anlamı, olay ve özniteliklere ilişkin olan ad tanımları ile ilgilidir. Bu tanımlar, adın ilişkin olduğu şeyi gösteren ya da imleyen tanımlardır. Yani burada amaç, adın ne ifade ettiğini göstermektir. Nesne tanımlarında, *varlıksal vasıflarla sınırlandırılmış* olan kavramlar kullanılmaktadır, bunun aksine ad tanımlarında ise *varlıksal vasıflarla sınırlanmamış* olan kavramlar kullanılmaktadır. Aristoteles'e göre dile getirilen her söz, elbette tanımın konusu olamaz. Tam da bu nedenle ad tanımları, bir niyet veya amaç bağlamında gerçekleştirilmelidir. Ancak onun, daha çok nesne tanımları üzerinde durduğu görülmektedir. Ad tanımları, özellikle Port-Royal mantıkçıları ile birlikte hem mantığın hem de epistemolojinin önemli bir konusu haline gelmiştir.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre tanımın konusu, doğrudan kavramlardır. Bu kavramlar ise tümel niteliktedir çünkü ona göre yalnızca tümelin bilgisi, nedenin bilgisini verebilme olanağına sahiptir. Ancak ifade edilebilir ki alelade bir söz beyanı olmaktan çok tümel kavramlar, bilginin kendisine dayandığı ontolojik ve epistemolojik bir arka planı yansıtmaktadır. Kavramların neliği konusunda uzlaşmacı (konseptüalist-ılımlı realist) bir tavra sahip olan Aristoteles, tümelerin bir yanda nitelikler olarak somut nesnelere, bir yanda

20 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), 57.

21 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 51.

22 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 52.

ise kavramlar olarak zihinde bulunabileceklerini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Yani ontolojik olarak duysal tözlerden ancak düşüncede ayrılabilen herhangi bir tümel kavram, insan aklından bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Epistemolojik olarak ise öncelikli olandır çünkü Aristoteles'e göre tümelin bilgisi, duysal olanın gelip geçici kanısına karşılık zorunlu ve değişmeyen bilginin kaynağıdır.

Aristoteles'in felsefesi, mantığı ve tanım teorisi hakkında olan açıklamaları, kendisinden sonraki düşünsel çalışmaları derinden etkilemiştir. Araştırmanın sonunda görüleceği gibi, Farabi ve Port Royal mantıkçıları, tanım teorisi hakkındaki düşüncelerinde Aristoteles'e çok şey borçludur.

### 3. Farabi'nin Tanım Teorisi

Hem felsefesi hem de mantık çalışmalarıyla Orta Çağ doğu dünyasının değerli isimlerinden birisi olan Farabi, Aristoteles'ten sonra *İkinci Öğretici/Muallim-i Sani* unvanına sahip olan kişidir.<sup>24</sup> Aristotelesçi geleneğin çizgisinden ilerleyen ve onun eserlerini büyük bir titizlikle okuyan Farabi, bu okumalarını bir yanı sıra Aristoteles'e bağlı bir şekilde, bir yanı sıra ise İslam düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Önemli eserlerine, *Organon*'u yorumladığı altı kitabına ek olarak *Mantıkta Kullanılan Terimler*, *Mantığa Başlangıç*, *Beş Bölüm*, *Mantığa Giriş*, *Mantık Sanatı İçin Gerekenler*, *İlimlerin Sayımı* yazıları, örnek olarak gösterilebilir. Farabi'nin eserleri, Aristoteles'in mantık araştırmasının karanlıkta kalan konu ve kavramlarının anlaşılması hususunda önemli bir yere sahip olmuştur. Bununla birlikte geniş bir kelime literatürü oluşturan Farabi, Aristoteles felsefesinin ve mantığının çetrefilli konuları için danışılacak temel kaynaklar sağlamıştır.<sup>25</sup>

Mantığın bilgisini, kişiyi yanlışla düşmekten kurtaran bir sanat olarak niteleyen Farabi, bu sanatta kullanılan temel kavramları özenle açıklamış, parçalarını tek tek tanımlamıştır. Onun ifadesiyle: "Mantık sınaatı, bütün halinde, akli düzeltmeğe (takvim) ve, yanlış yapılması mümkün olan bütün mâkul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı mâkullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir."<sup>26</sup> Farabi'ye göre, akılla kavranılan şeylere ait bilginin ne olduğunu ifade etmek, doğruluğunu belirlemek veya hatalardan ayırt edebilmek amacıyla kullanılan mantık hünere, sınama ve ölçme yönüyle de bilginin güvenilirliği açısından büyük bir öneme sahip olmuştur. Buna göre mantık: "...Doğruluğunu idrak etmekte hissini yanlış yapıp yapmadığından veya kusur edip etmediğinden emin olunmayan hataları kontrol (imtihân) etmekte kullanılan satır çizme aleti (mistar) gibidir; dairelerde yuvarlaklığını idrak etmekte hissini yanlış yapıp yapılmadığından ve kusur edip etmediğinden emin olunmadığı zaman onları kontrol için kullanılan pergel gibidir."<sup>27</sup> Bu naif tanımından anlaşılacağı gibi mantığın işlevi, akılla kavranılan şeyleri doğru ve tutarlı bir şekilde ele almak, nihai olarak bilginin güvenilirliğini sağlamaktır.

Mantığın amacını ise Farabi, şu şekilde dile getirmiştir: "Bu hünerde amaç, zihni, bir şey hakkında onun şöyle olduğu yahut olmadığı şeklindeki herhangi bir yargıya yatkınlaştıran, bütün özellikler (el-cihât) ve ifadeler ile bu özellikler ve ifadeleri oluşturan kavramları tarif etmektir."<sup>28</sup> Bütünüyle bu tarife dahil olacak

23 Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 87.

24 İbrahim Emiroğlu ve Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 111.

25 İskender Taşdelen, *Mantığın Gelişimi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web-Ofset, 2013), 46.

26 Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 67.

27 Farabi, *İlimlerin Sayımı*, 69.

28 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Sadık Türker (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 167.

eylemler, kavramlar ve terimlerin anlaşılması, doğru yargıya ulaşmak için ispat şekillerinin incelenmesi ve elbette, geçerliliğin kıyas formunda nasıl elde edilebileceğinin araştırılmasıdır. Düşünsel ilerleyiş, tıpkı Aristoteles'in incelemesinde olduğu gibi kavramların araştırılmasından, çıkarım kalıplarına doğrudur. Farabi'nin sekiz başlık altında ele aldığı çalışmasının yalıtılmış bir açıklama ile ilk dört başlığı; kavramlar, önermeler, mutlak kıyas ve ispat konularını içerir. Bu sıralama, ispatın en küçük parçalarından, büyük olan parçalarına doğru bir araştırmayı kapsar. Diğer dört başlık ise; tartışmalar ile ilgili konuları, yanıltıcı meselelerle ilgili hususları, hitabet ve belagat kaidelerini ve en son olarak şiirle ilgili açıklamaları içerir.<sup>29</sup>

Bu amaca uygun olarak mantığın konusunu, şu sözlerle ifade etmiştir: “Mantığın konularına gelince, bunlar onda kanunları veren şeylerdir. Bunlar da kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri dolayısı ile, «mâkul»ler ve, «mâkul»lere delâlet etmeleri dolayısı ile, kelimelerdir. Çünkü fikri, onu dikkatle tetkik etmek ve ruhumuzda yerine bu fikri düzeltmeğe yarayan şeyler ve mâkuller koymak suretiyle, kendimizde tashih ederiz. Başkasının fikrini de, ona sözler söylemek suretiyle düzeltiriz: Bu sözler sayesinde bu fikri düzeltmeğe yarayan şeyleri ve mâkulleri kendisine anlatırız.”<sup>30</sup> “Ma'kül”leri, akıl yolu ile “düşünülenler” ya da “bilinenler” şeklinde ele alan Farabi, temelde iki çeşit “ma'kül”ün bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki, duyulur nesnelere, yani kaynağı tekil olan ve bileşik olandan önce gelen “ma'kül”lerdir. İkincisi ise yine birinci “ma'kül”lere ilişkin, bir kısmının cins adı olmasını, bir kısmının ise tür adı olmasını sağlayan ve bu haliyle birçok şeyi yüklenebilen -tümel olan- “ikinci ma'kül”lerdir.<sup>31</sup> Bu durumda mantığın temel işlevi, akılla kavranılanları düzeltmek ve onları sınamak ise öncelikle duyulur nesnelere ve bu nesnelere anlamlarını veren kavramlar tarif edilmelidir. Öyle ki Farabi'nin mantığında bu adım, bilgi merdiveninin ilk basamağını oluşturmaktadır.

Farabi'de bilgi, *tasavvur* ve *tasdik* olmak üzere iki sınıfta ele alınmıştır. Her ikisi de tam ve eksik olmak üzere, kendi içlerinde birtakım ayrımlara sahiptir.<sup>32</sup> Ona göre bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyor ise tasavvur adını alacaktır. Nitekim tasavvurların en tamamı, tanımların oluşturdukları tasavvurlardır.<sup>33</sup> Farabi'ye göre tanım, bir şeyin anlamını ve o şeyin ne olduğunu açıklayan sözün araştırılmasıdır. Ona göre bu araştırma ya kuş ve yıldız gibi sözlerin işaret ettiği nesnelere ya da sayı ve doğru gibi kavramların işaret ettiği adlara yönelik olabilir. O halde en temel açıklamasıyla tanım, anlama işaret eden sözlerin terkip edilmesine dayanmaktadır. Ancak burada tanım, anlam ve söz arasındaki ilişkiye yakından bakmak doğru olacaktır. Bu durum Türker'in sözlerinden, şu şekilde açıklanmıştır: “Bütün lafızlar bir anlamı (el-ma'nâ) gösterir; esasen sözü, lafızların değil anlamların terkibi oluşturur. Çünkü lafızların terkibi, anlamların zihinde terkip edilmiş olmasına bağlıdır. Anlam, duyu algılarından zihinde meydana gelen biçimler ile dış dünyadaki varlıklar arasındaki orantılar ve izâfetlerdir (en-niseb).”<sup>34</sup> Yani terkip edilen lafızlar ile anlamlar arasında, delalet ilişkisi bulunmaktadır. Farabi'ye göre tanımda terkip edilen sözler değil, bu sözlerin zihindeki anlamlarıdır. Bir kavramın anlamının ifadesi ise onun kapsamına dahil olan konu ve nesnelere ortak özelliklerin, yani kavramın içleminin ifade edilmesidir. O halde Farabi'ye göre tanım, en az iki parçadan meydana gelmektedir. Tanımlanan öge, nesne veya adlara işaret eden birinci parçadır. Tanım-

29 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 168-169.

30 Farabi, *İlimlerin Sayımı*, 75.

31 Farabi, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 5.

32 Farabi, *Kitabu'l Burhan*, çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1.

33 Farabi, *Kitabu'l Burhan*, 24.

34 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 107.

layan öge ise kendileri aracılığıyla anlamların ortaya konulduğu ve beş tümel vasıtasıyla tanımlanan ögenin mahiyetine delalet eden ikinci parçadır.

*Mantıkta Kullanılan Lafızlar* adlı kitabında Farabi, açıklayıcı edatlardan onuncusu olarak ele aldığı “ne” edatı hakkında, şu düşüncelere sahiptir: “...“ne” (mâ) ve “o nedir?” (mâ hüve) sözümüz gibi, bir şeye bitiştiğinde onun, ne varlığının, ne zatının dışında bir şeyinin, ne miktarının, ne zamanının ve ne de mekânının değil, sadece zati tasavvurunun istenildiğini gösteren edatlardır.”<sup>35</sup> O halde bir şeyin zati ifade edilirken, aslında “nedir?” sorusunun cevabı da verilmektedir. Farabi’ye göre: “Zat, bir şeyin mahiyetine, mahiyetinin parçalarına, özetle, o şey nedir? sorusunun cevabında söylenebilecek şeylerin tamamına söylenir...”<sup>36</sup> Buna eş bir şekilde tümellerin bir kısmı, bir şeyin *zatına*; bir kısmı ise zatının dışındaki konuları ifade eden, *arazlarına* yöneliktir.<sup>37</sup> O halde “o nedir?” sorunun cevabını veren tanım ya bir şeyin zati tasavvurları çerçevesinde ya da arazi (ilintisel) vasıfları doğrultusunda gerçekleşecektir.

*Tam tanım* ya da *zati tanım* olarak bilenen tanımın birinci türü, şu şekilde ifade edilmiştir: “Tür ve bireyin “ne olduğu” (mâ hüve) sorusunun cevabında kullanılabilen bileşik lafızların delâlet ettiği bir küllî, bireylere yüklenmede türe ortaksa, bu küllîyi -ifade eden bileşik lafzın- bazı parçaları bu türün cinsine, bazıları da faslına delâlet ediyor ve -bireylere- yüklenmede türe eşitse, bu küllîye, *o türün zâtî tarifî* (haddu zâlîke’n-nev’) adı verilir.”<sup>38</sup> Farabi’ye göre beş tümelden cins, bir şeyin ortak zati niteliklerinin ifade edilmesi; fasıl (ayrım) ise bir şeyi, ortak cins ve türlerinden ayıran vasfının ifade edilmesidir. Ona göre “ne?” sorusu, cinsin; “hangi?” sorusu ise faslın araştırılması anlamına gelmektedir. Bir tanımda, tanımlanan ögenin en yakın cinsi ve faslı ele alınmış ve tanımlanan şeyin zatını ifade eden tümeller seçilmiş ise bu tanım, tam zati tanım olacaktır. Örneğin “bir Alman atı ferdi” veya “bir İngiliz atı ferdi”, “at” tümelinde birleşmektedir. “At nedir?” sorusuna karşılık, “Atgiller familyasına dahil olan, otobur memeli bir hayvandır” tanımı verilebilir. Burada “hayvan” kavramı, “at” türünün cinsine, diğer kavramlar ise bu türün faslına işaret etmektedir. Farabi’ye göre tam zati tanımlarda tanımlayan öge, tanımlanan şeye eşit bir şekilde yüklenmektedir.

Diğer bir yandan tanım, bir şeyin zati tümellerine göre yapılmasına rağmen eksik olabilir. Bu durumu Farabi, şu sözlerle ifade etmiştir: “Bu özelliği hâiz -bir- küllî, -bireylere- yüklenmede türe eşit olmayıp, yüklenmede ortak olunan türden daha genelse, ona *bu türün eksik zâtî tarifî* (haddun nâkısun li-zîke’n-nev’) adı verilir.”<sup>39</sup> Örneğin, az önce ifade edilen tanımın yerine, sadece “otobur memeli hayvandır” ifadesi konulur ise tanımlayan öge ile tanımlanan öge arasındaki eşitlik bozulur. O halde Farabi’ye göre bir zati tanım, tanımlanan şeyin zatına ve özüne yönelik olarak, yakın cins ve faslı temelinde yapılan bir tanımdır ve yetkindir. Tam zati tanımlarda, tanımlanan şeyin zati eksiksiz bir şekilde belirtilmekte; eksik zati tanımlarda ise tanımlanan şeyin mahiyetinden yalnızca bir parçaya yer verilmektedir.

Arazi niteliklere işaret eden tümellerin dikkate alındığı tanımın ikinci türü, Farabi’nin sözlerinden, şu şekilde aktarılmıştır: “Bileşik lafızla delâlet edilen bir küllî, türe yahut cinse ortak olup, -bireylere- yüklenmede tür yahut cinse eşitse, fakat “*o nedir?*” sorusunun cevabında kullanılması uygun olmayıp, -kendisini

35 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 131.

36 Farabi, *Harfler Kitabı*, 46.

37 Farabi, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 16.

38 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 150.

39 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 151.

ifade eden- lafzın parçaları, bahis konusu türün yahut cinsin arâzlarına delâlet ediyorsa, yahut -lafzın- bazı parçaları cinse, bazıları da cinsin arâzlarına yahut hâssalarına delâlet ediyorsa, her ne kadar Aristoteles *hâssa* adını verdiyse de, o küllîye, bu türün yahut cinsin ârizî *tarîfi* (resmu zâlike'n-nev evi'l-cins) denir.<sup>40</sup> Yetkin olan zati tanımlardan farklı olarak *arazi tanımlar*, tanımlanan şeyin ilineklerine veya niteliklerine yönelik yapılan tanımlardır. Bu nedenle betim yoluyla tarif, bir şeyin özsel tümellerine (cins, tür, ayırım) değil, ilintisel tümellerine (ilinek, hassa) göre yapılan tanımlardır. Fakat alıntıda ifade edilmiş olan tanım, *mükemmel olan arazi tarifler*dir. Bunun anlamı, tanımlayan ögeye ait parçaların, tanımlanan şeye eşit olarak yüklenmiş olmasıdır. Bir örnek üzerinden gitmek gerekir ise “at” türünün arazi tanımları, şu şekildedir: “At; tırıs, rahvan, eşkin vb. biçimlerde yürüme şekline sahip olan memeli bir hayvandır” ya da “At; ak, yağız, izabel vb. olmak üzere çeşitli dirlara (renk) ve farklı nişanelere sahip olan memeli bir hayvandır”. Verilen örnekler bağlamında bir Alman atı ferdi veya bir İngiliz atı ferdi, “memeli hayvan” cinsine hem ortak hem de eşittir. Faslının parçalarında ise bu türün arazi vasıflarına yer verilmiştir.

Buna karşın bir tanım hem arazi olup hem de tanımlanan ögeye eşit bir şekilde yüklenmeyebilir. Tanımın bu türüne göre: “Bu niteliği hâiz olan küllî, -yüklemlenmede- türe yahut cinse eşit değilse, *mükemmel-olmayan* ârizî *tarîf* (resmun ğayru kâmil) diye adlandırılır. Eşitlik bulunmuyorsa bu küllî, -tür yahut cinsten- ya *daha genel* (eammm) ya da *daha özeldir* (ehass).<sup>41</sup> Farabi'ye göre bu eşitliğin anlamı, tanımlanan şeye *daha yakın* ya da *daha uzak* olan cins ve faslın tercih edilmesi durumudur. Betim yoluyla yapılan tanımlar (arazi tanımlar), zati tanımların aksine *yetkin olmayan* tanımlardır.

Tüm bu bilgilerin ardından bir de Farabi'de oldukça önemli bir husus olan, kıyas ile tanım konusu arasındaki ilişkiye göz atılabilir. Ona göre: “Zihni mutlak yatkınlığa sevk eden mutlak ve genel ifadelere, *mukâyese*ler (el-makâyis) yahut *kıyâslar* (el-kıyâsât) denir. Her bir sınıfı, zihni yatkınlıkların ayrı ayrı sınıflarına götüren bu genel ifadelerin sınıflarınaysa, *mukâyese sınıfları* (esnâfu'l-makâyis) yahut *kıyâs türleri* (envâu'l-kıyâsât) denir.<sup>42</sup> Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, çeşitli kıyas türlerine işaret eden Farabi'ye göre öyle bir kıyas türü vardır ki bu kıyas, zihni kesin hakikate sevk eden bir mukayesedir. Kesinliklerle kesinleşmiş öncüllerden kurulu olan kıyasın bu türü, onun mantık araştırmasının en büyük amacıdır. Bu kıyas, bir yanıyla varlığın bilgisine, bir yanıyla varlığın sebebinin bilgisine, bir yanıyla ise varlığın ve sebebin bilgisini aynı anda kuşatan bir kesinliğe sahiptir.<sup>43</sup> Elbette bilgi, “kesin bilgi” adıyla anılması gereken bir edimdir. Ona göre kesin bilgiyi hem varlığın bilgisini hem de varlığa ait sebebin bilgisini içeren kıyas türü vermektedir. Bu kıyas ise “mutlak burhan” olarak adlandırılmıştır.

Peki Farabi'ye göre, tanım konusu ile kıyasın bir türü olan burhan arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorunun cevabı, herhangi bir tüzel konu üzerine olan hem ispat hem de tanım şeklinin incelenmesi aracılığıyla verilebilir. Güneşten gelen ışık demetlerinin, dünyanın bazı bölgelerine ulaşamamasının nedeni nedir? İlk olarak bu sorunun, *kıyas* üzerinden terkiğine bakılsın. Orta terimin, “Güneşten gelen ışık demetlerinin, Dünyanın bazı bölgelerine ulaşmaması” durumu olduğu ve yüklemde de “Ay'ın Dünya ile Güneş arasında girmesi” durumu olduğu bir kıyasın söz dizimi, şu sözlerle başlayacaktır; Ay, Dünya ile Güneş arasında girdiğinde, Güneşten gelen ışık demetleri dünyanın bazı bölgelerine ulaşamamaktadır. Güneş tutulması, güneşten

40 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 151.

41 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 151.

42 Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164.

43 Farabi, *Kitabu'l Burhan*, 7.

gelen ışık demetlerinin dünyanın bazı bölgelerine ulaşamamasıdır. O halde Güneş tutulması, Ay'ın Dünya ile Güneş arasına girmesidir. İkinci olarak ele alınan bu sorunun, *tanım* üzerinden terkibine bakılsın. Güneş tutulması, Ay'ın Dünya ile Güneş arasına girmesi dolayısıyla güneşten gelen ışık demetlerinin, dünyanın bazı bölgelerine ulaşamaması durumudur.

Bu iki örneğe Farabi'nin gözünden bakmak gerekir ise şu sonuçlara varılabilir; burhan biçiminde ele alınan bir kıyasın parçaları, nasıl ki kıyasın sonucuna göre önsel ise tanımın parçaları da tanımlanan şeye önseldir. Ona göre, tanımda söz dizimi açısından önce gelen öge, tanımlananın varlığından sonra gelendir. Buna karşın sonra gelen ögenin ise sıra düzeni içerisinde önce olması gerekir.<sup>44</sup> Bu açıklamanın daha iyi anlaşılması için, sebep-sonuç ilişkisi göz önüne alınmalıdır. Tanımın parçaları, tanımlanan şeye öncedir çünkü "Ay'ın, Dünya ile Güneş arasına girmesi" durumu, gerçekte bir *neden/sebepe* olmasına rağmen tanımın ikinci kısmında yer alır. Tanımın parçalarından önce gelen şey ise tanımlayanın varlığından sonra gelendir çünkü "güneş tutulması", gerçekte bir nedenin *sonucu* olmasına rağmen tanımın parçalarından önce gelir. Buna ek olarak, verilen örnekten de anlaşılacağı gibi kıyas diziminde önce gelenin, tanımlamadaki sırası sonradır; sonra gelenin ise tanımlamadaki sırası, öncedir.<sup>45</sup>

Yüksek bir yorumlama yeteneğine sahip olan Farabi, Aristoteles'in değinmediği birçok noktayı derinlemesine incelemiş ve onun tanım konusu üzerine olan yaklaşımlarını çeşitli yönlerden geliştirmiştir. Çalışmanın devamında ise tanım teorisi, Yeni Çağ'ın daha başlarında yükselen bir perspektiften, Port-Royal mantıkçılarının gözünden açıklanacaktır.

#### 4. Port-Royal Çizgisinde Tanım Teorisi

Daha önce de ifade edildiği gibi, Aristoteles ve onun araştırmaları zemininde geliştirilmiş olan mantık çalışmalarının tümüne Klasik Mantık (Geleneksel Mantık) adı verilmektedir. Bu mantık, skolastik yaklaşımın yöntemi; doğu dünyasındaki bilimlerin ise en tutarlı aleti olma niteliğindedir. Ancak gelişen dünya ile birlikte, Yeni Çağ'ın doğa anlayışında yer alan tümevarımcı yaklaşımlar ya da matematik ve geometri biliminde ortaya çıkan yeni teoriler, Klasik Mantığın temellerinin sarsılmasına yol açmıştır. Elbette Aristoteles mantığından kopmak kolay değildir ancak Rönesans ile otoritesi yavaş yavaş yıkılmaya başlamış, bu dönem içerisinde onun hem felsefesi hem de mantığı, eleştirel bir gözle mercek altına alınmıştır.

Bir yandan Klasik Mantığa bağlı olan, diğer bir yandan ise bu mantığın yetersizliği kabulünde, yeni bakış açlarına yelken açan Antoine Arnold (1612-1694) ve Pierre Nicole (1625-1695) tarafından yayınlanmış olan *Mantık ya da Düşünme Sanatı (Logic or the Art of Thinking)* adlı eser, bu kopuşun hemen hemen ilk sistemli örneğidir. Onlara göre mantık, insan aklını şeylerin bilgisine iyi ve doğru bir şekilde yönlendirme sanatıdır.<sup>46</sup> Konuları ise şu şekilde belirlenmiştir: "Port-Royal Mantıkçılarının *Logic or the Art of Thinking* adlı eserinde, düşüncenin kaynağı ve doğası, onun objelerle ilişkisi, Aristoteles'in on kategorisi, soyutlama, genellik, tikellik, tekillik, beş tümel düşünce, çok anlamlı terimler sorunu, düşüncenin kapalılığı, açıklığı ve seçikliği, dil-düşünce ilişkisi, tanım teorisi, önerme çeşitleri ve türleri, önermeler arası ilişkiler, kıyas teorisi ile metot üzerine

44 Farabi, *Kitabu'l Burhan*, 25.

45 Farabi, *Kitabu'l Burhan*, 26.

46 Diemer, ed., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 71.

konularını ele almışlardır.”<sup>47</sup> Klasik Mantığın temel konularından kavramlar, önermeler ve kıyaslara ek olarak bu kitapta, yeni konular tartışılmıştır. Özellikle Descartes’tan etkilenen bu mantıkçıların eklediği “yöntem” bölümüyle birlikte mantık, bilgi kuramını da içerisine alan veya bilgi kuramının parçası olan bir disiplin haline gelmeye başlamıştır.<sup>48</sup>

Port-Royal mantıkçılarının yaklaşımları bağlamında bu sanat; *tasavvur etme, hüküm verme, akıl yürütme ve sıralama* olan zihnin dört temel işlemi zemininde gerçekleşmektedir.<sup>49</sup> Mantığın bölümlerinden ilkinin oluşturan tasavvur etme, bir şey hakkında yargıda bulunmaksızın tıpkı “ay”, “yıldız” ve “daire” örneklerinde olduğu gibi, şeyleri yalnızca birer tasarı olarak ele alma işlemidir. Mantığın sıradaki bölümünü oluşturan ikinci işlem, farklı kavramların yan yana getirilmesi sonucunda, doğrulanabilen veya yanlışlanabilen hükümlere ulaşılmasıdır. Bu hükümlerden sonuca varma işlemi ise mantığın üçüncü bölümüne, yani akıl yürütme işlemine işaret etmektedir. Mantığın son bölümü, zihnin dördüncü ve son işlemi olan sıralama, yani “yöntem” konusunu içermektedir. Bu işlem, ele alınan bir konunun anlaşılması için farklı kavramların, hükümlerin veya akıl yürütmelerin düzenlenmesini içerir.<sup>50</sup> Port-Royal mantıkçılarına göre tüm bu edinimler, zihinsel eylemlerinde insanı hataya ve yanlışla düşmekten koruyabilir. Bu işlemlerin zihne sağlayacağı temel kurallar ve yargı unsurları sayesinde insan, saf spekülasyonlardan kaçınabilir. Bununla birlikte Port-Royal mantıkçılarına göre her kavram, aynı bilinebilirlik derecesine sahip değildir. Yani sesin bağlı olduğu her kelime, çeşitli anlamlara sahip olabilir veya ele alınan kavramların her biri, farklı niteliklerdeki şeyleri gösterebilir. Tam da bu sebepten dolayı hem nesnel yargı unsurlarının bulunması hem de kavramların ardında bulunan ve anlaşmazlıklara yol açan hususların daha iyi anlaşılması için tanım konusu, önemli bir işleve sahiptir.

Zihnin tasavvur etme işlemine işaret eden tanım konusu, Port-Royal mantıkçılarına göre tanımlanacak olan şeyin bir *ad* ya da *nesne* olması durumuna bağlı olarak, içeriksel veya biçimsel değişikliklere uğrayabilir. Onlara göre örneğin; “Ruhun ölümsüzlüğünü” ispat etmek isteyen birisi için “ruh” kelimesinin muğlaklığı, bir kavramın tanımında kafa karışıklığı yaratabilir. Bu durumda kelimeyi, henüz herhangi bir anlama sahip olmayan bir sesmiş gibi düşünmek, misal onu, “içerideki düşünce prensibi” şeklinde varsaymak mümkündür.<sup>51</sup> O halde burada “ruh” kavramına yönelik, bir ad tanımı gerçekleştirilmiştir. Bu tanım türünün en önemli özelliği, *sese* dikkat edilmesidir. Bu ses, tanımı yapan kişiye (*bize*) bağlı bir şekilde, başka kelimelerle gösterilen bir fikrin işareti olarak tayin edilebilir.<sup>52</sup> Port-Royal mantıkçıları bu tanımı, şu sözlerle açıklamışlardır: “Buna, geometrilerin oldukça sık kullandığı ve reel bir tanım olan *definitio rei*’den açık bir şekilde ayırt edilmesi gereken nominal bir tanım, *definitio nominis* denir.”<sup>53</sup> Tanım içerisinde bir sesin işaret ettiği anlam, adeta yok sayılmakta ve farklı temsil düşünceleri bağlamında yeniden kurgulanmaktadır. Port-Royal mantıkçılarına göre özellikle matematik, geometri ve felsefe içerisinde sıkça rastlanılan bu tanımlar, her daim birbirine karıştırılmıştır. Bu nedenle tanımın iki türü dikkatlice ele alınmalı, aralarındaki ayrımlara önem verilmelidir.

47 AYTEKİN ÖZEL, “Ali Sedat’ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?”, *Kaygı Dergisi* 1, 19 (2020): 52.

48 DOĞAN ÖZLEM, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017), 237.

49 ANTOINE ARNAULD AND PIERRE NICOLE, *Logic or the Art of Thinking* (USA: Cambridge University Press, 1996), 23.

50 ARNAULD AND NICOLE, *Logic or the Art of Thinking*, 23.

51 ARNAULD AND NICOLE, *Logic or the Art of Thinking*, 60.

52 NECATİ ÖNER, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 39.

53 ARNAULD AND NICOLE, *Logic or the Art of Thinking*, 61.

Ad tanımlarından farklı olarak nesne tanımları ya da gerçek tanımlar, “insan, rasyonel bir hayvandır” veya “zaman, hareketin ölçüsüdür” şeklindeki ifadelerde ele alınan “insan” ve “zaman” kavramlarının, “rasyonel bir hayvan olma” veya “hareketin ölçüsü olma” fikirlerine olağan bir şekilde sahip olması kabulü çerçevesinde gerçekleştirilir.<sup>54</sup> Gerçek tanımlarda tanımlanan öge, onun doğası ya da tabiatı temelinde belirlenir ve tanımlanan nesnenin doğası, tanımlı yapan kişinin (insanın) tercihine bağlı değildir. Port-Royal mantıkçılarına göre bu durumun en önemli sonucu, ad tanımlarının keyfi olmasına karşılık nesne tanımlarının keyfi olmaması durumudur.<sup>55</sup> Peki, ifade edilen “keyfilik”ten ne anlaşılmalıdır? Ad tanımlarında bireysel olarak bir kişi, -kullanımının açık ve tam olması şartıyla- her sesi belirleme konusunda özgürdür. Örneğin Euclides geometrisinin dışında, yeni ve farklı geometrilerin bulunmasıyla birlikte Euclides’in kendi sisteminde kullandığı birçok kavram, sahip olduğu anlamlardan farklı bir şekilde yeniden kurulmuştur. Ad tanımlarının “keyfiligi” konusunda anlatılmak istenen, galiba budur.

Gerçek tanımlar ise Port-Royal mantıkçılarına göre, keyfi değildir. Bu konuyu Bingöl, şu şekilde ifade etmiştir: “İşte bu da söz konusu edilen diğer tanımlardan büsbütün farklı bir şeydir. Birinde tanımlı yapan, bir sesi bir fikre bağlarken tamamen hür ve kayıtsız olmasına karşılık, şeylerin tanımlı, fikirleri kendi varlıklarına sıkışmış olmasından dolayı, hiçbir zaman insanların iradesine dayanmaz. Bu tanımlar, insanların istedikleri şeyi değil, tanımlanan konunun kendisine sıkıştırılmış olan ideleri ifade ederler. Buna rağmen eğer biz, şeyleri isteğimize bağlı olarak tanımlamağa kalkarsak kavramlara ihtiva etmedikleri şeyi yüklemek gerekir ki, hataya düşeriz.”<sup>56</sup> “Varlıklarla sıkışmış olması” deyimini, burada anlatılmak istenen düşüncenin ifade edilmesi hususunda, önemli bir noktayı göstermektedir. Gerçek tanımlara konu olarak seçilen seslerin işaret ettiği anlamlar, varlıklara içkindir. Bu nedenle tanımlama, kişinin bireysel görüşü çerçevesinde değil, aksine tanımlanan şeyin içkin olduğu varlık koşullarının sınırları doğrultusunda yapılabilir. Bu durumla ilişkili olarak ad tanımları söz konusu olduğunda, insanların bir sese verdiklerini söyledikleri ya da kullanımda belirttikleri anlamlara itiraz etmek mümkün değildir.<sup>57</sup> Bu nedenle Port-Royal mantıkçılarına göre nominal bir tanım, tartışmaya açık değildir ve ilke olarak kabul edilebilir, tıpkı geometri biliminde kullanılan birtakım tanımların, aksiyomlar olarak kullanılması gibi. Buna karşın gerçek tanımlar, itiraza açıktır çünkü tanımlayan ifadenin, tanımlanan şey için uygun olmadığı durumlar söz konusu olabilir.

Port-Royal mantıkçılarına göre felsefe tarihinde, iki temel dikkatsizlik bulunmaktadır. Bu dikkatsizliklerden ilki, gerçek tanımlar ile ad tanımlarının birbirine karıştırılmasıdır. Bu karışıklığın arkasındaki sebep, gerçek tanımların tartışmaya kapalı ilkeler olarak kabul edilmesidir. Örneğin “ağır” kavramıyla anlatılmak istenen şey eğer, “herhangi bir şekilde desteklenmeksizin düşen şeylerin ağır olduğu” kanısı ise bu ifade, oldukça açıktır. Ancak “ağır” kavramıyla anlatılmak istenen şey eğer, “herhangi bir şey tarafından itilmeksizin, dünyanın merkezine doğru hareketi oluşturan içsel bir prensip” ise bu kanı, hiç de açık bir ifade değildir.<sup>58</sup> Bu nedenle Port-Royal mantıkçılarına göre gerçek tanımlar, ilkeler olarak asla ele alınmamalıdır. Nitekim onlar, problematik niteliğe sahip olan açık önermeler şeklinde yorumlanabilir. İkinci dikkatsizliğin sebebi ise

54 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 61.

55 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 61.

56 Abdülkuddus Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 101.

57 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 61.

58 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 62.



insanların, isimlerdeki belirsizliği ortadan kaldırmak amacıyla, tanımlanan şeyi idealarla sabit kılmak için ad tanımlarını neredeyse hiç kullanmamalarıdır.<sup>59</sup>

Ad tanımları konusunda önemli görülen bu noktaların açıklanmasının ardından, gerçek tanımların ayrıntılarına geçilebilir. Port-Royal mantıkçıları tarafından gerçek tanımlar, şu şekilde sınıflandırılmıştır: “İki çeşit tanım vardır: Bu tanımlardan birisi, definition ismini koruyan ve daha tam olan tanımdır, diğeri ise description olarak adlandırılan ve daha az tam olan tanımdır.”<sup>60</sup> Tam tanımlar, Klasik Mantığa yerleşmiş bir görüş olarak Aristoteles ve Farabi’nin de benimsediği yetkin olan tanımlara tekabül etmektedir. Port-Royal mantıkçılarına göre tam tanım olan *definition*, bir şeyin, ortak olanın *cins*, özel olanın ise *ayrım* olarak adlandırıldığı özsel nitelikleri doğrultusunda açıklanmasıdır.<sup>61</sup> Bu mantıkçılara göre de tanım içerisinde, yakın cins ve yakın ayrım kullanılmalıdır. Onların sözlerinden tanımın bu türü; bir insanın, akıllı bir hayvan olarak; aklın, düşünen bir töz olarak; cismin, yayılan töz olarak ve Tanrı’nın, mükemmel varlık olarak tanımlanması şeklinde örneklendirilebilir.<sup>62</sup> Burada ölçüt, tanımlanan şeyin içerdiği nesnel gerçekliktir.

Port-Royal mantıkçılarına göre daha az tam olan *description*, bir şeyin, ona uygun olan ilinekleri vasıtasıyla tanımlanmasıdır. Bu tanımlar, Klasik Mantık içerisinde resim (betim) yoluyla elde edilen ve *yetkin olmayan* tanımlara tekabül etmektedir. Port-Royal mantıkçılarına göre *description*, tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırt edebilmek için yeterli olan bilgiyi sağlayabilecek bir tanımdır. Bitkilerin, hayvanların ve meyvelerin, onların boyutları, renkleri, şekilleri ve diğer farklı ilinekleri bağlamında açıklanmasıdır.<sup>63</sup>

Port-Royal mantıkçıları ve Farabi’nin yaklaşımına bakıldığında, onların ad tanımları ve gerçek tanımlar (nesne tanım) konusunda farklı düşüncelere sahip oldukları ifade edilebilir. Örneğin Farabi’de nesne tanımları ve ad tanımları arasındaki ayrım, tanımlanan şeyin olgusal düzlemde bir gerçekliğe sahip olup olmaması durumuna göre farklılık göstermektedir. Tanımlanan öge, dış dünyada herhangi bir gerçekliğe sahip ise işlem, nesne tanımı; herhangi bir gerçekliğe sahip değil ise işlem, ad tanımı adını almaktadır. Yani Farabi’de, tanımı yapılan şeyin varlığı ya zihnin dışındadır ve böylece bir gerçekliğe sahiptir; ya da zihindedir ve bir kategoriye aittir (örneğin kanatlı at, pegasus). Ancak bu durum, Port-Royal mantıkçıları tarafından farklı bir biçimde ele alınmıştır. Bu fark, şu sözlerle ifade edilebilir: “Birinciler, ayırmadaki varlık sahalarını; ikinciler, deyim yerinde ise, tanımı yapanın, tanımı yapılan karşısındaki görüş açısını esas almışlardır.”<sup>64</sup> Farabi’nin yaklaşımına ek olarak Port-Royal mantıkçıları, ad tanımlarında “keyfilik” ilkesini benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu tanımlar söz konusu olduğunda tanımlanan ögenin epistemolojik çerçevesi, önemli bir hale gelmiştir.

Dahası, bu mantıkçılara göre tanımda olması gereken birtakım özellikler bulunmakta ve bu özellikler, tanımın daha iyi hale gelmesi için de gerekli olan koşulları ifade etmektedir. Bu koşullara göre; bir tanımda tanımlayan öge, sadece tanımlanan şeye özgü olmalıdır, tanımın yapısı tümel olmalı, göndergesi ise açık bir şekilde ifade edilmelidir.<sup>65</sup> Bir tanımda, tanımlanan şeyin doğası mümkün olduğu kadar açık bir şekilde ifade edilmeli ve o şeyin seçkin ideası ortaya konulmalıdır. Port-Royal mantıkçılarına göre Aristoteles, tanımlarda

59 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 62.

60 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 126.

61 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 126.

62 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 126.

63 Arnauld and Nicole, *Logic or the Art of Thinking*, 126.

64 Öner, *Klasik Mantık*, 40.

65 Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, 111.

kullanılan kavramların açık ve seçik olması hususunda yeterince titiz davranmamıştır. Örneğin onun, “hayat ve ruh” kavramlarını “kuruluk”, “nemlilik”, “soğukluk” ve “sıcaklık” gibi çeşitli nitelikler bağlamında tanımlaması, tanımını açık kılmak yerine daha da muğlak bir hale getirmektedir.<sup>66</sup>

### Sonuç

Bu çalışmanın birinci amacı, bilginin araştırılması sürecinde önemli bir konu olan tanım teorisinin, mantık disipliniyle olan ilişkisi bağlamında açıklanmasıdır. Bu çerçevede, başta Aristoteles olmak üzere, Farabi ve Port-Royal mantıkçılarının görüşleri ele alınmış, ilgili konulara yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci amacı, Aristoteles’le başlayan bir geleneğin ilerleyişini göstermektir. Onun öncülüğünü yaptığı bu ilerleyiş hem felsefi düşüncenin hem de bilimsel bilginin araştırılması konusunda neredeyse merkezi bir role sahip olmuştur. Bu durumun bir sebebi, şu şekilde ifade edilebilir; kendisinden önce dağınık bir halde bulunan, amacına, kapsamına ve konularına yönelik herhangi bir sistemli açıklamanın bulunmadığı mantıksal düşünme biçimi, Aristoteles’le birlikte bir amaç kazanmıştır. Bu amaç bilgiye hem de kesin bilgiye ulaşmak için aklın, mantık aletini kullanmasıdır. Bunun bir sonucu olarak Aristoteles’in mantığı, bilginin kesinliğini güven altında tutmak için veya ispat edilmek istenen herhangi bir konunun geçerliliği için kullanılan ilk düzenli yöntemlerden biri olmuştur. Çalışmanın sınırları çerçevesinde gösterildiği gibi Farabi ve Port-Royal düşünürleri de bu mantığın çekiminden kurtulamamıştır.

Tanım teorisi ise günlük yaşantıdan, bilimsel araştırmaların kendisine kadar birçok disiplinin üzerinde durduğu bir konudur. Bunun nedeni, insanın bilme yapısı doğrultusunda, var olanlar veya düşünülen şeylere yönelik ifade ettiği ilk sorunun, “o şey nedir?” sorusu olmasıdır. Nitekim insan akli her bir fikri (idea), bir başka şeyle ilişkisi bağlamında *anlam* denilen ayraçla ortaya koyabilmektedir. Bu anlam ya bir var olan ile ya da bir ad ile özdeş kılınabilir. Bu bağlamda tanım teorisinin birinci boyutu, düzenli bilginin araştırılması üzerinedir. Düzenli, tutarlı ve doğru bilginin kendisi araştırılmadan önce terimlerin anlamı, yani kavramların hem ontolojik hem de epistemolojik arka planı açıklanmalıdır. Bu araştırma, bir yapının inşa edilmesi sürecine benzetilebilir. Kesin bilgi, bu binanın son hali ise tanım konusu, o binanın temellerini oluşturan parçaları ortaya koyacaktır. Kavramların tanımları üzerinden önermelere, öncüller olarak alınan önermelerden de ispat yollarına geçilmektedir. Kavram, önerme ve çıkarım sırası içerisinde tanım konusu kavramlara, kıyas konusu ise çıkarımlara dahil edilmiştir. Tanımlar, bilginin küçük parçaları olan nesnelere veya adların anlamlarını ifade etmekte; kıyaslar ise bu anlamları, düzenli bir dizge altında toplamakta ve bir amaç çerçevesinde sistemli bir şekilde yapının inşasını tamamlamaktadır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere her tanım, doğası gereği bir şey üzerinedir. Bu şey ya tekil bir var olan veya tekil var olanlardan soyutlanarak elde edilen bir tümel; ya da dış dünyada herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan bir ad üzerinedir. O halde tanımın ikinci boyutu, dil bağlamında sözler ve bu sözlerin anlamları arasındaki ilişkiyi; üçüncü boyutu ise kavramların doğalarına yönelik, yani *kendiliklerine* yönelik bir sorguyu içerisinde barındırmasıdır. Tanımın ikinci boyutuna göre, özellikle Farabi’den sonra söz ile anlam arasındaki ayrımın önem verilmiştir. Bu bağlamda tanımlar, sözlerin aksine, zihindeki anlamların sıralanması veya terkip edilmesidir. Bu durumda mantıkçının sözlerle olan ilişkisi ancak dil ve konuşma bağlamındadır. Dolayısıyla tanım ya özsel yüklemeleri ya da sahip olduğu başlıca nitelikleri eşliğinde bir kavramın, anlamının

66 Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, 111.

ortaya serilmesi olarak kabul edilmiştir. Aristoteles'e göre bir kavramın/terimin anlamı, bu kavramın içlemsel özelliklerinin ifade edilmesine ek olarak, kaplamına ilişkin sınırının da gösterilmesi anlamına gelmektedir. Farabi ve Port-Royal mantıkçıları için de aynı düşüncenin geçerli olduğu ifade edilebilir. Bir kavramın sahip olduğu kapsam ve nitelikler olarak anlaşılan *kaplam* ve *içlem*, tanımın unsurlarına beş tümel olarak yansımıştır. Özsel olan beş tümelden cins, tür ve ayırım ile yapılan tanımlar, yetkin olarak; özsel olamayan beş tümelden ilinek ve özgülük ile yapılan tanımlar, yetkin olmayan tanımlar olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda bir kavramın kaplamsal sınırı, onun türü ve cinsi aracılığıyla, içlemsel sınırı ise diğer tümelleri aracılığıyla ifade edilmiştir.

Üçüncü boyutu ise tanım teorisinin, kavramların mevcudiyetlerine yönelik bir sorguyu içerisinde barındırıyor olmasıdır. Bu konu, şu akıl yürütmenin kendisinden gelmektedir; bir dil içerisinde tanım, sözler değil de zihindeki anlamlar üzerine ise bu kavramlar, hangi varlık statüsünde ele alınmalıdır? Daha önce de ifade edildiği gibi her tanım, özü gereği bir şey üzerinedir. Ancak şeylerin zihindeki tasarımları olan kavramlar veya dış dünyada doğrudan herhangi bir gerçeklik içerisinde bulunmayan tümeller, hangi zeminde açıklanmalıdır? Bu soru, tanım teorisi ile yakından ilişkilidir. Nedeni ise Klasik Mantığın, Kavramlar Mantığı niteliğinde olmasıdır. Orta Çağ'ın sonlarına doğru bu konu, tümeller başlığı altında süregelen köklü bir tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışma, varlık üzerine olan yaklaşımlardan bilgiye kadar derin bir sorgulamayı beraberinde getirmiş, insanın bilme yetisinin kaynağına yönelik çeşitli araştırmaları gerektirmiştir. Tümellerin, nicelik, nitelik, görelilik vb. gibi vasıflarla somut nesnelere; kavramlar olarak ise zihinde bulunabileceğini ifade eden Aristoteles, kavramların mevcudiyetlerine ilişkin olan yaklaşımında ılımlı bir yol izlemiştir. Nitekim bu yaklaşım, Farabi ve Port-Royal mantıkçıları için de geçerlidir. Bu nedendir ki tanımlar içerisinde tümeller, somut tekiller arasındaki ilişkiye dayanan ve beş tümel olarak adlandırılmış olan cins, tür, ayırım, ilinek ve özgülük çerçevesinde açıklanmıştır. Onların yaklaşımlarında bulunan önemli bir fark Port-Royal mantıkçılarının, ad tanımlarının belirlenmesi konusunda benimsenmiş olan kritere, var olan bilgi sahasını eklemeleridir. Ancak bu mantıkçılar için de tanım, gerçekte tekillere yöneliktir ve tümellere ancak soyutlama yoluyla ulaşılabilir.

## Kaynakça

- Aristoteles. *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Aristoteles. *Organon 1 Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Arnauld, Antoine and Pierre Nicole. *Logic or the Art of Thinking*. USA: Cambridge University Press, 1996.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bingöl, Abdülkuddus. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Diemer. ed. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Emiroğlu, İbrahim ve Hülya Altunya. *Örnekleriyle Mantık Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Farabi. *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Farabi. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- Farabi. *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Farabi. *Kitab'ül Burhan*, çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Farabi. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Sadık Türker. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Grünberg, Teo. ed. *Mantık Terimler Sözlüğü*. Ankara: METU Press, 2003.
- Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2016.
- Özel, Aytekin. "Ali Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?". *Kaygı Dergisi* 1, 19 (2020): 47-60.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017.
- Ross, David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2017.
- Taşdelen, İskender. *Mantığın Gelişimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web-Ofset, 2013.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 29.11.2020

Kabul: 31.01.2021

Atıf: Nacak, İbrahim. "Yaşamdan Düşünceye, Düşünce İdeale Bir Arayış: Ortega y Gasset". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 67-85.

## Yaşamdan Düşünceye, Düşünce İdeale Bir Arayış: Ortega y Gasset

İbrahim Nacak<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-4836-3981

### Öz

Yaşadığı dönemin önemli düşünürlerinden birisi olan İspanyol filozof Ortega y Gasset, eserleriyle farklı disiplinlerden sosyal bilimcilerin ilgisini çekmektedir. Yaşamdan düşünceye, tarihten felsefeye, inançtan bilime kadar farklı konularda tartışmalar yürütmüştür. Yaşadığı çağın toplumsal koşullarını kitlelerin ayaklanması ile bilim ve teknolojinin geldiği noktayı uzmanlaşma merakı ile nihayetinde insanın ideali arayışını yaşam ve düşünce arasındaki etkileşim ile açıklamaktadır. Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak *rasyonalizmi*, sanayileşmenin bir ürünü olarak *teknolojiyi*, ulus devletleşme sürecinin bir aşaması olarak *kitleleşmeyi* kritik eden bir düşünce ortaya koymuştur. Modern dünyanın elde ettiği kazanımları, insanlığı konformizme götürmesi, kadim ilkelerden uzaklaştırması ve yozlaştırması bağlamında ele almıştır. Bundan 65 yıl önce ölmüş ve dünyanın son elli yılda yaşadığı dönüşümü görmemiş olmasına rağmen, modern insanın hak ve özgürlük taleplerine yönelik temel eleştiriler sunmuştur. Eserleri incelendiğinde, bugünün dünyası için güncelliğini koruyan yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu makale Ortega y Gasset'in -felsefe tarihi içerisindeki yerinden bağımsız olarak- eserlerinin ve düşüncesinin önemine odaklanmaktadır. Özetle bu çalışma Gasset'in düşünsel portresini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Düşünce, Yaşam, Tarih, Ortega y Gasset, Kitlelerin Ayaklanması.

### A Quest from Life to Thought, from Thought to Idea: Ortega y Gasset

#### Abstract

The Spanish philosopher Ortega y Gasset, one of the most important thinkers of his time, attracted the attention of social scientists from different disciplines with his works. He has conducted discussions on topics from life to thought, from history to philosophy, from faith to science. He explains the social conditions of his age through the revolt of the masses, the point where science and technology came through an interest for specialization and, ultimately, the search for man's ideal through the interaction between life and thought. He suggests an idea that criticizes *rationalism* as a result of the enlightenment, *technology* as a product of industrialization, *massification* as a stage of the nation-state-ization process. He discusses the modern world's achievements in the context of it taking humanity to conformism, alienating humanity from ancient principles and corrupting humanity. Although he died 65 years ago and has not seen the transformation the world has experienced in the last fifty years, he has offered fundamental criticism of modern man's demands for rights and freedom. When we study his works, we can see that there are approaches that remain up-to-date for today's world. Therefore, this article focuses on the importance of Ortega y Gasset's works and thought, regardless of its place in the history of philosophy. In summary, this work aims to reveal an intellectual portrait of Ortega y Gasset.

**Keyword:** Thought, Life, History, Ortega y Gasset, Revolt of the Masses.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. [ibrahimnacak557@gmail.com](mailto:ibrahimnacak557@gmail.com)

## Giriş

*Felsefenin yumruklarına, "idea" adı verilir.*

Hangi tarihte, hangi coğrafyada yaşarsak yaşayalım bir tarafta geçici olanla yetinenler, popüler gündemlerle dünyayı daha da hızlandıranlar diğer tarafta ise hayatın akışını yavaşlatmaya, kendisi ve çevresi üzerine düşünürken insanları sürekli konformizmden uzaklaştırmaya çalışanlar olmuştur. Kısa vadede değerlendirildiğinde birinciler yani popülizm taraftarları, ikincileri yani ideali arayanları sürekli alt etmektedir. Uzun vadede düşünüldüğünde ise idealistler, popülistleri insanlık hafızasından silmişlerdir. Öyle gözüküyor ki birinciler sadece yaşamdan beslenmekte, ürettiklerini yaşama sunmakta ve sunulan şey de yaşamda tüketilmektedir. İkinciler ise yaşamdan ya da düşünceden beslenirken, bunu yaşama ya da düşünceye dönüştürmekte, sonra bunlar başka yaşamları veya düşünceleri doğurmaktadır. Hangi aşamada olursa olsun bu üretimler bir yerde, bir düşüncede, bir toplulukta kendine yer bulmaktadır. Bu sayede sadece yaşam için üretilenler gibi hızla tüketilemezler. Topluma, felsefeye, bilime, sanata, dine dair insanlık tarihinde ne üretildiyse hepsi, düşünce aracılığıyla kendi zamanlarının ve mekânlarının üzerine çıkmışlardır. Böyle bir düşünme yöneliminin peşinden gitmek, geçici olandan bizi kurtarmaya yetecektir.

Yaşam, düşünce ve ideal denklemini insanın varlığını anlamlandırabilme, varoluş amacını bulabilme yolunda en temel sacayaklarını bize sunmaktadır. Yaşam hali hazırda içinde bulunduğumuz fiziksel, beşerî, canlı dünyadaki gerçekliğimize işaret etmektedir. İdeal ise bu beşerî gerçekliğin ötesinde, bu gerçekliğin yönünü, hedefini tayin eden bir anlam kodudur. Düşünce ise yaşam ve ideal arasındaki gerilimde insanın rolünü belirlemesini sağlayan zihinsel bir işleyiştir. Dolayısıyla düşüncenin aradığı şey bazen yaşama bazen de ideale yönelmektedir. Her iki yönelişin de somut örneklerini (iyi ya da kötü) insanlık tarihinde görmek mümkündür. Son üç yüz yıllık dünya -özelde batı Avrupa- tecrübesinin bizi evrensel bazı değerlere ulaştırdığı düşünülmektedir. Hatta bu evrensel değerleri de değersizleştiren güncel bir durumdan, *post-modern durumdan* bahsediyoruz. Fakat bu yaklaşımlar insanlığın ideali arayışında ortaya koyduğu -mekân ve zamandan bağımsız- birikimi göz ardı etmekte, önemsizleştirmektedir. Günümüz rasyonel, bilimsel vb. evrensellik iddialarının dondurduğu düşünce, insanlık mirasının -felsefe, sanat, metafizik, din alanındaki mirasın- üstünü örtmüştür. Fakat bu durumun farkında bir düşünsel yönelim, hangi koşulda olursa olsun arayışına devam etmek durumdadır. Bu düşünce; ilkel toplumlardan kadim medeniyetlere, karanlık çağlardan post-truth dönemlere kadar insanlığın birikimini bütünsel bir şekilde değerlendirmektedir. Diğer taraftan, *tarihsel deneyimleri, evrensel ilkeler şeklinde sunmanın/dayatmanın dışında tarihsel tecrübe ve yaklaşımlardan beslenen ama tarih üstü hakikatleri arayan* bir düşünceyi ifade etmektedir. Batı Avrupa'nın tarihsel hikâyesinin bir sonucu olarak modernizm ve modernite, ancak böyle bir perspektiften değerlendirilebilir.

Modernite eleştirisini ortaya koyacak bir düşünceyi, somut arayışlar örnekliğinde dile getirebilmek için İspanyol filozof Ortega y Gasset'in metofik formülünden yararlanmak mümkündür: "Sırf bir *akıntı* ve kendini bırakış çağında, *kendini bırakmayan* kişilerle temas kurmak iyi olur."<sup>2</sup> Yani yaşadığı dönemin genel geçer söylemlerini tekrarlamayan, hatta onlara direnen, onların ve çağının ötesinde düşünmeye çalışan şahsiyetlerle temas kurmak gerekir. Bu bize aktüel olana, onun dışından bakabilme imkânı verecektir. İçinde bulunduğumuz modern çağın akıntısına kendimizi bırakmak için özel bir şey yapmamıza gerek yoktur. Fakat bu akıntıya kendimizi bırakmak istemiyorsak, böyle şahsiyetlere ve onların düşüncelerine ihtiyacımız vardır. Formü-

2 Ortega y Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 15.

lünden yararlandığımız düşünür Ortega y Gasset de aslında kendisini akıntıya bırakmayan, yaşadığı çağ ile hesaplaşan entelektüellerden birisidir. Dolayısıyla onun eserlerinden ve fikriyatından yararlanarak, günümüz dünyasında popüler ve genel geçer olan söylem ve yaklaşımları sorgulayabilir, insanlık hafızasında yer edecek idealleri zihnimizde dolayısıyla gündemimizde tutabiliriz.

Ortega y Gasset'in yaşam hikâyesinden kısaca bahsedip, düşüncesinin temel noktalarını değerlendirebiliriz. Gasset, 1883 yılında Madrid'de dünyaya geldi. Ailesi sebebiyle entelektüel bir ortamda büyümüş, meslekten gazeteci-yazar olan dedesi ve babası sayesinde, ilk metinlerini gazetelerde yayınlamıştır. Çocuk yaşlarda Cizvit okullarında, 1898-1902 yılları arasında Madrid Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almıştır. Ayrıca doğa tutkunu, boğa güreşleri ve av merakı olan birisidir.<sup>3</sup> Gazetelerde yazdığı makalelerin konusu ise başlarda İspanya'nın yaşadığı olumsuzluklar üzerinedir. İspanya'nın yaşadığı problemlerin çözümü konusunda salt akılcı düşünceyi değil, geleneksel ve tarihsel durumunu öne çıkarmaya çalışmıştır. 1905'ten sonra Almanya'ya giden Gasset, kısa süreli Alman Üniversitelerinde çalışmıştır. Bu sıralarda George Simmel'in konferanslarına katılmıştır. 1910 yılından itibaren çeyrek yüzyıl süren, Madrid Üniversitesi'nde metafizik kürsüsünde profesörlük yapmış, pek çok eserini bu tarihten itibaren kaleme almaya başlamıştır. 1955 yılında hayata gözlerini yummuştur.<sup>4</sup>

Gasset'in hayatı ve düşünceleri ile ilgili pek çok çeviri eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Ayrıca lisansüstü düzeyde hakkında pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>5</sup> Biyografik ve ansiklopedik bilgiler için diğer çalışmalardan yararlanmak mümkündür. Fakat bu makalenin konusu, Gasset'in doğrudan hayat hikâyesi ya da yaşadığı dönemin özel koşulları değildir. Daha çok onun felsefi düşüncelerinden hareketle bugünün dünyasına daha özde modern çağa yönelik birtakım fikirlerini ortaya koymaktır. Eserleriyle ortaya koyduğu muhtelif yaklaşımlarıyla Gasset, bugün için hala güncel sayılabilecek iddialar ileri sürmüştür. Bundan yaklaşık yüzyıl önce dile getirdiği eleştiriler ile modern çağın, aslında insanlığın ileri bir evresi ol(a)madığını göstermektedir. Dahası Gasset'in gözlemlediği dünya, modernite ve postmodernite aşamalarını daha da ileriye götürmüştür. Fakat tespitlerinin geçerliliğini boşa çıkaracak bir dönüşüm ve farklılaşma henüz ortaya çıkmamıştır.

## 1. Gasset'in Düşünme Tarzı

Ortega y Gasset'in düşünme tarzının izlerini sürebilmek için iki yol takip edilebilir: birincisi insan, yaşam, doğa, tarih, gerçek, bilim ve sanat üzerine serdettiği yaklaşımlardan çıkarımlar yapmak, ikincisi doğrudan düşünme ve düşünce ile ilgili görüşlerinden hareket etmek. Birincisi zaten bu metnin bütününde dolaylı olarak yapılmak istenen şeydir. Gasset'in düşünme tarzına odaklanan bu bölümde ise daha çok düşünme ve düşünceyle ilişkilendirilebilecek hususları değerlendirdiği görüşleri öne çıkarılacaktır.

3 Gasset'in av merakı, avcılık üstüne müstakil bir eser kaleme almasına sebep olmuştur. Bu eserinde avcılık deneyimini hem gözlem ve tecrübe boyutuyla hem de felsefi bir akıl yürütmeyle ele almıştır. Ayrıca bakınız; Ortega y Gasset, *Avcılık Üstüne*, çev. Derin Türkömer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997b).

4 Gasset'in biyografisi hakkında bu bilgiler için ayrıca bakınız; Mustafa Cihan, *Jose Ortega y Gasset'te İnsan ve Tarih Felsefesi* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010).

5 Örnek çalışmalar için ayrıca bakınız; Ahmet Kavlak, "Ortega y Gasset'in İnsan Felsefesi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 1998).; Gamze Kanımdan, "Ortega y Gasset'de Tarih Görüşünün Analizi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).; Nilüfer Önder, "Jose Ortega y Gasset'te İnsan ve Toplum" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2010).

Gasset'in hem düşünme tarzı hem de "düşünce" hakkındaki fikirleri, klasik bilimsel tutumu boşa çıkaracak noktadadır. Muhtemel ki bu üslubu onun felsefi bir soruşturma girişiminden kaynaklanmaktadır. Örneğin Gasset, Herakleitos'a atıfla diyor ki: "gerçek, gizlenmekten hoşlanır". Çünkü gördüğümüz şeyler hep maskelerdir. Ağaçlar ormanı, yapraklar ağacı görmemizi engeller. Bunların ötesinde ise "çıplak bir gerçeklik" in varlığını kabul ederiz. Düşünce, bu çıplak gerçekliği ortaya çıkarmaya çalışır. Fakat düşünce bunu yaparken birtakım araçlar kullanır ve bu araçlar gerçekliği örten birer işlev görebilir. Algılama, anımsama, soyutlama ve çıkarsama gibi psişik düzenekler kullanır. Bu düzenekler Gasset'e göre maskelerden sadece birisidir. Diğeri ise düşünceye konu olan fikirlerin kendi kendileri çelişmemesini ifade eden mantıktır. Tutarlılık, özdeşlik, doğru-yanlış arasında üçüncü terimi dışlamak da bir maske oluşturur. Gasset bu maskelerin gizlediği gerçeklikleri "*mantıksal olmayan gerçekler*" olarak adlandırıyor.<sup>6</sup> Dolayısıyla düşünmenin nasıl gerçekleştiğinin ve hangi düşüncenin tutarlı olduğunun ötesinde bir gerçekliğin varlığını kabul etmektedir. Mantıksal olmayan gerçekler, düşüncenin neye yöneldiği (niçin yöneldiği) sorusuyla açığa çıkabilmektedir. Yani düşüncenin tabiatı olarak kabul edilen şeyler, insan etkinliğinin bir parçası değildir. İnsanın neye, niçin yöneldiğini ifade eden *irade*, gerçekliğe insani bir boyut kazandırır. Gasset, gerçekliğin açık ve ulaşılabilir olduğu rasyonel düşünme tarzından farklı olarak; gerçekliğin sürekli gizlendiğini, düşüncenin ve iradenin yönelimiyle tedricen açıldığını ve bunun ebediyen süreceğini ifade etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin her şeyi apaçık anlaşılabilir kıldığı modern çağda, bu yaklaşımıyla Gasset, metafizik düşünceye ve değer dünyasına yeninden alan açmaktadır. Bunu yaparken, modern aklın kendi meşruiyetini gerekçelendirmek üzere yararlandığı duyumsama ve mantıksallık ilkesine de başvurmaktadır. Dolayısıyla modernizmin araçlarını kullanarak yine modernizmi aşan bir felsefi temellendirmeye ulaşmaktadır. Düşünce ve dil arasında kurduğu ilişki, buna örnek olarak verilebilir. Ona göre düşünce dili kuşatır, fakat dil düşünceyi anlamaya yetmez. Yani dil gerçekliği açık eden araçlardan birisidir. Düşünce ise sürekli onu aşarak, varlığa sonsuzluk atfetmektedir.<sup>7</sup>

Gasset'in *derinlik* ve *yüzey* kavramları arasında yaptığı ayırım, düşünce ve gerçeklik arasındaki bağlantıyı görmemizi kolaylaştırmaktadır. Görüp dokunulan maddi nesnelere, onun iç dünyasını oluşturan bir derinliğe sahiptir. Yüzey ise bize derinde olana dair imalar verir ama içerdeki şey hiçbir zaman dışarı çıkmaz. Maddeyi yüzeysel katmanlara ayırmak, derinliğe ulaşmayı sağlamaz. Ne kadar ince olursa olsun, yine görülen yüzeydir. Eğer nesne daha da inceltilecek olursa, -yani saydamlaştıracak kadar- o zaman öte yanı görülen nesnenin ne yüzeyi kalır ne de derinliği. Burada *yüzey* duyumsanan, dile gelen gerçekliği temsil etmektedir. Düşünce ise yüzeyin ötesindeki derinliğin farkındadır, bilincindedir, baştan kabul eder. Dolayısıyla derinlik, duyumsanmasa da gerçektir. Ayrıca Gasset düşünme tarzını açıklamak üzere kullandığı bu benzetmeyi insana, dünyaya ve değerlere ilişkin açıklamalarla örneklendirmektedir. Ona göre dünyanın içerdiği saygıdeğer ve gerekli vazifeler, açığa çıkarıldıklarında can, değer kaybeder. Gizlenir, görülmez, ihmal edilirse kemale ererler. "Kimileri ikincil bir yer tutmakla kendilerini tamamıyla gerçekleştirmeyi başarırken, birincil bir yer tutma hevesleri sahip oldukları tüm erdemi yok eder."<sup>8</sup> Düşünen insanın bu dünyada aradığı gerçeklik -daha doğrusu hakikat- olgusunun da böyle bir tabiatı vardır: *açığa çıkınca tükenen, gizlendikçe kemale eren*. Beşerî hayat ölçeğinde buna verebileceğimiz en güzel örnek *ölüm* gerçeğidir. Var olduğu konusunda hem fikiriz, fakat açığa

6 Ortega y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015a), 65-69.

7 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 15.

8 Ortega y Gasset, *Quijote Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Sait Şener (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 31-32.



çıktığında onun nasıl bir hakikati olduğunu idrak edemeyecek kadar tükenmiş oluruz. Yok sayamayacağımız kadar açık ve gerçek, fakat tek bir insanın bile diğer insanlarla paylaşmadığı kadar gizli ve derin.

Gasset'in özgürlük, ahlak ve iyilik arasında kurduğu ilişki düşünme tarzını görebileceğimiz diğer bir noktadır. Çünkü ahlak ve iyilik için, özgürlüğü bir ön koşul olarak kabul etmektedir. Örneğin yasal kaidelere, hukuk kurallarına uyduğumuz zaman iyilik yapmış olmayız. Bu düşünce ile ahlakın, insanın kendisi dışındakilerle kurduğu ilişkide ilk öncülün özgürlük olduğunu anlıyoruz. Özgürlüğün günümüzde daha çok doğuştan kazanılan bir hak olduğu ve bunun beşeri ve keyfi her türlü tercihi içerdiği düşünülürse, Gasset daha temel bir eleştiri sunmaktadır. Özellikle günümüzde gelişmiş ülkeleri "yaşanabilir" kılan en temel hususiyetin yasalar ve hukuk sistemi olması, ahlakın ve iyiliğin dahi belirlenmiş bir takım kategoriler olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın ve toplumların çeşitli araçlarla iyi ve mükemmel olarak tasarlanması, 1980'lerden sonra *transhümanizm* tartışmasını doğurmuştur. Buradan anlaşılıyor ki Gasset, bu tartışmalardan çok önce, insanın iyiliği ve ahlakiliğini kendisi dışında herhangi bir sisteme devredemeyeceğini, çünkü bunun özgürlük ilkesine zarar vereceğini vurgulamıştır.

"...İyilik ile kati olarak benimsenmiş yasal kaidelere kayıtsız riayet etmeyi ayırt eder hale geldik. Buna karşılık, sadece her yeni eylemden önce etik değerlerle doğrudan bağlantısını bizzat yenilemeye çalışan kişi bizlere ahlaklı gelir... Özgür irademizin kapalı bir değerlendirme sistemi içinde müebbet hapsini emreden her türlü etik, *ipso facto* (sırf bu gerçeğe otürü), sapkındır."<sup>9</sup>

Gasset, tek tek insanların ya da toplumların, kendileri dışındaki insanları/toplumları anlama çabası göstermeden, kendilerine ve dostlarına olan sevgisine güvenilemeyeceğini inanmaktadır. İspanyol toplumu için örneklendirdiği bu durumda, toplumların ahlaki bir dogma adına çok kolay galeyana geldiklerini gözlemlemiştir. Muhakememizi her an açık tutup, gerektiğinde düzeltme ve iyileştirmektense, özgür irademizi katı bir ahlaki tutuma teslim ediyoruz.<sup>10</sup> Ahlakiliğin ve iyiliğin zorunlu şartı olan özgürlüğü, baştan feda edilmiş durumdadır. Dolayısıyla herhangi bir konuda, herhangi bir alanda üretilen karşıtlıkların birbirini ortadan kaldıran bir sonucu doğurduğuna şahit oluyoruz. Karşıtlıklar konusunda da düşünme tarzımızı güncelleyebiliriz. Gasset'in düşüncesiyle bir şeye karşıt olmak, onun önce var olmasını gerektirir. Her karşıtlık, basit bir "hayır"dan öte bir anlam taşımaz. Çırilıçlık bir "hayır" demekle, geçmiş yok olsaydı, her şey çok kolay olurdu. Onu aşmanın tek çaresi, kovmamaktır, hesaba katmaktır.<sup>11</sup> Yok sayan bir karşıtlıktan ziyade karşıtını önemseyen, dikkate alan bir üslubun benimsenmesi gerekir. Dolayısıyla bugünün yazgısını sadece "çağdaş" zamanlarla açıklamak yetersizdir. Geçmiş, tarihi, tüm yaşanmışlıkları bugünden ayırmadan, bugünün içine sızmış hatta bugünü var etmiş bir gerçeklik olarak görmek, daha kuşatıcı bir düşünme tarzına imkân verecektir. Bu düşünme metodunu sadece felsefi bir mülahaza olarak değerlendirmem gerekir. Çünkü her tür bilimsel-teknolojik gelişme kendinden önceki gelişmeleri yok saymış değildir. Bilimin kümülatif gerçekliği zaten buna işaret etmektedir. Buradan hareketle günümüz devletlerinin ve toplumlarının da karşılaştığı siyasal, etnik, dini pek çok problem ancak bu hesaba katıcı, kapsayıcı ve kuşatıcı bir yaklaşım metoduyla aşılabılır.

Gasset'in düşünme tarzının ipuçları bizi düşünceyle yaşam arasında kaçınılmaz bir ilişkiye götürmektedir. Çünkü Gasset, insanın yazgısının her şey önce bir eylem olduğuna, düşünmek için yaşamadığımızıza,

9 Gasset, *Quijote Üzerine Düşünceler*, 14.

10 Gasset, *Quijote Üzerine Düşünceler*, 12.

11 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 126.

yaşamayı başarabilmek için düşünmek zorunda olduğumuza<sup>12</sup> işaret etmektedir. Bu sayede düşünce, yaşam ve ideal arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

## 2. Yaşam ve İnsan

Gasset'in düşünme tarzından bahsettikten sonra düşüncesinin yöneldiği en temel iki unsura, *yaşam* ve *insan* olgusuna odaklanabiliriz. Çünkü daha ileride ele alacağımız din, tarih, devlet, bilim, akıl, teknik vb. konular, yaşam ve insan düşüncesinden beslenmektedir. Her iki kavram hakkındaki izahatları ile aslında düşüncesinin temellerini açıklamaktadır.

Gasset'in yaşam hakkındaki en temel vurgusu, yaşam döngüsünün belli bir isteme, müdahaleye veya yönelime gerek kalmadan zorunlu olmasıdır. Yani insanlar olarak bizler belirli şeyleri yapmaya zorunlu olmamıza rağmen, yaşam için bir şeyler yapmak zorundayız. Yaşam, bir şeylerin yapıp edildiği bir döngüdür. Bunlar olmadığında yaşamdan bahsedemeyiz. Fakat bu döngüde bir zorunluluktan bahsetmek zordur ya da her eylemde/edimde bir zorunluluk yoktur. Buna rağmen yaşam, Gasset'e göre hep başka şeyler için yaşanmıştır: din için, bilim için, ahlak için, ekonomi için hatta sanat ve bedensel zevkler için. Fakat hiç denenmemiş olan, bilinçli bir kararla *yaşam* için yaşamaktır. Yani yaşam kendisi için yapılan şeylerden daha fazla zorunludur. Gasset'in yaşamı merkeze koyuşunda tam olarak hazcı bir eğilim çıkarılamaz. Dahası günümüz tüketim toplumuna yönelik bir benzeşim de yapılamaz. Çünkü yaşama sadece temel ve belirleyici olması anlamında bir vurgu yapmaktadır. Yaşama kendinde bir değer biçmemektedir: "Yaşam başlı başına değerden yoksundur, ancak kültürel bir 'ahiret'in aracı ve temeli olarak değer kazanır."<sup>13</sup> İnsan anlayışının temeline, kökten bir gerçeklik olarak yaşamı koysa da yaşamın değerini kendinden almamakta, değeri yaşamın dışında ve ötesinde aramaktadır.

İnsan ile yaşam arasındaki ilişkide Gasset, yaşamın insan üzerindeki belirleyici etkisine odaklanmaktadır. Fakat yaşamı da bir sabite şeklinde değil, değişim üzerinden açıklamaktadır. Her yeni anda, daha önce olduğumuzdan farklı, asla değişmez bir kesinlikle kendi kendimiz olamayız.<sup>14</sup> Yani Gasset'e göre "insan şu ya da bu değildir, şunu ya da bunu 'olma halindedir'... İnsan şu'dur demeyelim, *yaşamaktadır* diyelim."<sup>15</sup> İnsan, yaşamın dinamizmi içinde dinamik bir varlıktır. Yaşamsal hareketin dışında, insanı dondurmak ve tanımlamak zordur. Tarih boyunca bütün düşünsel arayışlar bu sorunun, "insan nedir?" sorusunun cevabını vermeye çalışmıştır. Gasset bu cevabın yerine yaşamı, yani *dramı* koymuştur:

"İnsana özgü olan şey insanın yaşamıdır, bedeni değildir, ruhu bile değildir. Beden bir şeydir; ruh da bir şeydir, gelgelelim insan bir şey değildir, bir dramdır- yaşam denilen dram. Her ikisi de -bedeni ve ruhu- ona en yakın olan, yaşamasını sağlayan aygıtlardır... İçine düştüğü ortamda var olmak için orada tutunmaya çabalamak zorundadır- hep bir şeyler yapar olmalıdır. Yapması gereken ilk şey de ne yapacağını kararlaştırmaktır."<sup>16</sup>

12 Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 39.

13 Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2015b), 94-99.

14 Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 148.

15 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 36.

16 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 60.

Hep bir şeyler yapıyor olmak durumunda olan insanın, ne yapacağını kararlaştırmak zorunda olması, ilk önce bunu bilinçli bir istemle yapıyor olacağı anlamına gelebilir. Fakat Gasset, yaşamın bizim istemlerimizi beklemediğini, “*kendimiz hazır olana kadar yaşamı tehir edemeyeceğimizi*” belirtir.<sup>17</sup> Ona göre insanın yaşamına istemlerden daha fazla kendiliğindenlik hâkimdir. Bütün bir yaşam içinde istemin, kişiliğin işine karışma oranı neredeyse sıfırdır. İstem biz farkında olmadan da bir tepi, yönelim olarak vardır. Bir şeyi istememizde etkin bir güç yaratmış gibi oluruz. Oysa var olanın kapılarını açmışızdır. Gasset’e göre, Rönesans’tan itibaren insanın varlığını, yaşamını bilincin görülen o küçük kesiminin yönettiğine inanmak büyük bir yanlışlıktır. Ona göre usumuz da özgürlüğümüz de varlığımızı saran ince bir zardır. Bu zarın içindekiler ne usaldır ne özgür.<sup>18</sup> Kendiliğindenlik düşüncesi belki insan tutum ve davranışlarını yeterince açıklamıyor. Yine de ikna edici ve kapsayıcı bir düşünceye ihtiyacımız var. Kişilik ve karakterimizi şekillendiren durumsal ve çevresel süreçleri her an bilinçli bir şekilde yönetmediğimiz bir gerçektir. Gündelik hayatımızın hangi aşamasında aklımızı, bilincimizi ve farkındalığımızı kullanıyoruz. Salt aklın veya özgür iradenin yaşamın mutlak belirleyicisi olarak görmekten ziyade Gasset, yaşamın kendisine öncelik vermektedir.

İnsanın bilinçli istemlerinin dışında yaşama merkezi yer atfetmek, insanın yaşam içerisindeki konumunu yeterince açıklamıyor demiştik. Gasset bunu başka bir kavramla açıklamaya çalışıyor. İnsanın her an bir *kanıda* olmak zorunda olduğundan bahseder. *Kanı* herhangi bir konuda insanın fikirlerinin, düşüncelerinin yöneldiği bir eğilimdir. İnsanın zihninde onun kararlarından bağımsız, davranışlarını belki de hiç etkilemeyen fikirler döner, dolaşır. Fakat bunlar arasından bazıları bilinçli ya da bilinçsiz birer kanıya (veya inanışa) dönüştüklerinde, yaşamsal birer sistem oluştururlar. Artık zihni ve duyguları işgal eden şeyler sadece düşünmekle yetinilen fikirler değil; insanın kanaatlerini ve davranışlarını şekillendiren *inançlar*dır.<sup>19</sup> Dolayısıyla inançlar, bir şeyi kendisi için istemekle, başka bir şey için istemek arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır. Birisi daha saf nitelikli, etik bir istem iken diğeri faydacı bir ahlaktır. Etik istem, istenen şeyi bir amaca, sonuca, yaşamın son sınırlarına, birer sona dönüştürmektedir.<sup>20</sup> Modern çağı hazırlayan felsefi geleneğinin merkezinde *ratio* kavramının yer alması, Gasset’in neden bu geleneğin dışında kaldığını açıklamaktadır. Çünkü o, insanın bütünüyle matematiksel bir akılla ve kesinlikle açıklanamayacağına inanmaktadır.

İnsana dair ortaya koyduğu düşünceleriyle Gasset’te, varoluşçuluğun insan kavrayışına dair izleri görmekteyiz. İnsan için verili olan herhangi bir durum, onun kaderi değildir. İnsanın yaşamı, eşyanın, bitkinin ve hayvaninkinden tamamen farklıdır. Çünkü diğerleri için yaşam, verili olana göre hareket etmektir. Fakat insan için yaşam, yaşarken oluşan, şekillenen fakat tamamlanmayan bir şeydir. Yaşam bu anlamda olanaklar bütünüdür. İnsanın düşüncesinin ve davranışlarının yönelimi hiçbir zaman belirli ve sabit değildir. Çok yönlü olan yaşam, her zaman ve her yerde insana bir yol kavşağı çıkarır. Tabi olan kararsızlıktır.<sup>21</sup> Burada kararsızlık insanın her an karşılaştığı bir durum olarak verilmektedir. İnsan karar verdikleriyle yaşamını şekillendirir, inşa eder. İnsanın kendi seçmediği halde sahip olduğu özellikler, maruz kaldığı durumlar Gasset’in ifadesiyle onun yazgısını oluşturur. Bu yazgının içerisinde bulunan olanaklar ise tercihlerdeki özgürlüğü sağlar. Bu yüzden yaşam, yazgı ile özgürlüğün bir karmaşasıdır. Fakat insanı nasıl anlamamız ve yorumlamamız gerektiği konusunda, doğuştan getirilen şeylere değil, insanın sonradan kazandıklarına, yapıp etmelerine ve uğraşla-

17 Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, çev. Bülent Üçpınar (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1997a), 114.

18 Ortega y Gasset, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul Yapı Kredi Yayınları, 2017a), 63.

19 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 5.

20 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 40.

21 Cihan, *Jose Ortega y Gasset’te İnsan ve Tarih Felsefesi*, 63-65.

rına odaklanmak gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>22</sup> Dolayısıyla “*insanın doğası gereği ne olduğu?*” sorusunun yeniden formüle edilmeye ihtiyacı vardır. Fakat bu soruya verilebilecek bütün cevaplar, kendinde mutlaklık ölçüsü barındırmaktadır. Gasset’in ise bu soruya verdiği cevap, yine de bir kesinlik ve mutlakiyet taşımamaktadır. Ona göre insan şu ya da bu değildir, “*olma yolunda olan*” yaşayan bir varlıktır.<sup>23</sup> Özetle;

“İnsan bir nesne değildir, insanın doğasından söz etmek hatadır, insanın doğası yoktur... Çünkü insan [sadece] kendi bedeni değildir, çünkü bedeni bir ‘şey’dir; canı, ruhu *psike*’si, bilinci de değildir, çünkü o da bir ‘şey’dir. İnsan hiçbir ‘şey’ değildir, olsa olsa bir dramdır”<sup>24</sup>

Yaşama ve insana dair bu izahatlarla birlikte Gasset’in düşüncesini somutlaştırmakta fayda var. Yaşamın içinde ya da yaşamın bir parçası olarak insan, belirli bir olay özelinde gerçeklikle nasıl yüzleşmektedir? Gerçeklik kendisini insana dayatmakta mıdır yoksa gerçekliği insan mı yaratmaktadır? Ortega y Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması* metninde dış dünyada karşılaştığımız gerçekliklerin, insanın konumuna göre nasıl farklılaştığını ilginç bir örnekle anlatmaktadır:

“Ünlü bir adam can çekişmektedir. Eşi yatağının başucundadır. Bir doktor, ölümüne doğru ilerleyen adamın nabzını saymaktadır. Odanın bir köşesinde iki kişi daha vardır; o yaşlı sahneye görevi gereği tanık bir gazeteci ile rastlantının oraya sürüklediği bir ressam.”<sup>25</sup>

Bu olaya tanık olan dört kişi vardır: eş, doktor, gazeteci ve ressam. Hepsi aynı olaya -bir insanın can çekişmesine- şahit olmaktadır. Fakat tek ve aynı olan olay her birinde farklı bir görünüm kazanmaktadır. Gasset bu olay üzerine şöyle bir soru sormaktadır: *Bu birçok gerçekten hangisi sahicidir, asıl gerçektir?* Ona göre bu konuda verilecek her türlü cevap keyfi olacaktır. Bütün gerçekler eş değerlidir, her biri bakan kişinin görüş açısında uygundur. Fakat aralarında bir derecelendirme yapmak mümkündür. Ölmek üzere olan adamın eşi için, olay bir sahneden ibaret değildir. Eş sahnenin içindedir, onu seyretmiyor, bizzat yaşıyordu. Doktor, eşin deneyiminden biraz uzaktadır. Eşin yaşadığı duygusal bunalımla olaya katılmaz. Fakat mesleki sorumluluktan dolayı sahne, onu da içine alır. Gazetecinin bakışı ise acıklı manzaradan uzaklaşmış durumdadır. Doktorun mesleği olaya müdahaleyi gerektirirken, gazeteci böyle bir itkiye sahip değildir. Gazeteci için olay bir sahneden ibarettir ve görmekle yetinmektedir. Son olarak ressam için olay sadece gözlerle şahit olunan, ortamın dış görünüşle ilgilidir: ışık, gölge, renk. Ressam olaya en uzak, duygusal katılımın en alt sınırındadır.<sup>26</sup> Gerçekliğin algılandığı bu farklı derecelendirmeler, esasında fenomenolojik paradigmayı örneklendirmektedir. Bu paradigma dış dünyadaki gerçekliklerin nesnel kategorilere dayanmadığı, gerçekliğin bireyin/öznenin algılaması ve yorumlamalarıyla ortaya çıktığı fikrine dayanır. Gasset durduğu yerine tanımlarken, idealizm ile materyalizm arasında olduğunu söylese de bu gibi değerlendirmeleriyle idealist çizgiye yakın olduğunu göstermektedir. Farklı bağlamlardaki pek çok yaklaşımında katı determinist, mutlak ve matematiksel akıl referanslarının dışında hatta karşısında durmaktadır.

22 Cihan, *Jose Ortega y Gasset'te İnsan ve Tarih Felsefesi*, 68.

23 Cihan, *Jose Ortega y Gasset'te İnsan ve Tarih Felsefesi*, 58.

24 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 17-27.

25 Ortega y Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017b), 27.

26 Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler*, 29.

### 3. Tarih, Tarihsellik ve Yaşadığımız Çağ

Ortega y Gasset'in düşüncesinde yaşam ve insanın bulunduğu yer, bir anlamda tarihsellik taşımaktadır. Yani insanı ve yaşamı ancak bir tarihsellik içerisinde görebiliriz. Tarih, yaşamın zamansal bir denklemde vücut bulmuş halidir. Hatta Gasset, tarihi bir sistem olarak değerlendirmektedir: "Sistem kavramı, bütünleştirme, temellendirme, kapsadığı tüm öğeleri birbiriyle ilintili olan bir ilkesel ağdır... Tarih, insanı oluşturmuş bulunan süreçtir, insanoglu tarih bağlamında varlığını bulmuş, kendini gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla insan varlığının özü tarihseliktir."<sup>27</sup> Buna göre hem akarak bize doğru gelen tarihin insanıyız, hem de ondan daha fazla bir şeyiz. Tarih açısından, insan ve yaşam birbirinden ayrılmadan değerlendirilmelidir. İnsan, kaplan gibi hep sıfırdan başlamaz. Tarih, insanı bir noktadan başlatır ve insan ona dayanır, ondan yararlanır, ayrıca onun omuzlarına tırmanır ve kendi bünyesini ona ekler: "Geçmiş ta uzaklarda, mazide değil, buracıkta, benim içindedir. Geçmiş benim kendimdir -yani benim yaşamımdır."<sup>28</sup> Bu noktada tarih, insanı soyut, nesnel, bağımsız ve biricik bir varlık olarak değerlendirilmeye engel olur.

Geçmiş ya da tarih, yaşamdan, dahası insandan ayrı bir yerde değildir. Tarihle yaşam, insan aracılığıyla buluşmaktadır. Tarihte de yaşamda da imkânlar hiçbir zaman kendi başlarına gerçekleşmezler. Tarih ve yaşam bu yüzden sürekli yaratmadır. Yaşam insana hazır olarak verilmemiştir. Yaşam, insanın sürekli, biteviye yaptıklarıdır. Hazır olan şey, sadece imkândır. Onun gerçekleşmesi için küçükte olsa bir davranış, bir hareket, bir edim gereklidir.<sup>29</sup> Nasıl ki bugünkü yaşamı tarihten ayrı düşünemiyorsak, tarihi de insanı ve potansiyelini dikkate almadan düşünemeyiz. Örneğin bir tarihçi, bir belgenin tek tümcesini dahi, onu yazan kişinin tüm yaşamını göze almadan anlayamaz. Daha başlangıç aşamasında, ilk çabada bile işin içine yorumlama girer. Anlamlandırma, hep kopuk olayı tüm bir yaşamın, yaşam dizgesinin organik yapısına yerleştirmektir.<sup>30</sup> Tarihi bir gerçekliğin kaydı bile olduğu haliyle var değildir. Anlama, yorumlama, hatırlama kendi içinde sürekli bir çarpıtma içerebilir. Gasset'in kuşak vurgusu bu hususu sarıh bir şekilde açıklamaktadır. Herhangi bir tarihsel olay, o olaya şahit olmuş, tecrübe etmiş, maruz kalmış bütün insanlarda aynı şekilde göröl(e)meyebilir. Örneğin farklı kuşaklardaki insanlar için, kendi yaşam hikâyeleri nispetince aynı olay tümüyle ayrı bir yaşamsal, tarihsel gerçek olur.<sup>31</sup> Yaşlılar için bir tekerrür iken gençler için bir kriz/travma sebebi olabilir. Aynı olayın farklı etkileri, farklı anlamları beraberinde getirir. Eski-yeni, güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi ve kötü hepsi belirli bir bağlama göre farklılaşabilir. Kavramların anlamları dahi yaşamsaldır. İçeriğini yaşamsal deneyimler doldurur: "On yıllık bir otomobil yirmi yıllık bir lokomotiften daha eski görünür, tek nedeni otomotiv tekniğinin icatlarının çok daha hızlı birbirini izlemiş olmasıdır."<sup>32</sup> Dolayısıyla insanlık tarihinin belirli aşamalarını, diğerlerine göre ileri, modern, çağdaş vb. sıfatlarla ayırmak ve bu yolla kavramsallaşmak tarihin canlılığına, dinamizmine, yaşamsallığına zarar verir, donuklaştırır. Bu perspektifin dışına çıkabilmek ise günümüzü bambaşka bir şekilde yorumlamaya imkân verir.

Yaşadığımız çağı kendisini nihai aşama olarak görmek, önceki çağları geçmiş olduğu için aşağı görmek Gasset'e göre hatalıdır. Modern çağı bir olgunluk olarak görmek bir anlamda kendinden memnun olmak an-

27 Neyyire Gül Işık, "Sunuş", *Sistem Olarak Tarih* içinde, ed. O. Gasset (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), xi.

28 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 40-43.

29 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 56.

30 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 51.

31 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 56.

32 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 167.

lamına gelir. Bu insanın görüş alanını daraltır. Olgunluk bir son aşama ise bundan sonra gelecek aşama içten çürümektir. Dolayısıyla yarın dünyada ne olacağını bilmemek bizi sevindirir. Hayatın gerçek olgunluğu her türlü olasılığa apaçık bir ufuktur.<sup>33</sup> Gasset bu kanaatini, -kendi kültürümüzde de karşılığını bulabileceğimiz- Cervantes'e referansla özetliyor: *her zaman yol, menzilden daha iyidir.*

#### 4. Akıl, Bilim ve Uzmanlaşma Merakı

Batı düşünce tarihi içinde ortaya çıkan ve günümüz hâkim bilim paradigmasını temsil eden modern/rasyonel/pozitivist düşünce, Ortega Gasset'in sorunsallaştırdığı önemli konulardan birisidir. Ona göre varlığa, yaşama, insana, doğaya, felsefeye, dine ve metafiziğe dair sorulan bütün soruların cevabı, tek bir yerde değildir. Özellikle bilimin fizikçi ve doğacı tabiatının insana dair önemli sorulara bir cevap üretmediğini iddia etmektedir. Aklın ve fizik biliminin, geçmişte düşünemeyen pek çok şeyi gerçekleştirdiği açıktır. Ama bu Gasset'e göre kendi alanıyla, doğayla sınırlı kalması koşuluyla gerçektir. Dolayısıyla bilimin doğa karşısındaki büyük zaferi yadsınamaz. Fakat bütün insani varlığın karşısında bozguna uğradığı da fark edilmelidir. Bu anlamda bilim, geçmişin ispatına ve geleceğin öngörüsüne odaklanan ütopyacılıklarla doludur. O halde gerçeği belirsiz yarınlarda aramak yerine bugüne bakmalıyız. *Gerçek, bugün gerçek olan şeydir.*<sup>34</sup> Bilimin, bilimsel gerçekliklerin esasında bir zamansal kesiti yoktur. Bilim, zamandan bağımsız bir gerçekliği ortaya çıkarma iddiasındadır. Fakat geçmiş ve gelecek bu iddiaların kesinliğine zarar vermektedir. Bu yüzden Gasset, gerçekliği şimdide, bugünde aramak gerektiğine işaret etmektedir.

Bilimin ortaya koyduğu gerçekliği, Gasset'in tahayyülündeki yaşamla karşılaştırdığımız zaman, aralarındaki ilişkide bir hız farklılığı dikkati çeker. Ona göre, yaşamın en belirgin özelliği mecburi olmasıdır. Hiç ertelemeye ihtimal vermez, hayat acildir. Yani bilimin sonuçlarını beklemez. Bir alışveriş vardır. Fakat kültür ve hayat canlıdır, beklemez. Bilim ise acele etmez. Kendi gerçekliklerinin peşinden gider. İlerler, uzmanlaşır ama hiç tamamlanmaz.<sup>35</sup> Yani bilimin aradığı gerçeklik, süreklidir. Her gerçeklik bir diğerini yanlışlayarak ortaya çıkar. Hali hazırdaki nihai gerçeklikte yanlışlanabilir olmalıdır. Dolayısıyla hayat yanlışlanamayan bilgiyi, gerçeği bekleyemez. Gerçeğe erişme anlamında bilim, Tanrı'ya ulaşma gibi bu dünyada gerçekleşmeyecek bir olaydır. Bilim yalnızca bir idealdir. Bugünkü, dünü düzeltiyor, yarın ki bugünü düzeltecek. Yanlışsız bilim ya da gerçek adalet tarihin sonsuzluğunda ele edilecek şeylerdir.<sup>36</sup>

Bilim ve hayat arasındaki bu ilişkiye rağmen, bilim kendisine mutlaklık vehmetmekten vazgeçemez. Bilimin kendisini mutlak akıl olarak ilan etmesi karşısında hayat, mutlak olana kendi buyurganlığını sunmaktadır. Gasset, hayatın bu buyurganlığını basitleştirerek ifade ediyor: İnsan geometrik, fiziki, ekonomik, politik akıl olmadan yaşayabilir. İnsanoğlu binlerce yıl bunu yapmadan yaşayabilmiştir.<sup>37</sup> Bugünkü anlamda bilimle ile hayat arasında bir denklem kuracak olsak, bilim hayata mecburdur ama hayat bilime mecbur değildir.

Bilimle hayat karşılaştırmasının dışında Gasset, klasik bilimsel perspektifin dayandığı temel ilkeleri de kritik etmektedir. Bu ilkelere birisi olan *değişmezlik ilkesi*, araştırılan bir nesne ya da olgunun değişmez

33 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 56-61.

34 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 12-15.

35 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 114-115.

36 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 99.

37 Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, 68.

özelliklerini, sabitelerini gün yüzüne çıkarmayı önerir. Bu ilke, modern bilimle ortaya çıkan bir arayış değildir. Felsefe geleneğinde de (M.Ö. 515, Parmenides'ten bu yana) kurallara uyan bir düşünür, bir şeyin varlığını araştırdığında sabit ve durağan bir somutluğu aramaya niyetlidir. Gasset'e göre ise zaten bu arayış, kendiliğinden bir sabitliğin, istikrarın varlığını kabul etmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla bilimsel metotlarla ortaya çıkan bir ilke değildir. Gasset bunu Yunan felsefesinin bir keyfiliği olarak değerlendirmektedir.

Bilimsel bilginin ortaya koyduğu kesinlik, bilim adamları ve uzmanlarda çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Günümüze değin bilimin sürekli muhtelif kompartımanlara ayrılması, bilim adamlarının çalışmalarını her kuşakta daraltmasından ötürü, giderek farklı disiplinlerin birbiriyle irtibatı ve evrenin bütüncül yorumlarıyla ilişkiler yitirilmektedir. 19.yy'ın sonlarında Avrupa kültüründe tarihte benzeri görülmedik bir bilim adamı tipi ortaya çıkmıştır. Yalnızca belli bir bilimi, ufak bir alanı tanır, onun dışında kalanlardan habersiz olmayı bir erdemmiş gibi ilan eder ve bilginin tümü hakkında merak duymayı amatörlük olarak adlandırır.<sup>39</sup> Dahası bu ayrımların her biri yine bilim camiasının ürettiği kategorik ve kurgusal ayrımlardır. Soyutlama ve metodolojik eğilimlerden ortaya çıkan farklılaşmalardır. Dolayısıyla teoride ve metodolojide kabul edilen bu sınıflandırmalar, pratikte ve reel dünyada aynı şekillerde karşımıza çıkmazlar. Biyolojik, psikolojik ve ruhsal yönleriyle insan bir bütündür. Parçalara odaklanıp, bütünü ihmal etmek, modern bilimsel paradigmanın en temel sorunudur. Parça-bütün arasındaki ilişki de ontolojik kabullerin yeniden tesis edilmesi gerekmektedir.<sup>40</sup>

Gasset, bu uzmanlaşma merakını *barbarlık*, uzman tipolojisini de *garip bir insan sınıfı* olarak adlandırmaktadır. Çünkü uzman, kendinde bir egemenlik ve güven duygusu taşımaktadır. Kendi minicik evren köşelerini iyi bilmelerine rağmen, kalan her şeyden tümüyle habersizdirler. İnsanlar eskiden, az çok bilgiler ve cahiller olarak ikiye ayrılabilirdi. Oysa uzman ne bilge ne de cahil sınıfına dâhil edilebilir. Uzmanlık alanına girmeyen her şeyden habersiz olduğu için bilge olamaz, kendi alanını ayrıntılarıyla pek iyi tanıdığı için cahil de olamaz.<sup>41</sup> Uzmanlığın bu konumu günümüz açısından değerlendirildiğinde olağan görülebilir. Fakat sorun kendi alanının dışındaki etkinliğiyle alakalıdır. Uzmanlık titri sayesinde taşıdığı itibar ve güveni, bilgisi ve ilgisi olmadığı bir alan için de kullanabilmektedir. Bunun örneklerini pek çok yerde görebiliyoruz. Örneğin tarih alanında ya da jeoloji alanında otorite olarak tanınan bir bilim adamının, Türkiye'nin sosyo-kültürel, ailevi, ekonomik, siyasi ve dini pratikleri hakkında görüşlerine başvurmak, alanı dışındaki fikirlerini referans olarak kabul etmek problemlidir. Örneği karikatürize edersek, bu, bir sporcunun sanat hakkındaki ya da bir sanatçının spor hakkındaki düşüncelerine benzemektedir.

İnsanların bilime ve akla olan imanının geçmişten bugüne önemli oranda dönüştüğünü görebiliyoruz. Basitçe düşünürsek, modern öncesi dönemde insanlar akla başvuruyorlardı bile. Fakat bugün modernite ile birlikte aklın kurduğu egemenliğe de kuşkuyla bakılır oldu. Gasset de (Husserl'e referansla) akla duyulan "büyük iman"ın yitirilmiş olduğunu düşünmektedir. Fakat büyük iman vurgusu, aklın tümüyle işe yaramadığına işaret etmez. Çünkü öyle olsaydı, bugünkü rasyonel dünya bir sorunsal olmazdı. Dolayısıyla aklı silerek ve onu bir aldanma olarak nitelemek yerine farklı ve doğru bir yere oturtmak gerektiğini önermektedir: gerekli ama

38 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 21.

39 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 141-142.

40 Beylü Dikeçligil, *Ontolojiyi Hatırlamak: Sosyolojide Yöntem Sorunu* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 136.

41 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 143.

mutlak olmayan bir yere, insanoğlunun zihinsel uğraşısının devasa birikimini hesaba katarak.<sup>42</sup> Yani insanlık tecrübesini, son birkaç yüzyılda oluşan sınırlı etkinlik alanlarını değil binlerce yıldır biriken düşünsel mirası dikkate almak gerekir.

Bugünün modern ya da postmodern dünyasını, insanlığın diğer bütün birikimden ayıran, onu diğerlerinin üstünde güçlü ya da etkin kılan temel hususiyet, daha fizikte, tıpta ve teknolojiadaki gelişmelerdir. Fakat bu gelişmeler, bundan yaklaşık yüzyıl önce dile getirilen eleştirileri boşa çıkaracak nitelikte değildir. Çünkü Gasset'in tabiriyle hâlâ "fizik bilimi bizi hiçbir aşkınlığa ulaştırmıyor". Çünkü fizik, matematik, doğa ya da pozitif bilim, sadece insanın ve evrenin formel yönlerine ışık tutuyor. Tutulan bu ışıkla görülemeyecek olan aşkın değerler ve ilkelerdir.<sup>43</sup> Yani insanın Tanrı'ya olan imanını kaybetmesi, kendi doğasıyla, elinde kalanla baş başa kalmasına neden olur. Aşkın olanla bağı koparılan zihin, doğanın bir parçasıdır ve sadece ona güvenmek zorunlu kalan insan, fiziksel-matematiksel akla iman edecektir. Eğer akla olan inanç kaybedilecek olursa, işte o zaman insan kalan son dayanağına, düş kırıklığı içindeki yaşantısına dönecektir.<sup>44</sup> Esasında bu bir öngörü değildir. Fiziksel, bilimsel, teknolojik, sağlık vs. alanlardaki en ileri gelişmelerin, bugün de insanlığın temel trajedisine cevap üretmediği görülmektedir. Örneğin 2019 yılında bilim insanlarının kara deliğin görüntüsünü alabilmesi evrenin sınırlarına dair bir keşif olarak değerlendirildi. Fakat buna rağmen bugün yoksulluk ve savaş gibi insanlığın bitmeyen krizleri varlığı, etik ilkeler açısından bakıldığında hiçte ilerleme kaydedilmediğini düşündürmektedir. Nesnelere, eşyalara ve evrene dikkatini, ilgisini, enerjisini yönlendiren motivasyon, insanlığın dramatik gerçeklerine ve aşkın değerlerine yönelmemektedir. Uzay araştırmaları yapan bilim insanları, devletleri yaptıkları bilimsel çalışmalara katkı (ekonomik) yapmaya davet ederken, acaba insanlığın dikkatini dağıtıyor ya da yanlış bir yere çekiyor olabilirler mi?

Bilimin ne olduğu ve yaşamla ilişkili vurgularının dışında Gasset'in bir meslek olarak bilim yapmaya dair görüşleri, kendi toplumumuzda örneklerine şahit olduğumuz bir durumdur. Meslekle bilim arasında yaptığı ayırım aslında bilimin ne olmadığını da ortaya koymaktadır. Örneğin bir mikroskop almak, laboratuvar kurmak bilim değildir. Bilimin içeriğini açıklamak veya öğrenmekte bilim değildir. Bilim sadece araştırmaktadır: problemi ortaya koymak, onlar üzerine çalışmak ve çözümler/sonuçlar elde etmek gibi. Bunun sonucunda yapılacak hiçbir şey yine bilim değildir, bu çözümleri yeniden tartışmak hariç.<sup>45</sup> Yani bilim, araştırma safhasının başında ve sonunda yapılan şeylerin dışındadır. Bilimsel araştırma sonucunda elde edilen bulguların, pratikte bir uygulamaya dönüşmesi bilimsel sürecin bir parçası değildir... Bilimi bilmek de bilim yapmak değildir. Bilim yapmak ile bilimi nakletmek/aktarmak arasında da farklar vardır. Mesela öğreticiler için bilim yapmak bir zorunluluk değildir, bilmeleri yeterlidir. Bu tartışma sanki Türkiye'de üniversite hocalarının yaşadığı gerilimi hatırlatmaktadır: bilim adamı olmakla, öğretici olmak arasındaki gerilim. Dolayısıyla -Türkiye'deki yaygın kullanımıyla- akademisyenler, üniversitelerde mesleki zorunlulukları gereği hem öğrenci yetiştirmek hem de kariyerleri gereği bilimsel araştırmalar yapmak durumundadırlar. İkisini birden yapabiliyor olmak avantajlı ve olumlu bir durum gibi gözükebilir. Fakat ikisinin birden olamadığı şeklinde bir handikap, daha fazla müşahede edilmektedir. Gasset, Almanya'daki çalışmalarını sırasında gözlemlediği bir

42 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 64.

43 Gasset'in gerçekle değer arasındaki farka dair verdiği bir örnek, görülebilir ve duyulabilir olanı birbirinden ayırabilmemizi kolaylaştırıcaktır: Tuval, renk, çizgiler tablonun gerçek öğeleridir. Fakat güzellik, uyum, incelik, yalınlık o tablonun değerleridir. Tablonun çizgileri gözle görülebilir ama güzelliği görülemez. Güzellik duyulur, değerlendirilir. Gasset, *Tarihsel Bunalm ve İnsan*, 94.

44 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 48.

45 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 103.



durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Profesörler laboratuvar ve arşiv çalışmalarını engellediği için, öğretmenlik yapmaktan yakınmaktadırlar. Ona göre bilimle, üniversite karıştırılmıştır: araştırma yapmakla görevli olanlar, öğretim görevine verilmiştir. Zamanının en iyi bilim adamları ile yakın ilişkisi olduğundan bahseden Gasset, aralarında tek bir kaliteli öğretmene rastlamadığını belirtiyor.<sup>46</sup> Dolayısıyla şayet biri doktor olma yeteneğinden fazlasına sahip değilse, Gasset'e göre bilimle uğraşmamalıdır. Böyle biri bilimi bayağılaştırır. Onun iyi bir doktor olması yeterlidir. Aynı şey tarih öğretmeni içinde geçerlidir. Ayrıca bilim ve bilimsel çaba ulvi olabilir, ama bilim adamı değil. Tüm insanlığı bilime tahsis ederek, onları feda etmek için de hiçbir sebep yoktur. Bilim adamı olmanın karmaşık şartlarını ve hikâyesini göz ardı ederek, bilim adamını idealize etmek ve onu bütün insanların taklit edeceği bir model olarak arz etmek abestir.<sup>47</sup> Bu düşünceleri sebebiyle Gasset ne bilimi ne de bilim adamını yüceltmek niyetindedir. Kavramları ve gerçeklikleri yerli yerine oturmaya çalışmaktadır.

Son olarak bilimin etik ilkelerle olan ilişkisine baktığımızda da sorunlu bir alanla karşılaşmaktayız. Bilimsel formasyona tabi tutulan Tıp fakültelerinde fizyoloji ve kimya dersleri sonuna kadar öğretilmektedir. Fakat dünyanın hiçbir tıp fakültesinde iyi bir doktor olmanın ne anlama geldiği, çağımızın ideal tipinin ne olması gerektiği ile meşgul kimse yoktur.<sup>48</sup> Gasset'in 1900'lerin başında ileri sürdüğü bu düşüncelerin yüzyıl sonra bugün değiştiğini söylemek çok zor.<sup>49</sup>

## 5. İçinde Bulduğumuz Bir Fikir Olarak İnanç

Ortega y Gasset'in farklı konularda yaptığı tefekkür edişlerinin, dönüp dolaşıp durduğu yerler vardır. İnsan için yaşamın diğer şeylerden bağımsız olarak zorunluluğu, tarihselliğin belirleyiciliği ve sistemli oluşu, aklın ve bilimin insanlığın ufkunu daraltması gibi hususlar, temel vurguları olarak kabul edilebilir. Bunların yanında inanç olgusuna atfettiği önem, aslında insanın durduğu yeri tarif etmede bize göre kullanılışlı görülmektedir. Ona göre;

“İnsanoğlu her devirde dünyayı ve kendi kendisini irdelerken hangi ilkelere dayanacağını bilmeye büyük önem vermiştir... Herhangi bir konuda hangi ilkelere dayanacağını bilir durumda olduğunda, oturup düşünmek aklına gelmez, o şey üstüne sahip olduğu düşünce ya da fikre takılıp kalır. ‘İçinde bulunduğumuz fikir’ inanç dediğim şeydir. Ama o inanç eksik olduğunda, o inancın *içinde bulunmaktan* çıkınca, duracak yeri kalmaz, bu konuda hangi ilkeye dayanacağını yeniden bilebilmek için bir şeyler yapmak zorunda hisseder kendini. İşte o yapmaya koyulduğu şey düşündürmektir...”<sup>50</sup>

Esasında düşünmek, insanoğlunun verili olarak yaptığı, bunu yaparken de sürekli “ne için düşündüğü” sorusuna cevap bulmaya çalıştığı bir arayıştır. Bu anlamda düşünme, zihnin bir işleyiş halidir. Düşünmenin muhtevası ise bazen akıl ve duygular gibi içerden, bazen duyular gibi dış dünyadan beslenmektedir. Pek çok farklı kanaldan gelen bilgiler arasından “hangisi, insanın düşüncesini, iradesini, tutum ve davranışlarını

46 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 123.

47 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 105.

48 Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 107.

49 Bu durumu marjinal olmadığını düşündüğümüz bir örnekle açıklayabiliriz. Ulusal bir radyo programına katılan bir tıp beşinci sınıf öğrencisi, bu mesleği seçmesinin sebebinin “çok para kazanmak” olduğunu söylemiştir. Trajikomik olan bu cevaba karşı radyo programcısının “beşinci sınıf öğrencisinin, bu eğitim süreci mesleğine farklı bir bakış getirdi mi?” sorusu üzerine, “pek bir şey değişmedi, yine para için yapacağım” şeklinde cevap vermesi, etik ve idealist ilkelerin bilimsel ve eğitimsel süreçlerin nasıl dışında kaldığını örneklendirmektedir.

50 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 71.

belirliyor?” önemlidir. Fakat Gasset, bunun düşünme sisteminin bir kodu olduğunu, yani insanın hangi kararı vereceği belirsiz olsa da karar verme durumunun zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla inanç, bu kararın verildiği nokta olmaktadır. İnanç, içinde bulunduğumuz, ayağımızı yere bastığımız yerdir. İnanç, insana bir nirengi noktası kazandırmaktadır. Modern toplumları karakterize eden seküler anlayışlara bakılırsa, bu inanç olgusunun daha çok bireysel ve vicdani alanlara bırakıldığını göstermektedir. Buradan hareketle her türlü toplumsal ve kamusal düzenleme rasyonel, bürokratik veya bilimsel olmak adına bu temel ilkeyi ihmal etmektedir.

Rasyonel, bilimsel düşünme metodu içerisinde sezgisel ve metafizik yönü olan inanç olgusuna bir yer bulmak zordur. Fakat Gasset inancı, düşüncenin aradığı şey, yani kendisini dayandıracığı bir ilke olarak tarif etmiştir. Bu yüzden bilgi ile karşılaştırıldığında inanç, insanı ve düşüncesini daha fazla sarmalar. Hayatın mimarisinde en derinlerdeki katmanı oluşturur. İnsan onlarla yaşar, ama durup üzerinde düşünmez bile. Bu nedenle belirli fikirlere *sahibiz* deriz; ama inançlarımız bize ait olmaktan çok bizim kendimizdirler.<sup>51</sup> Gasset’in düşüncesinde radikal gerçek yaşam, bilgilerden ziyade inanışlar üzerine kuruludur.

İnanç konusunu somutlaştırılabilmek için Gasset’in aşk örneğine başvurabiliriz. Her an hesaba katmak durumunda olduğumuz, istemesek de aklımızdan çıkmayan düşünceler ve onlarla birlikte gelen bir hissiyat olarak aşk, canlı bir inanç örneğidir. Aşkın, canlı inanişe örneklik teşkil etmesi, düşüncede, kanaatte, tutumda ve davranışlarda etkin ve belirleyici olması nedeniyledir.<sup>52</sup> Gasset, inanç bahsini tarihsel olarak örneklenirken, 16. yüzyıl Avrupa insanını öne çıkarıyor. Çünkü o yüzyılda Avrupa insanı, Tanrı’ya ve vahye olan imanındaki canlı inancı kaybetmiştir. Muhtelif kaynaklarda kutsalın düşüşü, büyüünün bozulması gibi adlandırılan bu süreç aslında batı toplumlarındaki sekülerleşme tecrübesine işaret etmektedir.

Genelde günümüz dünyasına özelde Türkiye toplumuna odaklandığımızda, Gasset’in işaret ettiği anlamda canlı inanç örneklerine rastlayabilir miyiz? Yani bugünün insanının düşüncelerini, tutumlarını, davranışlarını belirleyen temel referans kaynağı nedir? İşte bu soruların cevabını somut ve net olarak vermek zor gözüküyor. Fakat Gasset’in kitleleşme, kitlelerin hâkimiyeti, kitlelerin ayaklanması diye adlandırdığı olgular, bu konuyu derinlemesine incelemeye imkân vermektedir.

## 6. Devlet, Toplum ve Kitlelerin Ayaklanması

Ortega y Gasset, her ne kadar düşünsel sorgulamalarını kavramsal düzeyde ve felsefi bir terminoloji ile ifade etse de yer yer siyasallığına ilişkin kanaatlerini de dile getirmektedir. Bir entelektüel olarak aidiyet bağları olmayan birisi değildir. Çünkü kendisini konumlandığı yer, geleceğe dair beklenti ve idealleri, onun siyasal pozisyonunu görebilmemizi sağlamaktadır. Bir tartışma alanı olarak kitleleşme sorunsalına eğilirken, Avrupa hakkındaki telakkileri bize belirli ölçüde fikir vermektedir.

Öncelikle Gasset’in Avrupa’dan beklentisinin çok yüksek olduğunu görmekteyiz. Geçmişte dünyaya hükmeden bir toplum olarak Roma’yı zikrederken, günümüzde bu misyonu taşıyan toplumun Avrupa olduğunu düşünmektedir. Dünyaya, insanlığa hükmedecek bir toplumun gerekliliğine hem inanıyor hem de bunun gerçekleşeceği günü ümitle bekliyor. Hatta Avrupa’nın yakın gelecekte bu misyonundan uzaklaşabile-

51 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 9.

52 Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, 7-8.

ceğini de dile getiriyor. Böyle bir durumda dünyanın Avrupa insanın tüm erdemlerinden ve yeteneklerinden mahrum kalacağını<sup>53</sup> zannediyor. Bu sebeple Fransa'nın, Almanya'nın, İtalya'nın ve İspanya'nın başlı başına bağımsız özneler olarak düşünmeyi, birer fantezi kabul ediyor. Buradan anlaşılıyor ki Avrupa Birliği ideali konusunda Gasset'in belirgin bir kanaati vardır. Bunu bir hayal olarak değil, kökü eskilere dayanan bir gerçeklik olarak görüyor ve inanıyor. Hatta bir Ural dağlarından bir Çinli kafasının belirmesi ve şu koca İslam *mag-masının* silkelmesinin bu süreci hızlandıracağını söylüyor.<sup>54</sup> İnsanlığa hükmedecek bir güç olarak Avrupa, eğer dünya sahnesinden çekilirse, onun yerini dolduracak potansiyel güçlerin varlığının da farkındadır.<sup>55</sup> Gasset'in düşüncesini, satır aralarından okumaya kalkarsak, şöyle bir durumu idealize ettiğini görürüz; insanlığa hükmetmesi gereken bir ilke, bir değer, bir güç olmalı. Eğer bu Avrupa olmayacaksa bile mutlaka başka bir ideal olmalı. Bunun hâkim olmadığı bir durumda insanlık yüksek değerlerden uzaklaşacak, çözülecek, düşüşe geçecektir. Gasset'in postmodernizm tartışmaları ortaya çıkmadan önce hayatını kaybettiği düşünülürse, bu tartışmalardan önce düşünsel konumunu netleştirmiş sayılmaktadır. Belirli bir takım felsefi öğretileri sornsallaştıran, sistemli ve bütünlüklü yapıları reddeden bir düşünme tarzı olarak postmodernizm, Gasset'in kritik edebileceği bir paradigma olacaktır.

Gasset yaşadığı dönem üzerine mülahazalarıyla, zamanını *insanlığın düşüşü* olarak nitelendirmiş ve bunu kısaca *kitleleşme* olarak adlandırmıştır. Yaşadığı dönemin dünyasına kıyasla bugüne bakılırsa, kitleleşme çok fazla kristalize olmuş, bütün dünyanın temel sorunu haline gelmiştir. Bunu daha açık görebilmek için, Gasset'in kitlelere ve kitleleşmeye nasıl bir anlam yüklediğine bakmamız gerekir. Kitleler kabaca, belirli bir görüşü ve amacı olmayan insanlardır. Bu görüş ve amaç, bir buyruk olarak dışardan verilmediğinde, insanlığa kaos hükmedecektir.<sup>56</sup> Kitleler sadece hevesleri olan kimselerdir. Bununla birlikte belirli haklarının olduğunu savunur ama görevleri olduğuna inanmazlar. Sanki soyluluktan yoksun birer *snob* gibidirler. Gasset, *snob* tabirinin etimolojik kökenine başvurarak, kitle/ler derken kastettiği şeyi temellendirmeye çalışıyor. Eskiden İngiltere'de mahalle sakinlerinin bir listesi bulunmuş. Bu listede her kişinin adının yanında kişilerin uğraşları ve toplumsal düzeyi belirtilmiş. Herhangi bir sanı bulunmayan kişilerin adlarının yanına *s.nob* yani soyluluktan yoksun ifadesi yazılmış.<sup>57</sup> Yani kitle, herhangi bir vasfı olmayan kimselerden oluşan bir güruh anlamına gelmektedir.

Ortega y Gasset, yaşadığı dönemi kitlelerin hâkimiyeti olarak nitelendirmiştir. 1930'lu yıllarda yazdığı *Kitlelerin Ayaklanması*, dönemin toplumsal yapısı hakkında ilginç tespitler sunmaktadır. Bize göre ilginç olmasının sebebi sanki bugünü anlatıyor olmasıdır. Acaba bugünü görmüş olsaydı tespitlerinin ötesine daha ne kadar gitmek zorunda kalırdı. Örneğin bir kümelenme olgusundan bahsediyor ve bu evreni şöyle betimliyor;

53 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 177.

54 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 9.

55 Avrupa ideali konusunda Gasset, İngiltere'ye özel bir rol atfetmektedir. Ona göre, İngiltere Avrupa'nın mürebbiyesi gibidir. İngiltere'de monarşinin sembolik bir işlevi vardır ama önemsiz değildir. Kıymetlidir, çünkü sürekliliğin temsilcisidir. Örneğin, İngiliz hukuku içinde kadim bir hukuktan bahsedilemez. Çünkü o tarihi bir hukuktur. Yani bir süreksizlik yoktur. Ne kadar geçmişe gidilirse gidilsin halen günceldir (Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 33). İngiltere örneği sanki bir ideali temsil etmektedir. Yani geleneksel-modern ayrımların ötesinde tarihsel birikimi yok saymayan, bugünü inşa eden bir süreç olarak gören bir anlayışı yansıtmaktadır. Bugün hâlihazırdaki sistem geçmişin bakiyesi üzerine inşa edilmiştir. Bir kopukluk ve kesinti yoktur. Modern zamanlarda pek çok toplum için söylenemeyecek bir durum aslında. Günümüz dünyanın toplumları genelde tarihsel birikimlerinden ve kendi kimliklerinden uzaklaşan, modernleşmek adına Batı-Avrupa dünyasına öykünen toplumlardır. İngiltere örneği kendi içinde tutarlı bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

56 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 163.

57 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 12.

kentler insanlarla, evler kiracılarla, oteller konuklarla, trenler yolcularla, kafeler müşterilerle, geziler gezinelerle, muayenehaneler hastalarla, plajlar tatilcilerle dolu. İnsanların kalabalıktan başka bir şey görmediğini, uygarlığın yarattığı mekânları kalabalıkların sahiplendiğini ifade ediyor. Bu yaklaşımını azınlıklar ve kitleler, seçkinler ve vasat adamlar ayırımına dayandırıyor. Kendisini “herkes gibi hisseden” ve başkalarıyla aynı hissetmekten zevk alan her kişi, kitledir. Seçkin insan ise kendini başkalarından üstün sanan ukala değil, başkalarının beklediğinden fazlasını kendisinden bekleyen kişi demektir. Bir yanda kendilerinden özel bir şey beklemeyen kişiler sıradanlık içinde salınıp giderler. Diğer yanda kendilerinden çok şey bekleyerek, sorumlu davranarak güçlükleri ve görevleri sırtlayanlar vardır. Özetle kitle, kitle adamı olmaktan çıkmadan azınlıkların yerini almakta ve insanlar ordusu yüzbaşılardan oluşmaktadır.<sup>58</sup> Gasset’in insanı ve toplumu fazlasıyla aristokrat bir jargonla değerlendirdiği bu düşünceler başlangıçta eğreti gelebilir. Fakat bu düşüncesini temellendirme ve gerekçelendirme konusunda tutarlı yaklaşımlar sergilemektedir. Kendisi de tarihi, kökten aristokrat bir yorumla savunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla konuya nasıl yaklaştığının farkındadır. İnsan toplumunun özü gereği aristokrat olduğunu, aristokrat olduğu ölçüde toplum olacağını ve bundan uzaklaşıkça toplum olmaktan uzaklaşacağını iddia etmektedir.<sup>59</sup> Burada belirttiği basit ayırma başvuracak olsak bile Gasset’e hak vermemek mümkün değil: başkalarının bizden beklediğinden daha fazla şeyi kendimizden beklemek. Bu aslında kitleleri oluşturan her bireyi kendisi olmaya çağırarak, uyumsuzluk yerine çabalamayı vazedmektedir. Onları, kendisi ve toplum hakkında irade sahibi yapmakta ve sorumlu kılmaktadır.

“Kitlelere hayatı yoğunlukla yaşamalarına yarayan araçlar sağlandı, ama yüce tarihsel görevlerin gerektirdiği duyarlılık verilemedi; modern olanakların gururu ve gücü alaş telaş aşılandı, ama ruhu aşılanamadı.”<sup>60</sup>

Bu ifadelerin niceliğinin egemen olduğu modern dünyaya karşı bir serzeniş olduğu görülmektedir. Bu egemenlik sistemi, vasat insanın ekonomik sorunu çözdüğü, konfor ve kamu düzenini güvenceye aldığı halde, durumu kriz ve çelişki olarak değerlendirmenin başka açıklamaları olmalı. Gasset, maddi imkânların ve refahın doğa tarafından veya doğuştan verili olduğu zannedilmesinin, vasat insan için asıl sorun olduğunu düşünmektedir. Bunların gelecekte de -yarın güneşin doğmasına emin olduğu gibi- var olacağından emin olmasına hayıflanmaktadır. Teknik ve toplumsal açıdan böylesine kusursuz bir dünyayla karşılaşanlar, bunu tarihin, geçmişin ve olağanüstü kişiliklerin dâhiyane çabaları sonucu ortaya çıktığını akıllarına getirmiyorlar.<sup>61</sup> Bu insanları şımarık çocuğun psikolojisine benzeten Gasset, benzer erdemler sergilenmediğinde günümüz dünyasının “muhteşem” yapısının buhar olup uçabileceğine inanmaktadır. Yani kitleleşme, tarihin bugünün insanı için hazırladığı bütün birikime duyarsızlaşmak anlamına gelmektedir. Hazır bulduğu bu dünyada kitleler bugüne ve geleceğe dair amaçsızlığını normal bir durum olarak addetmektedirler. Bu amaçsızlığı örneklendirmek için Gasset, İspanyolların sıradan bir günü hakkında bir değerlendirme yapıyor:

“İspanya’yı gezen ziyaretçilerin en çok beğendiği şeylerden biri sokakta birisine falan meydanın ya da caddenin nerede olduğunu sorduklarında, sordukları kimsenin çoğu zaman kendi yolundan ayrılması, kendi işini yabancıya cömertçe feda ederek onu gideceği yere kadar götürmesidir. İyi niyetli Kelt-İber insanının bu davranışında cömertlik payı olabileceğini inkâr etmiyorum, yabancıların bu tutumu böyle yorumlamasından da memnunum. Ama bunu her duyduğumda ya da okuduğumda bastıramadığım bir kuşku doğar içimde: Kendisine yer sorulan

58 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 40-45.

59 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 48. Ayrıca Gasset, bahsi geçen kitabının *Soylu Yaşam ve Sıradan Yaşam ya da Çaba ve Uyumsuzluk* adlı bölümünde bu konuyu ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Ayrıca İngiltere aristokrasisi özelinde ilginç bir örnek vermektedir. İngiliz aristokrasisi Avrupa’nın en az zenginlik içinde yüzen sınıfından birisidir. Diğer ülke aristokrasilerinden daha fazla tehlike altında yaşamışlardır. Kitada soylulara uygun sayılmayan ticaret ve endüstriyle uğraşmak durumunda kalmışlardır. Ekonomik bakımdan daha yaratıcı kalıp, ayrıcalıklara sığınmama yolunu tercih etmişlerdir.

60 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 79.

61 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 87.

o yurttaşım acaba sahiden bir yere gidiyor muydu? Çünkü çoğu kez İspanyol'un bir şeyin peşinde olmaması da pekâlâ mümkündür, belki ne tasarımı ne hayati bir görevi vardır, öylece yaşamaya çıkmış, acaba başkalarının ömrü gelir de onunkini birazcık doldurur mu diye bakınıyordur. Birçok durumda yurttaşlarımın acaba eşlik edecek bir yabancı bulur muyum diye sokağa çıktıklarını saptamışımdır.”<sup>62</sup>

Kitleselleşme, tarihin bizi getirdiği kaçınılmaz son gibi görülmemelidir. Çünkü bu süreci, modern ilkelere ve uygulamalar sebebiyle daha da hızlandırmaktayız. Modern dünyanın en önemli, etkin, güçlü yapıları olarak ulus devletler, kitlelerin ayaklanmasını sağlayan kurumlardır. Günümüzde her şeyin, yaşamın devletleşmesini uygarlığı tehdit eden en büyük tehlike olarak görüyor, Gasset. Devletin, toplumun kendi içinde yapacağı şeyleri yutması, her şeye burnunu sokması, insanların yazgısını besleyen, ayakta tutan ve ileri taşıyan *tarihsel doğaçlamayı* yok ediyor. Yaşamın bütünü bürokrasiye bağlanmış durumda. Büyük kent halkı sokaklarda rahat yürümek, işinin başına gitmek için polisin trafiği yönetmesine gereksinim duyması alışılmış bir durum olsa da ruhumuza dehşet veren bir çelişkidir. Bu düşünceler, 2020'li yılların insanı için absürt gelebilir. Pek çok toplum için alışlagelmiş bir sistem olması bunun asıl nedeni sayılabilir. Yani insanların birlikte yaşamaya dair potansiyelini, onlardan alıp yasalara, yasaklara, kurallara ve bürokrasiye bırakılması kitle olma halini hızlandıracaktır. Gasset'in 1810'lu yıllardan verdiği iki örnek kendi durduğu yeri açıkça göstermektedir. O yıllarda Fransa'da yeni endüstri tecrübesi, suça yatkın insan türleri ortaya çıkarmıştı. Hemen sonra Fransa kalabalık bir polis örgütü kurmuştur. İngiltere'de benzer bir tecrübe yaşanmıştı, fakat polis örgütleri kurmak yerine suça dayanabilecekleri kadar dayanmayı yeğlediler.<sup>63</sup> Örneklerden birisi insanları dışardan bir güç ile denetlemeye, kontrol etmeye çalışırken, diğeri insanların kendi irade, tutum ve tercihleri ile bunun sağlanmasını temin etmektedir. Bu ikilemde Gasset, devletin sınırlı olduğu bir anlamda liberal bir anlayışı yeğlemektedir.

Ulus devlet kadar devletin bir alt kurumsallaşması olarak siyasette kitlelerin ayaklanması sürecini büyütülmektedir. Politikanın her şeyi yutması, topyekûn siyasetçilik kitlelerin ayaklanması ile aynı şeydir. Kitleler bağrında siyasetten başka bir şey barındırmıyor, siyaset ise aşırılaştırmış, dizginlerinden boşalmış, kendinden geçmiş bir haldedir. Çünkü siyaset,

“... bilginin, dinin, sağduyunun yerini alma iddiasında – oysa onlar özleri gereği, insan zihninin odağında olmayı hak eden tek şeydir. Siyaset insanın yalnızlığını ve mahremiyetini elinden alıp, içini boşaltır, o nedenler topyekûn siyasetçiliğin vaz edilmesi insanı toplumsallaştırmakta kullanılan tekniklerden biridir... Politikanın huyu, bütün bu kavramlar karanlıkta birbirine karışsın diye alelacele ışıkları söndürmektir.”<sup>64</sup>

Bugünün devletleri açısından bakıldığında ulus olmak, devlet olmanın yegâne gerekliliği gibi düşünülmektedir. Pek çok ulus devlette, egemen ulusun ferdi ol(a)mamak hem o bireyler hem de devlet açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Gasset ise bu konuda farklı bir yerde durmaktadır. Ona göre ulus olgusu, modern devletlerin sınırlarını belirlemek için ortaya atılmıştı. Fakat ulus, devleti kurulmasına yardım eden değil, engelleyen bir şeydir. Örneğin, Atina'da, Roma'da bir avuç insan devletti, geri kalanları köle, tarımcı, taşralı özetle uyrukturlar. İngiltere, Fransa, İspanya'da hiç kimse devletin salt uyruğu olmamıştır, hep katılımcısı olmuşlardır. Onunla birlik olmuştur.<sup>65</sup> Bu anlayışa göre devlet, kendisine tabii olan bütün insanların bir uzantısı gibi değildir. Devletin sahibi ya da kendisi doğrudan toplum değildir. Toplum ya da kitleler çeşitli

62 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 177.

63 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 152-155.

64 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 24.

65 Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması*, 202.

yollarla devlete katılır. Devletle diğer insanlar bir araya gelerek, beraber olarak, birlik oluşturmuşlardır. Bu aslında, kısaca bir imparatorluk idealini yansıtmaktadır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Yaşadığı dönemin toplumsal koşulları dikkate alındığında Gasset, yaklaşımlarıyla güncelin ötesinde düşünebilen bir şahsiyettir. Hem içinden baktığı Avrupa toplumuna dair temel eleştirileri hem de insanlık adına dile getirdiği ideallerle özgün bir yerde durmaktadır. Modern dünyanın temellerinin atıldığı pek çok ilkeye karşı, farklı bir yerde kendini konumlandırmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak *rasyonalizmi*, sanayileşmenin bir ürünü olarak *teknolojiyi*, ulus devletleşme sürecinin bir aşaması olarak *kitleselleşmeyi* kritik eden bir düşünce ortaya koymuştur. Salt uzmanlaşma ve bilimcilik şeklinde tezahür eden yaklaşımlara karşın, yaşamı, tarihi ve inancı yerleştirmiştir. Kitlelerin ayaklanması, özgürleşmesi gibi görünen sürecin, aslında ideal bir durum olmadığına, her türlü buyruktan kurtulan kitlelerin, yakın gelecekte kendisine buyruk verecek bir otoriteyi çığlıklarla arayacağına inanmaktadır.

Gasset'in düşünceleri bugünün insanı için konformizmden uzaklaştıracak öğeler taşımaktadır. Bugünün konformizmini tanımlayan şey ise, hak merkezli özgürlüklerdir: yani herhangi bir mücadelenin, emeğin, irade ya da gayretin sonucu olmayan, doğuştan sahip olduğumuzu düşündüğümüz her türlü özgürlük. Fakat Gasset'e göre yaşam, anonim olarak her zaman yönlendirmelere ihtiyaç duyar. Zamanında kadim manevi güçler bu vazifeyi yerine getiriyordu, daha sonra din kurumu üstlendi. Daha yakın bir dönemde devletler kayboldu, halkın yaşamı idare etmeyi halkın fikirlerine bıraktı.<sup>66</sup> Gasset kendi çağının en büyük tuhaflığı olarak rakipsiz basınını görmektedir. Çünkü basın, kitleselleşme sürecini hızlandırır, buyruksuz, "özgür kitleler" in yaşam alanı olabilir. Kitle iletişim teknolojilerin yaygınlaşması hem özgürleşmeye katkı sağlamış hem de kendisine fazla güvenen bir hastalık türü ortaya çıkarmıştır. Gasset özetle bu durumu "tedavisi imkânsız yozlaşmalar" olarak adlandırmıştır.

Bu tartışmalar üzerine akla şöyle bir soru gelebilir: "Acaba Gasset, bugünün dünyasını görseydi, nasıl düşünürdü?" Kitle iletişim imkânların bugünkü kadar gelişmediği bir dönemde bu düşünceleri kaleme alan bir entelektüel, 2020'nin dijital/sanal dünyasını, sosyal medya kitlesini görseydi kendi bahsettiği kitlenin ne kadar naif olduğuna hayretle şahitlik ederdi. Çünkü o günkü basının gücü, isim, form, kapasite değiştirerek daha da güçlendi. Sosyal medya adı verilen dünya, sanki bütün gerçeklerin tek belirleyicisi, tayin edicisi sayılmaktadır.

<sup>66</sup> Gasset, *Üniversitenin Misyonu*, 130.

### Kaynakça

- Cihan, Mustafa. *Jose Ortega y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010.
- Dikeçligil, Beylü. *Ontolojiyi Hatırlamak: Sosyolojide Yöntem Sorunu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Gasset, Ortega y. *Avcılık Üstüne*, çev. Derin Türkömer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997b.
- Gasset, Ortega y. *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Gasset, Ortega y. *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Gasset, Ortega y. *Quijote Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Sait Şener. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Gasset, Ortega y. *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler*, çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017b.
- Gasset, Ortega y. *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017a.
- Gasset, Ortega y. *Sistem Olarak Tarih*, çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015a.
- Gasset, Ortega y. *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2015b.
- Gasset, Ortega y. *Üniversitenin Misyonu*, çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1997a.
- Işık, Neyyire Gül. "Sunuş". *Sistem Olarak Tarih* içinde, ed. Ortega y Gasset, vii-xvi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Kanımdan, Gamze. "Ortega y Gasset'de Tarih Görüşünün Analizi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002.
- Kavlak, Ahmet. "Ortega y Gasset'in İnsan Felsefesi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 1998.
- Önder, Nilüfer. "Jose Ortega y Gasset'te İnsan ve Toplum". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, 2010.

# Eleştirel Düşünme: Bir Sokratik Sorgulama Metodolojisi

Gülümser Durhan<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-9639-9620

## z

Eleştirel düşünme, düşünce üzerine bir düşünme becerisidir; düşüncenin özgün bir mimarisidir. Bu, düşüncenin her bir yanının derinliğine incelenmesini içeren, mantıksal bir düşünme tarzıdır; düşünmenin kalitesi, açıklığı, doğruluğu ve tamlığı açısından değerlendirilmesidir. Böylece eleştirel düşünme, düşünceyi daha yüksek bir kaliteye yükseltmekte ve daha iyi yapmaktadır. Bununla birlikte eleştirel düşünme, bir öğretme ve öğrenme şekli, düşünürün kendini izlediği ve değerlendirdiği kişinin birey oluşunun ve var oluşunun bir yoludur. Bu düşünme şeklinin ve bireyin varoluşuna olanak tanıyan etkinliğin temeli, kişinin kendi aklının bilincine varmasını sağlayan ve hayatı yaşamaya değer kılan sorgulama tekniğidir. Bu düşünce ve akıl yürütmenin temelini oluşturan soruların en güçlü çerçevesini de Sokrates'in diyalektiği oluşturmaktadır. Sokrates, konuyu sürekli sorgulayan ve araştıran bir zihni modellemektedir. Sokratik model, eleştirel düşünme hakkındaki fikirlerimizi organize etmenin yararlı bir yolu olarak geliştirilmiştir. Akıl yürütme unsurlarına disiplinli ve kendi kendini değerlendiren bir şekilde odaklanarak kazandığımız yetenekler ve bu tür disiplinli düşünceden kaynaklanan mantıksal ilişkiler, bizi Sokratik sorgulamaya hazırlamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada amaç, eleştirel düşünme rneği olarak Sokratik sorgulama tarzı üzerinden eleştirel düşünme biçiminin soruşturulmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Eleştirel Düşünme, Mantık, Sorgulama, Akıl Yrtme, Problem zme.

## Critical Thinking: A Socratic Questioning Methodology

### Abstract

Critical thinking is a thinking skill on thought; it is an original architecture of thought. It is a logical way of thinking that involves an in-depth study of every aspect of thought; It is the evaluation of thinking in terms of its quality, clarity, accuracy and completeness. Thus, critical thinking raises thinking to a higher quality and does it better. However, critical thinking is a way of teaching and learning, the way the thinker watches and evaluates himself or herself as an individual. The basis of this way of thinking and the activity that allows the individual to exist is the questioning technique that enables one to become conscious of one's own mind and make life worth living. Dialectic of Socrates constitutes the strongest framework of the questions that form the basis of this thought and reasoning. Socrates models a mind that constantly questions and researches the subject. The Socratic model has been developed as a useful way of organizing our ideas about critical thinking. The abilities we have acquired by focusing on the elements of reasoning in a disciplined and self-assessing way, and the logical relationships that result from such disciplined thinking, prepare us for Socratic questioning. Therefore, the purpose of this study is to investigate the critical thinking form through Socratic questioning practice as an example of critical thinking.

**Keywords:** Critical Thinking, Logic, Questioning, Reasoning, Problem Solving.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [g.durhan@alparslan.edu.tr](mailto:g.durhan@alparslan.edu.tr)



## Giriş

Öğretici bir araç olarak sorgulama, Platon tarafından kaydedilen, Sokrates'in varsayımlara meydan okumak, çelişkileri açığa çıkarmak ve yeni bilgi ve bilgeliğe yol açmak için sorular ve cevaplar kullandığı Sokratik diyaloglarda kanıtlandığı döneme; MÖ dördüncü yüzyıla kadar uzanmaktadır. Başka bir ifadeyle soru sorma ve cevaplama yeteneği öğrenmenin merkezidir. İki bin yıldan fazla bir süredir (Sokrates'ten beri) sorgulama öğretimin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Keza Sokrates'in uyguladığı şekilde kullanıldığında sorgulama, inkâr edilemez güçlü bir öğretim metodolojisi olmasının yanı sıra, yaşamı anlamlı kılan bir yaklaşım da olmaktadır. Nitekim Sokrates savunmasında, "sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değmez,"<sup>2</sup> ifadesi ile bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu ifadesiyle o, kendi kendini incelemenin veya kendini sorgulamanın önemini de anladığını net bir şekilde belirtmektedir.

21. yüzyılda öğretmenler, öğrencilerin davranışlarını ve sınıf etkinliklerini yönetmek, öğrencilerin sorgulama ve düşüncelerini teşvik etmek ve öğrencilerin bilgi veya anlayışlarını değerlendirmek için sorular kullanmaktadırlar. Bu girişimin odak noktası, ağırlıklı olarak öğretmenlerin ve öğrencilerin birlikte soruları araştırma, düşünme ve nihayetinde öğrenmeyi teşvik etmek için bir araç olarak kullanılmalarıdır. Dolayısıyla soru sorma becerilerinin kullanımı, herhangi bir konu alanındaki sistematik araştırma için gereklidir. Böyle bir soruşturmada:

- 1) Soruşturmanın nedenini veya nedenlerini belirlemek için sorular sorulur:
- 2) Bilgi arayışını yönlendirmek ve keşfedilenleri sentezlemek için sorular sorulur; ve
- 3) Soruşturmalardan çıkan sonuçlar sorularla değerlendirilir.<sup>3</sup>

Böyle bir uygulamada öğrenciler, sorular aracılığıyla alışkanlık ve önyargıları reddetmeyi öğrenmekte ve derin bir hakikat araştırması girişiminde bulunmaktadırlar. Öyle ki iyi sorular amaca yöneliktir ve hakikati ortaya çıkarma yolu ile öğrenmeyi teşvik etmektedir. Bu yöntemde, Sokrates kendini muhataplarına karşı bir otorite olarak sunmamaktadır. Zira o, birlikte hakikat araştırılması yapılabileceği düşüncesindedir. Bu düşünceyi onun, ben sadece gerçeği arayan kâşif arkadaşınızım ve eğer benimle çelişen biri açıkça haklıysa, ona boyun eğen ilk kişi ben olacağım<sup>4</sup> ifadelerinden anlamaktayız. O halde onun yöntemi, öğretmen ve öğrencilerin, konuşmacı ve muhatapın birlikte hakikati ortaya çıkarma girişimi olarak gerçekleşmektedir.

Bu noktada Sokrates'in hakikati ortaya çıkarma stratejisi, tıpkı bir ebenin bir çocuğu doğurtması gibidir. O nedenle onun yöntemi "doğurtma metodu" olarak da adlandırılmaktadır. Bu yöntem, bilginin dolu bir kaptan boş olan bir kaba yün iplikten süzülen bir su olmadığı, iki insan, birbiri ile temas edince bilginin, dolu olandan boş olana geçebilen bir şey olmadığı<sup>5</sup> ve birinin ruhunda yoktan var edilen bir şey de olmadığı anlayışı üzerinde temellenmektedir. Sokrates için yalnızca *doxa* bu şekilde aktarılabilir; bir şeyler öğretmek kendinden bir şeyler vermek değil, tıpkı bir ebe gibi, muhatapın zaten onda var olan bilgileri gün ışığına çı-

2 Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010), 38a.

3 Karron G. Lewis, "Developing Questioning Skills", Section 5 Improving specific teaching techniques, *Center for Teaching Effectiveness The University of Texas at Austin* [Erişim Tarihi: 20.11.2020]. <https://www1.udel.edu/chem/white/U460/Devel-questi-on-skills-UTx.pdf>

4 Edith Hamilton and Huntington Cairns (Eds.), *The Collected Dialogues of Plato* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961), 1165.

5 Platon, *Şölen*, çev. Cüneyt Çetinkaya (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003), 175d.

karmasında/doğurmasında yardımcı olmaktır. Burada Sokrates ile muhatabı arasındaki ilişki, ebe ile hamile arasındaki ilişki gibidir. Nasıl ki ebe, birtakım ilaçlar ve uygulamalar ile hamile kadında doğum sancılarının oluşmasını sağlıyorsa, Sokrates de muhatabının bilgiye ihtiyacı olduğunun farkına varmasını sağlayacak us-taca sorgulamalarla bilgiye hamile ruhu araştırmaya teşvik etmektedir. Bilgi için olması gereken doğum sancuları bir kez başladı mı, Sokrates muhatabına kendi benliğinin farkına varması için yardımcı olmakta ve ortaya çıkan bilginin gerçekten muhatabın kendi bilgisi olması için sorgulamayı sürdürmektedir. Bu yöntemin uygulanmasında Sokrates kendisini, bir bilgi ortaya koyan bilge ya da bilginin taşıyıcısı veya nedeni olarak sunmamaktadır. O sadece, tıpkı bir ebenin yaptığı, bilginin doğurtulmasında bir araç görevi üstlenmektedir. Ne var ki ebeden farklı olarak o, muhatabın ortaya koyduğu bilgiyi sorgulamakta, sınamakta ve derinliğine bir eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Öyle ki ona göre kişi, bildiği şeyin hesabını verebilir, ileri sürdüğü argümanı savunabilir durumda olmalıdır.<sup>6</sup>

Bu bağlamda Sokrates için gerçek eğitim ya da hakikat arayışı, doxalarla değil gerçek bilgi ile mümkündür. Bu bilgi, herkesin kolayca erişebileceği ya da hazır bulacağı türden bir şey değildir. Bilgi, bilen gerçekten kendisine mal edeceği türden, kendinin araştırması ve çabasıyla olanaklı olabilecek bir şeydir. Buna ulaşmayı amaçlayan kişinin öncelikle, kendi bilgisizliğinin farkında olması gerekmektedir. Zira bilmek ya da bildiğini düşünmek, bir soruşturmaya gerek duymamak demektir. Dolayısıyla hakikat araştırmasının başlangıcı, kişinin bilgisiz oluşunun farkındalığına bağlıdır. İşte Sokrates'in bilgeliği, kişinin hiçbir şey bilmediğini anlaması ve önyargısını terk etmesi ile ilgilidir. Öyle ki bir şey bildiğini öne sürmek, bir takım önyargı ve alışkanlıklar ile olaylara yaklaşımdır. Bu dogmalardan kurtulmaksızın hakikat arayışı beyhude olacaktır. Sözelimi yalan söylemenin kötü olduğuna yönelik bir alışkanlığa sahip olan biri, yalan söylemenin farklı durumlarıyla ilgilenmeyecektir. Ancak bu kişiye yöneltilen sorular yolu ile bildiğini sandığı düşünce sarsılacak ve bu düşünce üzerinde tekrar düşünmeye gidecektir. Şöyle ki:

Sana sordukları kişiyi öldüreceklerini bilseydin, o kişinin yerini söyler miydin?

Hayır

O halde yalan söylemek her zaman kötü değildir.

Evet.

Yine Sokrates'ten bir örnek vermek gerekirse;

“Sokrates —Ey Protagoras, diyorsunuz ki insan her şeyin: beyazın, ağırın, hafifin ve bu gibi her niteliğin istisnasız olarak ölçüsüdür...

Theodoros — Evet.

Sokrates — Protagoras'a sormakta devam edelim: İnsan gelecekteki şey hakkında da hüküm verir mi? Gelecek olarak kabul ettiği şey, kabul ettiği için, gerçekten var olur mu? Örneğin, ısıyı al: hasta bir kimse sıcak olacağını ve bu sıcaklığın şu kadar olacağını sanıyor; başka biri, yani hekim tersini düşünüyor; şimdi ne dememiz gerekiyor? Gelecek ikisinden birinin kararına mı uyacak, yoksa her ikisinininkine de mi, yani hasta, hekim için ateşli ve hararetili değilken, hem ateşli hem de hararetili mi olacak?

Theodoros — Bu, gerçekten gülünç olurdu!

Sokrates — Bundan başka, zannıma göre, şarabın gelecekteki tatlılığı veya sertliği hakkında hüküm vermek hakkı, kitara çalan kimseye değil, çiftçiye aittir?

<sup>6</sup> Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 162-163.

Theodoros — Başka türlü olabilir miydi?

Sokrates — Aynı zamanda, gelecekteki hoş veya hoş olmayan ahenkten söz edildiği zaman, bu konuda idman hocası hiçbir zaman musikiciden daha iyi hüküm veremez. İdman hocası, sonra, onun hükmünü doğru bulacaktır.

Theodoros — Kuşkusuz öyledir.

...

Sokrates — O halde üstadına, haklı olarak, şunu söyleyebiliriz: Bir insanın başka bir insandan daha bilge, daha bilge olanın da ölçüsü olduğunu kabul etmesi gerekir.<sup>7</sup>

Görüldüğü gibi Sokratik yöntemde, önce muhatabın yanlış ya da eksik önermesini ele alan sorgulamalarla esasında bilinenin bilinmediğine yönelik farkındalık oluşturulmaktadır. Sonra bu önermeyi çürütücü şekilde bilinen durumlara ilişkin örneklerden elde edilen sorular sorulmaktadır. Daha sonra da elde edilen yeni bilgiler ışığında, eski önermenin yanlışlığı ya da eksikliği ortaya konmakta ve bu önermeyi temsil eden kavram doğru bir şekilde yeniden tanımlanmaktadır. İşte bu, Sokrates'in öğretim modelinin merkezine yerleşen temel değerlendirmedir. Sokrates, rakiplerinin argümanlarını onlara bir dizi soru sorarak yok etmekte ve böylece düşüncelerindeki tutarsızlıkları açığa çıkarmaktadır. Bu sayede o, sorular yoluyla, düşünme üzerine düşünmeyi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Sokratik yöntem, eleştirel düşünceyi görmenin mantıklı bir yoludur.

Şu hâlde eleştirel düşünmenin temellerinin binlerce yıl öncesine, Sokrates'e dayandığını anlamaktayız. Öyle ki Sokrates, karşılaştığı olayların ya da düşüncelerin sorgulamaksızın kabul edilmemesi gerektiğinin önemini çok iyi bilen biri olarak karşımıza çıkmaktadır. O, hakikatin sorular yoluyla doğurtma yöntemini günümüze taşımış bir filozoftur. Dolayısıyla Sokrates'in bu yöntemi günümüzde eleştirel düşünmenin en önemli ve en eski stratejilerinden biri olmuştur.

## 1. Eleştirel Düşünme

Kritik düşünme olarak da adlandırılan eleştirel düşünme, en kısa tabiri ile zihni kullanma sanatıdır. Günlük yaşamda çoğunlukla kritik kelimesi kullanıldığında “olumsuz ve hata bulma” anlamına geldiği düşünülmektedir. Örneğin, yaptığımız ya da söylediklerimizi haksız yere eleştirdiğini düşündüğümüz bir ebeveyn ya da arkadaşın şikâyet ettiğimizde, aklımızda olan düşünce budur. Ancak kritik kavramı, yargılama ya da gözlemlene yeteneğini içerme ya da çalıştırma anlamına da gelmektedir. Bu anlamda eleştirel düşünme, apaçık ve akıllıca düşünmek demektir. Daha doğrusu eleştirel düşünme, argümanları ve hakikat iddialarını etkili bir şekilde tanımlamak, analiz etmek ve değerlendirmek; kişisel önyargıları ve eğilimleri keşfetmek ve üstesinden gelmek; sonuçları desteklemek için ikna edici gerekçeler oluşturmak ve sunmak; neye inanılacağı ve ne yapılacağı konusunda makul, akıllı kararlar vermek için gereken çok çeşitli bilişsel becerilere ve entelektüel eğilimlere verilen genel adlandırmadır.<sup>8</sup>

Bu noktada felsefi gelenekle süregelen eleştirel düşüncenin tanımları şu şekildedir:

7 Platon, *Diyaloglar*, 178b-179b.

8 Gregory Bassham, William Irwin, Henry Nardone and James M. Wallace, *Critical Thinking: a Student's Introduction* (New York, NY: McGraw-Hill, 2010), 1.

Neye inanacağınıza veya ne yapacağınıza karar vermeye odaklanan yansıtıcı ve mantıklı düşünme.<sup>9</sup>

1) Kriterlere dayandığı,

2) Kendi kendini düzelttiği ve

3) Bağlama duyarlı olduğu için iyi muhakemeyi kolaylaştıran becerikli veya ustaca düşünme.<sup>10</sup>

Argümanları eleştirmek, gerekçeler sunmak ve iyi nedenler veya doğru cevaplar hakkında yargılarda bulunmak için kullanılan düşünme.<sup>11</sup>

Yorumlama, analiz etme, değerlendirme ve sonuç çıkarma ile neticelenen maksatlı, kendi kendini düzenleyen hüküm ve ayrıca bu hükmün dayandığı kavramsal değerlendirmeler veya kanıtsal, kavramsal, metodolojik, kritere dayalı açıklama.<sup>12</sup>

Belirli bir düşünce tarzına veya alanına uygun düşünmenin mükemmelliklerini temsil eden disiplinli, öz-yönetimli düşünme.<sup>13</sup>

Maksatlı ve amaca yönelik düşünme, düşüncenin kendisinin yeterlilik ve doğruluk standartlarını karşıladığı bir hüküm oluşturmayı amaçlayan düşünme.<sup>14</sup>

Herhangi bir inancın veya sözde bilgi biçiminin, onu destekleyen gerekçelerin ve eğilim gösterdiği diğer sonuçların ışığında aktif, ısrarlı ve dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi.<sup>15</sup>

Ne yapacağına ya da neye inanacağına düşünerek hüküm/karar vermek,<sup>16</sup> şeklindeki bu çeşitli tanımların “düşünme üzerine düşünme”<sup>17</sup> anlamında aynı ortak paydada birleştiğini söyleyebiliriz.

Şu hâlde eleştirel düşünmek, fikirleri incelemek, onları önceden bilinenlere göre değerlendirmek ve değerleri hakkında kararlar vermektir. Eleştirel düşünmenin amacı, “nesnel” bir karara varmaya çalışmaktır. Eleştirel düşünüldüğünde, bir tartışmanın tüm yönleri düşünüp tartılır ve güçlü ve zayıf yanları değerlendirilir. Dolayısıyla, eleştirel düşünme becerileri şunları gerektirir:

Bir tartışmanın tüm yönlerinin aktif olarak araştırılması

Yapılan iddiaların sağlamlığının test edilmesi

9 Robert H. Ennis, “A Logical Basis for Measuring Critical Thinking Skills”, *Educational Leadership* 43 (2) (1985): 45.

10 Matthew Lipman, “Critical Thinking-What can it be?”, *Educational Leadership* 46 (1) (1988): 39.

11 Barbara J. Thayer-Bacon, *Transforming Critical Thinking: Thinking Constructively* (New York: Teachers College Press, 2000), 127-128.

12 Peter Facione, *Critical Thinking: A Statement Of Expert Consensus For Purposes Of Educational Assessment And Instruction* (Millbrae, CA: The California Academic Press, 1990), 3.

13 Richard Paul, “Critical Thinking: What, Why, and How?”, *New Directions for Community Colleges* 77 (1992): 9.

14 Sharon Bailin, Roland Case, Jerrold R. Coombs and Leroi B. Daniels, “Conceptualizing Critical Thinking”, *Journal of Curriculum Studies* 31 (3) (1999): 287.

15 John Dewey, *How We Think* (Boston: D.C. Heath & Co, 1910), 6.

16 Peter Facione, “The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, and Relation to Critical Thinking Skill”, *Informal Logic* 20 (1) (2000): 61.

17 Emily R. Lai, *Critical Thinking: A Literature Review Research Report* (London: Parsons Publishing, 2011), 18.

Bu iddiaları desteklemek için kullanılan kanıtların sağlamlığının test edilmesidir.

Zira eleştirel düşünmede amaç, okunan veya düşünülen şeye objektif bir şekilde yanıt vermek olduğundan, açık fikirli olmak ve yazarın iddialarını sorgulamaya hazır olmak gerekmektedir. Bunun nasıl yapılacağı ve sorulacak sorular ne okunduğu ve neden okunduğuna bağlı olarak değişecektir (örneğin, bir ödev sorusuna yanıt veriyor olabilirsiniz). Nihai olarak, yaklaşımımızı, her zaman materyalin taleplerine göre uyarlamaya hazır olmamız gerekmektedir.<sup>18</sup> Öyle ki eleştirel düşünme, kendi fikirlerimizin yanı sıra başkalarının da fikirlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi pratiğe dökmek suretiyle hem kendimizi hem de etrafımızda olup biten olayları anlayabilmeyi amaçlayan “aktif ve organize bir zihinsel süreç”tir.<sup>19</sup>

Bu sürecin mantıksal anlamı, öncüllerin, kanıtların ya da eldeki verilerin titizlikle değerlendirilip ilgili bütün etmenlerin enine boyuna göz önünde tutularak geçerli mantık kuralları yardımıyla olabildiğince nesnel sonuca varma ya da mantıksal varsayımlar yolu ile bir sorunu çözüme kavuşturma tekniğidir. O halde eleştirel düşünmek, açık ve rasyonel düşündürmektir. O, kesin ve sistematik düşünmeyi ve diğer şeylerin yanı sıra mantık ve bilimsel akıl yürütme kurallarına uymayı içermektedir.

Eleştirel düşünme, her gün duyduğumuz ifadelerde ve konuşmanın en önemli kısımlarında neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmek için akıl yürütmeyi kullanma sürecidir. Bunun bir kısmı, bizi manipüle etmek ve yanıltmak için kullanılan yanlış akıl yürütme biçimleri olan mantıksal yanlışlıklara ve mantığa aşına olmayı içermektedir. Bir kısmı, hakikatleri kanılardan ayırt edebilmeyi ihtiva etmektedir. Bir kısmı, hiçbir şeyi incelemeden reddetmemek ya da incelemeden hiçbir şeyi kabul etmemek şeklinde tarafsız ve açık fikirli olmayı kendinde taşımaktadır. Bunun bir kısmı kendinize ve başkalarına sorular sormayı içine almaktadır, zira hakikat ve argümanların arkasındaki etkenler ancak bu şekilde açığa çıkarılabilir. Bir kısmı da, kendi kendinize mantıksal yanılgıların hiç birine düşmediğinizden veya mantıklı düşündüğünüzden emin olma süreci olarak, kendi kendini kontrol etmeyi kapsamaktadır. İdeal eleştirel düşünürler açık fikirlidir; kendi fikirlerine yabancı veya muhalif olanlar da dâhil olmak üzere tüm fikirleri ve tüm bakış açılarını keşfetmeye hazır ve isteklidirler. Dolayısıyla onlar, karşıt görüşlerin tehdidi altında değillerdir. Zira onlar, gerçeği aramaktadırlar; eğer gerçeğe sahipseler, onun dikkatli inceleme sayesinde elde edildiğini bilmektedirler. Ve eğer gerçeğe sahip değillerse, sahip oldukları gerçek dışı şeyleri bırakıp, gerçeği kucaklamak isterler. Eleştirel düşünürler, gerçek, her nerede gizli olursa olsun, onu ortaya çıkarmak için araçlarını kullanarak her şeyi sorgularlar. Bu kullandıkları araçlar da mantık, araştırma ve deneyimdir. Şu hâlde eleştirel düşünme, kişiye sadece manipülasyonlara karşı kanıt sunmakla kalmaz, aynı zamanda daha önce bilinmeyen ya da gizlenmiş olan şeyler açığa çıktıkça kişiye yeni bakış açıları da kazandırmaktadır.<sup>20</sup> Eleştiri ne kadar kapsamlı ve olgunlaşırsa, yeni fikirlere o kadar yaklaşmaktadır.

Eleştirel düşünme yeteneği, kişilere yalnızca okuduklarını veya kanıtladıklarını anlama değil, aynı zamanda bu bilgiyi ek rehberlik olmadan inşa etme yeteneği vermektedir. Eleştirel düşünme, onlara bilginin akışkan ve kendi kendini inşa ettiğini öğretmektedir. Bu ezberci hafıza veya söylenenleri sormadan özümseme yeteneği değildir. Eleştirel düşünme ürünleri ve programları, onları kendileri için düşünmeye, hipotezi

18 Walton Hall and Milton Keynes, *Skills for OU Study-Thinking Critically* (The Open University, MK7 6AA, 2008), 7.

19 Doğan Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996), 254.

20 Robin Wood, “Critical Thinking”, [Erişim Tarihi: 08.11.2020], 1. <https://www.robinwood.com/Democracy/GeneralEssays/CriticalThinking.pdf>

sorgulamaya, alternatif hipotezler geliştirmeye ve hipotezlerini bilinen gerçeklere karşı test etmeye teşvik etmektedir. Eleştirel düşünme becerileri kendiliğinden gelişebilmesi olanaklı değildir. Bu noktada konuşmacı ya da öğretici, eleştirel düşünmeyi başlatarak ve yönlendirerek talimat verme rolünü oynamalıdır. Eleştirel düşünme, düşününlerin ustaca analiz etme yolu ile düşünme kalitesini geliştirdiği herhangi bir konu, içerik veya sorun hakkında olabilmektedir. Bir fikir üretip ve bu fikri aktarmayanlar, eleştirel düşünemeyenlerdir. Bu nedenle okullarda çoğu öğrenci konuşmaktan ziyade sessiz olmayı tercih etmektedir.<sup>21</sup> Böylesi durumda eleştirel düşünme eğitimi öğrencilere ya da muhataplara; gerçek olan ile iddia olanın ayırımına varabilme, kaynağın güvenilirliğini sınıama, ilgisiz bilgileri araştırma konusundan ayıklama becerisi edinme, tutarsız ifadeleri fark etme, önyargı ve zihinsel yanılgıların farkında olma, etkili soru sorma mahareti gösterebilme, hem sözel hem de yazınsal dili etkili kullanma, düşünme hakkında düşünme<sup>22</sup> becerilerini kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu cihetle yapılması gereken, öğrencilerin öğrencilere doğrudan bilgi depolamak yerine, onların problemleri çözmelerinde, sorunları alt etmelerinde, kendi inanç ve düşüncelerini başkalarının inanç ve düşünceleri ile karşılaştırmalarında yol gösterici olmalarıdır.

Gelinen bu noktada, eleştirel düşünmede öğrencilere örnek olma, çelişiklere, tutarsızlıklara, farklı düşüncelere ve tartışmaya karşı hoşgörülü bir sınıf ortamı oluşturmak bireylerin zihinsel gelişimi için önem arz etmektedir. Bu sadece öğrenciler ya da sınıf ortamı için değil, konuşma ve tartışmanın yapıldığı, gerçeğin araştırıldığı her ortam için bu düşünce jimnastiği sağlanmalıdır. Zira eleştirel düşünme, disiplinli düşünme gücüdür. Bu, insanın kendisi için düşünmeyi öğrenmesi ve kişinin kendi olmakla ya da kişinin bireyselleşmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla eleştirel düşünme, zihni tam potansiyeline kadar kullanmayı öğrenmekten kaynaklanan kişisel güçlenme ve zenginleşme pratiğidir. Bu pratiğin uygulama zemini, sorgulamaktır ve en eski örneği de Sokratik öğretim modelidir.

## 2. Sokratik Öğretim Modeli

Adını ünlü Yunan filozof Sokrates'ten (M.Ö. 470-399) alan Sokratik öğretim modeli, “disiplinli ve titizlikle düşünülmüş diyalog” uygulamasına dayanmaktadır. Bu modelde konuşmacı muhataplarını, düşündükleri ve sorulara verdikleri yanıtlar aracılığıyla bu konuşmadan ne öğrendiklerini düşünmeye teşvik edecek düşünceli ve düşündürücü bir tartışmaya çekmek için tartışılan konu hakkında çok az şey bildiğini iddia etmektedir. Muhataplarını sorgulamak ve onların yanıtlarını ve katılımlarını sağlamak için Sokratik yöntemi kullanmanın temel amacı, Sokrates'in disiplinli düşünceli sorgulama uygulamasının, muhatapın fikirlerini mantıksal olarak incelemesi ve bu fikirlerin geçerliliğini belirleyebilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşım bazen ‘diyalektik düşünme’ olarak da adlandırılır ve konuşmacıların muhataplarının yanlış anlama ve yanlış anlaşılmaları tespit etmesi ve düzeltmesine izin vermesi nedeniyle güvenilir bilginin inşa edilmesini sağlamakta ve keza daha bağımsız düşünmeye teşvik etmektedir, yani kendi aklını kullanma cesaretini göstermeyi sağlamaktadır.

Sokrates, Batı felsefesinin kurucularından biri olarak kabul edilmektedir. Onun bu öğretim yöntemi, sorgulamaya dayalı olarak görünümüne gelmektedir. Sokratik sorgulama olarak adlandırılan bu model, öğrencilerin cehaletlerine, yanlış anlamalarına, yanlış varsayımlarına ve yanlış sonuçlarına karşı farkındalık kazan-

21 Yayuk Hayulina Manurung and Fatimah Sari Siregar, “Developing Students’ Critical Thinking on Speaking Through Socratic Questioning Method”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 263 (2018): 212.

22 Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2003), 159.

malarına yardımcı olan bir dizi organize ve sistematik soruya dayanmaktadır. Bu öğretim modeli, bir öğretmenin ders verdiği veya bir ders kitabının sunduğu ayrı bilgi parçalarını ezberlemeye dayanmamaktadır. Bu modelde, kesin cevapları olmayan sorular sorulmakta, aslında soru soran kişi bu tür cevapları aramamaktadır. Bu yöntemin arkasındaki felsefe, düşünmeye teşvik etmektir.<sup>23</sup> Irwing E. Sigel'e göre Sokratik sorgulama, bilişsel gelişimin nedenine hizmet etmektedir, çünkü bunlar temsili düşünceyi harekete geçirmektedirler.<sup>24</sup> Dolayısıyla sorgulama, düşüncenin harekete geçmesine zemin hazırlamaktadır ve böylece bilişsel gelişime hizmet etmektedir.

Diyalektik düşünme olarak da adlandırıldığını ifade ettiğimiz Sokratik diyalektik, ne dolambaçlı bir sohbet ne de öğretmenin bir soru sorduğu, öğrencinin bir cevap verdiği ve sonunda öğretmenin son sözleriyle bir geri bildirim sunduğu okuma tarzı bir öğretimdir. Sokrates, bir öğretmenin gerçek mesleğinin, öğrencilerin düşüncelerini toplamalarına ve önceki bilgilerden yeni bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olmak olduğuna inanmaktadır. Günlük yaşamda bazen sorgulama yoluyla, insanların inançlarını rasyonel olarak gerekçelendiremediklerini fark ettiğimiz olmuştur. Bu noktada Sokratik diyalektik, insanların akılcı ve mantıksal inançları mantıksız ve temelsiz inançlardan ayırt etmelerine yardımcı olan etkili bir araçtır. Öğrenciler sorgulama yoluyla yeni keşiflere yönlendirilebilir. Bu nedenle soruların işlevi, sadece elde edilen bilgi miktarını değerlendirmekle sınırlı değildir; çelişkileri, tutarsızlıkları ortaya çıkarmak için yeni anlayış düzeyleri yaratmaktadır. Sokratik yöntemde öğretmenlerden ders içeriğinin dağıtıcısı rollerini bırakmaları ve öğrencileri materyalle meşgul etmeleri beklenmektedir.<sup>25</sup> Böylece sorgulamaksızın bir düşünceyi kabul etmeyen zihin yetiştirme çabası sarf edilmektedir.

Bu bağlamda Sokratik öğretim tarzı, tartışmaları, sorgulamayı ve analiz etmeyi içeren bir Sokratik öğretim modelidir.<sup>26</sup> Bu yöntem, muhatapların kendi inançlarının yanı sıra başkalarının inançlarını incelemeye teşvik eder ve birey merkezli bir öğrenme yöntemidir. Amaç, bireylerin okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerilerini temel alan ve bunları açık, eleştirel ve derinlemesine düşünme yeteneklerini geliştirmek için kullanılan tartışmalar yaratmaktır.<sup>27</sup> Esasen, bu yöntem bireyleri, kendileri için düşünmeye, önemli sorular sorma ve onlara cevap vermeye, kanıtlar bulmaya çalışmaya, bir bakış açısını savunmaya, karşıt görüşleri anlamaya ve alternatifleri tartmaya teşvik etmektedir.<sup>28</sup> Bu yöntem, bireylerin pasif öğrencilerden aktif "akıl yürütenlere" geçmesini sağlamaktadır. Ayrıca bireyler konu içeriğindeki önemli sosyal ve kişisel konuların tüm yönlerini aktif olarak savunurken, sorgularken ve tartışırken okumaya, düşünmeye ve ölçüp tartmaya zorlanmaktadır.<sup>29</sup> Böylece Sokratik sorgulama, kişilerin açıkça düşünme sürecine odaklanarak eleştirel düşünmelerine yardımcı olmaktadır. Bu sorgulamada kullanılan soruların spontane, keşfedici ve odaklayıcı olmak üzere üç türü vardır:

23 Mansoor Fahim and Mohammad B. Bagheri, "Fostering Critical Thinking through Socrates' Questioning in Iranian Language Institutes", *Journal of Language Teaching and Research* 3 (6) (2012): 1123-1124.

24 Irving E. Sigel, "On Becoming a Thinker: A Psychoeducational Model", *Educational Psychologist* 14 (1979): 70.

25 Fahim and Bagheri, "Fostering Critical Thinking through Socrates' Questioning in Iranian Language Institutes", 1124.

26 Mortimer J. Adler, *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto* (New York: Macmillan Publishing Company, 1982), 29.

27 Adler, *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*, 30.

28 Adler, *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*, 30.

29 Rebecca J. Tallent and Justin J. Barnes, "Think Bubbles and Socrates: Teaching Critical Thinking to Millennials in Public Relations Classes", *Universal Journal of Educational Research* 3 (7) (2015): 437.

*Spontane.* Bu tip Sokratik sorgulama, plansız olarak düşünülebilir. Öğretilen kavram veya fikir hakkında planlanmayan daha derin bilgileri kışkırtmak için sorular soran bir öğretmen bunu gösterir.<sup>30</sup> Bu tür sorular, öğretmen tarafından önceden geliştirilen sorular değil, bunun yerine bir öğrenci tarafından verilen bir cevabın daha derin anlamını ortaya koyan veya öğretilmek istenen durumu ya da konuyu keşfetmek için tartışma esnasında ortaya çıkan sorulardır.

*Keşfedici.* Bu tür sorgulama, önceki bilgileri ve önceki bağlantıları etkinleştirmeyi içerir. Amaç, kavram hakkında hâlihazırda bildiklerini bulmak için öğrencinin zihnini keşfetmektir. Bu tür bir sorgulama, öğretmen tarafından önceden planlanmalıdır. Tüm eğitim alanlarında, öğretim sırasında ön bilgileri etkinleştirmek esastır. Keşfedici soruları, öğretmenlerin, öğrencilerin içerik hedefleri ve kavramlar arasında oluşturduğu ilişkileri belirlemek için belirli sorular sormasına olanak tanır.

*Odaklayıcı.* Bu tür bir sorgulama, özellikle bir kavram veya konuya bakan ve onu araştıran bir sorundur. Odaklanmış sorular önceden öğretmen tarafından planlanır ve öğrencileri kavram hakkında daha yüksek bir düzeyde düşünmeye zorlar. Odaklanmış soruların amacı, öğrencilerin sadece kavramın ne olduğunu anlamalarını sağlamak değil, aynı zamanda kavramı kullanmak, keşfetmek ve manipüle etmektir.<sup>31</sup> Bu tür sorgulamalar, çeşitli aşamalardan geçerek bilginin elde edilmesine olanak sağlamaktadır veya bu yolla neye göre hareket edileceğinin bilgisine ulaşılmaktadır.

Tarihsel olarak, Platon'un Diyaloglarında bulunan Sokratik yöntem 2.500 yıldan daha eski bir geçmişe dayanmaktadır. Bu diyaloglarda Sokrates, muhataplarıyla, sözü edildiği gibi, birkaç aşamadan geçerek diyalog kurmaktadır. Sokrates'in kullandığı aşamalar (a) Merak, (b) Hipotez, (c) *Elenchus* (çürütme ve çapraz inceleme), (d) Hipotezi kabul etme / reddetme ve (e) Buna göre hareket etme olarak kategorize edilebilir. İlk aşama olan merak aşamasında Sokrates, adalet nedir güzellik nedir bilgi nedir vs. gibi bir şeyin neliğine ilişkin sorular sormakta ve bu sorularla merak duygusu uyandırılmaktadır. İkinci hipotez aşamasında, Sokrates'in sorduğu sorulara muhatap olası cevaplar vermektedir. Örneğin adalet sorusuna ilişkin olarak, "Adalet, daha güçlü tarafın çıkarına olan şeydir" veya "Adalet kişinin borçlarını ödemesidir"<sup>32</sup> gibi birkaç yanıt takip edebilir. Burada sadece Sokrates'in dışında başka biri tarafından verilen yanıtlarla ilgilenilir ve bu yanıtlar henüz değerlendirilmemiş, yani hipotez aşamasındadır. *Elenchus* olarak bilinen üçüncü aşama, Sokrates'in pratiğinin merkezinde yer almaktadır. Sokrates, bazen "çapraz sorgulama" olarak da adlandırılan söylem aracılığıyla, kendisine sunulan hipotezlere karşı örnekler ortaya koymaktadır. Örneğin, incelenmekte olan iddia "Adalet nedir?" ve hipotez veya yanıt da "Adalet kişinin borçlarını ödemesidir" olsun. O zaman buna olası bir karşı örnek şöyle olabilir: sonrasında kaçak olarak aranan birisinden bir silah ödünç almışsanız ve bu kişi şimdi cinayetten aranıyorsa ve size gelip silahını geri isterse, muhtemelen başka bir cinayet işlemek için kullanacağını bilerek ona silahını geri verir miydiniz? Bu bir karşı örnektir, çünkü sunulan hipotezi yanlış yapabilecek bir durum veya örnek sağlamaktadır. Dolayısıyla *elenchus* aşamasında, muhatabın ortaya koymuş olduğu dü-

30 Richard Paul and Linda Elder, "Critical Thinking: The Art of Socratic Questioning, Part III", *Journal of Developmental Education* 31 (3) (2008): 34.

31 Roger D. Jensen Jr., "The Effectiveness of the Socratic Method in Developing Critical Thinking Skills in English Language Learners" (Degree of Master, *Faculty of Grace University*, 2015), 9.

32 Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 331e-332.



şünceyi çürütücü başka bir düşünce ile karşılık verilmektedir.<sup>33</sup> Böylece karşılıklı olarak muhatapların sahip olduğu düşüncelerin veya inançların tutarlı olup olmadığını incelenmektedir.

Tutarsızlığı vurgulaması ile *elenchus*, katılımcıların bildikleri iddiasına yönelik olan düşüncelerini keskinleştirmeye ve iyileştirmeye zorlamaktadır. Dahası bu, muhataplara günlük sahip oldukları bilgilerin yetersizliğini gösterecek ve onlara sıradan düşüncelerinin ne ölçüde istikrarsız olduğunu ve radikal bir revizyona ihtiyaç duyduklarını öğretecektir. Nihai olarak soru-cevap ve karşı örnekler, Sokratik pratiğin bu aşaması için, en önemli belirleyici özelliklerdir.

Konuşmanın dördüncü aşamasında, bu karşı örnek ya kabul edilir ya da reddedilir. Adalet örneğimizi kullanırsak, olası yanıtlar şöyle olabilir: “haklısın. Borcunu ödeyecek olsa bile, adama silahını geri vermek haksızlık olur. Bu nedenle, adaleti kişinin borcunu ödemek olarak tanımlanması yanlış bir şey olmalı “veya” Bu, adaletin borçlarını ödemediği iddiasını zayıflatmaz. Silah adama aitti ve silahı iade edeceğimiz konusunda iyi niyetle yapılmış zımni bir sözleşme yapmıştınız. Silahın geri verilmesini çevreleyen koşullar konu dışıdır. Bu nedenle karşı örnek, adaletin kişinin borçlarını ödemesi olması iddiasını zayıflatmaz.”<sup>34</sup> Dolayısıyla bu nokta, hipotezin kabul edildiği ya da reddedildiği konuşmanın dördüncü adımıdır. Karşı örnek kabul edilirse, Sokrates tartışmayı ikinci aşamaya getirir ve başka bir hipotez ister. Söz gelimi, karşı örnek, “Evet, haklısın. Adalet kişinin borcunu ödemesi olamaz. Adaletin ‘herkese hakkını vermek’ olmasına ne dersiniz? “ Alternatif olarak, karşı örnek, adalet kişinin borcunu ödemesi olduğu hipotezini zayıflatmanın ne gerekli ne de yeterli olduğu kabulünü her iki tarafta reddedebilir. Eğer karşı örnek reddedilirse, o zaman hipotez “geçici olarak” doğru kabul edilir. Hipotezin hatalı olduğunu gösterebilecek başka karşı örnekler varsa, o zaman Sokrates tartışmayı üçüncü adıma döndürür. Bu iddiaları inceleme süreci bittikten sonra buna göre hareket etme aşamasına geçilebilir, yani kişinin araştırıp sorgulamalarının bulgularına göre hareket edilebilir.<sup>35</sup> Başka bir ifadeyle, eğer soruşturma süreci bitmiş ve artık karşı örnek ve düşünceler ileri sürülemeyecek aşamaya gelmişse nihai karara ulaşılmış demektir ve bundan sonraki süreçte bu karara göre harekete etme veya ona uygun davranma söz konusu olacaktır. Sokrates’in soru-cevap yollu böylesi bir konuşma sürecinde, başlangıçta söylenemeyen tek şey, cevaptır. Zaten söylenilmeyen cevap, bu aşamaları hazırlamaktadır. Onun tartışmalarının cezp ediciliği de ilk baştan cevabın verilmemesinde yatmaktadır ve bu yokluk, muhatapların cevabı özgürce hayal etmelerini, derinliğine düşünmelerini sağlaması ile eleştirel bir tavır sergilemelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla Sokratik model, eleştirel düşünme hakkındaki fikirlerimizi organize etmenin yararlı bir yolu olarak geliştirilmiştir.

Gelinen bu noktada Sokrates’in eğitim yöntemi, eleştirel düşünme eğitimi için iyi bir örnek ve çözümdür. Zira eleştirel düşünme kavramı Sokratik yöntemi temel alarak geliştirilmiştir ve bu nedenle o, Sokratik bir model olarak adlandırılmaktadır.<sup>36</sup> Öncelikle bu modelde eleştirel düşünmede vurgulanan özellikler belirtilmiş ve örneklenmiştir. Sokratik yöntemin eleştirel düşünceye model teşkil etmesi; bu yöntemin ortaya konması ve yorumlanması, ardından da bir eleştirel düşünme modeli elde etmek için alınması ile belirlenmiştir. Bu vesile ile eleştirel düşünmeyi teşvik edici en eski ve hala en güçlü öğretim yöntemi Sokratik öğretileridir.

33 Peter Boghossian, “Socratic Pedagogy, Critical Thinking, Moral Reasoning and Inmate Education: An Exploratory Study” (Doctora Thesis, *Portland State University*, 2004), 31-33.

34 Boghossian, “Socratic Pedagogy, Critical Thinking, Moral Reasoning and Inmate Education: An Exploratory Study”, 34.

35 Boghossian, “Socratic Pedagogy, Critical Thinking, Moral Reasoning and Inmate Education: An Exploratory Study”, 34-35.

36 John Hoaglund, “Critical Thinking: A Socratic Model”, *Argumentation* 7 (3) (1993): 291.

Sokratik ğretimde, muhataba cevaplar değil, sorular verilmektedir. Burada sürekli olarak sorulan sorularla konuyu derinliğine incelemek suretiyle sorgulayan, derinlemesine araştıran bir zihin modeli ortaya koyulmaktadır. Nihai olarak, akıl yürütme unsurlarına disiplinli ve kendi kendini değerlendiren bir Şekilde odaklanarak kazandığımız yetenekler ve böylesi disiplinli düşünceden kaynaklanan mantıksal ilişkiler bizi Sokratik sorgulamaya hazırlamaktadır.

### Sonuç

Sokrates'in sorgulama yöntemi, eleştirel düşünmeye model olması ile birlikte, "Sokratik Soru Sorma" olarak ifade edilebilir ve bu yöntem, en iyi bilinen eleştirel düşünme öğretme stratejisidir. Sokratik yöntemin diyalog yolla ilerlemesi, muhatapları yalnızca kendi cevaplarını belirlemeye zorlamakla kalmaz, aynı zamanda onları çeşitli konuları daha ayrıntılı keşfetmeye, orijinal ve benzersiz olabilecek sonuçlara varmaya teşvik etmektedir. Keza muhatabın ya da eğitim ortamında öğrencilerin, "doğru" cevabı vermeden bir konuyu kendisinin keşfetmeye başlaması, belirsizlik sorunuyla nasıl başa ıkılacağının öğrenilmesini de sağlayacaktır.

Şu hâlde Sokratik sorgulamada sorular sadece sormak için tasarlanmamıştır, aynı zamanda öğretme potansiyeline sahiptir. Öyle ki düşünme, yanıtlarla değil, sorularla yönlendirilir. Esasında, her entelektüel alan, cevaplara ihtiyaç duyulan ya da son derece arzu edilen bir dizi sorudan doğmaktadır. Her alan, ancak yeni soruların retildeği ve bir düşünme sürecinde itici güç olarak ciddiye alındığı lde hayatta kalır. Herhangi bir Şeyi derinlemesine düşünmek veya yeniden düşünmek için, düşünceyi harekete geçiren sorular sorulmalıdır; yani düşünmeyi derinlemesine araştıran derin sorular sormak gerekmektedir. Zira bir sınıf tartışmasının başarisının öğretmenlerin hazırladıkları soru türlerine bağlı olduğunun; iyi soruların eğitici olduğunun, derinliğine ya da eleştirel düşünme için fırsat sağladığının bilincinde olmak gerekmektedir. Nitekim yalnızca soruları olan öğrencilerin gerçekten düşündüğü ve öğrendiği doğrudur. Dahası, ğrencilerin sorduğu soruların kalitesi, yaptıkları düşünmenin kalitesini de belirlemektedir. Öğrencileri içeriğimiz aracılığıyla düşünmeye özendirmek istiyorsak, onları başka sorulara yönlendirecek sorularla düşünmelerini teşvik etmeliyiz. Bu noktada eleştirel düşünme ile Sokratik sorgulama arasında özel bir ilişki olduğu gerçeğini hatırlamak önemlidir, zira her ikisi de ortak amacı paylaşmaktadır. Her ikisi de bizi sistematik, derinlemesine düşünmeye ve Şeylerin gerçeğini değerlendirmeye büyük ilgi göstermeye öncülük etmektedir. Sokratik sorgulama, kişinin genel olarak düşüncesini gözden geçirmek için soruları kullanmayı içermektedir. Bu tür bir sorgulama, ğrenci tarafından yapılan akıl yürütmenin kesinliğini, doğruluğunu, derinliğini, açıklığını, uygunluğunu ve genişliğini görmek için kullanılmaktadır. Bu durumda eleştirel düşünmeyi kolaylaştıran Sokratik sorgulamanın yardımıyla, eleştirel düşünmeyi, öğrencilerin günlük yaşamlarına aktarılabilcekleri becerileri üzerinde açıkça görünecek Şekilde bütünleşik olması gerekmektedir. Bunun için, eleştirel düşünmeyi sınıf etkinliklerine dâhil etmek suretiyle öğrencilere, gerçekleri eleştirel bir Şekilde inceleme pratiği verilecektir. Örneğin kendimiz hakkında üç hikye anlattığımızda ve öğrencilerden hangisinin yanlış olduğunu tahmin etmelerini istediğimizde, onlara hikâyeleri analiz etme, zaten bildiklerinden çıkarım yapma ve gerçekleri eleştirel bir Şekilde inceleme pratiği vermekteyiz. Bir okuma veya dinleme alıştırmasından önce, bu 'sonra ne olacak' Şeklinde tahmin etmelerine olanak sağlandığında, onlara sunulan gerçekleri ve bilgileri anlama pratiği yapılmakta ve verilen düşünce analiz edilmekte ve tahminlerine uygulanmaktadır. Nihayetinde Sokratik ğretim modeline ilişkin bir diyalektik tartışma ortamında, muhataplara farklı fikirleri tartma, akıl yürütme yolu ile mantıksal sonuca varma ve farklı bakış açılarını anlama pratiği verilmektedir. Şu hâlde Sokratik yöntem, eleştirel düşünme tarzını görmenin ya da gerçekleştirmenin mantıksal bir formudur.

## Kaynakça

- Adler, Mortimer J. *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*. New York: Macmillan Publishing Company, 1982.
- Bailin, Sharon, Roland Case, Jerrold R. Coombs and Leroi B. Daniels. "Conceptualizing Critical Thinking". *Journal of Curriculum Studies* 31 (3) (1999): 285-302.
- Bassham, Gregory, William Irwin, Henry Nardone and James M. Wallace. *Critical Thinking: a Student's Introduction*. New York, NY: McGraw-Hill 2010.
- Boghossian, Peter. "Socratic Pedagogy, Critical Thinking, Moral Reasoning and Inmate Education: An Exploratory Study". Doctora Thesis, *Portland State University*, 2004.
- Cüceloğlu, Doğan. *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996.
- Dewey, John. *How We Think*. Boston: D.C. Heath & Co, 1910.
- Ennis, Robert H. "A Logical Basis For Measuring Critical Thinking Skills". *Educational Leadership* 43 (2) (1985): 44-48.
- Facione, Peter A. "The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, And Relation To Critical Thinking Skill". *Informal Logic* 20 (1) (2000): 61-84.
- Facione, Peter A. *Critical Thinking: A Statement Of Expert Consensus For Purposes Of Educational Assessment And Instruction*. Millbrae, CA: The California Academic Press, 1990.
- Fahim, Mansoor and Mohammad B. Bagheri. "Fostering Critical Thinking through Socrates' Questioning in Iranian Language Institutes". *Journal of Language Teaching and Research* 3, 6 (2012): 1122-1127.
- Hall, Walton and Milton Keynes. *Skills for OU Study-Thinking Critically*. The Open University, MK7 6AA, 2008.
- Hamilton, Edith and Huntington Cairns (Eds.). *The Collected Dialogues Of Plato*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
- Hoaglund, John. "Critical Thinking: A Socratic Model". *Argumentation* 7 (3) (1993): 291-311.
- Jensen Jr, Roger D. "The Effectiveness of the Socratic Method in Developing Critical Thinking Skills in English Language Learner". Degree of Master, *Faculty of Grace University*, 2015.
- Lai, Emily R. *Critical Thinking: A Literature Review Research Report*. London: Parsons Publishing, 2011.
- Lewis, Karron G. "Developing Questioning Skills". Section 5 Improving Specific Teaching Techniques. *Center for Teaching Effectiveness The University of Texas at Austin*. [Erişim Tarihi: 20.11.2020]. <https://www1.udel.edu/chem/white/U460/Devel-question-skills-UTx.pdf>
- Lipman, Matthew. "Critical Thinking-What can it be?" *Educational Leadership* 46 (1) (1988): 38-43.
- Manurung, Yayuk Hayulina and Fatimah Sari Siregar. "Developing Students' Critical Thinking on Speaking Through Socratic Questioning Method". *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 263 (2018): 212-216.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2003.
- Paul, Richard W. "Critical Thinking: What, Why, And How?". *New Directions for Community Colleges* 1992 (77) (1992): 3-24.
- Paul, Richard W. and Linda Elder. "Critical Thinking: The Art of Socratic Questioning, Part III". *Journal of Developmental Education* 31 (3) (2008): 34-35.
- Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.
- Platon, *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010.
- Platon. *Şölen*, çev. Cüneyt Çetinkaya. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003.
- Sigel, Irwing E., "On Becoming A Thinker: A Psychoeducational Model". *Educational Psychologist* 14 (1979): 70-78.
- Tallent, Rebecca J. and Justin J. Barnes. "Think Bubbles and Socrates: Teaching Critical Thinking to Millennials in Public Relations Classes". *Universal Journal of Educational Research* 3 (7) (2015): 435-441.
- Thayer-Bacon, Barbara J. *Transforming Critical Thinking: Thinking Constructively*. New York: Teachers College Press, 2000.
- Versenyi, Laszlo. *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Wood, Robin. "Critical Thinking". [Erişim Tarihi: 08.11.2020]. <https://www.robinwood.com/Democracy/GeneralEssays/CriticalThinking.pdf>.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 25.02.2021

**Kabul:** 12.03.2021

**Atıf:** Türkmen Birlik, Pınar. "Dil Felsefesinden Hukuk Felsefesine Açılan Bir Kapı: Gadamer'den Dworkin'e Hermeneutik Yöntem". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 98-114.

## Dil Felsefesinden Hukuk Felsefesine Açılan Bir Kapı: Gadamer'den Dworkin'e Hermeneutik Yöntem

Pınar Türkmen Birlik<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-1099-5737

### Öz

Yirminci yüzyıldan bu yana sosyal bilimlerde kabul gören düşünce sosyal bilimlerin bir betimleme meselesinden çok bir "yorum" olduğudur. Sosyal bilimlerde özellikle geç modernitenin metodolojisi halini alan bu yorum yöntemine (hermeneutik) genel hatlarını kazandıran düşünür Hans Georg Gadamer'dir. Dil felsefesinde öne çıkan bir yöntem olarak yorumsamayı hukuk kavrayışında bir metodoloji haline dönüştüren düşünür ise Ronald Dworkin'dir. Hukuki problemleri özü itibariyle bir yorum meselesi olarak gören R. Dworkin, Gadamer'in ortaya koyduğu şekliyle yorumsama yönteminden etkilenmiş görünür. R. Dworkin için hangi toplumda olursa olsun, hukuku anlamının ve onu doğru bir şekilde uygulayarak adaletin vuku bulmasını sağlamanın tek yolu, yorum oyununa katılmaktan geçmektedir. Bu bakımdan Dworkin hukuk anlayışını şekillendirirken, bu anlayışının temeline çok ufak farklılıklarla H. G. Gadamer'in ortaya koyduğu şekliyle yorumsama (hermeneutik) yöntemini yerleştirir. Çalışmamız kapsamında bizde, dil felsefesi geleneğinde yirminci yüzyıldan bu yana, Gadamer'in çalışmalarıyla kendisine önemli bir yer edinmiş olan yorumsama yönteminin, Dworkin'in hukuk felsefesinde kurucu bir yorum teorisi olarak kendisini nasıl göstermiş olduğunun izlerini sürmeye çalışacağız. Gadamer'den Dworkin'e, dil felsefesinden hukuk felsefesine açılan kapıyı aralamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Hermeneutik Yöntem (Yorumsama Yöntemi), Anlama, Yorumlama, Hukuk, Kurucu Yorum Teorisi, Dil.

### A Door from the Language Philosophy to Law Philosophy: Method of Hermeneutics from Gadamer to Dworkin

### Abstract

The thought admitted in social sciences since the twentieth century is that social sciences is an "interpretation" rather than a matter of description. Hans Georg Gadamer is the philosopher who gained the general lines to this method of interpretation (hermeneutics) which took especially the methodology of late modernity in social sciences. It was Ronald Dworkin who converted hermeneutics- a leading method in language philosophy- into a methodology in the perception of law. Dworkin, who regarded the judicial problems as a matter of interpretation in terms the essence, seems to have been influenced by Gadamer's method of hermeneutics in the way he revealed. The only way for R. Dworkin to understand the law and to enable the justice to take place by administering it in an accurate way in whatever society is to join this game of interpretation. From this point of view, Dworkin places the method of hermeneutics in H. G. Gadamer's way with little differences on the basis of this understanding while shaping his understanding of law. Within the context of our study, we are going to try to trace how the method of hermeneutic method, which has gained an important place with the studies of Gadamer since 20th century in the tradition of language philosophy, has shown itself as a theory of constructive interpretation in the philosophy of law by Dworkin. We are going to try to open the gate from language philosophy to law philosophy from Gadamer to Dworkin.

**Key Words:** Hermeneutic Method (Method of Interpretation), Understanding, Interpretation, Law, Theory of Constructive Interpretation, Language.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [pınarbirlik82@gmail.com](mailto:pınarbirlik82@gmail.com)

## Giriş

İnsan dünyaya dil ile açılır. İnsan dil aracılığıyla düşünür, iletişim kurar, düşüncelerini düzene sokar, fikirler üretir. Bu bakımdan dilin en temel amacı “anlamak” ve “anlaşılma”dır. Konuşan bir varlık olarak insan sahip olduğu dil’i ile “anlamlar” üretir ve “anlamaya” çalışır. İnsan gerek kendi gerçekliğini kavrayabilmek gerekse de diğerleri ile bir arada yaşayabilmek, içinde bulunduğu toplumu düzenleyebilmek için dile, yani sözcüklere/kavramlara ihtiyaç duyar. Sosyal yaşantımız için önemli ve belirleyici olan bu sözcükler/kavramlar, ortak anlamamızın/anlamlandırmamızın temelinde bulunur. Dolayısıyla dilde vuku bulan şeyin doğru anlaşılması son derece elzemdir.

Dil içerisinde sahip olduğumuz hukuk ve adalet gibi kimi kavramlar ise, doğrudan sosyal ilişkilerimiz ve toplumun düzenlenmesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla hukuk ve adalet gibi kavramlar ve uygulamaları söz konusu olduğunda, dilde bu kavramlara ilişkin ortak anlama ve anlaşmanın daha da büyük bir önem taşıyacak olması kaçınılmazdır. İşte Ronald Dworkin hukuka, onun kavramsal çerçevesine ve uygulamalarına bu perspektiften bakmayı tercih eden önemli bir hukuk felsefecisi olarak karşımızdadır. Onun bu tutumunu ancak, yirminci yüzyılda dil ve hukuk alanında yaşanan gelişmeleri bir ve aynı potada eritmek suretiyle anlayabiliriz.

Öncelikle yirminci yüzyılda dile yöneldiğimizde, dil çalışmalarının baş döndürücü zenginliği bizi karşılar. Dile yönelik yapılmış olan bu çalışmaların hem felsefi sahadan hem de alan dışı felsefi etkinlikler tarafından yapılmış olması, yirminci yüzyılda dile olan ilgiyi arttırmıştır. Rorty'nin “dile dönüş” olarak ifade ettiği bu ilgi, özellikle sosyal bilimlerde bir metodolojik dönüşümü hazırlamış ve hızlandırmıştır. Örneğin yirminci yüzyılda hiçbir sosyal bilim dalı yoktur ki dil ile ilgilenmesin; analitik felsefe, iletişim etiği, fenomenoloji, hukuk vb. her disiplinin bir şekilde dil ile ilişki içerisinde bulunduğu görülür. Bu bakımdan belli bir kavramsal çerçeveye sahip olan her sosyal bilim dalının, kendi kavramsal çerçevesini ele almak, sorun-sallaştırmak ile başlaması neredeyse bir gelenek haline almıştır denilebilir. Hukuk alanında, R. Dworkin'in dil felsefesinin yorumsamacı (hermeneutik) yaklaşımıyla ve H. L. A. Hart'ın gündelik dil felsefesi aracılığıyla hukuku ve ona ilişkin kavramsal çerçeveyi anlamaya çalışması da buna bir örnektir.

Dile yönelik bu metodolojik dönüşümü sağlayan, özellikle bu dönemde yapısalcılığın kuramsal mirası üzerinde yapılan tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar boyunca ortaya çıkan dönüşümler sayesinde katı yapısalcı model zaman içerisinde yerini daha farklı modellere bırakır.<sup>2</sup> Bu modellerin ortak özelliklerini, dildeki ilginin dilin derinlerdeki anlamlarına, dilin bağlamsal özelliklerine, anlamın üretimine ve yorumuna, anlamın değişim özelliklerine yönelmiş olması olarak ifade edebiliriz. Dilde bağlam ve anlam sorununu ön plana alan bu değişim, dil içerisindeki ilginin de göstergeden sözceleme ve oradan da söylem ve metine doğru kaymasına neden olur. Bu noktadan sonra dil felsefesi de artık göstergebilimden çok, söylem çözümlemeleri ve metinlerin kendi aralarında kurduğu anlam ilişkilerini serimlemeyi amaçlayan metin çözümlemeleri ve yorumsama (hermeneutik) yöntemleriyle ilgili bir alan olarak kendisini ortaya koymaya başlar. Çünkü bu tartışmaların ortaya koyduğu en açık şey, gerçeği tanımlama ve yorumlamamızda dilin etkilerinden bağımsız olmadığımız aksine, onun bize sunduğu anlama olanakları dışında bir olanağa sahip olmadığımız gerçeğidir. Bunun ifade ettiği şey, gerçekliğin kendi başına bir var oluşa sahip olmadığı, onun insanın belli bir toplumsal pratiğinin tanımlanma uğrağı olduğudur. Dolayısıyla mevcut dilin sınırları içerisinde kalarak, onun özelliklerini göz

2 Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni, Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 103-104.

önünde bulundurarak *anlamak* ya da anladığımızı *yorumlamak* dışında pek de bir şansımız yoktur. Bu dilin tarihselliğinin, gelenek/görenek ve kültürle olan ilişkisinin açığa çıktığı noktadır.

Yirminci yüzyıldan bu yana sosyal bilimlerde kabul gören düşünce, sosyal bilimlerin bir betimleme meselesinden çok bir *yorum* olduğudur. Bu durum sosyal bilimlerde felsefi hermeneutiği ön plana çıkarır. Felsefi hermeneutik, hermeneutik disiplini üzerine felsefi fikir yürütme işlemidir ve üç farklı tanımıyla sosyal bilimlerde merkezi bir yer edinir. Bu tanımlamalar, onun metinleri anlama ve yorumlamanın genel öğretisi olması, insan davranışları ve eserlerinin anlaşılmasını sağlayan öğreti olması ve insanın kendi ontolojik temellerini anlama çabası olarak ifade bulmaktadır.<sup>3</sup>

Yorumun sosyal bilimlerdeki kaçınılmazlığı ve bu farkındalık, ondaki metodolojik dönüşümün yapı taşıdır. Geç modernitenin yeni metodolojisi halini alan bu yeni yönetime özellikle Gadamer'in ve onun Heidegger'den aldığı etkilerin hayat verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dworkin de hukuki problemleri özü itibarıyla bir yorum meselesi olarak görür ve bu yorumsamacı yaklaşımdan, özellikle de Gadamer'in ortaya koyduğu şekliyle bu yöntemden faydalanma yoluna gider. Gadamer'in anlama/yorumlama eylemini sanat ve edebiyat eserlerinde ve bu içeriğe sahip oyunlarda analiz etmesi, Dworkin'in yorum teorisine etkide bulunmuştur. Çünkü Dworkin için, hukuk karmaşık bir insan pratiğidir ve kimi uygulamalarında yasa ve kurallarının yorumlanmasına ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca, sosyal bilimciler gibi hukuk uygulayıcıları da bir "geleneğe" aittir ve bu geleneğin entelektüel kaynakları ve ahlaki donanımlarıyla çalışmaktadırlar.

R. Dworkin'i yorumsamacı yaklaşıma yakın bir hale getiren bir diğer gelişme de şüphesiz ki, bu dönemde hukuk alanında yaşananlar ile ilgilidir. Klasik hukuki pozitivizmin, "yazılı hukuk gerçek hukuktur" anlayışı üzerine kurulu olduğu ifade edilir.<sup>4</sup> Bunun temel nedeni, hukuki pozitivizmin hukuk alanında bir istikrar arayışı içerisinde olmasıdır. Ancak klasik pozitivizmin ortaya koyduğu bu formülasyon, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan sosyal, ekonomik, politik ve toplumsal olaylar sonucunda görülmüştür ki yetersiz kalmıştır. Bu noktadan hareketle özellikle hukuk alanında yazılı hukuk önermelerinin açıklamada yetersiz kaldığı durumların bulunduğu, dolayısıyla bu durumlarda yargıçların hukuk uygulamalarının nasıl olması gerektiği ve adaletin nasıl sağlanabileceği ile ilgili tartışmaların gün yüzüne çıktığı görülür. Dworkin'in de bu tartışmaya hukukta yorumsama yöntemini (hermeneutik methodu) temele alarak katılır. Çünkü ona göre de İkinci Dünya Savaşı'nın yaratmış olduğu yıkıcılık karşısında yaşanan gelişmeler, hukukun bir parçası olarak görülmeseler bile sahip olunan ahlaki değer ve ilkeleri hukuk alanının kayda değer bir parçası haline getirmişti. Bunu görmezden gelmenin mümkün olmadığını ifade eden Dworkin, yazılı hukukun genel çerçevesine sadık kalmak kaydıyla, yargıç ve resmi makamların adaleti tesis etme üzere yeni bir yöntem benimsemeleri gerektiğine dikkat çeker.<sup>5</sup> Bu yöntem Dworkin'e göre, yorumsama yöntemi ile geliştirilecek olan "kurucu yorum" yönteminden başka bir şey değildir. Dworkin bu kurucu yorum yöntemi ile pozitivizmin eksik kaldığı ve başarısızlığa uğradığını düşündüğü, ahlak ve politika arasındaki, iyi insan ve iyi yurttaş gerilimini hukuksal bağlamda gidermeye çalışır. Bireysel davranışların, toplumsal politikaların işleminde ve toplumsal düzenin sağlanmasındaki rolünü merkeze alan Dworkin, hukukun "kurucu yorum" adını verdiği bir yorumsama yöntemi ile bu ikisi arasında bir köprü vazifesi göreceğine inanır.

3 Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007): 76.

4 M. Balkan Demirdal, "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisi Işığında Yargıçların Rolü", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XVIII, 3-4 (2014): 789.

5 Ronald Dworkin, "Thirty Years On", *Harvard Law Review* 115 (2001-2002): 1677-1678.

Dworkin için hangi toplumda olursa olsun, hukuku anlamının ve onu doğru bir şekilde uygulayarak adaletin vuku bulmasını sağlamanın tek yolu, gerektiği durumlarda yorum oyununa katılmaktan geçmektedir. Bu bakımdan Dworkin hukuk anlayışını şekillendirirken, bu anlayışının temelini Gadamer'in yorum-sama (hermeneutik) yöntemini yerleştirir. Çalışmamız kapsamında bizde, dil felsefesi geleneğinde yirminci yüzyıldan bu yana, Gadamer'in çalışmalarıyla kendisine önemli bir yer edinmiş olan bu yorumsama yönteminin ve bu yöntemin Dworkin'in hukuk felsefesinde metodolojik bir yöntem olarak kendisini nasıl göstermiş olduğunun izlerini sürmeye çalışacağız. Altı çizilmelidir ki, amacımız hukuksal hermeneutiği derinlemesine ele almak ve tartışmak değildir; sadece dil felsefesinin sunduğu bir imkân olarak yorumsama yönteminin Gadamer'de kendini ne şekilde ortaya koyduğuna değinmek ve ardından onun Dworkin'in hukuk anlayışındaki yerini ve önemini görmeye çalışmaktır. Bu doğrultuda ilk olarak bu yorum anlayışının Gadamer'de genel hatlarıyla nasıl şekillendirilmiş olduğuna ve sonrasında da bu yöntemin Dworkin'de nasıl ele alındığına ve hukuk anlayışını nasıl şekillendirdiğine bakmaya çalışılarak, dilden hukuk felsefesine açılacak olan kapı aralanmaya çalışılacaktır.

### 1. Gadamer'in Yorumsama (Hermeneutik) Anlayışının Genel Özellikleri

Gadamer'in ortaya koymuş olduğu yorumsama yöntemi, anlama ve yorumlama meselesini, yalnızca anlambilimlerine özgü bir konu olmaktan çıkartarak onu tüm felsefi tartışmaların merkezine taşıması bakımından önem taşır. İnsan deneyimiyle olan ilgisi çerçevesinde ele alınan anlama ve yorumlama Gadamer'e göre, başta konuşma ve yazı olmak üzere, anlamın üzerine sinmiş olduğu tüm insani yaratımları yeniden "okumayla" ilgilidir.<sup>6</sup> Burada bizi yepyeni bir bilgi ve hakikat anlayışının karşılayacak olması kaçınılmazdır ve onun *Hakikat ve Yöntem*'i yazmasının amacı tam da budur; belirli bir yöntemin ilkelerini yenilemek değil, bambaşka bir hakikat ve bilgi anlayışına ulaşmak.<sup>7</sup>

Gadamer pozitivistin temele aldığı ilerlemeci, determinist ve mutlak akılcı etkinliğinin hedeflediği saf bilgi anlayışının, tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliğinin de yöntemi olması gerektiği düşüncesinin eleştirilmeye başlandığı ve bilimlerin tek bir ilkeye indirgenemez olduğu düşüncesinin yaygınlık kazanmaya başladığı bir dönemde düşüncelerini olgunlaştırmıştır.<sup>8</sup> Gadamer de sosyal bilimler alanındaki yöntem arayışları çerçevesinde başta pozitivism olmak üzere, çizilen prosedür ve ortaya konulan yöntemlerin, anlaşılmaya çalışılan ya da anlatılmak istenen şeyin ufkunu karartıp, belirsizleştirdiği iddiasındadır. İnsanın ve anlamın kendisinden söz edildiği yerde salt akılcılık ve mutlak evrensellik iddialarının, insanın yarattığı kültür dünyasının karmaşıklığı ve insanın sahip olduğu duygusal ve irrasyonel düşünce ve eylem şekilleri karşısında yetersiz kalacağını düşünen Gadamer, sosyal bilimlerde hakikate ulaşmanın yeni bir yolunu keşfeder: *Anlama*. Bunun için ise yapılması gereken şey çok basittir, yöntemin belirleyip sınırlarını çizdiği nesnellik iddiasından vazgeçmek onun yerine sadece *anlamayı* geçirmek.

Gadamer'in bu noktada Alman Tarih Okulu, ve Heidegger'den etkilenmiş olduğunun altını çizmek gerekir. Alman Tarih Okulu'nun sosyal bilimler alanı ile ilgili yapılacak çalışmalarda ele alınacak olan döneme

6 Hans Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde, der. ve çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2003), 30.

7 Hans Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, der. P. Rabinow – W. Sullivan, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1977), 85-86.

8 Yavuz Adugit, "Dilthey'da Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22, 2 (2005): 246.

ilişkin kültürel değerlerin ve milli öğelerin kendisine öncelik verilmesi gerektiği düşüncesi açıktır ki bizi, tüm toplumlar için geçerli olabilecek evrensel nitelikteki bir bilgiye değil, sadece o halk ve ulusun tarihi için geçerli sayılabilecek bir bilgiye götürebilecek niteliktedir.<sup>9</sup> Gadamer'in de anlamayı, tarihsellik ile ilişkisi çerçevesinde ele alması bu perspektifin bir gereğidir. Gadamer'e göre de insan, tarihsellik özelliğine sahip bilinçli bir varlıktır ve bu varlığın dünya ile ilişkiye girmesinin biricik ve tek yolu ise *anlama*'dır. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, anlamamanın tamamen özneye bağlı bir faaliyet olarak görülemeyeceği ve anlamamanın kendisinde geçmiş ve şimdiki zamanın sürekli olarak birlikte bulunduğu geleneksel birikime nüfuz etmek olduğudur.<sup>10</sup>

Gadamer için gelenek, kültür ve miras fikrinin anlama/yorumlama etkinliği için önemi büyüktür. Bir kültür unsuru olarak geçmişin birikimlerini, tarihin anlamsal mirasını günümüze taşıyan gelenek, Gadamer açısından Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu gibi aklın karşısında ve ondan bağımsız olan bir unsur değil; aksine aklın içinden çıkan ve onu şekillendiren bir unsurdur. Bu açıdan bakıldığında Palmer'in de ifade ettiği gibi, Gadamer'de geleneği/kültürü, insanın anlama/yorumlama eylemini içerisinde gerçekleştirdiği, bunu ona borçlu olduğu bir şey olarak düşünmek gerekir.<sup>11</sup>

Bu noktada Gadamer'in anlama ve yorumlama arasında nasıl bir ilişki kurmakta olduğu önem kazanır. Onun için yorumlama, anlamaya sonradan dahil edilen rastlantısal bir şey değildir. Anlamayı özünde bir yorumlama olarak gören Gadamer, yorumlamayı anlamamanın açık bir hale getirilmiş şekli olarak düşünür.<sup>12</sup> Dolayısıyla bir yeniden-yaratma şekli olarak da ifade edebileceğimiz yorumlama etkinliğini, ilk yaratma eyleminden farklı olarak, yaratılan eserin yorumcunun onda bulduğu anlama göre yeniden yaratılması olarak düşünmek gerekir. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, Gadamer insanı tarihsel süreçteki bir varoluş olarak gördüğü ve tarihin dışındaki zamansız bir konumla ilgili olan bir hakikatin varlığına da inanmadığı için, tamamıyla eşsiz ve doğru olabilecek bir yorumun varlığına da inanmamaktadır. Tarihin içerisinde daimî bir akış içinde olan insanın anlama yetisinin de daima tarihsel olarak belirlenecek olması dolayısıyla bu anlama ve yorum sürecinin de hiçbir zaman sona ermeyeceğini gözetmek gerekir.<sup>13</sup>

Anlama/yorumlama etkinliğini bir deneyim olarak düşünen Gadamer için, kendini anlama sürecine de açılan bu deneyim, sanat eseri ya da yazınsal yapıtları deneyimlerken oluşur. Bu anlamda da Gadamer, anlama/yorumlama eylemini tasarım ile düşünmek gerekliliğine işaret eder. Bundan anlaşılması gereken, yorum-sama yönteminin bir bilimsel yöntem olma kaygısı taşımadan, anlayanın özgül tasarımlarının iş gördüğü bir süreç olarak düşünülmesi gerektiğidir. Bu noktada belirtmek gerekir ki Gadamer, kaynağını Heidegger'den alan düşüncesi gereği, anlama/yorumlama eylemini sanat ve edebiyat eserlerinden hareketle ve yine bu içeriğe sahip olan oyunlarla, kişinin kendi ön kabulleriyle ve öznel değerlendirmeleriyle birlikte ele almakta ve analiz etmektedir. Gadamer, yorumsama yönteminin en önemli özelliklerinden biri olarak bize *bütünlüğün sezilmesi* kavramından söz eder. Gadamer bu kavramı açıklamak üzere metin örneğine yönelir ve anlamamanın bir metni ya da ona benzer bir şeyi daha açık ve anlaşılır hale getirmesi gerektiğine vurgu yapar. Bir metnin -özellikle de edebi metinlerin- bize her zaman söyleyecek bir şeyi olduğuna inanan Gadamer, onun sahip olduğu bütün-

9 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1994), 103.

10 Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", 86.

11 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 232-233.

12 Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 206.

13 Gunnar Skirrbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 586.



lüğünün sezilmesinin ancak anlama/yorumlama şeklinde ona yaklaştığımızda mümkün olabileceğinin altını çizer. Gadamer'e göre, sanatın sadece estetik bir değere sahip olduğunun düşünülmesi, hakikatle ilgili olarak sadece bilimsel yöntemin egemenliğini yansıtan ve öldürücü bir yanlış anlamadan öte bir şey değildir.<sup>14</sup>

Böylece Gadamer'in insan bilimlerine ait deneyim alanını, sanat deneyimine yakın tuttuğu görülür. Bunun temel nedeni, sanat deneyiminin bizlere doğa bilimlerinin katı yöntem bilimsel çerçevesinin dışında kalabilecek bir deneyim kipinin varlığını kanıtlaması ile ilgilidir.<sup>15</sup> Palmer'in sanat deneyimi hususunda Gadamer ile ilgili olarak dikkat çektiği bir diğer husus da, onda sanat eserinin müstakil bir özne karşısında duran bir nesne olarak algılanmadığı, bununla estetiğin öznelleştirilmesi görüşünü yıkararak, Gadamer'de yorumsama yönteminin diyalektik ve ontolojik özelliklerini kanıtlamaya temel oluşturacak bir modele imkân tanıdığıdır.<sup>16</sup>

Gadamer açısından ontolojik anlamayı sağlayacak temel anahtar ise *oyun* kavramıdır. Gadamer'e göre, sanat eserinin kendi halindeki bulunuş tarzına işaret eden *oyun* fenomeni, sanat eserinin bu varlık biçimini anlamak açısından son derece verimlidir.<sup>17</sup> Oyunda dikkate alınması gereken husus, onun oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğudur. Bu durum onun kendi başına bulunuş tarzına işaret eder ve oyunun oyuncuyu kendi içine alarak ona kendi ruhunu kattığını ifade eder. Böylece oyunu oyuncunun varlığından ayrı bir varlığa sahip bir şey olarak konumlayan Gadamer, onu kendi dinamik ve hedeflerine sahip bir hareket olarak tanımlar.<sup>18</sup> Bu bakımdan Gadamer'de oyunun özne karşısında bir nesne durumu olmayıp, kendi gerçekliğine sahip bir deneyim alanı olarak kendine has bir ruhu, anlamı olan ve anlaşılacak için öznenin ona katılımını bekleyen bir etkinlik olduğu ifade edilebilir.<sup>19</sup>

Kendi deneyim alanına sahip bu anlama/yorumlama etkinliği ise Gadamer'e göre, sözcüklere başvurmaksızın ve bir adlandırmada bulunmaksızın gerçekleştirilebilecek bir etkinlik de değildir. Gadamer'e göre, nesnenin varlığını tespit etmenin yolu, sözün dile gelmesidir. Bir başka ifade ile Gadamer için, bir olayı ya da nesneyi kavramak üzere ihtiyaç duyduğumuz şey, nesneye haiz olan isabetli bir sözdür. Ancak varlığın temsilcisi olarak bu sözcüğün Gadamer'de hem kendi varlığına hem de kendi tarihine sahip olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu anlamda, yani sahip olduğu tarihsel ve kültürel mirası da göz önünde tuttuğumuzda bu sözcüğün bir değil, birden de çok anlamlar içerebileceği ortadadır.

Öte yandan Gadamer, sözcüğün ait olduğu dilin tüm türetme ve dünya tasvirini içermesinden hareketle, onu basit bir şekilde sadece nesneyi temsil etme özelliği ile değil, dili temsil etme özelliği ile de ele almak gerektiğini düşünür. Bunun Gadamer açısından dikkate değer en önemli sonucu, sözcüğün basit bir temsil işlemi olmasından ziyade onun bu dilin sağladığı kapsamlı dünya görüşünü de yansıtacak olmasıdır. Bu anlamda sözcükler Gadamer'de yalnızca bir nesneyi değil, tarihin o ana dek ona yüklemiş olduğu bütün kültürel izleri de temsil eder bir konumdadır. Sözcük her ne kadar belirli bir sabit anlam içerisinde tutuluyor gibi görünse de Gadamer için, hiçbir söylemin sözcüğün kapasitesini tüketmesi söz konusu olamaz. Gadamer

14 Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, "Türkçede Gadamer'e Ön Söz", Hans Georg Gadamer", *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt* içinde, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), xx.

15 Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, 116.

16 Palmer, *Hermenötik*, 229-230.

17 Palmer, *Hermenötik*, 227.

18 Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 153-154.

19 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 149-154.

için dillin bütünlüğünde bir sözcüğün dile gelmemiş olan anlamlarını, yaratıcılık ölçüsünde ortaya çıkarma imkânı vardır ve ondaki bu imkânı sağlayan şey, üzerinde önemle durduğu bu anlama/yorumlama etkinliğinin kendisidir. Dolayısıyla burada karşımıza çıkan şey, kendini motive eden bir dil oyunudur; yani sözcükler üzerinden yapılan bir yorumlama oyunudur. Gadamer açısından bu yorum oyununa katılmak, belli bir toplulukta ele alınan belli bir nesne ya da konunun ne olduğunun tam olarak anlaşılması açısından elzemdir. Çünkü bu yorum oyunu, onun taşıdığı anlamın tam olarak ortaya konulabilmesi için geçmişle günümüz arasında bir köprü vazifesi kuracak, söylenmemiş olan şeyin sonsuzluğu ile söylenmiş olanın sınırlı yapısını birlikte dikkate almayı zorunlu kılacaktır. Gadamer’de yorumun, anlamanın yansıttığı imkânların bir gerçekleşmesi olduğunu hatırladığımızda, Heidegger’de olduğu gibi, onda da yorumun hem o an için anlaşılmalı olanı hem de önceden anlaşılmalı bulunan şeyi birlikte ortaya koymaya çalışacağını görmek gerekir. Böylece Gadamer’de bu yorumsamacı yaklaşım, hermeneutik yöntem geçmişten günümüze taşınan tüm olanaklı anlamlar perspektifinde, “anlamaya çalıştığımız şeyin doğru bir yorumunu” yapmakla ilgili olarak karşımıza çıkar. O halde açıktır ki, Gadamer’de neyi doğru bir şekilde anlamak istiyorsak, yapmamız gereken şey, ona ilişkin *yorum oyununa* katılmaktan ibarettir. İşte Dworkin’in de belirli bir topluma ilişkin olan hukukun ne olduğunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Gadamer’in ifade ettiği bu yorum oyununa katılmayı önermekte ve bize hukuk felsefesi yapmak için de yepyeni bir metodoloji sunmaktadır.

## 2. Dworkin’in Hukuk Felsefesinin Yorum Teorisi Temelindeki Genel Özellikleri

Ronald Dworkin’in gerek doğal hukuk gerekse de pozitif hukuka yönelttiği eleştiriler, onlara karşı mesafeli tavrı ve hukuka getirdiği yeni yorum hem Kıta Avrupası hem de Anglo-Sakson hukuk düşüncesi genelinde büyük ilgi görmüştür. Nitekim çağımızın bir yorum çağı olduğu düşünüldüğünde, R. Dworkin’in yorum teorisine dayanan hukuk tanımlaması ve yargısal takdir ilkesine yönelik düşünceleri bu ilgiyi hak eder niteliktedir.

Dworkin’de hukuk, her şeyden önce genel bir etkinlik ve bir bilgi tarzı olarak konumlandırılır.<sup>20</sup> Yorumlamanın bilmenin bir işlevi olarak karşımıza çıktığı bu görüşte, hukuksal önermelerin, edebi ve dini metinlerin önermelerinden yorumlanma açısından bir farkı yoktur. Anlama edimini bir yorum meselesi olarak kavrayan Dworkin için, adli yorumlamanın da, örneğin edebi ya da dini metin yorumlarından önemli bir farkı yoktur. Çünkü hepsinde yorum, bir anlama sahip sözcüklere yöneliktir. Ayrıca hukukta anlama, her şeyden önce bir hukuk metninin yorumlanarak anlaşılmasına karşılık gelmektedir.<sup>21</sup> Özellikle anlam gizli, muğlak ya da belirsiz olduğunda devreye girmesi gereken şey, yorumdur. Nitekim hukuk alanında, gerek yasalar, gerekse emsal teşkil eden mahkeme kararları kimi zaman hukukçular arasında birtakım uyuşmazlıklar ortaya çıkarabilmektedir. Bu bağlamda, Dworkin’in hukuk anlayışının en önemli özelliklerinden biri, hukuki önermeleri, salt betimleyici ya da salt değerlendirci değil, yorumlayıcı nitelikleri kapsamında ele alması ve değerlendirmesi olarak karşımıza çıkar.<sup>22</sup> Dolayısıyla hukuki önermelerin sahip olduğu yorumlayıcı nitelikleri dolayısıyla onların hem betimleyici hem de değerlendirci unsurlara birlikte sahip olması beklenir. İşte tam da bu noktada, bilmenin bir işlevi olarak yorum, hukuku özel bir bilgi tarzı olarak konumlar. Bu noktada dikkat

20 Kasım Akbaş, “Ronald Dworkin: Pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir ‘Yargılama Kuvarı’na”, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş* içinde, ed. Ahmet Halûk Atalay (İstanbul: Teknik Yayıncılık, 2004), 126.

21 Arslan Topakkaya, *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı* (Ankara: Adalet Yayıncılık, 2019), 297.

22 Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 331.

çekilmesi gereken husus, genel hermeneutiğin metinde dile getirilen her şeyi anlamaya odaklanmasına karşın, hukuk hermeneutiğinin daha dar bir amaçla bir hukuk metninin belirli bir bağlamda anlaşılmasına karşılık geldiğidir.<sup>23</sup>

Dworkin'in hukuka yönelik temel belirlemelerinin temelinde ise onun doğal hukuk ve pozitif hukuka yönelik genel tavrı ve eleştirileri bulunur. Bu iki ekole karşı takındığı tutum ve kendisini bu ekollerden ayırdığı noktalar, onun yorum teorisine ışık tutan düşüncelerini anlamak açısından önemlidir. Dworkin'in düşüncelerini doğal hukuk ekolünden ayıran temel özelliğini, evrensel ve zaman üstü bir hukuk anlayışı ile ilgilenmemiş olması ve hukuki yükümlülükleri din ya da benzeri metafizik prensiplerden çıkarmaya yönelmemiş olması olarak ifade edebiliriz.<sup>24</sup> Öte yandan onu pozitivist hukuk ekolünden ayıran temel özelliği ise, onun hukuk ve etik birlikteliğine dayalı bir hukuk anlayışı ortaya koymak istemesidir. Dworkin'e göre, adalet, ahlak ve politik haklara ilişkin doğru ya da en iyi teoriyi bulma meselesidir. Bunun için ise geçmişten gelen ve bizi birbirimize bağlayan geleneğe bakmamız ve onun yol göstericiliğinde ahlak ve politik haklarımıza ilişkin en iyi teoriyi ortaya koymamız gerekmektedir. Bu anlayışın onun hukuk kavrayışına getirdiği en önemli özellik, adaletin hukuk ile ilgili konularda belirleyici bir rol üstlenmesi olmuştur.<sup>25</sup> Bu düşüncesi dolayısıyla Dworkin, pozitif hukuk anlayışının tamamıyla normlara bağlı hukuk anlayışını reddederek, gerektiğinde hukuk uygulayıcılarının adaletin yerini bulması amacıyla yeni birtakım kararlar alabileceklerini ve bu normların dışına çıkabileceklerini kabul eder. Bu bağlamda Dworkin hukuksal pozitivizmin hukuku katı sınırlar içerisinde sabitlemiş bir sistem olarak gören anlayışını reddederek, hukuk uygulayıcılarının mekanik ve tümdengelsel temellendirmelerinin gerçek bir adalet için yetersiz kaldığını öne sürmektedir.

Öte yandan Dworkin'in "common law" geleneği içerisinde yer aldığını ve benimsemiş olduğu belli başlı ilkelerin bu gelenekle olan ilişkisini de görmek gerekir. Hukuksal realizmin modern bir versiyonu olarak Dworkin'in teorisini, siyasi liberalizmin hukuktaki yansıması olarak politik bir hukuk teorisi olarak okumak da mümkündür.<sup>26</sup> Bunu, Dworkin'in hukuk anlayışında hukuksal süreçte önceliği yargıya vermiş olmasıyla da ilişkilendirmek gerekir. Çünkü hukuksal süreçte yargının ve dolayısıyla da hukukçuların ve hâkimin merkeze alındığı bir anlayışta Dworkin, onların siyasal teorideki politiklardan etkilenmeyecek olmalarının ütopyik olduğu görüşündedir. Bu görüş, aynı zamanda onun hukuki olanın niteliğine ilişkin getirdiği yepyeni bir anlayışı da bizlere sunar.

Bununla birlikte Dworkin'e göre, tüm hukuksal faaliyetler özü gereği belli bir davaya taraf olan kesimin, delil ve kanıt getirme yoluyla diğer tarafın inanç ya da kanaatlerini değiştirmeye yönelik yürüttüğü etkinlikleri ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında hukuksal sürecin kendisini karşılıklı tezlerin, argümantasyonların birbiri ile olan yarışı olarak görmek gerekir. Bir başka ifade ile Dworkin'in yaklaşımında hukuksal süreç, bir konuya ilişkin farklı yorumlardan birinin ön plana çıkması ve onun üzerindeki görüş birliğine doğru yol alan bir süreç işaret etmektedir de denilebilir. Bu noktada Dworkin'e yöneltilecek bir eleştiri de onun hukukta şekillendirici bir nedenselliğe sebebiyet verdiğidir. Fakat Dworkin, yargıçların alternatif okumalar arasında

23 Topakkaya, *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*, 296.

24 Mark Tebbit, *Philosophy of Law: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2000), 55.

25 Gülriz Özkök, "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 5 (2002): 98.

26 Sevtap Metin, "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 61, 1-2 (2003): 37.

nasil seçim yapılacağına dair bir yöntem düzeneğine sahip olduklarını düşünmekte ve ön plana çıkacak olan yorumun her zaman en doğru yorum olacağı konusunda ısrar etmektedir.

Dworkin'e göre, hukukta yorum meselesinin dikkate alınmasının nedeni, yasaların, emsal teşkil eden mahkeme kararlarının her ne kadar açık gibi görünseler de hukuk uygulayıcıları arasında bazı uyumsuzlukları tetikleyebilmeleridir. Bundan ötürü Dworkin, hukuk alanındaki bazı kavramlar ve yasaların anlamının net olmayıp, göreceli olduğunu ve üzerinde tartışılması gerektiğini düşünür. Bu tartışmaya katılmak ise onlar hakkında sahip olduğumuz bilgileri, kendi perspektifimizden yorumlayarak sürece dahil olmak ile ilgilidir. Böylece çağımızda özellikle sosyal bilimlerde dikkate alınmaya başlayan *yorum* kavramının Dworkin ile birlikte hukukun da temel kavramlarından biri haline geldiğine tanık oluruz. Hukuk alanında *yorumcu evrenselcilik* olarak adlandırılan görüşün en önemli temsilcilerinden biri olan Dworkin'in özellikle H. G. Gadamer'in yorumsama yönteminden etkilenmiş olduğu görülür. Gadamer'den hareketle *anlama* ediminin bir *yorum* meselesi olduğunu ortaya koyan Dworkin için, toplumsal bir pratik olan hukuku anlamının tek yolu da yorumdan geçmektedir. Topakkaya'nın da ifade ettiği gibi, hukuksal yorumlamanın amacı, yasanın anlamını bilmek ve tanımaktır.<sup>27</sup> Dolayısıyla doğru anlaşılması ve doğru uygulanması için yorumlanmaya muhtaç bir insan pratiğine karşılık gelen hukuk, adalet düşüncesine sahip bilinçli insanların yorumsal eylemleriyle katıldığı bir etkinlik olmak durumundadır.<sup>28</sup> Bu açıdan bakıldığında bilinçli insanların yürüttüğü bir faaliyet olarak yorumlama, aynı zamanda bir irade işlevi olarak da karşımıza çıkar.<sup>29</sup> Öte yandan, Dworkin'in yorum sürecinde söz konusu olan şey, hukukçunun geleneğin entelektüel kaynaklarından beslenmesidir; yani belli bir eylem ve anlamı yorumlarken onların ait olduğu gelenekten faydalanmasıdır. Belirtmek gerekir ki, bu nokta aynı zamanda Wacks'ın ifade ettiği gibi, Dworkin'in hukukun ne olduğuna karar vermek için, onun neden ahlaki-siyasi değerlendirmelere başvurmak gerektiğini düşündüğünü de açık kılar.<sup>30</sup>

Gelinen noktada Dworkin'in hukuk anlayışının iki aşamalı bir gelişim gösterdiğini ifade edebiliriz. Dworkin özellikle pozitif hukuk ekolüne yönelttiği eleştirilerde onun hukukun ne olduğunu belirlemede hukuk ilkelerine tanıdığı üstünlüğü temellendirememiş olduğunu savlar, ikinci aşamada ise yorum yöntemini hukukun ne olduğunu saptamada düşüncelerinin merkezine alır. Adaletin tam olarak yerini bulması için "hakların ciddiye alınması" gerektiğini ifade eden Dworkin, özellikle "çetin davalar" söz konusu olduğunda hukukun işleyiş sürecinde hâkimin kişisel görüş, sezgi ya da güçlü takdirinin iş görüyor olduğunu düşündüğünden, hakların ciddi bir şekilde tehlike altında olduğu kanaatine varır. Kişinin haklarının hukukun bir parçası olması gerektiğini düşünen Dworkin, böylece kuramında bireysel hak ve özgürlüklere de önemli bir yer tahsis etmiş olur. Bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasının yolu, hukukun ne olduğunun tam olarak anlaşılmasından geçmektedir. Belli bir toplumda herhangi bir bireyin hukukun ne olduğunu tam olarak anlayabilmesi için yapması gereken şey Dworkin için, gerektiği noktalarda yorum oyununa katılmaktan ibarettir. Ancak belirtilmesi de gerekir ki, Dworkin için, kuralların, yasaların açık seçik olduğu durumlarda, yani onları ifade eden sözcelerin açık seçik olduğu durumlarda yoruma ihtiyaç yoktur. Dworkin, hukukta yorumlanmaya ihtiyaç duyulan, onları çözmek için belli bir kuralın bulunmadığı, konu ile ilgili yeterince açık seçik sözcelerin bulunmadığı durumları, davaları "çetin davlar" olarak işaret etmekte ve sadece bu tür durumlarda

27 Topakkaya, *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*, 299.

28 Wayne Morrison, *Jurisprudence: From Greeks to Post-Modernism* (London: Cavendish Publishing Limited, 1997), 417.

29 Michel Troper, *Hukuk Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kit., 2019), 100.

30 Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, çev. Engin Arıkan (İstanbul: Tekin Kit., 2017), 90.

yorumun devreye girmesi gerektiğini düşünmektedir. Yoksa Dworkin'in hukukun her durumda yorumlanması gerektiği gibi bir düşüncesinin olmadığı da altı çizmek gerekir.

Dworkin'e göre, hukukun uygulayıcıları bu yorum oyununun, pratiğinin zaten doğal birer üyesi olması bakımından aynı zamanda birer hukuk filozofu olarak da iş görürler. Oysa sade vatandaş için, her ne kadar kendi hak ve özgürlüklerine sahip çıkmak için de olsa, hukukun ne olduğuna yönelik bu yorum oyununa katılmak keyfe keder görünür. Dolayısıyla da hukukun ne olduğunun belirlenmesinin her ne kadar bu yorum oyunu herkese açık olsa da sadece içeridekilere, yani hukuk uygulayıcılarına kalmış olduğu görülür. Bu bakımdan da Dworkin'in anlayışında, hukuk uygulayıcılarının iyi bir yorumcu olmaları elzemdir.

Dworkin, *Hukukun Hükümranlığı (Law's Empire)* adlı eserinde hukuku toplumsal bir uzlaşımın ürünü olarak gören hukuksal pozitivizme ve hakları araçsal olarak gören pragmatizme karşı pek çok eleştiri yöneltir ve onlardaki eksiklikleri saptar. Dworkin'e göre, bu eksiklikleri gidermek üzere yorum yöntemine başvurmak ve gözden kaçırılanları yakalamak gerekir. Örneğin konvansiyonalist bir bakış açısına saplanan ve hukuku sadece normlar, yasalar ve maddeler olarak kavrayan pozitif hukuk ekolü, hukukun içerdiği boşlukların farkında olsalar da bunlarda hâkimlerin "güçlü bir takdir"e başvurduklarını kabul etmek istemezler. Pragmatistlere gelince de, Dworkin'e göre onlar da hâkimlerin verdikleri kararlarda toplumun iyisine göre hareket ettiklerini düşünürler ve hâkimin konuyla ilgili yorumunu sadece bununla sınırlı tutarlar. Gadamer'in yorumsamacı anlayışına dahil olan Dworkin, yorum ve uygulamayı birbirinden ayırmaz ve bir toplumsal pratik olarak düşündüğü hukukun yorumuna, toplumdaki her bireyin dahil olmasını bekler. Bu bakımdan Dworkin'de hukukun doğru bir tanımlamasının ancak kültürel bir boyutta ve içerdekiler ile dışarıdakilerin ortak yorumuyla elde edilebileceği görülür.

Hukuk ile ilgili olarak yorum meselesi, tanımlamalarla ilgili olduğu kadar hukuki problemlerle de ilgilidir. Dolayısıyla Dworkin'in ele aldığı şekliyle yorumsamacı yaklaşım, hukuksal bir metnin doğru anlaşılmasının teminatıdır ve onu sadece yasa hükmü ile sınırlandırmak yanlış bir tutumdur. Bu noktada yine Dworkin'in, kaynağını Heidegger'den alan Gadamerci yorum anlayışını temele alarak hukuk metinlerinin yorumlanma işlemi için edebiyat metinlerinden hareket etmiş olması ve onlar arasındaki benzerliklerden faydalanmak suretiyle hukuksal problemleri tartışmaya açmış olması gözden kaçmamalıdır.

Yorumun Gadamer gibi, bir tür sosyal pratik olduğunu düşünen Dworkin, onun özellikle bir bütünlük arz ettiğini düşündüğü edebiyat, psikoloji, sanat-estetik ve tarih gibi alanlarda gerçekleştiğini düşünür.<sup>31</sup> Bu alanlara ilişkin yapılan yorumlar dolayısıyla anlamlarını da sosyal uygulamalardan alırlar; bu dış dünyada bulunan bir şeyin sıradan bir keşfi değildir. Onların taşıdıkları bütünlük, haklarında yorum yapabilmeyi olanaklı kılan önemli bir unsurdur. Öte yandan bu yorumun, bu sosyal pratiğin bize sağlayacağı en önemli avantaj Dworkin'e göre, kültürel birikimimizin de ilerlemesi olacaktır.<sup>32</sup>

Yorumun bütünlük arz eden disiplinlerde ve kültürel birikimimizi ilerletmede önemli bir yeri olduğunu düşünen Dworkin, hukukun da bir roman ya da oyun gibi yorum gerektirdiğini düşünür. Buna bağlı olarak, hukuk uygulayıcılarını da bu bağlamda süregiden bir hikâyenin yorumcuları olarak düşünmek gerektiğini ifade eder. Onların hukuki geleneğin perspektifinde, en yapıcı yorumu ortaya koymaları gerektiğini belirtir.

31 Ronald Dworkin, "Law Philosophy and Interpretation", *ARSP* 80 (1994): 469.

32 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 149.

Bunu açıklamak üzere bir varsayım ve oyundan hareket eden Dworkin, hukuk uygulayıcılarını özellikle de hâkimleri, zincirleme bir romanla meşgul olan yazarlar gibi düşünmemiz gerektiğine işaret eder. Buna göre hâkimleri de, bir önceki yazarın teslim ettiği bölüme yeni bir bölüm yazmakla yükümlü olan bir yazar gibi düşünmek gerekir. Burada yazarın amacı kendisine devredilen bölümü bir bütünlük arz edecek şekilde, yani tutarlı bir bütünlük içinde ilerletmeye ve sonuca ulaştırmaya çalışmaktır. Bir başka ifade ile yazar, yaratım sürecini, anlamı ve onu gereçlendiren en iyi yorumu bulmaya çalışarak ilerlemek durumundadır da denilebilir. İşte Dworkin'e göre hukuk uygulayıcıları, en başta da hâkimler, ilerleyen bir romanın devam ettiricileri, yani yeni yorumcuları gibi iş görmek durumundadır. Onların buradaki sorumlulukları tıpkı bir eseri devralıp devam ettirme sorumluluğunu yüklenen yazarda olduğu gibi, bütünlüğü göz önünde bulundurmamak ve anlamı ortaya çıkaracak en iyi yoruma ulaşabilmektir. Dworkin'in bu düşüncelerinde dikkat edilmesi gereken nokta, romanı devralan bir yazarın onu ilerletmek üzere kendi niyeti ile sınırlı bir yoruma değil, bütünlük ve tutarlılığı gözeterek, anlamı en iyi şekilde ortaya koyabilecek bir yoruma yer vermesi gerektiğidir. Burada ikinci bir yazardan sonra yorum için söz konusu olan şey bir niyetin keşfi değil, bütünlüğün gözetilmesidir.<sup>33</sup> Dworkin özellikle "çetin davalar" olarak adlandırdığı davalardaki hukuki meselelerde uygulanacak bir yazılı yasa bulunmadığı durumlara ilişkin karar verme durumlarını bu tuhaf edebiyat deneyimi ile açıklar. Dworkin'e göre, bu tür davalarda tıpkı romanı devralan yazarın romanı ilerletebilmesi için kendinden önce yazılanları okuyup anlayarak tutarlı bir bakış açısı ile devam ettirmesi gerektiği gibi, hâkim de öncelikle kendisinden önceki hâkimlerin benzer davalar için ne yazmış, neye karar vermiş olduğuna bakması ve onları anlaması gerekmektedir. Bu bağlamda özellikle hukuktaki baş karar verici olarak hâkimlerin, içinde buldukları hukuk sistemini gözetmeleri hem hukuk sistemindeki tutarlılığı, yani "bütünlüğü" gözetebilmek hem de gerçek anlamda doğru bir yoruma varabilmeleri açısından büyük önem taşır. Dworkin'e göre, bu tür davalarda hâkimin asıl görevi, daha önce ne olmuşsa onu yorumlamaktan öte bir şey değildir. Hâkimin bu bütünlüğü gözeterek verdiği karar ile pratiği de anlamlı bir bütün olarak yeniden kurma gibi bir sorumluluğu vardır<sup>34</sup> ve onun bu sorumluluğunu yerine getirmesini mümkün kılan şey Gadamer'in ortaya koyduğu bu anlama/yorumlama etkinliğinin kendisidir.

Öte yandan Dworkin, içtihat durumunda, yani yasa tarafından hüküm belirtilmemiş bir konuda, daha önceki bir mahkeme kararı söz konusu ise hukuk uygulayıcılarının çoğunlukla geleneği takip ederek özgün bir yorumdan ziyade daha çok bu kararı izlemeleri gerektiğini düşünür gibidir. Nitekim Dworkin, hukuk uygulayıcılarının tam bir serbestliğe ve keyfiliğe sahip olmadığı düşüncesindedir. Bu bağlamda Dworkin'in bu konuda hukuk ile ilgili olarak farklı bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim hukukun deneyimsel sürecinin zincirleme bir okumaya karşılık geldiğini düşünen Dworkin, bu tür davalarda hâkimin kendi ahlaki ve siyasal tutumunu vereceği karara yansıtması söz konusu olabileceği için, onlar için asıl olanın onlara değin yapılmış olan hukuksal yorumların bütünlüğüne ve tutarlılığına öncelik vermek olduğu konusunda ısrarcı görünür. Hâkimlerin öncelikli dikkatlerinin hukukun bütünlüğünü korumak olduğunu düşünen Dworkin'in bu düşüncesi gereği, hukukta adeta aklın yolu birdir diskurundan hareket ettiğini söylemek mümkündür.<sup>35</sup>

33 Dworkin, "Law Philosophy and Interpretation", 466.

34 Ronald Dworkin, "Law as Interpretation", in *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, ed. Lord Lloyd of Hampstead and M. D. A. Freeman (London: Sweet&Maxwell, Seventh Edition, 2001), 1442.

35 Metin, "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı", 44.

Bu bağlamda Dworkin, romanı devam ettirme oyunu örneğinden uzaklaşarak, hukuktaki yorumlama sürecinde, yorumun konusuna yönelik olan “orijinal anlamın” kendisine yönelir. Dworkin için hukuk, her anında yaratıcısının niyet ettiği anlamı yakalamak durumundadır. Çünkü sanat eserleri farklı amaçları gütseller de, Dworkin için hukukun, hukuksal metinlerin niyeti her durumda adaleti sağlamaktan başka bir şey değildir. Bu bağlamda bir sanat eserinin taşıdığı niyet, onu ortaya koyan sanatçının niyetinden ayrı düşünülebilir bir özellik taşıyabilirken Dworkin için bu, hukuk için mümkün değildir. Hukukun niyetinin adalet yerine bir başka niyetle eş tutulması onun meşruiyetini tartışılır kılacaktır. Bu bağlam da Dworkin'e göre yapılması gereken şey, yasa metnini yasa koyucunun niyeti olan adaletin sağlanmasına uygun olacak şekilde yorumlamaktır. Bu bağlamda Dworkin'in hukuktaki bireysel yorumlamayı konusu gereği sadece adalet arayışı ile sınırlamış olduğunun da altını çizelim. Bir başka ifade ile Dworkin'in anlayışında söz konusu yorum, sadece en iyi ve doğru kararı almak üzere yapılmakta ve hukuk uygulayıcıları yorumu ancak bu amaca ulaşmak için kullanabilmektedir. Bu bağlamda, yorum etkinliği, onun ifadeleri ile “kurucu yorum” açıktır ki, Dworkin'de hukuka “adalet” temelli bir amaç ve nedensellik durumu da atfetmektedir.

Dworkin'in bu ısrarına karşın konunun tartışılır olduğu açıktır. Bir başka ifade ile hukuksal bir dava açısından her zaman sadece tek bir doğru yorumun bulunabileceği fikri pek kabul edilebilir değildir. Yorum-sama yöntemi için doğrulama ilkesinden bahsetmek mümkün olmadığı için tek bir doğru yorumlama yoktur.<sup>36</sup> Ancak ahlaki şüpheciliğe ve rölativizme karşı çıkan Dworkin, doğal hukukçular gibi ahlaki problemler için doğru cevabın tek olacağını belirterek ahlaki objektivizmi savunmuş görünür. Ayrıca Dworkin, hâkimlerin sahip olduğunu düşündüğü bir yöntem ile bu alternatif okumalar arasında nasıl ve neye göre bir seçim yapmaları gerektiğini de bildikleri düşüncesindedir. Hâkimlerin içinde buldukları hukuk sistemi geleceğine ilişkin olan kavrayışlarının sonucunda kendilerinde uyanan adalet duygusunun onlarda bir yöntem halini alması ve yasa koyucunun niyetini kavramalarıyla meseleye yaklaşmaları Dworkin için, onların hukuki problemlerde, davalarda yaptıkları yorumun objektifliğinin garantörlüğünü üstlenmiş durumdadır. Ancak şunun da altını çizmek gerekir ki, Dworkin'de hâkimin objektif bir yorum yapabilmesinde, yasa koyucunun niyetinin anlaşılması tek başına yeterli bir ilke de değildir. Bu noktada Dworkin, hâkimlerin bağlı oldukları hukuksal sisteme dikkatleri çekerek, onların takdir yetkilerinde sınırlandırılmış olmalarına vurgu yapar. Bu bağlamda hâkimin çetin davalarda dahi takdir hakkının sınırlı olduğunu görmek gerekir.<sup>37</sup>

Dworkin bazı hukuk davalarının kendilerine uygun çözüm yollarının bulunmasına karşın, bazı davaların çözümünde ya da yeni bir hukuksal problemin ortaya çıktığı, dolayısıyla da mevcut yasalar ile iş görmenin mümkün olmadığı bu tür durumlarda hâkimin doğru anlama yoluna, yani çözüm yoluna ulaşabilmek için yeni bir teori kurmak durumunda olduğuna işaret eder. İşte bu teori Dworkin için, *kurucu yorum* teorisidir ve bu teorisinin kullanım yeri sadece mevcut yasalar ile iş görmenin ve emsal teşkil etmenin mümkün olmadığı, yoruma muhtaç durumlardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Dworkin hukukta yorum gerektiren durumları ayırmakta ve bu teoriyi sadece bu istisnai durumlar, davalar için devreye sokmaktadır. Bu kurucu yorum teorisinin, hukuk kurallarının yorumlanması aracılığıyla Dworkin'de keşfetmesi beklenen şey, en iyi adalet yorumudur. Bir başka ifade ile hukukun en iyi ve ideal şekilde uygulanmasının sağlanmasıdır. Dolayısıyla Dworkin'in bu kurucu yorum teorisi ile aslında mevcut alternatif yorumlar arasında en iyi olanı seçmeye yönelerek, kötü olan yorumları eksik olan yönlerini belirlemek suretiyle dışarıda bırakmayı hedeflediği or-

36 Topakkaya, *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*, 298.

37 Gülriz Özkök, “Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 51, 2 (2002): 5.

tadadır. Bu kurucu yorum teorisinin bu açılardan Dworkin’de hukuka hem onun amaç ve gücünü ortaya koymasında hem de uygulamalarını meşrulaştırmak açısından önemli bir rol üstlendiğini de ifade etmek gerekir. Açık seçik olmayan sözceleri yorumlamakla kendini sınırlı tutan bu yöntemde anlam, kimi zaman adli sistemde ya da toplumsal sistemde normun yerine getirmesi gereken nesnel işlev olarak, kimi zaman da sözcü yazarının niyeti olarak da okunabilmektedir. Ancak Dworkin için, verili bir sözcü için tek bir iyi yorum vardır ve sonuç olarak yeterli teknik yeteneği olan herkes bu yorumda bulunabilmektedir.

Dworkin’in bu noktada Gadamer’in yorum teorisini uygunluk ve bütünlük kavramlarıyla bir araya getirerek yeni bir yorum ile bizlere sunduğu gözden kaçmamalıdır. Gadamer’in yorumsama yöntemi salt akılcılık ve mutlak evrensellik iddialarını dışarıda bırakmasına rağmen, Dworkin’in hukuktaki geleneği göz önünde tutarak hukuka attığı uygunluk ve bütünlük niteliklerinden yola çıkarak, yoruma tek bir doğru cevabın bulunduğu tezini ileri sürdüğü görülür. Dworkin’de uygunluk, hukuka ilişkin bir yorumda yoruma ilişkin verilerin yoruma uygunluğu, yani biçimsel uygunluk düşüncesini ifade ederken, bütünlük düşüncesi ise bu düşünceyle etkileşim içerisinde olmak suretiyle yorumun içeriksel, yani içsel boyutuyla ilgili olarak karşımızdadır. Bu bakımdan Dworkin’in hukukta ele aldığı uygunluk fikri, hem yargı kararlarında hem de hukuk uygulamalarının hemen hepsinde tutarlı bir bütünsel yaklaşımın ortaya çıkmasında önemli bir unsur olarak karşımızdadır. Yorumun bütünlük boyutu olarak karşımıza çıkan düşüncede ise siyasal ahlakın temel esaslarının hukuka yansması beklenir.<sup>38</sup> Bu noktada Dworkin’in neden bir normun geçerliliği için sadece kaynağına ya da formuna bakılmasını yeterli bulmadığını da anlayabiliriz. Dworkin’e göre, hukuktaki bir normun geçerliliğini sağlayan şey onun içeriği ve içinde yer verdiği ilkenin değeridir. Murphy’nin de ifade ettiği gibi, Dworkin burada ahlaki yükümlülükler uygun haklı gerekçeleri adeta hukuk anlayışının temelini yerleştirmektedir.<sup>39</sup> Böylece pozitivist anlayışın, ahlakiliği tamamen devre dışı bırakmasıyla sonuçlanan iyi insan ve iyi yurttaş arasındaki gerilim, Dworkin’in bu kurucu yorum teorisine bertaraf edilmeye çalışılır. Nitekim açıktır ki, hukuka uygun davranışta bulunan bir birey, Dworkin için hem sahip olduğu ahlaki yükümlülükler dolayısıyla böyle davranmakta hem de bu davranışı sonucunda toplumsal politikaların düzgün bir şekilde işlemesine ve toplumsal düzenin oluşturulmasına da katkı sağlamaktadır.

Dworkin’in kurucu yorum teorisinin, hukukta ortaya koyduğu bütünlük idealinin yorumsama yönteminde ele alınan iç uygunluk ve tutarlılık düşüncesiyle örtüştüğü görülür. Olası yorumlarda metnin bütünüyle uyum içerisinde olmayı ifade eden bu düşünce gereği, hâkimin ve hukuk uygulayıcılarının da getirecekleri yeni yorum ve verecekleri kararlarda bu bütünlüğü gözetmeleri beklenir. Dolayısıyla onların öncelikle dikkate almaları gereken biçimsel uygunluk gereği o ana kadarki hukuk literatürünü gözetmeleri, ardından da “en iyi aydınlatma” hangisi olacağına ona yönelmeleri, eş deyişle hukuktaki bütünlüğü gözetmeleri beklenir. Dworkin için bu “en iyi aydınlatma” temelinde ifade bulan hukuka ilişkin bütünlüğün temel ilkelerini belirleyecek olan unsurlar ise, yorumsama yönteminin gelenek ve kültürle kurduğu özsel ilişkiler gereği toplumun inançları, pratikleri ve düşünceleri olarak karşımıza çıkar. Böylece Dworkin’in kurucu yorum teorisinin birbirlerini tamamlayan iki unsuru olarak ortaya çıkan uygunluk ve bütünlük boyutlarının hukuki yorumda kesin doğruluğu da vermesi beklenir. Hukukun kurucu yorum yöntemi ile hem teoride hem de uygulama da en iyi şekilde anlaşılacağını düşünen Dworkin için, bu yorum konusunu en iyi şekilde sokabilecek olan yorum olarak, ahlaki bir yön taşır, adalet ve hakkaniyet kavramlarıyla tutarlıdır. Bu bakımdan Dworkin’in ele aldığı kurucu yoru-

38 Metin, “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı”, 52.

39 Cornelius F. Murphy, *Dworkin on Judicial Discretion: A Critical Analysis* (California: University of California Davis Law Review, 1987-1988), 775.



mun hukuku tüm uygunluğu ve bütünlüğü ile gözetmesi dolayısıyla hukuki yorumda bize kesin doğruluğu vereceği düşünülür.

Hukukun daha çok ahlaki meşruluğunu sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkan bütünlük unsuru, Dworkin için toplumun politik boyutunu da ilgilendiren önemli bir unsurdur. Dworkin'e göre, kurucu yorum sayesinde hukukta yakalanan bütünlük, aynı zamanda politik bir toplumun kendisine de sirayet eder. Dolayısıyla bu bütünlük fikri Dworkin'de, bu politik topluma ait tüm bireylerin katılımını gözetken ortak yükümlülüklerin, sosyal uygulamaları içeren hakiki yükümlülüklerin dikkate alınmasını, hem de bunu herkesin refahını gözetmek suretiyle dikkate alınmasını talep eder ve ancak böylelikle gerçek bir topluluk olunabileceğine işaret eder. Bu bakımdan Dworkin'de politik meşruluk düşüncesinin de kaynağını kurucu yorum teorisinde bulmak mümkündür. Nitekim Dworkin, politik meşruluk düşüncesini, bu hakiki toplum kavramı üzerine kurar.<sup>40</sup> Dworkin'de toplumun politik uygulamaları güç uygulamalarıyla değil, ahlaki yönelimin doğurduğu yükümlülük duygusu ile gerçekleştirilmektedir.

Geldiğimiz noktada Dworkin için hukukun doğru yorumunun adalet ve hakkaniyetin gerçek anlamda hayat bulması için ve dolayısıyla politik düzenin kendisi için de ne denli önemli olduğu ortadadır. Kendisini yorumsama yönteminin hukuktaki bir uygulayıcısı olarak gören Dworkin, Gadamer gibi anlama eylemini sanat ve edebiyat eserleri üzerinden analiz etmekte, edebiyat yorumunu hukuki çalışmalar için de bir model olarak ele almaktadır. Gadamer'in ortaya koyduğu yorumsama yöntemi, hukuktaki tek doğru yorum tezi hariç, pek çok açıdan Dworkin tarafından hukuka uygulanmış ve yorumlanmış görünür. Bu bakımdan Dworkin, hukuka ilişkin tanımlama ve yorumlama meselelerinde, dil felsefesini ve özel olarak da onun yirminci yüzyılda önemli bir disiplini haline gelmiş yorumsama (hermeneutik) yöntemini, bir metodolojik yöntem olarak kurucu yorum teorisinde kullanmaktadır.

## Sonuç

Sahip olduğumuz tüm temel değerler, buna hukuk da dahil, dilin çerçevesini oluşturduğu sosyal bilincin ifadeleridirler. Hukuk sistemimizi, adalet anlayışımızı dil aracılığıyla kurar belirleriz. Bu bakımdan sosyal bilimlerin her dalında dil'e ilişkin düşüncelerimiz o konunun genel hatlarının belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Bugün tüm felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiş görünen Gadamer'in yorumsama (hermeneutik) yöntemi, insani deneyimin anlamaya ve anlaşılmaya ihtiyaç duyan her türden yaratımında bize yeni bir kapıyı aralayan, oldukça değerli bir yöntem olarak karşımızdadır. Dworkin'de hukuk anlayışının bütünlüğünde pratiği anlamlı bir bütün olarak yeniden kurma çabasında, "kurucu yorum teorisi" ile karşımıza çıkan bu yöntem, dilin belirsizliğinin adaletle düşürdüğü gölgeyi ortadan kaldırarak hukuka ilişkin en iyi anlamı ve bu anlam dolayımındaki uygulamayı ortaya çıkarmayı amaç edinir. Kimi zaman sözce yazarının niyeti, kimi zaman da adli sistemde ya da toplumsal sistemde normun yerine getirmesi gereken şey olarak karşımıza çıkan hukuksal anlam, bazen gizli, muğlak ya da belirsiz olabilmektedir. Dolayısıyla Dworkin'in hukuk anlayışı, özellikle hukuk normlarının ve hukuk ilkelerinin yorumlanması ile ilgili olarak karşımızdadır.

Nitekim hukuk hermeneutiğinin temel görevi, Gadamer'in de talep ettiği gibi, yasanın doğru bir anlama ile somut hukuksal olaylara uygulanmasını ve hâkimin doğru hukuksal karar verebilmesini sağlamaktır.<sup>41</sup> Ancak Dworkin, bunlara ek olarak hukuk hermeneutiğinin diğer bir görevinin de, yasa koyucunun hukuk metnindeki niyetinin ne olduğunun da ortaya konulması olduğunu düşünür. Dworkin'i böylesi bir düşünceye iten, tüm hukuk metinlerinde yasa koyucuların tek bir amaç etrafında toplanmış olduğunu varsaymasıdır: Adalet. Hukukta varılması gereken bir amaç olarak ortaya çıkan adalet anlayışı, Dworkin için geleneğin tüm mirası ile birlikte, hukuk metinlerinin içerisinde keşfedilmesi gereken adeta bir üst anlam olarak durmaktadır. Bu görüşün elbette ki, yasa koyucunun niyet ve isteklerinin tam olarak bilinip bilinemeyeceği, yasa metninin niyeti ile onu yapanların niyeti arasında bir çelişki bulunup bulunmadığı ve yasanın zamanla başlangıçtaki niyetine sadık kalmasının ne kadar mümkün olduğu şeklindeki eleştirilere maruz kalacağı ortadadır. Ancak Dworkin'in teorisinin eleştiriye açık noktaları, bu yorum anlayışının hukuk anlayışlarımızı geliştireceği noktalara odaklanmaktan bizi alı koymamalıdır.

Bu bağlamda Dworkin'in "kurucu yorum teorisi" temelinde açıkladığı yorum anlayışının hukuksal pratik için veya daha doğru bir ifade ile hukuksal karar veren organ ve mercilere yardımcı bir unsur olarak anlaşılması gerektiğine vurguda bulunmamız gerekir. Toplumlarda sıkça tartışılmakta olan ortak hukuksal problemlerin çözümüne yönelik olarak, mahkemeler, yasa yapıcılar ve uygulayıcılar tarafından hayata geçirilebilecek olan özgün değerlendirmelerin yolunu bu anlamda Dworkin bizlere açmış görünür. Ayrıca Dworkin ile birlikte adaletin hukukla ilgili konularda belirleyici olması gerektiği düşüncesinin de, yasa ve normlarda yorumlama yöntemi ile keşfedilmesi beklenen adalet düşüncesiyle ilgili olduğu da gözden kaçmamalıdır.

Belirtilmesi gerekir ki, hukuk hermeneutiği Dworkin'in bıraktığı noktadan epey ilerleme kaydetmiştir. Onun hukukta dil dolayısıyla açmış olduğu bu yolda bugün, yasa normlarını bir ham madde olarak görmek ve onları "anlamayla" birlikte yeniden yorumlayabilmek, değerlendirebilmek mümkün bir hale gelmiştir. Topakkaya'nın söz konusu ham maddeyi "kıvama getirme" olarak ifade ettiği bu durum, günümüzde hâkimin "yasanın ağzından" konuşmasının önüne geçerek yasa ile olayı biraradalıkları ile düşünmeyi gerekli kılmış ve yargıda daha doğru ve makul kararlar almanın önünü açmıştır. Böylece Dworkin bizlere göstermektedir ki, hukuk mefhumunu düşünmenin tek yolu sadece standartlaşmış ekollerin dolayımından geçmemektedir. Dworkin, hukukun asli kurucusu olan dil üzerinden onu yeniden düşünmenin ve hatta bu kurucu rolü dolayısıyla onu yeniden inşa etmenin, yargıda daha makul kararlar alabilmenin mümkün olabileceği bir yolu bizlere işaret etmektedir. Bu bağlamda hukukta dile yönelik bir ilgi, ayrı bir önemi ve dikkati de hak eder niteliktedir.

Tüm anlamların taşıyıcısı olarak dil, Gadamer'in de ifade ettiği gibi, her şeyi içine alan bir alandır. Bir geleneğin ürünü ve bir geleneğin taşıyıcısı olamayan hiçbir dil yoktur. Çünkü dil tarihseldir. Bu bağlamda baktığımızda, dili anlamak o geleneği anlamaya karşılık geleceği için, özünde dilsel olan bir hukuk metnine ve onun o an için nasıl yorumlandığına baktığımızda dönemin tarihi, geleneksel yapısı ve kültürü hakkında da bir fikir sahibi olabiliriz. Ayrıca dilin geleneğin taşıyıcısı olduğu da dikkate alındığında, mevcut bir hukuk sisteminin hem geleneğin mirası olan bir adalet anlayışını hem de o anın adaletle ilişkin bakış açısını birlikte muhafaza ettiğini de düşünmek gerekir. Elbette ki, adaletle ilişkin görüşlerimiz dönemin ruhuna ve gerektirdiklerine uygun olarak değişebilir ve değişmektedir de. Bunu anlamak için eski ve yeni hukuk metinlerine, onların içerdikleri ifadelerle ve onlar üzerinden yapılan yorumlama ile uygulamalara bakmak yeterlidir.

<sup>41</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hans George Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1960), 307 vd.

O halde kullandığımız dil aracılığıyla geleneğin mirası ve yorumun sağlayabileceği imkânlar ölçüsünde keşfedilebilecek ve üzerindeki örtülerin kaldırılabilmesi için yeni anlamlar, bu da demektir ki yeni yasalar, normlar ve kavrayışlar eşliğinde daha zengin bir hukuk anlayışına doğru yol almamız için hiçbir neden yoktur. Dworkin'in tıpkı Gadamer'in varlığı linguistik bir mesele olarak görmesine benzer bir şekilde hukuku linguistik bir mesele olarak görmesinin bize sağlayacağı en büyük imkân da bu olsa gerek.

Dworkin'in bu özgün yönteminde, dil felsefesinden hukuk felsefesine aralanan bu kapının ardında, herkesin kendi yorumuyla katılabileceği, ancak vardığı sonuç itibarıyla adaletten şaşmaması gereken bir yorum oyununun kendisi bizi beklemektedir, katılıp katılmamak ise bize bırakılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Dworkin'in hukuk felsefesi, dil felsefesinin imkânlarını kullanarak adalete ilişkin toplumsal ve bireysel duyarlılıklarımızı sürekli canlı tutacak bir yorumlama süreciyle hemhal olmaktadır diyebiliriz. Adalete duyduğumuz temel ihtiyaç bu kadar bariz iken, Dworkin'in ifade ettiği ona yönelik bu hermeneutik yorum oyununa katılmama gibi bir lüksümüzün olmadığını ifade etmeden de geçmemek gerekir. Çünkü ancak dile, anlamlara yönelik temel bir farkındalık ile bu oyunun içinde yer alırsak, onun kurallarının belirlenmesinde söz sahibi olabiliriz ve layıkıyla oynanmasını sağlayabiliriz. Aksi halde, bizden habersiz olan ya da bize karşı körleşmiş bir hukuk sistemi ile karşı karşıya kalabiliriz.

## Kaynakça

- Akbaş, Kasım. “Ronald Dworkin: Pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir ‘Yargılama Kuramı’na”. *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş* içinde, ed. Ahmet Halûk Atalay, 125-139. İstanbul: Teknik Yayıncılık, 2004.
- Arslan, Hüsametdin ve İsmail Yavuzcan. “Türkçe’de Gadamer’e Ön Söz”, Hans Georg Gadamer”. *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt* içinde, çev. Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, XI – XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Demirdal, M. Balkan. “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisi Işığında Yargıçların Rolü”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XVIII, 3-4 (2014): 789-820.
- Dworkin, Ronald. “Law as Interpretation”. in *Lloyd’s Introduction to Jurisprudence*, ed. Lord Lloyd of Hampstead and M. D. A. Freeman, 1439-1447. London: Sweet&Maxwell, Seventh Edition, 2001.
- Dworkin, Ronald. “Law Philosophy and Interpretation”. *ARSP* 80 (1994): 463-475.
- Dworkin, Ronald. “Thirty Years On”. *Harvard Law Review* 115 (2001-2002): 1655-1688.
- Dworkin, Ronald. *A Matter Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Gadamer, Hans Georg. “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. ve çev. Doğan Özlem. İstanbul: İn-kılap Yayınları, 2003.
- Gadamer, Hans Georg. “Tarih Bilinci Sorunu”. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, der. P. Rabinow – W. Sullivan, çev. Taha Parla, 79-106. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- Gadamer, Hans Georg. *Philosophical Hermeneutics*, trs.&ed. By D. Linge. California: University of California Press, 1977.
- Gadamer, Hans George. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960.
- Metin, Sevtap. “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 61, 1-2 (2003): 35-83.
- Morrison, Wayne. *Jurisprudence: From Greeks to Post-Modernism*. London: Cavendish Publishing Limited, 1997.
- Murphy, Cornelius F. *Dworkin on Judicial Discretion: A Critical Analysis*. California: University of California Davis Law Review, 1987-1988.
- Özkök, Gülriz. “Hukuki Belirsizlik Problemi Üstüne”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 51, 2 (2002): 1-18.
- Özkök, Gülriz. “Ronald Dworkin’de Adalet ve Haklar”. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 5 (2002): 98-106.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1994.
- Palmer, Richar E. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Sancar, Serpil. *İdeolojinin Serüveni, Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*. Ankara: İmge Yayınları, 2014.
- Skirrbekkk, Gunnar ve Nils Gilje. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Tebbit, Mark. *Philosophy of Law: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2000.
- Topakkaya, Arslan. “Felsefi Hermeneutik”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007): 75-92.
- Topakkaya, Arslan. *Hukuk Hermeneutiği, Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Troper, Michel. *Hukuk Felsefesi*, çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2019.
- Wacks, Raymond. *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, çev. Engin Arıkan. İstanbul: Tekin Kitabevi, 2017.
- Yavuz, Adugit. “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22, 2 (2005): 245-260.

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 09.03.2021**Kabul:** 01.04.2021**Atıf:** Bektaş, Oya Esra. "Felsefenin Akademideki Yeri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 115-128.

## Felsefenin Akademideki Yeri Üzerine

Oya Esra Bektaş<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-0976-8759

### Öz

Bir eğitim kurumu olarak akademinin bireyin ve dolayısıyla toplumun şekillenmesindeki rolü yadsınamaz. Hatta akademinin bu noktadaki etkisi öylesine büyüktür ki akademik kurumların doğru yapılanması toplumsal refah düzeyini olumlu anlamda etkilemektedir. Buradaki yanlış bir yapılanma ise durumu tam tersine çevirmektedir. Akademi ile toplum arasındaki bu organik bağı sağlayan ve bir akademinin doğru bir biçimde şekillenmesine olanak veren pek çok temel unsur bulunmaktadır. Bu temel unsurlardan birisi ve belki de en önemlisi felsefedir. Öyle ki felsefe, akademiye kavramsal anlamını veren bütüncül eğitimin kilit taşıdır ve toplumun birer üyesi olarak akademik eğitim alan bireylerin bilime yaklaşım biçimini ve farkındalık düzeyini etkileyerek toplumun biçimlenmesine de dolaylı olarak katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada felsefenin akademideki işlevi üzerinde durulacak ve akademi ile toplum arasında oynadığı aracı rol ele alınacaktır. Bu konu, söz konusu tartışmaları yapmış ve aradaki bağı açık bir biçimde ortaya koymuş olan, Alman aydınlanmasının öncüleri arasında yer alan Kant, Fichte ve Schelling'in çözümlemelerine başvurularak ele alınmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Akademi, Felsefe, Bütünlük, Bilim, Eğitim, Kant, Fichte, Schelling.

### The Place of Philosophy in Academy

#### Abstract

As an educational institution, the role of the academy in shaping the individual and therefore the society cannot be denied. In fact, the influence of the academy at this point is so great that the correct structuring of academic institutions positively affects the social welfare level. A wrong structuring here turns the situation on the contrary. Perhaps the most important of the basic elements that provides this organic bond between academia and society and determines the correct formation of an academy is philosophy. Philosophy is the keystone of holistic education, which gives academia its conceptual meaning. In this context, philosophy affects the approach to science and the level of awareness of individuals who receive academic education as members of the society and indirectly contributes to the formation of society in this way. In this study, the function of philosophy in academia and the mediating role it plays between academia and society will be discussed. This issue will be tried to be addressed by referring to Kant, Fichte and Schelling's analysis. For these philosophers, who were among the pioneers of the German enlightenment, clearly demonstrated the indispensable link between academia and society by analyzing them through their philosophies.

**Key Words:** Academy, Philosophy, Integrity, Science, Education, Kant, Fichte, Schelling.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [oyaesrabektas@nevsehir.edu.tr](mailto:oyaesrabektas@nevsehir.edu.tr)

## Giriş

Sokrates, felsefenin sorgulama ile başladığını ve sorgulanmayan bir yaşamın değersiz olduğunu ileri sürmüş ve bunu yaşamı boyunca göstermeye çalışmıştır.<sup>2</sup> Platon ise hocası Sokrates'i izleyerek felsefenin değerli bir yaşamın ön koşulu olduğu düşüncesini Atina yakınlarındaki *Akademios* bahçelerinde kurduğu *Akademia*'nın<sup>3</sup> varoluş amacına dönüştürmüştür. Hatta Platon bununla da yetinmeyip felsefeye verdiği önemi siyasi bir düzleme taşımış ve devleti yönetenlerin dahi filozof olması gerektiğini ileri sürmüştür. Öyleyse sorulması gereken soru, Sokrates'in vazgeçilmez dediği, Platon'un *Akademia*'nın merkezine koyduğu felsefenin yaşamımızın neresinde olduğu ve yaşamımıza nasıl dokunduğudur. Felsefenin insan yaşamındaki varlığı bilinçli bir kabule bağlıdır. Sokratesçi bir tavırla ya felsefenin yolu seçilerek yaşam değerli kılınır ya da ondan uzak durulur ve sorgulanmayan değersiz bir yaşam sürdürülür. Ancak bu seçimin çoğunlukla insanın bireysel seçimleri olmanın ötesine geçtiği görülür. Siyaseti yönlendirenlerin felsefeyi koyduğu yerin, başta devlet olmak üzere bir toplumun ve dolayısıyla toplumun içindeki bireylerin yaşam biçimini doğrudan etkilediği, felsefenin eğitimdeki rolünü ön plana çıkaran yöneticilerin önderliğindeki toplumların yaşam kalitelerinin yüksek olduğu görülmektedir. Batı'da bunun en somut örneklerinden birisi Yunan toplumu olmuştur. Doğa filozoflarından başlayarak Yunan filozoflarının, özellikle de Sokrates sonrası felsefenin toplumsal değişime olumlu katkıları bugün düşünce tarihinde açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Bunun yanı sıra Platon'un öncülüğünde kurulan *Akademia*'nın felsefenin merkezde olduğu bir eğitim kurumu olarak yapılması da toplumsal kalkınmayı somut bir biçimde etkilemiştir. Felsefenin eğitim yoluyla topluma olan olumlu etkileri üzerinden verilebilecek ikinci örnek hiç şüphesiz on dokuzuncu yüzyılda toplumsal anlamda büyük dönüşüm yaşamış olan Alman toplumu olacaktır. Almanların toplumsal ve hatta ulusal düzeyde bir birlik haline gelmesinde ve birlik bilincine erişmelerinde felsefe başat rol oynamıştır. Onlar bunu akademinin dönüşümünde felsefeyi ön plana çıkararak gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Başta Kant, Fichte ve Schelling olmak üzere dönemin pek çok Alman filozof ve aydını felsefenin akademideki rolünü kavramış ve bu kavrayışla felsefeyi eğitimin en üst noktasına yerleştirmenin gerekliliğini vurgulamışlardır. Bunun bir sonucu olarak Almanya'da üniversiteler yeniden yapılandırılmıştır. Bu bağlamda Almanya'da felsefe aracılığı ile yeniden yapılandırılan üniversitelerin dönüşümü göz önünde bulundurularak bu çalışmada felsefenin akademi<sup>4</sup> için ne denli önemli olduğu ele alınacak, bir toplumun kültürel biçimlenmesine yön veren unsurların başında gelen ve bütüncül eğitimin vazgeçilmez ana ögesi olan felsefenin<sup>5</sup> akademinin içinde merkezi bir rolde konumlandırıldığında bu biçimlenmeyi nasıl olanaklı kılacağı gösterilmeye çalışılacaktır.

### 1. Akademinin Tarihine Kısa Bir Bakış

Almanların akademinin yeniden şekillendirilmesi gerekliliğine yönelik tespitlerini ve yenilenme sürecinde felsefeyi neden ön plana çıkarmaya çalıştıklarını kavrayabilmek için önce akademinin günümüze dek değişip dönüşerek gelen anlamını tarihsel bir bakış açısıyla kısaca analiz etmek gerekir. Bilindiği gibi bugünkü akademinin kökenleri Platon'un kurduğu ve *Akademia* adını verdiği okula kadar geri gider. *Akademia* yapısı itibarıyla batı üniversitelerinin ilk örneği sayılır. Platon akademiye felsefenin merkezde yer aldığı

2 Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 58.

3 Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 17.

4 Tarihsel gelişimindeki isim değişiklikleri göz önünde bulundurularak burada akademi ile üniversite aynı anlamda kullanılmaktadır.

5 Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi, Cilt III* (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1999), 73.

bir eğitim kurumu olarak tasarlamıştır. Burada felsefenin yanı sıra matematik, müzik, şiir, diyalektik gibi alanlarda eğitim verilmektedir. Platon'un okulu kurmasındaki asıl hedefi, o gün için bir şehir devleti olan Atina'nın doğru yönetilmesi için gereksinim duyulan erdemli siyasetçiler yetiştirmektir.<sup>6</sup> Platon, bunu, ahlak ve siyaset arasında sıkı bir bağ kurup öğrencilerine de böyle bir bilgelik eğitimi vererek gerçekleştirmeye çalışır ve bu amacını Sofistler karşısında doğru siyasetin merkezi olarak hizmet veren *Akademia* aracılığıyla tam anlamıyla gerçekleştirmeye çalışır.<sup>7</sup> Onun kurduğu okul için ortaya koyduğu hedef, hiç şüphe yok ki daha sonra akademik kurumlar ile toplum ve elbette devlet arasındaki vazgeçilmez bağların oluşmasına da kaynaklık edecektir.

Yaklaşık bin yıl boyunca ayakta kalan *Akademia*'nın yapılanmasının orta çağ ile birlikte değişime uğradığı görülür. Her şeyden önce bir isim değişikliği olur ve orta çağda yükseköğretim veren akademi düzeyindeki kurumsal yapılar üniversite adını alır.<sup>8</sup> Üniversite, Latince bütünlük anlamına gelen *universitas* kavramından türetilmiştir. Orta çağda üniversite denildiğinde başlangıçta loncalardan oluşan bir birlik akla gelir. Zamanla bu birlikli yapı daha pragmatik bir şekle bürünür ve üniversite bir kurum olarak teoride Hıristiyan öğretinin yayılmasına hizmet etmeye başlar. Burada tanrının varlığına ve bu varlığın bütünlüğüne ilişkin bir bilgi edinme çabası ortaya çıkar. Böylelikle *universitas* sözcüğüne evrensellik anlamı yüklenmiş olur.<sup>9</sup> Bu bütünlük kavrayışı çabası içinde merkezde artık antik çağda olduğu gibi felsefe değil teoloji yer alır. Felsefe, yedi özgür sanatın okutulduğu, teolojiden farklı bir fakültenin parçası olarak artık teolojinin hizmetindedir. Onun özgürlüğünün sınırları teoloji fakültesinin kontrolündedir.<sup>10</sup> Felsefenin orta çağ üniversitelerindeki ikincil konumu batıda modernleşme sürecinde de büyük bir değişikliğe uğramaz. Önce teoloji karşısında güç kaybeden felsefe, sonrasında modernleşme ile birlikte pragmatik bir eğitim modeli içinde kendine yer edinemez.

Bütün bu tarihsel değişimler ve bunun sonucunda Almanya'da akademinin iç işleyişine yansıyan olumsuzluklar, Kant, Fichte ve Schelling gibi filozofları bu konuda eyleme geçmeye zorunlu bırakır. Felsefenin itibarsızlaştırma sürecinin önüne geçmek adına akademik düzeyde bir yenilenmenin gerekliliğine vurgu yapan bu filozoflar, üniversitenin bütünlük idealinin ancak felsefe aracılığı ile gerçekleşebileceğini ileri sürmekle kalmaz, bunu felsefeleri içerisinde de gerekçelendirirler.

## 2. Felsefenin Öncülüğünde Akademinin Dönüşümü

Protestan Avrupa'da dini söylemlere dayanan eski üniversite fikri işlevini yitirirken onun yerini alacak yeni bir fikir ortaya çıkmaz. Üniversiteler on sekizinci yüzyıl başlarında henüz eğitimin merkezinde olmayıp eğitim daha çok bilimin yapıldığı enstitülerde ve aydınlanmanın bir ürünü olan salon kültürü yoluyla gerçekleştirilir. Dönemin üniversiteleri bu anlamda mevcut hali ile entelektüel olarak pek de cazip durumda

6 Anton-Hermann Chroust, "Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity", *The Review of Politics* 29, 1 (1967): 39-40.

7 Brun, *Platon ve Akademia*, 17.

8 John Willinsky, *The Intellectual Properties of Learning: A Prehistory from Saint Jerome to John Locke* (Chicago: University of Chicago Press, 2018), 2.

9 Meriç Bilgiç, "Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu ile İlişkisi" (Doktora Tezi, *Maltepe Üniversitesi*, 2011), 70.

10 James A. Weisheipl, "The Structure of the Arts Faculty in the Medieval University", *British Journal of Educational Studies* 19, 3 (1971): 2-3.

değildir.<sup>11</sup> Bu durum diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Almanya'daki üniversiteler için de geçerlidir. Napolyon'un Prusya ordularını ağır bir yenilgiye uğratmasının ardından Almanlar parçalanmışlığın yol açtığı siyasi iktidarsızlıktan toplumsal birliği sağlayarak çıkmaya çalışırlar. Alman filozofların zihninde devlet, Almanya'yı bölen güçsüzlüğün politik realitesini aşan tinsel bir gerçeklik kazanmaya başlar.<sup>12</sup> Alman aydınları bu tinsel gerçekliğin Almanya'da varlık kazanması için dilsel ve dinsel birliğin ötesinde kültürel bir birliğe ulaşılması gerektiğinin farkındadırlar.

Bu parçalanmışlığa zemin hazırlayan siyasi koşullar karşısında Hegel gibi gerçeğin bütün olduğunu söyleyerek birlik ruhuna can kazandıran filozoflar ortaya çıkar.<sup>13</sup> Almanya'da böylesi bir felsefi yaklaşımın toplum düzeyinde etkili olmasına aracılık eden unsur eğitim, bu eğitimin en önemli ayağı ise üniversiteler olur. Bu nedenle öncelikle üniversitelerin o gün içinde bulunduğu durum ve yol açtığı problemler tartışmaya açılır ve mevcut haliyle üniversitelerin işleyişinin düzeltilemeyeceği noktasına varılır. Bunun bir sonucu olarak üniversitelerin yeni baştan şekillendirilmesi gerekliliğine vurgu yapılır. Dolayısıyla bu, reform olmanın ötesinde radikal bir dönüşümün adıdır.<sup>14</sup> Bu dönüşümde Fransa'daki aydınlanma hareketlerinin de etkisi ile ülkelerinde aydınlanmayı gündeme getiren ve böyle bir sürecin ancak akademi düzeyinde gerçekleştirilebileceğini söyleyen Kant, Fichte, Schelling gibi büyük Alman filozoflarının katkıları son derece önemlidir. Kant ve Fichte bu konuyu eserlerinde işlerken, Schelling daha sonra kitap olarak yayınlanacak olan açık bir dizi ders aracılığı ile gündeme taşımıştır.

Üniversitede bir dönüşüme gereksinimin olup olmadığına ilişkin tartışmaların ortaya çıkışında belirleyici olan ilk unsur, teolojinin felsefe karşısındaki baskınlığıdır. Orta çağın en azından son dönemine kadar felsefe ancak eğitimde bir aracı olabilmiş, teolojinin hizmetine sunulmuştur. Böyle olunca da aslında akademi dediğimiz kurum işlevini tam olarak yerine getirememiştir. Teolojinin felsefe karşısındaki bu üstünlüğü modern dönemde azalmış gibi görünse de aralarındaki mücadele on dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını korumuştur. Almanya'daki köklü üniversitelerde de bu yüzyılda teoloji fakülteleri baskın bir rol oynamayı sürdürmüştür. Tübingen Üniversitesi'nde olduğu gibi pek çok üniversite teolojinin gölgesindeki bir felsefeye dayanmıştır. Hölderlin, Hegel ve Schelling'in Tübingen Üniversitesi teoloji fakültesinde okuduğu yıllarda teolojinin baskın gelmesi karşısındaki hoşnutsuzlukları eserlere dahi konu olmuştur.<sup>15</sup> Almanya'da teoloji fakülteleri, Tanrı'nın ontolojik bütünlüğünün ancak teolojik bir eğitimle kavranabileceği düşüncesi üzerine kurulmuştur. Buradaki sorun teoloji fakültelerinin müfredatının sözü edilen ontolojik bütünlüğün kavranmasına olanak verecek bir yapıda olmamasıdır.

Felsefenin tehdit altındaki durumu salt teolojinin yol açtığı olumsuzluklarla açıklanamaz. Bir diğer saldırı noktası da çağın getirdiği koşullar altında bilime bakıştaki değişimdir. Fransız aydınlanmasının pozitifizm ışığında ilerlemesi ve rasyonelliği karşısında Alman aydınlanmacılar felsefenin değerini yitirme sürecine odaklanmış ve onun bir bilim olma düzeyine yükseltilmesini konu edinmişlerdir. Nitekim Kant ve Alman idealistlerinin felsefeye bir ilk ilke bulma ve onu bilim düzeyine yükseltme çabalarının arkasında yatan kaygılardan birisi de budur. Bilindiği gibi pozitivizmin on sekizinci yüzyıldaki egemenliği ile birlikte

11 Michael J. Hofstetter, *The Romantic Idea of University: England and Germany, 1770-1850* (London: Palgrave, 2001), X.

12 Hofstetter, *The Romantic Idea of University: England and Germany, 1770-1850*, XII-XIII.

13 Terry Pinkard, *German Idealism 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 3.

14 Hofstetter, *The Romantic Idea of University: England and Germany, 1770-1850*, XIII.

15 Arsenij Gulyga, *Schelling, Leben und Werke*, trans. Elke Kirsten (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1989), 17-19.



başta felsefe olmak üzere insani bilimlerin pek çoğunun değeri azalmıştır. Çünkü onlar kesin bilgiye erişmede kullanacak bir yöntemle sahip değillerdir, inceleme alanları deneyime konu olmadıkça da bilim olamayacaklardır. Tüm bilimlerin ondan doğduğu, bilimlerin bilimi olan felsefenin aynı gerekçelerle bu yüzyılda söylemleri dikkate alınmamaya başlar. Bu değer yitimi sadece felsefeyi değil onun etkisindeki her şeyi, yani yaşamın bütünü etkiler.

Üniversitelerde yaşanan olumsuzluklardan kurtulmanın ancak felsefeye eski değerinin kazandırılması ile olanaklı olduğunu düşünen Alman filozoflar bunu en üst düzeyden yani akademiden başlayarak düzeltmenin gerekliliğine vurgu yapmaya başlarlar.<sup>16</sup> Bütünlüğün bilgisini sunacak eleştirel bir aklın yokluğunda üniversitenin işlevsiz kalacağı farkında olan Kant, Fichte ve sonrasında Schelling bütünü kavramayı sağlayan bir eğitimin teoloji ile değil ancak felsefe ile olanaklı olduğunu öne sürerler. Nitekim bütünü kavramak onun ilkelerini kavramak demektir ve bunu olanaklı kılacak tek şey, Aristoteles'in en genel ilkelerin bilgisini sunduğunu ileri sürdüğü felsefedir.<sup>17</sup> Bu bağlamda akademik bir eğitimin felsefeden ve felsefeye dayalı bir bilim algısından bağımsız sürdürülemeyeceği gündeme gelir.<sup>18</sup> Amaç akademide felsefenin öncülüğünde bilimsel bir eğitimi hayata geçirmektir. İnsan bilgisinin birlik ve bütünlüğü ideali ile kurulan felsefe fakültelerinde bu birliğin sağlanabilmesi adına insani bilimlerle doğa bilimlerinin disiplinler arası birer çalışma alanına dönüştürülmesi sağlanmaya çalışılır. Burada amaç özel bilimlerin bilgisini edinen öğrencinin bunu genelin bilgisinden hareketle yapabilmesidir. Sözü edilen alanlarda eğitim gören bireyler aldıkları özel eğitimden önce felsefe eğitimi alır. Bu nedenle Almanya'da felsefe doktorası alanlar bilimlerin birliğinin bilgisine, bir başka ifade ile en genelin bilgisine sahip olduğu için diplomasında felsefe doktoru ünvanı yazar. Bugün bu uygulama hala varlığını sürdürmektedir.<sup>19</sup>

### 3. Kant ve Fakülteler Çatışması

Fransız aydınlanmacılığının katı ussalcılığı karşısında tinselliğe vurgu yapan Alman filozoflar aydınlanmayı bu tinsel süreçlerle iç içe geçmiş bir biçimde hayata geçirmeye çalışırlar. Buradaki temel yaklaşımları, Fransız aydınlanmasının yol açtığı olumsuz siyasi sonuçların Almanya'yı etkilemesini engellemektir. Bunu sağlamanın yolunun eğitimden geçtiği ve on sekizinci yüzyılın ortaya çıkardığı kültürel koşullara dayalı olarak Almanya'da eğitimin yeniden yapılandırılması gerekliliği konusunda hemfikirdirler.<sup>20</sup> Buna bağlı olarak eğitimin ne olduğu ve nasıl sürdürülmesi gerektiği önemli bir tartışma konusu haline gelir. Söz konusu tartışmanın alt yapısını Kant'ın eğitim anlayışında da sıkça vurguladığı hümanizm oluşturur. Böyle bir eğitim

16 Onların çabaları Humboldt'un ortaya koyduğu düşüncelerle nihai bir noktaya erişir ve bunun sonucunda Berlin Üniversitesinin kuruluşu ile birlikte Almanya'da felsefenin ön plana çıktığı aklın yargı yetisinin işlerlik kazandığı yeni bir Alman üniversite vizyonu çıkar. Timothy Bathi, "Histories of the University: Kant and Humboldt", *MLN* 102, 3 (1987): 456.

17 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), IV. Kitap, 190-199.

18 Bu çalışmanın doğrudan konusu olmamakla birlikte ülkemizde de felsefenin yüksek öğretim düzeyinde önemine vurgu yapan çalışmalar ve bu konuya eğilen akademisyenler bulunmaktadır. Örneğin bu konuyu çalışmalarında fazlasıyla gündeme getiren Betül Çotuksöken, felsefenin akademide nasıl yer edineceğini ve bunun yollarını ele aldığı bir çalışmada bunun ilk adımının bütün yüksek öğretim öğrencilerinin ilk yılda "Felsefeye Giriş" dersi alması olduğuna vurgu yapar. Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1995), 82.

19 Bas van Bommel, "Between "Bildung" and "Wissenschaft": The 19th-Century German Ideal of Scientific Education", in *Europäische Geschichte Online* (Mainz: the Leibniz Institute of European History, 2015), 31.

20 Peter Faulstich, *Aufklärung, Wissenschaft und lebensentfaltende Bildung. Geschichte und Gegenwart einer großen Hoffnung der Moderne* (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2011), 144.

modelinde değerler ön plana çıkarılırken eğitimin ana unsurunun da felsefe olması gerektiği vurgulanır.<sup>21</sup> İnsanın ancak eğitim ile insan olduğunu vurgulayan Kant'ın öncülük ettiği bu yaklaşım biçimi aydınlanmanın eğitim ideali ile uzlaşa içerisindedir. Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" adlı çalışmasında insanın aklını kullanma cesaretini göstermesi gerektiğini vurgular.<sup>22</sup> Bir insanın bunu gerçekleştirebilmesi için eğitim bir zorunluluktur. Bu eğitim yaşamın her döneminde insan için vazgeçilmez olsa da aklın bir yeti olarak en üst düzeyde kullanımı üniversitede ve felsefe eğitimi aracılığıyla olanaklı olur. İşte bu noktada Kant'ın Almanya'daki üniversitelerin mevcut yapılanmalarına ilişkin tartışmaya dahil olduğu görülür.<sup>23</sup> Üniversite kurumuna bakış açısı Almanya'da Jena Üniversitesi'ndeki dönüşümle değişikliğe uğrarken<sup>24</sup> Kant yaptığı analizler aracılığı ile bu dönüşümün teorik temellerini ortaya koyar.<sup>25</sup> O, bu teorik temelleri "Der Streit Der Fakultäten (1798)" (Fakülteler Çatışması) adlı eserinde ele alır. Kant, adından da anlaşılacağı gibi bu eserinde geçmişin tarihsel bir kalıntısı olan ve kendi dönemine dek süren fakülteler arasındaki çatışmayı analiz eder.

O, bu analizinde döneminin fakültelerinin yüksek ve düşük düzey fakülteler olarak ayrıldığına dikkat çeker. Dönemin pragmatik eğilimlerinin bu ayrımın ortaya çıkmasında etkili olduğunu vurgulayan Kant'a göre mevcut sistemde yüksek düzey diye adlandırılan fakülteler tıp, hukuk ve teoloji fakülteleridir ve bu fakültelerin hükümetle organik bir bağı söz konusudur.<sup>26</sup> Bu bağ gereksinimlere dayalı olarak oluşturulmuştur. İnsanların yaşam koşullarını belirleyen sağlık, yasalılık ve öte dünyanın garanti altına alınması şeklindeki üç gereksinime karşılık gelen bu üç fakülte<sup>27</sup> haliyle hükümetin kendi varlığını sürdürmesine aracılık eder. Çünkü bunlar toplumun temel gereksinimleridir ve tam anlamı ile yerine getirilmediğinde bunun sorumlusu hükümetler olmaktadır. Dolayısıyla hükümetin üniversiteye bu anlamda yön vermesi kaçınılmazdır. Bunun da ötesinde hükümetler kendi güçlerini korumak ve arttırmak adına da bu fakültelerden güç alırlar. Örneğin hukuk fakülteleri hükümetin istediği yasaların ve adalet anlayışının oluşmasına aracılık ederken teoloji fakülteleri din aracılığı ile insanların kontrol altında tutulmasına hizmet eder.<sup>28</sup> Kant, yüksek düzey fakülteler arasında da bir ayrım yapar ve özellikle hukuk ve teolojinin tümüyle hükümetin yasaları uyarınca biçimlendirildiğini, buna karşın tıp fakültesinin zorunlu olarak doğa yasalarını izlemesi dolayısıyla daha bağımsız bir yapılanma içinde olduğunu söyler. Bu anlamda en azından tıp fakültelerindeki işleyişi düşük düzey fakültelerdeki işleyişe benzetir.<sup>29</sup>

Kant'a göre üniversite aynı zamanda öğretileriyle ilgili olarak hükümetin emrinden bağımsız bir fakülteyi de içinde barındırmalıdır. Bu fakülte dışarıdan emir almayan her şeyi değerlendirmekte özgür olan ve bilimlerin çıkarlarıyla, yani hakikatle ilgilenen bir fakülte olmalıdır ki bu ancak akıl en üst yeti olarak

21 Faulstich, *Aufklärung, Wissenschaft und lebensentfaltende Bildung. Geschichte und Gegenwart einer großen Hoffnung der Moderne*, 147.

22 Immanuel Kant (1784) "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim* 11 (2000): 17.

23 On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar Avrupa bilim akademileri için en parlak günler olduysa, on sekizinci yüzyıl Alman üniversiteleri için en dip nokta olmuştu: Asi öğrenciler, kayıtların düşmesi, öğretilen konular ile üniversite sonrası mevcut pozisyonlar arasındaki uyumsuzluklar tartışılırken on sekizinci yüzyılın son on yılında, üniversitenin kaldırılmasından söz edilmeye başlar. Bathi, "Histories of the University: Kant and Humboldt", 439.

24 Zachary Purvis, *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany* (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 96.

25 Hofstetter, *The Romantic Idea of University: England and Germany, 1770-1850*, 25.

26 Immanuel Kant (1798), *Die Streit der Fakultäten* (Hamburg: Felix Meiner, 2005), 16.

27 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 20.

28 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 30.

29 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 26.

kabul edildiğinde olanaklı hale gelir. Ona göre böyle bir fakülte olmaksızın hakikatin ortaya çıkması olanak dışıdır. Elbette hakikatin ortaya çıktığı bu aydınlanma hali hükümetin kendi zararına olacaktır; ancak akıl, doğası gereği özgürdür ve ona dışarıdan dayatılan bir hakikati emirle kabul etmez.<sup>30</sup> Kant'a göre bahsi geçen bu fakülteler düşük düzey fakülteler olarak adlandırılan felsefe fakülteleridir.<sup>31</sup> Ona göre bu fakültelerin, özgürlük temelinde kurulması dolayısıyla büyük bir ayrıcalığa sahip olmasına rağmen düşük düzey fakülteler olarak adlandırılmaları insan doğasıyla ilişkilidir; öyle ki mevcut düzende emir verebilen bir adam, başkasının alçakgönüllü hizmetkârı olmasına rağmen, emrinde kimsesi olmayan özgür bir adama göre daha seçkin kabul edilmektedir.<sup>32</sup> Felsefe fakültelerindeki işleyiş, yüksek düzey fakültelerde olduğu gibi yarara dayanmaz. Hükümet yüksek fakültelerin öğretilerini onaylama hakkını saklı tutar, ancak daha düşük düzey fakültelerin öğretilerini bilim adamlarının aklına bırakır.<sup>33</sup> Çünkü burada aklın kılavuzluğu esastır, akıl doğası gereği özgür olduğundan hakikatin ne olduğu ona dışarıdan dikte edilemez ve dolayısıyla felsefe fakülteleri dışarıdan yönlendirilemez.<sup>34</sup>

Felsefe fakülteleri eleştiri üzerine kurulu olduğundan bu fakültelerde daha bağımsız, düşüncelerin özgürce ortaya konulduğu bilimsel eğitim verilmektedir. Üstelik bu fakülteler yüksek düzey fakültelerin uygulamalarına eleştirel bir gözle bakarak, hakikatin peşinde giderek onların doğru bir yolda ilerlemesine olanak sağlar.<sup>35</sup> Ancak bu yaklaşım biçimi hükümet politikaları ile çoğu zaman uzlaşmaz. Çünkü yüksek düzey fakültelerde eleştirel bir bakış açısının egemen olması hükümetin işleyişinin sorgulanmasına ve üniversiteler üzerindeki hakimiyetinin tehlikeye girmesine yol açar.<sup>36</sup> Ancak eğer bilgi bir araç olmaktan çıkarılıp kendi başına amaç olacaksa ve dış bir otoriteden bağımsız bir şekilde kazandırılacaksa bu tehlike göze alınmalıdır. Akademi düzeyinde bir eğitim söz konusu olduğunda amaç en genele ilişkin bilgiye erişilmesidir ki bu bir tür bilgelik düzeyidir. Bunu sağlayacak olan ise nihai olarak en üst akıl yetisinin işlerliği olan felsefenin kendisidir.<sup>37</sup> Üniversiteler insanın ve elbette toplumun bütüncül bir eğitimi dışında bir amaca yönelmeyecekse bu ancak aklın ön planda olduğu, eleştirinin yol gösterici olduğu bir eğitim modeli ile olanaklı olacaktır. Bunun için mevcut yapılanma dönüştürülmeli ve bilimin eleştirel bir bakış açısı ile üretildiği düşük düzey diye adlandırılan fakülteler üniversitelerin işleyişinde yüksek düzey fakültelerin yanında eleştirileriyle yön verici olmalı, Kant'ın ifadeleri ile muhalefet partisi gibi iş görmelidir.<sup>38</sup> Felsefe tam da eleştirel tavır dolayısıyla bu işi üstlenir.

30 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 18-19.

31 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 28.

32 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 19.

33 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 16-17.

34 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 27.

35 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 27.

36 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 23.

37 Bunun için felsefenin ve felsefe fakültelerinin merkezde olduğu bir üniversite yapılanmasına gereksinim vardır. Kant'ın fakülteler arasındaki çatışmayı ele almasının temelinde böyle bir ideal yapıya ulaşmak bulunmaktadır. Felsefeden türeyen ve özelleşen bilimlerin nesnesinin değişmesine ve tekil olmasına karşın felsefenin konu alanı genel olana, genel olarak varlığa yönelir. Bütünlüğü içinde varlığı kavramak, en geneli kavramaktır. Bilimlerin kendi başlarına birbirleri aralarındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin temellendiği kendi kurucu ilkelerini belirlemeleri ve bütünlüğe (üniversitas) ulaşmaları olanaksızdır. Tekil deney varlıkları hakkında “doğru” düşünebilmek, konuşabilmek için en başta “varlık” olma, “varlık” kavramı hakkında doğru düşünebilmek gerekir. Bilgiç, “Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu ile İlişkisi”, 139-140.

38 Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 36.

#### 4. Fichte, Yeni Bir Akademik Yapılanmanın Planı

Fichte'nin eğitime yaklaşımı felsefesi ile tam bir bütünlük içerisinde. Hatta kimi zaman onun felsefesinin bir eğitim felsefesi olduğu dahi ileri sürülür. Fichte'nin eğitim felsefesinde *Erziehung* ile *Bildung* arasında önemli bir ayrım söz konusudur. İlk sözcük örgün eğitime karşılık gelirken ikincisi bireyin dış dünyada diğer insanlarla bir arada eğitilmesi ile eş anlamlıdır ve Fichte'nin felsefesi daha çok ikincisine odaklanır.<sup>39</sup> Fichte'ye göre insan dış dünyada başka insanlarla bir arada olduğunda eğitim sürecine dahil olur ve bu yolla insan olur.<sup>40</sup> Fichte'nin sosyalleşme sürecini temel alan eğitim felsefesi kendi içerisinde eğitimin her düzeyde nasıl sürdürülmesi gerektiğine dair ipuçları barındırmaktadır. Bu eğitim süreçlerinin en yükseği ve en önemlisi ise ona göre akademik düzeyde üniversiteler aracılığı ile verilenidir. O, bu bağlamda pedagojinin gövdesini ortaöğretim kurumlarının oluşturduğunu ancak bu gövdenin yaşam özünü köklerinden, yani üniversiteden aldığını vurgular. Bu nedenle eğitim yeniden yapılandırılacaksa Fichte'ye göre bu üniversitelerden başlayarak yapılmalıdır.<sup>41</sup>

Fichte'nin üniversitenin ne olması gerektiğine ilişkin düşünceleri insanlığın ilerlemesi ve etik bir yaşam sürmesi şeklindeki felsefi ideali ile uzlaşa içindedir. O, bu uzlaşayı "Einege Vorlesungen Über die Bestimmung des Gelehrten (1794)" (Bilginin Belirlenimi Üzerine Dersler) adlı eserinde açık bir biçimde ortaya koyar ve üniversitenin akademik faaliyetlerinin yanı sıra, üniversitede ders veren akademisyenlerin her şeyden önce bir ulusun politik değil fakat kültürel inşasındaki rolüne dikkat çeker.<sup>42</sup> Aynı şekilde onun "Reden an die Deuthschen Nation (1807-1808)" de (Alman Ulusuna Söylevler) vurguladığı kültür yoluyla ulusun birliğinin sağlanabileceği düşüncesi, eğitimin yüksek öğrenim düzeyindeki amaçları ile de tam bir uzlaşa içindedir.<sup>43</sup> Fichte bu eserinde yeni bir dünyada yeni bir yaşamın yeniden şekillendirilmesine vurgu yaparken, hiç şüphesiz zihninde öncelikle eğitim reformu özellikle yükseköğretim reformu bulunmaktadır.<sup>44</sup> Fichte'nin bir üniversitenin yapılanma biçimine ilişkin görüşleri Berlin Üniversitesi'nin kuruluşunda somutlaşır. Öyle ki Fichte 1807 yılında Prusya hükümeti tarafından kurulacak olan yeni üniversitenin nasıl organize edilmesi gerektiği ve temel amaçlarının ne olması gerektiği konusundaki görüşlerini ifade etmek üzere Berlin'e davet edilir. Hatta onun bu konuda ortaya koyduğu düşünceler daha sonra "Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt (1807)" (Berlin'de Kurulacak Bir Yüksek Öğretim Kurumuna İlişkin Plan) başlığı ile yayınlanır. Fichte bu çalışması aracılığıyla bir üniversitenin nasıl yapılanması gerektiğini analiz eder.

Kültür temelli bir eğitimin bilimsel olması gerektiğini de vurgulamaktan geri kalmayan Fichte buna bağlı olarak "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-1795)" de (Bütün Bilim Öğretisinin Temel-

39 Arı Kivela, "From Immanuel Kant to Johann Gottlieb Fichte- Concept of Education and German Idealism", in *Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, eds. P. Siljander, A. Kivelä and A. Sutinen (The Netherlands: Sense Publishers, 2012), 69.

40 Kivela, "From Immanuel Kant to Johann Gottlieb Fichte- Concept of Education and German Idealism", 72.

41 Johann Gottlieb Fichte, "Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe", in *Gründungstexte Johann Gottlieb Fichte Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Wilhelm von Humboldt*, hrsg. Rüdiger vom Bruch (Berlin: Humboldt Universität, 2010), 28.

42 Purvis, *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany*, 98.

43 David James, "Fichte's Republicanism: Education, Philosophy and The Bonds of Reason", *History of Political Thought* 35, 3 (2014): 486.

44 Arslan Topakkaya, *Fichte* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 133.

leri)<sup>45</sup> şekillendirdiği teoriyi akademik bir eğitimin olanaklılığı ile bağdaştırır ve kısaca ifade edilecek olursa üniversitenin niçin ve nasıl bir bilimsel eğitim kurumu olması gerektiğini bilime yüklediği anlam ile uzlaştırarak temellendirmeye çalışır. Fichte'nin bakış açısı ile ifade edilecek olursa felsefe bilimlerin bilimidir, bir başka ifade ile bilimin kendisidir. Buna bağlı olarak bilimsel bir eğitim felsefesiz olmaz. Felsefe bize bütünü bilgisini sunar ki zaten üniversitenin amacı da öğrenciye bütünü bilgisini kazandırabilmektir. Bütünü görmeden parçayı anlamlandırmanın zorluğu açıktır. Bilgiyi bütünlüğü içinde görmeden özel bir bilim alanında bilgi elde etmeye çalışmak bilmemekle özdeştir.<sup>46</sup> Fichte'nin bize söylemeye çalıştığı şey tam olarak şudur aslında: Bilginin ne olduğunu bilmeden ulaşılan şeyin bilgi olduğundan emin olamayacağımız gibi, bilgiye nasıl erişeceğimizi bilmeden de bilgi elde edemeyiz, anlamına gelmektedir. Bunun yolu da yöntemi de felsefeden geçer. Felsefe bu durumda aslında yöntemli bir düşünme biçimidir ki, bilimin başlangıcı burasıdır. Bu nedenle Fichte'nin eğitimci kimliği ile filozof kimliği bir araya getirildiğinde ortaya çıkan sonuç akademik bir eğitim kurumunun felsefenin rehberliğinde kurulması ve etkinleştirilmesi gerekliliğidir.

Felsefesinin merkezine özgürlüğü koyan Fichte üniversitelerde ortaya koyulan bilime yaklaşımında da özgürlüğü ön plana çıkarır. Bu özgürlüğü rasyonellikle iç içe geçiren Fichte'ye göre üniversite eğitimi aracılığı ile rasyonel düşünme düzeyine erişen bir birey üzerinde yasal kısıtlamaların bir anlamı olmayacaktır.<sup>47</sup> Bu durum dolaylı olarak kendi kontrol mekanizmalarını işletir hale gelen bir toplumun refahını da beraberinde getirecektir. Bu noktaya ulaşabilmek adına üniversitelerin nasıl dönüştürülmesi gerektiğini tartışan Fichte ilk olarak üniversitelerde profesörlerin kitaplardaki halihazırdaki bilgiyi öğrenciye aktardığı ezberci bir yaklaşımla eğitimi sürdürmesine karşı çıkar. Ona göre üniversitelerde hazır bilgi aktarılmamalı, bilgi üretilir hale getirilmelidir. Nitekim düşüncenin ve dolayısıyla bilginin özgürce üretilmediği bir kurumun üniversite adı altında var olmasının bir anlamı yoktur. Bunun yanı sıra akademi bilim ile yaşam arasındaki bağı kurmayı başarabilmelidir. Bunun yolu ise geleceğin akademisyenlerinin yaşamın gereksinimlerini görmeye alıştırılmasından geçer. Eğer akademik bilgi öğrencinin yaşamda uygulayabileceği bir niteliğe sahip değilse bu durumda bilgi niteliği taşımaz. O, bu durumu bilginin eyleme geçirilememesi ya da bilgi-eylem birliğinin kurulamaması olarak yorumlar.

Fichte bu tespitinin ardından şöyle bir soru sorar: Bir üniversite aracılığı ile bilim, özgür ve yaşama uyarlanabilir hale nasıl getirilir? Ona göre bu ancak bilim başından itibaren açık ve özgür bir bilinçle kavranırsa olanaklı olacaktır. Bunun için bilginin mekanik olmaktan çıkarılması, parçalanmışlığından uzaklaştırılması, yarar gözetilmeksizin sonsuzun gözünden görülmesi gerekir. Fichte burada öncelikle modern üniversitelerdeki bilime yaklaşım biçiminin bir eleştirisini yapar. Ona göre yararı ön plana çıkaran ve akademi uzmanlaşmış bilgilerin öğretildiği bir kuruma dönüştüren modernite bilgiyi araçsallaştırmıştır. Fichte'ye göre bilim böylesi bir anlayışla yapılmaya çalışıldığında üniversite amacından sapar. Modern dünyanın parçalanmış bilgi yığını içinde kaybolan öğrencinin bu karmaşadan kurtulması için ona göre önce genelin bilgisini kavraması gerekir. Üniversite bunu yapmadıkça kendi varoluşunu hukuksal zeminde temellendiremeyecektir.

45 Fichte'nin bu eseri, daha sonraki kullanımlarda *Wissenschaftlehre* olarak kısaltılacaktır.

46 Johann Gottlieb Fichte, *Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, trans. Walter E. Wrights (Albany: State University of New York Press, 2005), 23.

47 Kivela, "From Immanuel Kant to Johann Gottlieb Fichte- Concept of Education and German Idealism", 72.

Akademiden beklenen şey, bilginin öğretilmesi değil, bilginin nasıl öğrenileceğinin öğretilmesidir ki Fichte'ye göre bu bir sanattır.<sup>48</sup> Fichte'nin sonsuzun gözünden görülmesi gerekir dediği bu sanat, felsefenin ta kendisidir.<sup>49</sup> Bir üniversiteyi üniversite yapan ve onu diğer ortaöğretim kurumlarından ayıran şey eleştirel düşünme sanatını kullanmasıdır. Fichte'nin doğruyu yanlıştan, yararlıyı yararsızdan ayırmak, daha az önemliyi daha önemli olana tabi kılmak şeklinde nitelendirdiği bu eleştirel düşünme sanatını uygulayabilmek için üniversitede her şeyden önce bilimsel aklın bir yargı yetisi olarak kullanımını öğretilmelidir. Bunun gerçekleşebilmesi için öğretmenin öğrenciye bilgiyi nasıl kullanacağı konusunda rehberlik etmesi gerektiğini vurgulayan Fichte Sokratik yöntemin vazgeçilmezliğine ve hatta sınavların dahi Sokratik diyalog tarzında yapılması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre akademisyen adaylarını bilim yolu ile yaşama hazırlayacak bir öğretmenin de özgür bir sanatçı ruhuna sahip olması gerekir. Bilgiyi bir sanatçı gibi ortaya koyan ve sevdiği bu sanatı öğreten bir öğretmen aracılığı ile bilim sanatı yükseklerle taşınabilir.

### 5. Schelling ve Akademik Çalışmanın Yöntemi

Bir toplumun şekillendirilmesinde üniversitenin kilit rol oynadığına inanan Schelling'e göre toplumu şekillendirenler, üniversitede eğitim alıp önemli etkilerde bulunan akademisyenler ve onların yetiştirdiği öğrencilerdir. Schelling, Almanya'da toplumun eğitim yolu ile kültürel biçimlenmesinin üniversitelerin yapılanmalarından olumsuz etkilendiğinin farkındadır. O, tersine çevrilmiş ve bozulmuş bu yapılanmanın yeniden düzeltilmesi gerektiği düşüncesinden ilham alan ve daha sonra "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (Akademik Çalışmaların Yöntemi Üzerine Dersler) başlığı altında kitaplaştırılan bir ders serisi verir. Bu dersler, Almanya'da üniversitelerin kaderinin sorgulanmaya devam ettiği bir dönemde, Alman romantizminin beşiği olan Jena Üniversitesi'nde üniversiteler konusunda gündeme gelen tartışmaların bir parçasıdır.<sup>50</sup> Verdiği bu derslerde filozof, içinde bulunduğu akademik dünyaya ilişkin somut gözlemlerini analiz ederken yeni üniversite vizyonunu kendi felsefi sistemi ile içsel bir tutarlılık içinde ortaya koymaya çalışır.<sup>51</sup> Schelling, konuya ilişkin olarak öncelikle üniversitelerin mevcut durumlarının ve yapılanma biçimlerinin modern dünyanın yol açtığı görünür sonuçlar ile ilişkisini ortaya koyar. Schelling'e göre burjuva toplumu genel olarak ideal ve reelin belirgin bir uyumsuzluğunu sergiler. Bunun nedeni toplumun peşinden gittiği amaçların olması gerekenden farklı olmasıdır. Burjuva toplumunda araçlar amaç olmakla kalmaz, bu araçlar fazlasıyla baskın olur. Schelling burjuva toplumunun mutlak olanın karşısında empirik amaçlar peşinde koşmak zorunda olduğu sürece gerçek bir kimlik edinemeyeceğini öne sürer ve modern üniversitelerin yapılanmalarının ideal ve reel olanın özdeşliğinin sergilendiği bir dünyayı doğurmaktan son derece uzak olduğunu vurgular. Ona göre üniversiteler de bu yaklaşımdan doğrudan etkilemekte ve hatta kendilerini bu yaşam biçimini devam ettirecek şekilde dönüştürmektedirler.<sup>52</sup>

Modern dünyanın da modern üniversitenin bir yansıması olduğuna inanan Schelling'e göre bunu görebilmek için modern üniversitelerdeki bilgiye yaklaşım biçimini ortaya koymak yeterli olacaktır. Bu üniversitelerde bilgi, uzmanlaşma uğruna bütünlüğünden yoksun bırakılır ve buna bağlı olarak üniversitenin temel

48 Fichte, "Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt", 12.

49 Fichte, *Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, 23.

50 Purvis, *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany*, 91.

51 Louis Menand, Paul Reitter and Chad Wellmon eds., *The Rise of the Research University, A Sourcebook* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 85.

52 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, ed. Karl Friedrich August Schelling (Stuttgart: J.G.Cotta, 1859), I, 5, 235-236.

amaçlarından olan mutlak bilgiye erişme ideali göz ardı edilir. Bunun yanı sıra teknoloji ile ilişkilendirilen bilgi, yarar ilkesi ön plana çıkarılarak üretilir ve bilgiyi kendisi için sevme amacı ortadan kaldırılır. Bilgiye yaklaşım biçimi buna dönüştürüldüğünde onu gerçek bütünlüğün bir parçası olarak kavramak olanaksız hale gelir.<sup>53</sup> Schelling akademinin içinde bulunduğu koşullardan öncelikle profesörlerin sorumlu olduğunu iddia eder ve eleştirilerini onlara yöneltmekten çekinmez. Ona göre üniversitenin profesyonel yaşamla olan organik bağı yadsınamaz. Nitekim üniversite iş yaşamına gereksinim duyduğu araçları üretmekle sorumludur. Onun buradaki vurgusu araçların yalnızca bilim tarafından üretilmesi gerekliliğindedir. Bilimin amacı bilginin aracısız bir şekilde üretilmesidir. Eğitim yoluyla böyle bir amaca ulaşmak için bilim gereklidir. Ancak bilim, kendinde bir amaç olmak yerine salt bir araca indirildiği anda bilim olmaktan çıkar.<sup>54</sup> Çok iyi biliyorum ki, der Schelling, özellikle bilimi yarar bağlamında ele alan pek çok kişi üniversiteyi bilginin dönüştürülmesinde bir aracı kurum, tek hedefi her gence bilimde bugüne kadar neler başardığını öğretmek olan bir kulüp olarak görmektedir.<sup>55</sup> Oysa bilimin ve bilginin kendinde amaç olduğu bir durumda bu tür olumsuzluklar da kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Nitekim akademinin tek amacı da mutlak olanın bilgisidir, bunun dışında bir amacı olmamalıdır.<sup>56</sup>

Akademiye yeni girmiş bir öğrencinin mevcut olumsuzluklardan doğrudan etkilendiğini ileri süren Schelling derslerin başlangıcında öncelikli amacının akademik dünyaya yeni girmiş olan öğrencilere üniversitenin çalışma yönteminin ne olduğunu ya da nasıl olması gerektiğini göstermek olduğunu belirtir. Farklı bir dünyaya girmiş olan öğrencinin bu ortamda yolunu şaşırması için çokça neden olduğunu ileri süren Schelling'e göre<sup>57</sup> öğrenci karşı karşıya kaldığı parçalanmış bilgiler yığını içerisinde hangi bilgiyi edineceğini bilemez. Onun bu kaos ortamından kurtulabilmesi ve güvenilmez düşmanlarla karşı karşıya kalmaması için doğru bir rehber gereksinimi vardır. Bu nedenle üniversitelerde akademik çalışmanın amacı, doğası ve yöntemi hakkında genel kamu eğitimi verilmesi bir gerekliliktir.<sup>58</sup> Schelling, öğrencinin içinde bulunduğu kaotik ortamın modern üniversitelerin yapılanma biçimi ile yakından ilişkili olduğunu öne sürer. Ona göre bütüncül bakış açısını kaybeden modern birey, akademik düzeyde bir eğitim için üniversiteye adım attığında eğitimine yine bu kayıplardan hareketle başlar. Öyle ki onun istediği şey, eğitim alacağı alanın bilgisine sahip olup o alanda uzmanlaşmaktır; çünkü temel kaygısı bir meslek ya da iş edinmektir. Öğrenci daha çok ona günün koşullarında iş olanağı sağlayacak bilimlerin eğitimini almaya yönelmektedir. Bu durum öğrencinin uzmanlaşmaya çalıştığı bilgi dalı ile bütünü bilgesi arasında ilişki kurmasına olanak vermemektedir. Bunu bir kölelik durumu olarak nitelendiren Schelling'e göre kölelikten kurtulup özgürlüğe erişmenin yolu uzmanlık bilgisinin genel bilginin içindeki yerini kavramaktan geçer.<sup>59</sup> Bilimde ve sanatta tikelin, yalnızca genel ve kendi içinde mutlak olanı ölçüt aldığı sürece değer taşıdığına inanan Schelling'e göre mükemmel bir avukat ya da doktor olma arayışı içinde bilginin bütünlüğünün önemini kavramaktan uzak kalan öğrenci için genel bilimler üzerinde çalışmak bir panzehir görevi görecektir.<sup>60</sup>

53 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 232.

54 Purvis, *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany*, 100.

55 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 232.-233.

56 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 236.

57 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 211.

58 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 212.

59 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 213.

60 Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 5, 212.

Felsefenin temelde olduğu bir eğitim ideali ortaya koyan Schelling'e göre parçayı bütün olmaksızın kavramak olanaksızdır ve bunu sağlayacak şey felsefedir.<sup>61</sup> Üniversitenin bir kurum olarak adı ve amacı zaten bütünlükten gelir ve bir üniversite öğrencisinin ana hedefi Schelling için düşünce ve varlığın, ideal ve reelin, teori ve pratiğin organik bütünlüğünü kavramak olmalıdır.<sup>62</sup> Bu bağlamda doğru bir akademik eğitimde bilimlerin organik birliğine yönelik bilgi, tek bir uzmanlık alanına odaklanan belirli bir eğitimden önce gelmelidir. Schelling'e göre akademinin bu ölçüt göz önünde bulundurularak yeniden inşa edilmesi gerekir. Bu inşa ise en genelin bilgisini sunan, bilimlerin bilimi olan felsefenin rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. Çünkü insanı bütünüyle kavrayan ve doğasının her yönüne dokunan felsefe, zihni tek taraflı bir eğitimin sınırlarından kurtarmaya ve onu mutlak olanın kavrayışına yükseltmeye daha uygundur.<sup>63</sup> Bu bağlamda Schelling bilim ve felsefe arasında nasıl bir bağın bulunduğu tartışmalarına girerek tıpkı Fichte gibi felsefenin bilim olduğu noktada mutlak olanın bilgisini verdiğini ileri sürer. Schelling, mutlak olanı kavramamızı, onu ideal ve reel olanın özdeşliği olarak görmemizi sağlayan en genel ilkelerin bilimi adını verdiğimiz felsefe olmaksızın özel bilimlerin bir anlamının ve işlevinin olamayacağını derslerinde çarpıcı ifadelerle gözler önüne serer. Ona göre felsefenin sunduğu genelin bilgisi olmaksızın özel bilimlere ilişkin olarak verilen eğitim zorunlu olarak ölü, akılsız, tek taraflı ve özünde sınırlı kalacaktır.<sup>64</sup> Schelling'e göre Mutlak, akıl ile özdeştir ve mutlak akıl yoluyla bütünlüğün içerildiği özdeşlik kavranır hale gelir. İşte felsefe mutlak akıl yoluyla bu bütünlüğü ve özdeşliği kavramaya hizmet ettiği içindir ki üniversite eğitiminin ana çatısını oluşturmaktadır.

### Sonuç

Felsefenin bilgelikle özdeş olan anlamı göz önünde bulundurulduğunda onun bilginin peşinde koşan akademi için ne denli vazgeçilmez olduğu daha iyi anlaşılabilir. İlk çağ Yunan düşüncesi ile birlikte bu bilgelik düzeyine erişmenin önemi Platon aracılığı ile en üst tondan vurgulanırken, Batı düşüncesinin ve bu düşüncenin merkezi olan akademinin felsefe ile olan bağı o günden bugüne sürekli değişerek devam etmiştir. Kimi zaman bu bağ batı orta çağında olduğu gibi akıl ikincil plana itildiği için ortadan kalkacak düzeye gelmiştir. Üniversitelerde eğitimin aracının akıl olmaktan çıkarılması her şeyden önce bütünün bilgisine erişmeye engel olur. Çünkü Kant'ın da vurguladığı gibi bütün ancak akıl aracılığı ile elde edilir ve bilim ancak bu sayede üretilir. Oysa orta çağda felsefeye ve akla biçilen rol, hakikate ulaşmada teolojiye ve bu bağlamda inanca hizmet etmek iken modern dönemde de uzmanlık bilgisi için ona hazırlık rolü atfedilmiştir. Bu yeni üniversite yapılanmasının Alman toplumu açısından yol açtığı olumsuzlukların farkında olan ve bunun aşılabilmesi için özellikle teolojinin ve sonrasında pragmatik yaklaşımların etkisi ile yerinden edilen felsefenin yeniden hak ettiği yere erişmesi gerektiğini vurgulayan Kant, Fichte ve Schelling gibi filozoflar Almanya'da akademik düzeyde bir dönüşümün ilk adımları atılmasına öncülük etmişlerdir. Bunun bir yansıması olarak ortaya çıkan üniversite vizyonu bütün bir batı üniversite kültürünü etkilemiş ve batıdaki üniversiteler Alman modeline göre yeniden düzenlenmiştir. Bugün bu düzenlemelerin bir kez daha göz ardı edilmeye başladığı ve felsefe ile akademi arasındaki zorunlu bağın yok sayıldığı bir dönem yaşanmaktadır. Bilgiyi kendinde bir amaç olarak görmekten uzaklaşan günümüz üniversite vizyonunda felsefe hak ettiği değere erişemediği gibi felsefe ile ilişkisi içerisinde bilime bakışın da olumsuz anlamda değiştiği şüphe götürmez. Bilime yüklenen

61 Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 5, 236.

62 Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 5, 230.

63 Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 5, 213.

64 Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 5, 213.



anlamın sığılığı insan yaşamının bütününde gün geçtikçe daha derinden hissedilmektedir. Bu olumsuz etkileri ortadan kaldırmak için değişen siyasi ve ekonomik düzende eğitime, özellikle de üniversite kurumları aracılığı ile verilen akademik eğitime yeniden ve geniş bir perspektiften yaklaşıması son derece önemlidir. Pragmatik bir bakış açısının dışına çıkılarak bilginin kendinde değeri üzerinde düşünölmeye başlandığında bu değişimin ilk adımı da atılmış olacaktır. Çalışmanın bütününde vurgulandığı gibi bu noktada akademinin bütünlük ruhunun göz önünde bulundurulması ve bu bütünlük ruhunun ancak felsefe ile olanaklı olduğunun bilincine erişilmesi gerekir. Felsefesiz bir insan biliminin ya da doğa biliminin başarısının olanaklı olmadığı ve bilime gerek ontolojik ve epistemolojik gerekse etik düzeyde yön veren ana unsurun felsefe olduğu anlaşıldığında akademide yeni bir dönüşüm için gerekli düşünsel zemin sağlanmış olacaktır.

## Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Bathi, Timothy. "Histories of the University: Kant and Humboldt". *MLN* 102, 3 (1987): 437-460.
- Bilgiç, Meriç. "Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu ile İlişkisi". Doktora Tezi, *Maltepe Üniversitesi*, 2011.
- Bommel, Bas van. "Between 'Bildung' and 'Wissenschaft': The 19th-Century German Ideal of Scientific Education". in *Europäische Geschichte Online*. Mainz: the Leibniz Institute of European History, 2015. <http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/germanophilia-and-germanophobia/bas-van-bommel-between-bildung-and-wissenschaft-the-19th-century-german-ideal-of-scientific-education>
- Brun, Jean. *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Faulstich, Peter. *Aufklärung, Wissenschaft und lebensentfaltende Bildung. Geschichte und Gegenwart einer großen Hoffnung der Moderne*. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2011.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1807) "Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe". in *Gründungstexte Johann Gottlieb Fichte Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Wilhelm von Humboldt*, hrsgb. Rüdiger vom Bruch, 9-122. Berlin: Humboldt Universität, 2010.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, trans. Walter E. Wrights. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Gulyga, Arsenij. *Schelling, Leben und Werke*, çev. Elke Kirsten. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1989.
- Hofstetter, Michael J. *The Romantic Idea of University: England and Germany 1770-1850*. London: Palgrave, 2001.
- James, David. "Fichte's Republicanism: Education, Philosophy and The Bonds of Reason". *History of Political Thought* 35, 3 (2014): 485-518.
- Kant, Immanuel. (1784) "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt. *Toplumbilim* 11 (2000): 17-21.
- Kant, Immanuel. (1798) *Die Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner, 2005. Kindle Edition.
- Kivela, Ari. "From Immanuel Kant to Johann Gottlieb Fichte- Concept of Education and German Idealism". in *Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism*, eds. P. Siljander, A. Kivelä, A. Sutinen, 59-86. The Netherlands: Sense Publishers, 2012.
- Menand, Louis; Paul Rietter and Wellmon Chad, eds. *The Rise of the Research University A Sourcebook*. Chicago: University of Chicago Press, 2017. Kindle Edition.
- Pinkard, Terry. *German Idealism 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Purvis, Zachary. *Theology and the University in Nineteenth-Century Germany*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Schelling, F.W.J. *Sämmtliche Werke*, ed. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart: J.G. Cotta, 1859.
- Sinanoğlu, Suat. *Türk Hümanizmi, Cilt III*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1999.
- Topakkaya, Arslan. *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Weisheipl, James A. "The Structure of the Arts Faculty in the Medieval University". *British Journal of Educational Studies* 19, 3 (1971): 263-271.
- Willinsky, John. *The Intellectual Properties of Learning: A Prehistory from Saint Jerome to John Lock*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 23.03.2021

**Kabul:** 13.04.2021

**Atıf:** Kiraz, Sibel. "Kapitalizmin Sonu: Marx'a Sadık Bir Yorum". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 129-139.

## Kapitalizmin Sonu: Marx'a Sadık Bir Yorum

Sibel Kiraz<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-3006-1616

### Öz

Marx'ın kapitalizmin sonuna ilişkin görüşlerini yorumlayan bu çalışmanın amacı düşünürün görüşleri doğrultusunda kapitalizm, din ve devlet arasındaki ilişkiselliği açık etmeye çalışmaktır. Buna ek olarak, yabancılaşma ortak paydasında birleşen bu üç olgunun Marxçı anlamda bir devrim durumunda nasıl biçimleneceğinin irdelendiği bu çalışmada, kapitalizmin sonuna ilişkin belirtiler yordanmaya çalışılmaktadır. Marx'a göre kapitalist üretim biçimi, sınırlarına ulaşarak olanaklarını tükettiğinde, olgunlaşan bir meyvenin dalından düşmesi gibi sonlanacaktır. Kapitalizmin, Marx tarafından öngörülen bu sonu, tarihin öznesi olan, sınıf bilincine sahip toplumsal aktörler dolayısıyla olacaktır. Kapitalizmle birlikte, ona hizmet eden ve onun gibi birer yabancılaşma olan din ve devlet de işlevsizleşerek aşılacaktır. Marx'ın bu öngörüsü onun tarihsel materyalizminin bir yansımasıdır. Başka bir deyişle dayanağını Marx'ın Hegel ve Feuerbach'ı eleştirerek yapılandırdığı felsefesinde yani tarihsel materyalizmde bulmaktadır. Nitekim Marx'a göre kapitalizmi sonlandıracak olan yeni üretim biçimi, kapitalizm içinde olgunlaşacaktır. Bu çerçevede, düşünürün öngörüsünü ona sadık bir biçimde ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, buna ek olarak bu öngörünün tarihsel materyalist karakterinin çözümlenmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Marx, Kapitalizm, Din, Devlet, Yabancılaşma, Devrim.

### The End of Capitalism: An Interpretation Staying True to Marx

#### Abstract

This study, which interprets Marx's reflections on the possible end of capitalism, is an attempt to unveil the relationality between the concepts of capitalism, religion and state. Additionally, this study tries to predict the symptoms of the end of capitalism, besides discussing how the said three intersecting concepts in relation to alienation, would be shaped in case of a Marxist Revolution. According to Marx, capitalist mode of production will expire, when it reaches its boundaries and use up all the possibilities, just like when a grown fruit drops off its branch. Such an end of capitalism as anticipated by Marx, will be brought by social actors, who are also the agencies of history with a class consciousness. Not only capitalism, but also religion and state, which serve capitalism and constitute alienation just like capitalism does, will be transcended after becoming dysfunctional. This anticipation by Marx reflects his historical materialism. In other words, it is based on his philosophy or historical materialism, which Marx formulated as a critic of Hegel and Feuerbach. As a matter of fact, Marx argues that new mode of production, which is to bring the end of capitalism, will be formed within capitalism itself. In this framework, this study, which aims to present the anticipation of the philosopher by staying true to him, also intends to analyze the historical materialism dimension of this anticipation.

**Keywords:** Marx, Capitalism, Religion, State, Alienation, Revolution.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sibel.kiraz@cbu.edu.tr

## Giriş

Dünya ne zaman bir badireyle, bir sorunla karşı karşıya kalsa durum hemen kapitalizmle ilişkilendiriliyor. Kapitalizmin sınavı olarak görülen sorunun kapitalizmin sınırları dahilinde aşılabileceği tartışılıyor. “Kapitalizmin sonu mu?” sorusu soruluyor. Bu soruyla birlikte akla ilk olarak, kapitalizmin bir gün sonlanacağını ileri sürdüğü için Marx geliyor.<sup>2</sup> Konunun Marx zeminine taşınmasının ardından Marx’ın bu tahminde yanılıp yanılmadığı yüzeysel olarak sorgulanıyor. Halbuki yüzeysel sorgulamalar aslına sadık yorumlara ulaştırmaz. Bu konuda daha derinlikli bir sorgulama yapabilmek için her şeyden önce Marx’ın ilgili görüşlerini aktardığı metinleri incelemek gerekir. Daha sonra onun görüşleri doğrultusunda, kapitalizmin sonunu çağrıştıran koşul ve belirtiler belirlenebilir. Ancak bunlara dayanarak Marx’a sadık bir yorum yapılabilir. Bu çalışmada Marx’ın kapitalizmin sonuna ilişkin görüşleri, Marx’a sadık bir biçimde yorumlanarak ortaya konmaya çalışılacaktır.<sup>3</sup>

Bilindiği üzere Marx, kapitalizmi başarılı bir biçimde çözümlemiş ve insan doğasına uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Marx, aşılabileceğini ileri sürse de kapitalizm bugüne kadar girdiği bütün krizleri kendi içinde atlattığını başarmıştır. Fordizm, postfordizm ve D. Harvey’in ileri sürdüğü üzere yağmalama dönemi derken, kapitalizm her ne kadar sürdürülebilirliği tartışmalı olsa da sürmektedir.<sup>4</sup> Peki Marx’a göre kapitalizm nasıl sonlanacaktır?

Bu, son kertede devrimle gerçekleşecektir. Marx’a göre üretim biçiminin değişmesi devrimdir. Söz konusu devrim, öncesinde bir evrimin hazırladığı ve bu nedenle kaçınılmaz olan bir devrimdir. Olgunlaşan bir armutun dalından düşmesi gibi kapitalizm de olgunlaştığında, kendini gerçekleştirerek olanaklarını sonuna kadar kullandığında sonlanacaktır. Kapitalizmin aşılmasını din ve devletin aşılmasıyla ya da yumuşatılmış bir ifadeyle, dönüşmesiyle birlikte düşünmek gerekir. Çünkü Marx’a göre devlet ve din de kapitalizm gibi aşılması gereken birer yabancılaşmadır. Kapitalizm bireyi emeğine, devlet haklarına din ise Tanrı’ya yüklediği kendi güçlerine yabancılaştırır. Ayrıca devlet sermayeyi koruyarak, din ise kapitalizm altına ezilenleri

2 Marx’a göre kapitalizm antagonistiktir. Yani kendine yönelik tehditleri kendindedir, onları kendi yaratır. Kapitalizmin sonunu da artan iç çelişkileri getirecektir.

3 Marx’a ilişkin literatür oldukça zengindir. Bu literatürün büyük bir kısmını Neo-Marksizm, Ortodoks Marksizm, Post-Marksizm gibi *Marksizm*’ler oluşturur. Marx’ın, bir konuşmasında; “Ben Marksist değilim” dediğinin rivayet edildiğini hatırlatarak Marx ve Marksizmin ayrı olduğunu belirtebiliriz. Marx; onun eleştirilerinden, yorumlarından, revizyonlarından ayrı düşünülmelidir. Ayrıca kapitalizmin bir gün sonlanacağını ileri sürmekle, bu sonu hazırlayacak olan koşulları yordamak farklıdır. Kapitalizm sonlanırsa Marx haklı çıkar. Kapitalizm Marx’ın betimlediği biçimde sonlanırsa Marx yine haklı çıkar. Kimilerine; örneğin K. Popper’a göre Marx dile getirdiğimiz ilk anlamda haksız çıkmıştır fakat çağdaş teorisyenlerin çoğuna göre haklıdır. Kimilerine göre ise ikinci anlamda haksızdır. Yani kapitalizm son bulacaktır fakat bu, Marx’ın betimlediği biçimde olmayacaktır. Bu görüşü savunanlar çoğunlukla Marx’ın görüşlerini revize eden Marksist düşünürlerdir. Marx’ı yorumlama ve revize etme girişimleri tartışmalı bir ayrım olan Genç Marx-Olgun Marx ayrımını da doğurmuştur. L. Althusser Marx’ın iki dönemi arasında “epistemolojik kopuş” olduğunu iddia etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015). Bu ayrıma göre Genç-Marx, diyalektik materyalisttir. Felsefe alanındadır. Yabancılaşmadan söz eder. Hegel’i yansıtır. Olgun-Marx, tarihsel materyalisttir. Bilim alanına geçmiştir. Yabancılaşmadan söz etmez. Hegel’den farklılaşmıştır. Bu ayrım girişimi Marx’ı anlamının farklı versiyonlarını çoğaltmıştır. Diğer taraftan G. Lukács gibi bazı düşünürler yorumlarıyla Marx’ı Hegel’e yaklaştırmıştır. Görüldüğü üzere Marx, farklı duruş noktalarından farklı okunur. Bu nedenle bir görüşü Marx’a atfederken ağırlıklı olarak doğrudan ve yalnızca Marx’ın eserlerine bakmak isabetli olacaktır. Bu çalışma da yabancılaşma eksenli olması nedeniyle Marx’ı Hegel’e yaklaştıran bir çalışma olarak görülebilir. Burada bu çalışmanın bakış açısını belirtmekte fayda var: Kanaatimce Genç Marx-Olgun Marx ayrımı geçerli bir ayrım değildir. Marx’ın iki dönemi arasında bir süreklilik ve tutarlılık vardır. Ayrıca Marx ikinci döneminde yabancılaşmadan vazgeçmemiştir. Diğer taraftan yabancılaşmadan söz etmesi Marx’ın başlı başına Hegel etkisinde olduğu anlamına da gelmez çünkü yabancılaşmaya Hegel’in yüklediği anlamla Marx’ın yüklediği anlam birbirinden farklıdır. Burada temas edilen konuların bir kısmına, 3. Bölümde biraz daha ayrıntılı yer verilmiştir.

4 Doğa yağmalanıyor. Kapitalizm doğanın sınırına dayanmış bulunmaktadır. Bu bakımdan doğanın yağmaya daha ne kadar dayanabileceği meselesi sürdürülebilirlik meselesidir.

uyuşturarak kapitalizme hizmet eder. Bu bağlamda din ve devlette bir dönüşüm ne kadar yakın ya da uzak görünüyorsa kapitalizmin aşılması da o kadar yakın ya da uzaktır.

Altyapı, üstyapıyı değiştireceği için altyapı unsuru olan üretim biçiminin değişmesi üstyapı unsurları olan devlet ve dinin de değişmesine neden olur. Allen W. Wood'un ifadesiyle: "Marx'a göre önemli toplumsal değişiklikler ve aynı zamanda felsefi ve dini fikirlerdeki değişiklikler toplumun ekonomik yapısındaki temel devrimlerin bir fonksiyonu olarak anlaşılabilir ve açıklanabilir."<sup>5</sup> Dolayısıyla kapitalizm nasıl ulus devleti gerektirdiyse ve Aydınlanma felsefesinin etkisiyle başlayan sekülerleşme nasıl dine bakışı değiştirdiyse, kapitalizm sonrasında da onunla uyum içinde olan bu ortam yeni sisteme ya da düzene uyum sağlayacak biçimde değişmiş olacaktır. Bu değişim, Marx'ın felsefesinin, yani diyalektik materyalizmin açıkladığı gibi bir seyir izleyecektir.

Diyalektik gelişim derece derece yol alır ama bu gelişim anlarda birdenbiredir. Su sürekli olarak soğutulduğunda, buza azar azar dönüşmez; ama belli noktada "su" niteliği ansızın "buz" niteliği olur. Bununla birlikte, bu, ani değişimin yoktan var olduğu anlamına gelmez: ani dönüşüm noktasına dek derece derece, diyalektik bir biçimde aşamalı olarak gelişir. İşte diyalektik, evrim-devrim çelişkinin bunu yadsımsızın bu yolla çözer.<sup>6</sup> Toplumsal düzenin değişimi önce evrim tarafından hazırlanır, (emeğin toplumsallaşması, çoğunluğun proleterleşmesi vs.) sonra devrim tarafından gerçekleşir.<sup>7</sup>

Hegel gibi Marx da bu konuda Aristoteles'ten etkilenmiştir. Aristoteles'te değişim potansiyelin edimselleşmesidir. Ona göre bir şeyin değişmesi olabileceği şeye dönüşmesidir. W. T. Stace bunu şu sözlerle ifade eder: "Aristoteles'in ve Hegel'in sistemleri, her ikisi de evrim sistemleridir, gene ikisi de gelişmenin özelliği konusunda aynı kavrama dayanırlar. Gelişme yepyeni bir şeyin ortaya çıkması demek değildir. Aristoteles için gelişme, potansiyel varlıktan edimli varlığa geçiştir. Hegel için gelişme, örtükten belirtişe geçiştir."<sup>8</sup> Bir anlamda yarın bugünde vardır. Yarını hazırlayan bugündür. Kapitalizmin yerini alabilecek olan yeni üretim tarzının ortaya çıkabilmesi için gerekli koşullar kapitalizm içinde olgunlaşacaktır.<sup>9</sup>

Feodalizmden kapitalizme geçişin de benzer biçimde olduğu söylenebilir. Marx *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin temeli üstünde yükseldiği üretim araçlarının feodal toplumda oluştuğunu ve bu üretim araçlarının gelişiminin belirli bir aşamaya ulaşmasıyla, onlara uyum sağlayamayan feodal mülkiyet ilişkilerinin sökülüp atıldıklarını dile getirir.<sup>10</sup> Dolayısıyla kapitalizmin de halefini kendi içinden çıkaracak kadar olgun-

5 Allen Wood, "Hegel ve Marksizm", çev. Evren Mehmet Dinçer ve Bora Erdağı, *felsefelogos* 1-2, 25/26 (2005): 103-127.

6 Marx ve Darwin bağlamında evrim-devrim tartışmalı bir meseledir. Konunun ayrıntıları için bkz. Alan Woods ve Ted Grant, *Akılın İsyanı*, çev. Ufuk Demirsoy ve Ömer Gemici (İstanbul: Yordam Kitap, 2018).

7 Wilhelm Reich, *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm*, çev. Yeşim Ömürsuyu (İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990), 40.

8 W. Terence Stace, *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Yayınları, 1976), 52.

9 Kapitalizmin, farklı türlere bürünerek evrildiği söylenebilir. Ticari kapitalizmin ardından gelen endüstriyel kapitalizmden sonra bilişsel kapitalizme geçildiği iddia edilir. Alpaslan Akçoraoğlu Bilişsel Kapitalizm teorisinin esin kaynağının başlıca teorisyenleri Antonio Negri, Michael Hardt, Paolo Virno, John Holloway, Mario Tronti ve Maurizio Lazzarato olan Otonomist Marxist (otonomizm) düşünce okulu olduğunu söyler. Bkz. Alpaslan Akçoraoğlu, "Yeni Kapitalizm' Teorileri, Dijital Devrim ve Türkiye Kapitalizmi", *Mülkiye Dergisi* 43, 3 (2019): 525-575. Kapitalizmin tür değiştirmesi sermaye ve emeğin biçim değiştirmesini içerir. Bilişsel dönemde maddi olmayan emek ön plana çıkmıştır. Bilişsel Kapitalizme ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Yann Moulier Boutang, *Cognitive Capitalism*, çev. Ed Emery (Madlen, MA: Polity Press, 2011). Ayrıca kapitalizme ilişkin doğru saptamalarda bulunabilmek için ona bütüncül olarak yaklaşmak gerekir. Bu da kapitalizmi yalnızca Batı ekseninde değil aynı zamanda Doğu ekseninde düşünmeyi gerektirir. Çin'in emek yoğun ekonomisiyle yarattığı rekabetle, hızlı yükselişi kapitalizmi farklı bir boyuta taşımış ve yönlendirir hale gelmiştir. Doğu-Batı kapitalizmi üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. Mustafa Said Kurşunoğlu, *Doğu-Batı Ekseninde Kapitalizm: Kökenleri ve Geleceği* (İstanbul: Kadim Yayın Grubu, 2020).

10 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster ve Nur Deriş (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 5. Feodal mülkiyet ilişkilerinin sonlanmasıyla mülkiyet de biçim değiştirmiştir.

laştığında aşılacağı söylenebilir. Üretici güçlerin üretim ilişkilerini yıkıp geçebileceği maddi ortam sağlandığında, yıkılanın yerine yenisinin konması için yeterli donanıma sahip olduğunda kapitalizm feodalizmle aynı kaderi paylaşacaktır. Marx bunu şöyle açıklar:

Bir toplumsal oluşum, içerebileceği bütün üretici güçler yeteri kadar gelişmeden önce asla yok olmaz; yeni, daha yüksek üretim ilişkileri, maddi varlık koşulları eski toplumun bağrında olgunlaşmadan önce eskilerinin yerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar; çünkü yakından bakıldığında her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da oluşmakta olduğu yerde ortaya çıkar.<sup>11</sup>

Kapitalizmi sonlandıracağı düşünülen devrimin buraya kadarki betimlemesine göre devrim adeta, *ka-dife devrim* olarak bilinen 1989 Çekoslovakya devrimi gibi yumuşak olacaktı gibi görünüyor. Bu noktada konuyu eleştirel bir bakış açısıyla ele almak adına Marx'a dayanarak çizilen bu resme yine Marx'a dayanarak itiraz etmek mümkündür. Madalyonun diğer yüzüne bakacak olursak Marx felsefe tarihinde çatışmacılığı temsil eden filozoflardan biridir. Aynı zamanda tarihte ilerlemeyi savunan filozoflardan biri olan Marx, ilerlemenin şiddet yordamıyla olduğunu savunur. Onun *Kapital*'de, şiddetin yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesi olduğunu söylediği bilinir.<sup>12</sup> Bu yaklaşıma göre şiddet değişim sağlamaz fakat değişime yardımcı olur. Marx'ın devrim görüşü ele alınırken onun bu yaklaşımı da göz önüne alınmalıdır.

Bu açıklamadan sonra tekrar kapitalizme dönecek olursak yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Marx'ın kapitalizmi bütünüyle olumsuzlamadığını söyleyebiliriz. İnsan doğasına uygun ve kapitalizme tercih edilebilecek düzene giden yol kapitalizminden geçmektedir. Kapitalizm bir dolayımdır.<sup>13</sup> Bu girişin ardından sırasıyla kapitalizmin din ve devletle olan ilişkisine odaklanabiliriz.

## 1. Din ve Kapitalizm

Kapitalizmin din ve devletle bağına değinmiştik. Buradan itibaren, dinle başlayarak söz konusu bağı biraz daha açık hale getirebiliriz. Marx'ın kapitalizm ve dini nasıl ilişkilendirdiğini anlamak için Hegel, Feuerbach ve Marx arasındaki geçişe odaklanmak gerekir. Dolayım, diyalektik ve yabancılaşma kavramları yakından ilişkilidir. Aynı zamanda bu kavramlar, Marx'ın olduğu kadar Hegel'in felsefesinin de temel kavramları arasındadır. A. Wood, Marx'ın erken dönem teorik düşüncelerinin bir kısmının, Hegel'in devlet felsefesinin, sınırları Feuerbach tarafından belirlenmiş bir eleştirisinden ibaret olduğunu ve Hegel'in teorisinin, modern kapitalizmin Marxçı analizinin pek çok temel özelliğini içerdiğini söyler.<sup>14</sup>

Yoğun benzerliğe rağmen elbette Hegel ve Marx arasında önemli farklar vardır. Marx Hegel'in çizdiği diyalektik resmini ters çevirmiştir. Olmayan bir resim ters çevrilemezdi. Bu nedenle Hegel başarısız olsaydı onu eleştiren ve çizdiği resmi ters çeviren Marx da başarısız olurdu denebilir. Marx yüzünü ampirik olana dönmüştür. O, maddi dünyanın ancak ampirik yaklaşımla anlaşılacağını düşünür ve bu dünyanın maddi

11 Karl Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (İstanbul: Sol Yayınları, 2011), 24.

12 Karl Marx, *Kapital Cilt I*, çev. Mehmet Selik (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 719.

13 Wallerstein sadece sermaye birikimine odaklanmış tarihsel kapitalizmi anlamsız bulur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016). Henry Heller ise kapitalizmin ekonomik bir sistem olduğu kadar politik bir boyuta da sahip olmasına vurgu yapar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Henry Heller, *Kapitalizmin Doğuşu: 21. Yüzyıldan Kapitalizme Bakış*, çev. Gökhan Aydın (İstanbul: Doruk Yayınları, 2017).

14 Wood, "Hegel ve Marksizm", 103-125.

olmayan dünyayı nasıl ürettiğini göstermeye çalışır. Marx bu eleştirisini, F. Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nde şu cümlelerle dile getirmiştir:

Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır.<sup>15</sup>

Bu ifadeler Marx'ın L. Feuerbach etkisiyle oluşan din görüşünü anımsatır çünkü Marx'a göre din de maddi yaşam süreçlerinin bir yansımasıdır. Buradan hareketle kapitalizmin aşılmasının dini de dönüştüreceği yönündeki iddiayı Marx'ın görüşleri doğrultusunda temellendirmeye çalışalım. Feuerbach, Hegel ve Marx arasında bir geçiştir. Hegel etkisinin Marx'a, Feuerbach'la gerçekleşen kırılma üzerinden yansıdığı iddia edilebilir. Yani kırılma Marx'tan önce Feuerbach'la gerçekleşmiştir. Hegel'in tersine bakışını ampirik alana ilk çeviren Feuerbach'tır. O, *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserinde düşünmek için duylara, özellikle gözlere ihtiyaç duyduğunu ve kendisi için, Hegelci felsefenin doğrudan karşıtı olarak açıklanan anlamda materyalizmin gerçek olduğunu söyler.<sup>16</sup>

Marx, Hegel'in felsefesinin ideolojik olduğunu düşünür. İdeoloji ona göre *mistifikasyon* yani gerçeğin çarpıtılmasıdır. Bu nedenle Marx, Feuerbach'ın Hegel'in aksine, gerçeğin çarpıtılmamış halini görmek için ampirik alana bakmasını değerli bulur. Fakat Marx'a göre Feuerbach'ta bir eksiklik vardır. O da ampirik alanda görülen ilişkilerin tarihi olarak belirlenmiş olduğu bilincine sahip olmamasıdır.<sup>17</sup> Marx'a göre bunu göz önünde bulundurmadan ampirik alana bakmak bir anlam taşımaz. Emegün üretim araçlarından ayrılışı ancak ampirik alana tarih perspektifinden bakıldığında görülebilir.

Marx, Feuerbach'ın yaptığı dinsel dünyayı seküler bir temel haline getirmekten ibaret olduğunu düşünür ve bu seküler dünyanın bulutların arasında kendine bağımsız bir krallık tayin etmesinin çelişkili olduğuna dikkat çekerek kökten değiştirilmek zorunda olduğunu söyler.<sup>18</sup> Feuerbach insanın kendi özünü Tanrının özü gibi gördüğünü, Tanrısal özde insani özden başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre insan, Tanrı fikrini, kendisinde sınırlı olduğunu fark ettiği özelliklerin sınırsız olanlarının Tanrıda olduğunu düşünerek oluşturmuştur. O, bu fikrini şu sözlerle ifade etmiştir: "Aslında biz tanrıyı, kendimizde bulduğumuz bütün reel olanları hiçbir sınır koymadan ona isnat etmekten başka bir şekilde düşünemeyiz."<sup>19</sup> Marx işte tam da bu noktada kendini gösteren yabancılaşmaya işaret etmiştir ve bir anlamda Feuerbach'ın eksik bıraktığını düşündüğü yerleri tamamlayarak yoluna devam etmiştir.

Düşünür, yabancılaşma ortak paydası üzerinden din ve kapitalizm arasında bir paralellik kurmuştur. Marx'a göre din doğal olan insanın niteliklerini doğal olmayan hayali ve yabancı bir varlığa yani Tanrıya yük-

15 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013), 35. Kapitalizm nihai bir aşamaya mı gidiyor? Yoksa ileri bir aşamadan önceki ara bir form mu? Hegel yaşamın arka planındaki soyut ilkenin farkındadır. Düşünüre göre onun dönemindeki modern kapitalizm evresi henüz ideal formunu bulamamış bir ara formdur.

16 Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 20.

17 Feuerbach soyutlamada kalmış olmakla da eleştirilmiştir. Ayrıca onda öznenin edilgin olduğu iddia edilmiştir.

18 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, 16.

19 Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, 79.

ler. Aynı biçimde kapitalizm de bizim gerçek dışı vurumumuz olan emeğimizi bizden koparıp satın alınabilir hale getirir.<sup>20</sup>

Marx'ın, dini, acı çekmekte olan yoksulları uyuşturan bir afyon olarak gördüğü bilinir. Ona göre, bu dünyada acı çeken yoksullar acının olmadığı başka bir dünya hayaliyle uyuşturulurlar. Kısacası din kapitalizmi insanlar için dayanılabilir, katlanılabilir hale getirir. Dini, kapitalizm zincirini örten çiçeklere benzeten düşünür şöyle söyler:

Zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil, ama onları atması ve canlı çiçeği devşirmesi için zincirleri arındırdı. Dinin eleştirisi insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi dininin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırır.<sup>21</sup>

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere kapitalizm zinciri ortadan kalktığında o zinciri örten çiçekler de dönüşecektir ya da belki de bu çiçeklere hiç ihtiyaç kalmayacaktır. Aynı şekilde devlete de ihtiyaç kalmayacağı gibi. Kapitalizmin aşılmasının dini dönüştüreceğine ilişkin temellendirmeden sonra şimdi aynı durumun devleti de dönüştüreceğine dair temellendirmeye geçebiliriz.

## 2. Devlet ve Kapitalizm

Din ve devlet birer üstyapı kurumu olmalarından dolayı altyapıdaki değişimden etkilenirler. Marx, yabancılaşma, devlet ve devrim kavramları arasındaki yakın ilişkiyi feodal toplumun çözülmesinden söz ederken şöyle dile getirir: “Politik özgürleşme, aynı zamanda halka yabancılaşmış devletin, hükümdar erkinin dayandığı eski toplumun çözülmesidir. Politik devrim sivil toplumun devrimidir. Eski toplumun niteliği neydi? Tek kelimeyle nitelenebilir – *feodalite*.”<sup>22</sup> Eskiden yeniye geçişte devlette bir çözülme olacağı açıktır. Feodalitenin tasfiyesiyle devlet dönüşüme uğramıştır, imparatorluk yerini ulus devlete bırakmıştır. Kapitalizmin tasfiyesiyle devlet yeniden dönüşecektir.<sup>23</sup>

Aslında sermayenin koruyucusu olan devlet neresinden bakılsa bir yabancılaşmadır.<sup>24</sup> Sermayenin egemenliği devletin egemenliği gibi görünür. Sermayeden bağımsız bir devletten söz etmek güçtür. Bu nedenle

20 Daniel L. Pals, “Religion as Alienation: Karl Marx”, in *Eight Theories of Religion* (USA: Oxford University Press, 2006), 118-148. Ben Agger'in de dikkat çektiği üzere günümüzün kapitalizmi hız kavramı ile karakterize olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ben Agger, *Speeding Up Fast Capitalism: Cultures, Jobs, Families, Schools, Bodies* (New York: Routledge, 2016). Bu hız, insanı emeğine yabancılaştırmanın ötesinde, insanın kendisini bir ürün haline getirmiştir. Birey ücretsiz olarak kullandığı sosyal medya siteleri tarafından farkında olmadan bir anlamda kapitalizmin kullanımına sunulmaktadır.

21 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (İstanbul: Sol Yayınları, 1997), 192.

22 Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yay. Yayın Kurulu (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 33.

23 Bu bakımdan Marx'ın devlet görüşü, Hegel'in devlet görüşünden farklıdır. Hegel devleti yüceltir. Ona göre devlet akla uygundur ve modern devlet bağımsız iradeye dayanır. Oysa Marx'a göre devlet maddi ilişkilerle belirlenir.

24 Devletin bir yabancılaşma formu oluşunu David McNally şöyle açıklar: “Hakiki demokrasinin aksine, modern toplumda devlet “soyutlanmış” bir toplumsal güç, insanların kontrolünün dışında, insanların üzerinde ve karşısında (*demos* ile otoriter ve anti-demokratik bir ilişki içerisinde) bir kuvvettir. Yabancılaşmış emek (ve kapitalist toplumda değer) analizini haber verir biçimde, Marx insan yapısı bir yaratının –devletin- nasıl olup da yaratıcılarını tahakküm altına aldığına odaklanır. Bu nedenle, Marx gerçek demokrasiyi devletin “ortadan kalkması” olarak tarif eder. [...] Ve bu vurgu, devlete ilişkin gerçek devrimci sosyalist bir yaklaşımın tam kalbinde yer alır. İşçi sınıfının kapitalizme karşı zaferi, politik iktidardaki yabancılaşmanın ortadan kaldırılması (*dis-alienation*), politik iktidarın halkın iktidarı olarak yeniden inşa edilmesi anlamına gelir. Halktan ayrı, halktan soyutlanmış bir güç olarak devletin sonunun gelmesidir. Kısaca, “politik devlet ortadan kalkar”. Devletin sonunun getirilmesi ve ilgası üzerine tüm tartışmalar bu kavramsallaştırma üzerine kuruludur: Devrimci sosyalist demokrasinin zaferi devletin aşılmasını sağlar. Devlete karşı kazanılan bu zafer, politik yabancılaşmanın yenilgiye uğratılmasıdır –halkın, *demosun* gücü



devletten söz edildiğinde mutlaka birilerinin devlet erki üzerinden birilerine hükmettiğinden söz edilmiş olur. Marx ve Engels modern devletin vergiler yoluyla ve devlet borçlanmaları yüzünden tamamen mülk sahiplerinin eline düştüğünü iddia eder. Onlara göre modern Fransız, İngiliz ve Amerikan yazarlarının hepsi, sıradan bilince de sirayet etmiş olan, devletin yalnızca mülkiyeti korumak üzere var olduğu görüşünü paylaşır.<sup>25</sup>

Devlet, mülkiyeti korumak için varsa ve devlet egemenliği aslında mülkiyetin egemenliği ise mülkiyete ilişkin dengeler değiştiğinde bundan devlet de etkilenecektir. Eğer devletin varlığı ile sınıfların varlığı arasında doğrudan bir ilişki varsa ve Marx'ın iddia ettiği gibi sınıf ortadan kalkacaksa bu durumda devlete de ihtiyaç kalmayacaktır. Bu bakış açısına göre baskı altına alınacak sınıf olmazsa devlet de işlevsizleşir. Marx'ın, devletin nasıl aşılacağına ilişkin ayrıntılı çalışmaları bulunmaz fakat kapitalizmin ortadan kalkması sürecinden devletin de etkileneceği yönünde ifadeleri vardır: “Sosyal demokrat parti programını eleştiren ünlü makalesinde şöyle diyor Marx: Kapitalist ve komünist toplumlar arasında birinin ötekine devrimle dönüştüğü dönem yer alıyor. Bu dönemin siyasetteki karşılığı, devleti proletaryanın diktatoryasından başka bir şey olmayan siyasal geçiş dönemidir.”<sup>26</sup> Geçiş dönemi sonrası sınıfsız bir topluma kavuşulacak ve bu bakımdan devlete gerek kalmayacaktır.

Marx bütün bunların ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin bir tarih vermemiştir. Düşünürün metayı fetişizmle açıklaması misali mistik bir benzetme yapacak olursak; kapitalizmin ne zaman aşılacağı sorusu kıyametin ne zaman kopacağı sorusuna benzer. Her ikisi için de tarih vermek mümkün değildir. Ancak, belirtilerden söz edilebilir, çıkarımlar ve yorumlar yapılabilir.

Buraya kadar ağırlıklı olarak devrim, din ve devlet düzleminde ele alınan konuyu biraz daha somutlaştırmak için özne düzlemine taşıyabiliriz. Böylece kapitalizmin aşılması sürecinde rollerin nasıl dağıtıldığını ve bu süreçte özneye düşen rolün ne olduğunu tartışabiliriz.

### 3. Devrim ve Öznenin Rolü

Aristoteles'in teleolojik felsefesinden bu yana görünürdeki, bilinen amaçla bu amaç uğruna eyleyenin farkında olmadan hizmet ettiği asıl amaç yani *Telos* (erek) arasında bir ayrım yapma eğilimi vardır. Kant'ın insanların fark etmeden doğanın bir amacına hizmet ettiklerini söylemesi, Hegel'de rastladığımız *Akılın Hilesi* bu eğilimin göstergesidir. Tarih, herkes bir amaca hizmet ederken bu amaçların bilinmeyen başka bir amaca hizmet etmesiyle şekilleniyor olabilir. G. Lukacs bu olguyu, Engels'e atıfta bulunarak şu sözlerle açıklar:

Engels tarihsel materyalizmi sergileyen ünlü açıklamasında şuradan yola çıkıyor: Tarihin niteliği veya doğası, “hiçbir şey bilinçli bir edim olmadan, bir amaç gözetilmeden meydana gelmez” ilkesini taşısa bile, tarihi kavramak için bu ilkeyi aşmak gerekir. Çünkü bir kez tarihte etkili olan bir sürü bireysel iradeler, çok defa öylesine –sık sık tam tersine- sonuçlara yol açmaktalar ki bunlar istenen veya amaçlanan sonuçlardan bambaşka oluyor.<sup>27</sup>

tarafından sonunun getirilmesidir.” Bkz. David McNally, “Marksizm ve Devlet Üzerine Düşünceler I”, çev. İlnur Frolet, *Mülkiye Haber* (2019). [Erişim Tarihi: 04.04.2021].

25 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, 65.

26 Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 1991), 63.

27 György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 112.

Tarih, iradelerin ve bu iradelere göre eyleyen öznelerin eseridir. Fakat farklı amaçlara yönelmiş eylemlerin etkileşimi ve kesişimiyle ortaya çıkan sonuç bambaşka olabilir.<sup>28</sup>

Marx insanın tarihin öznesi olduğunu söyler. Fakat ona göre insan, tarihi bütünüyle özgür olarak değil belli maddi koşullar içinde yapar. Düşünürün sözleriyle aktaracak olursak: “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar.”<sup>29</sup> Tarihsel materyalizm bu sözlerle ifadesini bulmaktadır. Bu bakımdan amaç ve sonuçta gerçekleşen durum arasındaki farkın ancak söz konusu maddi koşulların iyi çözümlenmesi, anlaşılması halinde azalacağı iddia edilebilir. İdeolojiyi yaratan gerçek ve onun düşüncesi arasındaki farktır. Marx’ın ideolojiye atıfla söylediği “bilmiyorlar ama yapıyorlar” cümlesi ideoloji ortadan kalkarsa tersine döner ve bilerek yapma gerçekleşir.

*Feuerbach Üzerine Tezler*’in on birincisi, yani “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, asıl olan onu *değiştirmek*”<sup>30</sup> cümlesi bu bakış açısıyla yorumlandığında Marx’ın kimilerince iddia edildiği üzere teoriye önem vermemek bir yana teoriyi yücelttiği sonucu çıkarılabilir. Yeter ki teori gerçeği yansıtabil-sin ki Marx gerçeği yansıtan bir teori üretme çabasıdır. İşte o zaman, objektif koşullarla subjektif koşullar uyuşur ve devrim gerçekleşebilir. Marx: “Eleştiri silahı, silahların eleştirisinin yerini kuşkusuz alamaz; maddi güç ancak maddi güçle yenilebilir; ama teori de, yığınları sarar sarmaz maddi bir güç durumuna gelir” der.<sup>31</sup> Bu sözler Marx’ın teoriye verdiği önemi ve tarihin öznesi olarak insanı gördüğünü açıkça yansıtmaktadır.

Maddi koşullar yeterince olgunlaştığında yani bir bakıma kapitalizm doyma noktasına ulaştığında objektif koşullar gerekli subjektif koşulları yaratacaktır. İşte o zaman tarihin öznesi olan insan, sınıf bilincinin etkisiyle devrimi gerçekleştirebilir. Kapitalizmin Marx’ın öngördüğü sonuna ne kadar yakın olduğu, onun sözlerinden çıkarılabilecek belirtiler üzerinden yorumlanabilir. Marx *Kapital*’de kapitalizmin sonunu şöyle hikayeleştirir:

...büyük sermaye babalarının sayıları durmadan azalırken, sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü alabil-diğine artar; ama aynı zamanda, sayıca gittikçe artan bir sınıfın, kapitalist üretim sürecinin bizzat kendi me-kanizması ile eğitilen, birleşen ve örgütlenen işçi sınıfının öfkesi de artar. Sermaye tekeli, kendisiyle birlikte ve kendisinin hükmü altında gelişen üretim tarzının ayak bağı olur. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla uyuşamadıkları bir noktaya ulaşır. Kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin saati çalmıştır. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilir.<sup>32</sup>

Sermaye babalarının sayılarının azalması, baskının artması, işçi sınıfının öfkesinin artması, emeğin toplumsallaşması gibi belirtilerin, habercisi olduğu kapitalist kabuğun parçalanması yeni üretim biçimini böyle doğuracaktır. Marx kapitalizmi kendi çelişkilerinin bitireceğini söyler. Düşünür, *Kapital*’de sermayenin egemenliğini kastederek: “Üretim sürecinin maddi koşulları ve toplumsal birliği ile birlikte, bunun kapitalist biçiminin çelişki ve karşıtlıklarını ve dolayısıyla da aynı zamanda yeni bir üretim sürecinin kurucu unsur-larını ve eski toplumu devirecek güçleri olgunlaştırıyor” der.<sup>33</sup> Koşulların uygunluğuyla bilinçli aktörlerin

28 Mason da kapitalizme ilişkin benzer bir görüşe sahiptir. Ona göre kapitalizm diğer iradelere bağımsız olarak kendi iradesine sahiptir. Bu özelliği sayesinde değişime uyum sağlayarak hayatta kalır.

29 Karl Marx, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, çev. Sevim Belli (İstanbul: Sol Yayınları, 2012), 13.

30 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, 17.

31 Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 201.

32 Marx, *Kapital Cilt I*, 729.

33 Marx, *Kapital Cilt I*, 479.

eylemleri çakıştığında devrim gerçekleşecektir. Marx'ın görüşleri doğrultusunda kapitalizmin sonunun nasıl geleceği böyle yorumlanabilir.

Düşünürün, kapitalizmin geleceğine ilişkin bu öngörüsü karşısında çeşitli tutumlar vardır. G. Lukács, A. Gramsci, L. Althusser, W. Benjamin vd. gibi Marksistler kendi görüşlerini ortaya koyarken bazı noktalarda farklı düşünceleri nedeniyle Marx'tan sapmışlardır. Örneğin, Marx'ın tasarımıdaki devrim beklentisinin boş bir beklenti olduğunu ileri süren Benjamin, Marx'ın materyalizmini, ilerleme tasarımı içermesi nedeniyle, devrime götürmeyecek bir materyalizm olarak görür ve devrime götüreceğini iddia ettiği bir materyalizm görüşü ortaya koyar. Benjamin, Marx'tan farklı olarak kapitalizmi, etkisi altına aldığı geniş alan kapsamında analiz eder. K. Gülenç ifadesiyle "Benjamin'in materyalizmi ekonomik indirgemeci bir materyalizm değildir. Ekonomi dışlanmaz ama kapitalizmin mantığı da salt ekonominin mantığına indirgenemez."<sup>34</sup> Günümüz kapitalizminin dinamosu G. Deleuze ve F. Guattari'nin de dikkat çektiği bir kavram olan "arzu" dur. Birey, kapitalizm tarafından sürekli üretilen arzusuyla kapitalizme dahil olur. Kapitalizm artık sadece bir ekonomik sistem değil bireylerin içinde uyum içinde yaşadıkları bir kültürdür.

Marx'ın öngörüsüne karşı reddedici bir tutuma sahip olanlar da vardır. Bu tutumu sergileyenlere örnek olarak K. Popper gösterilebilir. Bir yanlıslamacı olan Popper'a göre Marx'ın öngörüsü yanlışlanmıştır.<sup>35</sup> Buna karşılık bazı çağdaş teorisyenler Marx'ın öngörüsünün gerçekleşmekte olduğunu ileri sürer. P. Mason *Kapitalizm Sonrası* adlı eserinde Marx'ın *Grundrisse*'de, kapitalizmin günümüzdeki evresi olan bilişsel kapitalizmi öncelediğini iddia eder<sup>36</sup> ve kapitalizm sonrası daha iyi bir düzene kavuşulması bakımından umutludur. Diğer çağdaş teorisyenlerin bir kısmı kapitalizmin kendine yeni bir çıkış noktası bularak süreceğini düşünürken bir kısmı yakın zamanda sonlanacağını düşünür. Sonlanacağını düşünenler, Mason gibi sonraki düzen için umutlu olanlar ve umutsuz olanlar şeklinde iki gruba ayrılabilir. Örneğin, yeni bir sisteme geçilmesiyle ilgili bir krizde olunduğunu ileri süren I. Wallerstein denge durumundan çok uzaklaşıldığı için kapitalizmin ancak elli yıl ömrü kaldığını söyler.<sup>37</sup> Fakat yerine nasıl bir sistem geleceği konusunun belirsiz olduğunu, çok daha kötü ya da çok daha iyi bir sistemin gelebilme ihtimali olduğunu düşünür.

## Sonuç

Kapitalizmin geçtiği her darboğazı, Marx'a atıfla kapitalizmin sonu olarak yorumlamadan önce Marx'ın bu konudaki görüşlerine başvurmak gerekir. Marx'a göre kapitalizm gibi din ve devlet de birer yabancılaşma formudur. Bu nedenle kapitalizmin aşılması beraberinde din ve devletin de aşılmasını getirecektir. Hatta din ve devlet kapitalizmi ayakta tutan unsurlar gibidir. Devlet sermayeyi korurken, din ezilenleri uyuşturur. Dolayısıyla kapitalizmin ortadan kalkmasıyla onlara ihtiyaç kalmayacaktır. Ayrıca, sınıflı topluma özgü bu yapılarla birlikte sınıflar da ortadan kalkacaktır. Marx'ın öngörüsü, çağımızdan bakıldığında ütöpik görünse de her geçen gün olgunlaşmakta olan tarihsel koşulların nelere gebe olduğu bilinmez.

34 Kurtul Gülenç, "Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri", in *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 72.

35 Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Newyork: Harper Torchbooks, 1968), 37.

36 Paul Mason, *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Klavuz*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 196.

37 Immanuel Wallerstein vd., *Kapitalizmin Geleceği Var mı?*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 45. Eserin diğer yazarları Craig Calhoun, Michael Mann, Randall Collins, Georgi Derlugian'dır. Dolayısıyla eserde onların kapitalizmin geleceğine ilişkin görüşleri de yer almaktadır.

Uyum kapasitesi oldukça yüksek olan kapitalizmin olgunlaşma seyri devam etmektedir. Kapitalizm, aynı zamanda oldukça yenilikçi ve yaratıcıdır. Bu nedenle bu olgunlaşmanın Marx'ın iddia ettiği gibi bir gün tamamlanacağını kestirmek zordur. Günümüz kapitalizmi, teknolojik gelişmeler ve neoliberal politikaların da etkisiyle daha karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Ne sermaye, ne emek ne de yabancılaşma Marx'ın dönemindeki gibidir. Yine de kapitalizm günün birinde, Marx'ın iddia ettiği gibi aşamayacağı bir çelişki doğurarak yerini yeni bir sisteme bırakabilir. Düşünürün söz konusu öngörüsü onun felsefesi olan tarihsel materyalizmle uyumlu ve kendi içinde tutarlıdır. Marx bu öngörüğü sunarken belli bir tarihe atıfta bulunmamıştır. Bu nedenle düşünürün iddiası bugüne kadar doğrulanmamıştır fakat onun yanlışlandığı da söylenemez. Dolayısıyla Marx'ın, kapitalizmin sonuna ilişkin öngörüsü hala değerini korumaktadır ve irdelenmeye değerdir.

## Kaynakça

- Agger, Ben. *Speeding Up Fast Capitalism: Cultures, Jobs, Families, Schools, Bodies*. New York: Routledge, 2016.
- Akçoraoğlu, Alpaslan. “Yeni Kapitalizm’ Teorileri, Dijital Devrim ve Türkiye Kapitalizmi”. *Mülkiye Dergisi* 43, 3 (2019): 525-575.
- Althusser, Louis. *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Boutang, Yann Moulier. *Cognitive Capitalism*, çev. Ed Emery. Madlen: MA: Polity Press, 2011.
- Feuerbach, Ludwig. *Hiristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Gülenç, Kurtul. “Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri”. in *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, der. M. Ertan Kardeş, 61-77. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Heller, Henry. *Kapitalizmin Doğuşu: 21. Yüzyıldan Kapitalizme Bakış*, çev. Gökhan Aydın. İstanbul: Doruk Yayınları, 2017.
- Korsch, Karl. *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1991.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. *Doğu-Batı Ekseninde Kapitalizm: Kökenleri ve Geleceği*. İstanbul: Kadim Yayın Grubu, 2020.
- Lukacs, György. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridonmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*, çev. Celal Üster ve Nur Deriş. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Marx, Karl. *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları, 2011.
- Marx, Karl. *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer. İstanbul: Sol Yayınları, 1997.
- Marx, Karl. *Kapital Cilt I*, çev. Mehmet Selik. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Marx, Karl. *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları, 2012.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yay. Yayın Kurulu. Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Mason, Paul. *Kapitalizm Sonrası: Geleceğimiz İçin Bir Klavuz*, çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- McNally, David. “Marksizm ve Devlet Üzerine Düşünceler I”, çev. İlknur Frolet. *Mülkiye Haber* (2019). [Erişim Tarihi: 04.04.2021]. <https://mulkiyehaber.net/marksizm-ve-devlet-uzerine-dusunceler-i/>
- Pals, Daniel L. “Religion as Alienation: Karl Marx”. in *Eight Theories of Religion*, 118-148. USA: Oxford University Press, 2006.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*. Newyork: Harper Torchbooks, 1968.
- Reich, Wilhelm. *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm*, çev. Yeşim Ömürsuyu. İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.
- Stace, W. Terence. *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 1976.
- Wallerstein, Immanuel vd. *Kapitalizmin Geleceği Var mı?*, çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016.
- Wood Allen. “Hegel ve Marksizm”, çev. Evren Mehmet Dinçer ve Bora Erdağı. *felsefelogos* 1-2, 25/26 (2005): 103-127.
- Woods, Alan ve Ted Grant. *Akılın İsyanı*, çev. Ufuk Demirsoy ve Ömer Gemici. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.

## Modern Yurttaşlığın Sinir Uçlarına Dokunmak: Enformel Yurttaşlık

Metin Uçar<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-8816-4090

### Öz

Bu çalışmanın amacı "enformel yurttaşlık" kavramını Türkçe literatüre kazandırmaktır. Enformel yurttaşlık kavramı, günümüzde yaşanan birçok yurttaşlık sorununu hem ortaya koymak hem de çözümlmek için oldukça yerinde bir kavramlaşmıştır. Ancak kavramın (çözümleme potansiyeline karşın); Batı literatüründe çok sınırlı bir kullanıma sahip olduğu ve Türkçe literatürde ise kavrama yer verilmediği görülmüştür. Türkçe literatürdeki eksiği gidermek için öncelikle enformel yurttaşlık kavramının teorik altyapısı oluşturulmakta, kavram farklı bağlamlarda irdelenmekte, yurttaşlık ile enformellik arasında nasıl bir ilişki olabileceği tartışılmakta ve enformel yurttaş olarak görülebilecek gruplar ele alınmaktadır. Bu çerçevede; literatürde yer alan konuların karşılaştırmalı analizi yapılmakta, literatürde var olan boşluklar için öneriler sunulmakta ve enformel yurttaşlık için yeni bir tanım yapılmaktadır. Yeni tanım kapsamında, Batı yurttaşlık literatüründe "enformel yurttaşlığın özneleri" olarak görülen göçmenler ile kozmopolit topluluklar bir arada değerlendirilerek bu öznelere iki farklı grup (makbul olmayan yurttaşlar, diasporik gruplar) daha eklenmektedir. Böylece kavramın potansiyeli ortaya çıkarılmakta ve kavramın yurttaşlık tartışmaları için bir çözümleme aracı olarak nasıl kullanılabilirliği gösterilmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Enformel Yurttaşlık, Makbul Olmayan Yurttaş, Çifte Enformel Yurttaşlık, Göçmenlik, Diaspora, Kozmopolitanizm.

### Touching the Edges of the Modern Citizenship: Informal Citizenship

#### Abstract

This study aims to introduce the concept of "informal citizenship" to the literature in Turkish. Informal citizenship is an appropriate concept to both reveal and solve many citizenship problems experienced today. However, it has limited use in Western literature and not elaborated in the literature in Turkish. To overcome the deficiency in Turkish literature, the theoretical basis of the concept of informal citizenship is first formed. Then it is examined in different contexts through discussing the relationships between citizenship and informality. In this regard, a comparative analysis of the subject in the literature is studied regarding the literature gaps, and a new definition is offered for informal citizenship. Within the scope of the new definition, immigrants and cosmopolitan communities, which are defined as "subjects of informal citizenship" in Western citizenship literature, are evaluated. Two distinct groups (unacceptable citizens and diasporic groups) are added to them. In this way, the concept's potential is unveiled, and it is introduced as a tool for analyzing discussions on citizenship.

**Keywords:** Informal Citizenship, Unacceptable Citizen, Dual Informal Citizenship, Immigration, Diaspora, Cosmopolitanism.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. [metinucar@hitit.edu.tr](mailto:metinucar@hitit.edu.tr)

## Giriş

Bu çalışmanın amacı “enformel yurttaşlık” kavramını Türkçe literatüre kazandırmak, bu kavramla birlikte yurttaşlık teorilerine yeni bir boyut katmak, enformel yurttaşlığın öznesi olan insanlar (makbul olmayan yurttaşlar, göçmenler, diasporik gruplar ve kozmopolit topluluklar) ile kavram arasındaki ilişkiyi göstermek ve kavramın kapsayıcı bir tanımını yapmaktır. Bunun için literatürde yapılan tartışmalardan yararlanılacaktır.

Literatüre bakıldığında “enformellik” tartışmasının; ekonomi, mantık, kentleşme, ilişki ağları, diplomasi ve eğitim başta olmak üzere birçok alanda yapıldığı görülür. Ancak sosyal bilimler için öne çıkması öncelikle ekonomi alanında yapılan çalışmalar ile somutlaşmıştır. Buna paralel olarak “enformel ekonomi” ve “enformel sektör” kullanımlarının yaygın olduğu söylenebilir.

Enformellik; genellikle ekonominin, resmi makamlarca kontrol edilemeyen ve/veya edilmeyen, kayıtsız hatta denetimsiz alanına işaret eder. Bu çerçevede tartışmalar çok sayıda teori üretmiş, akademisyenler ve araştırmacıların dışında hem uluslararası hem de ulusal düzeyde birçok kurum ve kuruluşun da ilgi alanına girmiştir. Ancak burada başlayan tartışmalar basit bir gayri resmîlik ile sınırlı kalmamıştır. Konuya; enformelliğe olumlu ve olumsuz anlam yükleyenlerin karşıt tezleri damga vurmuştur.

Enformel alanı olumsuz görüp, ortadan kaldırmak -bu mümkün değilse sınırlandırmak- isteyenler; kara para aklama gibi “yasadışılığa”, güvencesiz işçi çalıştırmak gibi sömürüye, vergiden kaçınmak gibi haksız kazanca ve profesyonel olmayan yollara başvurulduğundan dolayı kaynak israfına değinirler. Buna karşın enformel alanı olumlayanlar; Batı dışı toplumların özgünlüğüne, aile benzeri birincil ilişkilerle sağlanan dayanışmaya, esnekliğe, üretim ve istihdam artışına işaret ederler.

Bu çalışmada; enformelliği olumsuzlayan (hatta enformellik ile yasadışılık bağlantısını kuran) ve enformele eleştirel yaklaşan tezlerden de yararlanılacaktır. Ancak sonuçta formel-enformel dikotomisi bir çözümleme aracı olarak kullanılarak yurttaşlık ve enformellik ilişkisi tartışılacaktır. Tartışma, bazen doğrudan bazen de dolaylı bir biçimde ulus-devlet, modernlik, kapitalizm, bürokrasi ve batı merkezlilik tartışmalarını içerecek olsa da nihayetinde enformel yurttaşlık bağlamına oturtulacaktır.

Enformel yurttaşlık kavramı günümüzdeki (başta ikincilleştirilen yurttaşlar ve göçmenlerin durumu olmak üzere) birçok yurttaşlık sorununu ortaya koymak ve çözümlemek için oldukça yerinde bir kavramlaştırımadır. Kavramın bu potansiyeline karşın; Batı literatüründe çok sınırlı bir kullanımı olduğunu, Türkçe literatürde ise kavrama yer verilmediğini belirtmek gerekir. Türkçe literatürdeki bu eksiği gidermeye yönelik öncelikle enformel yurttaşlık kavramının teorik altyapısı oluşturulacak ve enformellik kavramı farklı bağlamlarda irdelenecektir. Ardından yurttaşlık ile enformellik arasında nasıl bir ilişki olabileceğini tartışmak için enformel yurttaş olarak görülebilecek gruplara değinilecek, nihayetinde de kavramın bir çözümleme aracı olarak kullanılmasının sağlayacağı imkanlar düşünülerek bir çerçeve çizilecektir.

### 1. Formel-Enformel Dikotomisi

*Formel* olana karşıt bir anlamda kullanılan *enformel* kavramı, 1970'lerle birlikte ekonomi başta olmak üzere sosyal bilimler alanında çok karmaşık ve tanımını üzerinde uzlaşamayan bir kullanıma sahip olmuştur. Enformel ekonomiye dair erken tanımlar, temelde iki farklı vurgu üzerinden ayrılmıştır:<sup>2</sup>

(1) Keith Hart'ın<sup>3</sup> öncü kullanımından esinlenen ve kişilerin çalışma koşullarına/ekonomik durumlarına yoğunlaşan "birey" endeksli tanımlama,

(2) Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO'nun)<sup>4</sup> ilk kullanımından esinlenen ve firmalara/işletmelere yoğunlaşan "işyeri" endeksli tanımlama.

Her iki tanımlamanın da ortak noktası, resmi süreçlerin kontrolünün dışına çıkılması ve dolayısıyla "kayıt dışılıkla" ilişki kurulmasıdır. Kayıt dışılık, modern devletlerin bir zaafı olarak da okunabilir çünkü bu olgu devlet kontrolünün zayıflığını gösterir. Ancak kontrol mekanizmalarını sıkı tutmak her zaman istenen sonucu vermeyebilir. Devletlerin her şeyi kontrol etme isteği bazı nedenlerden dolayı zayıflayabilir hatta ortadan kaldırılabilir. Bunun en güzel örneği kayıt dışı istihdam alanında yaşanır. Kayıtlı istihdamın maliyetleri yüksek olduğundan, özellikle işsizliğin yoğun olduğu zamanlarda, hükümetler denetimleri ciddi anlamda gevşetirler. Aynı şekilde kendi işini kuran bireylere, kayıt dışı faaliyetlerde bulunan bazı firmalara da benzer şekilde göz yumulur. Oysaki modern devletin kurumsallaşma aşamalarındaki "A planı" formelleşmek yani enformel alanı yok etmektir.<sup>5</sup>

Modern devletin tanımında Max Weber'in belirleyici bir rolü vardır. Onun düşüncesinden hareketle Christopher Pierson<sup>6</sup> modern devletin şu özellikleri olduğunun altını çizer; meşru şiddet tekeli, toprak, egemenlik, anayasa, gayri şahsi iktidar, bürokrasi, meşruiyet ve yurttaşlık.<sup>7</sup> Pierson'a göre bu özelliklere "vergilendirme" de eklenmelidir.<sup>8</sup> Gerçekten de bu dokuz özellik modern devleti anlamlandırmak için iyi bir çerçevlendirir. Sayılan özelliklerle devlet, nüfusu ve piyasayı kontrol edebilecek bir örgüt olarak "düzenleyici ve cezalandırıcı yapı"<sup>9</sup> hüviyetine bürünmektedir. Bu özellikler kayıt, kontrol, düzenleme ve cezalandırmayı içeren bir "formun" unsurlarıdır ve bu anlamda modern devlet formeldir. Bu formun dışına çıkmak enformel alana geçmek anlamına gelecektir. Örneğin devletin yanı sıra şiddet kullanan bir yapı, yasalarda belirtilen kurallara aykırı uygulamalar, şahsi gücün belirleyiciliği ya da vergilendirmeden kaçabilme söz konusuysa ortada enformel bir güç var demektir. Anlaşılacağı gibi devletin her bir özelliği ile enformellik arasında, bu özelliğin

2 Jacques Charnes, "The Informal Economy: Definitions, Size, Contribution and Main Characteristics", in *The Informal Economy in Developing Nations: Hidden Engine of Innovation?*, ed. Erika Kraemer-Mbula ve Sacha Wunsch-Vincent (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 15.

3 Hart, çalışmasını 1971 yılında bir konferansta sunar ve 1973 yılında bir makale olarak yayımlar. Keith Hart, "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana", *The Journal of Modern African Studies* 11, 1 (1973): 61.

4 ILO'nun bu çalışması için bkz. International Labour Office, *Employment, Incomes and Equality. A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya* (Geneva: International Labour Office, 1972).

5 Kayıt dışılığın nedenleri konusunda bkz. Haşim Akça, İlder Ünlükaplan ve Volkan Yurdadoğ, "Kayıt Dışı Ekonomi, Yolsuzluk ve Kayıt Dışı Devlet", *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi* 20, 2 (2016).

6 Christopher Pierson, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu (İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi, 2000), 19vd.

7 Weber'in devletin bu özelliklerini ortaya koyduğu ve gerekçelendirdiği çalışması için bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 132 vd.

8 Pierson, *Modern Devlet*, 56.

9 Jacqueline Stevens, *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 100.



hedeflerinden sapma derecesine bakılarak pozitif ilişkiler kurulabilir. Modern devletin özellikleri arasında sayılan vergilendirme ve şiddet tekeline yakından bakılarak mesele ayrıntılandırılabilir.

Vergilendirme ve şiddet tekeline olabilecek boşluklar/eksiklikler enformel bir alana zemin oluştururlar. Manuel Castells ve Martin Ince'ye göre<sup>10</sup> vergilerin olmadığı bir yerde zaten devletten de söz edilemez. Bu tespitten hareket edildiğinde; vergilendirmenin yeterli olmadığı ve/veya herkesi kapsamadığı bir yerde en azından devletin zaafından söz edilmiş olur. Şu anda küresel düzeyde vergi ile ilgili yaşanan çok ciddi bazı sorunlar tam da buna işaret etmekte, bu da vergilendirme alanının (dolayısıyla ekonominin) enformel yönünü genişletmektedir. Örneğin sermayenin ve yüksek gelirli insanların sınırlar arasındaki hareketliliği; devletlerin vergi toplama imkânını azaltmakta, sermaye sahiplerini vergi muafiyeti olan mekânlar aramaya yöneltmekte ve ayrıca kara para aklama alanları oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Bu alanlar, yukarıda sözü edilen devletin “şiddet tekeli” özelliğini de aşındırabilmektedir. Zira ortaya çıkan “suç ekonomisi”, gittikçe yaygınlık kazanmakta, suç örgütleri devlet bürokrasisini etkileyebildikleri Kolombiya ve Meksika gibi ülkelerin yanında Japonya gibi her bakımdan gelişmiş ülkelere de sirayet edebilmektedirler.

Castells ve Ince; görüldüğü gibi “şiddet” meselesini küresel boyutta ele almakta, küresel etkiyle şiddetin artan yönüne işaret etmektedirler. Ancak bu durumun yeni olmadığı ve hem de sadece suç örgütleri ile sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Şiddetin oluşturduğu enformel alan<sup>12</sup>, bazı farklı suçlarda da (örneğin aile içi şiddette de) kendisini gösterir ve Weberyen “şiddetin tekeli” düşüncesinin tam olarak sağlanamayacağını<sup>13</sup> ortaya koyar. Yanı sıra, gelişen internet ağı meseleyi çok daha karmaşık ve çok daha kapsayıcı hale getirmektedir.

İnternet merkezli uygulamalar ve özellikle online ticaret, mali yükümlülükler meselesine yeni ve karmaşık bir boyut getirmiştir. Böylece devletlerin mali politikaları ile online şirketler arasında ciddi gerilimler başlamış, başta vergi alanında olmak üzere diğer birçok alanda sorunlar baş göstermiştir. Örneğin Avustralya ile Facebook ve Google arasında yaşanan, şu anda kısmen çözülen anlaşmazlık; vergiler, reklamlar ve üretilen içeriğin ücretlendirilmesi konularıyla ilgilidir.<sup>14</sup> Ancak öyle anlaşılıyor ki bu kadar hızlı gelişen bir alanda çözüm, sadece çok kısa süreli olabilir. Ayrıca web ortamı, kontrolü geç de olsa sağlanan bir arenadan ibaret değildir. Bu alan, kendisine uygun yeni suç türleri de üretmiş ve devletlerin kontrolünün dışına çıkacak mekanizmalar da oluşturmuştur. “Enformel web” diyebileceğimiz hem geniş bir yasadışı âlem hem de hemen herkesi sarmalayan geniş bir sosyal ilişkiler ağı hayatın bir parçası olmuştur.

“Enformel webin yasa dışı yönü” dendiğinde akla ilk önce internetten dolandırılma haberleri gelebilir. Aslına bakılırsa bunlar hayatın rutini haline gelmiştir. Ancak derin (deep) web ya da karanlık (dark) web olarak adlandırılan; yasadışılığın belirleyici olduğu, kendine has karmaşık şifreleme ile ulaşılabilen her çeşit

10 Manuel Castells ve Martin Ince, *Manuel Castells'le Söyleşiler*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 106-9.

11 Modern dünyanın formel yapısını gösteren fordist üretimin aşınmasıyla (Faruk Tabak, “Dünya-Ekonomisi ve İnformelleşme Süreci”, çev. Bülent Somay, *DeFTER* 12, 35 (1999): 18.) büyük hükümet ve şirket bürokrasilerinin esneklediği-güvensiz kurumlar haline geldiği (Richard Sennett, “Yeni Kapitalizm”, çev. Mehmet Gökçen, *DeFTER* 12, 35 (1999): 35.) gibi eleştirilere de “devletin denetim gücünün azaldığı tespiti üzerinden bakılabilir.

12 Öyle görünüyor ki “suç” toplumun bir özelliği olarak hiçbir zaman bitmeyecektir. Bu tespit Durkheim'ın temel tezlerine dayanır. Zira ona göre suç, zamana ve mekâna göre niteliği değişse de normal bir fenomendir ve her toplumda mutlaka bulunur. Philippe Riutort, *Sosyolojiye Giriş Dersleri*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 95.

13 Pierson, *Modern Devlet*, 27.

14 Nuri Aydın, “Facebook, Avustralya'da Kullanıcıların Haber Paylaşma Yasağını Kaldıracak”, *Anadolu Ajansı* (23.02.2021). [Erişim Tarihi: 23.02.2021]. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/facebook-avustralyada-kullanicilarin-haber-paylasma-yasagini-kaldiracak/2153779>

suçun işlendiği başka alanlar da vardır ki bunlar çok daha ürkütücüdür. Uyuşturucu ticareti, insan ticareti, organ ticareti, sahte kimlik gibi klasik suçların yanı sıra online siyasi manipülasyonlar ve internet korsanlığı gibi yeni nesil suçlar da bu alanın kapsamındadır. İşin daha da kötü tarafı bu sayılanlar sadece suçların küçük bir kısmını tarif etmektedir.<sup>15</sup> Öyle anlaşılıyor ki bundan sonra devleti tanımlamak için siber güvenlik konularını da işin içine dâhil etmek gerekecektir. Zira devlet; eğer “kayıt, kontrol, düzenleme ve cezalandırmayı” içeren bir form ise hayatın gittikçe daha büyük bir kısmını kapsayan internet ortamında da bu özelliklerini göstermesi gerekir. Aksi takdirde siber çağda devletten söz edilemez. Çünkü bu durum piyasayı ve nüfusu kontrol eden bir örgüt olarak tanımlanan devleti işlevsiz kılmaktadır.

Enformel webin, yasa dışı olmayan yönü ise tabii ki çok daha önemlidir. Ancak bir alanın yasa dışı olmaması kontrol edilebiliyor olduğu anlamına gelmemektedir. Artık, sosyalleşmenin faillerinden biri olarak sayılabilecek “sosyal medya”<sup>16</sup> ve diğer internet araçları bu duruma örnek olarak verilebilir. Arkadaşlığı, kimliği, ideolojiyi, siyaseti, inancı, eğitimi, çalışma şeklini, çalışma hayatını, kadın-erkek ilişkilerini ve akrabalığı ciddi oranda şekillendiren sosyal medya ve diğer internet araçları insan hayatında gittikçe artan bir yer edinmektedir. Okullara hem ideolojik işlev hem de eğitim işlevi konusunda “ortak olan” sanal dünya, okulun sınırları ve kısıtları ile de bağlı olmadığından çok daha güçlü bir potansiyel barındırmaktadır. Devletin bu alanda “kayıt, kontrol, düzenleme ve cezalandırma” özellikleri ile yer alması<sup>17</sup> bu alanları kontrol etmeye yetmemektedir. Üstelik bu alan o kadar hızlı gelişmekte ve dönüşmektedir ki devletlerin bu alana ayak uydurması zor olmakta, dolayısıyla devletler sürekli alanın gerisinde kalmaktadır.

Enformellik kavramı, ilk ortaya atıldığında internet dünyasının baş döndürücü hızı yoktu. Kavram, “resmi muhasebe alanının dışında –yani kayıt dışı” bir ekonomik alanı anlamak için ortaya atılmıştı. O dönemde bu alanın potansiyeli keşfedilse de nihai olarak ortadan kaldırılması gereken bir alan olarak görülüyordu. Bu isteğin modernleşme gibi güçlü kuramsal temelleri de vardı. Gerçekten de modernleşme kuramı, devletin hükümranlığını pekiştirmesi için, enformel ekonominin zaman içinde ortadan kalkması gerektiğini öngörüyordu. Bu sürecin gerçekleşmesi için de gerekli tedbirler ivedilikle alınmalıydı. Zaten tüm bunlar sağlandığında bu süreç kaçınılmaz olarak tamamlanacaktı. Ancak gelişmeler tam tersi yönde oldu ve enformel alan gittikçe gelişti. Bu alanın gelişmesi ve taşıdığı potansiyel öncelikle önemsenmedi, hatta modernleşme teorisi yerine azgelişmişlik teorisi kullanılarak soruna bazı geçici çözümler de bulundu.<sup>18</sup> Enformelleşmenin (daha doğrusu enformellikten kaynaklandığı varsayılan olumsuzlukların) sadece azgelişmiş ülkelerin/bölgelerin sorunu olmadığı aksine dünyanın en gelişmiş yörelerinde de yayılan bir durum olduğu kısa süre içinde görüldü. Üstelik internet ile birlikte enformel alanın sınırları iyice genişledi.

15 Derin/karanlık web konusunda, alanla ilgili 80 farklı forumu değerlendirerek konuyu empirik olarak inceleyen bir çalışma için bkz. (Nazgol Tavabi, Nathan Bartley, Andres Abeliuk, Sandeep Soni, Emilio Ferrara and Kristina Lerman, “Characterizing Activity on the Deep and Dark Web” (*Companion Proceedings of The 2019 World Wide Web Conference*, WWW ‘19, Mayıs 2019).

16 Sosyoloji kitaplarında toplumsallaşma faileri olarak aile, okul, akran grubu ve medya zikredilir. Son dönemlerde internet ve özellikle sosyal medya araçlarının etkisi daha çok öne çıkmaktadır. Toplumsallaşma faileri hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Riutort, *Sosyolojiye Giriş Dersleri*, 79-80. Ayrıca kitle iletişim araçları ile sosyalleşme arasındaki ilişki için bkz. Marie Gould, “The Mass Media and Socialization”, in *Sociology Reference Guide the Process of Socialization*, ed. Salem Press (California: Salem Press, 2011).; Sara Prot, Craig A. Anderson; Douglas A. Gentile; Wayne Warburton; Muniba Saleem; Christopher L. Groves and Stephanie C. Brown, “Media as Agents of Socialization”, *Handbook of Socialization: Theory and Research*, ed. Joan E. Grusec ve Paul D. Hastings (New York ve Londra: The Guilford Press, 2015).; Christine W. Trültzsch-Wijnen, *Media Literacy and the Effect of Socialization* (Cham: Springer, 2020), 11 vd.

17 Burada kast edilen devletin, önemli sosyal medya ağlarına erişimi geçici kapatmaya varan cezalar verebiliyor olmasıdır. Ancak tahmin edilebileceği gibi web ortamı, bu gibi engelleri aşmanın yollarını bulmak için de oldukça maharetlidir.

18 Tabak, “Dünya-Ekonomisi ve İnformelleşme Süreci”, 13-14.

Üçüncü dünyanın her yere yayıldığı hatta Batı'nın da merkezinde bulunduğu eleştirileri pekâlâ yapılabilir. Örneğin Ulrich Beck, üçüncü dünyadan söz edilirken adeta "hiçbir yerdeymiş gibi" anlatıldığını oysaki üçüncü dünya özelliklerinin Amerika ve Avrupa'nın birçok gelişmiş metropolünü de kapsadığını belirtir.<sup>19</sup> Yoksul ülkelerde daha fazla olması beklenen bebek ölüm oranları zengin ülkelerin bazı metropollerinde daha yoğun olabilmektedir.<sup>20</sup> Ancak üçüncü dünya ve az gelişmişlik yerine enformellik üzerinden düşünüldüğünde durum, farklı açılardan, olumlu da değerlendirilebilir. O zaman tam tersine "birinci dünya"ya has özelliklerin hatta çok daha başarılı örnekleri ile birlikte "üçüncü dünya"nın içinde de bulunduğu yorumu yapılabilir. Örneğin enformel sektörün güçlü olduğu Bombay'da bilgisayar yazılımları, (çok sayıda işsiz bilgisayar uzmanını barındıran) Amerika'dan üç ile yedi kat daha ucuza yazılabilmektedir<sup>21</sup> ya da ucuz teknoloji üretimi yapan Çin gibi ülkeler teknolojinin dünyanın daha çok yerine yayılmasında rol oynamakta böylece teknolojiyi ucuza üreterek üstünlük kuran Batı'nın bu ayrıcalığını aşındırmaktadır. Üstelik "gerçek" dünyadan "sanal" dünyaya geçildiğinde "birinci dünyanın her yerdeliği" düşüncesinin anlamı çok daha perçinlenmiş olmaktadır.

Aslında meseleye biraz daha yakından bakıldığında, sanal dünya bir kenara bırakılsa bile, enformel alanın ihmal edilemeyecek kadar büyük olduğu görülür. Bu kadar büyük bir alanla ilgilenmemek ya da peşinen bu alanı başarısız saymak ciddi sorunlar doğurabilir<sup>22</sup> ya da bazı fırsatların kaçması anlamına gelebilir. Mesela gayrisafi yurtiçi hasılasında enformel sektörleri yeterince ele almayan Nijerya'nın, 2004 yılında bu sektörü hesaba katarak yaptığı düzenlemenin, bu değeri %89 arttırması, anlatılmak istenenin çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Böylece Nijerya'nın Afrika'nın en büyük ekonomisi olduğu anlaşılmıştır.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi Nijerya'nın büyümesi ile enformel sektör arasındaki bağ, enformelliği olumlayarak önemseyenlerin elini güçlendirmiştir. Yine Hindistan'da işgücünün %90'lara varan kısmı ile milli gelirin %50'sinin enformel sektörün elinde olduğu ve 2030 yılına kadar 250 milyon insanın işgücüne dahil olacağı öngörüsü ile birlikte düşünüldüğünde, Hindistan'ın kalkınması ve gelişmesi ile enformel sektör arasındaki bağ çok daha anlamlı olacaktır.<sup>24</sup>

Enformeli dışarda bırakmanın bazı zararlarının olabileceğini Nijerya ve Hindistan örnekleri yeterince ortaya koymaktadır. Durum böyle olunca enformeli kapsamının bazı alanları geliştireceğine dair düşünceler de anlamlı olmaya başlamıştır. Örneğin "İslami ekonomi", kendisini sürekli formel alana sıkıştırmaya çalışmaktadır. Böylece insan davranışının mikro düzeyde incelenmesi, dindarlığın ekonomi ile ilişkisi, kültürel ortamın ekonomiye etkisi, yoksulluk, yardımseverlik gibi daha çok enformel alanın konusu olabilecek ve aynı zamanda İslami ekonomi alanının geliştirecek meseleler dışta bırakılmaktadır. Eğer İslami ekonomi enformel

19 Ulrich Beck, *Siyasal İcadı*, çev. Nihat Ünler (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 30-31.

20 Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Birinci Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 614. Castells'in verdiği örnekte bu oran Uruguay'da % 2,0 iken Washington DC'de % 2,1 olabilmektedir.

21 Sennett, "Yeni Kapitalizm", 35.

22 Charmes, "The Informal Economy: Definitions, Size, Contribution and Main Characteristics", 13.

23 Bkz. Oladayo Nathaniel Awojobi, Joyce Ayakpat and Oladimeji David Adisa, "Rebased Nigerian Gross Domestic Product: The Role of The Informal Sector in The Development of the Nigerian Economy", *International Journal of Education and Research* 2, 7 (2014).

24 Nimruji Jammulamadaka, "Workers and Margins: Grasping Erasures and Possibilities Within Management Studies", in *Workers and Margins Grasping Erasures and Opportunities*, ed. Nimruji Jammulamadaka (Singapore: Palgrave Macmillan, 2019), 3.

alanla ilgilenirse muhtemelen çok daha etkili bir ivme kazanacaktır.<sup>25</sup> Sonuçta, enformelliği ihmal etmemek için yeterince gerekçenin üretilebileceği anlaşılmaktadır.

Şu ana kadar yapılan açıklamalardan; enformelliğin ne olduğuna dair üç temel tespit yapılabilir:

Enformel, yasal düzenlemenin konusu olmayan bir alanı anlatır. Zaten hayatın her alanının yasalarla düzenlenmesi anlamlı değildir. Yasalara konu olmayan belki de olmamasında fayda olan geniş bir alanın olduğu ve bu alanın potansiyel olarak topluma çok şey katabileceği göz ardı edilmemelidir.

Enformel, hem “yasadışı” hem de “yasaların düzenlemediği alan” için kullanılabilen bu da kavrama yönelik olumsuz bir düşünceye zemin olmaktadır. Oysaki enformel mutlaka “yasadışı” olmak zorunda değildir.

Enformelin “yasadışı” ile ilişkili kısmı olumsuzdur dolayısıyla, diğer alanlarda olduğu gibi bu alandaki suç ve yasadışılık ile de mücadele edilmelidir. Ancak yasadışı olmayan kısmının hem olumlu hem de olumsuz yönleri bulunabilir ki bu da ihmal edilmemelidir.

Tüm bu anlatılanlarla beraber Serge Latouche'nin enformel alanın temsilcilerini “ustalıkları var ama mühendis değiller, girişkenler ama girişimci değiller, çalışanlar ama sanayici değiller” biçiminde tanımlaması<sup>26</sup> meselenin anlaşılması açısından çok yerinde bir tespit olacaktır. Burada, ancak enformel alanda verimli bir zemin bulan “ustalığın, girişkenliğin ve çalışkanlığın” korunması büyük önem taşımaktadır. Öyle anlaşıyor ki bu niteliklerin kaybolması, ekonomi alanına ek bir fayda sağlamayacak ama bunların korunması yeni fırsatlar doğuracaktır.

Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında enformelliğin bu yönünü ihmal etmeden bir değerlendirmeye gidilecek ve bu olumluluklar özellikle enformel yurttaşlık kavramı ile değerlendirilecektir. Tabii ki “yurttaşlık” gibi tamamen yasaların belirlediği bir konuda, enformellik sadece geçici olabilir. Nihai hedefin “formel yurttaşlık” olması gerekir. Ancak bu durum; enformel yurttaşlığın olumlu yönlerini göz ardı etmeye gerekçe olmamalıdır. Zira, daha sonra ayrıntılandırılacağı gibi enformellik; (enformel yurttaşlar için) formel yurttaşlık yolunda bir yurttaşlık stratejisi olabilir, (formel kurumlar için) formel yurttaşlığa geçiş sürecinin alt yapısını hazırlayabilir, (diasporik gruplar açısından) enformel yurttaşların ülkeye maddi-manevi katkılarını daha etkili kılabilir ya da (kozmpolit kesimler düşünüldüğünde) ülkenin uluslararası prestijini arttıracak politikalarına yön verebilir.

## 2. Enformel Yurttaş

Yurttaşlık, devlet ile kurulan hukuksal bağı anlatır. Yurttaşlık kurumu; Eski Yunan, Roma ve Ortaçağdaki bazı kentlerde çok önemli bir işleve sahip olmuştur. Ancak modern dönemlerde kurumsallaşan yurttaşlık çok daha kapsayıcı ve çok daha eşitlikçi idealler barındırdığından yepyeni bir paradigmayı anlatır.<sup>27</sup> Yurttaşlık

25 Bkz. Nazurah Abdul Malek ve Mohd Nahar Mohd Arshad, “The Informal Economy: A Neglected Area in Islamic Economics”, *International Journal of Economics, Management and Accounting* 25, 2 (2017).

26 Charmes, “The Informal Economy: Definitions, Size, Contribution and Main Characteristics”, 13.

27 Yurttaşlığın tarihsel gelişimi, modern dönemlerdeki anlamı ve küresel çağdaki evrimi konusunda bkz. Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst (Ankara: İmge Kitabevi, 2007).; Will Kymlicka ve Wayne Norman, “Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Vatandaşlığın Dönüşü* içinde, ed. Ayşe Kadioğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).; Metin Uçar, *Nerelisin, Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2009), 16 vd.

bağının anlaşılması için, daha önce Weber bağlamı ile sözü edilen modern devletin özelliklerini de düşünerek, bir tanımlamaya gitmek yararlı olacaktır.

Modern devlet; meşru şiddeti kullanarak belli bir toprak parçası üzerinde egemenliğini kuran, egemenliği bunu meşru gören yurttaşlar adına kullanan, tüm bunları şahsiliikten kopararak kurumlar ve kurallar çerçevesinde hiyerarşik bir örgütlenme ile yapan ve bu örgütün mali olarak finanse edilmesini sağlayan yapıdır. Bu yapının bir üyesi olan modern yurttaş hak ve yükümlülüklerle donatılmıştır. Bu haklardan faydalanması ve yükümlülükleri yerine getirmesi için yurttaş, sıkı bir şekilde kontrol edilmekte ve bu kontrol de kayıt altına alınma ile başlamaktadır. Kayıt altına alma bizzat devletin eliyle<sup>28</sup> doğum ile başlatılır ancak sonrasında da her an devam ettirilir. Yurttaşın eğitimi, iş hayatı, geliri, tüketimi, sağlık durumu, aile kurumu, askerlik yükümlülüğü, vergi yükümlülüğü ve nihayet ölümü ile mirası gibi hemen her şeyi bu kaydın bir parçasıdır. Dolayısıyla modern devlet ile “kayıtlılık” arasında sıkı bir ilişki vardır ki bu kayıtlılığa “resmîlik” ya da “formellik” de denebilir. Ancak daha önce de söylendiği gibi insan, sadece formel ilişkilerden ibaret değildir. Aksine enformel ilişkileri çok daha fazladır. Örneğin aile ve arkadaş çevresi göz önünde bulundurulduğunda insan için daha ziyade enformel ilişkiler belirleyicidir. Okul gibi resmî kurumların da bütünüyle formel ilişkilerden oluşmadığı açıkça söylenebilir.

Enformellik çok yaygındır ancak devlet, bazı alanlarda enformelliği (kayıtsızlığı ve kayıt dışılığı) hiç hoş görmez. Şiddet tekeli ve vergilendirme konusunda tüm devletlerin hassasiyeti en üst düzeydedir. Yukarı da anlatıldığı gibi bu alanlarda dahi tam bir kayıt-kontrol söz konusu değildir.

Yurttaşlık, yine devletin çok hassas olduğu bir alandır. Çünkü kimlerin vergi mükellefi olduğu, kimlerin askerlik yapacağı, kimlerin politik özne olduğu gibi hayati konular doğrudan yurttaşlık ile ilgilidir. Özellikle demokratik yönetimlerde yurttaşlar ayrıca meşruluğun kaynağı ve hesap verilen özneler olarak da önem arz ederler. Durum böyle olunca bu alanın sıkı sınırlarla çizilmesi modern devletlerin başlıca uğraş alanlarından biri olmaktadır. Hatırlanacağı gibi “devletin her bir özelliği ile enformellik arasında, bu özelliğin hedeflerinden sapma derecesine bakılarak pozitif ilişkiler kurulabilir” denmişti. Yurttaşlık idealinden “sapma derecesi” de bu alandaki “enformellik derecesini” verecektir.

Yurttaşlık alanındaki enformellik derecesinin fazlalığı, modern devletin ideallerini ciddi anlamda aşındırmıştır. Tam da bu alanın büyüklüğüne dayanarak enformel yurttaşlık kavramının kullanımı önerilebilir. Gerçekten de bu kullanımı haklı çıkaracak dört temel insan kaynağı vardır:

- 1.Eşit yurttaşlık idealine karşın “eşit olmayan” unsurların varlığı,
- 2.Hemen her ülkede o ülkenin yurttaşı olmayan (örneğin göçmenler) insanların varlığı,
- 3.Sadece yaşadığı ülke ile değil köken ülke ile de sıkı ilişkiler sürdüren çok sayıda kimlik mensubunun varlığı,
- 4.Başta çevre, barış ve sömürü konuları olmak üzere dünyanın her bölgesinde olup bitenlerle ilgilenen grupların varlığı.

28 Kuşkusuz devlet bunu bürokratlar aracılığı ve/veya kontrolüyle yapmaktadır.

Sayılan dört gruba mensup insanların durumlarını ve/veya sorunlarını küresel çağın hareketliliği ve değişimi de düşünüldüğünde, geleneksel yurttaşlık teorileri ile anlaşılır kılmak oldukça zor görünmektedir. Buna karşın enformel yurttaşlık kavramının hem durumu tespit etmek hem de sorunları görünür kılmak için daha çok işe yarayacağı söylenebilir. Dolayısıyla sorunlara çözüm önerme konusunda bazı avantajlar da sağlayabilir.

### 3. Enformel Yurttaşlığın İnsan Kaynakları

Formel yurttaşlık dendiğinde özellikle yasal süreçler ve kurumsal ilişkiler öne çıkar. Buna karşın enformel yurttaşlık söz konusu olduğunda kültürel süreçler ve kimlikler gündeme gelir.<sup>29</sup> Kültürel süreç ve kimliğin inşası ise hiç de eşitlikçi politikalar, uygulamalar ve algılar üretmez. Aksine her zaman kişileri ikincilleştiren bir yön barındırır. Enformel yurttaşlığın en önemli insan kaynakları, tam da bu *ikincilleştirilen insanlar* içinden çıkmaktadır ki bunlar “dışlanan yurttaşlar” ve “yurttaş olmayan göçmenler”dir. Bir de doğrudan ikincilleştirme ile bağlantısı olmayan ancak *formel yurttaş* olamamalarına/olmamalarına rağmen ülke politikaları üzerinde etkili olan “diaspora grupları” ve “kozmopolit süreçlerle ilgilenen kesimler”i de bu çerçevede saymak gerekir (bkz. Tablo).

**Tablo: Enformel Yurttaşlığın İnsan Kaynağı**

Kategori	Yurttaş ama eşit değil	Göçmen	Diasporik gruplar	Kozmopolit gruplar
Örnek	Kadınlar, Farklı etnik gruplar	Mülteciler, sığınmacılar	Almanya’da Türkler, Türkiyede Çerkesler	Küreselleşme karşıtları, Çevreciler
Resmi tavır (genel anlamda)	Antipatik	Empatik Anti-patik	Sempatik	Antipatik
Halkın tavrı (genel anlamda)	Antipatik	Empatik Antipatik	Sempatik	Apatik Antipatik
Yaşadığı yerde	Yurttaş	Yurttaş değil	Yurttaş değil	Yurttaş
Beklenen Yurttaşlık durumu	Tam yurttaşlığa evrilmek	Yurttaşlığa evrilme	Yurttaşlıktan çıkma ya da çifte yurttaş olma	-

Şüphesiz Tablo’da görülen grupların dışında çok farklı örneklerle de karşılaşmak mümkündür. Yanı sıra bu gruplara karşı hem kamu otoritesini kullananlar hem de ülke halkı arasında birbirine karşı düşünceler olacaktır. Durum böyle olunca; mesela yerel halk; kendi içinde göçmenleri zamana ve mekâna göre değişen, hatta aynı zaman ve aynı mekân içinde farklı şekillerde (sempatik, empatik, antipatik veya belki de apatik)<sup>30</sup> değerlendirebilir. Şimdi enformel yurttaşlığın sınırlarını belirlemek için enformel yurttaşlığın öznelere olan bu dört farklı gruba biraz daha yakından bakılabilir.

*1-Yurttaş ama eşit olmayanlar:* Bu grup yaşadığı ülkede resmi olarak yurttaşlık statüsüne sahip ama pratiğe bakıldığında “tam yurttaş” olamadıklarına dair bazı tespitler yapılabilir. Tam yurttaş olamamalarının

29 Bauder Harald, “Citizenship as Capital: The Distinction of Migrant Labor”, *Alternatives: Global, Local, Political* 1, 3 (2008): 326.

30 Sempatı, empati, antipati ve apati kavramları diğer insanlara karşı hissedilen duygu ile ilişkilidir. Dört kelimenin de kökünü oluşturan “pati” Eski Yunanca bir kelime olup “duygu” anlamına gelir (*Etimoloji Türkçe*, “Apati”, 2021. [Erişim Tarihi: 21.02.2021]. <https://www.etimolojiturkce.com/arama/apati>) Bir uçta sempati (olumlu duygular besleme) diğer uçta ise antipati (olumsuz duygular besleme) vardır. Empati her iki uç noktanın ortasındadır zira karşısındaki kişiyi anlamayı amaçlar. Bu anlamda empati bir nevi gerçekle yüzleşmeye hazır olmaktır çünkü karşısındakini olduğu gibi anlamak için kullanılır. Bu üç kavram bir duygu ifadesi iken “apati” herhangi bir hissiyatı olmamak anlamına gelmektedir.

nedeni, çoğu zaman bilinçli politikalarlardır. Kamusal otorite ya da baskın gruplar açısından düşünüldüğünde, genel anlamda, antipati ile karşılandıkları da söylenebilir (bkz. Tablo).

Formel yurttaşlık olarak görülen ancak pratikte; dinsel, ırksal, etnik, sınıfsal, mekânsal, cinsel dayanaklarla eşitliği bozucu durumlar zaten yurttaşlık idealini zora sokmaktadır. Bu durum; yurttaşlık bağının dereceleri olduğunu, her an yeniden formüle edildiğini ve herkesin eşit görünmediğini anlatır. Tüm bunlar yurttaşlığın dinamik yapısına ve hakların kullanılması için bir çabanın gerekliliğine işaret eder.<sup>31</sup> Hakların ve yükümlülüklerin eşitsiz dağılımı ülkeden ülkeye değişebileceği gibi tarihsel süreç içinde de farklılık gösterebilir. Ancak hemen her ülkenin yurttaşlık karnesinde bu alanla ilgili az ya da çok düşük notları gösterecek örnekler vardır. Mesela neredeyse bütün ülkelerde kadınların bazı olumsuzluklarla karşılaşması onları en büyük “eşit olmayan yurttaş” kategorisine yerleştirir. Bazı ülkelerde ırksal, etnik, dinsel, yöresel, ideolojik, sınıfsal ayrımlarla, örneğin ABD’de siyahi ve Hispanik yurttaşlar, Çin’de Müslüman Uygurlar, İsrail’de Araplar eşit olmayan pratiklerle karşılaşan gruplar olarak sayılabilirler. O zaman formel yurttaşlığın uygulama sorunları burada bir enformel alan açmaktadır.

Türkiye’de de yurttaşlıkla ilgili yapılan birçok tartışmada “tam yurttaş olmama” halleri tanımlanmaktadır. F. Üstel’in<sup>32</sup> devletin aradığı “makbul vatandaş” (bu makalenin bağlamı açısından “tam formel yurttaş”) saptaması, ayrıca “makbul olmayan” dolayısıyla “enformel” olan yurttaş da görünür kılan bir kavrama denk gelmektedir. Tarihsel süreçte “makbul olmama” zaman zaman ideolojik, etnik, dinsel, mezhepsel grupların; başörtülü, mini etekli, ayrımcılığa uğrayan ya da şiddet gören kadınların; köylüler, dindarlar, sekülerler, eşcinseller gibi farklı yaşam tarzlarını savunanların karşı karşıya kaldıkları ayrımcılık dolayısıyla tartışılmaktadır.<sup>33</sup>

Her ne kadar tüm bu olumsuz durumlar formel yurttaşlığın mücadele ettiği ve ortadan kaldırmak istediği sorunlar olsa da pratikte ciddi izdüşümleri vardır. “Yurttaş ama eşit olmayan” grupların geleceği, demokrasi politikalarına bağlıdır. Demokratikleşme; tüm grupların eşit hak ve sorumluluklarla donatılan yurttaşlar olmaları için adım atmak yani politika geliştirmek anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Bu sorunlar enformel bir alana da zemin hazırlar. Yasalar aksini söylese de bazı uygulamalar yasaların öngördüklerinin dışına taşıdığından, yasal zemin tarafından yeterince sarmalanmamaktadır; dolayısıyla “eşit olmayan/olamayan gruplar”, enformel yurttaşlığın ilk sırada gelen insan kaynağını oluşturmaktadır.

*2-Göçmenler:* Yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı gibi, enformel yurttaşlığın ikinci gruptaki insan kaynağı, bir nedenden dolayı göçle gelen ve tam yurttaş olmayanları anlatmaktadır. Bunlar göç nedenlerine veya göç şekline göre empati ya da antipati ile karşılanabilirler.

31 Harald, “Citizenship as Capital: The Distinction of Migrant Labor”, 323 vd.; Sebastien Chauvin and Blanca Garcés-Mascareñas, “Beyond Informal Citizenship: The New Moral Economy of Migrant Illegality”, *International Political Sociology* 6 (2012): 242.

32 Bkz. Füsün Üstel, *Makbul Vatandaşın Pesinde: II. Meşrutiyetten Günümüze Vatandaşlık Eğitimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

33 Türkiye’de yaşanan yurttaşlık pratikleri ve algılarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Birol Caymaz, *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007); KONDA, *Vatandaşlık Araştırması Bulgular Raporu*, 2016. [Erişim Tarihi: 01.02.2021]. <https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/Vatandaslik-Arastirmasi-Raporu.pdf>; Uçar, *Nerelisin, Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum*, 81 vd.; Artun Ünsal, ed., *75’inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998); Üstel, *Makbul Vatandaşın Pesinde: II. Meşrutiyetten Günümüze Vatandaşlık Eğitimi*.

34 Eşit yurttaşlık talepleri ve konu hakkında yapılan bir alan araştırması için bkz. Uçar, *Nerelisin, Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum*, 104 vd., 227 vd.

Göç ve göçmenlik insanlık tarihi kadar eski olmasına karşın “kime göçmen deneceği” konusu oldukça tartışmalıdır. BM’nin yaptığı tanımlama çerçevesinde, sebebi ve şekline bakılmaksızın, bir yıldan fazla (mevsimlik işçiler için bir istisna söz konudur) yurttaşı olmadığı bir ülkede bulunan (turistik amaçla ya da iş seyahati amacıyla bulunanlar hariç) insanları kapsayacak bir tanım<sup>35</sup> bu karışıklığı belli ölçülerde giderebilir. Ancak bu tanımlamada özellikle “bir yılı aşkın” bir süre öngörülmesi ciddi sorunlara yol açabilir. Zira zorunlu durumlarda kişiler; yeni gelmiş olsa da veya gelenlerin “ne kadar kalacağı belirsiz” olsa da göçmenliğin tüm özelliklerini taşıyabilirler. Dolayısıyla BM’nin yaptığı tanımlamayı süre kısıtlı olmadan düşünmek çok daha anlamlı olacaktır.

Ulaşılan bu kapsayıcı ve kullanışlı tanıma karşın, meselenin halen çetrefilli olduğu da göz ardı edilmemelidir. Çünkü göçmenlikle ilgili şu durumlara netlik kazandırmak gerçekten de zordur: (1) göçmenlik (iç ve dış göç birlikte düşünüldüğünde) çok geniş bir grubu kapsar onun için herkesin göçmeni farklı olabilir, (2) göçmenlerin sayısal çokluğu ve yaygınlığı onların niteliğini saptamayı zorlaştırır, (3) bir kişinin göçmenliğinin ne zaman bittiği çok belirsizdir ve (4) diasporik gruplar veya ulus ötesi toplulukların (bazen göç yüzlerce yıl önce gerçekleşmiş dahi olabilir) göç açısından nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulacakları tartışmalıdır.<sup>36</sup> Ancak tüm bunlara karşın göçmenlik nasıl tanımlanırsa tanımlansın enformel yurttaşlık için öne çıkan grup, “yurttaş olmayan” göçmenlerdir. Yurttaş olmamak bazı haklardan mahrum kalmak anlamına gelir.

Bu haklardan mahrumiyet, kuşkusuz göçmenliği ev sahibi devletin ve toplumun nezdinde sürekli problemlile hale getirmez. Aksine ihtiyaçların (ekonomik alanda işgücü gibi) zorlaması, insan haklarının gelişimi ve yerel halkın göçmenlerle empati kurması gibi nedenlerden dolayı göçün oldukça geniş bir yararı ve meşruiyet alanı olduğu da göze çarpmaktadır. Özellikle meşruiyet, enformel yurttaşlığı formelleştirecek bir zemine de sahip olduğundan oldukça önemlidir.

Yasal bağlar (en ileri aşaması yurttaşlık bağıdır) olmasa da göçmenler, toplumda meşru bir yer edinebilirler. Hatta yasadışı şekilde gelmiş olsalar bile onlara bir yer açılabilir. Göçmenlerin bir aileye sahip olmaları ve yasalar izin vermese de bir işte çalışıyor olmaları meşruluğun dolayısıyla toplum nezdinde kabullenilmenin en başat iki kriteridir. Daha da ötesi resmi yurttaşlar; göçmenlere yönelik yardım kampanyaları, toplumsal uyumlarını sağlayacak dil öğretimi, yasal sorunlarını çözecek hukuksal yol gösterimi ve dini topluluklarla kaynaşma toplantıları gibi daha pek çok sivil etkinliklerle bu alanı geliştirirler.<sup>37</sup>

Şüphesiz böyle bir gelişim ile yurttaşlık ve insan haklarının örtüşmeye başlaması arasında da bir paralellik vardır.<sup>38</sup> İnsan hakları söyleminin yerleşmesi ve ulusal hukukun bir parçası haline gelmesi hatta uluslararası mahkemelerce/yapılarca denetlenmesi yurttaş olmasalar da ülkede bulunan insanlara belli hakları tanımayı zorunlu kılmaktadır. Bu hakları kullanmaya başlayan kişiler (özellikle göçmenler) zamanla toplumun bir parçası haline de gelirler. Bu ortamı sağlayan “küresel şehirler”, göçmenliği doğallaştıran/görünmez kılan

35 IOM, *Göç Terimleri Sözlüğü*, 2013. [Erişim Tarihi: 01.02.2021]. [https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31\\_turkish\\_2n-dedition.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2n-dedition.pdf) Ayrıca bkz. Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 4-5.

36 Khalid Koser, *International Migration: A Very Short Introduction* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), 16.

37 Saskia Sassen, “Towards Post-National and Denationalized Citizenship”, in *Handbook of Citizenship Studies*, ed. Engin Isin and Bryan S. Turner (Londra: Sage Publications, 2002), 283.

38 Bkz. Yasemin Nuhoglu Soysal, “Changing Citizenship in Europe: Postnational Membership and the National State”, in *Redefining the Nation State and Citizen*, ed. Günay Göksu Özdoğan ve Gül Tokay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000).



en uygun mekânlardır.<sup>39</sup> Göçmenler normalleştikçe (işe, okula, hastaneye, belediyeye, çarşıya, pazara çıktıkça) enformel bir şekilde başlayan göçmen-yerli toplum ilişkisi ile göçmen-ev sahibi devlet ilişkisinin zamanla formelleşmesi de beklenebilir. Bu formelleşme aşaması tamamlanana kadar söz konusu olan ilişkiler, enformel yurttaşlık kapsamında değerlendirilebilecektir.

Bazı durumlarda göçmenler için formelleşme sürecini hızlandıran özel nedenler de olabilir. Örneğin ABD’de eyaletler, federal düzeyde politik ve mali güçlerini arttırmak için kayıtsız göçmenleri de saydırmak isterler.<sup>40</sup> Bu durumda göçmenlere, en azından o eyaletlerde, daha geniş meşru bir zemin açılmış olur. Yanı sıra ev sahibi ülkeye yararlılık gösteren, belli bir maddi gücü olan, bazı alanlarda uzmanlığı bulunan, ev sahibi ülke ile etnik-dinsel bağlılığı bulunan göçmenlere ekstra bir meşru alan açıldığı da kabul edilebilir.<sup>41</sup> Bu meşru zeminler formel yurttaşlığa geçmeyi rasyonelize edecek etmenler olarak ayrıca sayılabilirler.

Literatürde enformel yurttaşlık tabiri; özellikle göçmenler üzerinden tanımlanır. Böylece enformel yurttaşlık; formel yurttaş olmasa da (hatta yasadışı yollarla yurda girmiş olsa da) kişinin resmi düzeyde toplumla bazı ilişkiler kurmasını ve toplumsal kurumlardan faydalanmasını anlatmak için kullanılır.<sup>42</sup> Vurgu, özellikle yerel topluluğa katılıma yönelik olmaktadır.<sup>43</sup> Gerçekten de göçmenlerin resmi makamlarla bir şekilde temas etmeleri ya da yerel halkla ilişki kurmaları hayatın doğal akışında pek de yadırganmadan sürmektedir.

Yasadışı yollarla da gelse göçmenler; belli bir süre sonra hastane, okul, belediye, göç idaresi, emniyet gibi kamu kurumları ile muhatap olmak zorunda kalacaklardır. Birçok ülkede iş kanunları “yasal statüden bağımsız” bir biçimde herkese aynı şekilde uygulanmaktadır. Çalışma ortamı ile ilgili “kayıt-kontrol” yani kayıtsız göçmenleri resmi alanda tanımak, sadece göçmenlerin talebi değildir; ayrıca hükümetlerin yararına sonuçlar da doğurmaktadır. Çünkü genel sağlık, nüfus politikaları, suç oranları, ekonomik düzenlemeler ile ilgili her politikanın başarısı, o politikalara muhatap olan öznelerin bilinmesi, dolayısıyla kayıt altına alınmasına bağlıdır. Kayıt-kontrol bu şekilde çok daha iyi bir şekilde planlanabilir. Kayıt altına almak da “tanıma” konusunda atılan önemli bir adım olarak düşünülebilir. Ayrıca kayıtlılık; vergi başta olmak üzere diğer sorumlulukların göçmenler tarafından üstlenilmesi için de önemli bir adımdır. Böylece sınırlı da olsa göçmenler için bazı hakların yolu ve (yasal sorunlar bitmese de) meşru bir zemin açılmış olmaktadır. Hatta işin içine doğrudan halkın dâhil olduğu ve göçmenleri sınırlandıran/kısıtlayan yasal düzenlemelerden kurtarmak istediği olaylar da yaşanmaktadır. Örneğin 2004’te Hollanda Parlamentosunda kabul edilen 26.000 göçmenin sınır dışı edileceği kararına karşı bazı şehirlerde gösteriler yapılmıştır. Bu gösterilerde, göçmenlerin entegre oldukları ve geri gönderilmemeleri gerektiği vurgulanmıştır.<sup>44</sup>

39 Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 279.

40 Chauvin and Garces-Mascarenas, “Beyond Informal Citizenship: The New Moral Economy of Migrant Illegality”, 245.

41 Örneğin 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanununun 12. maddesinde bu konuyla ilgili şu hüküm bulunmaktadır: “Türkiye’ye sanayi tesisleri getiren veya bilimsel, teknolojik, ekonomik, sosyal, sportif, kültürel, sanatsal alanlarda olağanüstü hizmeti geçen ya da geçeceği düşünülen...” kişilerin Bakanlar Kurulu kararı ile yurttaşlığa geçebileceği belirtilmektedir.

42 Saskia Sassen, “Towards Post-National and Denationalized Citizenship”, 282. Ayrıca bkz. Chauvin and Garces-Mascarenas, “Beyond Informal Citizenship: The New Moral Economy of Migrant Illegality”, 242.

43 Thomas Swerts, “Non-citizen citizenship in Canada and the United States”, in *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, ed. Engin F. Isin ve Peter Nyerss (Londra ve New York: Routledge, 2014), 297.

44 Chauvin and Garces-Mascarenas, “Beyond Informal Citizenship: The New Moral Economy of Migrant Illegality”, 243-5.

Bir ülkenin resmi yurttaşı olmamanın dezavantajları da göz ardı edilmemelidir. Özellikle enformel yurttaşın emeği, yeterince değerli değildir ve dışlanmaya, sömürüye de oldukça açıktır.<sup>45</sup> Onun için formel yurttaş olmak, geri dönemeyecek/dönmeyecek göçmenler açısından önemli bir hedeftir. Ayrıca yaşanan çok sayıda pratiğin de gösterdiği gibi göç uzadıkça yurttaşlığa kabul oranları da artmaktadır. Yurttaşlığa geçişler her göçmen grup için doğrudan “tam formel yurttaşlık” statüsü ile sonuçlanmayacaktır. Yurttaş olan göçmenlerin kültürel farklılıkları, onları az ya da çok “yurttaş ama eşit değil” konumunda tutabilecektir.

3-Dışarıdaki diasporik gruplar: Üçüncü gruptakiler; ülkede yaşamamakla beraber genellikle ülkeye katkı sunma potansiyeli yüksek olan insanlardan oluşurlar. Bunlar, istisnalar hariç hem kamu otoritesi hem de yerli halk açısından “sempati” ile karşılanılmaktadırlar. Buna karşın istisnalar, ülkeye muhalif grupların da olabileceğini anlatır. Hatta bazı durumlarda, örneğin İran diasporasında olduğu gibi, ülke ile iş birliği yerine ülke politikalarını eleştirmek çok daha baskın görünebilir.<sup>46</sup> Ancak farklı politik tercihler olsa da diasporik grupların çok farklı yararları olabilir.

Çok genel anlamda bu grup; bir ülkenin yurttaşı ya da değil ama başka bir ülkede yaşayan ve köken ülke ile bağlantılarını sürdüren kişileri kapsamaktadır. Diasporik gruplar olarak da adlandırılan bu topluluklar, göçmenlerin bir türü olarak görülebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, diasporik grubun göçü yüzlerce yıl öncesine dahi dayanıyor olabilir. Bu durum konunun farklı boyutlarda nasıl tartışılabileceğine dair ipuçları verir. Ancak çalışmanın odağından ayrılmamak için konunun bu kısmı ile ilgilenilmese de farklı ve birbirine zıt diaspora tanımlarının olabileceği hatırlatılmalıdır.<sup>47</sup> Makalede diaspora tanımları içinden iki önemli özellik; “anavatanın dışında yaşama” ve “anavatanla ilişki sürdürme” yeterli olacaktır. Göçmen ve diaspora ayrımı bu çerçevede araçsal olacak ve kabaca (ev sahibi ülkeye) gelenler “göçmen”; (köken ülkeden) gidenler ise “diaspora” olarak anılacaklardır.

El-Salvador iç savaşında Amerika Birleşik Devletleri’ne kaçan birçok El-Salvadorlunun durumu konuyu oldukça iyi bir biçimde anlatabilir. ABD’ye (ev sahibi ülke) El-Salvador’dan (köken ülke) kaçan başta muhalifler üzere çok sayıda insan oldu. Bu grupları zamanla muhalif de olsalar El-Salvador hükümetleri tarafından desteklenir oldular. Zira ABD’de çalışmak ve El-Salvador’da bulunan akrabalarına döviz aktarmak hükümetin vazgeçemeyeceği bir avantaj sağlamaya başladı. Hatta El-Salvador yurttaşlığını bırakıp ABD yurttaşlığına geçiş için teşvikler bile yapıldı. Çünkü ABD yurttaşı olarak ABD’de daha iyi imkânlar elde etmek ve bu imkânları El-Salvador’a aktarmak çok daha kolay olacaktı. Burada her iki ülke ile kurulan kazan-kazan ilişkisine dayanan bir bağ gözden kaçırılmamalıdır. Yasadışı yollarla da olsa kendi ülkesine para gönderen insanlar bu eylemleri ile bir vatansever duruş sergiler ama aynı zamanda yaşadığı ülkede üretim yaptığı/çalıştığı için ev sahibi ülkeye de katkı sunmuş olur.<sup>48</sup>

45 Harald, “Citizenship as Capital: The Distinction of Migrant Labor”, 326.

46 Dışarıdaki İranlılarla ilgili bir haber-değerlendirme yazısı için bkz. Fehim Taştekin, “İran İslam Devrimi 40. Yılında: İranlılar Şafakta Gün Sayarken”, *BBC News Türkçe*, 2019. [Erişim Tarihi: 02.02.2021]. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47194925>

47 Diaspora tanımları ve Türkiye diasporası tartışmaları için bkz. Metin Uçar, “Dışarıda Bir Türkiyeli Diaspora Kimliği Oluşturmak Mümkün mü?” (2. Uluslararası Davraz Kongresi, *Isparta Üniversitesi*, 2014).; Metin Uçar, “Diasporadaki Türkler ve Türkiye’ye Katkıları: Ahmet Erteğün Tartışması”, *Scientific-Pedagogical Journal* 20, 1 (2014).; Metin Uçar, “Diaspora Olmak ya da Olmamak: Çerkesler İçin Hayati Bir Meselenin Analizi”, *Akademik Hassasiyetler* 8, 15 (2021): 294vd.

48 Sassen, “Towards Post-National and Denationalized Citizenship”, 283.

Türkiye’den yurtdışına giden insanlar açısından bu durum düşünülebilir. Almanya’da yaşayan ve Türk yurttaşı olarak kalan ya da Alman yurttaşlığına geçse de Türkiye ile ilişkilerini sıkı tutanlar kategorisi, bu anlamda iyi örneklerdir. İlişkiler özellikle ekonomi alanında kendisini gösterse de aslında çok farklı açılardan da düşünülebilir.<sup>49</sup> Mesela Türkiye’nin çıkarlarını gözetecek lobi faaliyetleri yürütmek; Almanya’da öğrenilen teknolojiyi, bilgiyi ve deneyimi Türkiye ile paylaşmak; ticaret ağlarına katılmak ve bu avantajı Türkiye’de yaşayan insanları da dâhil etmek; Türkiye’nin turizmine katkı sunmak gibi daha pek çok konuda Türkiye’de olmamakla birlikte (hatta bir kısmı Türk yurttaşı da değil) bazı insanların Türkiye ile ilişkisi klasik formel yurttaşlık kurumunun dışında ama oldukça sıkı olan bir aidiyet tarzını göstermektedir.<sup>50</sup> İster Türk yurttaşı olsun ister olmasın Türkiye kökenlilerin Almanya ile ilişkileri de sorgulanabilir. Hatta Alman Yurttaşı olduktan sonra “tam yurttaş/eşit yurttaş/makbul yurttaş” olup olunmadığı zaman zaman alevlenen tartışmalarla bir enformel alanın varlığını da görünür kılar. Bu konudaki çarpıcı örneklerden biri, Alman Futbol Milli Takımı forması da giyen Mesut Özil’dir. Özil “Onların gözünde, kazandığımızda Alman, kaybettiğimizde ise göçmenim” biçiminde bir açıklama yaparak<sup>51</sup> hem kendisinin (“onlar” demesinden de anlaşılacağı gibi) Almanlara hem de Almanların kendisine bakışına dair ipuçları vermektedir. Bu durumda, Mesut için hem Almanya’da (Alman yurttaşı ama yeterince Alman görülmediğinden ve/veya kendisini yeterince Alman hissetmemesinden dolayı) hem de Türkiye’de (Türk yurttaşı olmadığı için) “çifte enformel yurttaşlık” söz konusu olacaktır.

*4-Kozmopolit unsurlar:* Bu gruba mensup insanların göçmenlikle ve formel yurttaşlıkla doğrudan bir ilişkileri yoktur. Bu anlamda ne ev sahibi ülke ya da köken ülke gibi bağlantılar anlamlı değildir. Ancak kozmopolit insanlar, bir şekilde dünyanın farklı köşelerinde bulunan ülkelerin politikalarını etkilemeye çalışıyor hatta bazen ona yön vermek istiyor olabilirler. Bu etki; bazı ülkelerin politikalarını/eylemlerini olumsuzlamak ya da karşısında durarak olumsuzlamak biçiminde olabilir. Yurttaşlığa ya da herhangi bir kökensel bağı olmamakla beraber bir ülkenin politikasında etkili olmak, sadece yurttaşlara has olan politik kararlara adeta ortak olmak (oldukça sınırlı da olsa) bir yurttaşlık özelliğidir. Yurttaşı olunmayan ülkelerin de politikalarını değiştirmekle kastedilen, bir nevi “dünya yurttaşlığı”dır. Zira dünyada yaşanan sorunları adeta tek bir ülkede yaşıyormuş gibi düşünmek ve bir yurttaş gibi sorunlarla ilgilenmek bu kapsama dahil edilebilir. İşte bu yönü ile kozmopolit unsurlar enformel yurttaşlığın insan kaynakları içinde sayılmalıdır.

Dünya yurttaşlığı ile enformel yurttaşlığı kesiştirmenin bazı somut göstergeleri üzerinde durulursa konu daha anlaşılır olur. Şöyle ki yurttaş; yukarıda belirtildiği gibi, kendi ülkesinin politik öznesi ise ülkesinin politikasına yön verir ve şekillendirir. Aksi takdirde gerçek bir yurttaşlık bağından söz etmek çok zor olacaktır. O zaman “dünya yurttaşı” olmak, küresel çapta politik özne olmakla örtüşürülebilir. Temel küresel sorunlar olan; insan hakları, nükleer politikalar, çevre politikaları, barış politikaları, küreselleşme karşıtlığı gibi meselelerle ilgilenmek ve bu konularda etkili adımlar atmak, bir ulus içinde “politik özne” olmayı aşmak-

49 Almanya’daki yurttaşlarla ilgili çok sayıda çalışma vardır. Konuya tarihsel süreç içinde farklı açılardan bakan ve literatürde sıklıkla başvurulan bir kaynak için bkz. Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002).

50 Bkz. DEİK, *Dünyada Diaspora Stratejileri: Türk Diasporası İçin Öneriler* (İstanbul: DEİK Yayınları, 2011); Uçar, “Dışarıda Bir Türkiyeli Diaspora Kimliği Oluşturmak Mümkün mü?”.

51 BBC, “Mesut Özil ‘Erdoğan Fotoğrafına’ Tepkileri Eleştirdi, Almanya Milli Takımı’nı Bıraktı”, *BBC News Türkçe*, 2018. [Erişim Tarihi: 21.02.2021]. <https://www.bbc.com/turkce/spor-44919776>

tadır. Bu tarz bir politik özne düşünülürken “enformel dünya yurttaşlığı” görünür olmaktadır.<sup>52</sup> Sözü edilen sorunlarla ilgili verilen tepkiler, tamamıyla başarılı olarak değerlendirilmese de enformel dünya yurttaşları, enformel bir politik gücü ortaya çıkarma konusunda ve bunu kullanma konusunda kendilerinden sıkça söz ettirirler. Böylece yurttaşın gücünün ulusal sınırları aşabileceğini de göstermiş olurlar.<sup>53</sup> Sınırlar arası hareket, melezliğin önemsenmesi, farklı kültürlerle bir arada yaşamaya vurgu ve diğer kültürlerin meşru görülmesi gibi kozmopolit değerler de enformel dünya yurttaşlığını tanımlamakta kullanılabilir özelliğindedir.<sup>54</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Küresel çağda iletişim ve ulaşım imkânlarının artması ile hareketlilik de artmıştır. Bu, hem doğrudan insanın bizzat hareketliliği hem de sermaye, mal ve hizmet gibi insana bağlı unsurların hareketliliği anlamına gelmektedir. Sınırlar arası hareketlilik ile yurttaşlık kurumu arasında bir tezatlık olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Zira yurttaş yurttaş yapan hak ve yükümlülükler düşünülürken, yurttaşlık tam anlamıyla ancak bağlı olunan devletin egemenlik alanında işleyebilir. Hareket, turizm amaçlı da olsa, bu egemenliği (yurttaş ama egemenlik alanından çıktığı için ya da yurttaş değil ama egemenlik alanına girdiği için bütün kurallar istendiği gibi uygulanamayacağından) zayıflatır. Hele hele yaşanmakta olan kitlesel göç hareketliliği, işi çok daha farklı boyutlara taşımaktadır. Sizin yurttaşınız olmayan ama sizin topraklarınızda yaşayan ya da sizin yurttaşınız olan ama başka ülkelerin toprağında yaşayanlarla gelişen ve insan hakları ile de korunan göçmenlerin durumu, klasik anlayışın üstesinden gelemeyeceği yeni sorunlar barındırır. Üstelik uluslaşma sürecinde kurgulanan kimliğe uymayan ve modern ulus-devlet ile barıştırılması zor olan ulus-altı yapılar ile kamuoyu oluşturmada çok mahir olan kozmopolit gruplar düşünülürken var olan sorunun büyüklüğü de kendisini gösterir. İşte bu sorunun anlaşılmasında ve çözümünde bu çalışma, enformel yurttaşlık kavramını bir araç olarak önermektedir.

Çalışmada, enformelliğin ne olduğu ekonomi alanında yapılan tartışmalarla ortaya konmaya çalışıldı. Enformel alanın sadece olumsuz olarak algılanmasının bazı avantajları göz ardı ettiği, dolayısıyla enformelliğin potansiyelinin ciddi bir güç oluşturduğu özellikle vurgulandı. Enformellik ile yurttaşlık ilişkisinin nasıl olabileceğine dair bazı görüşlere yer verildi ve enformel yurttaşlığın öznesi olabilecek dört grup insandan söz edildi. Bu özneler; (1) makbul yurttaşların yanında makbul olmayan yurttaş olma (yurttaş ama eşit değil), (2) aynı ülkede yaşamasına rağmen formal yurttaşların yanında yurttaş olamama (göçmen), (3) yurttaş olmaktan bağımsız bir biçimde ülkede olmasa da ülke ile ilgilenme (diasporik grup) ve (4) ülke ile hiçbir bağlantısı yoksa da bir dünya yurttaşları olarak ülkenin siyasetine etkide bulunma (kozmpolit grup) pozisyonlarındaki insan grupları olarak sıralandı ve konu ile ilişkili değerlendirmeler yapıldı.

52 Hatta göçmenleri de bir yönü ile bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Çünkü göçmenler, hem yaşadıkları ülkenin hem geldikleri ülkenin hem de göçmenlik sorunları yaşayan diğer ülkelerin (özellikle göç ve göçten kaynaklanan sorunlarla ilgili) politikalarına yön verebilmektedirler. Ancak temel farklılık, göçmenlerin ilgili ülkede yaşamalarına karşın kozmopolit grupların genellikle o ülkenin dışında olmalarıdır.

53 Jasper Bongers, “Informal World Citizenship: The Debate Between Statist Republicans and Cosmopolitans”, *Junctions: Graduate Journal of the Humanities* 1, 1 (2016): 29 vd.

54 Böylece birçok kişinin bu olguyu neden kozmopolit yurttaşlık ya da dünya yurttaşlığı olarak da tanımladığı da gerekçelendirilmiş olmaktadır. Kozmopolit yurttaşlık için bkz. Andrew Linklater, “Cosmopolitan Citizenship”, in *Cosmopolitan Citizenship*, ed. Kimberly Hutchings ve Roland Dannreuther (New York: St. Martin’s Press, 1999); Bryan S. Turner, “National Identities and Cosmopolitan Virtues: Citizenship in a Global Age”, in *Beyond Nationalism? Sovereignty and Citizenship*, ed. Fred Dallmayr and José M. Rosales (Lanham: Lexington Books, 2001); Uçar, *Nerelisin, Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum*, 73 vd. Kozmopolit yurttaşlık kullanımını olgunun enformel yönünü gizlememelidir. Onun için Bongers’in “enformel dünya yurttaşlığı” konuyu daha uygun bir biçimde ortaya koyabilir.

Enformel yurttaş pozisyonundaki insanların “bir çeşit yurttaş” olarak anılmasının çok basit bir gerekçesi ortaya kondu. Şöyle ki yurttaşlık hak ve yükümlülüklerden oluşur. Bu hak ve yükümlülüklerin eşit şartlarda muhatabı olmayanlar, tam yurttaş/formel yurttaş olmasalar da yurttaşlığın kapsamına girecek bazı rolleri üstlenirler. Dolayısıyla “bir çeşit yurttaş” olarak değerlendirilebilirler. Enformel yurttaşlık tam da bu açıklama çerçevesinde yurttaşlık tartışmaları içinde kendisine bir yer açacaktır.

T. H. Marshall'in<sup>55</sup> klasikleşen yurttaşlık hakları sınıflandırması üzerinden enformel yurttaşlığın yeri gösterilebilir. Marshall'a göre yurttaşlık hakları, tarihsel gelişimi de düşünülerek üçe ayrılabilir; medeni, siyasal ve sosyal haklar. İlkinde temel hak ve özgürlüklerin hukuk önünde korunması, ikincisinde karar alma süreçleri ve üçüncüsünde ise belli bir refah içinde yaşamının güvence altına alınması öncelenir. Bunlara daha sonra gündeme gelen kültürel ya da ekolojik talepler içeren benzer haklar da eklenebilir. Yurttaşlar içinde herkes bu haklardan eşit derecede yararlanamıyorsa, yurttaş olmayıp bu haklardan kısmen de olsa birileri yararlanabiliyorsa bu çelişki enformel yurttaşlık kavramını görünür kılacaktır.

1-Hukuksal Haklar: temel hak ve özgürlükler başta olmak üzere hukuk önünde eşit olmak yurttaşlar arasında sağlanması istenen en önemli ideallerden biridir. Yanı sıra yurttaş olmayanları aynı haklardan mahrum etmek için de bir gerekçe yoktur. Hele son dönemlerde, çokça tartışılrsa da etkisi inkâr edilemeyecek, insan hakları misyonu çerçevesinde konuya bakıldığında, bu hakların artık yurttaşların ayrıcalığı olmaktan çıktığı söylenebilir.

2-Siyasal Haklar: ülke siyasetine etkide bulunma; “formel yurttaşın” hem hakkı hem de sorumluluğudur. Bu hak ve sorumluluğu oy vererek, gösteri yaparak, sosyal medyada yorum yaparak, ya da başka birçok platformda yurttaşlar yerine getirirler. Formel tüm yurttaşlar, siyasal hakların en azından seçme ve seçilme süreçlerine bir şekilde dâhil olurlar. Ancak söz konusu göçmenler olunca onların siyasal süreçlere katılımı oldukça sınırlıdır. Peki; küreselleşme karşıtı, insan hakları ya da çevreci grupların yurttaşı olmadıkları ülkenin lehine ya da aleyhine olacak etkinlikler yapması ne anlama gelmektedir? İşte tam da burada, formel yurttaş olmasalar da bu kişilerin, “dünya yurttaşı” gibi davrandıkları, hemen her ülkenin hem siyasetini hem de kamuoyunu etkilediklerini, dolayısıyla yurttaşlıkla çakışan bir pozisyonlarının olduğunu söylenmek gerekir.

3-Sosyal haklar: ekonomik durumu iyi olan birçok ülke; asgari düzeyde de olsa ülkede yaşayan hemen herkese bazı sosyal haklar sağlar. Bu her ne kadar her alanda “eşit” bir uygulama anlamına gelmese de, yurttaşlar düşünülerek kurumsallaştırılan bu hak kategorisinin başkalarına da açıldığını göstermektedir. Örneğin bu haklarla ilintilendirilen, çalışma şartları ve güvencesi çalışan herkese (uyruğuna bakılmadan), verilebilmektedir. Dolayısıyla, bu haklardan yararlanan ve ülke içinde yaşamayı sürdüren (mesela göçmenler) insanların, yurttaşlıkla bağ kurmaya başladıkları ama henüz “tam yurttaş” olmadıkları için enformel bir yurttaşlık bağının kapsamında oldukları söylenebilir.

4-Kültürel haklar: her devlet bazı kültürlerle öncelik verirken bazılarını da daha az önemser. Önemsinmeyen kültür mensupları (etnik, dinsel, ırksal, cinsel, yöresel, kıyafete ya da yaşam tarzına dayalı ikincilleştirmelere uğruyor olabilir), formel yurttaş olabilirler ama baskın kültür ile eşit değillerse, örneğin ana dili ya da kıyafetinden dolayı dışlanıyorsa, enformel yurttaşlığın başka bir veçhesinden söz ediliyor demektir.

55 Bkz. T.H. Marshall, “Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* içinde, ed. Ayhan Kaya (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000).

5-Sorumluluklar: ilk dört maddede sayılan hakların yanında bazı sorumluluklar da kişileri enformel yurttaşlık alanına çekebilir. Örneğin belediyeden resmi olarak hizmet almak ve bunun karşılığında ödeme yapmak, ülkenin hukuk kurallarına uymak, vergi vermek başta olmak üzere çok sayıda sorumluluğun muhatabı, sadece “tam yurttaşlar” değildir. Ülke hukuk kurallarının geçerli olduğu bölgelerde kim yaşıyorsa, tıpkı tam yurttaşlar gibi bu ve benzer diğer sorumlulukları üstlenmek zorundadır.

Haklar ve sorumluluklar üzerinden yapılan değerlendirmeler de göstermektedir ki “tam yurttaş olma/olamama ve/veya yurttaş a ait olan bir işi üstlenme ya da o işe müdahil olma, enformel bir alan açmaktadır. Bu alan enformel yurttaşlığın doğduğu ve büyüdüğü bir alandır. Enformel yurttaşlığın geçici olması ve formel yurttaşlığa evrilmesi beklenebilir. Bu beklenti birçok yurttaşlık grubu için haksızlıkların giderilmesi anlamını da taşıyacağından önemsenmelidir. Ancak diasporik ya da kozmopolit gruplar gibi formel yurttaş olmaları beklenmeyen gruplar açısından, meselenin boyutu çok daha farklıdır. Burada enformelliğin olumlu tarafları göz ardı edilmemelidir. Yurttaş olmasa da bazı yurttaşlık hak ver sorumluluklarını taşıyarak; hem kendi, hem ev sahibi ülke hem de köken ülke için bir kazan-kazan ilişkisine vesile olan diasporik grup mensubunun pozisyonu değerlidir ve korunmalıdır. Yine insan haklarına duyarlı kozmopolit gruplar; ülkelerin yurttaşlarının (insan haklarını düzeltmek gibi) sorumluluğunu üstlenerek yaptıkları işler ya da tüm dünyanın sorunu olan çevreye karşı duyarlılıkları da takdire şayandır.

Son olarak ülke içinde her an herkesin tüm haklardan eşit yararlanmadığı bir vakadır. Bu eşitsizliğin ne olduğu ve nasıl giderilebileceği konusunda, enformellik çözümlemesi hem uyarma hem de yol gösterme noktasında işe yarayacaktır. Onun için (özellikle göçmenler ve ikincilleştirilen yurttaşlar için) hedef, her ne kadar *tam formel yurttaş olmak* olsa da bunun bir ideal olduğu ve idealin pratikte tam gerçekleşmeyeceği ama bu ideal doğrultusunda politikalar geliştirilebileceği unutulmamalıdır. Bu politikaların nasıl olması gerektiği konusunda enformel yurttaşlık bir araç olarak önemli bir işlev üstlenebilir.

## Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Abdul Malek, Nazurah and Mohd Nahar Mohd Arshad. "The Informal Economy: a Neglected Area in Islamic Economics". *International Journal of Economics, Management and Accounting* 25, 2 (2017): 285-314.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Akça, Haşim, İlder Ünlükaplan ve Volkan Yurdadoğ. "Kayıt Dışı Ekonomi, Yolsuzluk ve Kayıt Dışı Devlet". *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi* 20, 2 (2016): 211-227.
- Awojobi, Oladayo Nathaniel, Joyce Ayakpat and Oladimeji David Adisa. "Rebased Nigerian Gross Domestic Product: The Role of The Informal Sector in The Development of the Nigerian Economy". *International Journal of Education and Research* 2, 7 (2014): 301-316.
- Aydın, Nuri. "Facebook, Avustralya'da Kullanıcıların Haber Paylaşma Yasağını Kaldıracak". *Anadolu Ajansı*. [Erişim Tarihi: 23.02.2021]. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/facebook-avustralyada-kullanicilarin-haber-paylasma-yasagini-kaldiracak/2153779>
- Bauder, Harald. "Citizenship as Capital: The Distinction of Migrant Labor". *Alternatives: Global, Local, Political* 1, 3 (2008): 315-333.
- BBC. "Mesut Özil 'Erdoğan Fotoğrafına' Tepkileri Eleştirdi, Almanya Milli Takımını Bıraktı". *BBC News Türkçe*, 2018. [Erişim Tarihi: 21.02.2021]. <https://www.bbc.com/turkce/spor-44919776>
- Beck, Ulrich. *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ünler. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Bongers, Jasper. "Informal World Citizenship: The Debate Between Statist Republicans and Cosmopolitans". *Junctions: Graduate Journal of the Humanities* 1, 1 (2016): 22-36.
- Castells, Manuel ve Martin Ince. *Manuel Castells'le Söyleşiler*, çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Birinci Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Caymaz, Birol. *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmî İdeoloji ve Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Charmes, Jacques. "The Informal Economy: Definitions, Size, Contribution and Main Characteristics". in *The Informal Economy in Developing Nations: Hidden Engine of Innovation?*, ed. Erika Kraemer-Mbula ve Sacha Wunsch-Vincent, 13-44. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Chauvin, Sebastien ve Blanca Garces-Mascarenas. "Beyond Informal Citizenship: The New Moral Economy of Migrant Illegality". *International Political Sociology* 6 (2012): 241-259.
- DEİK. *Dünyada Diaspora Stratejileri: Türk Diasporası İçin Öneriler*. İstanbul: DEİK Yayınları, 2011.
- Etimoloji Türkçe. "Apati". 2021. [Erişim Tarihi: 21.02.2021]. <https://www.etimolojiturkce.com/arama/apati>
- Gould, Marie. "The Mass Media and Socialization". in *Sociology Reference Guide the Process of Socialization*, ed. Salem Press, 80-87. California: Salem Press, 2011.
- Hart, Keith. "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana". *The Journal of Modern African Studies* 11, 1 (1973): 61-89.
- Heater, Derek. *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- International Labour Office. *Employment, Incomes and Equality. A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya*. Geneva: International Labour Office, 1972.
- IOM, *Göç Terimleri Sözlüğü*. 2013. [Erişim Tarihi: 01.02.2021]. [https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31\\_turkish\\_2ndedition.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf)
- Jammulamadaka, Nimruji. "Workers and Margins: Grasping Erasures and Possibilities Within Management Studies". in *Workers and Margins Grasping Erasures and Opportunities*, ed. Nimruji Jammulamadaka, 1-18. Singapore: Palgrave Macmillan, 2019.
- KONDA. *Vatandaşlık Araştırması Bulgular Raporu*. 2016. [Erişim Tarihi: 01.02.2021]. <https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/VatandaslikArastirmasiRapor.pdf>
- Koser, Khalid. *International Migration: A Very Short Introduction*. Oxford ve New York: Oxford University Press, 2007.
- Kymlicka, Will ve Wayne Norman. "Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Can Cemgil. *Vatandaşlığın Dönüşü* içinde, ed. Ayşe Kadioğlu, 185-217. İstanbul:

- Metis Yayınları, 2012.
- Linklater, Andrew. "Cosmopolitan Citizenship". in *Cosmopolitan Citizenship*, ed. Kimberly Hutchings ve Roland Dannreuther, 35-59. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Marshall, T.H. "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar". *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* içinde, ed. Ayhan Kaya, 15-82. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Nuhoglu Soysal, Yasemin. "Changing Citizenship in Europe: Postnational Membership and the National State". in *Redefining the Nation State and Citizen*, ed. Günay Göksu Özdoğan ve Gül Tokay, 253-263. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Pierson, Christopher. *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu. İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi, 2000.
- Prot, Sara, Craig A. Anderson; Douglas A. Gentile; Wayne Warburton; Muniba Saleem; Christopher L. Groves ve Stephanie C. Brown. "Media as Agents of Socialization". in *Handbook of Socialization: Theory and Research*, ed. Joan E. Grusec ve Paul D. Hastings, 276-300. New York ve Londra: The Guilford Press, 2015.
- Riutort, Philippe. *Sosyolojiye Giriş Dersleri*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Sassen, Saskia. "Towards Post-National and Denationalized Citizenship". in *Handbook of Citizenship Studies*, ed. Engin Isin and Bryan S. Turner, 277-291. Londra: Sage Publications, 2002.
- Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Sennett, Richart. "Yeni Kapitalizm", çev. Mehmet Gökçen. *Defter* 12, 35 (1999): 31-45.
- Stevens, Jacqueline. *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Swerts, Thomas. "Non-citizen citizenship in Canada and the United States". in *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, ed. Engin F. Isin ve Peter Nyerss, 294-303. Londra ve New York: Routledge, 2014.
- Tabak, Faruk. "Dünya-Ekonomisi ve İnförmelleşme Süreci", çev. Bülent Somay. *Defter* 12, 35 (1999): 11-30.
- Taştekin, Fehim. "İran İslam Devrimi 40. Yılında: İranlılar Şafakta Gün Sayarken". *BBC News Türkçe*, 2019. [Erişim Tarihi: 02.02.2021]. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47194925>
- Tavabi, Nazgol, Nathan Bartley, Andres Abeliuk, Sandeep Soni, Emilio Ferrara ve Kristina Lerman. "Characterizing Activity on the Deep and Dark Web". *Companion Proceedings of The 2019 World Wide Web Conference*, WWW '19, Mayıs 2019.
- Trültzsch-Wijnen, Christine W. *Media Literacy and the Effect of Socialization*. Cham: Springer, 2020.
- Turner, Bryan S. "National Identities and Cosmopolitan Virtues: Citizenship in a Global Age". in *Beyond Nationalism? Sovereignty and Citizenship*, ed. Fred Dallmayr and José M. Rosales, 199-219. Lanham: Lexington Boks, 2001.
- Uçar, Metin. "Dışarıda Bir Türkiyeli Diaspora Kimliği Oluşturmak Mümkün mü?". 2. Uluslararası Davraz Kongresi, *Isparta Üniversitesi*, 2014.
- Uçar, Metin. "Diaspora Olmak ya da Olmamak: Çerkesler İçin Hayati Bir Meselenin Analizi". *Akademik Hassasiyetler* 8, 15 (2021): 289-314.
- Uçar, Metin. "Diasporadaki Türkler ve Türkiye'ye Katkıları: Ahmet Erteğün Tartışması". *Scientific-Pedagogical Journal* 20, 1 (2014): 91-97.
- Uçar, Metin. *Nerelisin, Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.
- Ünsal, Artun. ed. *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaşına Doğru*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Üstel, Füsün. *Makbul Vatandaş'ın Pesinde: II. Meşrutiyetten Günümüze Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.



**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 13.04.2021

**Kabul:** 09.05.2021

**Atıf:** Çaldak, Hüseyin. “Üniversite Öğrencilerinin Bakış Açısı İle “Kadına Şiddet” Kavramı”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 159-172.

## Üniversite Öğrencilerinin Bakış Açısı İle “Kadına Şiddet” Kavramı

Hüseyin Çaldak<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-2390-3862

### Öz

Araştırmada, üniversite öğrencilerinin görüşleri doğrultusunda kadına şiddet kavramına ilişkin yüklenen anlamların incelenmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni kullanılmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde uygun örnekleme (Easily Accessible) tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunda, 2020-2021 ders yılında Bingöl Üniversitesinde öğrenim gören 245 üniversite öğrencisi yer almıştır. Çalışmada öğrencilere metafor cümlesi içeren form online ortamda (Mail, WhatsApp) gönderilmiştir ve elde edilen verilerin analizinde “içerik analizi” tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre Üniversite öğrencileri tarafından en fazla “*medeni olmayan bir davranış olması*” kategorisinde metafor üretilmiştir (f=71). Üniversite öğrencilerinin ürettiği metaforlar frekans bakımından; *medeni olmayan bir davranış olması* (f=61), *topluma zarar vermesi* (f=45), *beceriksizlikten ve bilinçsizlikten kaynaklanması* (f=38), *toplumsal kötü sonuçlara sebep olması* (f=37), *bulaşıcı olması* (f=15), *sürekli devam etmesi* (f=8), *psikolojik bir rahatsızlıktan kaynaklanması* (f=7), *çaresizlikten kaynaklanması* (f=4), *üzerinin örtülüyor olması* (f=4), *toplumda meşru görülüyor olması* (f=3), *toplumsal kaynaklı olması* (f=3) ve *ayrımcılığın olması* (f=2) gibi toplam 12 kategori başlığı altında yer aldığı görülmüştür. Araştırma sonucunda, kadına yönelik şiddetin, asıl önemli sebebinin toplumsal cinsiyet temelli olduğu saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Şiddet, Metafor, Üniversite Öğrencileri, Acizlik, Toplumsal.

### The Concept of “Violence Against Women” from University Students’ Perspective

#### Abstract

The study, it was aimed to examine the meanings attributed to the concept of violence against women in line with the opinions of university students. Phenomenology design, one of the qualitative research designs, was used. A convenient sample technique was used in determining the study group. The study group of the study included 245 university students studying at Bingöl University in the 2020-2021 academic year. In the study, the form containing a metaphor sentence was sent to the students online (Mail, WhatsApp) and the “content analysis” technique was used in the analysis of the obtained data. According to the results of the study, metaphors were mostly produced by university students in the category of “having an uncivilized behavior” (f = 71). Metaphors produced by university students in terms of frequency; Being an uncivilized behavior (f = 61), harming society (f = 45), resulting from incompetence and unconsciousness (f = 38), causing social, bad consequences (f = 37), being contagious (f = 15) continuity (f = 8), originating from a psychological illness (f = 7), despair (f = 4), hiding (f = 4), seen legitimate in society (f = 3), social origin (f = 3) and discrimination (f = 2), it was found to be under the headings of 12 categories in total. As a result of the research, it was determined that the main cause of violence against women is social gender-based.

**Keywords:** Woman, Violence, Metaphor, University Students, Incapacity, Social.

1 Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [hcaldak@bingol.edu.tr](mailto:hcaldak@bingol.edu.tr)

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda kadın, farklı statülerde kabul edilmiştir. Mesela, ilkel topluluklarda anaerkil aile yapısı bulunduğu için, kadın bu toplulukların bazılarında kutsallaştırılacak kadar değer atfedildiği, bazılarında erkeklerle eşit konumda tutulduğu görülmüştür. Ataerkil topluluklarda ise genellikle erkeğe nazaran arka planda yer aldığı ve erkeklere göre ikinci derecede bir statüde bulunduğu, bazı kültürlerde ise kadının hiçbir hakkı olmadığı, erkeklere göre ikinci sınıf vatandaş denecek kadar düşük bir statüde kabul edildiği söylenebilir.<sup>2</sup>

Hemen bütün toplumlarda, 'kadın' denince en çok tartışılan konuların başında olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Oysa kadın, aynen erkek gibi, sadece bir cinsiyet ayırımının ifadesi olduğu halde, kadına yüklenen anlam bunun çok ötesindedir. 'Kadın' kavramının çağrıştırdıkları aklımıza geldiğinde, 'kadın', toplumun hep birlikte hakkında fikir yürütüp konuştukları ve hükümler verdikleri bir alan olarak görmekteyiz.<sup>3</sup> Bu durum bile, kadına şiddetin toplumda nasıl temel bir sorun olduğunun göstergesidir. Çünkü tarih boyunca hemen her toplumda değişmeyen başat konu olarak tartışılan bir konu varsa, o konunun nedenlerini derinde aramak gerekmektedir. 'Kadına karşı şiddet' olgusunun temeline inebilmek için kadın-erkek eşitliği/eşitsizliği konusu üzerinde düşünmek lazımdır.

Kadın-erkek eşitliği/eşitsizliği, cinsiyet temelli olarak ortaya çıkan ve toplumun her kesiminde tartışılan bir konudur. Cinsiyet, insanı fizyolojik ve biyolojik nitelikleri ile belirlenen bir olgu iken toplumsal cinsiyet, herhangi bir toplumun erkeğe veya kadına biçtiği rolleri, davranışları ve özellikleri belirten sosyal bir olgudur. Doğal bir oluşum olan 'cinsiyet'ten, 'toplumsal cinsiyet' oluşturulur. Bu bakımdan, kadın ve erkek arasında cinsiyet açısından doğal bir farklılık varken, toplumsal cinsiyette, o toplum tarafından yapay bir şekilde oluşturulan ve toplumsal yaşamda ortaklık, imkânların kullanılması, ihtiyaçların karşılanması, kaynaklara ulaşabilme vb. konularını içine alan bir eşitsizlik durumu mevcuttur.<sup>4</sup> Ortaya çıkan bu eşitsizlik durumu, kadına şiddet probleminin temelini oluşturur diyebiliriz. Halbuki kadın ve erkeğin varlıkları birbirlerine muhtaç olmaları şeklinde açıklanabilecekken, toplumlara ait değer yargıları ve bunların sebep olduğu davranış kalıpları kadının aleyhine bir eşitsizliğe sebep olmaktadır.<sup>5</sup>

Dünya Sağlık Örgütü tarafından 'Herhangi bir kişiye tehdit ya da gerçeklik biçiminde uygulanan fiziksel güç sonucunda, buna maruz kalan kişilerde yaralama, ölüm veya psikolojik zararlara neden olması'<sup>6</sup> şeklinde tanımlanan şiddet, dünyada en çok kadın, çocuk ve yaşlılara uygulanmaktadır. Kadına yönelik şiddet, dünya çapında önemli fiziksel ve ruhsal sonuçları olan yaygın bir problemdir. Bu konuda sağlam bir kamu politikası, iyi önlemlerin alınmasına bağlıdır.

İnsanın tarihi kadar eski olan şiddetin, araştırmalara göre 3000 yıl kadar öncelere dayandığı söylenmektedir. İlk dönemlere ait bu şiddetlerin daha çok fiziksel şiddet çeşidi olduğu o döneme ait mummyaların

2 Ömer Faruk Harman, "Kadın", *TDV İslam Ansiklopedisi* 24 (2001): 82-86.

3 Elçin Elçi, "Türkiye'de 'Kadın Olmak' Söylemi: Kadınlarla Yapılmış Bir Söylem Çalışması", *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 31 (2011): 1-28.

4 Fatma Başarır ve Mediha Sarı, "Kadın Akademisyenlerin 'Kadın Akademisyen Olma'ya İlişkin Algılarının Metaforlar Yoluyla İncelenmesi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/1 (2015): 41-51.

5 Mehmet Akif Sözer ve Recep Özkan, "Öğretmen Adaylarının Kadın Olgusuna İlişkin Algılarının Belirlenmesi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 71 (2014): 264-278.

6 World Health Organisation, "What do we mean by violence against women", 2014.

kemiklerinde meydana gelmiş olan kırıklardan anlaşıldığı kabul edilmektedir. Dünyanın her yerinde var olan kadına yönelik şiddetin, insanlığın varlığıyla paralel olduğunu en eski medeniyetlerdeki yazıtlar da göstermektedir. Mesela, Eski Roma kitabelerine göre, kadınlar erkeklerinden izinsiz olarak oyunlara katılamazlar. Erkeklerden izinsiz oyunlara katıldıklarında veya zina yaptıklarında, erkekler kadınları cezalandırmak üzere onları boşama ve öldürme hakkına sahiptirler. Aynı şekilde, Orta çağda erkek, kadına karşı istediği konuda, istediği kadar zor kullanabilmekteydi. Ancak çok yakın bir zamanda, yani 1883 tarihinde Maryland’de, kadına şiddetin suç sayıldığı ilk yasa hazırlanmıştır.<sup>7</sup>

Metafor kelimesinin Türkçe kullanımlarına baktığımızda “iğretileme”, “istiare”, “mecaz”, “kinaye”, “telmih”, mecaz-ı mürsel”, “teşbih”, “teşbih-i belîğ”, “açık istiare”/“düz mecaz” gibi birçok kavramın karşılığı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Metaforlar, anlaşılması zor konuları anlaşılır kılmak için, o konu ve olgular hakkında insanın zihninde bulunan imgelerdir.

Günlük konuşma ve eylemlerimizde kendimizi ifade ederken, bazen bilmeden olsa da metaforları kullanırız. Eğitim süreçlerinde özellikle öğretimde, öğrencilerin kolay kavramaları konusunda zor anlaşılan soyut kavramların somut bir şekilde anlatılmasında metaforlar çok önemli yer almaktadır. Metaforlar aracılığıyla eğitim-öğretim faaliyetlerinde özellikle 1980’li yıllardan sonra araştırmalar ağırlık kazanmıştır.<sup>8</sup> Çünkü metaforların araştırmalarda araç olarak kullanılması, insanın çevresindeki olay ve olguları kavraması noktasında bir anlama biçimi ve metodu olduğunu göstermektedir. Örneğin, bu konuda yapılan birçok inceleme, metaforun, bir düşünme tarzı, anlamlandırma konusunda bilimde özellikle dil üzerinde etkisinin olduğu, ayrıca insanın kendini ifade ederken biçimlendirici bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>9</sup>

Metaforlar, bir konuda karmaşık halde bulunan bir problemi, bilinen bir şeyle ilişkisini kurarak benzetme yoluyla açıklamaktır. Aristoteles’ten itibaren var olan metaforlar, analogik prensipler kapsamında kullanılan örtük kıyaslamalardır. İnsan bir konu hakkında duygu ve düşüncelerini ifade esnasında imgeler oluşturma konusunda, olay ve olgulara ilişkin bilinenleri zihinsel faaliyet olarak gruplara ayırarak kodlamak ve etrafında gördüklerine dair anlamlandırma konusunda kavramlardan faydalanır. Çünkü öğrenme eyleminde kolaylık sağlayan önemli unsurlardan biri de algısal bütünlük ve tasniftir. Bu anlamlandırmada kendisinden faydalanan kavramlar ortak özelliklere sahip olduğundan dolayı, eğitim-öğretimde birbirini besleyen düşünce birimleri şeklinde kabul edilebilir. Metaforlar, kavranılması güç olan söz ve terimlerin, analogi metoduyla ortaya konması şeklinde bilinenlerle öğretilmesi açısından, eğitim ve öğretimin her kademesinde kullanılan düşünme biçimleridir.<sup>10</sup>

Bütün dünyada tartışılan kadına şiddet konusu ülkemizde de her zaman tartışılmış, bir çok yasal düzenleme yapılmış, bu konuda birkaç olumlu adım atılmış olsa da kadına şiddetin azaldığını söylemek mümkün değildir. Mesela, Türkiye’nin de içinde bulunduğu birçok ülkenin 2011 yılında imzaladığı İstanbul sözleşmesi, bu güne kadar bütün kesimler tarafından tartışılmış ve on yıl sonra, aynı konudaki bu çalışmayı yaptığımız zamanda, bu gün (20 Mart 2021) Türkiye’nin sözleşmeden çekilmesiyle geçerliliğini yitirmiştir. Kadına yö-

7 Aygül Yanık, Zeynep Hanbaba, Sevinç Soygür, Büşra Ayaltı ve Meral Doğan, “Kadına Yönelik Şiddet Davranışlarının Değerlendirilmesi: Türkiye’den Kant”, *Electronic Journal of Vocational Colleges* 5(1) (2014): 105.

8 Mustafa Çelikten, “Kültür ve Öğretmen Metaforları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2006): 70.

9 Sözer ve Özkan, “Öğretmen Adaylarının Kadın Olgusuna İlişkin Algılarının Belirlenmesi”, 264-278.

10 Zeynep Meral Tanrıoğen, “Metaforlarla Kadına Yönelik Şiddet”, *Aile Araştırmaları* içinde, ed. Asuman Altay (Bursa: Ekin Yayınevi, 2018), 281.

nelik şiddetle ilgili tüm konuları içine alan İstanbul Sözleşmesi, başka konuları da barındırdığı ve ülkemizin aile yapısına uymadığı, örf-adet ve inançlarına ters olduğu gerekçesiyle halkın geneli tarafından kabul görmemiştir.

### 1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı Üniversite öğrencilerinin “kadına şiddet” kavramını nasıl algıladıklarını ve kavramsallaştırdıklarını metaforlar aracılığı ile tespit etmektir. Bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır.

1. Üniversite öğrencilerinin kadına şiddet kavramına yönelik metaforları nelerdir?

2. Üniversite öğrencilerinin kadına şiddet kavramına yönelik ürettiği metaforlar, benzer özellikler bakımından hangi kategoriler altında toplanmaktadır.

### 2. Yöntem

#### 2.1. Araştırmanın Modeli

Üniversite öğrencilerinin kadına şiddet kavramını nasıl algıladıklarını araştırmayı amaçlayan bu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Fenomenoloji deseni, farkında olunan ancak derinlemesine bir bilgiye sahip olunmayan gerçeklere odaklanır. Başka bir deyişle Fenomenoloji, kişinin yabancı olmadığı ama bütünüyle kavrayamadığı gerçekleri araştırmayı amaç edinen çalışmalara uygun çalışma ortamı oluşturan bir yaklaşımdır.<sup>11</sup> Fenomenoloji, bir fenomeni deneyimleyen katılımcıların, ortak yaşamışlıkları üzerine odaklanmaktadır. Fenomenoloji araştırmaları, kişilerin deneyimlerini yalnızca bir fenomen ile sınırlamakta, ne deneyimledikleri ve nasıl deneyimledikleri üzerine odaklanmaktadır.<sup>12</sup> Fenomenoloji desenini kullanan araştırmacılar, farklı insanlar tarafından deneyimlenen fenomenin çoklu algısını çalışırlar ve bu yolla fenomene bakış açısında ve gösterilen tepkide ortak olan şeylerin neler olduğunu saptamaya çalışırlar. Fenomenoloji desenini kullanan araştırmacılar, genellikle insanoğlunun benzer deneyimleri algılamalarında ve yorumlamalarında bazı ortak yönler olduğunu varsayarlar.<sup>13</sup> Çepni (2007), insanların bir fenomenin belirli bir yönünü tecrübe etmede, yorumlamada, anlamada veya kavramsallaştırmada ortaya koyduğu farklı yolları tanımlamanın fenomenolojik araştırmanın amacı olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Eğitim çalışmalarında ise bu yaklaşımın amacı, öğrencilerin öğrenme deneyimlerini anlamaktır. Bu bağlamda bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin kadına şiddet kavramını nasıl anlamlandırdıklarını ve bu anlamlandırmada ortak, benzer ya da farklı deneyimlerini saptamak için nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji deseni kullanılmıştır.

#### 2.1. Araştırmanın Çalışma Grubu

Çalışma grubunun belirlenmesinde olasılığı bilinmeyen örnekleme yöntemlerinden uygun örnekleme (convenient sample) tekniği kullanılmıştır. Bu teknik ile katılımcıların belirlenmesinde, bir evrenden evreni temsil eden

11 Bk. Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016).

12 Bk. John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. S. B. Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017).

13 Bkz. A. Fraenkel, N. E. Wallen and H. H. Hyun, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: Mc. Graw Hill, 2012).

14 Bkz. Salih Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş* (Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2007).

bilecek büyüklükte rastgele örneklem seçilmektedir.<sup>15</sup> Bu araştırma için belirlenen çalışma grubunda, 2020-2021 eğitim öğretim yılında Bingöl Üniversitesinde öğrenim gören 239 öğrenci yer almıştır. Ancak kadına şiddet kavramına ilişkin hatalı metafor oluşturan 12 form elenmiş, sonuç olarak 227 kişiden elde edilen metafor oluşmuştur.

**Tablo 1. Üniversite öğrencilerine ait demografik bilgiler**

Değişkenler	Kategori	N	%
Cinsiyet	Kadın	153	67,8
	Erkek	74	32,2
Toplam Öğrenci Sayısı		227	100

### 2.3. Verilerin Toplanması

Araştırmada Google forms ortamında form oluşturulmuştur. Form içerisinde katılımcılardan, kişisel bilgilerinin yanında “Kadına şiddet ..... gibidir/benzemektedir, çünkü .....” cümlesini tamamlamaları istenmiştir. Ayrıca metaforun ne olduğu ve nasıl kullanıldığına ilişkin hem açıklamalarda bulunulmuş hem de örnekler verilmiştir.<sup>16</sup> Hazırlanan formlar online (whatsapp) olarak gönderilmiş ve aynı şekilde toplanmıştır.

### 3. Verilerin Analizi

Metaforların analizinde ve çözümlemesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde amaç, verilerin açıklanabilecek temalar ve kavramlar etrafında bir araya getirip, bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize ederek yorumlamaktır.<sup>17</sup> Balcı (2016) içerik analizini; insanların söyledikleri ve yazdıklarını açık talimatlara göre kodlayarak sayısallaştırma süreci olarak açıklamaktadır.<sup>18</sup>

Araştırmanın içerik analizinde, Creswell’in (2017)<sup>19</sup> kitabında yöntem olarak basamaklar halinde sıralanan ve alanyazındaki birçok araştırmacı (Çeliker ve Akar<sup>20</sup>; Saban<sup>21</sup>, Sezgin, Koşar, Koşar ve Er<sup>22</sup>) tarafından yapılan çalışmalarda uyarlanarak kullanılan beş aşamalı değerlendirme süreci dikkate alınmıştır. Bunlar sırasıyla: 1. Adlandırma ve Eleme Aşaması, 2. Tasnif Etme Aşaması, 3. Kategori Geliştirme Aşaması, 4. Geçerlik ve Güvenirliği Sağlama Aşaması, 5. Nicel Veri Analizi İçin Verilerin Düzenlenmesi Aşamasıdır.

Adlandırma ve eleme aşamasında üniversite öğrencileri tarafından oluşturulan metaforların doğru olarak üretilip üretilmediğine bakılmıştır. “Kadına şiddet” kavramına ilişkin doğru üretilmeyen metafor verileri elenmiştir (f=12). Çalışma, toplam 227 form ile yürütülmüştür. Değerlendirmeye alınan metaforlara ait tüm

15 Bkz. Fraenkel, Wallen, and Hyun, *How to Design and Evaluate Research in Education*.

16 Bahadır Kılcan, *Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 25.

17 Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 30.

18 Bkz. Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi, 2016).

19 Bkz. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*.

20 Deniz Çeliker ve Ali Akar, “Ortaokul Öğrencilerinin Doğaya İlişkin Metaforları”, *KEFAD* 16 (2015): 2.

21 Ahmet Saban, “Okula İlişkin Metaforlar”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 14/3 (2008): 459-496.

22 Ferudun Sezgin, Didem Koşar, Emre Er, ve Serkan Koşar, “Öğretmenlerin Öğrenciye Yönelik Metaforlarının Belirlenmesine İlişkin Nitel Bir Araştırma”, *Hacettepe Ü. Eğitim F. Dergisi* 32(3) (2016): 44.

veriler için Ü1, Ü2... Ü227 şeklinde kodlama yapılmıştır. Tasnif etme aşamasında oluşturulan tüm metaforlar tek tek okunup gözden geçirilmiş ve sıralanmıştır.

Elde edilen veriler, kategori geliştirme aşamasında metaforlara ilişkin yapılan açıklamalar doğrultusunda bir araya getirilmiş ve farklı kategoriler altında toplanmıştır. Verilerin kategorilere ayırma işleminde verilmiş olan nedenlere göre hareket edilmiştir. Nedenleri farklı metaforları aynı olan veriler, farklı kategorilere alınmıştır. Örneğin “*Kadına şiddet cehalet gibidir, çünkü insanlık dışı bir davranıştır (Ü46).*” cümlesindeki *cehalet* metaforu *medeni olmayan bir davranış olması* kategorisine alınırken “*Kadına şiddet b ulmaca gibidir, çünkü ne yaptığını bilmez (Ü219).*” cümlesindeki *cehalet* metaforu ise *iletişim beceriksizliğinden kaynaklanması* kategorisine alınmıştır.

Görselleştirmedeki kelimenin boyutu, kelimenin giriş metnindeki görünme sayısı ile orantılıdır. Başka bir ifade ile, görseldeki boyutu büyük olan metaforlar, frekansı büyük olan metaforlar olarak ayarlanmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca çalışmada kadına şiddete dur mahiyetinde olan şekil 1 deki görsel kullanılmıştır.

#### 4. Geçerlik ve Güvenirliği Sağlama Aşaması

Toplanan verilerin ayrıntılı olarak rapor edilmesi ve araştırmacının sonuçlara nasıl ulaştığını açıklaması nitel bir araştırmada geçerliğin önemli ölçütleri arasında yer almaktadır.<sup>24</sup> Bu nedenle çalışmanın geçerliğini sağlamak için, çalışmada elde edilen kavramsal kategorilerin altında belirtilen metaforların söz konusu kategoriyi temsil edip etmediğini teyit etmek amacıyla uzman görüşüne başvurulmuştur. Metaforların alfabetik sıra ile dizildiği bir liste ve kavramsal kategorinin isimleri bir uzmana verilmiştir. Daha sonra hiçbir metafor dışarda kalmayacak şekilde, metaforların bu kategorilere yerleştirilmesi istenilmiştir. Sonraki süreçte araştırmacının oluşturduğu kategorilerle uzmanın yaptığı eşleştirmeler karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada görüş birliği ve görüş ayrılığı frekansları belirlenerek araştırmanın güvenirliliği sağlanmıştır. Nitel araştırmalarda, uzman ve araştırmacı değerlendirmeleri arasındaki uyum %90 ve üzeri olduğu durumlarda arzu edilen düzeyde bir güvenirlilik sağlanmaktadır.<sup>25</sup> Araştırmanın güvenirliliği; Miles ve Huberman'ın (1994)<sup>26</sup> formülü;  $\text{Güvenirlilik} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{(\text{Görüş birliği} + \text{Görüş ayrılığı}) \times 100}$  kullanılarak hesaplanmıştır. Kadına şiddet metaforu için güvenirlilik  $(209/227 \times 100) = \%92$  oran ile sağlanmıştır. Metaforun tanımlanmasından ve bu metaforların oluşturduğu kavramsal kategoriden sonra, elde edilen verilerin frekansları (f) hesaplanmıştır.

#### 5. Bulgular

##### 5.1. Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

##### Şekil 1. Üniversite öğrencilerinin Kadına şiddet kavramına yönelik ürettikleri metaforlar

23 K.V. Bletzer, “Visualizing the qualitative: Making sense of written comments from an evaluative satisfaction survey”, *Journal of Educational Evaluation for Health Professions* 24(3) (2015): 12.

24 Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 50.

25 Saban, “Okula İlişkin Metaforlar”, 461.

26 Bkz. Matthew B. Miles and Michael Huberman, *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook* (London: Sage Publications, 1994).



Şekil 1’ de Üniversite öğrencileri tarafından “kadına şiddet” kavramına ilişkin toplam 167 farklı metafor üretilmiştir. Kadına şiddet kavramına yönelik en fazla üretilen metaforlar; *acizlik* ( $f=9$ ), *cehalet* ( $f=7$ ), *cehennem* ( $f=6$ ), *hayvanlık* ( $f=6$ ), *ateş* ( $f=5$ ), *canilik* ( $f=4$ ), *canavarlık* ( $f=4$ ), *vahşet* ( $f=3$ ), *intihar* ( $f=3$ ), *ahmaklık* ( $f=3$ ) ve *ölüm* ( $f=4$ ) şeklinde olmuştur.

## 5.2. İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular

**Tablo 2.** Kadına şiddet kavramının kategorileri

Kategori (Alıntılar)	Metaforlar	M	f
Medeni olmayan bir davranış olması, “Kadına yönelik şiddet hayvanlık gibidir, çünkü sadece hayvanlar bir üstünlük kurma çabasına girer (Ü87).”	(1): Dini ve ahlaki olarak hoş görülmeyen bir davranış, doğa dışı, merhametsizlik, ahlaksızlık, doğada var olan insan ırkı, domuz, timsah, köpek balığı, hayvanlar alemi, kadını kontrol etmek, denetlemek, çevre kirliliği, insanlık dışı hareket, insani olmayan, insanlığın emanete ihanet etmesi, kendini canlı canlı yakmak, tüm insanı duygularından arınmış en aşağılık kademe de bulunan şey, insanın içindeki zehir, vahşi doğadaki hayvanlar, vahşi ve aç bir canavar, vahşilik, ilkel çağ, küçük düşürmek, aşağılamak, korkaklık, ilkel hayat, ilkellik, ırkçılık	38	19
	(2): Suç, haysiyetsizlik		
	(3): Benzetilemez, insanlık dışı, vahşet		
	(4): Canilik, canavarlık		
	(5): Cehalet		
	(6): Hayvanlık		

**Topluma zarar vermesi**, “Kadına yönelik şiddet depreme benzer, çünkü depremde yıkıntı nasıl zarar veriyorsa şiddet de topluma zarar verir (Ü91).”

(1): Şeytanı dürttü, sinek, bozuk araba, kusmuk, gül bahçesini solduran şiddetli fırtına, en sevdiğiniz tatlı, yıldırım düşmesi, freni patlamış kamyon, kasırga, yıkım, trafik kazası, tarifi yapılamayacak kadar iğrenç bir şey, doğal afetler, toplumu idam etmek, tümör, zehirli ilaç, insanın kendi yaşamına son vermesi, yanlış teşhis gören ve bunun üzerine yanlış tedavi uygulanan bir hastalık, hortum fırtınası, vahşi savaş, insan öldürme, leş kokusu, tüm insanlığa yapılan şiddet, kalp krizi, terör

34

45

(2): İntihar, sigara, cehennem, şeytan, depresyon, bindiği dalı kesme, şimşek

(5): Ateş

**Beceriksizlikten ve bilinçsizlikten kaynaklanması**, “Kadına yönelik şiddet acizlik gibidir, çünkü erkeğin zayıflığını örtme çabası ve gerçekle yüzleşmeye korktuğunun göstergesidir (Ü144).”

(1): Alzheimer, acizliğin en dip noktası, güçsüzlük, köpek, hadsizlik, beyinsizlik, yobazlık, zavallılık, akılsızlık, insanın bedenini kontrol etmemesi, karakterizasyon, vasıfsız iş, kuduz köpek, insanlık dışı yaratıklardan daha öte bir şey, insafsızlık, en büyük kepezelik

23

38

(2): Zayıflık, cahillik, aşağılık kompleksi, cahiliye devri, cehalet

(3): Ahmaklık

(9): Acizlik

**Daha kötü toplumsal sonuçlara sebep olması**, “Kadına yönelik şiddet intihar gibidir, çünkü bindiği dalı kesen nasıl kendini ölüme itiyorsa, geleceği karında taşıyan ve hayatı anlamlı kılan kadına şiddette hayatın sonunu getirmektedir (Ü50).”

(1): Karanlıkta kaybolmak, kangren, ayağına silah sıkamak, çatisız ev, bataklığa batma, cümle kelime gibisi benzemesi, yalnızlık, kelimelere sığdırılmaz, güzel bir çiçeği dalından koparma, pislik, zulüm, evini yakmak, kezzap, tufan, insanın kendi canına kastetmesi, çirkin eylem, kopan damar, aysız bir gece, papatya, temeli çürük bina, nokta, karanlık çukur, küresel ısınma, intihar, meyvenin bozulması, yılan zehri, terör

30

37

(2): Cinayet, zifiri karanlık

(3): Ölüm

(4): Cehennem

**Bulaşıcı olması**, “Kadına yönelik şiddet illet gibidir, çünkü görüldükçe, duyuldukça daha çok insana bulaşır (Ü188).”

(1): Çamur, labirent, virüs, illet, tümör, grip, hava kirliliği, gripli insan, Covid-19

12

15

(2): Veba, kanser, bulaşıcı hastalık

**Sürekli devam etmesi**, “Kadına yönelik şiddet Frizbi gibidir, çünkü bir başlayınca devamı geliyor (Ü215).”

(1): Frizbi, uyuşturucu, madde bağımlılığı, döngü, akan nehir, adım atmak, iğne

7

7

**Psikolojik bir rahatsızlıktan kaynaklanması**, “Kadına yönelik şiddet psikolojik bir rahatsızlık gibidir, çünkü şiddet olgusunun başka hiçbir açıklaması olamaz (Ü231).”

(1): Hayat boyunca unutulmayacak psikolojik bir durum, psikolojik bir rahatsızlık, akli melekisinde noksanlık bulunması, ruhsal yönden hasta bireylerin davranışları, gerilim

6

7

(2): Hastalık

**Çaresizliğe sebep olması**, “Kadına yönelik şiddet sistematik şiddet davranışı gibidir, çünkü kadının korku çaresizlik içinde yaşamasına sebep olur (Ü65).”

(1): Kimsesiz kalmış çocuk, yumurtadan yeni çıkmış çaresiz bir yavru, bebeğe uygulanan şiddet, sistematik şiddet, yeni doğmuş bebek

5

5

**Üzerinin örtülüyor olması**, “Kadına yönelik şiddet üç maymun gibidir, çünkü kimse görmez duymaz konuşmaz hal böyle olunca şiddet vakaları azalmak bilmez (Ü224).”

(1): Üç maymun, hayal, fısıltı, kâbus,

4

4

**Toplumda meşru görülüyor olması**, “Kadına yönelik şiddet ölümcül hastalık gibidir, çünkü tedavisi olmayan ve normalleştirilen bir durumdur (Ü71).”

(1): Ruhsal hastalık, ölümcül hastalık, hastalıklı zihin

3

3

**Toplumsal kaynaklı olması**, “Kadına yönelik şiddet tuvalet gibidir, çünkü şiddet uygulayan bir insan ne kadar temizlenirse temizlensin lağımla bir bağlantısı olduğunu her zaman bilirsiniz (Ü55).”

(1): İslam’dan uzaklaşmış toplum, toplumsal sorun, tuvalet

3

3

**Ayrımcılığın olması**, “Kadına yönelik şiddet bencilik gibidir, çünkü ayrımcılık yapılmaktadır (Ü113).”

(1): Bencilik, feminen kesimin boş atan dolu tutan silahı

2

2

**Not:** Alıntılar, tabloda kategorilerin altında yer almaktadır. Parantez içindeki her sayı metaforun frekansını belirtir.



Tablo 2’ de Kadına şiddet kavramına yönelik metaforların oluşturduğu kategoriler sunulmuştur. Tablo incelendiğinde frekans bakımından; *medeni olmayan bir davranış olması* (f=61), *topluma zarar vermesi* (f=45), *beceriksizlikten ve bilinçsizlikten kaynaklanması* (f=38), *toplumsal kötü sonuçlara sebep olması* (f=37), *bulaşıcı olması* (f=15), *sürekli devam etmesi* (f=8), *psikolojik bir rahatsızlıktan kaynaklanması* (f=7), *çaresizlikten kaynaklanması* (f=4), *üzerinin örtülüyor olması* (f=4), *toplumda meşru görülüyor olması* (f=3), *toplumsal kaynaklı olması* (f=3) ve *ayrımcılığın olması* (f=2) kategorilerinin olduğu görülmektedir. En fazla metafor içeren *medeni olmayan bir davranış olması* (f=61) kategorisi olarak saptanmıştır.

### Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Kadına yönelik şiddet problemi, gerek dünyada gerekse Türkiye’de belki de üzerinde en çok araştırma ve çalışmanın yapıldığı konulardan biridir. Hem devletlerin resmi politikaları hem de sivil toplum kuruluşları kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda birçok faaliyet gerçekleştirdiği halde, problemin dünyanın her yerinde devam ediyor olması, bu konunun çok yönlü ve çok paydaşlı kesimler tarafından ele alınmasını gerekli kılar. Yapılan bütün çalışma ve araştırmalarda kadına şiddetin kötü olduğundan bahisle, insanların hemen hepsinin aynı kanaatte olduğu gerçeği bile bu şiddetin bitmesine yetmemektedir.

Çalışmada, üniversite öğrencilerinin ‘kadına yönelik şiddet’ konusunda metaforik algıları ölçülmüştür. Bu konudaki literatür tarandığında hem ‘kadın söylemi’ üzerine hem de ‘kadına yönelik şiddet’e ilişkin metaforik algı konusunda bir çok çalışmaya rastlanmaktadır. Ancak Türkiye’de ‘üniversite öğrencisine göre kadına şiddetin metaforik algısı’ konusunda bir araştırmaya rastlanmadı. Kabasakal ve Gırlı’nın (2012) yaptığı bir çalışma, üniversite öğrencisinin kadına şiddet konusunda görüşlerine ilişkin olduğu halde metaforik algı çalışması değildir. Bu açıdan çalışmamız bir ilk olup, önem arz etmektedir.

Araştırmamızdaki bulgular tahlil edildiğinde en fazla metafor üreten “*Medeni olmayan bir davranış olması*” kategorisidir. Üniversite öğrencileri, kadına şiddeti gerçekten de çok anlamlı metaforlarla ifade etmişlerdir. ‘İnsanlık dışı, ilkel ve insan dışı varlıklara ait davranış’ şeklinde özetleyebileceğimiz metaforlarla, kadına şiddeti yerinde bir anlamlandırmayla ortaya koymuşlardır. Çünkü hemcinsine, hem de genelde yakını olduğu bir insana şiddet uygulamak ancak insanî değerlerden yoksun, insanlık dışı özellikleri taşıyan varlıklara ait bir acizlik ifadesi olabilir. Tanrıoğen’in (2018) yaptığı çalışmada, araştırmamızda elde edilen metaforlarla örtüşen sonuçlar çıkmıştır. Her iki çalışmada da kadına yönelik şiddette, şiddeti uygulayan kişilerin insanî özelliklere sahip olmadığı, farklı bir yaratık oldukları ifade edilmiştir. Özellikle Tanrıoğen’in (2018) çalışmasında ortaya çıkan ve üzerinde durulan “mankurt” ifadesi, çalışmamızda elde ettiğimiz “domuz, timsah, köpek balığı, hayvanlar alemi, insanlık dışı hareket, insani olmayan, insanlığın emanete ihanet etmesi, tüm insanî duygularından arınmış en aşağılık kademede bulunan şey, vahşi doğadaki hayvanlar, vahşi ve aç bir canavar, vahşilik, insanlık dışı, canilik, canavarlık” gibi metaforlarla birebir uyumaktadır ve ayrı çalışmalarda aynı imgelerin çıkması çalışmamız açısından oldukça önemlidir.

Tanrıoğen’e (2018) göre, insanlık özelliklerini kaybetmiş, başka bir yaratık anlamındaki “mankurtluk” özelliğini, toplum olarak bizler erkeklere vermekteyiz. Çünkü onları belli kalıplara sokup, onların güçlü olduklarını, hiçbir konuda ağlamayacakları kadar metanetli olmaları gerektiğini empoze ederek, insanlık özüne uymayan şekilde davranmalarını isteyen toplumdur. Sözer ve Özkan’ın (2014) yaptığı çalışmada, öğretmen adaylarından kadına ilişkin metaforlar üretilirken ‘erkek öğretmen adaylar’ genelde olumsuz metaforlar üretmişlerdir. Bu da erkek-

lerin zihinsel algılarında, kadına yönelik şiddetin varlığını göstermektedir ki yukarıda belirttiğimiz gibi toplumsal bir algı yüklemesi olduğunu teyit eden bir sonuçtur. Ayrıca Akkaş ve Uyanık'ın (2016) çalışmasında, erkeğin kadına istediği gibi davranma sebebinin, kadın tarafından erkeğe bahşedilmiş bir hak olduğu ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Aynı şekilde Can'ın (2013) yaptığı çalışmada, toplum tarafından kadından farklı olarak erkeğe verilen hak gibi kabul edilen bir çok nitelenin, toplumsal cinsiyet temelli olduğu ifade edilmektedir.<sup>28</sup>

Çalışmada ikinci olarak en fazla metafor üretilen “*Topluma zarar vermesi*” kategorisidir. Bu kategoride öğrenciler, toplumu zehirleyen, ortadan kaldıran ve insanlığın düşmanı şeklinde ifade edeceğimiz metaforlar üretmişlerdir. “*Bütün insanlığa verilen zarar*” metaforu, kadını toplumun temel taşı olarak kabul eden bir anlam içermektedir. Toplumun temel yapısı olan aile ve ailenin de en önemli unsuru olan kadın yok edilirse, toplum kökten sarsılmış olur. Bu konuda yapılan bir çalışmada (2019) oluşturulan kategorilerden biri olan “*kadın yaşam kaynağıdır*”<sup>29</sup> ile çalışmamızdaki bu kategoride oluşturulan metaforlar paralellik arz etmektedir. Bu metaforlar içinde en dikkatimizi çeken “*insanın kendi yaşamına son vermesi*” ve “*yanlış teşhis gören ve bunun üzerine yanlış tedavi uygulanan bir hastalık*” metaforlardır. Öğrenciler bu kategoride, kadına şiddetin, toplumu yok eden bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Kadın unsuru toplumda aslî unsur olması hasebiyle şiddetin, kendini yok etmesi anlamına geldiğinin düşünüldüğü görülmektedir. Ayrıca katılımcıların kadına şiddet konusunda gerek toplum gerekse politikalar açısından yanlış teşhis konulduğu kanaatindedirler. Bunun sebebi, sonuç kısmında da belirttiğimiz gibi, kadına şiddetin toplumsal bir problem olması nedeniyle, bu konudaki yanlış algıların devam ettiği sürece çözüm bulunması noktasında fazla bir mesafe katedilmediği bir realite olarak görünmektedir. Bu konuda Afşar'ın (2015) belirttiği gibi, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kadının ve kadına şiddet konularının yıllarca bilimsel çevrelerce araştırılıp tartışıldığı bilinmektedir. Hem ulusal hem de uluslararası kuruluş ve STK’lar tarafından binlerce çalışma gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte kadına yönelik şiddeti önlenmek için çeşitli politikalar üretilmeye çalışıldığı halde, bu konu hala yıkıcı sonuçlar doğururan, bir insan hakkı ihlali ve evrensel bir problem olarak devam etmektedir.<sup>30</sup>

Araştırmada öğrencilerin oluşturdukları metaforlardan elde ettiğimiz kategorilerden biri de “kadına yönelik şiddetin bilinçsizlik ve beceriksizlikten kaynaklandığı”dır. Yanık, Hanbaba, Soygür, Ayaltı, Doğan'ın (2014) yaptığı çalışmada, şiddete maruz kalmanın, eğitim durumlarına göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Yani eğitim düzeyi düşük olandan yüksek olana doğru çıkıldıkça şiddetin azaldığı görülmüştür.<sup>31</sup> Bu çalışmada da oluşturulan metaforlar, eğitimsizlik ve bilinçsizliğin şiddetin en önemli sebeplerinden olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle iki çalışmadan elde edilen bulgular paralellik göstermektedir. Ancak, Kabasakal ve Girli'nin (2012) üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları kadına yönelik şiddet konusundaki çalışmada, eğitim seviyesi yüksek olan kadınların da, yüksek oranda geleneksel-ataerkil cinsiyet rollerini benimsediklerini ortaya koyan sonuçlar<sup>32</sup> çıkmıştır. Kadına şiddetin sebeplerini belirleyen bu kategorideki “cahiliyet devri”

27 İbrahim Akkaş ve Zeki Uyanık, “Kadına Yönelik Şiddet”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 6/1 (2016): 32-42.

28 Yücel Can, “Kadına Yönelik Şiddetin Toplumsal Cinsiyet Temelleri: Niğde Örneği”, *Zeitschrift für die Welt der Türken* 5/1 (2013): 203-216.

29 Rabia Asya Dalkılıç, “Kadın Algısı: Farklı Yaş Gruplarındaki Kadınların Toplumsal Cinsiyet Algılarına Dair Metaforik Bir Çalışma”, *Çalışma Ortamı Dergisi* 1 (2019): 18-22.

30 Selda Taşdemir Afşar, “Türkiye’de Şiddetin Kadın Yüzü”, *Sosyoloji Konferansları* 52/2 (2015): 715-753.

31 Yanık, Hanbaba, Soygür, Ayaltı ve Doğan, “Kadına Yönelik Şiddet Davranışlarının Değerlendirilmesi: Türkiye’den Kanıt”, 108.

32 Zekavet Kabasakal ve Alev Girli, “Üniversite Öğrencilerinin Kadına Yönelik Şiddet Hakkındaki Görüşlerinin, Deneyimlerinin Bazı Değişkenler ve Yaşam Doyumu ile İlişkisi (Deü Buca Eğitim Fakültesi Örneği)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2012): 105-123.

metaforu, yukarıdaki çalışmanın sonucuyla aynı anlamı taşımaktadır. Kadına yönelik şiddette eğitimsizlikle birlikte ataerkil bir toplumun algısında var olan zihin yapısının etkisini de görmekteyiz.

Kadına yönelik şiddetin önemli sebeplerinden olan ve çalışmamızda ‘bilinçsizlik ve becerisizlik’ şeklinde oluşturulan bu kategorideki metaforlar, eğitimsizliğin farklı imgelerle ifade edilmesi olarak görülmüştür. Dolayısıyla modern toplumlarda, seviyeli ve kaliteli bir yaşamın birinci şartı olan eğitim, günümüzde hızla değişen ve gelişen süreçte anahtar kavramlardan biri olarak görülmektedir. Dolayısıyla günümüz toplumlarında bireylere verilecek olan eğitimin kalitesi, toplumun bütün kesimlerini kapsaması bakımından büyük önem taşımaktadır.<sup>33</sup> Bunun için başta kadın olmak üzere şiddeti önlemenin yolu, bireyleri, aileleri ve toplumu eğitim yoluyla bilgilendirmektir. Bilhassa kadına yönelik şiddetin, bir eğitim aracı gibi gösterilmemesi ve bunun normal karşılanmamasının gerekli olduğunu öğretmenin en önemli engelleyici faktör olduğu bilinmelidir. Bu ise eğitim ve bilinçlendirmeden geçmektedir.<sup>34</sup>

En fazla üretilen metaforlardan “acizlik ve cehalet” kavramları, öğrencilerin algılarında, şiddeti uygulayan erkeğin eksikliğini örtmesi, bilgisizliğini ve becerisizliğini kapatması şeklinde görünmektedir. Aslında şiddet uygulayan erkek, idare etmeyi bilmemekte, insanî duyguları taşımamakta ve toplumdaki “erkek” algısına uygun olarak, kadın üzerinde hakim ve söz sahibi olduğu algısını yansıtmaktadır.

Bulgulardan elde edilen ‘toplumsal kötü sonuçlar doğurması’ kategorisine bakıldığında, kadına şiddetin topyekün toplum üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğunun düşünüldüğü saptanmıştır. Toplumun bireyleri olan kadınların şiddete maruz kalması, ‘bahçedeki güllerin dalından koparılması, kopan damar, intihar’ gibi metaforlarla ifade edilmesi önem arz etmektedir. Özellikle bu konuda üretilen metaforlarda, hem erkek hem de kız öğrenciler tarafından aynı şekilde düşünülüyor olmasının görülmesi olumludur. Öztürk, Öztürk, ve Tapan’ın (2016) bu konudaki çalışmalarında, şiddete maruz kalan kadınların toplum içinde yalnızlaştığı, çalışma ve üretim hayatında olumsuz sonuçlar doğurduğu, dolayısıyla toplumsal hayatın direk olarak olumsuz etkilendiği tespiti aktarılmaktadır.<sup>35</sup> Toplumun bireyleri olarak kadın ve erkek, birbirini tamamlayan olması gerekirken, birinin yok edilmesi toplumsal sağlık açısından kabul edilemez bir çelişkidir. Bu kategoride ayrıca ‘kangren ve meyvenin bozulması’ gibi metaforların oluşturulması, öğrenci gözüyle kadına şiddetin, doğrudan sağlıklı toplumun ortadan kaldırılması olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.

Araştırmada oluşturulan kategorilerden birisi de ‘toplumsal kaynaklı olması’dır. Bu konuda yukarıda değinildiği gibi, kadına şiddetin sebeplerin başında, toplumsal cinsiyet temelli olması durumu gelmektedir. Can’ın (2016) yaptığı çalışmada, kadına yönelik şiddetin temelinde toplum tarafından erkeğe yüklenen yanlış nitelermelerin, gereksiz ve yersiz olduğu, bunun da şiddetin sebeplerinin başında geldiği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Başar ve Demirci’ye (2015) göre, kadına uygulanan şiddetin en başta gelen sebebini, toplumsal yapıdaki hakim erkek fikri oluşturmaktadır. Bu hakim fikir (ekonomik, sosyal, siyasal vb. yapılar), kadına yönelik şiddetin

33 Kevser Özaydınlık, “Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye’de Kadın ve Eğitim”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 14/33 (2014): 93-112.

34 Fatma Başar ve Nurdan Demirci, “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Şiddet”, *KASHED* 2/1 (2015): 41-52.

35 Özlem Öztürk, Özkan Öztürk ve Birkan Tapan, “Kadına Yönelik Şiddetin Kadın Ve Toplum Sağlığı Üzerine Etkileri”, *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 3 (2016): 139-144.

36 Can, “Kadına Yönelik Şiddetin Toplumsal Cinsiyet Temelleri: Niğde Örneği”, 208.

doğmasına sebep olmakta, beslemekte ve dahası da kadınların yardım almalarına mani olup bu şiddetin devamına sebep olmaktadır.<sup>37</sup>

Çalışkan ve Çevik'e (2018) göre, şiddetin engellenmesi ancak eğitimin artması, kadın-erkek bütün bireylerin bilinçlenmesi ve bu konuda sadece kadınların mağdur olmadığını bilmekle olabilir.<sup>38</sup> Bunun için de öncelikle toplumda yanlış algılanan cinsiyet eşitliği/eşitsizliğinin doğru bir şekilde anlatılması ve bir devlet politikası olarak uygulanması gerekmektedir. Çünkü kadına yönelik şiddetin, sadece erkeklerin zihin yapılarından kaynaklı bir problem olmadığını ve toplum olarak, kadın-erkek el birliğiyle kadına yönelik şiddeti doğurduğumuzu kabul etmeliyiz.

Kız-erkek farketmeksizin çocukluk döneminde çocuğun şiddete maruz kalmasının veya çocuğun buna şahit olmasının çocukluk dönemi travmalarına benzeyen etkilere neden olduğu ve bu etkilerin farklı dönemlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Çocukların maruz kaldığı veya tanık olduğu bu şiddetin etkileri kendini, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde bunaltı, saldırganlık, depresyon ve özkıyım şeklinde göstererek çeşitli sorunlara neden olmaktadır.<sup>39</sup>

Araştırmada, 'Toplumda meşru kabul edilmesi, üstü örtülüyor olması' şeklinde iki kategoride üretilen metaforlar, 'toplumsal kaynaklı olması' kategorisindeki üretilen metaforların anlamlarını tamamen destekler mahiyettedir. Mesela, "*Kadına yönelik şiddet karşısında insanlar üç maymun gibidir, çünkü kimse görmez, duymaz konuşmaz; hal böyle olunca şiddet vakaları azalmak bilmez*" şeklinde ifade edilen metafor da, toplumsal kaynaklı olmasının bir sonucu olduğunu gösterir. Bu ise önemli bir tespit sayılabilir.

Araştırmada kadına şiddetin 'bulaşıcı olması, sürekli devam etmesi', şeklinde üretilen birer metafor düşünüldüğünde; 'toplumun bireyleri tarafından, hatta kadınların bir kısmı tarafından şiddetin normal karşılandığı, özellikle eşler arasında "erkektir, sever de, döver de" gibi algıların varlığı, bazı şiddet çeşitlerinin şiddet kabul edilmediği, toplumsal baskı nedeniyle vakaların gizlendiği, örf-adetlerin etkisiyle kadının susması gerektiği, erkeğin kadın üzerinde istediği gibi tasarruf hakkının olduğu algısı' gibi bir çok sebepten dolayı, kadına şiddetin bulaşıcı bir illet şeklinde devam ettiğini söyleyebiliriz.

Kadına yönelik şiddet konusunun hararetle tartışıldığı, şiddetin önüne geçilmesi için toplumun bütün kesimleri tarafından çağrı yapıldığı ve kadına yönelik şiddet illetine karşı topyekün durulduğu halde, her gün yeni vakaların şahidi olmak toplumsal bazda bir şeylerin değişmesi gerektiğini göstermektedir. Gerek dünyada gerek ülkemizde bu konuda ciddi olumlu mesafelerin alınmadığı kabul edilen bir gerçektir. Bunun en büyük sebebi ise, kadına yönelik şiddetin, toplumsal temelli bir problem olmasıdır. Zira hemen bütün toplumlarda kadına şiddet konusu bitmeyen bir problemdir. Kadın-erkek arasındaki ayırımın yanlış algılamalar sonucunda meydana gelen vahim hatalar hala doğru teşhis edilmiş değildir. Halbuki kadın-erkek denildiğinde, cinsiyete dayalı bir ayırımın olması gerekirken, çok farklı ve çok yanlış algılamaların olması, kadına şiddetin devam etmesinin başat nedenlerinden gelmektedir. Yapılan çalışmamızda, benzer çalışmalarda olduğu gibi kadına şiddet konusunun aynı sonuçları vermesi toplumsal bir yara olduğunun işareti kabul edilebilir. Kısaca

37 Başar ve Demirci, "Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Şiddet", 43.

38 Hande Çalışkan ve Emrah İsmail Çevik, "Kadına Yönelik Şiddetin Belirleyicileri: Türkiye Örneği", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2018): 228.

39 Demet Güleç Öyekçin, Dilek Yetim ve Erkan Melih Şahin, "Kadına Yönelik Farklı Eş Şiddeti Tiplerini Etkileyen Psikososyal Faktörler", *Türk Psikiyatri Dergisi* 23 (2012): 6.

‘kadına yönelik şiddet’ konusunda uygulanan şiddetin, insanlık dışı bir davranış olduğu, bunun sadece kadına değil insanlığın tümüne yönelik olduğu, toplumsal bir algıdan kaynaklandığının en büyük sebeplerinden olduğu, toplumsal bir problem olduğu ve görmezden gelindiği için de durmadan devam ettiği gibi sonuçlar, çalışmaya katılan üniversite öğrencilerinin hemen hepsi tarafından kabul edildiği söylenebilir.

## Kaynakça

- Akkaş, İbrahim ve Zeki Uyanık. "Kadına Yönelik Şiddet". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 6/1 (2016): 32-42.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Başar, Fatma ve Nurdan Demirci. "Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Şiddet". *KASHED* 2/1 (2015): 41-52.
- Başarır, Fatma ve Mediha Sarı. "Kadın Akademisyenlerin 'Kadın Akademisyen Olma'ya İlişkin Algılarının Metaforlar Yoluyla İncelenmesi". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/1 (2015): 41-51.
- Çalışkan, Hande ve Emrah İsmail Çevik. "Kadına Yönelik Şiddetin Belirleyicileri: Türkiye Örneği". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2018): 218-233.
- Can, Yücel. "Kadına Yönelik Şiddetin Toplumsal Cinsiyet Temelleri: Niğde Örneği". *Zeitschrift für die Welt der Türken* 5/1 (2013): 203-216.
- Çeliker, Deniz ve Ali Akar. "Ortaokul Öğrencilerinin Doğaya İlişkin Metaforları". *KEFAD* 16 (2015): 131-155.
- Çelikten, Mustafa. "Kültür ve Öğretmen Metaforları". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2006): 269-283.
- Çepni, Salih. *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2007.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. S. B. Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Dalkılıç, Rabia Asya. "Kadın Algısı: Farklı Yaş Gruplarındaki Kadınların Toplumsal Cinsiyet Algılarına Dair Metaforik Bir Çalışma". *Çalışma Ortamı Dergisi* 1 (2019): 18-22.
- Elçi, Elçin. "Türkiye'de 'Kadın Olmak' Söylemi: Kadınlarla Yapılmış Bir Söylem Çalışması". *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 31 (2011): 1-28.
- Ferudun Sezgin, Didem Koşar, Emre Er, ve Serkan Koşar. "Öğretmenlerin Öğrenciye Yönelik Metaforlarının Belirlenmesine İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Hacettepe Ü. Eğitim F. Dergisi* 32(3) (2016): 600-611.
- Fraenkel, A., N. E. Wallen and H. H. Hyun. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: Mc. Graw Hill, 2012.
- Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *TDV İslam Ansiklopedisi* 24 (2001): 82-86.
- K.V., Bletzer. "Visualizing the qualitative: Making sense of written comments from an evaluative satisfaction survey". *Journal of Educational Evaluation for Health Professions* 24(3) (2015): 12-12.
- Kabasakal, Zekavet ve Alev Girli. "Üniversite Öğrencilerinin Kadına Yönelik Şiddet Hakkındaki Görüşlerinin, Deneyimlerinin Bazı Değişkenler ve Yaşam Doyumu ile İlişkisi (Deü Buca Eğitim Fakültesi Örneği)". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2012): 105-123.
- Kılcan, Bahadır. *Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Matthew B. Miles and Michael Huberman. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. London: Sage Publications, 1994.
- Öyekçin, Demet Güleç, Dilek Yetim ve Erkan Melih Şahin. "Kadına Yönelik Farklı Eş Şiddeti Tiplerini Etkileyen Psikososyal Faktörler". *Türk Psikiyatri Dergisi* 23 (2012): 75-81.
- Özaydınlık, Kevser. "Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye'de Kadın ve Eğitim". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 14/33 (2014): 93-112.
- Öztürk, Özlem, Özkan Öztürk ve Birkan Tapan. "Kadına Yönelik Şiddetin Kadın ve Toplum Sağlığı Üzerine Etkileri". *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 3 (2016): 139-144.
- Saban, Ahmet. "Okula İlişkin Metaforlar". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 14/3 (2008): 459-496.
- Sözer, Mehmet Akif ve Recep Özkan. "Öğretmen Adaylarının Kadın Olgusuna İlişkin Algılarının Belirlenmesi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 71 (2014): 264-278.
- Tanrıöğen, Zeynep Meral. "Metaforlarla Kadına Yönelik Şiddet". *Aile Araştırmaları* içinde, ed. Asuman Altay, 281-309. Bursa: Ekin Yayınevi, 2018.
- Taşdemir Afşar, Selda. "Türkiye'de Şiddetin Kadın Yüzü". *Sosyoloji Konferansları* 52/2 (2015): 715-753.
- World Health Organisation. "What do we mean by violence against women". 2014.
- Yanık, Aygül, Zeynep Hanbaba, Sevinç Soygür, Büşra Ayaltı ve Meral Doğan. "Kadına Yönelik Şiddet Davranışlarının Değerlendirilmesi: Türkiye'den Kanıt". *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 5(1) (2014): 104-111.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 13.04.2021

Kabul: 26.04.2021

Atıf: Aktok, Özgür. "Parmenides'in Milet Doğa Felsefesini Reddediği: Bir Sözde-Problem Eleştirisi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 15 (2021): 173-187.

## Parmenides'in Milet Doğa Felsefesini Reddediği: Bir Sözde-Problem Eleştirisi

Özgür Aktok

ORCID: 0000-0003-3730-334X

### Öz

Bu makale, Parmenides'in Miletli filozoflara yönelttiği eleştirinin, onların çözmeye çalıştıkları özdeşlik-değişim probleminin aslında bir sözde-problem (*pseudoproblem*) olduğunun gösterilmesi olarak yorumlanabileceğini öne sürmektedir. Miletli filozofların birbirlerini sert biçimde eleştirmelerine rağmen geliştirdikleri farklı doğa anlayışları, özdeşlik-değişim geriliminden kaynaklanan ontolojik problemin meşruiyetini kabul eden ve aynı paradigmanın içinden konuşan ortak bir dil oluşturur. Onlar aynı soruyu farklı *arkhe* öğretileriyle yanıtlamaya girişirken, Parmenides özdeşlik-değişim gerilimini çözmeyi bu gerilimin iki kutbundan birisi olan değişimin varlığını *kategorik* olarak değilleme yoluyla reddeder. Parmenides, Miletli filozofların doğa üzerine geliştirdikleri öğretilerin *içeriğine* girmeden onları 'varlık' yüklemine yanlış kullanmakla eleştirir ve bu yanlış dil kullanımının yol açtığı mantıksal çelişkileri ortaya koyar. Sonuç olarak, bu dil kullanımından ortaya çıktığını saptadığı özdeşlik-değişim problemini *içeriği* açısından değil, *biçimsel* olarak yadsımış olur. Bu bağlamda, makale, "sözde-problem" terimini "dilini yanlış kullanımından kaynaklanan problem" olarak tanımlayarak bu terime modern felsefede popülerlik kazandırmış olan Carnap ile terimin tanımı konusunda uzlaşmakla birlikte, onun yaptığı gibi bu tanımı pozitivist bir epistemolojiyle temellendirmeyerek ondan ayrılmakta ve böylece sözde-problem kavramını *normatif* değil, *betimsel* bir kavram olarak kullanmaktadır. Makale, bu betimsel kavram ışığında Parmenides'in özdeşlik-değişim problemini nasıl reddettiğini ve bu reddin onun *köktenci* mantıksal özdeşlik anlayışının tutarlı ve zorunlu bir sonucu olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Değişim, Doğa, Durağanlık, Milet Okulu, Özdeşlik, Parmenides, Sokrates-Öncesi Doğa Felsefesi, Varlık.

### Parmenides' Rejection of the Milesian Natural Philosophy: A Pseudoproblem Critique

#### Abstract

This paper argues that Parmenides' critique of Milesian philosophers can be interpreted as a demonstration of the view that the identity-change problem they try to solve is actually a *pseudoproblem*. Although the Milesians criticize each other amply, their different conceptions of nature acknowledge the legitimacy of the problem arising from the identity-change tension, and they use a common language within the same paradigm. While they try to answer one and the same question based on this tension via different conceptions of *arche*, Parmenides rejects to resolve this tension by denying *categorically* the existence of one of its two poles, i.e. change. He criticizes the Milesians' misuse of the 'predicate of being' in their doctrines and presents the logical contradictions resulting from this misuse. Consequently, Parmenides ends up rejecting the identity-change problem in terms of the linguistic *form* of the Milesian philosophy of nature without discussing the *content* of it. In this context, although this paper is in agreement on the definition of the term 'pseudoproblem' with Carnap, who popularized this term in modern philosophy, unlike him, it does not base this definition on a positivist epistemology, and in this way, it employs the *concept* of pseudoproblem as *descriptive* rather than a *normative* one. In the light of this descriptive conception, the paper aims to show how Parmenides rejects the identity-change problem and how this rejection is a consistent and necessary consequence of his *radically logical* conception of identity.

**Key Words:** Change, Nature, Stability, Milesian School, Identity, Parmenides, Pre-Socratic Philosophy of Nature, Being.

### Giriş: Sağduyunun Parmenides Karikatürü: “Değişime Düşman Bir Filozof”

Gerek Parmenides gerekse onun izinden giden Elea okulu mensupları<sup>2</sup>, diğer Grek filozoflarından bir yönüyle kökten ayrılır. İlk bakışta bu ayrımın neden olan, Elea okulunun özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözmeye çalışmak yerine bu gerilimi oluşturan iki kutuptan birisi olan değişimi tamamen yadsıyarak gerilimi ortadan kaldırma yolunu seçmiş olmasıdır. Yalnızca Sokrates-öncesi doğa filozofları değil, Parmenides’ten sonra gelen ve Grek felsefesinin ulaştığı iki doruk noktasını temsil eden Platon ve Aristoteles de dâhil olmak üzere, felsefe tarihi boyunca çoğu filozof bu gerilimi ciddiye alarak ona bir çözüm getirmeye çalışır. İlk bakışta, Platon’un duyusal dünyayı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak reddederek asıl varolanın (*to on*) ve bilinebilir olanın idealar (*eide*) olduğunu öne sürüyor olması nedeniyle, Platon’un bu gerilimi Parmenides gibi yadsıdığı iddia edilebilir. Ancak, Platon Parmenides’ten ne kadar etkilenmiş ve bazı açılardan ona benziyor olursa olsun, deneyimi ve gözlemlediğimiz duyusal dünyayı Parmenides kadar kökten reddedip salt bir yanılzamaya indirgememiş, ona ideaların kusurlu kopyalarını içeren bir dünya olarak hiç olmazsa düşük de olsa ontolojik bir statü tanımıştır. O, felsefesinde tikel varolanların doğaya aşkın tümeller olan ideaların zayıf ve gölgemsi kopyaları olduğunu öne sürerken, bir yandan da var olduklarını kabul etmiş ve nasıl var olduklarına dair bir açıklama olarak da “idealar öğretisi”ni geliştirmiştir.<sup>3</sup> Bu öğretiye göre, tikeller idealardan pay aldıkları (*methexis*)<sup>4</sup> ölçüde varlık taşır. Platon da doğa filozofları gibi bu gerilimi önemser ve “deneyim” kutbunu aşırı zayıflatarak da olsa değişim probleminde bir çözüm getirmeye çalışır. Demek ki deneyim dünyasını belirli bir ölçüde reddetmiş olsa da Platon sağduyumuzu Parmenides kadar rahatsız edecek kadar ileri gitmez: Platon felsefesi değişimi mutlak anlamda reddetmiyor olması sayesinde, doğaya ve değişime sağduyusal olarak bağlananlara Parmenides’e oranla daha “katlanılabilir” gözükür.

Yukarıdaki paragrafta açıkça görüldüğü gibi, Parmenides’in felsefe tarihinde oynadığı rolün ne olduğuna dair kemikleşmiş en yaygın görüşlerden biri, onun değişime ve deneyime düşman, sağduyuya aykırı biçimde inatla duranlığı savunan bir filozof olduğu yönündedir. Doğa filozofları ile onun arasındaki uzlaşmazlığı felsefi olarak anlamlandırmak için neredeyse temel bir ilke düzeyine yükseltelen bu sağduyusal bakış açısı, *yanlış olmasa bile*, Parmenides’in felsefesini belirleyen biricik karakteristik olarak alındığı ölçüde, bize *karikatürleşmiş* bir Parmenides imgesi sunar. Doğruluğunu ya da yanlışlığını bir kenara bırakalım, bu sığ yaklaşım, sırf Parmenides’in felsefesinin geliştirdiği güçlü argümanların arka planında yatan mantıksal problem bağlamının bütünselliğini perdeleme işlevi gördüğü için bile geride bırakılması gereken bir şablona işaret eder. O halde, bizi Parmenides karşısında adeta dürtüsel biçimde değişim ve doğanın “savunuculuğuna” soyunduran

2 Parmenides’i takip eden en önemli filozoflar arasında Elealı Zenon ve Sisamlı Melissos sayılabilir.

3 Platon düalist dünya görüşünün en sistematik biçimde, *Devlet*’te geliştirmiştir. Bu fikri, özellikle “güneş benzetmesi”, “bölünmüş çizgi benzetmesi” ve “mağara benzetmesi” yoluyla, kitabın VI. ve VII. bölümlerindeki diyaloglarda serimler. Bkz. Plato, *The Republic*, çev. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), 1991.

4 *Methexis*, Platon’un tikellerin tümellerle ilişkilene biçimini betimlemek için kullandığı terimdir ve “pay almak” “katılmak” gibi anlamlar taşır. Örneğin ‘iyi insan’ tikeli, hem insan ideasından hem de iyilik ideasından pay aldığı için bu iki niteliğe sahip olarak karşımıza çıkar. Platon’un *methexis* kavramının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Winfried Weier, *Sinn und Teilhabe* (Salzburg: München, 1970), 70–88. Ancak bu terimin kullanımı, kendisiyle birlikte çözülmesi güç problemler doğurur ve Platon bunları *Parmenides* diyalogunda tartışır. Bu problemlerin çözülmesindeki güçlükler Platon’un geç dönemindeki diyaloglarında *methexis* terimini bırakıp bunun yerine *mimesis*’i kullanmasına neden olmuştur. Platon’un *Parmenides* diyalogunda ortaya çıkan bu problemlerin incelenmesi için bkz. Franz von Kutschera, *Platons “Parmenides”* (New York: De Gruyter, 1995), 24–29, 58–64, 137–140.



“sağduyu”nun sesini yatıştırarak doğru soruyu serinkanlılık içinde sormamız gerekir: Parmenides’in değişimi yadsımış olmasının arkasındaki felsefi gerekçe nedir?

Bu makale, Parmenides’in felsefesini, ona iliştilmiş olan *değişim karşıtlığı* imgesinin görmemizi güçleştirdiği ve onun felsefesini kendi bütünlüğü içinde anlamamızı sağlayabilecek bir *problem bağlamına* oturarak ele almayı amaçlamaktadır. Ortaya konan bu problem bağlamının; buna bağlı olarak ortaya çıkan soruların ortaya konma biçiminin ve bunu sağlayan kavramsal çerçevenin, Parmenides’in metninde *doğrudan doğruya* bulunduğunu ya da onun tarafından *açıkça* burada ifade edilen haliyle ortaya konmuş olduğunu iddia etmemekle birlikte, bu bağlamın Parmenides’in metninden çıkarsanabilecek şekilde ona içkin olduğunu öne sürüyorum. Dolayısıyla, Parmenides’i bu okuma biçimini, onun felsefesini kendi bütünlüğü içinde anlamlandırmamızı verimli kılan bir yeniden-inşa ve yorumlama sürecini mümkün hale getirmesi bakımından önerdiğim söylenebilir. Bu bağlamda, Parmenides’in Milet okuluna getirdiği eleştirinin, bu felsefenin temel problemi olarak karşımıza çıkan özdeşlik-değişim geriliminin Parmenides tarafından sözde-problem olarak yadsınmış olduğunu göstermeye çalışacağım. Geliştirdiğim kavramsal çerçeveyi Parmenides’in *Doğa Üzerine (Peri Physeos)*<sup>5</sup> başlıklı şiirinde temellendirdiğim için, önerdiğim okuma biçiminin *keyfi olmadığını*, hatta Parmenides’in felsefesini daha verimli ve özgün biçimde kavramamız açısından yararlı olduğunu göstermiş olacağıma inanıyorum. Bu makale, Parmenides’in geliştirdiği eleştirinin, yalnızca Milet okulunu ilgilendiren boyutu ile sınırlandırılmış ve Herakleitos bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır; çünkü Herakleitos’un doğa anlayışı, Miletlilerin özdeşlik-değişim problemine getirdikleri çözümden farklı bir yaklaşım geliştiriyor olmasıyla *paradigmatik* olarak ayrılmakta<sup>6</sup> ve bu nedenle Parmenides’in doğa felsefesi eleştirisi bağlamında, ayrı bir başlık altında ele alınmayı gerektirmektedir.

## 1. Parmenides’in Eleştirisinin Argüman Yapısı

Yukarıda da belirtmiş olduğum gibi, Miletli doğa filozoflarının öne sürdüğü *arkhe* öğretileri, bir yandan değişim içinde olan, diğer yandan bu değişime rağmen özdeşliğini koruyan evrende, özdeşlik ile değişim arasında çelişki olmadığının ve bu ikisinin birbiriyle uzlaştırılabilir olduğunun gösterilme çabası olarak ortaya

5 Gerek Parmenides’in gerekse Parmenides-öncesi doğa filozoflarının fragmanlarına hem fragmanları içeren Grek metinleri, hem de Diels-Kranz edisyonu üzerinden gönderme yapılacaktır. Bkz. Herrmann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walther Kranz (Berlin: Weidmann, 1952). Parmenides’in şiirinin çevirisi bana aittir. Çeviride bire bir çeviri yapma kaygısı gütmek ve ifadelerin aslına biçimsel olarak sadık kalmak yerine, metindeki felsefi anlamı Türkçeyi bozmayacak şekilde vermeye çalıştım. Metne biçimsel bağlılığın Türkçede anlamayı güçleştirdiği noktada, anlaşılabilirliği, biçimselliğin önüne koydum. Bunu yaparken Grekçe kavramların ayrıntılı bir tartışmasına girmemekle birlikte, kritik önemi olan bazı temel Grek kavramlarını bir parça tartıştım. Çeviri kaynağı olarak aşağıda sıralanan İngilizce ve Türkçe çevirilerden yararlanılarak bu metin hazırlanmış ve şiirinin çevirisi, bunların karşılaştırılması ile yapılmıştır: Bkz. Patricia Curd, *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, ed. Patricia Curd (Indiana: Hackett Publishing, 2011); G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1948); D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* 1st Ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Suat Baydur, *Antik Felsefe* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994); Y. Gurur Sev, *Fragmanlar-Parmenides* (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019). Göndermeler sırasıyla önce o metnin fragmanını içeren felsefe metnine, daha sonra da Diels’in edisyonuna *DK* kısaltması kullanılarak yapılmıştır.

6 Miletliler, evrenin bir yandan özdeş (aynı) kalırken, bir yandan da değiştiği gözleminin ortaya çıkardığı özdeşlik-değişim problemine, değişimin görünüşte olduğunu öne sürerek bunun arkasında durağan bir *arkhe* (su, apeiron, hava) olduğu öğretisi ile çelişkiyi dışlayan bir özdeşlik anlayışı geliştirirken, Herakleitos çelişkiyi içine alan bir özdeşlik anlayışı geliştiriyor ve durağan değil de, dinamik bir *arkhe* olan ateşi ana element olarak seçiyor olmasıyla Miletlilerden paradigmatik anlamda ayrışır. Miletlilerin *arkhe* öğretilerinin ve onların Herakleitos’un *arkhe* öğretisinden paradigmatik farkının ayrıntılı tartışması için bkz. Özgür Aktok, “İlk Çağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos”, *Kaygı* 20, 1 (2021): 377-379.

çıkarmak. Özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözmeye çalışmak yerine değişimi tamamen yadsımak yoluyla ortadan kaldıran Parmenides'in doğa filozoflarının görüşlerine karşı getirdiği itiraz, Arda Denkel'in yerinde bir saptamayla işaret ettiği gibi, onların değişimin varlığını kabul ederken örtük olarak da olsa, aşağıdaki üç farklı önvarsayımı aynı anda savunuyor olmalarının bir mantıksal çelişkiye neden olduğunun gösterilmesi şeklinde özetlenebilir. Denkel'e göre bu önvarsayımlar şunlardır:

- (1) Yoktan hiçbir şey var olamaz, varolan hiçbir şey bütünüyle yok olamaz.
- (2) Değişim bir niteliğin yitirilmesi, bir başkasının kazanılmasıdır.
- (3) Nitelik ve nesne ayrımsızdır.<sup>7</sup>

Konuyu daha verimli tartışabilmek için Denkel'in formülleştirmesinde bazı değişiklikler yaparak değişime ve çokluğa dair önvarsayımı dördüncü bir ilke olarak bu grubun içine katıyorum. Terminolojik nedenlerle (1)'in içindeki "bütünüyle" kelimesini kaldırıyor ve ayrıca (3)'te bulunan "nesne" yerine "varolan"<sup>8</sup> terimini koyarak devam ediyorum:

- (1) Yoktan hiç bir şey var olamaz, varolan hiçbir şey yok olamaz.<sup>9</sup>
- (2) Değişim bir niteliğin yitirilmesi ve onun karşıtının kazanılmasıdır.
- (3) Nitelik ve varolan ayrımsızdır.
- (4) Değişim ve çokluk vardır.

Parmenides'in eleştirisini bu dört önvarsayım bağlamında şu şekilde özetleyebiliriz: "(1), (2), (3) ve (4) aynı anda savunulduğunda bundan mantıksal bir çelişki ortaya çıkmakta ve doğa filozofları bunları aynı anda savunduğundan çelişkiye düşmektedirler."<sup>10</sup> Bu dört önvarsayımın aynı anda kabul edildiğinde neden bir çelişkiye yol açtıkları onları analiz ettiğimizde açıkça ortaya çıkar: Miletliler, tikellerin var olduklarını, çok sayıda olduklarını ve onların bir yandan da değiştiklerini kabul ederek (4)'ü onaylıyor olmakla birlikte,

7 Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Özne Yayınları, 1998), 38.

8 Nesne (Object (İng), Gegenstand (Alm)) modern felsefeye özgü ve özne-nesne ayrımını varsayan teknik bir terim olduğundan, onların genel olarak varolanlara gönderme yapmak için kullandıkları kavramı karşılamaz. Bunun için kullandıkları, 'To eon' ya da 'to on' kelimeleridir ve bunu 'nesne' yerine 'varolan' ile karşılamak daha uygun gözüküyor.

9 Denkel'in "bütünüyle" kelimesini kaldırmamın nedeni, bu kelimenin, Parmenides'in iddiasını olduğundan daha yumuşak bir hale getiriyor olmasıdır. İlerleyen kısımlarda göreceğimiz gibi, Parmenides için varlıktan varlığın, yokluğun yokluktan çıktığı saptaması, derece ve koşul kabul etmeyen mutlak bir saptamadır.

10 Burada öne sürdüğümüz bu argüman çerçevesini, bir sonraki bölümde Parmenides'in metninde temellendireceğim. (1), Parmenides'in şiirinde açıkça dile getirilmekte, ama doğa filozofları tarafından örtük biçimde kabul edilse bile açıkça ifade edilmemektedir. Yine benzer şekilde, gerek doğa filozoflarının gerekse Parmenides'in "varolan" ile "nitelik" arasında ayrım yapmadıklarına dair açık bir ifadesi yoktur, ancak dili kullanma biçimlerinden, bizim bugün yaptığımız bu ayrımı henüz geliştirmemiş olduklarını saptamak mümkündür. Tüm bu filozofların metinlerinde, karanlık bir gecenin karanlığı da tıpkı o gece gibi bir başka varolan (*eon*) olarak düşünülmektedir. Suyun sıcaklığı da, suyun bir niteliği olmakla birlikte, onun kazanıp kaybettiği bir "parçası" gibi kavranır. Parçalar da, ait oldukları bütüne tutunan varolanlardır. Bu nedenle mesela suyun soğuması, suyun daha önce bir parçası olan sıcaklığını yitirmesi ve suyun aynı zamanda nicel olarak bir parçasını yitirdiğinden, onun kendisinin varlığından yitirmesi, kendisinden azalması anlamına da gelir. Ancak doğa filozoflarının varolan-nitelik ayrımını yapmıyor olmaları, bu ayrımsızlığın bilinçli bir felsefi tercih olduğunu göstermez. Ayrımı yapmayı henüz akıllarına getirmediklerinden, varolan ile niteliklerinin ayrımsız olduğunu açıkça dile getirme gereği de duymamışlardır. Bununla birlikte bu ayrımsızlığın farkında olmamaları ve bunu açıkça dile getirmemiş olmaları, bu varsayımı kendi argümanlarında arka planda bir temel öncül olarak kullanmamış oldukları anlamına gelmez.

diğer yandan değişimi (2)'de olduğu gibi tanımladıkları için değişen tikellerin nitelik kazanıp kaybettiğini düşünürler. Nitelik ile varolanları birbirinden ayırt etmedikleri ve nitelikleri, varolanların bir parçası olarak düşündükleri için değişim onlara göre tikellerin varlıklarından sürekli bazı parçaların eksiliyor ve bazı parçaların ekleniyor olduğu anlamına gelmek durumundadır. Ancak bu, tikellerin varlıklarından varlık eksildiği ya da varlıklarına varlık eklendiği anlamına gelir ve böylece (1) ihlal edilmiş olur. Eğer varlık yüklemine herhangi bir şeye atfediyorsak bu her ne olursa olsun -ister tikel bir doğal varolan, ister evren, ister Tanrı- Parmenides'e göre o varlık yüklemine taşıyabilmesi için onun varlığının azalıp çoğalması, bazı parçalarını kaybedip başka yeni parçalar kazanması gibi karakteristikleri sergilememesi; etkileşime, *nitelik alışverişine* tamamen *kapalı*, diğer bir deyişle, tamamen *durağan* olması gerekir. Örneğin bir muzun çürüyerek sarı olan rengini yitirmesi, bu rengin nereye gittiği gösterilemediğinden, sarılığın Z1 zaman noktasında var iken Z2 noktasında ortadan kaybolması anlamına gelir. Bu, varlıktan yokluğun çıkamayacağını ifade eden (1)'e aykırıdır. Muzun sarılığı eğer Z1'de var idiyse, o zaman Z2'de de var olması gerekirdi. Z1'de olup Z2'de olmayan şeye varlık yüklemine atfetmek, Parmenides'in şiirini ele aldığımızda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bu yüklem yanlısı kullanımı anlamına gelir. Demek ki Parmenides'e göre (2), (3) ve (4), birlikte kabul edildiklerinde, (1)'in tersini ima ettiklerinden, aynı anda savunulan (1), (2), (3) ve (4)'ten çıkan sonuç çelişiktir.

Bu noktada haklı olarak şu soru gündeme gelir: "Varlık" yüklemi, neden kendisine atfedildiğinin değişimden tamamen yoksun bir durağanlık içinde olmasını gerektirsin? Bizim gözlemlediğimiz bu değişen dünyada pek çok şey hareket içinde, değişim içinde olsa da sonuçta onlara "var" diyoruz ve bunda bir çelişki görmüyoruz. Bir şeye, zamanın içinde belli bir noktada varlık yüklemine atfediyor olmamız onun bir zamanlar yok iken varlığa gelmesi ya da var iken sonradan varlıktan çıkacak olması, yani değişim içinde, başlangıcı ve bitişi olan bir şey olması ile niye çelişsin? Parmenides varlık yüklemine bir şeye yüklememizi gereksiz yere zorlaştırmış olmuyor mu? Sağduyumuzun sorduğu haklı gözükken bu sorulara yanıt verebilmemiz, Parmenides'in 'varlık'tan ne anladığını, metnindeki argümanları açığa çıkartarak serimlememizi gerektiriyor.

Bilindiği gibi Parmenides'ten elimize kalan tek derli toplu metin, onun eserlerine gönderme yapan başka felsefe tarihçileri ve filozofların metinlerindeki fragmanlar yoluyla eriştiğimiz *Doğa Üzerine* başlıklı şiiridir. İlk bölümünü oluşturan giriş kısmında, Parmenides kendi ağzından Doğruluk tanrıçası *Aletheia*'nın<sup>11</sup> huzuruna yaptığı yolculuğu betimler. Doğruluk yolunda yapılan bu yolculuktan sonra Tanrıça ile yaptığı konuşmada, Tanrıça iki yoldan bahseder: Doğru'nun (*Aletheia*) ve Sanı'nın (*Doxa*)<sup>12</sup> yolu. Şiirin girişten sonra gelen ikinci bölümünde öncelikle Doğru'nun yolunu anlattıktan sonra üçüncü bölümde Sanı'nın yolunu anlatır. Bir şiir biçimine sahip olmasına rağmen bu kısa metindeki dizelerde kendisinden sonraki felsefe tarihini kökten etkileyecek ve belirleyecek güçte argümanlar ile karşılaşırız. Yukarıda sorduğumuz soruyu anımsayalım: *Neden bir şeyin başlangıcının ve sonunun olması, değişim içinde olması, ona "varlık" yüklemine atfetmemizin*

11 Bilindiği gibi *Aletheia* Grek mitolojisinde doğruluk tanrıçasıdır ve Greklerin "doğru" kavramını ifade etmek üzere mitolojiden felsefeye miras edindikleri terimdir. Parmenides'in Tanrıça'nın huzuruna çıkma sürecindeki karanlıktan aydınlığa olan yolculuk ve daha sonra onun doğruları adım adım gizinden sıyrarak Parmenides'e ifşa etme sürecinin gelmesi, *Aletheia*'nın Grekçe özgün anlamına son derece uygun bir bağlam oluşturmaktadır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 44. paragrafında, Grek filozofların 'doğru' kavramına karşılık kullandığı 'a-letheia'nın 'lethe'nin (gizlenmişlik, unutulmuşluk) 'a' olumsuzluk ön eki ile değililmesi sonucunda ortaya çıktığını öne sürerek *Aletheia*'nın, *Unverborghenheit* (gizinden sıyrılmışlık) olarak çevrilmesini önerir. Bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), 219-222-223.

12 Grek felsefesinde 'episteme' (bilgi) ile bir karşıtlık içerisinde kullanılan *doxa*, *dokein* (δοκεῖν) fiilinden türetilmiştir; *dokein*, "görünmek", "kabul etmek", "kanıksamak" "sanmak" gibi anlamlara gelir. Bu bağlamda *doxa*, genel olarak toplum tarafından kabul gören yaygın inanç olarak, aklın süzgecinden henüz geçirilmemiş ve bilgi statüsü elde etmemiş genel geçer sanılar manasındadır.

önünde bir engel teşkil etsin ki? Bu sorunun yanıtı ve bu engelin tam olarak ne olduğu, Parmenides'in geliştirdiği özgün özdeşlik anlayışının, kendisinden önceki filozoflarınkinden kökten biçimde ayrılıyor olmasında, dolayısıyla, tam da onun özdeşlik anlayışının özgünlüğünde aranmalıdır. Bu nedenle Parmenides'in sağduyumuza ters gelen durağan varlık anlayışını kavramak için öncelikle bu anlayışın dayandığı özdeşlik anlayışının onun kendi metninden çıkarsayarak yeniden inşa etmek gerekir. Bunu yapmak için Parmenides'in şiirinin bu inşa süreci için kritik olan kısımlarından alıntı yaparak ilerleyeceğim.

## 2. Varlık Yüklemının Zorunluluğu ve Varlığın Korunum İlkesi

Parmenides'in kendi varlık ve özdeşlik anlayışını yoğun olarak geliştirdiği bölüm, şiirindeki "Doğrunun Yolu" bölümüdür ve bu bölüm şu şekilde başlar:

Öyleyse gel, can kulağıyla dinle sözümü, bizzat söyleyeceğim sana;  
düşünülebilir sadece iki sorgulama yolu olduğunu: Biri "var" dır (*esti*) ve  
"yok"tur (*ouk esti*) onun var-olmaması (*me einai*),  
ikna yoludur bu, çünkü Doğru'yu izler;  
diğeri "yok"tur (*ouk esti*) ve zorunludur var-olmaması (*me einai*),  
bu yolun gerçekten de tamamen girişiz olduğunu gösteriyorum sana;  
çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı (*me eon*); asla yapılamaz bu,  
ne de ifade edebilirsin.

...çünkü aynıdır düşünülebilenele varolabilen.<sup>13</sup>

Görüldüğü gibi, Tanrıça öncelikle 'vardır' (*esti*) ile 'yoktur (var değildir)' (*ouk esti*) yüklemelerini birbirinden özenle ayırt eder ve bu ikisinin olumsal, rastlantısal bir şeyi değil, bir zorunluluğu ifade ettiklerinin altını çizer. Şiirde karşımıza ayrıca yüklem olarak değil de, Grekçede, en geniş ve soyut anlamda *varlık* kavramını ifade eden ve Grek felsefe tarihinde gerek *estin*, gerek *ousia* gibi hep varlığı ifade eden bir grup akraba ontolojik kavramın kendisinden türediği *einai* karşımıza çıkmaktadır. *Einai*'nin değililmesi 'ou(k)' ile değil, 'me' ile yapılmış; 'me *einai*' ifadesi ile 'yokluk' (var olmama) olarak ifade edilmiştir. *Einai*, bu anlamda Türkçede yüklem olmanın ötesinde varlık (Alm. *Sein*, İng. *Being*) olarak ifade ettiğimiz çatı ontolojik kavramdır. Ancak şiirin bu alıntıladığımız kısmındaki sondan ikinci dizede karşımıza Parmenides'in terminolojisinde kritik bir önem taşıyan bir başka ifade olan varolan-olmayan ifadesi (*me eon*) belirir. Parmenides *eon* terimine, Deniz Önder'in belirttiği gibi, kendinden önceki gelenekten ayrılarak tekçi bir kullanım yükler:

Homeros ve Hesiodos şimdiki zamanda var olan şeyleri ifade etmek için ta eonta (τα ἔοντα) sözcüğünü kullanmışlardır. Homeros'ta eonta (ἔοντα) geçmişte var olmamış ve gelecekte de var olmayacak olandır. Bu ifade ilk anda Parmenides'in "O ne vardı, ne olacaktır; halbuki şimdi (nyn) vardır." [B8.5] ifadesini hatırlatsa da Homeros'ta genesis (γένεσις, doğuş/oluş) ve phthora (φθορά, bozulmuş, çöküş, yok oluş) konuları Parmenides'in yaptığı gibi dışarıda bırakılmamıştır. Phthora (φθορά), başlangıcı genesis'le (γένεσις, varageliş) olan kinesis (hareket) sürecine bağlı olarak ortaya çıkan son yani bozuluştur. ... Parmenides, Varlık/Var-olan (*eon*) kavramının içinde, hiçbir zaman meydana gelmemiş olmak ve hiçbir zaman yok olmayacak olmak gibi kurucu özellikleri örtük biçimde bulur; hareketi ve çokluğu ise bütünüyle onun dışına iter. Ne var ki, bu reddedilen özellikler, İoniali doğa

13 DK 28 B2-B3. Parmenides'in felsefe literatüründe yoğunlukla tartışılan bu meşhur sözünün çevirisini Guthrie'nin en uygun şekilde yaptığını düşünerek doğrudan onun çevirisini Türkçeleştirdim: "for it is the same thing that can be thought and can be". Bkz. W. K. C. Guthrie, *A History Of Greek Philosophy: Volume II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 14. John Burnet'in de çevirisinin de bu yönde olduğunu görüyoruz. Bkz. John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 13. Buradaki Grekçe cümlelerin doğru çevirisinin ne olduğu konusunda ayrıntılı bir tartışmaya girmemekle birlikte, buna alternatif olarak karşılaştığımız "düşünme ile varolan aynıdır" şeklindeki çeviriyi, düşünme etkinliği ile düşünülen şey arasındaki ayrımı gözetmeyerek Türkçede anlaşılabilir bir ifadeye neden olması nedeniyle tercih etmedim.

filozofları tarafından da gerçeklik olarak kabul edilen şeyin temel özellikleri arasında görülür. Bu niteliklerin ilişkilendirildiği doğa, aralıksız bir oluş ve yok oluş düzenindedir. Şimdi mevcut olan, çok kısa bir süre sonra yok olacaktır.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi, Parmenides'ten önce *eon* kavramı gerek Homeros, Hesiodos gerekse Parmenides'in eleştirdiği Milet okulunca varolanlar (*ta eonta*) olarak tek tek sayılabilir ve ayrı ayrı işaret edilebilir (*on ti*) biçimdeki çoğul/çokçu bir kullanıma sahipken, Parmenides bu çokçu kullanımı reddederek "varolan tektir" (*to on to hēn*) şeklindeki ifadesinde de belirttiği gibi onu yeniden yorumlar. Parmenides'in bu kavramın kullanımında yaptığı dönüşüm, aynı zamanda onun çokluğu ve değişimi reddedişinin temelinde yatan argümanın, ontolojinin kalbinde yatan en merkezi kavramlardan birinin farklı kullanımıyla doğrudan ilişkili açıkça ortaya koymaktadır. *Eon* kavramının, *on* kavramının İyonya lehçesindeki ifadesi olduğu ışığında, bu saptamalar Parmenides'in kendinden önceki gelenek ile olan bağını ve farkını olduğu kadar, kendinden sonra gelen filozofların, özellikle de Platon'un 'to on' kavramını ele alış biçimlerinin Parmenides'teki kökenlerini göstermesi açısından önemlidir. Şiirin ilerleyen kısımlarını incelediğimizde Parmenides'in argümanlarının ayrıntılarında açıkça göreceğimiz gibi, Parmenides açısından bir şeye 'vardır' (*esti*) dediğimizde, diğer bir deyişle ona 'varolan' (*to eon*) statüsünü atfediyorsak, bu yüklemi o şeye bir zamanlar atfetmiyorken, şimdi artık atfediyor; ya da şimdi atfediyorken, gelecekte atfetmiyor olamayız. *Eon*, Parmenides açısından bir "ya hep ya hiç" meselesine işaret eder: Bu, gelip geçici, belli bir zaman dilimine özgü olsaydı, Parmenides için keyfi, olumsal bir atıf olurdu; oysaki "vardır" yüklemi ile onun atfedildiği özne arasındaki ilişki zamanın olumsallığını aşan *zorunlu* bir ilişki olmalıdır. Bu ilişkinin zorunluluğunu, Parmenides'in felsefe literatüründe sıklıkla tartışılan, şiiirden yaptığımız alıntıdaki son saptaması bu sefer düşünce ile varlığın özdeşliğini kurarak ifade eder: "Aynıdır düşünülebilenele var olabilen". Burada varlığın olumsal değil, zorunluluk karakteristiği ile karşımıza çıkmasının nedeninin, bu zorunluluğun düşünmenin kendisi tarafından buyurulan bir yasallıktan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Böylece Parmenides var olmanın koşulları ile düşünmenin ilkeleri arasında bir özdeşlik kurarak Miletli filozoflardan ne kadar temelli ayrıldığını da bize göstermektedir: Bir şeyin düşünülmesinin olanaklılık koşullarından yola çıkarak onun varlığına dair felsefe yapmayı öneren Parmenides, deneyime dayalı gündelik sağduyusal dilin karşısına, salt aklın kendi mantıksal yapısına dayalı yepyeni bir ontolojik dil çıkartmıştır.

Tanrıçanın ağzından kendi fikirlerini ortaya koymaya devam eden Parmenides, ilerleyen dizelerde, felsefe tarihinde daha sonra karşımıza *varlığın korunum ilkesi*<sup>15</sup> olarak çıkan, ontolojinin en temel ilkesini ortaya koyar:

Yalnız bir yolun anlatısı kalıyor geriye; "vardır" dediğimizin;  
bu yolun üzerindeyse bir yığın işaret var;  
bir anlamda, o, oluşmamıştır ve bozulamaz,  
çünkü eksiksiz, sarsılmaz ereksizdir;  
ne bir zamanlar vardı, ne de olacak.  
Madem hâlihazırda vardır evren; aynı halde, bir ve sürekli...  
Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?  
Hangi şekilde serpilmiş olabilir?  
Var olmayandan ise ne söz etmene izin vereceğim senin

14 Derya Önder, "Parmenides'te Varlık ve Düşünme Bağlamında "Var Olan" (On Ti), "Var-Olan (To On/To Eon) ve Varolma (Ei-nai)", *Felsefe Arkivi* 47, 2 (2017): 27-28.

15 Daha sonra Latince *Ex nihilo nihil fit* olarak da karşımıza çıkan ilke: "Yokluktan yokluk çıkar" ya da "Hiçlikten hiçlik çıkar."

ne de onu düşünmene;  
 çünkü ne söz edilebilir ne de düşünülebilirdir “yoktur” dediğimiz.  
 Hangi neden onu sevk etmiş olabilir,  
 sonra ya da önce, yokluktan doğmaya?  
 Böylece ya bütünüyle var olması zorunludur ya da hiç var olmaması.  
 inancın kudreti izin vermez var olmayandan  
 ortaya çıkmasına bir şeyin kendinden öte.<sup>16</sup>

Bu dizelerin başında, oluşturulmamış ve bozulamaz olarak nitelenen varolana (*to eon*), bu nitelermelerin bir gerekçesi olarak özellikle atfedilen üç karakteristik göze çarpar: *Eksiksizlik (oulomelēs)*, sarsılmazlık (*atremēs*), ereksizlik (*atelestos*). Varolanın oluşmamışlık ve bozulmazlık olarak özdeşliğini ve değişmezliğini öne sürmek için öne sürdüğü bu üç karakteristik, Parmenides’in akıl yürütmesinde can alıcı bir rol oynamaktadır. Grek kozmolojisinde, daha sonra Aristoteles’te de gördüğümüz türden bir *hylozoizmin*<sup>17</sup> egemen olduğu ve erekselliğin, doğadaki değişimin açıklanmasında özsel bir rol oynadığı göz önünde bulundurulacak olursa, Parmenides’in, eksiksizlik ve ereksizlik karakteristiklerini, varolanın değişmezliğini savunmak için neden öne sürdüğü kolaylıkla anlaşılabilir: Eğer bir şeyde eksik varsa, o şey kendi eksikliğini gidermek için belli bir *telosa*, bir amaca muhtaçtır ve bu da onun değişmesini *gerektirir*. Parmenides’in varolanı, eksikli olmayana, bu sayede amacı olmayan, tamamlanmış, bitmiş, diğer bir deyişle, *doymuş* bir varolandır. Bu nedenle, değişmesine gerek olmadığı gibi, zaten bünyesine değişimi kabul etmesine olanak da yoktur. Son beş dize, varolanın, varolan-olmayandan ortaya çıkamayacağını savlar: Yokluk, bir var olmayan olarak, varlığın da nedeni olamaz ve yokluk varlığı ortaya çıkaramayacağına göre, varolan geçmişte hep var olmuş olmalıdır. Varlık yokluğa da dönüşmeyeceğine göre, varolan gelecekte de hep var olmalıdır. Böylelikle Parmenides bu dizelerde varolanın (ve varlığın) öncesiz ve sonrasızlığını zamansal bakımdan göstermiş olur.

### 3. Zorunluluğun Ananke ve Dike ile Olan Bağı

Varolanın öncesiz ve sonrasızlığını gösterdikten sonra Parmenides zorunluluk kavramını bu kez *Dike* (adalet) ve *Ananke* (zorunluluk) terimlerinin yardımına da başvurarak açılır:

Hangi neden onu sevk etmiş olabilir,  
 sonra ya da önce, yokluktan doğmaya?  
 Böylece ya bütünüyle var olması zorunludur ya da hiç var olmaması.  
 İnancın kudreti izin vermez var olmayandan  
 meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte; bu sebepten,  
 ne oluşa izin vermiştir *Dike*, ne de bozuluşa, gevşetmek suretiyle zincirleri.  
 Tersine, sınıksız tutar onları; bunun ölçüsü şudur:  
 Vardır ya da yoktur; ayrıştırıldı öyleyse;  
 Zorunluluktur (*Ananke*) bizim için bunlardan birini bir kenara atmamız  
 düşünülemez ve isimsiz diye,  
 -ne de olsa doğru bu yol değildir- diğerini ise  
 (zorunluluktur) kabul etmemiz gerçek ve doğru olarak.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Simplicius, *Phys.*, 145, 1 (DK 28 B8).

<sup>17</sup> Doğaya canlılık ve ereksellik atfeden yaklaşım.

<sup>18</sup> Simplicius, *Phys.*, 145, 1 (DK 28 B8).

Bu kısımda dikkatimizi çeken, Parmenides'in 'zorunluluk' temasını metnin en başlarından beri arka planda hep işlerlikte tutmasına rağmen ilk kez şiirin bu bölümünde mitolojiden felsefeye giren en temel kavramlardan birine işaret eden ve açıkça "zorunluluk" anlamına gelen *Ananke*<sup>19</sup> terimi üzerinden merkeze taşıyor olmasıdır. Üstelik Parmenides, felsefesi için kritik öneme sahip 'zorunluluk' kavramını daha da açmak için *Ananke*'ye başvurmakla yetinmeyip, ayrıca onun, adalet kavramını ifade eden *Dike*<sup>20</sup> ile bağıntı da kurar. Parmenides, burada adaleti (*Dike*) *ontolojik ve kozmolojik* adalet anlamında düşünür ve evrenin bozulmasını, dağılmasını önleyerek onu bir arada tutan temel özdeşlik ilkesi olarak kavrar. Greklerde bizim bugün ontoloji ile etik/siyaset felsefesi arasında yaptığımız keskin ayırım olmadığından, *Dike* hem ontolojik hem de kozmolojik düzeni sağlayan etik/politik işlevlere sahip bir terim olarak iş görür. *Dike* zincirleri yoluyla evreni ve varlığı sınımsız kontrolü altında tutarak varlığın yokluk ile olan sınırını en küçük bir taviz vermeden kollar. Burada *Dike*'nin varlık ile yokluk arasındaki sınırdaki en küçük bir esnetme yapması, zincirleri biraz olsun gevşetmesi söz konusu olamaz; çünkü Parmenides için "varlık ve yokluk" ayrımı, bir "ya hep ya hiç" ayrımı olarak karşımıza çıkar. Zincirlerdeki en ufak gevşeme, sınırlardaki en ufak ihlal, ayırımın da sınırın da ortadan tamamen kalkmasına neden olacaktır. Varlık ile yokluğun birbirlerine en ufak bir sızıntısı, bu ikisinin en küçük bir ittifakı veya bir birleşim içinde zerre kadar yan yana gelmesi düşünülemez bile, çünkü bu yalnızca *Ananke*'nin zorunluluğunun değil, *Dike*'nin evrenin ontolojik ve etik yasallığını sağlayan *adaletin*in bozulmasıyla sonuçlanacaktır. Bu ise, akla aykırıdır; yani *düşünülemez* bile. Dolayısıyla, "vardır, ya da yoktur, ayrıştırıldı öyleyse" derken Parmenides işte bu "ya hep ya hiç" olarak ifade ettiğimiz mantıksal keskinliği ortaya koymak ister. O halde varlığın ve yokluğun dereceleri olamaz; bu ikisi bir araya zerre kadar bile olsa asla gelemez ve mutlak iki karşıttır. Böylelikle Parmenides, mantıkta bugün karşımıza çıkan 'üçüncü halin olamazlığı' ilkesini *Ananke* ve *Dike* yardımıyla felsefe tarihinde ilk kez dile getiren filozof olarak karşımıza çıkar ve bu mantıksal ilkeyi varlık ve yokluk ikiliğine eğilip bükülmez bir varlık yasası olarak uygular.

#### 4. Varolanın Birliği, Türdeşliği ve Sürekliliği

Hemen bir sonraki adımda Parmenides bu sefer varlığı doluluk ile özdeşleştiren *plenium* anlayışının felsefe tarihindeki ilk örneğini sunar:

Ne bölünebilirdir, mademki her hali aynı evrenin;  
ne şurada daha fazla bir şeydir; bu alıkoyardı onu sürekli olmaktan,  
ne de burada daha az bir şeydir, evren tıka basa doludur varolanla.  
Böylelikle bir bütündür evren; çünkü varolan yapışır varolana.<sup>21</sup>

Bu kısımda, varlığın doluluk, yokluğun ise boşluk ile özdeşleştirilmesinin mantıksal sonuçlarını ortaya koyan ve işleyen Parmenides, bir yandan "evren tıka basa doludur varolanla" derken varlığı mutlak doluluk olarak tanımlamış olur, diğer yandan bu tanımdan varolanın *bir* olduğunu ve *türdeş* (homojen) olduğu sonuç-

19 *Ananke* (zorunluluk), Demokritos öncesindeki felsefede her şeyi yöneten bir çeşit güç olarak anlaşılır. Ancak Atomcularda fiziksel dünyada işleyen bir mekanik zorunluluk anlamına bürünür. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ed. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 36. Burada ise Parmenides *Ananke*'yi hem ontolojik, hem de mantıksal zorunluluk olarak kavramaktadır. Zorunluluk burada karşımıza aynı zamanda bir sınır, bir son koymak olarak çıkar; dolayısıyla belirlemek anlamına gelir.

20 *Dike*, Homeros'tan beri politik bir anlama gelecek şekilde kullanılır ve toplumsal normlara uyulmadığında ödenmesi gereken bedel anlamına gelir. Ancak daha sonra ahlaki anlamda doğruluk anlamı da kazanmıştır. Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 71.

21 Simplicius, *Phys.*, 145, 23 (DK 28 B8).

larının çıktığını bize göstermek ister. Her şeyden önce, dizedeki “her hali aynı olma” ifadesi ile Parmenides türdeşliği işaret etmektedir ve türdeşliğin zorunlu koşulunu “bölünebilir olmama” olarak belirlemektedir; çünkü eğer varolan bölünebilir olsaydı, bu, varolanın bölünmeden önce de bu bölünmeye izin verecek şekilde boşluklu olduğu anlamına gelirdi. Ama boşluklu varolan, boşluğun arasına girdiği yerden varlığı parçalara ayırmış olacağından, onun tek olmadığı, çoklu bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu ise, varolanın kendi içinde türdeş olmadığı anlamına gelirdi. Bu nedenle, türdeşliğin mantıksal olarak zorunlu sonucu bölünemezlik. Bölünemezlik ve türdeşlik, aynı zamanda varolanın bir olması ile mantıksal olarak sınımsız ilişkilidir. Bunun, ‘süreklilik’ ile de mantıksal ilişkisini kurmak zor değildir: “Ne şurada daha fazla bir şeydir; bu alıkoyabilirdi onu sürekli olmaktan, ne de bir şey daha az” ifadesinde, Parmenides evrenin kendi içerisinde yoğunluk farkları olamayacağını, çünkü eğer olsa idi, bu durumun onun *sürekliliğini* önleyeceğini savunmaktadır. Burada yoğunluk farkının neden sürekliliği önleyen bir şey olduğu sorusuna karşı, Parmenides’in açıkça dile getirmedikleri ama öne sürdüğü argümanın geçerli olması için muhtemelen arka planda varsayıldığı iki öncülü daha argümanın içine alıp argümanı daha açık ifade etmemizde yarar var: (i) *Eğer evrendeki herhangi iki nokta arasında yoğunluk farkı varsa, bu, düşük yoğunlukta olan yerin diğerine göre daha fazla boşluk içerdiği anlamına gelir.* (ii) *Boşluk evrenin içinde azıcık bile varsa, bu durum, boşluğun olduğu o yerde varlığın sürekliliğinin kesintiye uğradığını* gösterir. Bu iki öncülü de eklediğimizde bütünlüğüne kavuşan argümanda açıkça görüldüğü gibi, evrende yoğunlaşma ve seyrelme olan noktaların varlığını iddia etmek Parmenides’in varlığın sürekliliği ilkesini ihlal eder. Burada yine unutulmaması gereken can alıcı nokta, bu sürekliliğin de Parmenides için tıpkı varlık ile yokluk arasındaki ayrım gibi bir “ya hep ya hiç” meselesi olmasıdır; bu iki yüklem arasında “biraz” varlık taşıyan bir yokluk olamayacağı gibi, “biraz” yokluk taşıyan bir varlık da söz konusu olamaz. Varlık ile yokluk arasında, ikisinden de pay alanların olduğu bir ara alanın varlığına izin yoktur; böyle bir ara alan, varolanın hem türdeşliğini hem de sürekliliğini ortadan kaldırır. Parmenides açısından Miletli filozofların hatası, değişimin ve çokluğun varlığını kabul ederek bu ara alana izin veren bir dil kullanıyor olmalarıdır. Bu dil, bir kafa karışıklığının ifadesidir. Dolayısıyla, sürekliliğin de dereceleri olamaz ve eğer süreklilik var ise, bu ancak varolanın olabileceği en yoğun, en katı, dolayısıyla dolulukta ve bölünemezlikte azami seviyede olduğu bir sürekliliktir. Bu doluluk içine en küçük miktarda boşluk (yokluk) sızdığı noktada, mutlaklığıyla birlikte doluluk olma niteliğini tamamen kaybedeceği gibi, bunun sağladığı süreklilik de tamamen çözümlenip yokluğun içinde dağılıp gidecektir. Dolayısıyla, varlığın özdeşliği vardır ve mükemmeldir; zerre kadar bile kusur (boşluk) onda barınmaz. Zerre kadar kusur ise, özdeşliği tamamen yıkıp yok edecektir. Ancak varolan var olduğuna ve özdeş olduğuna göre, onun var olma biçimi kusursuz bir doluluktur.

Burada, Parmenides’in varlığı doluluk olarak tanımlamasının, Milet okulu için neden güçlü bir eleştiri oluşturduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir: Evrende çok sayıda tikel olduğunu savunan çokçu Miletliler, tüm bu tikellerin birbirleri ile ayrı olabilmeleri için onların arasında boşluk olduğunu savunmak zorunda kaldıklarından, tikellerin birbirlerini her sınırlandırdığı çizgide, varlığın da kesintiye uğradığı sonucu ile karşılaşmak durumundadırlar. Parmenides’in son dizesinde dile getirdiği “varolan yapışır varolana” yargısı, varolanların zaten en baştan itibaren boşluğun minimum düzeyde de olsa ortaya çıkmasına izin vermeyecek şekilde, zorunluluğun en güçlü haliyle birbirlerine kenetlenmiş durumda buldukları gerçeğini ifade eder. Varolanların arasında kendilerinde olandan daha az yoğunlukta bir varolan bulunamayacağı için bir ‘ara’ya zaten sahip olamayacakları öne sürülmektedir. Dolayısıyla, ne zaman aklımızda (noesis) uzamda birbirinden ayrı iki farklı tikel hayal etmek istesek, aklımız bu ikisinin arasında bir boşluk olduğunu düşünmeyi önce deneyecek, ama sonra, bunu düşünme çabasının onu sürüklediği çelişkiyi fark ederek çark edecektir; ayrı



düşünmeye çalıştığımız o iki şeyin birbirine en başından beri zorunlulukla kenetli olduğunu, aralarında hiç boşluk olmadığı için zaten onların en başından beri türdeş şekilde birlikte olduklarını ve bizim bu çokçu düşünme çabamızın, varolanın tekliliğinin içine adeta nifak sokma, onu zorlayarak kendi doğasına aykırı şekilde düşünme çabası olarak geri püskürtüldüğünü fark edecektir. İşte tam da bu yüzden, zaten 'varolanlar' (*ta eonta*) şeklindeki *eon*'un çoğul kullanımı, akıl (*nous*) açısından bir olanaksızlıktır ve bu olanaksızlık, aynı zamanda ontolojik bir olanaksızlıktır. Bu, Parmenides'in, şiirini okuyanlarda ulaşmayı amaçladığı akıl yürütme biçimidir.

Varlığın doluluk olarak yapılan bu tanımının mantıksal olarak getirdiği diğer bir zorunlu sonuç, varolanın parçalara da sahip olamayacak olmasıdır; çünkü parçalara sahip olması, onun kendi parçaları ile kendisi arasında boşluk olması ile mümkündür. Boşluğun, tikellerin içine girebiliyor ve onu parçalara ayırabiliyor olması, bu tikellerin zaten 'varlık' yüklemine hak etmediğini, bölünebilir, türdeş olmayan ve çoklu (parçalı) olduklarını gösterir. Doğa filozoflarının var olduğunu öne sürdüğü tüm tikeller, bu karakteristiklere sahip olduklarından, Parmenides'in varlık tanımının koşullarını sağlayamaz. Diğer yandan, Milet okulu için tikellerin değişiyor olmalarını olanaklı kılan, tam da onların parçalara sahip olmasıdır; çünkü parçaları olmasa ve bölünemiyor olsalar, bu parçalarını, kendi nitelikleri olarak kaybedip kazanıyor da olamazlardı. Parçacıklı olmak ile değişmek arasında kurduğumuz bu zorunlu mantıksal bağı sağlayan şey, daha önce (2) ile ifade ettiğimiz ve Parmenides dâhil tüm Greklerin örtük olarak varsaydığı, "nitelik ile varolan ayrımsızdır" yargısıdır. Böylelikle Miletlilerin nitelikleri tikellerin kendisine ait parçalar gibi düşünmeleri, değişimi ise nitelik kazanımı ve kaybı olarak kavramaları, (1)'i ihlal etmelerine neden olur. Daha önce verdiğimiz muz örneğini anımsayacak olursak, bir muz, sarılığını yitirdiği zaman, bu yitirme onun varlığından sarılık niteliğiyle birlikte sarı olmağı; yani sarılık olarak adlandırdığımız varlığını koparıp alır. Muzdaki o sarılık Z1'de var iken, Z2'de yok olmuş olur. O halde Parmenides açısından bu sarılık (1)'i ihlal ettiğinden, sarılık zaten en başta da var olamaz. Muzun bütün nitelikleri tıpkı sarılık gibi gelip geçici olduğundan, hepsi için, hatta muzun kendisi için aynı itiraz öne sürülmelidir: Muzun kendisi de, bir zaman önce yok iken, sonradan ortaya çıkmış olması yüzünden, onun kendisine bir tikel olarak varlık yüklemine atfetmek de (1)'i ihlal eder. Dolayısıyla ne muzun sonlu niteliklerine ne de muzun başlangıcı ve sonu olan kendisine varlık atfetmek doğrudur. Böylelikle, tikeller ne değişen nitelikleri ne de kendileri açısından varlığın tanımsal koşullarını sağlamadıkları için onlara "vardır" (*esti*) yüklemine atfetmek Parmenides açısından varolanı (*eon*) varolanlar (*eonta*) olarak çoğul biçimde kavramak; yani dilin yanlış kullanımını anlamına gelir.

## 5. Özdeşlik İlkesi ve Zorunluluk

Parmenides'in bu noktaya kadar geliştirdiği argümanlar, en nihayetinde kendi özdeşlik anlayışına bağlanırlar:

Aynıdır; aynı olanın içinde kendi kendine yatar,  
böylece orada sapsağlam duradurur; çünkü güçlü Zorunluluk (*Ananke*)  
onu sınırın bağlarında tutar, hapseder her iki yandan.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Simplicius, *Phys.*, 145, 27 (DK 28 B8).

“Aynıdır, aynı şeyin içinde kendi kendine yatar” ifadesi, neredeyse Aristoteles’in “töz” kavramını<sup>23</sup> işaret edecek şekilde, varlığın “kendi kendine içinde yattığı bir aynılık”a vurgu yaparken, buradaki “kendi kendine” ifadesi, varlığın var oluşunun nedeninin yalnızca ve yalnızca yine kendisinde olduğunu; bunu onun dışında aramamak gerektiğini ve var olmak için kendisi dışında hiçbir şeye bağlı olmadığını vurgular. Bu, Aristoteles’in töz tanımında da karşılaştığımız kendi kendinin nedeni olmak ve başka hiçbir şeye bağlı olmama karakteristiklerini vurgular gibi gözükmektedir. Aristoteles’in çok sonraları kendi yaptığı felsefede bu açıdan Parmenides’ten etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür, ama Aristoteles çokçu bir filozof olarak çok sayıda tözün ve değişimin varlığını kabul ediyor olmasıyla Parmenides’ten kökten ayrılır.

Parmenides, bu bölümdeki dizelerin daha ilk başında, varlık ile yokluk arasında yaptığı ayrımında, bu iki yüklem zorunluluğunu, henüz *Ananke* terimini kullanmadan vurgulamıştı. Bu zorunluluğu daha sonra ilk kez *Ananke* ve *Dike* ile ilişkilendirerek zenginleştirmişti. Şimdi, özdeşlik ilkesini ortaya koyarken *Ananke* bir kez daha özdeşlik kavramını oluşturmasında başat bir rol oynamaktadır. Burada, dile getirilen özdeşliğin rastlantısal olmadığı ve bir zorunluluğa dayandığı belirtilir: Varlığın kendi kendisiyle aynı kalması, aynı zamanda onun dağılıp gitmesini, parçalanmasını, bölünmesini önleyen evrensel zorunluluk, *Ananke* olarak vardır. Böylece Parmenides için varlık ile varlık-olmayan (yokluk) arasındaki ayrım, diğer filozoflardan farklı olarak *mutlak bir ayrım* olarak yapılmış ve özdeşlik anlayışı da bu mutlak ayrımında temellenmiş olur. Bu özdeşlik anlayışı, ‘eon’ kavramının tek doğru kullanımının tekil biçimde olması gerektiğine dayanır, çünkü çokluk, özdeşliğin gerektirdiği boşluksuz mükemmellekle çelişiktir.

### Sonuç: Bir Sözde-Problem Olarak Özdeşlik-Değişim Probleminin Yadsınması

‘Sözde-problem’ (*Pseudoproblem*), bu terimin popülerleşmesine en çok katkıda bulunan filozoflardan birisi olan Rudolf Carnap’ın kullandığı biçimiyle, “dilin yanlış kullanımından kaynaklanan problem” anlamına gelir. Carnap felsefede karşımıza çıkan önermelerin, deneyim yoluyla doğrulanabilir (*verifiable*) olmadıkları sürece anlamsız olduklarını ve felsefenin önemli bir kısmının bu tür doğrulanamayan metafizik önermelerden oluştuğunu öne sürmüştür. Bu metafizik önermeler ile ortaya konan felsefi problemler sahici olmayan uydurma problemleri ifade eder ve bu yüzden de çözülemezdir. Bunları dilin yanlış kullanımından kaynaklandıkları gerekçesiyle doğrudan reddetmek gerekir.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi, Carnap, sözde-problemin ne olduğunu tanımlamakla kalmayıp, kendisinin sahiplendiği pozitivist epistemolojinin, dilin doğru kullanımının biricik ölçütlerini verdiğini savunmuştur. Bu ölçütler onun açısından bir felsefi problemin sahici olup olmadığını saptamak açısından evrensel epistemolojik önvarsayımlar olarak iş görür. Dolayısıyla Carnap kendi pozitivist ölçütlerinin evrensel olduğu iddiasıyla, felsefi bir problemin ne olduğu ve olmadığı sorusunun da salt pozitivist bir perspektif ile yanıtlanabileceğini düşünür.

Bu makalede, Parmenides’in doğa felsefesi eleştirisinin, Milet okulunun ele aldığı özdeşlik-değişim probleminin sözde-problem olduğunun gösterilmesi olarak yorumlanabileceğini öne sürerken, terimi, episte-

23 Aristoteles için töz (*hypokeimenon*), tek tek varolan her tikelin (*on ti*) en temel varlık ulamıdır; herhangi bir tikelin niteliklerini bir arada tutarak taşımasını sağlayan; o niteliklerin dağılıp gitmesini önleyen ontolojik bir dayanak olarak iş görür. Aristoteles’te tikelerin varlığı, bir töze sahip olmak ile özdeşleştirilir. Bkz. Aristotle, *Metaphysics*, ed. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), 1028b4. “Töz” kavramını Aristoteles yoğun olarak olarak kitabın Z bölümünde tartışır.

24 Carnap’ın sözde-problem teriminin ayrıntılı açıklaması için bkz. Rudolf Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1928). İngilizce çevirisi için bkz. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*, tr. Rolf A. George (California: University of California Press, 1967).

molojik bağlanma (angajman) içeren, evrenselci bir yaklaşım sergileyen Carnap ile aynı anlamda kullanamayacağımız açıktır; çünkü terimi, Carnap'ın ona yüklediği epistemolojik ölçütler ile birlikte, olduğu gibi kabul edersek, bir filozofun başka bir filozofu sözde-problem üretmekle eleştirdiğini öne sürmemiz için eleştirenin öncelikle pozitivist olma koşulunu sağlaması gerekir. Deneyime karşı tavır alan ve rasyonalist düşünmenin ilk köktenci örneğini sunan Parmenides pozitivist olmadığına göre, onun doğa felsefesi eleştirisini bir sözde-problem eleştirisi olarak yorumlamaya kalkışmak temelsiz kalmaya mahkûm, zorlama bir yorum değil midir?

Eğer 'sözde-problem' teriminin Carnap'ın felsefesinin tekelinde olduğunu kabul etmiyorsak ve terimi ondan daha farklı anlayabileceğimiz yönünde yeterli gerekçemiz varsa, bu terimin altına düşen kavramı yeniden yorumlamamız mümkün olacaktır: "Sözde-problem" teriminin "dilin yanlış kullanımından kaynaklanan problem" olarak tanımlanması konusunda Carnap ile uzlaşmakla birlikte, Parmenides'in eleştirisinin bir sözde-problem eleştirisi olarak yorumlanabileceğini öne sürerken kullandığım 'sözde-problem' kavramını Carnap'inkinden şu şekilde ayırıyorum: Felsefi bir problemin sahici mi, yoksa sözde bir problem mi olduğunun saptandığı epistemolojik ölçütler Carnap'ın iddia ettiği gibi pozitivist bir epistemolojiye bağlanmak zorunda değildir ve farklı epistemolojik, ontolojik, metafizik ölçütlerle hareket eden filozofların eleştirisi de, kullandığı ölçütlerden bağımsız olarak yukarıdaki tanımı sağladığı sürece bir "sözde-problem eleştirisi" olarak okunabilir. Bu haliyle, sözde-problem kavramı, *tanımsal* olarak dilin yanlış kullanımından kaynaklanan problemlere gönderme yapmasına rağmen doğru ve yanlış kullanımın epistemolojik ölçütlerinin ne olduğu sorusunun yanıtının ucunu açık bırakarak bütün ölçütler karşısında tarafsız kalır ve böylece epistemolojik bir normatif bağlanma (angajman) içermez. Bu anlamda 'sözde-problem', *normatif* değil, *betimleyici* bir kavramdır ve herhangi bir epistemolojik ölçütün doğruluğunu varsaymadan, yalnızca felsefi öğretilere itiraz etmenin belirli bir *tarzına* işaret eder. Bu nedenle, bu betimsel kavram açısından, bir filozofun bir problemi kategorik olarak bir sözde-problem olarak reddetmesi için onun felsefesinin pozitivist epistemolojik normlarını ölçüt olarak sağlıyor olma zorunluluğu yoktur. Sözde-problem kavramını bu şekilde yorumladığımızda, Parmenides'inki gibi rasyonalist ve deneyimi yadsıyan bir felsefe de bu kavramın başlığı altında incelenebilecek türde eleştiri yapan bir felsefe olarak pekâlâ anlaşılabilir ve hatta bu şekilde anlaşılması, Parmenides'in felsefesini değerlendirmek açısından bize özgün bir bakış açısı kazandırır. Sözde-problem kavramını bu salt formel ve betimsel biçimiyle aldığımızda, Milet okulunun değişim problemini Parmenides için sözde-problem kılan şeyin ne olduğu açıkça ortaya çıkar: Varlık ve yokluk yüklemelerini Parmenides'in felsefi dil ölçütleri açısından mantıksal/ontolojik olarak *yanlış kullanmış* olmaları, onların felsefesini sözde-problem üreten felsefe statüsüne indirgemektedir. Diğer bir deyişle, Miletliler Parmenides'in özdeşlik anlayışının ölçütlerini sağlayamayan bir dil ile felsefe yaptıklarından, bu dil Parmenides'in açısından baktığımızda "özdeşlik-değişim" geriliminden kaynaklı olarak bir sözde-probleme neden olan bir dildir. Bu dil, varlık yüklemine yokluk yüklemi ile karıştırılarak ve birleştirilerek kullanımından dolayı öz-çelişkilere düşer. Bu yanlış kullanım ise, makalede göstermiş olduğum gibi, varolan (*eon*) kavramının Miletli filozoflarca varolanlar (*eonta*) biçiminde çokçu/çoğul kullanımınıdır. Miletlilerin öz-çelişkilerine işaret eden Parmenides'in eleştirisi, doğa filozoflarının evren üzerine geliştirdikleri öğretilerin içeriğine değil, evren üzerine konuşmak için kullanılan *dilin kendisine* yönelen bir eleştiri olarak okunmalıdır. Bu nedenlerin ışığı altında, makalenin en başında işaret ettiğim ve Parmenides'in düşüncesini "değişim düşmanı" ilan ederek karikatürleştiren yüzeysel yaklaşımın, onun değişimi reddetmesinin arka planındaki problem bağlamını göz ardı eden tek taraflı bir yorum olarak neden eleştirilmesi gerektiği de açık hale gelir: Parmenides'in Milet okulunun yaklaşımını reddetmesi, onun doğadaki

değişimi doğrudan yadsıyor olmasından değil, kendi ontolojisinin doğaya *uygulanamayacağı*ni göstermesinden kaynaklanır. Doğa zaten Parmenidesçi anlamdaki bir ontolojinin dili ile incelenebilecek olanaklı bir konu alanı oluşturmadığı için, *kategorik* olarak felsefi bir açıklama konusundan çıkartılmış olur. Bu dışarıda bırakma, doğa üzerine geliştirilebilecek her türlü öğretinin içeriğinden bağımsız olarak bu öğretilerin *dilsel formu* üzerinden gerçekleştirildiği için kategoriktir. Sonuç olarak, her ne kadar Parmenides kendi eleştirisini bir “sözde-problem teşhisi ve eleştirisi” olarak ifade etmiyor olsa da, onun eleştirisini doğa filozoflarının hararetle çözmeye çalıştığı özdeşlik-değişim probleminin aslında bir sözde-problem olduğunun gösterilmesi çabası olarak yorumlamak için elimizde yeterince gerekçe vardır.

### Kaynakça

- Aktok, Özgür. "İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos". *Kaygı* 20, 1 (2021): 368-383.
- Aristotle. *Metaphysics*, ed. W. D. Ross. 2 cilt. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Baydur, Suat. *Antik Felsefe*. 2. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Carnap, Rudolf. *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1928.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*, tr. Rudolf A. George. California: University of California Press, 1967.
- Curd, Patricia. *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, ed. Patricia Curd. Indiana: Hackett Publishing, 2011.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- Diels, Herrmann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1952.
- Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Presocratic Philosophers*. Oxford: Blackwell, 1948.
- Graham, D. W. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 1st Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Guthrie, W. K. C. *A History Of Greek Philosophy: Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 10. Basım. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963.
- Kirk, G. S., J.E. Raven and M. Schofield. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kutschera, Franz von. *Platons "Parmenides"*. New York: Walter De Gruyter, 1995.
- Önder, Derya. "Parmenides'te Varlık ve Düşünme Bağlamında "Var Olan" (On Ti), "Var-Olan (To On/To Eon) ve Varolma (Einai)". *Felsefe Arkivi* 47, (II) 2017: 25-41.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Plato. *The Republic*, çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, (1968) 1991.
- Sev, Y. Gurur. *Fragmanlar-Parmenides*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Weier, Winfried. *Sinn und Teilhabe*. Salzburg, München, 1970.

# Sınırın Ötesinde Yaşamak: René Guénon Düşüncesinde Modernite, Gelenek ve Hakikat

Hüseyin Çil<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-8503-4979

## Öz

Bu çalışma, "Gelenekselci Ekol" ün önemli temsilcilerinden René Guénon'un, *pozitivist epistemenin* varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişkiye yönelik eleştirilerini ortaya koymayı ve bu eleştiriler doğrultusunda onun nasıl bir alternatif paradigma inşa ettiğini anlamayı amaçlamaktadır. Guénon'un eserlerinin en güçlü temalarından birisini onun modern düşünce ve hayata yönelttiği eleştiriler oluşturur. Bunu da sistematik olarak ontoloji-epistemoloji ilişkisinin modern düşünce tarafından bozulması temelinde gerçekleştirir. Guénon önce bu ontolojik sapmayı düzeltmeyi amaçlar, daha sonra ise ontoloji ile epistemoloji ilişkisinin yerinden edilmiş yapısını düzelterek parçalanmış kabul ettiği hakikati ikame etmeye çabalar. Bu çabayı ortaya çıkarmak isteyen bu çalışmada öncelikle Guénon'un düşünsel konumunu belirlemek için Geleneksel bakış açısına değinilmektedir. İkinci olarak, Guénon'un modern dünyaya yönelttiği varlık-bilgi ilişkisi eksenli eleştirilere değinilerek bu eleştiriler dolayısıyla kendi düşüncesini nasıl kurduğu üzerinde durulmakta ve Guénon'un sorunun kaynağı olarak gördüğü pozitivist epistemeye karşı sunduğu insanın ontolojik potansiyelini yeniden hatırlatan çözümü ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde ise Guénoncu yaklaşımın parametreleri vurgulanarak günümüz için anlamı ve sunabileceği imkanlar değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** René Guénon, Gelenekselci Ekol, Hakikat, Modernite, Pozitivizm.

## Living Beyond the Borders: Modernity, Tradition and Truth From the Perspective of René Guénon

### Abstract

This study aims at revealing the criticals of René Guénon, a distinguished representative of Traditional Ecole, on the relationship between existence and knowledge that is created by positivist episteme and comprehending how he made an effort to produce an alternative paradigm in accordance with those criticals. His criticals on modern thinking and modern life constitute one of the most substantial themes of Guénon studies. He systematically carries out this on the basis of deterioration in the relationship between ontology and epistemology by modern thinking. Guénon, primarily determines to correct this ontologic deviation, thereafter tries to replace the truth he accepted as broken by means of amending the deteriorated structure of ontology-epistemology relationship. In this study aiming at uncovering this effort, it is initially mentioned Traditional perspective to define the intellectual position of Guénon. Secondly, touching on criticals of Guénon about modern world on the basis of the relationship between existence- knowledge it is mentioned how he built his idea through those criticals and it is discussed the solution that Guénon presents against positivist episteme he saw as the source of the problem and that reminds the ontologic potential of human. In the conclusion part, it is evaluated the meaning of his idea for today's world and opportunities it can offer by means of emphasizing parameters of Guénon approach.

**Key Words:** René Guénon, Traditionalist Ecole, Truth, Modernity, Positivism.

## Giriş

“Üstelik, samimi olalım; benim düşüncem toparlayıcıdır. Tikelle, olgusalla ilgilenmez. Ayrıntılardan yorulur, keskinlikten sıkılır, eleştiriden cesareti kırılır. Cılız kaynaklarıyla yetinen ve huzurunu bozacak her tür maceradan kaçınan bir mirasyedi gibi tembelim. Bana nereden geldiğimi, nereye gittiğimi, neden Tanrı'nın yarattıklarının sahibi olduğumu, beni üst-insan gücünde biri yapan İlahi Sıfatlar'ın neden bana emanet edildiğini, nasıl öleceğimi -sanki ruhum gerçekten yok olabilirmiş gibi-, sonradan Allah'ın sevgili kulları arasında Melek olarak yeniden nasıl doğacağımı net olarak açıklayan samimi ve yuvarlak fikirleri severim.”<sup>2</sup>

İranlı düşünür Daryush Shayegan meşhur kitabı *Yaralı Bilinç*'te anlatımını güçlendirmek için birinci tekil şahıs anlatımıyla kendini Doğu/Müslüman dünyanın bir temsilcisi haline getirerek o dünya adına konuşur. Shayegan'ın biraz da pejoratif bir dille, sözcüsü olduğu dünyanın durumunu dile getiren sayısız paragraftan birisi de yukarıdadır. Shayegan'ın belirttiklerine -Müslüman ya da değil- pek çok insan sonradan iştirak etmiş ya da daha evvel benzerlerini söylemiştir. Biraz kendisi üzerine düşünen, okur-yazar Müslümanlar, içinde buldukları iklimi bu türden satırların iyi açıkladığını düşünmüşlerdir. Çoğu zaman; olgusalla ilgilenmemek, toparlayıcı düşünceye sahip olmak, “samimi ve yuvarlak” fikirleri sevmek, analitik olamamak Müslüman zihin dünyasını karakterize eden özellikler olarak görülerek eleştirilmiştir. Shayegan tarafından eleştirilen noktalar bütün insanlık için olması gereken temel hasletler olarak görüldüğü için de “Neden böyle oldu?” sorusunun peşine düşülerek Müslümanlar adına sorunlar tespit edilmiş, teşhisler ve tedavi yöntemleri birbirini izlemiştir.

Müslüman dünyada mevcut duruma verilen ana akım tepkiler böyle iken *Geleneksel İslam* olarak adlandırılan başka bir taraf oldukça farklı hatta, bu yazının konusu olan René Guénon örneğinde olduğu gibi, bugün için hayli radikal başka tepkileri, arayışları, teşhis ve çözümleri öngörür. Başlangıçtaki metinden ilerlersek, toparlayıcı bir düşünceye sahip olmak, tikelle, olgusalla ilgilenmemek, analitik olmamak ya da Shayegan'ın “yuvarlak fikirler” dediği fikirleri benimsemek Guénon için bir eksik ya da hayıflanılacak bir durum olmadığı gibi hayıflanması gerekenler bunlara sahip olmayanlardır. Shayegan'ın yukarıda öz eleştiri şeklinde belirttiği ve çokça kabul gören hususlar birkaç rötuşla Guénon için gayet olumlu hasletler, hatta olmadığı zaman o insan için endişelenilmesi gereken özellikler olarak nitelenebilir. Böylece Guénon radikal farkı da ortaya çıkmış olur. O, adı geçen “eksikleri” gidermek için ne apolojist bir tavra bürünür ne de eksikliğin telafisini bulacağı bir geçmiş zaman arar. Onun için bunlar eksiklik değil tamlıktır ve kendisini düzeltmesi gereken varsa, bunları eksiklik olarak görenlerdir.

Peki Guénon neden böyle düşünür? Kendisini bu türden düşüncelerin neden tam karşısına konumlar? Bu sadece tepkisellikle ilgili bir durum mudur? Batı'nın ya da Doğu eleştiricilerinin ak dediğine kara diyerek mi kendini var etmeye çalışır? Bu türden argümanlara karşı dururken kendi yolunu nasıl çizer? Dayanağını nereden bulur? Bu metnin amacı Guénon'un modern dünyada “sınırın ötesinde” kurduğu öğretisini yukarıdaki sorular çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktır. Metnin bundan sonraki kısmında öncelikle Guénon'un durduğu yeri belirlemek için Geleneksel bakış açısına değinilecektir. Daha sonra Guénon'un modern dünyaya yönelttiği varlık-bilgi ilişkisi eksenli eleştirilere değinilerek bu eleştiriler dolayımıyla kendi düşüncesini nasıl kurduğu üzerinde durulacaktır. Son olarak ise Guénon'un modern dünyanın oluşturduğu tahribata karşı sunduğu insanın ontolojik potansiyelini yeniden hatırlatan çözümü, temel uğraklarıyla birlikte ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise Guénoncu yaklaşımın parametreleri vurgulanarak günümüz için anlamı ve sunabileceği imkanlar değerlendirilecektir.

2 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 22.

### 1. Guénon ve Geleneksel Bakış Açısı

René Guénon (1886-1951), dünyaya gözünü Hristiyan bir ailede açsa da ömrünü Müslüman olarak tamamlamış bir düşünürdür. Müslüman olduktan sonra Abdülvahid Yahya adını alır; ancak bugün dünya onu daha çok ilk adıyla tanır. Bunda eserlerini daha çok Batı kamuoyuna dönük olarak yazmasının etkisi büyüktür. Her ne kadar sonradan Müslüman olsa da Batı'da doğup büyüyen birisinin dilinden “Geleneği” Batı'ya anlatmanın daha uygun bir yol olduğu düşüncesi onda hep var olmuştur. Kendi düşüncelerini anlatmak için daha çok ana dili olan Fransızca'yı eserlerinde kullanmış ve buna paralel olarak da eserlerinde Abdülvahid Yahya ismi yerine ilk ismini tercih etmiştir.

Guénon'un eser verdiği dönem dünyanın o güne kadar gördüğü insan eliyle oluşturulmuş en büyük felaketlerin yaşandığı dönemdir. O, iki büyük savaşa şahitlik etmiş, etkilerine doğrudan ya da dolaylı maruz kalmıştır. Sadece Guénon değil çağdaşı olan pek çok düşünür bu büyük felaketlerinin etkisiyle eser vermiştir. Bu nedenle Batı'da Guénon'un yaşadığı dönemde eser veren pek çok düşünürün eserlerinde Guénon'la önemli yakınlıklar görülür. Özellikle modern döneme bakıştaki paralellikler yadsınamayacak ölçüdedir. Peki Guénon nasıl bir dönemde yaşadı?

Stefan Zweig, *Dünün Dünyası*'nda bu çağı çok iyi özetler. Bu çağda “savaşlara benzer barbarlıkların geri geleceğine cadılara ve hortlaklara ne kadar inanılırsa o kadar inanılır...” Çünkü Zweig'in dediğine göre “ilerlemeye” Kutsal Kitap'ta yazanlardan daha çok inanılıyordu.<sup>3</sup> Bu satırların tasvir ettiği dönemden sonra dünya, tarihinde gördüğü en büyük yıkımları yaşatan iki büyük savaş atlattı. Dünyada huzurun ve refahın kaynağı olacağı düşünülen şeyler huzursuzluk sebebi olarak ortaya çıktı ve kıyasıya eleştirildi. Adorno ve Horkheimer, bu savaşların sonucunda Aydınlanma'yı başka hiçbir kutsala meydan vermeyen “seküler bir tek Tanrılı din” olarak eleştirdi, araçsallaşmış rasyonalitenin sonuçlarını detaylı biçimde gözler önüne serdi.<sup>4</sup> Georg Lukacs'ın araçsal aklın sosyal dünyada yol açtığı *şeyleşmeyi* anlattığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabı, Guénon'un en önemli eseri olarak görülen *Modern Dünya'nın Bunalımı*'ndan dört yıl, yine benzer bir kaygıyla bir edebi tür olarak romanı, “bütünlüğün kaybolduğu bir dünyanın” epiği ilan ettiği *Roman Kuramı* kitabı yedi yıl önce yayımlanmıştı. Özetle Guénon'un en çok ses getiren kitabını yazdığı dönem aslında Avrupa kamuoyunda da Aydınlanma'nın, rasyonalitenin, *pozitivist epistemenin* sorgulandığı bir döneme rast gelir. Pek çok düşünürü göre de modern dünya derin bir bunalımın içindedir.

Tespit noktasında birtakım ortaklıklar bulunsa da bunların yüzeysel olduğu, çözüm yolunda önerilenlerin ise Guénon'da çağdaşlarının çok uzağında olduğu görülür. Örneğin Lukacs'ın *şeyleşme* tespiti ile Guénon'un *niceliğin egemenliği* tespiti modern dünya için aynı olsa da, gerek sebeplere gerek çözümlere ilişkin açıklamalar bambaşka dünyaları işaret eder. Modernitenin ve pozitivist epistemenin diğer eleştiricileri çözümlerini yine modernite içinden geliştirirken Guénon çözümü *Gelenek* (tradisyon) içinden geliştirmeye çalışır ki bu tamamen farklı bir anlatıya kapı aralar. Bu anlatının genel adı “geleneksel bakış” ya da “gelenekselci” ekol gibi isimlerle anılmıştır. Ekolün ana görüşünü dinlerin aşkın birliği oluşturur. Dinlerde insanı kurtuluşa ulaştıran manevi bir özden söz edilir. Geleneksel bakışın önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'a göre gelenekselciler, gelenek terimini “hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal, hem de bu ilahi mesajın insanlık tarihi

3 Stefan Zweig, *Dünün Dünyası*, çev. Gülperi Sert (İstanbul: Can Yayınları, 2011), 24.

4 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010), 155.



boyunca durmadan açılması anlamında kullanılmaktadır... Gelenek, kutsal, ezeli ve ebedi Hakikati; tükenmez hikmeti ve Hakikatin değişmez prensiplerinin farklı zaman ve mekân şartlarında sürekli uygulanmasını ifade eder.”<sup>5</sup> Guénon ise geleneksel öğretiler arasında bir amaç birliği olduğunu göstermek için, dinlerin manevi yapılarını, mistik ekollerini ele alır.<sup>6</sup> Guénon bunlar arasındaki yakınlığın birbirlerinden etkilenmekten ziyade Hakikate olan yakınlıktan ileri geldiğini düşünür. Hakikate ne kadar yakın olunursa benzerliğin o kadar fazla olacağını ifade eder.

Gelenek, Guénon için kilit kavramların başında gelir. Onu çoğu zaman din anlamında kullanır. Bu bir açıdan doğru olsa da kimi zaman eksik kalan bir tanım olduğu görülür. Din anlamında kullanılan “religion” kavramı itikat, ibadet ve ahlakı içerir. Ancak bu kapsam Guénon için yeterli değildir. Bu nedenle içine dini de alacak şekilde *Gelenek* kavramını tercih eder. Din ise asli unsur olan geleneğin bir vechesidir. *Gelenek* zamanın ve mekânın farklılaşmasıyla farklı dinler şeklinde tezahür eder.<sup>7</sup> Farklı tezahürler ana kaynakla bağını koruduğu sürece hakikate ulaşmayı vadederken, Hristiyanlıkta olduğu gibi ana kaynaktan uzaklaşmak hakikatle olan bağı tamamen koparır. Bu açıdan İslam, Hinduizm, Taozim özlerindeki aşkın birliktelikle hakikate ulaşmanın yollarını ortaya koyarlar. Hristiyanlık ise Rönesansla birlikte bu treni çoktan kaçırmıştır.<sup>8</sup>

## 2. Modernitenin/Pozitivist Epistemenin Reddi

Guénon’un anlatısı doğrudan modernitenin tersten okunması olarak değerlendirilemez elbette; ancak moderniteye ve onun bilimine karşı geliştirdiği keskin reddiye Guénon’un gücünü sağlayan temel etmenlerdendir. *Gelenek*, tamamıyla modernitenin karşısında bir şeydir. Aslında tersi daha doğrudur; modernite kendini tamamen Guénon’un *Gelenek* dediği şeyin karşısında kurmuştur. Shayegan, “eski insanların kökensel ontolojisiyle, yeni zamanların modernliğini kuran ontoloji arasında ne olup bitmiştir?” diye sorduğu soruya “bakışın yukarıdan aşağıya kayması” şeklinde cevap vermiştir. “...ilk tefekkürün uçurumunda kaybolmak yerine, doğrudan ulaşabileceği somut şeyleri kavrayabilmek için uzak ufuklardan vazgeçmiş olmasıdır.”<sup>9</sup> Metafizik eğilimlere sırt çevirmek suretiyle modern olarak adlandırılan dünya, Guénon için karanlık bir dönemin son evrelerini ama karanlığın en koyu olduğu dönemi yaşamaya başlamıştır.

Bu anlatı Hint öğretisiyle yakından ilişkilidir. Guénon, Hint öğretisinde *Manvantara* adı verilen insanlık çevrimini modern dünyanın geldiği noktayı açıklamada kullanır. Buna göre insanlık mevcut durumda en karanlık çağa ulaşmış durumdadır; çünkü özden/hakikatten en uzak olduğu noktadadır. “O zamandan beri, eskiden herkesçe anlaşılabilen gerçekler gittikçe güç anlaşılır duruma gelmektedir”<sup>10</sup> Öğretiye göre *Manvantara*’nın başlangıcında her şey iyi ve güzeldir, insanların kutsalla olan münasebeti eksiksizdir. Ancak zamanla özden/hakikatten/kutsaldan uzaklaşılır. Karanlık çağa denk gelen *Kali Yuga* bu çevrimsel düzende kutsala en uzak aşamayı ifade eder ki modernite bunun en karanlık son dönemidir. Bu çevrime göre çöküş dönemini yine kutsal başlangıç dönemi izleyecektir.

5 Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükduru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 16.

6 Mehmet Evkuran, “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, *Bilimname* 10, 1 (2006): 95.

7 Evkuran, “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, 97.

8 René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 53.

9 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, 44.

10 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 42.

Anlaşılabacağı üzere Guénon revizyonist bir tavra sahip değildir. Mevcut durumda sıkça dillendirilen Batı karşısında geri kalmış bir Doğu ya da Müslüman dünyası hayali Guénon da hiç yoktur. Bu nedenle özellikle “Müslümanlar ilimde neden geri kaldı?” sorusu Guénon için son derece yanlış bir sorudur. Çünkü geri kalmanın kökeni Müslümanlardan değil modern dünyadan gelir, Müslümanları ise olsa olsa onlara özenmeden doğan bir suç ortaklığıdır. Zira onun için modern dünyada ilerleme sayılan şeyin bizatihi kendisi bir gerilemedir. Guénon, dini modern bilimle uyuşturma çabalarına karşı çıkar. Genelde dinin kendisini bilim karşısında ispatlama çabası şeklinde gelişen bu durum Guénon’u rahatsız eder. Ortada kesinlikle bir hiyerarşi vardır ve hiyerarşik olarak üstte bulunan *tradisyonel* bilim geri adım atmamalıdır. Profan bilim ona yaklaşıyorsa bu profan bilimin bir kazancıdır.<sup>11</sup>

Guénon modern bilim anlayışının ne ilk ne de son eleştiricisidir. Ancak en radikal eleştiricilerinin başında geldiğini söylemek abartı olmaz. Radikalliği eleştirilerinin sertliğinden ziyade farklılığından gelir. Tutumu, eleştirel bir gözle mevcut bilim anlayışını gözden geçiren bilim felsefecilerinin de bir eleştirisi olarak görülebilir. Örneğin önde gelen bilim felsefecilerinden Popper ve Kuhn’un bilimin güvenilirliği üzerine yaptığı derin revizyonlar ve eleştiriler onlardan çok daha önce Guénon’un eleştirilerini bileyen argümanlara dönüşmüştür. Popper’ın bilim anlayışı, sağlam sanılan temelin zayıflayabileceği ihtimaline dayanır. Bu nedenle bilimin ulaştığı bilgi geçici bir süreliğine güvenilirdir. Güvenilirliğini de buradan alır. Çünkü mutlak değildir, yanlışlanmaya adaydır.<sup>12</sup> Herhangi bir yerde “siyah kuğunun ortaya çıkma ihtimali” hep gözetilmelidir. Kuhn’un ana izlek olarak üzerinde durduğu *paradigma* kavramı ise “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü temsil etmektedir”<sup>13</sup> ve devrimsel değişimlerle gerçekleşen bir ilerlemeye tabidir. Öyle ki “bilim adamının dünyasında önceden ördük sayılan nesnel devrimden sonra tavşan oluverirler.”<sup>14</sup> Bilimsel devrimler yeryüzündeki tarihsel gelişmelerle çok yakından ilgili bir değişim çizgisi izler. Bu yüzden sabitlikle değil hareketlilikle, kesinlikle değil değişkenlikle ifade bulurlar. Paradigmanın değişimi bir bakıma her şeyin değişimidir.

Hem Popper hem de Kuhn’un tespitleri eleştirel bir tutumu ifade etse de kabul edildiklerinde bilimin yerini sağlamlaştırmaya matuf adımlar olarak görülebilir. Guénon ise kendi bilgi teorisiyle kaba bilimciliği yanlışlayan bu düşüncelerin de karşısına konumlanır. Hem cari bilim anlayışına hem de onun eleştirilerine karşı bir duruş sergiler. Her şeyden evvel onun için, sürekli değişken olmak, sürekli yanlışlanmaya açık olmak, “bugün ördükken yarın tavşan olarak görülebilir olmak” bir güvenilirlik değil tam tersine güvenilmezlik, geliş geçicilik, hakikatten uzaklık belirtisidir. Çünkü yanlışlanmak, değişebilirlik özden/hakikatten uzak olduğu manasına gelir. Doğru olan tek noktadan uzaklaşıldıkça hakikatle mesafe açıldıkça, iddialar çoğalır, nicelik artar fakat nitelik/öz ortadan yavaş yavaş kaybolur.

### 3. Ontoloji-Epistemoloji Karşıtlığı ve Niteliğin Kaybı

Guénon’un modern zihin dünyasına yönelttiği eleştirilere pek çok noktadan bakılabilir. Ancak bunun en iyi görülebileceği yer modern bilim anlayışındır. Ontoloji ve epistemolojinin kopuşunun en iyi görülebileceği alan, zihin dünyasının en somut çıktılarında birisi olarak görebileceğimiz bilim konusudur. Tabi bu

11 René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 188-189.

12 Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 66.

13 Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2018), 278.

14 Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 205.

durumun sosyal dünya üzerinde de önemli yansımaları olacaktır. Bir sonraki bölümde Guénon'a ilişkin bu metinde dillendirilen tezi daha iyi görebilmek için meselenin sosyal boyutuna da değinilecektir.

Guénon'un modern anlayışa getirdiği temel eleştiri, onun bütünlükten yoksun analitik bir karaktere sahip olmasıdır. Hakikatten, özden uzak olmanın doğrudan sonucu parçalı bir varlık tasavvurudur. Mesele bilim sahası açısından düşünüldüğünde herhangi bir paradigmanın üzerinde yükseldiği varlık tasavvuru başka bir deyişle ontolojik kabul, hem gerçekliğin nasıl algılandığını hem de hayata nasıl bakıldığı ve onun nasıl anlamlandırıldığını belirler.<sup>15</sup> Guénon'un çağında, muhatap olduğu egemen bilimsel paradigma pozitivist bilim anlayışındır ve onun eleştirileri buradan doğar. Guénon için pozitivist yaklaşımın en önemli özelliği ve tabii ki sorunu, ontolojiyi epistemolojiye feda etmesi, ikisi arasındaki bağı koparmasıdır. Ona göre bu bakış ontolojiyi epistemolojiye bağımlı kılar. Epistemolojik kavrayış her şeye egemen olduğunda bütün bilgi kaynakları aynı ölçütle değerlendirilir. Örneğin akıl, deney ve vahyin hepsi aynı teraziye konur. Ortak sorularla test edilmeye çalışılır. Ontolojik doğruluğun yerine deneyimsel doğruluk geçmiştir. Gözlem ve deneye tabii olmayan bilgileri anlamsız sayan pozitivist yaklaşım, ontolojiye ilişkin bütün öncülleri yok sayar. Bilgi ile varlık arasındaki bağlantıyı yok sayarak her şeyi epistemoloji ile anlamaya çalışır.<sup>16</sup> Guénon'a göre bu durum, varlık hiyerarşisinin bozulması, Tanrı'nın merkezinde olduğu ontolojinin yerine insanın merkezinde olduğu epistemolojiyi geçirmek demektir. Varlık hiyerarşisindeki bu alt üst oluş beraberinde bilgi düzlemindeki hiyerarşiyi de alt üst eder. Tanrısal bilgi göreceleştirilir, zaten göreceli olan insani bilgi ise daha mutlak bir nitelik kazanmaya başlar.<sup>17</sup>

Descartes'ın herhangi bir hakikate ilişkin doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için koyduğu temel ilkelerde de Guénon'un neye karşı olduğu açıkça görülebilir. Bunlar, "Kesin olarak doğru olduğunu bilmediğim hiçbir şeyi doğru kabul etmeme", "ele aldığım her bir zorluğu mümkün olduğu kadar veya onu daha iyi anlamak için gerektiği kadar küçük parçalara ayırmak" gibi temel prensiplerdir.<sup>18</sup> Buna göre sahih bilgi rakamlaştırarak, parçalara bölerek, dışta tutarak ve yok sayarak her şeyi nicelleştirerek mümkün olabilir. Nesnel nitelikleriyle değil nicelikleriyle anlam kazanır.<sup>19</sup> "İnsanın içinde bulunduğu evrende hiçbir niteliksel ayırım söz konusu olmaksızın, her şey matematik ve geometrik yollarla teorileştirilebilmesi" mümkündür.<sup>20</sup> Bu durumun doğal bir sonucu ise "hakikatin bilgisi" ile "nesnenin bilgisinin" değerinin yer değiştirmesidir. Guénon bu analitik düşünce anlayışını reddederek bunun insan idraki önündeki en önemli engel olarak görür ve bu türden bir düşüncenin bilgi üretimi başta olmak üzere hayatın her alanına yaygınlaştığı çağı "niceliğin egemen olduğu" bir çağ olarak adlandırır.<sup>21</sup>

Niceliksel bilim anlayışı incelediği nesnesini sayısallaştırmak, basitleştirmek durumundadır. Bu durumda nitelik farkı gözetilmeksizin "basit olanda eşitleme" mantığı niceliksel bilimin önemli bir zaafıdır.

15 F. Beylü Dikeçligil, *Ontolojiyi Hatırlamak: Sosyolojide Yöntem Sorunu* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 17.

16 Dikeçligil, *Ontolojiyi Hatırlamak: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, 94.

17 Bu konuda Guénon'un görüşleriyle teo-politik düzlemde önemli paralellikler arz eden bir çalışmada Ahmet Davutoğlu İslam ve Hristiyan teolojisinden hareketle İslam ve Hristiyan politik felsefesinin nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018).

18 René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 29.

19 Cengiz Anık, *Modern Düşüncenin Bunalımı ve Doğu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 120.

20 Kasım Küçükalp, "Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi", *İnsanı Yeniden Düşünmek: Modern Düşüncede Temel Tartışmalar* içinde, ed. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz (İstanbul: İlem Yayınları, 2018), 293.

21 René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 25-31.

Bütün olayları birbirine benzer olarak ele alma, onlar arasındaki nitelik farkını görmeme, modern bilimin en önemli hatalarından biri olan basite indirgemeciliği beraberinde getirir. Bu işleyişin yaygınlığı, karşı tarafların dahil olduğu bilimsel tartışmaların kendi içinde de süregider. Birbirlerine karşı son derece eleştirel duran bilim insanları konu nicelikselleşme olduğunda ittifak eder. Guénon'a göre ise işin aslı bilimin yaptığı gibi karmaşık görüneni basite indirmek değildir. Doğada olan şey basit olanın karmaşıklaşmasıdır ki basit olan aslında kendinden sonra gelecek karmaşıklığı içinde taşıdığı için o da basit değildir.

“Herhangi bir varlığın tohumu, zorunlu olarak o varlığın daha sonra alabileceği bil kuvve ihtiva ettiği için, yani o varlığın varoluş sürecinde gelişecek olan bütün imkanların o tohumda daha önceden bilkuvve olarak gizilgüç halinde var olduğu düşünülecek olursa, bütün nesnelere menşeinin hakikatte son derece karmaşık, mürekkebe olması gerektiği sonucuna varıyoruz ister istemez. İşte bu, özün niteliksel karmaşıklığını çok iyi dile getirmektedir. Tohum sadece nicelik ya da madde bakımından küçüktür; ayrıca “büyüklük” fikrinin simgesel olarak biçimini değiştirerek, tersine çevrilmiş anoloji gereğince diyebiliriz ki, nicelik bakımından en küçük olan şey nitelik bakımından en büyük olmalıdır.”<sup>22</sup>

Örneğin modern bilim anlayışının temelinde bulunduğunu düşündüğü evrim ilkesini bu nedenle kıyasıya eleştirir. Çünkü bu anlayış varoluşa terstir. Yani insanın veya diğer varlıkların ve bilimsel araştırma nesnelere basit ya da ilkel olandan çıkarak karmaşık olana gittiğini reddeder. Çünkü ideal nokta varılması hedeflenen zirve noktası değildir. İdeal nokta, zaten kaynağa/öze en yakın olan çıkış noktasıdır. Çıkış noktasından uzaklaştıkça hakikate yaklaşılmaz, ondan uzaklaşılır. Modern anlayışa göre bir şeyin gelişmesi ileri geldiği ilkeden gittikçe artan bir hızda uzaklaşmasını gerektirir.<sup>23</sup> O halde gelişme ve ilerleme denilen şey gerilemeye dönüşür.

Niceliksel bilim anlayışının en çok övüldüğü analitik olma özelliği Guénon'un eleştirdiği bir başka önemli noktadır. Bilimlerin, önce kendi aralarında, daha sonra kendi içlerinde ayrışmasını da işaret eden bu ilke, hakikate ulaşma yönündeki en önemli engeldir. Hakikate ulaşmak tüm geleneksel bakış açılarında olduğu gibi *sentetik* bir yaklaşımdan geçer.<sup>24</sup> Analitik çabaları yapay olarak değerlendiren Guénona göre, bu çabalar sonucu ortaya çıkan bilimsel varsayımlar kısa sürede geçerliliğini yitirebilmektedir.<sup>25</sup> Varoluşun temel belirleyeni olan madde ve öz arasındaki ilişki analitik olma uğruna göz ardı edilmektedir. “Varlık aktif ilke olan özün pasif ilke olan madde üzerinde yaptığı eylemin sonucudur.”<sup>26</sup> Nicelik ise özün tersine, dünyanın özel durumlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Eşyanın (varlıkların) açıklanması madde yönünde değil öz yönünden olmalıdır. Dünyaya ilişkin açıklamalar külli olandan cüzi olana doğru gelişmelidir. Dolayısıyla bunu (tersini) yapan modern bilimin Guénon için her türlü açıklayıcı değerden yoksun olduğu ortadadır.<sup>27</sup> Eylemi hakikatten, maddeyi özden üstün tutan modern bilim anlayışı yüzeysel bir alanda hüküm sürer. Varlığın sadece geçici bir anlık değişiminden ibaret olan eylem, kendinde, ilkesini ve yeterli sebebini bulunduramaz.<sup>28</sup> Öyleyse eylem çokluğu, süreksizliği, dağınıklığı ve ilkesizliği içerir. Yani eylemi ana uğraşı haline getirmek daha baştan büyük bir hataya düşmektir. Modernite eylemin içine eylemi aşan her şeyi inkâr edecek derecede girdiğinden ve verimsiz bir telaşa düştüğünden haberdar değildir.<sup>29</sup> Aslında modern bilimin yaptığı çokluk içinde yatay eksende

22 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 106-107.

23 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 42.

24 Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 87.

25 Rene Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 49.

26 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 26.

27 Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 112.

28 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 82.

29 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 83.

bir ilişkiler bütününe ortaya çıkarmaya çalışırken dikey eksenli bir meraktan yoksun kalmaktır. Çünkü başka düşünce yollarının olabileceği akıllara gelmez. Guénon fizik konusunda verdiği bir örnekle hem niceliksel bilimin düşünme biçiminin eleştirisini yapar hem de başka düşünce yolundan neyi kastettiğini ortaya koyar:

“Daha ileri noktalara gitmeden önce, hemen şunu belirtelim ki, fizikçilerin “madde” (materia) dediği şey herhalde ancak ikinci madde (materia secunda)dır, çünkü fizikçiler onun bazı özelliklerle donatılmış olduğunu sanmaktadırlar, fakat o özelliklerin mahiyeti hakkında da anlaşılamamaktadırlar, öyle ki onların madde dediği şeyde ne “gizil güç” ne de “fark edilemezlik” diye bir şey vardır. Kısacası, fizikçilerin düşünceleri sadece hissedilebilir dünya ile ilgili olduğundan ve bunu ötesine geçemediklerinden dolayı, “ilk madde” (materia prima) konusunda ne yapacaklarını ne düşüneceklerini bilemezler. Böyle olmakla birlikte, tuhaf bir zihin karışıklığıyla, her an “hareketsiz madde”den söz edip dururlar.”<sup>30</sup>

Niceliksel bilim anlayışı önce gerçeği tam anlamıyla bilmenin imkansızlığını ilan eder, sonra gerçekliğin ne olduğuna karar verir. Bu gerçeklik parçalı, çoklu, sathi ve hakikatten uzaktır. Analitik bir yaklaşımı talep etmesi, sınıflamaya ve kategorizasyona dayanması bu yapısından ileri gelir. Gerçek olmanın birinci koşulu nicel/maddi olarak ifade edilmeye indirgenir ki bu niceliğin niteliğe egemen olması, geçici olanın özsel olana tercih edilmesi, hiyerarşide üstte olanın al aşağı edilerek varlık hiyerarşisinin bozulması demektir Guénon için.<sup>31</sup>

#### 4. Bazı Psiko-Sosyal Sonuçlar

“Ne zamanki onlarla kendilerine dair konuşulacak olsa, ekseriyetle maaşlarından bahsedilir. Onlar da kendilerini ezen yoğunluğun altında hemencecik sayıların kolaylığı ve açıklığına sığınır. Böylelikle pazarlık konusu olan ve şikâyet ettikleri şeyin zorlandıkları gibi fiyat değil ruhlarından başka bir şey olmadığını unuturlar. Şeytanın, mutsuz bir insanın ruhunu satın almak üzere olduğunu ve birinin bu mutsuzla merhamet ederek araya girdiğini, şeytana şunu dediğini hayal edin “O, senin bu fiyatından onurludur, bence fiyat en az iki katı olmalı.”<sup>32</sup>

Simone Weil’in dediği gibi nicelikle ölçülür olmak, ruhun karşısına fiyatı yerleştirmek insan üzerinde yaratılabilecek en büyük tahribatlardan birisidir. Weil, bu tespitleri daha çok emekçiler üzerindeki bir değerlendirme yaparak aktarmıştır; ancak o da çağdaşı Guénon gibi olup bitenin sadece emekçilerle ilgili olmadığını farkındadır. Guénon’un düşüncesinde de nicelikçi anlayışın önemli sosyal yansımaları bulunur. Paranın, fiyatın değer ölçüsü olması bunun basit tezahürlerinden sadece birisidir. Guénon meseleyi daha derinlerde gelişen bir zihin dünyasında aramaktadır. Modern dünyada gelişen ve bugün evrensel olarak kabul gören değerler Guénon için sosyal sorunların kaynağına dönüşür. Bunlar bireycilik, eşitlikçilik, demokrasi gibi Batı’dan kaynaklanan temel fikirlerdir. Zira bu fikirler insanları niteliklerinden arındırarak nicelikleri dolayımıyla eşitleme, tek biçimleştirme sonucunu doğurur. Rönesansla beraber ağırlığını hissettiren hümanizm dalgası önemli bir dönüm noktasıdır bu açıdan.

Hümanizm, “yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzüne yüz çevirmek” demektir.<sup>33</sup> Her şey insanın merkezinde olduğu bir anlayışla kavrandığında insan tabiatının maddi yanına ait ihtiyaçlarının tatmin edilmesi ana hedef haline dönüşmüştür. Bireycilik kutsanarak insanın kendi dışındaki alana sırt çevrilmiştir. Bireycilikten anlaşılan şey, bireysellikten üstün her ilkenin inkâr edilmesidir.<sup>34</sup> Bireyler açısından niceliğin

30 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 33.

31 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 128.

32 Simone Weil, *Kişi ve Kutsal*, çev. Orkun Elmacıgil (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 38.

33 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 55.

34 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 111.

niteliğe üstün gelmesi onları basitleştirir ve birbirlerinden o kadar ayrılırlar. Fakat bu farklılaşmış olacakları anlamına gelmez. Tek biçimlileştirmeyi bir birleştirme sanmak hatadır. Nicelik sadece ayırır, birleştirmez. “Maddeden kaynaklanan her şey değişik biçimler altında, parçalar halinde olan birimler arasında, sadece çatışma ve uyuşmazlık meydana getirir”.<sup>35</sup> Tek biçimliliğin gerçekleşmesi için insanların nitelikten yoksun sayısal görünümlere indirgenmiş varlıklara dönüşmesi öngörülmektedir.<sup>36</sup> Böyle bir tek biçimlilik asla tam olarak gerçekleşemeyecek olsa da onu gerçekleştirmeye yönelik gayretler insanı niteliklerinden yoksun bırakma tehlikesini doğurabilir. Dünya ne kadar çok tek biçimlileşirse o kadar az birleşir. Birlik niteliksel, tek biçimlilik ise nicelikselidir. Nicelik ayırırken nitelik birleştirir.

Geleneksel bakışta insanın gündelik etkinliklerini nitelikleri tayin eder. Modern anlayışta bu nitelik hesaba katılmaz zira insan sayısal bir birim olarak ifade bulur. Kendi özüne, niteliğine ilişkin hiçbir unsurun dahil olmadığı bir uğraşı olsa mekanik bir uğraşıdır ki bu da o kişiyi benzersizlik niteliğinden arındırır. Niceliğin engin havzasına havale eder. “Gerçekten modern anlayışta, bir insan herhangi bir mesleği benimseyebilir ve hatta kendi isteğiyle onu değiştirebilir, sanki o meslek tamamıyla onun dışında bir şeymiş gibi; gerçekte ne ise, sanki onunla hiçbir gerçek bağı yokmuş gibi, ayrıca bir başkasını değil de bizzat kendini meydana getiren şeyle hiçbir gerçek bağı yokmuş gibi.”<sup>37</sup> Geleneksel bakışta ise insanın her türlü faaliyetinin özü itibarıyla “İlkeler”e dayalı olduğu kabul edilir, basit bir dış tezahüre indirgenemez. Gelenekle bütünleşmiş bir faaliyet icra edilir ve her icracı için o faaliyet geleneğe dahil olmada bir vasıtaadır.<sup>38</sup> Geleneksel bakışta varlıklar temel niteliklerine göre etkinlikte bulunurlar, modern nicelikçi anlayışta ise hiçbir temel ilke/öz kabul görmediği için etkinliklerin bir niteliği, ilkeyi gerektirmez. Bu durumda bireyler birbirinin yerini alabilen birimlere dönüşür.

Nicelikçi paradigmanın insan üzerindeki zihinsel ve dolayısıyla sosyal etkileri modern toplumda kendisini eski değer sisteminin “de-kanonik hale geldiği bir çoğulculuk” şeklinde gösterir.<sup>39</sup> Yüzeysellik, hakikatten uzaklık, sürekli değişkenlik, belirgin olmaktan uzak olma durumu yalnızca modern bilim anlayışının değil modern zihinlerin de özelliğidir. Temel ilkelerden yoksun, yüzer gezer bir zihinsel organizasyonun anlamlı bir dünya kurma yeteneği geliştirmesi mümkün değildir. Bu yeteneği insana veren en önemli kurum olarak dinin (Guénoncu manada Geleneğin) etkisinin giderek sönümlenmesi anlamlı bir dünya kurma konusunda insanı büyük sorunlarla baş başa bırakır.

## 5. Epistemoloji Yerine Ontoloji Cüzi Yerine Külli

Guénon’un nicelikçi dünyaya bakışı ve eleştirileri onun çözüm ve çıkış yolunu da içinde barındırır. Mensubu bulunduğu geleneksel bakış ya da gelenekselci ekolün cüzi yerine külliyi koyan, kozmos ile mikro dünyalar arasında sürekli bir ilişki kuran bakış açısını o da sürdürür. Gelenekselci Ekol’e göre “dünya İlahi Mevcudiyetin biçimlerini ihtiva ettiği gibi İlahi Akıl da dünyevi olguların *arketiplerini* önceden kendi içinde

35 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 68-69.

36 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 73.

37 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 82.

38 Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 63.

39 Peter Berger ve Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. M. Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 55.

barındırır.”<sup>40</sup> Guénon için de insani düzenle kozmik düzen, birbirinden ayrı değil aksine sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>41</sup> Bu bakış açısından parçayı bütününe yerine koyan düşünme biçimi insanı son derece dar bir zihniyete götürür. Kesinmiş gibi verdiği görüntü daima daha dar ve daha sınırlı bir alanla ilgilenmesinden gelir.<sup>42</sup> Batı'nın külli olanın yerine cüziyi geçirmesi, epistemolojiyi ontolojiye tercih etmesi onun en önemli eksikliğidir ve metafizik ilkeyi tamamen göz ardı etmesinden kaynaklanır.

*Metafizik* Guénon için temel bir kavramdır. Onu sadece fizik ötesi olarak değil bütün doğa bilimlerinin ötesinde olan bir şey olarak kavramsallaştırır. *Metafizik* küllinin ve külli düzeyde olanın bilgisidir.

“Değişik bilimlerin özgül alanları metafiziğin alanından ayrıdır, zira metafizik özel bilimlerle aynı zeminde bulunmadığından, hiçbir ölçüde onlarla benzeşik değildir... Diğer yandan metafiziğin alanı... hiçbir biçimde çeşitli bilimlerin henüz kavrayamadığı bir alanı da içermez. O, mahiyeti itibarıyla, bu bilimlerin sahalarından kaçan ve onların ulaşabilecekleri alanları enginesine aşan bir alandır.”<sup>43</sup>

*Metafizik* modern bilim anlayışındaki göreliliğe karşı çıkararak kesinliği asli bir karakter haline getirir. Kesinlik taşımayan bütün kavrayışları dışlar. “Bu külli nizama ait bilgi, cüzi şeylere ait bilgiyi koşullandıran şeyler ile özne-nesne ayrımının genel ve temel tipini oluşturduğu ayrılıkların tamamen ötesinde olmak durumundadır.”<sup>44</sup> Metafizikte cüzi ve rasyonel olanın ötesinde olan ama akıl dışı olmayan bir çerçeveden hareket edilir.<sup>45</sup> Modern zamanın sınırladığı şartlar doğrultusunda metafizik bilgi imkansızmış gibi gösterilebilir. Modern insan rasyonel akılla sınırlandığı için vahiy ve ilham gibi teolojik ve *inisiyatik* bilgi kaynakları onun için imkânsız kabul edilir.<sup>46</sup> Bu, özgürlükçülük değil sınırlamadır. Her şeyin “zorunlu olarak” bağlı olduğu ilkelerin bilgisi demek olan metafiziğin önünü tıkamaktır. Guénon için tıkanıklığı aşmanın yolu akıl değildir. Metafizik hakikatler cüzi alanın ötesindeki bir meleke ile kavranabilir. Ona göre, “metafizikte insanın kullandığı meleke *akıl (raison)* değil, *intellect*’tir. Mevzûsu da fizik âlem ötesinde ilâhî prensipler, hikmetler ve mârifettir.”<sup>47</sup> Guénon’un eserlerinde “*intelligence*” kelimesi Türkçede “*zekâ*” ile değil, “*irfan*” ile karşılanabilir ve akıldan (*raison*) üstün bir melekedir.<sup>48</sup>

“Sezgiyi de içeren *intellect*, akli (*ratio ve reason*) aşan ve insanın, varlığını hakikate açmasını mümkün kılan düşünme yetisi iken, *ratio ve reason* ise bütünüyle epistemik öznenin hesaplayıcı bir düşünme tarzı içerisinde dışsallaştırıp bir hesap-kitap nesnesi kıldığı hakikati kendi sübjektif sınırları içerisinde bilinip, tüketilebilir bir nesne olarak temellük etmesini mümkün kılan bir düşünme yetisine karşılık gelmeye başlamıştır.”<sup>49</sup>

Guénon’a göre Batı, akli ilerletmemiş onu başka birtakım yeteneklerinden yoksun bırakarak geriletmiştir. Bütününe bilgisi yerine parçanınkiyle uğraştırarak (mesela sadece duyumsananla uğraştırarak) onu geriletmiştir. Bunu aşmak için Guénon aklilik (*rationalite*) yerine bilinçli bir biçimde *irfan* (*intellectualite*) tabirini kullanır. Guénon’a göre irfanda aklın imkanlarını aşan başka imkanlar bulunur. *Rasyonel*, sadece duyumsadığı alanın bilgisine ulaşmak için önemli bir aracın sahibinin adı iken Guénoncu manada *Entelektüel*, hakikat

40 Mona Ahmed Tufan, “İnsan Hakikat ve Anlam: René Guénon’da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016), 31.

41 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 149.

42 Guénon, *Doğu ve Batı*, 36.; René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 37-38.

43 Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 91.

44 Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 93.

45 Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 94.

46 Tufan, “İnsan Hakikat ve Anlam: René Guénon’da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi”, 27.

47 Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018), 85.

48 Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 85.

49 Küçükalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, 294.

bilgisine ulaşabilecek cihazlarla donanmış bir kişidir. Etki ve yetki alanı çok geniştir. Düşünme alanının duyum nesnelileriyle sınırlanmasını kabul etmez. Aklın ötesine geçebilecek bilgi alanlarının varlığından emindir. Bu nedenle bilemediğini inkâr etmek, yadsımak onun yöntemi olamaz. Ya da kendi bilemediğini başkasının da bilemeyeceğini iddia etmez. İntelekt, rasyonel akıldan farklı olarak, “Tanrısal/Evrensel akılla aynı özendir, *intellekt* kendisini engelleyen şartlar ortadan kaldırıldığında metafizik bilgiyi Tanrısal/Evrensel Akıl’da olduğu gibi bilir, zira ondan bir yansımadır.”<sup>50</sup>

Tanrının tüm gerçekliği kendi tözünden yaratması hakikatin bilgisinin bu gerçekliği yaşayanlara bilimin iddia ettiği gibi uzak olmadığı manasına gelir. Ne var ki bu, insanların her birinin hiçbir zahmet çekmeksizin başarabileceği bir şey de değildir. Hakikatin bilgisi modern bilimde olduğu gibi “demokratik” yollarla niteliği fark etmeksizin her bir bireye doğrudan açılmış değildir. Nicelikten kurtulup niteliğe ulaşmaya çalışmak bir yolculuğu gerektirir ki bu Guénon için *inisiyasyon*dur. Geleneksel medeniyetlerdeki inanç yapısı buna çok daha uygun olduğu için Geleneksel medeniyetler (Doğu medeniyetleri) bu yolda çok daha üstün konumdadır.

### Sonuç

René Guénon’un düşüncesi özellikle bu metinde değinilen eserleri bağlamında baştan sona modern düşüncenin ve onun bilim alanındaki tezahürü olan *pozitivist epistemenin* eleştirileriyle doludur. Bu açıdan burada bir çırpıda adını zikredebileceğimiz muadilleri arasında yer alır. Ancak eleştirisinin ve önerisinin çıkış noktası açısından onlardan çok ayrı bir konumdadır; *çünkü kendisini kategorik olarak eleştirdiği paradigmanın içinde konumlamayı reddeder*. Guénon’un modern dünyayı olduğu şey yapan bilim anlayışına karşı duruşunun bir tepkisellikten değil, epistemolojiye hapsolmuş bir ontoloji yerine epistemolojinin ontoloji tarafından belirlendiği bir öğretiyi savunmasından ileri gelir. Guénon önce ontolojik sapmayı düzeltmeyi amaçlar, daha sonra ise ontoloji ile epistemoloji ilişkisinin yerinden edilmiş yapısını düzeltmeye girişir ve parçalanmış kabul ettiği hakikati ikame etmeye çabalar. Bu aynı zamanda sınırın ötesine geçmek demektir. Guénon, sınırı aşmıştır; çünkü epistemoloji merkezilik çoktan hükümranlığını ilan etmiştir.

Guénon, modern dönemde dolayısıyla *pozitivist epistemed*e en önemli sorun olarak gördüğü “ontolojiyi unutmama” problemini sürekli gündemde tutar. *Çünkü pozitivist episteme* insanın ontolojik potansiyelinin görmezden gelinmesi ve yadsınması üzerine kuruludur. Bunu yaparak hem sadece epistemoloji üzerine bir bilme biçimi kurabileceği yanılgısına düşer hem de bunun yegâne bilme biçimi olduğunu iddia ederek kısıtlayıcı davranır. Guénon, insanın ontolojik potansiyeline duyduğu güven dolayısıyla potansiyelin çok altındaki görgül alanla uğraşan ve nicelikler dünyasına gömülüp kalmış olarak değerlendirdiği anlayışı eleştirir. Onun açısından baktığımızda modern bilimin insanlara sunduğu özgürlük bir fanusun içinde yaşayanlara sunduğu özgürlüğe benzer. Fanusun içinde kalma şartını kabul ettikten sonra “sınırsız” bir özgürlük alanı söz konusudur. Modern bilimin kendine duyduğu aşırı güven ise çok sınırlı bir alanda çalışıyor olması dolayısıyla o alana kolaylıkla hâkim olabilmesinden ileri gelir.

Ontolojinin unutulması aynı zamanda külli olanla bağın kopması, cüzi olanın külli olanın yerini alması demektir. Külli olanı bilmeksizin cüziyi bilebileceğini zannetmek, dahası cüziden hareketle külli hakkında yorum yapmak, ontolojik hiyerarşiyi alt üst etmek demektir. Böylece ontolojik olarak mutlak biçimde üstte

50 Tufan, “İnsan Hakikat ve Anlam: René Guénon’da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi”, 27.



bulunan aşağı doğru itilirken hiyerarşide kesin biçimde altta bulunan yukarıya doğru yükselir. Mutlak olan görecelileşirken göreceli olan mutlaklaşır. Bu durumun önemli bir sonucu ise modern zihinlerdeki “anlam krizi”dir. Anlam krizi, Geleneksel Hakikatin zihinler için sunduğu kozmolojinin kaosa dönmesi anlamına gelir. Anlamın kaybı aynı zamanda bütünlüğün kaybı, külli olanla irtibatın kesilmesi, Geleneksel bakışın bütünlüklü, sentetik anlatısının yerini modern dünyanın parçalı, analitik anlatısının alması demektir. Unutulan ontolojiyi hatırlamanın yolu Guénon için, ontolojik potansiyeli harekete geçiren Geleneksel bakış açısının benimsenmesi, bu bakış açısının bilgisini üreten metafizik bilginin esas gaye olarak görülmesi ve bunu sağlayacak irfana (intelekt) ulaşmanın yollarının aranmasıdır. Fanusun dışına çıkmak, sınırın ötesine geçmek bunlar başarıldığında mümkün olabilir.

Guénon’un fikirlerinin günümüz dünyasının olağan işleyişi içinde karşılık bularak mevcut toplumsal düzende birtakım değişimlerin önünü açıp açamayacağı konusu ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle son dönemde yaşanan pandemi süreci dolayısıyla dünya düzeninde paradigmatik değişikliklerin olma ihtimalinin tartışıldığı gündemde Gelenekselci perspektifin yer ediniş edinemeyeceği başka çalışmalarca değerlendirilebilir. Ancak günümüz koşulları için daha somut, eleştiriye ve değişime daha açık konularda Guénoncu bir paradigma tartışmaya açılabilir. Özellikle sosyal bilim tartışmalarında ontolojinin bertaraf edilerek epistemoloji merkezli bir yaklaşımın hakimiyetini sorgulayabilmek açısından bir başlangıç sunabilir. Onun fikirleri, varlık-bilgi ilişkisinin yerinden edilmesiyle gerçekleştirilen sosyal bilim çalışmalarının eleştirel bir değerlendirmesi için cesaretlendirici bir başvuru noktası niteliği taşımaktadır. Sunmuş olduğu kavram dünyası doğrudan buna el vermese de paradigmatik bakışı günümüz sosyal biliminde süre giden ve özünde *pozitivist epistemeden* kaynaklı sorunlara ışık tutabilir. Bu noktada Guénoncu bir perspektifin birbiriyle iç içe geçmiş iki düzlemde katkısı söz konusu olabilir.

İlk nokta sosyal bilimlerin doğuş ve gelişim sürecine ilişkindir. Sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinden ayrı bir ontolojik ve epistemolojik hareket noktası belirleyerek insani olana dair bir bilim oluşturma projesi kendi dönemi için hayli parlak bir adımdır. Farklı sosyal bilim disiplinlerinde önemli karşılık bulan bu adım, Guénon’un kasteddiği manada nicelleştirme karşıtı bir düşünme biçimini öne sürerek eşsiz ve karmaşık insani gerçekliğin doğa bilimlerinin nicelleştirici mantığına indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır. Öte yandan kendini tamamen objektiflik, nedensellik, güvenilirlik, geçerlilik gibi pozitivist mantığın dayandığı ölçütlerden ayrı da tutmamaktadır. Özellikle kendi işleyiş biçiminde metodolojiyi çok önemli bir yere koyan sosyoloji ve psikoloji gibi bilimler insani dünyanın anlaşılmasında belli prosedürleri elzem görmektedir. Bugün literatüre “nitel araştırma” olarak giren araştırma modelleri özünde nicelleşmenin karşısında dursa da tabii oldukları prosedürler nitel içinde bir nicelliğe de önemli kapılar açmaktadır. Bu durumda sosyal bilimlerin kuruluşuyla birlikte Guénoncu manada yakaladığı fırsat bir kez daha engellerle yüzleşmektedir. Öznel dünyanın içine doğru aralanan kapılar, metodolojinin tazyiki altına girdiğinde, yine sınırları çizilmiş, ontolojik potansiyeli geri plana itilmiş bir özne anlayışıyla geri kapanmaya başlamaktadır. Sosyal bilimler için insanın karmaşık ve öngörülemez dünyasına nüfuz edebilmenin bir yolu olarak görülen yaklaşımlar belli bir noktadan sonra kendisini sınırlanmış bir özne anlayışına bağlı kılabilir. *Pozitivist epistemeden* insani niceliğe doğru indirgeyen mantığı insanı “anlama” iddiasıyla yola çıkan epistemeye de sirayet edebilmektedir. Burada sosyal bilimlerin doğuşuyla birlikte iddia edildiği gibi “anlayıcı metodoloji” yeni bir imkân olmak yerine karşı durulan yaklaşımın yeniden üretilmesine yol açmaktadır. Bu noktada Guénon’un insanın ontolojik potansiyeline yaptığı atıf yeniden hatırlanmakla olgular dünyasının ötesine referansla ifade bulan insani de-

ğerlendirmeler sosyal bilimlerin alanına dahil edilebilir. Söz konusu olan metodolojik hassasiyetlere meydan okumak değil metodolojik sınırları insanın ontolojik potansiyeli doğrultusunda genişletmektir. Sınırları aşan insan telakkisini metodolojik bir kabul olarak değerlendirmektir.

Guénoncu perspektifin sunabileceği katkılar açısından, zikredilen bu durumla yakından ilgili bir diğer nokta ise onun yaptığı “iki dünya” ayrımıdır. Metinde de bahsedildiği üzere bu dünyalar Doğu ve Batı’dır. Guénon’un yaptığı gibi bu iki dünyayı doğrudan birbirinin karşısına yerleştirmek yerine, bu ayrımın sosyal bilimlere sunabileceği imkanlar üzerine odaklanmak burada daha uygun düşecektir.

Bahsi geçen ayrımı vurgulamak için referans noktası olan “dünya görüşü” (weltanschauung), “zihniyet”, “ben idraki” gibi kavramlar daha önce dillendirilmiş olsa da doğrudan somut metodolojik eğilimlerin bir parçası olarak sosyal bilimlerin konusu olmamıştır. Kendini büyük oranda yaptığı “veri merkezli” çalışmalarla meşrulaştıran “uygulama ağırlıklı” sosyal bilim disiplinleri için bu kavramlar ve etrafında dönen tartışmalar çoğunlukla ya görmezden gelinmiş ya da kendileri ile ilgisiz bulunarak reddedilmiştir. Oysa bu kavramlar farklı dünyaların farklı özneler üzerine kurulu olduklarını vurgulayarak bir kısıtlamayı değil imkânı da işaret ederler. Dolayısıyla Guénon’un yaptığı keskin ayrım evrensellik karşıtı bir kısıtlamayı çağırırsa da aynı zamanda önemli bir hareket alanı sunar. Çünkü Guénon, metinlerinde farklı dünya görüşlerine, ben idraklerine göndermede bulunur ve bu farklı dünyalardan birini sınırlı bulsa da diğerine bir potansiyel atfeder. Ona göre bu ontolojik potansiyel, “gerçek” ve “hakikat” arasında bütüncül bir ilişki kurarak dünyayı anlamlandırır. Bu nedenle özne olma vasfı yalnızca kendinden menkul değildir. Taşıdığı potansiyelle olgular dünyasının üstünde bir “açıklama” vasfına da sahiptir. Yaşadığı gerçeklik ile bu gerçeklikle mutlak ilişki içinde değerlendirdiği hakikati beraber idrak etme eğilimindedir. Bu durumda sözü edilen “dünya görüşü” yahut “ben idraki”ni hem sosyal bilimlerin konusu olan insanı değerlendirirken hem de bizzat sosyal bilimlerin kendisini değerlendirirken göz önünde tutmak gerekecektir. Farklı bir insan/özne telakkisini sosyal bilimlere bayrak açmış bir evrenselcilik karşıtlığı olarak görmek yerine daha zengin deneyimlere alan açacak bir imkân olarak değerlendirmek gerekir. Bu durumun metodolojik aşamaya dönük yansımaları ancak sözü edilen bu ilk aşama gerçekleşikten sonra ortaya çıkabilir. Guénon’un yaptığı ayrım özellikle Türkiye gibi Guénoncu perspektiften bakılınca “Doğu” tarafına yazılabilecek ülkelerin<sup>51</sup> sosyal bilim araştırmaları açısından bir imkân olarak değerlendirilebilir. Sınırın ötesine geçmek belki de böyle mümkün olabilecektir.

51 Guénon’un Türkiye’yi doğrudan “Doğu” kategorisinde değerlendirmedeğini belirtmek gerekir.

### Kaynakça

- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Anık, Cengiz. *Modern Düşüncenin Bunalımı ve Doğu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. M. Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Dikeçlil, F. Beylü. *Ontolojiyi Hatırlamak: Sosyolojide Yöntem Sorunu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Evkuran, Mehmet. "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar". *Bilimname* 10, 1 (2006): 93-115.
- Guénon, René. *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgular*, çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Guénon, René. *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan. Ankara: Hece Yayınları, 2010.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Guénon, René. *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2018.
- Küçükalp, Kasım. "Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi". *İnsanı Yeniden Düşünmek: Modern Düşünce de Temel Tartışmalar* içinde, ed. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz, 287-311. İstanbul: İlem Yayınları, 2018.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünya'da Geleneksel İslam*, çev. Sara Büyükduru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Tahralı, Mustafa. *Çağ ve Hakikat*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2019.
- Tufan, Mona Ahmed. "İnsan Hakikat ve Anlam: René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi". Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*, 2016.
- Weil, Simone. *Kişi ve Kutsal*, çev. Orkun Elmacıgil. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Zweig, Stefan. *Dünyanın Dünyası- Bir Avrupalının Anıları*, çev. Gülperi Sert. İstanbul: Can Yayınları, 2011.

## Modernizmden Postmodernizme Değişen Özne Anlayışının Sanata Etkileri

Ahmet Emre Dağtaşoğlu<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0003-0568-8767

### Öz

Modern dönemde kurucu bir role sahip olan özne öncelikle epistemolojik meselelerde, ardından da ahlak, siyaset ve sanat gibi alanlarda belirleyici bir etken haline almıştır. Ancak Nietzsche ile başlayan ve yirminci yüzyılın ilk yarısında gittikçe ağırlık kazanan, ikinci yarısında ise neredeyse tüm düşünce iklimini belirleyen modernizm eleştirisi, birçok konuda olduğu üzere özne meselesinde de çok farklı bir anlayışın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yeni anlayışa göre özne, kurucu bir role sahip olmayan, aksine kültür ve dil tarafından kurulan bir yapı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Değişen bu özne anlayışının sanat alanında, biçimden içeriğe, performanstan muhatap kitleye kadar birçok konuda önemli etkileri olmuştur. Bu anlamda postmodern özne anlayışı ile çağdaş sanat arasında, özellikle tarihsel ve kültürel bağlamın ortaklığından ötürü yakın bir ilgi bulunmaktadır. Bu ilgileri postmodern düşünce ikliminin temel ilkeleri bağlamında takip ettiğimizde çağdaş sanatla ilgili muğlaklıklar anlaşılır olmaya başlamaktadır. Bu çalışmada ise modern felsefede karşımıza çıkan özne anlayışı ve bu anlayışa yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra daha güçlü biçimde yöneltilen postmodern eleştiriler teorik bir çerçevede ele alınacak, ardından ortaya çıkan yeni özne anlayışı ve onun tazammunlarının sanata ne gibi etkileri olduğu gösterilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Özne, Temsil Epistemolojisi, Modernizm, Postmodernizm, Çağdaş Sanat.

### The Consideration Of Subject Which Has Changed From Modernism To Postmodernism And Its Effects On Art

#### Abstract

The subject which has a constitutive role in the modern period is a determining factor primarily in the epistemological issues and then in the fields like ethics, politics and aesthetics. However, the critique of modernism, which starts with Nietzsche and gradually spreads through the first half of the twentieth century begins to dominate almost the whole agenda after 1960s and it leads to the emergence of a new approach about subject as well as in many other topics. According to this new approach, subject has not a constitutive role anymore, on the contrary it is just a construction which is builded by culture and language. This change in the consideration of subject has important effects on many issues from form to content and performance to audience in the field of art. Because they share the same historical and cultural context, there is an obvious correlation between the postmodern consideration of subject and some aspects of contemporary art. If this correlation is taken into account in its detail, some ambiguities in contemporary art becomes clear. In this paper, modern consideration of subject and its criticism which begins to be more intense in the second half of the twentieth century by the works of postmodern philosophers is discussed theoretically, then the new consideration of subject and its effects on art is shown through this theoretical background.

**Keywords:** Subject, Representationalist Epistemology, Modernism, Postmodernism, Contemporary Art.

1 Bu makale 14-18 Nisan 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen 4. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulan metnin genişletilmiş halidir.

2 Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü. [edagtasoglu@gmail.com](mailto:edagtasoglu@gmail.com)

## Giriş

Sanat üzerine düşünmeye başladığımızda kendimizi çok çetrefil meselelerle örülmüş kaygan bir zeminde buluruz. Bunun iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki, sanatın mahiyeti konusunda mutabık olunan yargılar bulunmaması ve çeşitli yaklaşımlar arasında sert tartışmalar yaşanmasıdır. İkinci neden ise değişen toplumsal, siyasal ve iktisadi şartların sanatın üretim, sergilenme, alımlanma, değerlendirilme süreçlerindeki dinamiklerini, yani mahiyetini hızlı biçimde dönüştürmesidir. Özellikle de değişimin hızlandığı ve hatta norm haline geldiği, disiplinler arasındaki sınırların silikleştiği günümüzde sanat üzerine düşünmek daha da zorlaşmıştır. Bu zorluğun tam anlamıyla üstesinden gelmek belki mümkün değildir ancak insan eylemlerinin tümünü ilgilendirmesi nedeniyle “özne” anlayışını ve onunla bağlantısı içerisinde epistemolojik yaklaşımları irdelemek birçok meselenin önemli boyutlarını aydınlayabilecektir.

Yaygınca bilindiği üzere empresyonizm (izlenimcilik), ekspresyonizm (dışavurumculuk), kavramsal sanat ve pop art gibi akımlar sanat tarihinde önemli kırılmalara işaret etmekte, sanatla ilgili yaklaşımların köklü değişimlere uğradığını göstermektedir. Zira sanat eserleri modern dönemin sonundan itibaren biçimlerinden içeriklerine, toplumsal bağlamda yüklendikleri işlevlerden taşıdıkları anlama ve öznenin yaratım konusundaki etkisine kadar birçok meselede farklı özellikler taşımaya başlamışlardır. Bu gelişmelerin felsefi temellerini ortaya koymak, sanatın mahiyetinin netleştirilebilmesi ve söz konusu değişimlerin tanımlanabilmesi için uygun bir zemin sunmaktadır. Bu amaçla çalışmamızda modern ve postmodern dönemlerde karşımıza çıkan özne anlayışları arasındaki farklar genel hatlarıyla serimlenerek bunların ne gibi epistemolojik sonuçları olduğu tartışılacaktır. Bununla bağlantısı içerisinde modern özne anlayışının ve epistemolojik yaklaşımların deha, perspektif, figürlerin kullanılış biçimi, anlatı ve şemaların netliği gibi hususlarda ne türden etkilerinin olduğu temellendirilecektir. Ardından özne ve epistemoloji alanında farklılaşan yaklaşımların söz konusu meselelerde ne gibi değişimlerle paralel gittiği gösterilerek postmodern sanat anlayışının felsefi temelleri açıklanmaya çalışılacaktır. Son olarak da bu arka plana dayanılarak postmodern sanat anlayışıyla ilgili bazı tespitler yapılacaktır.

Yanlış anlamalara mahal vermemek için giriş mahiyetinde altı çizilmesi gereken iki temel husus daha vardır. Öncelikle belirtmek gerekmektedir ki burada özne anlayışının diğer tüm gelişmeleri öncelediği türünden bir öncelik sonralık ilişkisi ya da sebep sonuç bağlantısı ima edilmemektedir; aksine, her köklü dönüşüm çok sayıda etkinin tarihsel olarak birbirleriyle örtüşmesi neticesi gerçekleşir. Bu çalışmada “özne” anlayışının ve onunla ilgili meselelerin merkeze alınmasının nedeni teorik zemini kavramanın diğer hususları anlamlandırmayı kolaylaştırdığı önkabulünün benimsenmiş olmasıdır. Altı çizilmesi gereken diğer husus ise terminolojiyle ilgilidir. Malum olduğu üzere tarihsel dönemlendirmeler perspektif farklarına bağlı olarak değişebilmektedir. “Modern” terimiyle ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü sanat tarihi ve felsefe literatürlerinde bu terim farklı zaman aralıklarına işaret etmektedir. Felsefi terminolojide “modern” terimi 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar süren dönemi ifade etmekte iken sanat tarihi alanında 1860 ile 1960 tarihleri arasında kapsamaktadır.<sup>3</sup> Postmodernizm ise arada tarihsel bir uçurumun bulunmaması ve günümüzü önemli ölçüde etkileyen düşünce iklimini belirlemesi sebebiyle iki disiplinde de aynı anlamı taşımakta ve 1960 sonrası döneme işaret etmektedir. Bu çalışmada sanat tarihi perspektifi değil, felsefi bir perspektif hâkim olduğu için felsefe terminolojisindeki dönemlendirme takip edilecektir.

<sup>3</sup> Graham Witham and Grant Pooke, *Çağdaş Sanatı Anlamak*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: Hayalperest Yay., 2018), 28. Ayrıca bkz. Luc Ferry, *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Pinhan Yay., 2012), 324-325.

### 1. Modern Özne Anlayışı ve Epistemolojik Sonuçları

Çok çeşitli yaklaşımların ortaya çıktığı uzun bir dönem olmasına rağmen, birkaç istisna dışarıda tutulursa, modern dönemde hemen her ekol ve düşünürün paylaştığı bazı temel ilkeler olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sebebi modern paradigmanın sınırlarının netliğidir. Söz konusu ilkeler bütününe şekillenmesinde en önemli etkenlerin başında Descartes sayesinde billurlaşan özne anlayışı gelmektedir. Zira onun çerçevesini çizdiği bu mesele sadece rasyonalistleri ve idealistleri değil empiristleri de etkilemiştir. Onun özne anlayışının temelinde ise “res-cogitans” (düşünen şey/özne) ve “res-extensa” (uzamlı şey/nesne) ayırımına dayanan, öznenin doğadan net bir şekilde ayrılması ve bunların karşı karşıya konulması vardır.<sup>4</sup> Bu sayede özne, düşünce tarihinde hiç olmadığı kadar belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Üstelik öznenin sadece belirginleşmesi değil, aksine kurucu bir rol üstlenmesi söz konusudur. Şöyle ki, özne kimi düşünürlerde ideleri, kimilerinde kategorileri, kimilerinde yetileri sayesinde bilgi, siyaset, ahlak ve sanat gibi hayatın hemen hemen tüm vechelerinde belirleyici olmaya başlamıştır. Örneğin siyasi problemleri açıklığa kavuşturmak için öznenin en temel yetisi olan akıl dışında bir merciye başvurmak gerekmemektedir. Aynı biçimde ahlak alanında da öznenin akıl ya da ahlak duygusu türünden yetileri belirleyicidir.

Öznenin merkeze yerleşmiş olmasının ve kurucu rol üstlenmesinin epistemolojik sonuçları da vardır. Modern felsefede karşımıza çıkan empirist ve rasyonalist yaklaşımların birbirleriyle çatışan epistemolojik yanları olmakla birlikte özne anlayışlarındaki benzerlikler kimi noktalarda ortaklaşmalarını da sağlamıştır. Bu ortaklaşılacak nokta ise temsile dayanan bir bilginin mümkün olduğu fikridir. Şöyle ki, özne ve nesne (doğa) net bir biçimde karşı karşıya konumlandırılıyorsa, ayrıca özne rasyonalistlerde ve Kant'ta olduğu üzere ideleri ya da kategorileri sayesinde, empiristlerde ise yetileri vasıtasıyla kurucu bir rol üstleniyorsa dış dünyanın temsilini bihakkın oluşturmak da mümkündür. Çünkü özne algı, imgelem, hafıza, akıl gibi yetileri sayesinde, dış dünyadan edinilen duyular aracılığıyla onun temsilini zihninde oluşturabilir. Delacampagne'in deyiimiyle “Descartes ve Locke'tan sonra, bilgi, nazari bir modele göre, gerçeğin upuygun ‘temsilleri’ olarak tanımlanmaya başlanmıştır.”<sup>5</sup> Heidegger'in bu dönemde dünyanın resme, insanın ise özneye dönüştüğünü vurgulaması ve hatta modern dönemi anlamlandırmayı mümkün kılan temel unsurun bunlar olduğunu savunması bir tesadüf değildir.<sup>6</sup> Bunun tek istisnasını, benlik konusunda modern felsefe için radikal denebilecek fikirler öne süren Hume oluşturmaktadır. Zira ona göre “ben” tiyatroya benzeyen zihnin sahnesinde akıp geçen alguların demetinden başka bir şey değildir.<sup>7</sup>

Burada, empiristlerin duyum ve tecrübeyi, rasyonalistlerin ise akıllı bilginin mihengi yaptıkları hatırlatılarak her ikisinin de temsile dayalı bilgi anlayışını benimsemesinin çelişki yaratıp yaratmadığı sorulabilir. Öncelikle, akıllı bilginin mihengi olarak gören rasyonalist yaklaşımlar duyumu bütünüyle anlamsız görmedikleri gibi duyumu bilginin temeli sayan empiristler de aklın önemsiz olduğunu iddia etmemektedirler. Aksine bu iki gelenek arasındaki gerilim sanılandan daha gevşektir.<sup>8</sup> Örneğin Leibniz duyular ve refleksiyonun bil-

4 Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross (New York: Dover Pub., 2003), 71 vd.

5 Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yay., 2010), 309-310. Bu konuda ayrıca bkz. Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (New York and London: Routledge, 2011), 43.

6 Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 81.

7 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 1.4.6./252-253.

8 Gary Hatfield, “Rationalist Theories of Sense Perception and Mind-Body Relation”, in *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson (United Kingdom: Blackwell Pub., 2005), 31-32. Ayrıca bkz. Antonia Lolordo, “Early Modern Critiques of Rationalist Ps-

gimizin iki temel kaynağı olduğu konusunda Locke'la hemfikir olduğunu açıkça dile getirmektedir.<sup>9</sup> Dolayısıyla bilginin mihengi meselesinde vurguları farklı olsa da dış dünyanın bilgisi söz konusu olduğunda temsile dayalı bir epistemolojinin iki gelenek için de geçerli olduğu görülmektedir.

Temsile dayalı bilginin nasıl oluştuğunu açıklamak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir: Duyularıma konu olan bir mimari yapıyı o mimari yapı duyularıma konu olmadığı zaman da muhayyilede canlandırabilir, yani onun temsilini zihnimde oluşturabilirim. Bilginin kaynağında da dış dünyaya dair zihnimde oluşturulan bu temsiller bulunmaktadır. Bunun bir diğer sonucu, doğru temsillerin oluşturulabilmesi durumunda doğaya hâkim olunabileceği kanaatidir, çünkü “doğru biçimde resmeder ve temsil edebilirsek dünyayı kontrol altına alabilir ve akılcı biçimde düzenleyebiliriz.”<sup>10</sup> Dikkat edilecek olursa, burada sadece dünyanın temsile dayalı bir epistemolojik anlayışla bilinebileceği düşüncesi karşımıza çıkmamakta, aksine bununla bağlantısı içerisinde tek bir doğru temsil olduğu fikri de gündeme gelmektedir. Çünkü insan yetileri ortaktır ve bunlar tarihsel olmayıp değişimden ari bulduklarından tek bir doğru temsil söz konusudur. Böylece öznenen özneye, kültürden kültüre, dönemden döneme değişen bir tasarımdan ve temsilden bahsetmek yersizdir.

Öznenin kurucu rol üstlenmesinin ve ona bağlı olarak temsil epistemolojisinin genel kabul görmesinin önemli bir sonucu daha vardır. Şöyle ki, tek bir doğru temsil olduğunun kabulü aynı zamanda hakikatin de garanti altına alınmış olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla postmodern dönemde çokça eleştirilmiş olan üst anlatıların da meşruiyeti sağlanmış olmaktadır. Çünkü hayatın her vechesini belirleyen bir üst anlatı ancak değişmeyen ve herkes tarafından kabul edilen ilkelerle kurulabilir. Bu ise epistemolojik kesinlik sağlayan hakikatle mümkün olabilir. Görüldüğü üzere modern felsefede, istisnalar bir kenara bırakılacak olursa, genel kabul gören özne anlayışı ve bununla bağlantısı içerisinde temsile dayalı epistemoloji, hakikat anlayışı ve üst anlatı fikri tutarlı bir bütün oluşturmaktadır. Yukarıda belirtilmiş olduğu üzere sınırları net çizilmiş bir modern paradigmadan bahsedebiliyor oluşumuzun sebebi bu tutarlı bütündür.

Modern felsefedeki bu genel yaklaşımların bir diğer sonucu ise dil anlayışında kendini göstermektedir. İlk defa Frege'nin yaptığı ayrımına göre kelime (gösteren) ile kelimenin işaret ettiği kavram (gösterilen/anlam) ve delalet ettiği nesne (gönderge) birbirlerinden farklı şeylerdir.<sup>11</sup> Ancak Frege öncesi modern felsefede kelimeler ve kavramlar arasında, yani gösterenler ve gösterilenler arasında sıkı bir bağ olduğu düşünülmüştür.<sup>12</sup> Dolayısıyla kelimeler hem işaret ettikleri kavramı hem de delalet ettikleri nesneyi tartışmaya mahal bırakmayacak netlikte bildirmektedirler. Bu sebeple anlam hem sıkı örülmüş bir biçimde nettir hem de bir hiyerarşi içerisinde var olur, yani neyin daha anlamlı olduğunu belirlemek mümkündür. Ancak modern felsefenin bu dil anlayışı önce Nietzsche tarafından eleştiri konusu olmuş ve ardından onun etkisiyle postmodern düşünce ikliminin belirgin konularından biri haline gelmiştir. Söz konusu eleştirilerin, aşağıda ayrıntılandırılacak olduğu üzere, sanat alanında da önemli sonuçları olmuştur.

ychology”, in *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson (United Kingdom: Blackwell Pub., 2005), 120. Michael Ayers, “Was Berkeley An Empiricist Or A Rationalist?”, in *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P. Winkler (USA: Cambridge University Press, 2005), 44-45.

9 G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett (New York: Cambridge University Press, 1997), 53.

10 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yay., 2014), 42.

11 Gottlob Frege, “Sense and Reference”, trans. Max Black, *The Philosophical Review* 57, 3 (1948): 209-214.

12 Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 65.

## 2. Postmodern Özne Anlayışı ve Epistemolojik Sonuçları

Yukarıda bahsedilen manzara çağımızda önemli ölçüde değişmiştir. 19. yüzyılın sonundan itibaren Dilthey, Husserl ve Nietzsche gibi filozoflar modern felsefenin özne anlayışına ve temsil epistemolojisine sert biçimde karşı çıkmışlardır. Ancak bu düşünürler içerisinde özellikle Nietzsche hakikati de reddeden radikal tavrı sebebiyle postmodern düşünürlerin en sık baş vurduğu referans noktalarından biri olmuştur. Bu düşünürlerin ve özellikle de Nietzsche'nin radikal eleştirileriyle açılan dönem, 20. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı, ekonomik buhranlar ve katliamlar gibi dramatik olaylar nedeniyle hem günlük yaşamda hem de düşünce dünyasında ciddi kırılmalara sahne olmuştur. 20. yüzyıl felsefesi elbette ki yekpare bir bütün oluşturmamakta, çok farklı yaklaşımların çatıştığı karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Ancak Nietzsche'den itibaren yaşanan gelişmelerin belirli bir noktaya doğru ilerlediği ve yüzyılın ikinci yarısından sonra düşünce dünyasını şekillendiren postmodern yaklaşımları hazırladığı görülmektedir. Bu anlamda postmodernist yaklaşımların ikinci dünya savaşından sonra temayüz etmesine rağmen bu düşünce iklimini hazırlayan şartların aslında tarihsel olarak geçmişe dönük daha geniş bir aralığa uzandığı söylenebilir. Bu anlamda postmodern düşünce ikliminin sadece 1960'lar sonrasıyla sınırlı olmadığı, aksine daha öncesini de kapsadığı ileri sürülebilir. Fakat bu sürekliliği ve tarihsel boyutu burada derinleştirmek mümkün olmadığından söz konusu değişimlerin özellikle özne merkezinde ne gibi kopuşlara neden olduğuna ve bunun sanat alanındaki etkilerine değinmekle yetinilecektir.

Postmodern düşünce ikliminde özne artık kurucu bir unsur olarak görülmemekte, aksine kültür ve dil tarafından inşa edilen merkezleşmiş bir yapı olarak değerlendirilmektedir.<sup>13</sup> Bu anlamda kimi düşünürlerin öznenin ölümünden bahsettiği görülmektedir.<sup>14</sup> Bu anlayışa göre özne tarihseldir ve tarihsel şartlara göre koşullanmaktadır. Foucault'nun "kurucu öznenin vazgeçmek ve öznenin kendisinden kurtulmak zorundayız, yani öznenin kuruluşunu tarihsel bir yapı içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız"<sup>15</sup> tespiti meseleyi net olarak ortaya koymaktadır. Foucault sadece tespitle yetinmemiş, yapılmasını gerekli gördüğü bu analizi kendi eserlerinde gerçekleştirmeye çalışmış ve aynı temayı farklı biçimlerde dile getirip işlemiştir.<sup>16</sup> Postmodern düşüncenin diğer önemli isimleri olan Deleuze ve Guattari daha keskin tespitlerde bulunmuşlardır. Onlara göre bilinç dışının öz-üretimi olan arzu hem bir makine hem de bizatihi gerçeğin kendisidir ve tüm nesnelere eklenmelerini sağlayan sürekli bir akıştır.<sup>17</sup> Özne ise merkezden yoksun, rastlantısal bir parçadır; üstelik makinenin kenarındaki bir kalıntı durumundaki parça. Dolayısıyla özne sabit bir kimlikten yoksun olmasının yanı sıra yersiz yurtsuzdur.<sup>18</sup> Sonuç olarak postmodern düşünce ikliminde özne merkezleşmiş, kurucu bir amil olma özelliğini yitirmiş, aksine dil ve kültür tarafından kurulan bir yapı haline almıştır.

13 Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016), 21, 40-41, 67, 72.

14 Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998* (London and New York: Verso Pub., 1998), 5.

15 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans. C. Gordon and L. Marshall and J. Mepham and K. Sopper (New York: Pantheon Books, 1980), 117.

16 Michel Foucault, "Yazar Nedir", *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6* içinde, ed. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 248. Ayrıca bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 65-66, 286. Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, ed. Işık Ergüden ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 57-75.

17 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege ve Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yay., 2020), 19, 47.

18 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, 33, 38-39, 66.



“Özne”nin algılanışındaki bu radikal değişime paralel olarak bilgi, hakikat, üst anlatı ve dil konularında da önemli değişimler yaşanmıştır. Örneğin temsil epistemolojisi sert eleştirilere tabi tutulmuş ve “öznelinin kültür, dil ve fizyolojinin dolaylıları olmaksızın dünyayı düşüncede doğru bir şekilde yansıtabileceklerini ya da temsil edebileceklerini iddia eden gerçekçi teorilere yönelik bir saldırı”<sup>19</sup> başlamıştır. Bu sebeple postmodern düşünce ikliminde temsile dayalı bilgi anlayışının ve temelciliğin terk edildiği, bunun yerine bağlamsalcılığın hâkim olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hakikat de yerinden edilmiş ve onun insan tarafından yaratıldığı görüşü benimsenir olmuştur.<sup>20</sup> Hakikatin alaşağı edilmesi aynı zamanda epistemik kesinliği yıktığı için üst anlatıların meşruiyetini sağlama imkanını da ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple, hayatın her vechesini hem açıklamak hem de belirlemek iddiasındaki üst anlatıların da artık miadı dolmuştur. Postmodern düşünce ikliminde yazan hemen her düşünür bu hususa işaret etmiş olmakla birlikte meseleyi en dolaysız biçimde ifade eden Lyotard’dır. *Postmodern Durum* isimli meşhur eserinde bu konu üzerinde ısrarla durmaktadır.<sup>21</sup> Tüm bu gelişmelerin sonucu ise muhkem bir anlam dünyası inşa etme yetisinin insanın elinden alınmış olmasıdır. Tam da bu nedenle postmodern düşünce ikliminde karşımıza çıkan en temel özellikler sınırların çökmesi, özdeşlik anlatılarının tahrib edilerek farklılıkların ön plana çıkarılması, anlamın saçılıp dağılması, muğlaklık ve müphemliklerin artması, derinlikten yoksun yüzeysel bir kültürel ortamın doğması gibi hususlardır.

Dağılma ve çözülme, özne ve hakikat meselesiyle sınırlı kalmamış, dil alanında da benzer bir kopuş gerçekleşmiştir. Bu kopuşun da kökenleri yine Nietzsche’ye dayanmaktadır. Şöyle ki, kelime ve kavram yani gösteren ve gösterilen arasında örtüşme olduğu fikri terkedilmiş, aksine kelimeler ile onların işaret ettiği kavramlar arasındaki ilişkinin tesadüfi olduğu ileri sürülmüştür. Dolayısıyla modern dönemin aksine anlamın sınırları muğlaklaşmış ve anlamlandırma girişimi sonu gelmez bir çaba haline almıştır.<sup>22</sup> Hatta kelimeler ve delalet ettikleri nesnelere arasındaki ilişki bile gözden çıkarılmıştır. Bunun en radikal düşünsel yansıması Baudrillard’da karşımıza çıkmaktadır. Ona göre “gerçek ya da hakikatle bir ilişkisi kalmayan böyle bir uzama geçildiğinde karşımıza tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağı çıkmaktadır.”<sup>23</sup> Bunun anlamı sadece gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin değil, gösterge ve gönderge arasındaki ilişkinin bile sorunlu hale gelmesidir. Artık hiçbir göstergenin göndergesi bulunmamaktadır. Simülasyon gerçeğin bir kopyası ya da yansıması değil, aksine bizzat kendisi haline gelmiştir.

Sonuç itibarıyla modern özne anlayışı ve onunla tutarlı yaklaşımlar çözülmüş, onun yerine kararsız, zemini kaygan bir düşünce iklimi ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, güçlü bir hakikat eleştirisi, bununla bağlantısı içerisinde epistemik kesinlikten yoksun kalan üst anlatıların reddi, sadece gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin değil gösterge ve gönderge arasındaki ilişkinin de sorun haline gelmesi, tüm bunlara bağlı olarak anlamın buharlaşması gibi hususlar bu dönemin temel özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların neticesinde elimizde kalanlar, yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, çöken sınırlar, muğlaklık ve müphemlikler, derinlikten yoksun yüzeysel bir kültürel ortamdır. Bunun elbette ki hayatın her alanında olduğu gibi sanat alanında da yansımaları olmuştur. Modern ve postmodern dönemlerde hâkim olan sanat pratiklerinde kendi dönemlerinin özne anlayışlarına ve onun epistemolojik tazammunlarına uygun düşen yaklaşımlar geliştiği görülmektedir. Çizilen bu teorik çerçevenin ardından bu paralelliklere dikkat çekmek yerinde olacaktır.

19 Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, 126. Ayrıca bkz. Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, 146.

20 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995), 23, 26.

21 Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yay., 2014), 8, 55-56, 74, 123.

22 Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, 43.

23 Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: DoğuBatı Yay., 2014), 15.

### 3. Değişen Özne Anlayışı Bağlamında Sanat

Rönesans'ta perspektifle ilgili yaşanan gelişmeler 19. yüzyılın sonuna kadar genel sanat anlayışını belirlemiştir. Şöyle ki, 15. yüzyılda ilkeleri belirlenmeye başlanan perspektif anlayışı 20. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür, buna bağlı olarak belirlenmiş ve sabitleştirilmiş bir bakış açısı sanata hâkim olmuştur.<sup>24</sup> Bunun modern özne anlayışıyla ve temsil epistemolojisiyle paralellik arz ettiğini söylemek mümkündür. Zira Harvey de bu meselenin Kartezyen anlayışla bağlantısına dikkat çekmekte, "perspektivizm dünyayı bireyin 'gören gözü'nün bakış açısından kavrar ... bir anlamda 'gerçeğe uygun' biçimde temsil edebilme kapasitesini öne çıkarır"<sup>25</sup> tespitinde bulunmaktadır. Danto'nun belirttiği üzere ressamlar dünyayı göze gördüğü şekilde temsil etmeye çalışmaktadırlar ve hatta resim sanatı Vassari'den itibaren yeterli temsiller oluşturmayı amaçlamıştır.<sup>26</sup> Üstelik bu durum 20. yüzyıla kadar böyle devam etmiştir; hatta günümüzde bile söz konusu temsil ve perspektif anlayışının bütünüyle ortadan kalktığı söylenemez.

Bu dönemde gerek resim gerek müzik gerekse edebiyat alanında çerçevesi belli konular net çizgilerle işlenmiştir. Örneğin Bauman'ın Boulez'den iktibasla altını çizdiği üzere hem klasik hem de romantik müzikte sanatçının tabii olduğu şemalar vardır.<sup>27</sup> Bu şemalar sadece sanat eserinin ortaya çıkma sürecini etkilememekte, aynı zamanda anlamın sabitlenmesini ve dinleyici ile besteci arasındaki ilişkinin net biçimde tanımlanmasını sağlamaktadır. Diğer sanat dallarında da bir anlam dünyası içerisinden konuşan, perspektifi belli, sınırları net çizilmiş eserler karşımıza çıktığı söylenebilir. Kaldı ki bu durum yukarıda kısaca aktarılan modern dönem düşüncesinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir.

Modern dönemde karşımıza çıkan başka bir önemli husus ise sanatın ve sanatçının kültür tarihinde hiç rastlamadığımız kadar önem kazanmış olmasıdır. Özellikle de Kant'ın sanatçıyı deha sahibi insan olarak tanımlaması sanat tarihi açısından oldukça önemli bir dönüm noktasıdır. Ona göre deha, doğanın kendisi yoluyla sanata kural verdiği yetenektir ve güzel sanatlar ancak dehanın sanatı olabilirler.<sup>28</sup> Sanatçının hem deha olarak nitlendirilmesinin hem de merkezi bir konuma yerleştirilmesinin, modern düşünceye hâkim olduğu yukarıda belirtilen Kartezyen özne anlayışıyla yakın ilgisi vardır. Çünkü her alanda kurucu bir rol üstlenmeye başladığını gördüğümüz öznenin sanat alanında da benzer bir konuma yükselmesi beklenmedik bir gelişme değildir.

Modern dönemin sert eleştirilere tabii tutulmasıyla birlikte değişen teorik yaklaşımların sanatta da paralel gelişmelere neden olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü özne, temsil epistemolojisi, hakikat anlayışı ve dil konusunda 19. yüzyıl sonundan itibaren sökün eden sert eleştiriler sonraki dönemlerde çeşitlenerek devam etmiş, özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra radikalleşerek yeni bir düşünce iklimi meydana getirmiştir. Örneğin Nusret Polat'ın belirttiği üzere resimde perspektif, bilhassa kübistlerin nesnelere farklı yüzlerini yan yana koyarak yaptıkları resimlerin ardından 20. yüzyılın başında hakimiyetini yitirmiştir.<sup>29</sup> Daha sonraki dönemlerde hakimiyetini yitiren diğer bir şey ise bizzat sanatçının kendisidir. Çünkü modern

24 Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 274.

25 Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 275.

26 Arthur C. Danto, *Sanatın Sonundan Sonra: Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi*, çev. Zeynep Demirsü (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2010), 29 ve 76.

27 Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019), 154.

28 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), B181 [307].

29 Nusret Polat, *Sınırları Aşındırmak: Modernizm ve Çağdaş Sanat Üzerine* (İstanbul: Belge Yay., 2017), 41.

dönemde karşımıza çıkan ve Kant'ın deha anlayışında en net ifadesini bulan yaratıcı sanatçı yerine, özne olmaktan geri duran “failler” ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla artık bir yaratımdan ve anlamdan bahsetmek mümkün değildir. Bu durumu mekanik züppelik olarak tanımlayan Baudrillard Andy Warhol'u örnek vererek onun hakkında “yaratıcı eylemden kendini çekerek, sanatın öznesini, sanatçıyı ortadan kaldırma yolunda en uç noktaya gitmiştir”<sup>30</sup> tespitini yapmaktadır. Sanatçıyı devreden çıkaran diğer bir örnek ise tekerlekleri boyalı bir bisiklet ile tuvalin üzerinde gezinen Yoshihara Michio'dur.<sup>31</sup> Dolayısıyla “yakın zamanlara kadar bir sanat eserini ayırt eden ve bir diğerinden ‘farklılaştırır’, ‘biriciklik’, ‘sahihlik’ ve ‘özgünlük’ normları artık ya tabu olmuş, ya da alay konusu yapılmıştır.”<sup>32</sup> Bu gelişmelerin modern özne anlayışının eleştirilere tabi tutulmaya başladığı bir döneme denk gelmesi dikkate değerdir.

Öznenin yerinden edilmesiyle sanatta perspektifin terk edilmesinin aynı döneme denk gelmesi gibi resimde figürünlerin kaybolması, müzikte ise tonalite yerine atonalitenin kimi sanatçılar tarafından benimsenir olması da temsil epistemolojisinin aşağıya edilmesiyle paralellik arz etmektedir. Şöyle ki, temsile dayalı bilginin hâkim olduğu modern dönemde sanatın hemen her alanında temsil edilebilecek bir şeyler olduğuna inanılması gayet doğaldır. Ancak temsilin dolaylımsız gerçekleşmeyeceği fikri, zamanla temsil edilecek bir şey olmadığı düşüncesine evrilmiştir. Dolayısıyla temsilin önemini yitirdiği bu yeni anlayış neticesinde önce empresyonizmin (izlenimcilik) ardından ekspresyonizmin (dışavurumculuk) doğuşuna, daha da sonrasında kavramsal sanatla figürlerin tamamen ortadan kalkmasına şahit olunmaktadır. Luc Ferry'nin deyişiyle “figürsüz olmayan resmin ve atonalitenin ortaya çıkışı, sanat tarihinde istenildiği takdirde postmodern olarak tanımlanabilecek kopmalardır kuşkusuz.”<sup>33</sup>

Benzer gelişmeler edebiyat alanında da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin 20. yüzyıla kadar sınırları belirli, genelde temsile dayanan, çizgisel bir zaman anlayışıyla yazılan, okurun rahatlıkla takip edebileceği, sıkı örülmüş bir anlam dünyası bulunan edebi eserler çıkmaktadır karşımıza. Ancak 20. yüzyılın ilk yıllarıyla birlikte edebiyatta da ciddi dönüşümler yaşanmış ve anlatılar çizgisel zamana dayanan bir biçimde kurgulanmamaya ve sıkı örülmüş bir konu bütünlüğü taşımayan, bilinç akışlarına serbestiyet tanıyan, anlam hiyerarşisine izin vermediği için saçılıp dağılan parçalı bir yapı arz etmeye başlamışlardır. Bunun en meşhur örneklerini James Joyce, Marcel Proust ve Franz Kafka gibi yazarlar oluşturmaktadır.<sup>34</sup> Bu eğilimler gittikçe ağırlık kazanmış ve sonradan postmodern edebiyatın temel özellikleri olmuşlardır. Connor'ın belirttiği üzere “kurguyla ya da anlatıyla ilgili değerler, açık uçluluk, zaman içinde yayılma ve türlerin katışıklı olması, postmodern edebiyat teorisine egemen olmuş gibidir.”<sup>35</sup> Çağımız postmodern edebiyatına Jorge Luis Borges, Paul Auster, Umberto Eco, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk gibi yazarların eserleri örnek olarak gösterilebilir. Edebiyat alanındaki bu dönüşümün de yukarıda belirtilen özne eleştirisiyle ve yeni doğan anlayışla ne kadar paralel olduğu, postmodern edebiyatın temel özelliklerine bakıldığında kolaylıkla fark edilecektir.

30 Jean Baudrillard, *Sanat Komplosu: Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen ve Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yay., 2021), 58.

31 Polat, *Sınırları Aşındırmak: Modernizm ve Çağdaş Sanat Üzerine*, 107.

32 Ali Artun, “Çağdaş Sanat ve Kültüralizm”, *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm: Kimlik ve Estetik* içinde, ed. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 37.

33 Ferry, *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, 328.

34 Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar* (İstanbul: İletişim Yay., 2001), 29, 33-34.

35 Steven Connor, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015), 176.

Özne ve temsile dayalı bilgi anlayışının yerle yeksan edilmesiyle tutarlı biçimde eleştirilerin gündemine gelen diğer bir husus ise hakikattir. Kültür tarihi boyunca, olumlu ya da olumsuz, sanatın hakikatle bir ilişkisi kurulmuştur. Ancak hakikatin peyderpey geri çekildiği postmodern düşünce ikliminde sanatın ilişki kurduğu şey göndergelerden mahrum göstergeler yığındır; yukarıda belirtilmiş olduğu üzere elimizde sadece bir simülasyon evreni kalmıştır. Harvey'in deyiimiyle bu düşünce iklimi bilgiyi ve anlamı göstergelerden oluşan bir moloz yığına indirgemıştır.<sup>36</sup> Derinlikten yoksun, merkezlesmiş, eklektik bir görünüm arz eden, kola-jın ve kargaşanın hâkim olduğu bir sanat durmaktadır karşımızda. Sınırların çökmesi ve tanımlardan yoksun kalınması nedeniyle sanat ile sanat dışında kalan şeyler arasında bir çizgi çekme imkânı da ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda da her şeyin sanat eseri olabileceği düşüncesi savunulur olmuştur.<sup>37</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak modern özne anlayışı ve onun tazammunları ile sanatın her dalı arasında bir paralellik bulunmaktadır. Kurucu rol üstlenen özne, temsile dayalı bilgi anlayışı, epistemolojik kesinlik anlamına gelen hakikat ve bununla bağlantısı içerisinde hayatın her vechesini belirleyen üst anlatıların meşruiyeti bu dönemin en temel ilkeleridir. Bu ilkelerle tutarlı olarak modern dönemde sanat eserlerinde öznenin konumuna uygun biçimde perspektif hâkim olmuş, temsil epistemolojisiyle tutarlı olarak resmin ve sanatın amacının dünyanın temsili olduğu düşünülmüş, sıkı örülmüş bir anlam dünyası içinden izlekleri belirli anlatı ve konular işlenmiştir. Ancak öznenin modern dönemdeki yerinden aşağı edilmesi neticesinde önce perspektif ortadan kalkmış, ardından yukarıda zikredilen örneklerde olduğu üzere sanatçı bile gözden kaybolmuştur. Sanatta temsil anlayışının terk edilmesi, hatta ilerleyen dönemlerde temsil edilecek bir şeyin bile kalmadığının düşünülmesi temsile dayalı bilgi anlayışının sert eleştirilere tabi tutulmasıyla aynı dönemlere denk gelmektedir. Benzer biçimde hakikatin ortadan kalkması anlamın buharlaşmasına, sınırların çökmesine ve her şeyin muğlak kalmasına neden olmuştur.

Çağımızda hayatın her alanında yaşanan karmaşa ve boşlukların doğal olarak sanat alanında da karşımıza çıktığı görülmektedir. Ancak sanat alanında yaşanan çöküş diğer alanlardakinden çok daha vahimdir. Şöyle ki, sanat bugün ne muhayyileye seslenip onu harekete geçirmekte ne de ilham verebilmektedir; aksine, postmodern sanat sadece fikir peşinde koşmakta ve aslında felsefe başta olmak üzere diğer entelektüel disiplinlerin "kötü" bir taklitçisi halini almaktadır. Üstelik sanat alanında faaliyette bulunanlar tarafından özgürlüğün önemi hassasiyetle vurgulanmakta, ancak merkezlesmiş ve dağılmış bir öznenin özgür olup olamayacağı sorulmamaktadır. Yeni anlamlar bulmamıza veya inşa etmemize yardımcı olmayan, bunun yerine saçılıp dağılmadan ve göndergelerden azad edilmiş göstergeler arasında gözü bağlı dolanmaktan başka bir şey önermeyen sanat artık sadece bir oyun olduğunu iddia ederek de kendisini savunamaz. Çünkü en basit oyunun bile kuralları ve sınırları vardır, aksi taktirde oyundan bahsedilemeyecektir; tıpkı bugün sanattan bahsedilemediği gibi.

Postmodern düşünürlerin hakikat ve üst anlatı konusunda yönelttiği eleştirilerin haklı yanları vurgulanarak modern özne anlayışının yan etkileri hatırlatılabilir. Elbette ki hakikatin şiddet doğurabileceği, dışlayıcı bir iklime neden olabileceği ve üst anlatıların homojenleşmeyi teşvik ederek tahakküm yaratabileceği göz ardı

36 Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 383. Ayrıca bkz. David Hopkins, *Modern Sanattan Sonra*, çev. Firdevs Candil Erdoğan (İstanbul: Hayalperest Yay., 2018), 226-227.

37 Hakkı Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma* (Ankara: DoğuBatı Yay., 2011), 480.

edilmemelidir. Ancak bu eleştirilerin alternatifi sınırsız, muğlak ve anlamsız bir dünyayı kabullenmek mi olmalıdır? Üstelik böyle bir tavır söylem geliştirmeyi de neredeyse bütünüyle felç ettiği için çok olumsuz politik sonuçlar doğurmaya gebedir. Hakikatin doğuracağı iddia edilen şiddet, onun yokluğunda söylem geliştirme yetisinden mahrum kaldığı için daha güçlü bir biçimde geri dönebilir.<sup>38</sup> Postmodern eleştiriler sokratik çürütme yönteminde olduğu üzere her şeyi yapısöküme uğratarak yıkma görevini üstlenebilirler ancak insan, beğenelim ya da beğenmeyelim türdeşleriyle birlikte yaşayabilmek için dünyayı mamur etmek zorundadır ve eninde sonunda yeniden bir inşa faaliyetine başlamak durumunda kalacaktır. Bu anlamda postmodern (ya da geç modern) dönemin tarihsel koşulları dikkate alındığında makul bir tepki olduğu ancak artık modasının geçtiği ya da geçmekte olduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle, felsefi düzlemde özne ve epistemoloji konusunda yaşanan savrulmalar, muğlaklıklar ve karşılaşılan çıkmazlar sanat alanına çok vahim biçimde yansımıştır. Çağımızda sanat, toplumun da entelektüel etkinlikte bulunan alanların da önünde gitmemekte, aksine onların arkasından emekleyerek yetişmeye çalışmaktadır. Eleştirel olmak ve çağın her zaman önünde gitmek iddiasında olan sanat çağımızda bütün iddialarından vaz geçmek durumunda kalmış, hatta piyasa şartlarının yeniden üretilip canlı kalmasının araçlarından biri haline gelerek özerkliğini yitirmiştir, artık normları ve dolayısıyla neyin iyi ya da güzel olduğunu piyasa belirlemektedir. Çünkü sanat paraya direnmek yerine onunla uzlaşmıştır.<sup>39</sup> Gerek felsefi açıdan gerekse sanat açısından modern özne anlayışına dönmek mümkün olmayabilir elbette. Ancak çağımızın yeni araçları ve modernizmin tükenmemiş kimi imkanları üzerine yeniden düşünülerek daha iyi bir alternatif üretme umudu diri tutulabilir. Sanat yukarıda belirtilmiş olan muğlaklıklara saklanarak yok olmayı tercih etmek yerine muhayyileyi canlandıracak ve bir alternatif üretme umudunu diri tutabilecek yollar açma görevini üstlenecek cesareti göstermelidir.

38 Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (İstanbul: İletişim Yay., 2012), 188-189. Ayrıca bkz. Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 137-138, 326.

39 Ali Artun, *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi* (İstanbul: İletişim Yay., 2018), 46, 146.

## Kaynakça

- Artun, Ali. "Çağdaş Sanat ve Kültüralizm". *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm: Kimlik ve Estetik* içinde, ed. Ali Artun, 17-52. İstanbul: İletişim Yay., 2015.
- Artun, Ali. *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi*. İstanbul: İletişim Yay., 2018.
- Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. New York and London: Routledge, 2011.
- Ayers, Michael. "Was Berkeley An Empiricist Or A Rationalist?". in *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P. Winkler, 34-62. USA: Cambridge University Press, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Sanat Komposu: Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen ve Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yay., 2021.
- Baudrillard, Jean. *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır. Ankara: DoğuBatı Yay., 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.
- Best, Steven and Douglas Kellner. *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016.
- Connor, Steven. *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015.
- Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yay., 2012.
- Danto, Arthur C. *Sanatın Sonundan Sonra: Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi*, çev. Zeynep Demirsü. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2010.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Yay., 2010.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege ve Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yay., 2020.
- Descartes, Rene. *Dicourse on Method and Meditations*, trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. New York: Dover Pub., 2003.
- Ecevit, Yıldız. *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yay., 2001.
- Ferry, Luc. *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Pinhan Yay., 2012.
- Foucault, Michel. "Özne ve İktidar". *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, ed. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, 57-82. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Foucault, Michel. "Yazar Nedir". *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6* içinde, ed. Işık Ergüden, 224-259. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans. C. Gordon and L. Marshall and J. Mepham and K. Sopper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Frege, Gottlob. "Sense and Reference", trans. Max Black. *The Philosophical Reiew* 57, 3 (1948): 209-230.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yay., 2014.
- Hatfield, Gary. "Rationalist Theories of Sense Perception and Mind-Body Relation". in *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson, 31-60. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Hopkins, David. *Modern Sanattan Sonra*, çev. Firdevs Candil Erdoğan. İstanbul: Hayalperest Yay., 2018.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hünler, Hakkı. *Estetiğin Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*. Ankara: DoğuBatı Yay., 2011.
- Jameson, Fredric. *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*. London&New York: Verso Pub., 1998.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*, trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Lolordo, Antonia. "Early Modern Critiques of Rationalist Psychology". in *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson, 119-136. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.

Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Polat, Nusret. *Sınırları Aşındırmak: Modernizm ve Çağdaş Sanat Üzerine*. İstanbul: Belge Yay., 2017.

Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995.

Witham, Graham and Grant Pooke. *Çağdaş Sanatı Anlamak*, çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Hayalperest Yay., 2018.

# İsmet Özel'in Jazz Şiirinde Kötülük Problemi

Fatih Öztürk<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-1043-4000

## Öz

Bu çalışma, İsmet Özel'in *Jazz* şiirini felsefi ve dini literatürde önemli bir yer tutan kötülük problemi açısından analiz etmektedir. Kötülük problemi, en sade haliyle, Tanrı'nın mutlak kâdir, mutlak iyi ve her şeyi bilen sıfatları ile dünyada var olan kötülüklerin nasıl uzlaştırılabileceği üzerinde durur. Şiirde yer aldığı haliyle, şair doğal ve ahlaki kötülük arasında bir bağ kurarak, kötülüğün fail nedenini insanın kendisinde bulur. Aşkın bir varlığa herhangi bir atıfta bulunmaz. Fail neden olarak insanın ahlaki özensizliğinin hem doğal hem de ahlaki kötülüklerin en temel kaynağı oluşturduğunu düşünen şair için çıkış yolu da bu kapsamda bireyin ahlaki olgunluk ve titizliğe kavuşmasından geçer. Ne var ki şair kötülüğün ereksel nedeni üzerine sarıh bir göndermede bulunmaz. Özel ne ebedi ahenk ne karakter yapım teorisi ne de daha büyük bir iyinin gerçekleşmesi için kötülüğe müsamaha gösterilmesi ve tahammül edilmesi gibi teodiseleri benimsediğini çağrıştıran ifadeler kullanır. Kötülüğün fail nedeni olarak rasyonalitesini doğru kullanamayan birey işaret edilirken, sorunun çözümü en yalın haliyle rasyonalitesini doğru kullanan birey çağrısı temelinde nihayetlendirilir. Bu da bağdaşmacılık yerine libertaryan özgür irade argümanını kabul ettiğini gösterir. Sonuç olarak, sorumluluk insanda olduğuna göre çözüm de ondadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük Problemi, İsmet Özel, Teodise, Özgür İrade, Jazz.

## The Problem of Evil in İsmet Özel's *Jazz*

### Abstract

This study analyzes İsmet Özel's *Jazz* in terms of the problem of evil, which is significant in philosophical and religious literature. The problem of evil, in its simplest form, focuses on how to reconcile the evils that exist in the world with an omnipotent, omnibenevolent and omniscient God. As it appears in the poem, by establishing a link between natural and moral evil, the poet identifies the human being as the efficient cause of evil. He makes no reference to a transcendent being. For the poet, who thinks that the moral carelessness of the human being is the main source of both natural and moral evils, the way out is through the individual's attainment of moral maturity and meticulousness in this context. However, the poet makes no explicit reference to the teleological cause of evil. Özel does not use expressions that evoke eternal harmony or character-making theory, or the theory of compatibility for the realization of a greater good so as to tolerate the evils in the world. While pointing the individual who cannot use her/his rationality correctly as the efficient cause of evil, the solution to the problem is finalized on the basis of the call for the individual who uses her/his rationality correctly. This shows that he accepts the libertarian free will argument instead of compatibility. As a result, the responsibility is on the human being, so is the solution.

**Key Words:** The Problem of Evil, İsmet Özel, Theodicy, Free Will, Jazz.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu. [fatih.ozturk@inonu.edu.tr](mailto:fatih.ozturk@inonu.edu.tr)



## Giriş

Kötülük problemi dünyadaki kötülük ve ıstırabı, mutlak kâdir, mutlak iyi ve her şeyi bilen Tanrı ile uzlaştırmanın nasıl yapılacağına dair sorundur.<sup>2</sup> Problem, tarihselliğini Yunan filozof Epikuros'a popülerliğini de İngiliz filozof David Hume'a borçludur. Hume'a göre, Epikuros'un sorduğu sorular henüz yanıtlanmamıştır. Buna göre, "Tanrı kötülüğü engellemek istiyor ama yapamıyorsa bu durumda o mutlak kâdir değildir", "Eğer engelleyebiliyor fakat engellemek istemiyorsa, bu durumda O kötü niyetlidir", "Eğer hem engellemek istiyor hem de buna gücü yetiyorsa kötülük nereden gelmektedir?"<sup>3</sup> Hume tarafından tekrar formüle edilen bu soruya tarih boyunca felsefe, din ve etik alanlarında cevap ve çözüm aranmış, sunulan yanıtlar genellikle *teodise*<sup>4</sup> olarak adlandırılmıştır. Son zamanlarda kötülük problemi hayvanların doğal sebepler ve insanlardan kaynaklanan zalimliği de kapsar şekilde daha geniş bir tartışma alanına taşınmıştır.<sup>5</sup> En sade haliyle kötülük problemi John Hick'in ifadesiyle Tanrı'nın sıfatları ile kötülüğün uzlaştırılması sorunudur.<sup>6</sup> Dolayısıyla, bu problem Tanrı'nın ilim, kudret, adalet ve iyilik gibi sıfatlarının aynı ölçüde ve bir arada savunulamayacağını vurgulayarak teist sistemlerin çelişki içinde olduğu kanısını kötülük üzerinden öne sürmektedir.<sup>7</sup> Bu bakımdan ontolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlamalarına yönelik mantıksal yönü ağır basan bir argümandır.<sup>8</sup> Problemin formülasyonu incelendiğinde mantıksal ve kanıtsal olmak üzere iki akıl yürütmeden bahsedilebilir. Kanıtsal olan W. L. Rowe ve P. Draper'in yaptığı gibi tikelden veya kötülüğün kendisinden Tanrı'nın özelliklerine varırken, mantıksal olan tümdengelimci bir yöntemle Tanrı'nın Tanrı olması bakımından mutlak olarak kabul edilen sıfat ve özelliklerinden oluşturduğu öncüllerle sonuca ulaşmaya çalışır. İsmet Özel'in *Jazz*<sup>9</sup> şiiri kötülüğü kötülükten hareketle ele alırken varoluşsal bir perspektifle tikel kötülüğün mevcudiyetini merkezde konumlandırır. Problemi aşağıdaki gibi daha detaylı sunmak mümkündür.

P1a. Tanrı vardır.

P1b. Tanrı mutlak kâdir, mutlak iyi ve her şeyi bilendir.

P1c. Mutlak kâdir bir varlık, meydana gelen kötülüğü engelleme gücüne sahiptir.

P1d. Mutlak iyi bir varlık bütün kötülükleri engellemek ister.

P1e. Her şeyi bilen bir varlık kötülüğün varlık kazandığı her türlü yolu bilir; bu kötülüklerin engellenebileceği her türlü yolu da bilir.

P1f. Kötülüğün varlık kazandığı her yolu bilen ve bu kötülüklerin meydana gelmesini engelleyen her yolu bilen ve bunu gerçekleştirmek isteyen bir varlık kötülüğün varolmasını engeller.

2 Michael Tooley, "The Problem of Evil", düz. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019). [Erişim Tarihi: Mart 2021]. <https://plato.stanford.edu/entries/evil/>

3 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.

4 Teodise kavramı Leibniz'e atfedilir. Türkçe literatürde de kullanılan bu ifade 'adl-i ilahi', 'ilahi adalet' anlamlarına gelmektedir.

5 Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 120.

6 John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 40.

7 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2002), 154.

8 Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 16.

9 Türkçe 'caz' şeklinde okunuşu varken şairin İngilizce 'Jazz' halini kasıtlı olarak seçtiğini düşündüğüm için metin içerisinde orijinal halini yani İngilizce telaffuzunu kullandım ve Türkçe ekler ile noktalama işaretlerini ona göre düzenledim.

P1. Eğer mutlak kâdir, mutlak iyi ve her şeyi bilen bir Tanrı varsa, kötülük olmaz.

P2. Kötülük vardır (mantıksal çelişki)

Kötülük, literatürde bilhassa Leibniz'in etkisiyle genellikle metafizik, doğal ve ahlaki kötülük olmak üzere üç kategoride değerlendirilmeye çalışılmıştır. O, kötülük problemini eşyadan hareketle değil Tanrı'dan hareketle çözme yolunu tercih etmiştir.<sup>10</sup> Ona göre mutlak iyi olarak adlandırılabilir yegâne varlık Tanrı'dır; dolayısıyla O'nun yarattığı hiçbir varlık onun kadar iyi olamayacağı için bir miktar kötülük veya bozulma taşımak zorundadır. Bu argüman metafizik kötülük olarak adlandırılır; ve aynı zamanda doğal ve ahlaki kötülüğün de kaynağını oluşturur. Leibniz mümkün alemler argümanı ile bu alemin mümkün olanlar içinde en iyisi olduğunu, var olan kötülüklerin de iyilik için gerekli olduğunu öne sürmüştür.<sup>11</sup> A. Schopenhauer ise tam tersi bir iddia ile yani bu alemin mümkün alemlerin en kötüsü olduğunu, kötülüğün ne çözümlenebileceğini ne de ortadan kaldırılabilirliğini söyleyerek ona ancak sanat ve felsefe vasıtasıyla tahammül edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>12</sup>

Metafiziksel kötülüğü her düşünür tartışma kapsamına almamış ve daha çok doğal kötülük ile ahlaki kötülüğün sebebinin/kaynağını Tanrı'dan insana veya insandan insana yahut da insanda doğaya bir yönelim olarak değerlendirmişlerdir. İkinci olarak doğal kötülük, deprem, sel, volkanik patlama ve heyelan gibi doğanın kendi işleyişinden kaynaklanan ve sonuç itibarıyla insanların etkilendiği kötülük türüdür. Üçüncü olarak, ahlaki kötülük, insanın kendi iradesini kullanarak kendi edimleriyle kendisine veya başkalarına verdiği zararın ismidir. Din felsefesi ve teoloji alanında fikir yürüten birçok düşünür ahlaki kötülük alanındaki sorumlulukları kolaylıkla insana yüklerken doğal kötülüğü açıklama konusunda da insanın imtihan edilmesi, iyi'nin kötü vasıtasıyla anlaşılması, ebedi ahenk, karakter gelişimi ve ikaz gibi kavramlar eşliğinde yine insana yönelik açıklamaları tercih etmiştir. İbn Arabi, Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları genellikle doğal kötülüğü bir sorundan ziyade durum olarak algılayıp onu realitenin bir parçası olarak değerlendirmişler, ahlaki kötülüğü ise insanın kendisinden kaynaklanan ve sonuçta yine insanın etkilendiği bir olgu olarak görmüşlerdir.<sup>13</sup> İsmet Özel'in *Jazz* şiirindeki kötülük örgüsü bu kapsamda yani doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında ilişki kuran bir konumda yer alırken sorumluluğu büyük ölçüde insana yüklemektedir. Peki, gerçekten de doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında doğrudan veya dolaylı bir bağ kurmak mümkün müdür? Çalışmamızın en temelde irdelemeyi hedeflediği sorulardan biri budur.

Kötülüğün tartışmaya açılmasına dair ilk kayıtlar Thales'e kadar götürülebilir.<sup>14</sup> Ancak ilk kapsamlı incelemeleri Platon'un *Lysis* ve *Timaios* diyaloglarında yaptığını ve iyi'nin anlaşılması için kötü'ye ihtiyaç olduğunu; iyi'nin Tanrılardan kötü'nün ise Tanrı dışı varlıklardan kaynaklandığını söyleyerek kötülüğü tamamen Tanrı idesinin dışında tuttuğunu söyleyebiliriz. Platon kötünün kaynağını bir ölçüde bilgisizliğe bağlaması dolayısıyla hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını belirterek bu konuda Sokrates'in görüşlerini de benimser.<sup>15</sup> Benzer görüş Stoa etiğinin de epistemolojik temelini oluşturur. Mesela, Seneca da kötülük ile

10 Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 231.

11 Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008): 92.

12 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (New York: Dover Publications, 1966), 591.

13 Şahin Efil, "İbn Arabi'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası* 1, 53 (2011): 95.

14 Ülker Öktem, "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi", *DTCF Dergisi* 58, 1 (2018): 641.

15 Platon, *Lysis*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 220c-d, 221c.; Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 30a.

bilgisizlik arasında doğrudan bir ilişki olduğunu öne sürerek aynı bakış açısını Stoacı gelenek içinde devam ettirir.<sup>16</sup> Geç Dönem Stoacılarından Epiktetos da kötülük olarak adlandırılan şeylerin esasında insanların yanlış yorumlamaları olduğunu dile getirir.<sup>17</sup> Dolayısıyla, denilebilir ki Platon kötülük sorununa nihai bir çözüm getirmeyerek kötü ruhlar ve ezeli varlıkların düzensizliği üzerinden bir açıklama yolunu tercih etmiş ve Tanrı'ya herhangi bir kötülük kaynağı olarak atıfta bulunmamıştır.<sup>18</sup> Benzer görüş Stoacıların geneli tarafından da benimsenmiştir.

Epikuros'un bu problemi oluşturduğu veya yukarıdaki şekliyle yazdığına yönelik kesin bir kayıt olmasa da 3. yüzyılda yaşayan Hıristiyan Teolog Lactantius'un *Tanrı'nın Öfkesi Üstüne Deneme* adlı eserinde Epikuros'un kötülük problemine dair mezkûr formülasyonundan bahsettiğini biliyoruz. "Epikuros paradoksu", "Epikuros bilmecesi" veya "Epikuros trilemma"sı olarak da adlandırılan problemin David Hume tarafından yüzyıllar sonra tekrar gündeme getirilmesi daha sonraki dönemlerde din felsefesi, etik, teoloji gibi alanlarda daima tazeliğini korumuştur. Ek olarak, birçok edebi eser dünyadaki kötülüğü sorgulayan içeriklerle daima felsefi düzlemde olmasa da önemli pencereler açmıştır. Bu anlamda, örneğin, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de sunduğu üç örnek birçok bakımdan kötülüğün varoluşsal temelden (bizzat deneyimlenen tikel eylemden) yola çıkarak kötülüğün gerekli olup olmadığı, Tanrı'nın bunu neden engellemediği, iyiye ulaşmak adına kötülüğe tahammül etmenin sınırının ne olacağı ve ebedi ahengin varlığı gibi esaslı sorular üzerine okuyucunun düşünmesini mecbur kılar. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, bu örnekler detaylı bir şekilde tekrar ele alınacaktır. Benzer biçimde, İsmet Özel de *Jazz* şiirinde insanların gündelik/iradi tercih ve edimlerinin doğanın zarara/kötülüğe uğramasına ve diğer bireylerin ahlaki yönelimlerini yanlış istikamette gerçekleştirmelerine sebep olması bakımından kötülüğü kozmik bir devinim içinde görür ve sorumluluğu büyük ölçüde insana yükler. Varoluşçu filozofların hareket noktası olarak doğrudan doğruya 'yaşayan insan'ı belirlemeleriyle sistematik bir metottan ziyade tikel ve somut örnek üzerinden değerlendirme yaptıkları gibi<sup>19</sup> edebiyatçılar da çoğunlukla örneklendirme vasıtasıyla tümdengelim tersi bir yol izlerler. Varoluşçu felsefe ile edebiyatın genellikle iç içe olması da bu ortak noktadan ileri gelir.<sup>20</sup> Dolayısıyla, felsefe ve edebiyat arasındaki sıkı ilişkinin iyi bir örneği olan bu şiiri kötülüğün konumlandığı pozisyon ve neşet ettiği kaynaklarından incelemeye geçebiliriz.

## Jazz

İsmet Özel 1960'lardan itibaren Türk şiir geleneği içinde önemli bir yer edinmiştir. Şairin deneme ve makale türünde de pek çok eseri vardır. Şiir açısından bakıldığında, bazı araştırmacılara göre İkinci Yeni akımına dahil edilen Özel'in Türk şiirine eylemci, devingen, yüzü güncele ve topluma dönük bir protest damar ekleme gibi mühim bir katkıda bulunduğu kabul edilmektedir.<sup>21</sup> *Jazz*<sup>22</sup> şiiri buna iyi bir örnek olarak verilebilir.

16 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 95.

17 Mehmet Önal, "Kötülük Problemine Epiktetos'un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak", *Felsefe Dünyası* 2, 56 (2012): 137.

18 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993), 60.

19 İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (İstanbul: Yankı Yayınları, 1967), 9.

20 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi* (Bursa: MKM Yayıncılık, 2011), 75.

21 Fethi Demir, "Sezai Karakoç ile İsmet Özel'in Poetik Fikirleri Bağlamında Türkiye'de Modern İslami Şiir", *The Journal of Academic Social Science Studies* 60 (2017): 140.

22 İsmet Özel, *Erbain* (İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2013), 220-2.

Şiirin amacı en yalın haliyle kuyuya düşen çocuğun ölmesinin sorumluluğunu nerede ve kimde aramız gerektiğini sorgulamaktır. Şair, 'ben' öznesini bütün insanlığı işaret eder şekilde kullanır ve kötülüğe maruz kalanları anlatmak için örnekleri sadece insanlar arasından değil doğadan da seçer. Olumsuz bir modernizm göndermesiyle başlayan şiir temel olarak doğa ve modernizm arasında bir gerilim vurgusuyla kötülüğü tabiatın kendisinden tamamen sıyırır. *Üç Frenk Havası, Of Not Being A Jew* şiirlerinde olduğu gibi şair *Jazz*'de de insana kendisine dönme çağrısı yaparken yabancılaşma ve herkesleşmenin modern toplumda nasıl sıradanlaştığını ortaya koyar. Konumuz itibariyle, şiirde yabancılaşma ve doğadan kopma hem bir kötülük hem de kötülüğün sebebi olarak sunulduğu için felsefi ve teolojik literatürde kötülük problemini ele alma türlerini ve teodiseci çözümleri incelemekte fayda vardır. Bu bakımdan, kötülüğü konu edinmesi itibariyle şiiri üç temel soru çerçevesinde tahlil etmek mümkündür. 1. Doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında irtibat var mıdır? 2. Kötülüğün her türü insan kaynaklı mıdır? 3. Kötülüğün sıradanlaşması/sıradanlığı modernizmin sebep olduğu öne sürülen insanın kendisine yabancılaşması düşüncesi ile açıklanabilir mi? Doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin olup olmadığını irdeleyebilmek için öncelikle teodise türlerini anımsamak gerekir. Çünkü kötülüğün tanımlanması ve çerçevesinin çizilmesi başlı başına bir sorun olup kendisi ifade edilmeden ona yönelik çözümlerin tam olarak neye işaret ettiğini ortaya koymak mümkün gözükmemektedir.

### 1. Zıtlık, Ceza, İmtihan, Ebedi Ahenk

Kötülük, insana (bu kapsama hayvanlar da dahil edilebilir) acı veren her türlü eylem, nesne ve olaydır. Ahlaki kötülük ise insanların birbirlerine, hayvanlara ve doğaya kendi eylemleri sonucunda verdiği zarar ve acıları işaret eder. Kötülüğün *neden* olduğuna dair savunmacı görüşler genellikle dört argüman etrafında toplanır. Bunlardan birincisi olan 'zıtlık' düşüncesi, dünyada kötülüğün iyinin anlaşılması, takdir ve tercih edilmesi için gerekli olduğunu öne sürerek kötülüğü gerekçelendirme yoluna gider. Örneğin, hastalık, sağlığın değerinin anlaşılması için gereklidir. *Jazz* şiirinde şairin, kötülüğü hiçbir surette olumlamadığı dikkate alındığında burada zıtlık düşüncesinin herhangi bir yansımalarının olduğunu söyleyemeyiz. Daha doğrusu, Özel'in zıtlık düşüncesini kabul ederek müsamahalı bir anlatımda bulunduğunu çıkaramayız.

Savunmacı görüşlerden ikincisi, kötülüğün günahkâr insanlara Tanrı'nın bir cezası olduğu yönündedir. Ancak bilhassa depresyon gibi etki alanı yüksek bir doğal kötülük türü düşünüldüğünde, cezanın sadece günahkarlara verildiğinin ispat edilmesi gayet güçtür. Voltaire'in 1755 Büyük Lizbon Depremi için sadece günahkarların seçilip yok edildiğini söylemek mümkün değildir ifadesi buna verilebilecek iyi bir örnektir.<sup>23</sup> Henüz iradi tercihte bulunma erişkinliğine ulaşmamış çocuklar da hesaba katıldığında bu savunma büyük ölçüde geçersiz kalmaktadır. Özel, şiirinde herhangi bir ceza imasında bulunmaz fakat kuyuya düşen çocuğun ölmesini sorgulayışı bu görüş çerçevesinde ele alınabilir. Masumiyetin yüklendiği çocuk imgesi kötülüğün ona yönelmesiyle 'günah'ın cezalandırılması şeklindeki görüş boşa çıkarılmış olur. Ayrıca, aynı sebepten ötürü şiirde yankı bulan kötülük algısı sonucun yani kuyuya düşen çocuğun ölmesi üzerinden yorumlandığında bir ceza varsa bile ortada onun kaynağını Tanrı'ya değil insana yükler. Ancak bu cezanın haklı olmadığı kabulünden hareketle şair çocuğun durumuna hayıflanırken sebep olan insan öznesine böyle olmaması için çağrıda bulunur.

23 Edward H. Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2009): 153.

Savunmacı yaklaşımlardan üçüncüsü, Tanrı'nın kötülükler vasıtasıyla insanın inancını sınamasıdır. Kader ve onun algılanışı ile yakından ilgili olan bu savunma türü Hıristiyanlık ve İslamiyet'in bazı mezheplerince büyük oranda kabul görmüştür. Örneğin, Eşari geleneğin kader anlayışı Tanrı'nın kudretini ön plana çıkararak her insanın bütün yapıp ettiklerinin Tanrı tarafından en baştan belirlendiğini, insanların iyi veya kötü olarak etiketleyebileceği her türlü durum, eylem ve olayın bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını savunur. Dolayısıyla, Tanrı'nın, insanların inancını kötülük vasıtasıyla sınaması bir bakıma zaten önceden bildiği sonucun ortaya çıkmasıdır. Fakat bunu insanın kendisi bilmediği için sınamaya geçerli olacaktır. Bu görüş kapsamında, şairin bir imtihan vurgusuyla hareket etmediği açıktır. Çünkü diğer iki savunmacı görüş çerçevesinde tespit ettiğimiz üzere Özel, kategorik olarak kötülüğü doğüstü bir varlığa atfetmez ve sebep ile sonuçları insan ve doğa temelinde sabitler. *Ben papatyaları şımartmadım diye oldu / Mata Hariler casus, Al Caponelar gangster*<sup>24</sup> dizelerinin de örneklendiği gibi sonucun teodiseci uzlaştırmasından ziyade kaynağın tayin edilmesi söz konusudur. Bir başka ifadeyle, Özel'in hususi yönelimi kötülüğün neden değil de nasıl olduğu yönündedir. Şairin üstünde durmadığı neden Aristoteles'in ereksel nedenidir, fail neden değil.

Karakter yapım teorisi (*character-building theory*) açısından bir değerlendirme yaptığımızda şiirdeki çağrıya odaklanmamız gerekir. Augustinus, Thomas Aquinas, Leibniz gibi Hıristiyan teolojisi kapsamında görüş ileri süren düşünürler ile İbn Sina, Mu'tezile ve İbn Rüşd gibi kelam ve felsefe temelli değerlendirmelerde bulunan İslami kanattan gelen savunmaların bir kısmı dünyadaki kötülüğü anlaşılabilir ve haklı olarak kabul ederken mevcut kötülüğün insanı olgunlaştırmaya yaradığını ve ancak bu yolla iyi ile kötü arasında ayırım yapan insanın karakterini ve ruhunu yüceltebileceği şeklindedir. Şiir, hiçbir yerinde kötülüğün böyle bir hizmeti yürüttüğünü ifade etmediği gibi karakterin zayıflığı ve kolektif ahlak bilincinin eksikliği ile kötülüklerin kaynağını insan özelinde bulur. İnsanların kötülük örneklerini deneyimleyerek veya gözlemleyerek kendi ruhları açısından olumlu bir sonuç elde edeceklerine dair bir anlatım söz konusu değildir.

Ele alacağımız beşinci ve en kuvvetli görüşlerden biri olan savunma türü 'ezeli ve ebedi ahenk' argümanıdır. Bu düşünceye göre, Tanrı bütün evreni mükemmel bir ahenk üzere yaratmıştır. Mesela Seneca için doğal kötülük diye bir şey yoktur; doğa kanunu vardır ve tekil kötülük daha yüksek bir iyinin ortaya çıkması için varlık gösterir.<sup>25</sup> Gazali ve Leibniz'in deyimiyle, yaşadığımız alem mümkün olan alemlerin en iyisidir. Bu ahengin sağlanması için Tanrı kötülüklerle müsaade etmiştir çünkü insan sınırlı algılayışı ile neyin kendisi için iyi neyin de kötü olduğunu daima bilemez. Benzer görüşü Mevlâna, vahdet-i vücut kavramı çerçevesinde esas hakikatin yalnızca Tanrı olduğunu, diğer varlıkların hayal veya sanrıdan ibaret olması nedeniyle esası teşkil etmediğini dolayısıyla gerçek anlamda neyin iyi neyin kötü olduğunu ancak Tanrı'nın bildiğini, insanların bu hikmete vakıf olmasının mümkün olmadığını dile getirir.<sup>26</sup> Tanrı ise sınırsız bilgi ve kudretiyle insanın kötü olarak değerlendirdiği eylem ve sonuçların esasında onun için iyi olduğunu bilir. Edward H. Madden'in ebedi ahenk argümanına yönelik itirazları dikkat çekicidir. Ona göre, bütünsel olarak bakıp neyin kısa süreliğine kötü gözükmesine rağmen uzun vadede iyi olduğunu anlamak için gerekli olan ve geçmesi beklenen zamanın sınırı ne olacaktır? Tikel kötünün sonucu ne kadar zaman sonra bütüncül iyiye dönüşecektir? Dolayısıyla ebedi ahenk teorisinin savundukları realite ve olgudan ziyade ihtimalin yorumu şeklinde değil midir?<sup>27</sup>

24 Özel, *Erbain*, 221.

25 Tuncay İmamoğlu, "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 1 (2002): 54-5.

26 Tuna Tunagöz, "Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24, 2 (2015): 236.

27 Madden, "Farklı Açılardan Kötülük Problemi", 163-5.

İslam inancında örneğin, her şerde bir hayrın olduğuna inanma gerekliliği Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçer: "Savaş size farz kılındı, gerçi o size hoş gelmez. Olabilir ki siz, bir şeyden hoşlanmazsınız; oysa ki o sizin için bir hayırdır. Yine olabilir ki, siz bir şeyi seversiniz, oysaki o sizin için bir kötülüktür. Allah bilir, siz bilmezsiniz" (Bakara, 2/216). İslam inancı geleneğinde yer alan üç teoloji okulunun -Eşarilik, Mu'tezile ve Maturidilik- doğal kötülük konusunda mazur görme, meşrulaştırma ve iyimser bir tavrı benimsediğini görürüz.<sup>28</sup> "Tanrısal eylemler olarak meydana gelen acılar ve ıstıraplar, Mu'tezile ve Maturidilerde insanların çıkarları ve yararlarını içermesi nedeniyle, Eşarilerde ise, Tanrı'nın mülkünde dilediğini yapma hakkının öne sürülmesi hasebiyle, dogmatik ve savunmacı bir tutum sergilenerken Tanrı açısından kötülük değil de, iyilik olarak telakki edilmiştir."<sup>29</sup> İtirazlara örnek vermek gerekirse, Camus'ye göre bu görüş trajik bir umut olduğu için o, *Veba* adlı romanında Rahip Paneloux'un ağzından ifade ettiği şekliyle vebanın, Tanrı'nın 'iyi' planının bir parçası olduğu yönündeki kabulü reddederek geçici kötülüğün uzun vadeli ahenge hizmet ettiği yönündeki iddiayı benimsemez.<sup>30</sup> Ayrıca, Camus'nün, Marksizm'i, Hıristiyanlık ile aynı kapsamda dünyadaki, kötülük, adaletsizlik ve ölümleri görmezden gelip mükemmel bir son hayal ettikleri gerekçesiyle eleştirdiğini de hatırlamakta fayda var.<sup>31</sup> Dolayısıyla, ebedi ahenk kavramı çoğunlukla semavi dinlerin teodiseci zeminini oluşturduğunu fakat varoluşsal ve somut yaşam üzerinden ilerleyen karşıt görüşteki düşünürleri yeterince tatmin etmediğini söyleyebiliriz. Şiire bu pencereden yaklaştığımızda, nihai ahenk görüşünün ima edilmediğini görürüz. Bir başka ifadeyle, Özel, kötü olarak nitelendirdiği hiçbir şeyin orta veya uzun vadede daha yüksek bir iyi'nin vuku bulmasına vasıta kılındığına dair bir göndermede bulunmaz. Alternatif bir okuma da kötülüğün gerçekleşerek iyiliği mümkün kılması şeklindeki argümanın şartsız yadsındığını ortaya koyabilir. Şair ne selvilerin başına gelenleri ne "Mata Hari"ler'in casus ve "Al Capone"lar'ın gangster olmasını ne de kuyuya düşen çocuğun ölmesini kabullenir. Bunları daha yüksek bir iyinin beslenmesine yarayan, kötülük gibi gözükse de fakat esasında iyiye vasıtalık eden 'sözde' kötü olarak değerlendirmez. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de sunduğu örneklerin şiddeti ve detayları Özel'in perspektifinin daha iyi kavranması için yol gösterici olabilir.

*Karamazov Kardeşler*'de Dostoyevski kötülük probleminin zıtlık, ceza, uyarı ve nihai ahenk gibi argümanlarla çözümlenemeyeceğini edebi bir kurgu ve estetikle işler. Makalenin sınırlarını zorlamamak adına yalnızca bir örneğe yer vereceğiz:

İvan, Alyoşka'ya anlattığı üçüncü hikâyede 19. yüzyılın başında yaşamış nüfuzlu, zengin ve toprak sahibi bir generalden bahseder. Bu general maiyetinde olanları ve kendisinden daha az varlıklı komşularını küçümseyen, yüze yakın üniformalı hizmetkarı ve yüzlerce av köpeği olan birisidir. Bir gün kölelerden birinin oğlu köpeklerden birinin ayağını taş atarak kırar ve köpeğin topalladığını gören general sebebinin öğrenince çocuğu yakalatıp hapse attırır. Suçlu çocuğun annesinin de içinde olduğu kalabalığı bir meydana toplayarak herkese ibret olsun diye bir ders vermeye karar verir:

Çocuğu hapisten çıkarıyorlar. Kasvetli, soğuk, sisli, av için bulunmaz bir hava. General çocuğun soyunmasını emrediyor, çırılçıplak ediyorlar. Çocuk titriyor, korkudan deliye dönüyor, gık edecek hali yok... General, "Kovalayın şunu!" Emrini verince, avcılar, "Koş, Koş!" Diye bağırmaya başlıyor, çocuk koşuyor. General, "Tut, tut!.."

28 Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 54.

29 Fethi Kerem Kazanç, "Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları* 6, 1 (2008): 92.

30 Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 103.

31 Thomas L. Hanna, "Albert Camus and the Christian Faith", in *Camus: A Collection of Critical Essays*, düz. Germaine Brée (N. J.: A Spectrum Book, 1962), 52.

diye haykırarak tazıları sürü halinde çocuğun peşine saldırtıyor. Anasının gözü önünde parçalatıyor yavrusunu.<sup>32</sup>

İvan, anlattığı hikâyeyi yorumlarken iki noktanın üzerinde bilhassa durur: ebedi/kutsal ahengin sağlanması için çocuğun bu acıyı çekmesine gerek olmadığı ve annesinin daha büyük bir acıdan muaf olabilme adına çocuğunun vahşice öldürülmesini bağışlaması veya makul görmesi. İvan'a göre kötülerin yaptıkları kötülüklerin karşılığını bu dünyada veya ölümden sonraki hayatta çekecek olmaları anlaşılır olmakla birlikte hiçbir ceza türünün o çocuğun yaşadığı acıyı ortadan kaldırmayacağıdır. Ek olarak, ölümsüz ahengi sağlamak adına acı çekmeyi kabul eden İvan için çocukların acı çekmesi hiçbir argümanla desteklenemez durumdadır. Bu anlamda İvan'ın ağzından Dostoyevski, "dünyada ıstırap var, suçlular yok."<sup>33</sup> Yazar, iyilik ile kötülük arasında ayırım yapmak adına acıya gereksinim duyulmasına gönülsüz de olsa razı olur fakat çocuklar hesaba katıldığında bu ayırım bilgisine erişmenin çok 'pahalı'ya mal olduğunu dolayısıyla da reddedilmesi gerektiğini öne sürer.

Özel'in şiirinde farklı kötülüklerden bahsedilse de merkezde yer alan tema çocuk ve onun ölümüdür. Dostoyevski'ye benzer şekilde, Özel kötülüklerin anlaşılmasındaki güçlüğü masumiyet ve günahsızlığın temsali olan çocuk üzerinden yansıtır. Hem Dostoyevski hem de Özel kötülüğün fail nedeni olarak diğer insanları görürler. Öte taraftan belirlenen fail aynı zamanda belirsizliğiyle önem kazanır. Özel tarafındaki belirsizlik her insanın gündelik edimleriyle dolaylı olarak kötülüğe sebep olduklarını öne sürmesinden ileri gelirken Dostoyevski kötülerin yaptıkları kötülükle orantılı bir cezaya çarptırılmalarını (özellikle çocukların çektiği acılar düşünüldüğünde) mümkün görmemesinden kaynaklanır. Tanrı'yı işaret eden bir ebedi ahenk eleştirisini açıkça ifade eden Dostoyevski'nin aksine Özel, çocuğun yaşadığı ıstırapın ereksel/teleolojik nedenine dair herhangi bir anlatıma şiirinde yer vermez. Ne var ki Özel'in diğer birçok şiirinde yaşamının anlam ve amacını çocuk imgesi üzerinden temellendirdiğini hesaba kattığımızda çocukların herhangi bir kötülüğe maruz kalması şair adına açıklanması güç bir problem oluşturur diyebiliriz. Örneğin, *Sevgilim Hayat* şiirindeki, "ben öyle bilirim ki yaşamak / berrak bir gökte çocuklar aşkına savaşmaktır"<sup>34</sup> dizeleri mücadeleci öznenin mücadele motivasyonunu çocuktan aldığını imgeler. Bu bakımdan, Dostoyevski ve Özel'in kötülük problemini ebedi ahenk penceresinden ele alırken ereksel nedenin kimliği hariç benzer düşünceler ürettiklerini söyleyebiliriz.

## 2. Özgür İrade Argümanı

Kötülük probleminin çözümü veya ona yönelik teodiseci yaklaşımların en çok kabul göreni "özgür irade" argümanıdır. Bu düşünceye göre, Tanrı insana özgür irade vererek onu tercihleri konusunda özgür ve sorumlu kılmıştır. Birçok felsefi ve dini görüş ahlakın var olabilmesini esasen özgürlüğün var olabilmesine bağlayarak ikisi arasında mecburi bir ilişki kurmaktadır. Tersten düşünüldüğünde, yani insanın kendi seçimlerinin söz konusu olmadığı, determinist bir silsileye tabi olduğu kabul edildiğinde ahlaki seçimlerin de mümkün olması beklenemez. Dahası, insan kendisi tarafından belirlenmeyen tercihlerden ötürü doğru veya yanlış yapma açısından sorumlu tutulamaz. Bunun en çarpıcı izahlardan birini Kant'ta görürüz. Ona göre irade özgürlük olmadığı takdirde ahlaki eylemlerden söz edilemediği gibi kategorik olarak yasadan kaynaklanan edimler ancak ahlaki nitelemesini hak eder. Bu bakımdan, kötülük problemine karşı özgür irade teodisesinin

32 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 323.

33 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, 324.

34 Özel, *Erbain*, 107.

benimsenmesi özgürlük temelinde yükselir. Özel'in şiirinde yoğunlaşan kötülük türünün hem doğal hem ahlaki kötülük olduğunu fakat kötülüklerin kaynağı olarak aşkın bir varlığın işaret edilmeyerek dünya ve insan merkezli bir kaynak arayışının olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla, şiir özelinde, kötülük probleminin en çok irdelendiği iki tarafından biri budur, yani özgür iradenin kullanılarak zaman zaman olumsuz sonuçların ortaya çıkmasıdır. Diğer önemli taraf veya perspektif ise kötülüğün sıradanlaşmasıdır. Bu noktaya yazının bir sonraki bölümünde detaylı bir şekilde ayrıca değineceğiz.

Özgür irade argümanını şiir ölçeğinde inceleyebilmek adına, bu kavramı öncelikle 'bağdaşmacı' (*compatibilist*) ve 'libertaryan' (özgürlükçü) olmak üzere ikiye ayırarak başlayabiliriz. Çünkü sonda söyleyeceğimizi başta söyleyecek olursak, şairin şiirde işlediği örgü özgür irade argümanının libertaryan koluna denk düşmektedir. Dolayısıyla, özellikle İslam inancı kapsamında öne sürülen düşüncelere yer vererek betimsel ve argümantatif bir tartışma yolunu izleyeceğiz. Hatırlayacak olursak, şair *Jazz*'de insanların kendi seçimleri sonucunda hem doğal hem de ahlaki kötülüklerin ortaya çıktığı ana savından hareket etmekteydi. Bu anlamda, bağdaşmacı ve libertaryan bakış açılarını özgür irade teodisesi içinde ele almak yerinde bir tutum olacaktır.

### 2.1. Bağdaşmacılık (*Compatibilisim*)

Bağdaşmacı anlayış bir taraftan -herhangi bir kısıtlama olmadığı takdirde en çok yapmak istediğimiz şeyi yapmakta serbest isek- özgür olduğumuzu öne sürerken öbür taraftan her eylemimizin psikolojik determinizmde olduğu gibi 'en güçlü neden'in eşliğinde gerçekleştiğini, dolayısıyla bir bakıma başka bir eylemde bulunmayı seç(e)meyeceğimizi kabul eder.<sup>35</sup> Mutlak ilahi hükümlerle inancıyla da örtüşen bu görüş Tanrı'nın bizim yapmamızı takdir ettiği şeyi yapmayı 'özgür' bir şekilde seçtiğimizi iddia eder.<sup>36</sup> Açıktır ki bağdaşmacı görüş özgür irade ile determinizmi aynı anda mümkün görmektedir. Albert Camus'nün, *Sisifos Söyleni*'nde "Ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur; ya da özgür ve sorumluyuz ama Tanrı bütün gücü elinde tutmamaktadır."<sup>37</sup> şeklinde ifade ettiği görüş bağdaşmacılıktaki kaderci anlayış ile libertaryan görüşün özgür irade ve sorumluluk vurgusu arasındaki farklılığa bir örnek olarak sunulabilir. Hasker'a göre bağdaşmacılık Tanrı'nın tam bir bilgi ve mütalaa ile içerisinde insanların ahlaken tiksindirici şekillerde eylemlerde bulunduğu bir dünya yaratıp daha sonra o insanları o davranıştan ötürü cezalandırırken kendisinin bu arada kusursuz kalması apaçık bir mantıksal çelişki ortaya çıkarması nedeniyle Tanrı'nın mutlak iyi olması özelliğiyle uyumsuz.<sup>38</sup> Bu kapsamda, bağdaşmacılığı İslam inancı geleneğindeki teoloji okullarının bakış açılarıyla beraber değerlendirerek bu yaklaşımın Özel'in *Jazz* şiirinde nasıl yer bulduğuna bakabiliriz.

Bahsedilen tutumun İslami düşünce geleneğinde karşılığı 'kaderci' yönüyle belirginleşen Eşariler tarafından benimsendiğini Mu'tezile ve Maturidilik tarafından büyük ölçüde reddedildiğini biliyoruz.<sup>39</sup> Öyle ki Eşari geleneğin kadere ve Tanrı'nın kudretine yaptığı vurguyu tam olarak bu kapsamda anlamlandırmak veya değerlendirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle Eşariler Tanrı'nın kudretini ön plana çıkarma uğruna adalet sıfatını geri plana atma yolunu tercih ederken Mu'tezile adalet tarafına ağırlık vererek kudrete sınır getirmeyi

35 William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", düz. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, 1 (2012): 184-5.

36 Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 185.

37 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, düz. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 70.

38 Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 189.

39 Kazanç, "Kelami Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 83.



doğru bulmuştur.<sup>40</sup> Tanrı'nın kudretine yoğunlaşan Eşariliğe göre şu ayetler dolaylı olarak kötülük konusunda da kaynağın nerede aranacağını göstermelidir: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır" (En'am 6/125). "Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. O sizin rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz." (Hud 11/34). Eşariliğin kötülük probleminde bağdaşmacı bir perspektifle yaklaştığını yani her türlü kötülüğü ve kötülük fiilini de bizzat Tanrı'nın yarattığını öne sürerek Tanrı'nın kudretini yücelttiğini söyleyebiliriz. Hatta kafirin kalbindeki küfrü de Tanrı'nın yerleştirdiğini kabul etmesi sebebiyle katı kadercilik yolunu benimsediğini de eklemek gerekir. Ne var ki insanın iradi tercihlerinin yadsındığı ve determinist bir sebep sonuç ilişkisine mahkûm edilen bu yaklaşım insanın yaptığı eylemler sonucunda cezalandırılmasını açıklama konusunda mecburi bir çıkmaza sürüklenir. Çünkü kafirin kalbindeki küfrü dahi Yaratıcının var etmesi insanın kendisine bir tercih alanı bırakmaz.<sup>41</sup>

Özel'in *Jazz* şiirindeki anlatımı, bahsettiğimiz kaderci ve kudret odaklı yaklaşımı kabul etmediği gibi şiir boyunca süreklilik arz eden hayıflanma ve kötülük yapmamaya dair ısrarcı ve kışkırtıcı çağrısıyla yadsır. Şiirin sonundaki 'niçin' sorusunun tekrarlanması bir taraftan bu hayıflanmayı ve şikâyeti kuvvetlendirirken bir taraftan da doğanın ve insanların uğradığı kötülüklerin özelde Eşari geleneğin genelde bağdaşmacı yaklaşımın vurguladığı determinist silsileye tabi olmadığını iddia eder. Bir başka ifadeyle Özel'e göre kötülüklerin önlenmesi mümkündür; dolayısıyla önlenmesi mümkün olan şey aynı zamanda onun determinist olmadığını gösterir. Örneğin, şaire göre, yağmurun ve selvilerin zor durumda kalması kasadan fiş alınmasıyla gerçekleşiyorsa, kasadan fiş alınmadığında yağmur ve selviler zor durumda kalmayacaktır. Kasadan fiş alma veya alma belirlenmiş bir eylem değil insanın özgür iradesi ile gerçekleştirdiği bir fiildir. Burada 'kasadan fiş alma' ifadesini modernizmin getirdiklerine tabi olma şeklinde okuduğumuzda şairin çağrısını modernizmden doğaya bir yöneliş olarak görebiliriz. Açıktır ki Özel, burada sorumluluğu insana yüklerken çözümü de insanda bulmaktadır. Tercihlerin niteliğindeki değişim sonuçların iyi veya kötü olmasındaki değişimi getirecektir. Sonuç olarak, Özel'in özgür iradeyi determinizmle uyumlu bir kabule sahip olan teodiseci yaklaşımlardan bağdaşmacılığa uzak bir anlatım benimsediğini; ahlaki tercihten kaynaklanan kötülüklerin var olduğunu ve en önemlisi bu kötülüklerin engellenmesinin yine insan tarafından olabileceğini kabul ettiğini bir çıkarım olarak öne sürmek mümkündür.

## 2.2. Libertaryanizm ve Özgür İrade

Kötülük probleminde bir çözüm yolu olarak sunulan özgür irade argümanı insanın ahlaki seçimlerinin anlam kazanabilmesi için onun iradi anlamda özgür olması gerektiğini savunur. Özgürlük ve ahlak arasında kurulan mecburi bağ bilhassa Kant'ın meşhur temellendirmesiyle hem felsefe tarihinde hem de din felsefesinde önemli bir yer edinmiştir. Kant'ın yanı sıra ahlaki bir nosyon olarak otonomi, Kierkegaard, Nietzsche, J. Royce, R. M. Hare ve Karl Popper gibi birçok farklı filozof tarafından savunulan ve en temelde bireylerin kendi ahlak kodlarına vurgu yapan bir argümandır.<sup>42</sup> Rönesans ve Reform hareketlerinin ahlakın kaynağı

40 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 15-6.

41 Kazanç, "Kelami Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 85.

42 Alfred R. Mele, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy* (New York: Oxford University Press, 1995), 10-1.

konusundaki geleneksel otorite türlerinden sıyrılarak<sup>43</sup> 'itaat' kavramı yerine 'öz-yönetim' (*self-governance*) düşüncesine yönelmesi ahlaki otonominin altyapısını oluşturmuştur.<sup>44</sup>

Kant'a göre bütün ahlak yasaları a priori olarak akılda bulunur ve evrensel ahlak yasası varlığını ve işlerliğini özgürlüğe borçludur.<sup>45</sup> İnsan numenal anlamda özgür iken fenomenal anlamda determinizme tabidir. İnsanın ahlaki veya ahlak dışı eylemleri kendi otonomisinin bir sonucudur. Bir başka ifadeyle, her bireyin katkısı ile oluşan ahlak yasaları bakımından insan sadece yasaları oluşturmakla kalmaz aynı zamanda onlara tabi olma yükümlülüğünü de taşır. Bu bakımdan, Kant'ın ahlaki otonomisi Hıristiyanlık içinde gelişen *entelektüalizm (intellectualism)* ekolü içerisinde değerlendirilebilir. Her türlü ahlaki ilkenin Tanrı tarafından insana verildiğini iddia eden *gönüllülük (voluntarism)* akımının aksine entelektüalizm ahlaki yasaların Tanrı tarafından verilmediğini; ancak bu yasaları oluşturabilecek rasyonel yetinin verildiğini dolayısıyla da ahlaki normların tesis ve sorumluluğunun rasyonel öznede vücut bulduğunu kabul eder.<sup>46</sup> Libertaryan özgür irade argümanının felsefi düzlemdeki temel kabullerinden biri budur. Birey, kendisini ve toplumu ahlaki olarak inşa eder ve bu süreçteki bütün edimlerinden ahlaki olarak yine kendisi sorumludur. Bu da ahlaki kötülük konusunda Tanrısal veya aşkın determinizmi reddederek tamamen insanın kendi seçimlerine odaklanan bir anlayışı benimsediğini gösterir.

Bağdaşmacılık, insanın her eyleminin Tanrı tarafından önceden programlandığını, öte taraftan insanların bu programın nasıl olduğunu bilmedikleri için kendi tercihlerinde daima doğruya yönelmek için çaba sarfetmeleri gerektiğini ve sonuç itibariyle determinizmle uyumlu bir özgürlük alanının olduğunu savunur. Ancak durum böyle olsa da doğal ve ahlaki kötülüğün nihai kaynağı olarak Tanrı işaret edilmiş olur. Hatta bağdaşmacılık kapsamında değerlendirdiğimiz Eşari geleneğin, kafirin kalbindeki küfrün bile Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmesi bir bakıma Tanrı'nın mutlak kâdir sıfatını yüceltmek adına mutlak iyi ve mutlak adil sıfatlarını daraltan veya zedeleyen bir bakış açısı sergilemiş olduğunu gösterir. Örneğin, sağlam yapılmamış bir çatının sokakta oynayan çocukların üstüne düşmesi ve o çocukların ölmesi önceden programlanmış eylemler silsilesinin sonucu ise burada çatıyı sağlam yapmayan kişinin dünyevi veya uhrevi olarak cezalandırılması çocukların tabi olduğu kötülüğü ortadan kaldırmaz. Bu ve benzeri örneklerdeki ortak ve zorunlu çıkarım kötülüğün ereksel nedeni ne olursa olsun fail nedenini insanlar üzerinden dolaylı olarak Tanrı'ya bağlamayla sonuçlanır. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın kudretinin ön plana çıkarılması mutlak iyi sıfatının geri plana itilmesi sayesinde gerçekleşmiş olur. Libertaryan özgür irade savı tam tersi bir yol izleyerek önceden programlama kavramına daha temkinli yaklaşır ve ahlaki kötülüğün doğrudan veya dolaylı olarak insan kaynaklı olduğunu vurgular.

Özel'in şiirine bağdaşmacılık ve libertaryan görüş açısından yaklaştığımızda, şairin büyük ölçüde libertaryan bir perspektifi benimseyerek hareket ettiğini söyleyebiliriz. İnsanların ahlaki alanda kendi rasyonel otonomilerine uygun hareket etmeyerek irrasyonel davranması bütün kötülüklerin fail nedeni konumuna yerleşmektedir.

43 Stanley I. Benn, *A Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 182.

44 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1998), 4.

45 Immanuel Kant, *Ahlak Merafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 8.

46 Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, 8.

Fail neden	Eylem (Özgür tercih)	Sonuç
İnsan (ben)	Kasadan fiş almak (ahlaki)	Yağmuru ve selvileri zor durumda bırakmak (doğal)
	Papatyaları şımartmamak (doğal)	Mata Hari'lerin casus, Al Capone'ların gangster olması (ahlaki)

Kaynak: Özel, *Erbain*, 221

Özel, ahlaki tercihlerden kaynaklanan kötülükleri sadece ahlaki düzlemde bulmaz, o aynı zamanda yağmur ve selvi gibi doğal unsurların da insanın ahlaki tercihlerde yaptığı yanlışlıkların sonucunda kötülüğe maruz kaldığını belirtir. Bağdaşmacılığın kaderci tarafı şiirde yankı bulmaz çünkü önceden programlanmış ve insanın dışına taşamayacağı bir kötülük sarmalından ziyade libertaryan görüşün benimsediği insan öznesinin kendi inşası veya yıkımının etkileri şiirdeki sebep-sonuç irtibatının merkezine yerleşir. Kötülük insanın kaçamayacağı bir psikolojik determinizm ile gerçekleşseydi şairin kendisi özelinde insanları suçlaması, onları yükümlü görmesi veya sorumlu tutması mümkün olmazdı. Daha açık bir ifadeyle, insan modernizmin talep ettiği eylemlerde bulunmak zorundaysa, yani kasadan fiş olarak doğanın işleyişine negatif tesirde bulunacaksa bunun determinist bir fenomenal süreç olduğunu da kabul etmek zorunda kalır. Oysa ki Özel seçim hakkını ve özgürlüğünü tamamen insan öznesinin rasyonel otonomisinde bularak yağmuru ve selvileri zor durumda bırakmayacak bir hayat tasavvurunu ima eder. Benzer şekilde, sevgi, aşk ve samimiyeti imleyen 'papatya' ve onu 'şımartma' imgesiyle tabiatın bahşettiği 'iyi'liğin yüceltilmemesinin bir sonucu olarak casus ve gangsterlerin yetişmesine hayıflana hayıflana razı olur. Daha da önemlisi dolaylı bir biçimde şair kendisini suçlayarak insanlığın tamamını her türlü kötülük ve iyiliğin ortaya çıkmasında temel kaynak olarak konumlandırır. Bilhassa W. Hasker'ın formüle ettiği libertaryan görüşün şiirdeki bu ilişkiyi anlaşılır kılacağını öne sürebiliriz.

W. Hasker'a göre toplumu, dünyayı ve hayatı rasyonel yetiyle donatılmış olan 'insan' öznesi inşa eder. Kötülüğün varlığı ve anlamı bu kapsamda değerlendirildiğinde şu dört ilkenin yol göstericiliği hayati derecede önemlidir.<sup>47</sup> 1) Özgür, akıl sahibi ve sorumlu kişilerin var olması 'iyi'dir. İnsan, özgür iradeye sahip bir varlık olarak kötülükler için sebep olabilir fakat bu kötülükleri düşünsel manada tolere etmenin en temel gerekçesi kötülük yapma potansiyelini beraberinde taşımasına rağmen 'özgür' iradeye sahip olmanın başlı başına en yüksek 'iyi' olmasıdır. 2) Bireylerin özlerinde içkin olan gizil güçlerini geliştirecek fırsat ve imkanlara sahip olmaları 'iyi'dir. Karakter yapım teorisini destekleyen bu ilke insanın gelişim kaydedebilmesi için sadece iyi ile iştigal etmesinin mümkün olmadığını kötülükleri de deneyimleyerek hem *theoria* hem de *praxis* yönleriyle ancak böyle gelişebileceğini işaret eder. Kötülük probleminin analizi ve teodiseci yaklaşımların en önemli savunucularından John Hick'in de ifa ettiği gibi nesnel bir dünyanın varlığı bizim ahlaki doğamızın gelişmesi için esastır.<sup>48</sup> 3) İnsanların, aile, toplum ve daha geniş sosyal örgütlenme türlerinde bir araya gelmeleri 'iyi'dir. Her türlü toplumsal oluşumun inşacısı olarak insan önemli rollerinden birini bu alanda oynamaktadır. Medeniyetin oluşturulması şeklinde de değerlendirilebilecek bu ilke toplumsal gelişmenin sağlanabilmesi için 'fail' olma ödev, özgürlük ve sorumluluğunu insana verir. Özgür iradeye sahip olmayan bir birey anlayışı sosyal örgütlenmenin hiçbir sorumluluğunu insan öznesine yükleyemeyeceği için daha 'iyi' bir kabul olan özgür iradeye sahip bireylerin oluşturduğu toplumsal yapının gelişmesi için kötülüğün varlığına razı olmak libertaryan görüşün önemli düsturlarından biri olmak durumundadır. 4) Toplumların yapısı ve işleyişi konusunda

<sup>47</sup> Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", 190-2.

<sup>48</sup> John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Plgrave Macmillan, 2007), 253-4.

yukarıdan veya dışarıdan 'empoze edilmiş' bir ilkeler bütünü yerine o toplumların üyelerinin kendi yetenek ve potansiyellerini kullanarak yapabileceklerinin en iyisini yapmaya çalışmaları 'iyi'dir. Bu nokta, geleneksel otorite ve karizma kökenli ahlak ve toplum anlayışı yerine otonomi ve toplumsal gelişmenin insanlardan kaynaklanmasının daha iyi olacağı savını belirgin ve geçerli hale getirir. Öyleyse, iyilik ve kötülük kaynağını insanda bulmasıyla bir problem yerine fırsata dönüştürülebilir.

Hasker'ın görüşleri dikkate alındığında, Özel'in *Jazz* şiirindeki kötülüğün 'kaynağı' sorunu büyük ölçüde çözülmüş olur. Kant'ın da işaret ettiği gibi kötülük probleminin çözümü doğal eğilimler ile irade arasındaki irtibatın doğru düzenlenmesinden geçer.<sup>49</sup> İnsan, rasyonalitesine uygun davranmayarak irrasyonel seçimleri ile kötülüğe sebep olabilir. Fakat aynı insan toplumsal yapının doğru ve iyi inşa edilebilmesi için özgür iradesini doğru kullanarak iyiliklerin ortaya çıkmasını da sağlayabilir. Daha yüksek bir iyinin ortaya çıkması için gelişim şart olduğuna göre kötülüklerin mevcudiyeti bahsedilen gelişimin basamaklarındaki ilerlemeyi kat edebilmek için anlam kazanabilir. Ancak, Özel şiirinde açık bir şekilde kötülüklerin gelişim adına tolere edilebilecek bir özellik taşıdığını söylemez. Fakat örtük olarak kötülüklerin var olmasında fail neden olarak insanı işaret ederek, aynı insan öznesinin doğru tercihlerle kötülükleri elimine edebileceğini ve etmesi gerektiğini kuvvetli imgelerle vurgular.

Fail neden	Eylem/Sorumluluk	Gereke
İnsan (İnsan varlığının canlı ve insan olduğunu gösteren imge olarak 'nabız')	Koşup haber vermeliyim yetkili memura	Bahar geliyor, ilerliyor yeminler
	Alnımı kapıp getirmeliyim	Denizi karşılamaya
	Nabzımı bulmalıyım nerede bulacaksam	Kırlangıcın kanadındaki kezzap, Leylakta sıkışan buhar için
	İnmem gerek gözbebeklerimin altına, Beynimin ortasına büzülmeliyim	Kuyuya düşen çocuğun ölmesi için
	Koşmam gerek, Yetişmem gerek yazgıma, tutmam gerek, sormam gerek, bilmem gerek, esinlemem, kargışlamam, irkitmem gerek	

Kaynak: Özel, *Erbain*, 221

Şiirin ifade ettiği şekli ile, kuyuya düşen çocuğun ölmesi olayın kendisi itibariyle doğal bir kötülük iken kaynaklandığı özne bakımından ahlaki kötülüklerin bir sonucudur. Buradaki ilk çıkarım doğal kötülüğün de insan kaynaklı olduğu yönündedir. Bir diğer ifadeyle, aşkın bir fail neden kötülüğün sebebi olarak kabul edilmemektedir. İkinci çıkarım, dünyada var olan her insan öznesinin kendisine ve bir diğer insan öznesine

49 M. Kazım Arıcan, "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 2 (2006): 225.

yaptığı etkinin vurgulanmasıdır. Özel'e göre, insanlar kendi özgür tercihleri sebebiyle kendisinin<sup>50</sup> veya bir başkasının kötülüğe uğramasına doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık teşkil edebilir. Bu bakımdan, bireyin kendini geliştirmesi ve ahlaki otonomisine uygun hareket ederek rasyonalitesinin gerektirdiği kararları vermesi sadece kendisine değil bütün insanlığın gelişmesine ve doğru yolda ilerlemesine katkıda bulunacaktır. Bir ve ikinci çıkarımın zorunlu olarak ortaya çıkardığı kavram 'sorumluluk'tur. Birey sadece kendisinden değil tüm insanlıktan sorumludur. Toplum ve dünyaya dönük neredeyse hiçbir eyleminde yalıtılmış ve kendinden ibaret bir etki alanına hitap etmez. Dolayısıyla insanın ahlaki tercihlerindeki sorumluluğu çift yönlü olmak durumundadır. Özetlemek gerekirse, Özel'e göre dünyadaki bütün eylemler birbiriyle ilişkili olduğu için, herhangi bir kimsenin özgür iradesini kullanarak yaptığı tercih bir başkasını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Bu bakımdan, bireyin rasyonalitesine uygun hareket ederek doğru ve ahlaki seçimler yapması hem kendisini hem başkalarını hem de doğayı kötülüklerden koruyabilir.

### 3. Kötülüğün Sıradanlığı (*Banality of Evil*)

Herhangi bir kişi kendisi *kötü* olmadan *kötülük* yapabilir mi? Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramını bir çıkarım olarak ortaya koyarken temelde cevaplamaya çalıştığı soru budur. 1961 yılında *The New Yorker* gazetesine Adolf Eichmann'ın davası ile ilgili yazdığı raporda Arendt kötü ve kötülük arasındaki ilişkiyi inceleyen bir tema üzerinden ilerler. Onun amacı II. Dünya Savaşı esnasında Almanya'da Yahudilere karşı gerçekleştirilen ve soykırımın en şiddetli düzeylerine varan kötülüğün ne anlama geldiğini bulmaktır. Bu kapsamda, Arendt önce radikal kötülük daha sonra da kötülüğün sıradanlığı pencerelerinden konuyu değerlendirir ve kötülüğe sebep olan fail nedenin gayet 'sıradan' olabileceği şeklinde nihai bir argümana varır. Özel'in *Jazz* şiirinde betimlenen kötülük türlerinin *kısmen* modernizmin dizayn ettiği yaşam türünün bir sonucu olarak sunulduğu gerçeği dikkate alındığında Arendt'in modern devlet ve toplum yapılarında bulunan totalitarist siyaset ve toplum ile kötülük arasında kurduğu ilişki şiirdeki kötülük algısını anlama konusunda yol gösterici olabilir. Ayrıca Özel'in örnek verdiği kötülük türlerinin gayet sıradan olup insanların gündelik yaşamlarındaki basit tercihlerine bağlaması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Eichmann, Nazi Almanya'sı döneminde milyonlarca kişinin toplama kamplarına taşınmasından sorumlu önemli bir subaydı. Savaş sonrası Eichmann'ın yargılanması süresince duruşmalara katılan Arendt, Eichmann'ın davranış ve ifadelerini gözlemlediğinde 'sıradan' bir kişiyi gördüğünü söyler. Bu sıradan kişinin sıradışı bir kötülüğü gerçekleştiren ekibin nasıl bir parçası olduğunu anlamaya çalışırken Nazizm'in iki kanattan ilerleyerek bunu yapabildiğini düşünür. Birincisi, kişiyi kendisine ve etrafına yabancılaştırmak ikincisi de insanların kötülük içeren eylemi yerine getirirken başka motivasyonlardan hareket etmesini sağlamak.

Birinci yöntem, Nazizm'in uzun bir süre boyunca Yahudileri potansiyel suçlu ilan ederek hukuki ve kamusal boyutta tüzel kişiliğın yok edilmesini sağlamasıdır. Daha sonra toplama kamplarında bireyleri akıl ve vicdan dışı seçimlere zorlayarak (kendi ölümünü geciktirmek için bir başkasının ölmesine dolaylı da olsa sebep olmak veya iki çocuğundan birinin ölmesini seçmek zorunda kalmak gibi) onların ahlaki kişiliğini yok etmiştir. Burada sonuç itibarıyla kişi hem etrafındakilere hem de kendisine yabancılaşmıştır. Bunlar totalitarizmin bireyi özne olmaktan çıkarıp mekanikleştirmesi, haliyle de duygu, vicdan ve haysiyet gibi ahlaki

50 İsmet Özel, *Tavşanın Randevusu* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 92.

ve iradi yetilerinden eksik bırakmanın açık örnekleri olarak kabul edilebilir.<sup>51</sup> Kötülüğün gerçekleştirilmesi böylece daha sıradan ve kolay hale gelmektedir. Yani birey, iradesini rasyonel olarak kullanmaktan mahrum kaldığı için seçimlerinin sonuçlarını mekanik düzlemde görebilmekte ahlaki perspektiften değerlendirme kabiliyetini yitirmektedir.

İkinci yöneme baktığımızda kötülüğün neden ve nasıl sıradanlaştığı konusuna değinmemiz gerekir. Radikal kötülüğün Nazizm'in yaptıklarını açıklayamayacağından hareketle Arendt sıradanlık kavramına yönelmek zorunda kalır. Eichmann davasında, Eichmann Yahudilerden nefret etmediğini hatta onlara yardım ettiğini ve onların çektiği acıları asla onaylamadığını söyler.<sup>52</sup> Sistem tarafından düşünme yetisi elinden alınan Eichmann'ın kör bir iradeye dönüşen pratik ahlak kapasitesi<sup>53</sup> onu vicdanen rahatsız olmaktan alıkoyan ve 'görev ahlaki' ambalajıyla kendisini idealist bir görev adamı şeklinde tanımlamasına izin veren bir kimliğe bürünmüştü.<sup>54</sup> Buradan çıkarılacak sonuç, kötülüğün kötülük olarak algılanmasının öne geçilmesinde uygulanan yöntemin sebep ile sonuç arasında bağlantı kurmanın engellenmesi şeklinde olmasıdır. Bir başka ifadeyle, insanlar kötülüğe sebep olmak için kötülük yapmayabilir. Şiir açısından bu çıkarım veya bakış açısı büyük ölçüde kötülüklerin kaynağını gösterebilir.

Şiirde yer alan kötülük türleri doğal ve ahlaki boyutlarıyla betimlenmektedir. Bu kötülüklerin failleri aşkın bir varlık değil insanların kendileridir. Fakat çözümünü zorlaştıran konu tam da buradadır yani insanların aslında kötülük yapmak için değil 'iyi' bir şey yapma motivasyonu ile kötülüğe sebep olmasıdır. Kasadan fiş almak esasında bir vatandaşlık görevi şeklinde sunulurken ortaya çıkan sonuç yağmurun ve selvilerin zor durumda kalması yani doğanın zarar görmesidir. Oysaki kasadan fiş alan kişinin amacı bu değildir. Özel'in diğer şiirlerini de dikkate aldığımızda, onun kasadan fiş alma tabirine yüklediği olumsuz anlamın modernizmin<sup>55</sup> beklentilerine riayet eden öznenin, genel olarak bütün doğaya ve özel olarak da kendi doğasına yabancılaşmasına, bu kapsamda da kötülüğü sıradan olarak görmeye başlamasına sebep olduğu yorumunu yapabiliriz. Özel'in kendi ifadesiyle, "otantik geleneklerin hakimiyet ve hayatiyet sahibi olduğu toplumlarda tragedya yoktur... Modern toplumlar ise trajiktir"<sup>56</sup>. Trajedinin kaynağı olarak şair modernizmin, dayattığı yaşam tarzı ile insanın kendisine yabancılaşmasını dolayısıyla iradi tercihlerini rasyonel düzlemde çıkararak otonom davranmak yerine heteronom olarak eylemde bulunmayı mecbur kıldığını düşünmektedir. Alain Touraine'in modernliği Özne'nin ölümü olarak ilan etmesine<sup>57</sup> benzer şekilde Özel de özne olmaktan uzaklaşan bireyin sıradan tercihlerle sıradanlaşan fakat esasında büyük kötülük olan sonuçlara sebep olduğunu savunmaktadır. *Mataramda Tuzlu Su*'da şair benzer şekilde kişinin çevresiyle uyum sağlamasını zorunlu kılan baskıcı toplumsallaşmaya karşı *özneleşme* çabasıyla direnir.<sup>58</sup> Bundandır ki şair, insanı kendi kimliğine yabancılaştıran

51 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3/ Totalitarizm*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 268-76.

52 Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 40.

53 Zafer Yılmaz, *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 131.

54 Kemal Bakır, "Hannah Arendt'te Kötülük Problemi", *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 25 (2015): 103.

55 Burada modernizm kavramı yerine pekâlâ şehir kavramı da Özel için hemen hemen aynı olumsuz göndermeleri barındırır. Şairin neredeyse bütün şiirlerinde şehir kavramı hep olumsuz olarak betimlenmiştir. Buna en bariz örnek *Üç Frenk Havası*'ndaki 'şehrin insanı' tabirinin vurgulu bir şekilde yerilmesidir. Bkz. Fatih Öztürk, *Sokrates ve İsmet Özel* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılık, 2015), 119-121.

56 İsmet Özel, *Bakanlar ve Görenler* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 62.

57 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 50.

58 Nusret Yılmaz, "İsmet Özel'in Mataramda Tuzlu Su Adlı Şiirinde Özne'nin İnşası", *Kesit Akademi Dergisi* 15 (2018): 132.

modernizme karşı, hep 'sevgilim' diye adlandırdığı yaşamı yüceltir.<sup>59</sup> <sup>60</sup> Şiirde modernizmin sonucu olarak yer alan muhtemel kötülük türleri<sup>61</sup> bunun açık bir ifadesidir.

Modernizmin beklentisi / şartı	Muhtemel kötülük
Bu vapuru kaçırırsam	Beni belki de cinnet basar
Bu yıl sınıfta kalırsam	Belki kanser olurum
Nöbette uyursam eğer	Kitaplarımı yakarlar
Bu işi bitiremezsem	Beni şehirden kovarlar
Konuşacak olursam	İzin kağıdım yanar
Bu senet bankalar kapanmadan ruhumun rengini kapatmayacak olursa	Ölür kuyuya düşen çocuk Çocuğun mercan saati çatlar mutlaka

Kaynak: Özel, *Erbain*, 221

Bu dizelerdeki hayıflanmalar bir taraftan da doğaya yönelik bir çağrının karşılığıdır. "İnsanlığın kolektif bilinçaltına temiz bir yaşamı imgeleyen ifadelerle sahici bir yaşamın müdafaasını yapan şair, doğayla 'barışık' bir yaşamın özlemini dile getirir".<sup>62</sup> Fiş almanın imlediği 'vatandaşlık' veya 'uyruk' olma kavramlarıyla Özel, modernizmin yarattığı kitlelerin kendi aleyhlerine işleyen bir sistemi bilinçsizce takip ettiklerini hatta o sistemin çalışmasını gönüllü olarak yerine getirdiklerini anlatır. Bireyin feda edildiği bu çıkmaz<sup>63</sup> kötülüğün sıradan hale gelmesine sebep olurken insanların kendi eylemlerinin bir bakıma kendilerinin olmadığını bilmemesine, iyiye veya kendinden beklenene yönelirken kötülüğü ortaya çıkarmasına yol açmaktadır. Özel'in *Jazz* şiirinde ifade bulan kötülük türleri, kötülüğün sebepleri ve insanların bu kötülüklere kayıtsız kalmaları Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramı çerçevesinde tartıştığı radikalini bayağı kılınması eşliğinde okunduğunda, öznenin kendine yabancılaşması sonucu kendisinden beklenen ahlaki tercihleri yerine getiremediğini dolayısıyla da kötülüklere kendisinin sebep olduğunu ortaya koymaktadır.

59 *Sevgilim Hayat, Sevgilime Bir Kefen* şiirleri buna örnek olarak verilebilir.

60 Nusret Yılmaz, "İsmet Özel'in *Erbain*'inde Modernitenin Eleştirisi", *Teke - Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9, 2 (2020): 650.

61 Şairin modernizme yüklediği olumsuz anlam, doğal haliyle var olanın 'bozulma' sonucu kendi varlığını oluş sürecinde aşkın olmayan faktörler dolayısıyla yitirmesi şeklinde alternatif bir okuma ile de ele alınabilir. Augustinus'un *İtiraflar*'ında kötülüğü kabul etmeyişi sunduğu dayanak varlıkların var oldukları sürece iyi olmalarıdır. Kötülük diye adlandırılan her şey bir bozulmanın sonucudur. Bu durumda, kötülüğün kaynağı Tanrı değildir, çünkü O her şeyi iyi olarak yaratmış fakat varlıkların var olma dereceleri onların iyilik seviyesi tarafından belirlendiği için metafiziksel bir hiyerarşiye uygun olarak her varlık iyiliğini kaybettiği ölçüde insan tarafından kötü olarak algılanmıştır. Bu, bir bozulmadır, tözsel bir kötülük değildir: "O zaman anladım ki, bozulmaya yazgılı varlıklar iyidir. Üstün iyi olmuş olsalardı ya da içlerine hiç iyilik olmamış olsaydı bozulmaları da mümkün olmazdı. Çünkü üstün iyi olmuş olsalardı zaten bozulmaları da söz konusu olmazdı; içlerinde hiç iyilik olmamış olsaydı onlarda bozulacak bir şey de olmazdı. Bozulma zarar verir, iyiyi eksiltmedikçe zarar diye de bir şey olmazdı. Öyleyse ya bozulma zarar vermez, ama böyle bir şey mümkün değildir; ya da hiç şüphe yok ki, bozulabilen her şey iyilik bakımından noksanıdır. Ama tamamen iyilikten yoksun olmuş olsalardı hiçbir şekilde var olamazlardı. Var olmuş olsalardı ve bozulmaları mümkün olmamış olsaydı daha iyi olurlardı, çünkü hiç bozulmadan kalıcı olurlardı. İyiliği bütünüyle kaybederek varlıkların daha iyi olduğunu söylemek kadar mantıksız bir şey olabilir mi? Öyleyse varlıklar iyiliklerini bütünüyle kaybetmiş olsalardı bütünüyle hiçlik olurlardı. İşte bu yüzden var oldukları sürece varlıklar iyidir." (Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 403.)

62 Yılmaz, "İsmet Özel'in *Erbain*'inde Modernitenin Eleştirisi", 661.

63 Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010), 207.

### Sonuç

İsmet Özel'in *Jazz* şiiri modernizmin kalıpları içerisinde yaşayan insanın aynılaşması, herkesleşmesi ve dolayısıyla kendine yabancılaşarak insani hususiyetlerini yitirmesi üzerinden kötülüğün fail nedenini inceleyen. Kuyuya düşen çocuk imgesi modernizmin hapsedici kimliğine gönderme yaparken şairin çocuk için bir çıkış yolu araması onu doğal olana yönelir. Çocuğun mercan saatinin çatlaması açık bir varoluşsal absürtlük ifadesidir. Bireyin rasyonel olarak düşündüğü ile deneyimlediği dünya arasındaki uçurumu absürt olarak tanımladığımızda bu absürtlük daha belirgin hale gelir. Bu sorunsala dikkat çeken şairin *kendilik* çağrısı, kötülüğün ortadan kaldırılması veya en azından asgari hale getirilmesi için kilit rol üstlenir. Bir başka ifadeyle, bir taraftan modernizmin trajediye sürüklediği bireyin kötülüklerden kurtulması için kendi özüne dönmesi gerekliliği vurgulanırken bir taraftan da doğal ve ahlaki kötülükler arasında bir ilişki kurulur.

Kötülük problemi felsefi, dini ve edebi literatürde önemli bir yer tutar. Augustinus ve Aquinas gibi Hıristiyan teolog ve filozoflar kötülüğü esastan kabul etmeyerek nominal bir savunma yolunu tercih ederken Farabi, İbn Arabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları benzer biçimde kötülüğü bir problem değil bir durum olarak ele alırlar ve tözsel kötülüğü reddederek arizi bir açıklama getirirler. Bu bakımdan onlar için kötülüğün kaynağını aşkın bir varlıkta aramak yerine kötülüğün öğretici tarafına odaklanmak gerekir. Leibniz, Gazali'ye benzer şekilde bu yaşanan alemleri mümkün alemlerin en iyisi şeklinde nitelerken aslında az önce bahsettiğimiz düşünürlerin çizdiği yolu takip eder. Yani var olan her şey var olduğu şekliyle en iyi olduğuna göre kötülüğün daha büyük bir 'iyi' kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ancak kötülüğü kötülük olarak kabul edip ereksel ve fail nedenlerinin üzerine fikir yürütenler açısından problem bütün tazeliği ve açıklığı ile ortada durmaktadır. Bu bakımdan, genellikle mutlak kâdir, mutlak iyi ve her şeyi bilen Tanrı'nın varlığını kendi özellikleri üzerinden ele alan bu problemin çözümsüz olduğu veya herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir çözüme sahip olmadığı düşünülmektedir.

Edebiyat kanadına baktığımızda Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler'i* ve Albert Camus'nün *Veba'sı* bu problemin ele alınması bakımından iki önemli örnek oluşturur. Elbette aynı konuyu ihtiva eden diğer birçok eser sayılabilir. Türk Edebiyatında İsmet Özel'in *Jazz* şiirini bu kapsamda incelemeye çalıştığımız bu makale kötülük probleminin şiirde nasıl yankılandığını analiz etmektedir. Buna göre, şair doğal ve ahlaki kötülük arasında bir bağ kurarak, kötülüğün fail nedenini insanın kendisinde bulur. Aşkın bir varlığa herhangi bir atıfta bulunmaz. Fail neden olarak insanın ahlaki özensizliğinin hem doğal hem de ahlaki kötülüklerin en temel kaynağını oluşturduğunu düşünen şair için çıkış yolu da bu kapsamda bireyin ahlaki olgunluk ve titizliğe kavuşmasından geçer. Modernizmin kalıpları içinde kendine yabancılaşarak herkesleşen bireyin kendisine dönmesi gerektiği vurgulanır. Ne var ki şair kötülüğün ereksel nedeni üzerine sarıh bir göndermede bulunmaz. Bir başka ifadeyle, kötülüğün teleolojik olarak neye hizmet ettiği yönünde bir anlatımı şiirde bulamayız. Özel, ne ebedi ahenk ne karakter yapım teorisi ne de daha büyük bir iyinin gerçekleşmesi için kötülüğe müsamaha gösterilmesi ve tahammül edilmesi gibi teodiseleri benimsediğini çağrıştıran ifadeler kullanır. Ayrıca, kötülüğün sıradanlaşmasını ve kötülük olarak algılanmasının zayıflayarak gözden kaçmasını kitle haline gelerek öz benliğinden uzaklaşan birey ile paralel bir düzlemde ele alır. Diğer bir deyişle, kötülüğün fail nedeni olarak rasyonalitesini doğru kullanamayan birey işaret edilirken, sorunun çözümü en yalın haliyle rasyonalitesini doğru kullanan birey çağrısı temelinde nihayetlendirilir. Sonuç olarak, sorumluluk insanda olduğuna göre çözüm de ondadır. Kuyuya düşen çocuğu oradan çıkarmaktan daha önemli olan onun kuyuya düşmesini engelleyebilmektir.



## Kaynakça

- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2010.
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 3/ Totalitarizm*, çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Arıcan, M. Kazım. "Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 2 (2006): 223-242.
- Augustinus. *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2002.
- Bakır, Kemal. "Hannah Arendt'te Kötülük Problemi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 25 (2015): 97-113.
- Benn, Stanley I. *A Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*, düz. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Camus, Albert. *Veiba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Demir, Fethi. "Sezai Karakoç ile İsmet Özel'in Poeitk Fikirleri Bağlamında Türkiye'de Modern İslami Şiir". *The Journal of Academic Social Science Studies* 60 (2017): 131-145.
- Dostoyevski. *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Efil, Şahin. "İbn Arabiye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise". *Felsefe Dünyası* 1, 53 (2011): 92-110.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.
- Hanna, Thomas L. "Albert Camus and the Christian Faith". in *Camus: A Collection of Critical Essays*, düz. Germaine Brée, 224-243. N. J. : A Spectrum Book, 1962.
- Hasker, William. "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", düz. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, 1 (2012): 183-198.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. New York: Plgrave Macmillan, 2007.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Hume, David. *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
- Inwagen, Peter Van. *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- İmamoğlu, Tuncay. "Seneca Felsefesinde Kötülük Problemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 1 (2002): 51-58.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Merafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kazanç, Fethi Kerem. "Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelam Araştırmaları* 6, 1 (2008): 77-106.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008): 81-96.
- Kuçuradi, İonna. *Nietzsche ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.
- Madden, Edward H. "Farklı Açılardan Kötülük Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2009): 151-167.
- Mele, Alfred R. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Öktem, Ülker. "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi". *DTCF Dergisi* 58, 1 (2018): 641-661.
- Önal, Mehmet. "Kötülük Problemine Epiktetos'un Mutluluk Öğretisiyle Bakmak". *Felsefe Dünyası* 2, 56 (2012): 126-146.
- Özdemir, Metin. "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 225-258.
- Özel, İsmet. *Bakanlar ve Görenler*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Özel, İsmet. *Erbain*. İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2013.
- Özel, İsmet. *Tavşanın Randevusu*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

- Öztürk, Fatih. *Sokrates ve İsmet Özel*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılık, 2015.
- Platon. *Lysis*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Platon. *Timaios*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. New York: Dover Publications, 1966.
- Seneca. *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 46-79.
- Tooley, Michael. "The Problem of Evil", düz. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019). [Erişim Tarihi: Mart 2021]. <https://plato.stanford.edu/entries/evil/>
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Tunagöz, Tuna. "Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24, 2 (2015): 233-246.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.
- Yılmaz, Nusret. "İsmet Özel'in Erbaın'ında Modernitenin Eleştirisi". *Teke - Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9, 2 (2020): 642-664.
- Yılmaz, Nusret. "İsmet Özel'in Mataramda Tuzlu Su Adlı Şiirinde Özne'nin İnşası". *Kesit Akademi Dergisi* 15 (2018): 130-140.
- Yılmaz, Zafer. *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.

## Yazarlara Notlar temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Özdeğ bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 16th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

### Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

### Atıf ve Kaynakça Gösterimi

#### Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

#### Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

#### Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

**Kitap Bölümü:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Makale:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

**Tez:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

**Bildiri:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

**Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343**