

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2021 / YAZ | SAYI: 73



## **FELSEFE DÜNYASI**

2021/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 73

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

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

### **Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

### **Editör/Editor**

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

### **Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer ( Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

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

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

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

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

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

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

### **Adres/Adress**

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

Tel & Fax : 0312 231 54 40

[www.tufed.net](http://www.tufed.net)

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

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

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Tarcan Matbaa

İvedik Köy Mahallesi, İvedik Cd. No:417/A, 06378 Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0(312) 384 34 35

Basım Tarihi : Temmuz 2021, 500 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

# FELSEFE DÜNYASI

2021 / YAZ | SAYI: 73





# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

|   |     |
|---|-----|
| Siyaset İncelemeleri Bağlamında Felsefe, Teori ve İdeoloji .....  | 7   |
| <i>Philosophy, Theory and Ideology in the Context of Political Studies</i>                              |     |
| <b>Mustafa ERDOĞAN</b>  |     |
| Fârâbî Düşünce Sisteminde Bilimler Arası İşbirliği ve Günümüzdeki Durum .....                           | 25  |
| <i>Corporation Between Sciences and The Current Situation in the Thought System of Al-Fârâbî</i>        |     |
| <b>Hacı Ömer ÖZDEN</b>  |     |
| Liberal Ortak İyinin Cumhuriyetçi Eleştirisi Üzerine .....  | 47  |
| <i>On Republican Critique of Liberal Common Good</i>  |     |
| <b>Cennet USLU</b>  |     |
| Temelsiz Şiddete Karşı Jacques Derrida Felsefesi .....  | 71  |
| <i>Jacques Derrida's Philosophy against Baseless Violence</i>   |     |
| <b>Arslan TOPAKKAYA &amp; Esra HALICI</b>   |     |
| Aristoteles'in Yer Analizi .....  | 88  |
| <i>Aristotle's Analysis of Topos</i>  |     |
| <b>Musa DUMAN</b>   |     |
| Bireyci Ahlak Anlayışı ve Eğitimde 'Ahlaki Muhakeme' .....  | 105 |
| <i>Individualist Moral Understanding and 'Moral Reasoning' in Education</i>                             |     |
| <b>Eyüp AKTÜRK</b>  |     |
| Şehir Felsefesi Yapmanın İmkânı: Üsküp Üzerine Kültürel ve Felsefî Notlar .....                         | 143 |
| <i>The Possibility of Making Philosophy of the City: The Cultural and Philosophical Notes on Skopje</i> |     |
| <b>Şahin EFİL</b>   |     |
| Locke ve Kant: Bilginin Sınırları Bağlamında Bir Eskiz .....  | 170 |
| <i>Locke and Kant: A Sketch in the Context of Bounds of Knowledge</i>                                   |     |
| <b>Ayşe Gül ÇIVGIN &amp; Ümit ÖZTÜRK</b>  |     |
| Tanzimat Döneminde Modern Düşüncenin Kendisini Gösterme Biçimi .....                                    | 188 |
| <i>The Way of Showing the Modern Thought in Tanzimat Era</i>  |     |
| <b>Yakup KAHRAMAN</b>   |     |
| Jean Jacques Rousseau'da Uygarlığın Duygulara Negatif Yansımaları .....                                 | 208 |
| <i>Negative Reflections of Civilization on Nature in Jean Jacques Rousseau</i>                          |     |
| <b>Mehmet EVREN</b>   |     |
| Charles L. Stevenson'un Duygusalclığında İkna'nın Yeri .....  | 227 |
| <i>The Place of Persuasion in Charles L. Stevenson's Emotionalism</i>                                   |     |
| <b>Nihat DURMAZ</b>   |     |
| David Hume'un "Sevgi ve Nefret" Konusuna İlişkin Deneyleri .....  | 245 |
| <i>David Hume's Experiments on "Love and Hatred"</i>  |     |
| <b>Gürol ZIRHLIOĞLU</b>   |     |
| Nietzsche'de Estetik Kurtuluş .....   | 267 |
| <i>Aesthetic Salvation in Nietzsche</i>   |     |
| <b>Nil AVCI</b>   |     |

|  |     |
|--|-----|
| Politika ve Ahlak İlişkisinde Bir Rönesans Figürü Olarak Machiavelli Hükümdarı .....                                 | 294 |
| <i>The Ruler of Machiavelli as a Renaissance Figure in The Relationship of Politics and Ethics</i>                   |     |
| <b>Mehmet Fatih DENİZ</b>  |     |
| İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'nın Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri...321                              |     |
| <i>Comparisons of Necessary Being and Contingent Being of Avicenna and Dominicus Gundissalinus</i>                   |     |
| <b>Hüseyin YÜCEL</b>   |     |
| Kötülük Problemi ve Ateizm: Yujin Nagasawa'da Sistematik Kötülük Problemi.....356                                    |     |
| <i>Atheism and The Problem of Evil: The Problem of Systematic Evil in Yujin Nagasawa</i>                             |     |
| <b>Musa YANIK</b>  |     |
| Immanuel Kant Felsesinde Hürriyetin Epistemolojik ve Ahlâki Olanığı .....  | 379 |
| <i>The Epistemological and Moral Possibility of Liberty in Immanuel Kant's Philosophy</i>                            |     |
| <b>Nuri ÇIÇEK</b>  |     |
| Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi:  |     |
| Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi .....  | 396 |
| <i>An Evaluation of Identity in the Formation of the Ottoman State: The Theory Problem of Orthodox and Heterodox</i> |     |
| <b>Ahmet Emre POLAT</b>  |     |
| Büyük Veri Çağında Sistem Estetiği .....   | 420 |
| <i>System Aesthetics in The Age of Big Data</i>  |     |
| <b>Zeynep HEKİM BÜLBÜL</b>   |     |
| Seçim Özgürlüğü Üzerine .....  | 436 |
| <i>On Freedom of Choice</i>  |     |
| <b>Anselmus</b>  |     |
| "Aşka Övgü" Üzerine Bir Değerlendirme .....  | 463 |
| <b>Fatma AKSAKAL</b>   |     |

# SİYASET İNCELEMELERİ BAĞLAMINDA FELSEFE, TEORİ VE İDEOLOJİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 7-24.

Geliş Tarihi: 18.04.2021 | Kabul Tarihi: 01.05.2021

**Mustafa ERDOĞAN\***

## Giriş

“Sosyallik” insanoğlunun gerek zaman gerekse mekân bakımından evrensel bir özelliğidir. İnsan toplumsal bir canlıdır; toplum dışında bir insan tasavvuru ancak zihinsel bir kurgu olabilir. Toplum olarak var olmanın kurucu unsurlarından biri ise, onu “devlet”le özdeşleştirmemek kaydıyla, siyasettir. İki bin yıldan daha fazla bir süre önce Aristo insanın “siyasal bir canlı” olduğunu söylerken bu gerçeğe dikkat çekiyordu. Onun içindir ki, siyasî fenomen Eski Yunan döneminden beri filozoflar, teorisyenler ve bilim insanlarının ana inceleme konularından biri olmuştur.

Eski Yunan’dan buyana siyaset incelemelerinin birçok farklı türü var. Bu türlerin en eskisi şüphesiz “siyaset felsefesi”dir; zamanla ona başka disiplinlerin de eklenmesi sonucunda bugün siyaset incelemelerinin veya siyaset üstüne düşüncenin oldukça zengin bir çeşitliliğiyle, geniş bir yelpazeyle karşı karşıyayız: siyaset felsefesi, siyaset teorisi, siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi, siyaset psikolojisi, devlet teorileri, siyasal iktisat, kamu siyaseti, hatta siyasal tarih. Aslına bakılırsa, başta anayasa teorisi ve kamu hukuku olmak üzere, hukukun bazı alt dalları da siyaset incelemeleri içinde düşünülme gerekir.

Bu yazıda günümüzde “siyaset teorisi” olarak anılan disiplinin kimliğini belirlemeye çalışmak istiyorum. Bunu esas olarak siyaset teorisini siyaset felsefesi, siyaset bilimi ve toplumsal teoriyle ilişkileri bağlamında ele ala-

\* Prof. Dr., Anayasa Hukuku, ORCID: 0000-0002-6546-0118, e-mail: merdogan56@yahoo.com

rak yapmaya çalışacağım. Bu bağlamda, siyaset teorisini özellikle siyaset felsefesinden kesin olarak ayırıştırmanın mümkün olup olmadığını sorgulayacağım. Bu arada, siyasetle ilişkisi çerçevesinde teori ile ideoloji ayrımına da bu yazıda bir göz atmak düşüncesindeyim.

## Siyaset Felsefesi ve Siyaset Teorisi

İlgili literatürde sıkça birbirinin yerine kullanılan “siyaset felsefesi” ile “siyaset teorisi” arasında ayırım yapmanın ne ölçüde mümkün olduğunun araştırılmasına, yine bu satırların yazarının çeyrek asır önceki bir denemesinden başlamak uygun olabilir. “Siyaset Felsefesi Hakkında” başlığıyla yayımlanmış olan o denemedeki yaklaşımı şöyle özetleyebilirim: Siyaset felsefesi, insanoğlunun bireysel ve toplumsal varoluşuna ilişkin temel sorulara bütüncül bir felsefi sistemin tutarlılığı içinde bir cevap arayışıyla ilgilidir. Başka bir deyişle, bir siyaset felsefesi genel bir felsefi sistemin tutarlı bir alt-sistemi olmak durumundadır. Bu çerçevede siyaset felsefesi, odağında “insanların doğru ve değerli eylemde bulunma olanaklarını geliştiren veya en azından bu olanakları kolaylaştıran bir toplumsal-siyasal ortamın dayanması gereken ilkelerin araştırılması” olan bilgi arayışıdır (Erdoğan 1993: 3-4).

Bu anlayışa göre, kısaca, “felsefe (özel olarak etik) siyaseti bir inceleme konusu olarak aldığı anda siyaset felsefesi ortaya çıkar” (Erdoğan 1993: 6). Bu yaklaşım büyük ölçüde Leo Strauss ve Isaiah Berlin’den esinlenmiştir. Strauss’un (1969: 47) yazdığı gibi, “insanlar iyi hayat ve iyi toplum hakkında bilgiye ulaşmayı açık amaçları haline getirdiklerinde siyaset felsefesi doğar.” Veya Berlin’in (1988) dediği gibi, “[h]ayatın nasıl yaşanması gerektiği hakkındaki [...] inançlar ahlâkî araştırmanın konusudur; bunlar gruplara ve uluslara, daha doğrusu bütün insanlığa uygulandıklarında siyaset felsefesi adını alırlar; bu ise topluma uygulanan etikten başka bir şey değildir.”

Aynı yazıda siyaset felsefesi disiplininin kimliğine ilişkin başka bir yaklaşıma daha işaret edilmiştir. Bu yaklaşım, ilkinden farklı olarak, “felsefi bir sistem arayışı” içinde değildir ve siyaset felsefesini zorunlu olarak felsefenin bir alt-dalı olarak görmez. Buna göre, siyaset felsefesi “siyasete ilişkin sorunların derinliğine tartışılması ve aydınlatılması girişimi”nden ibarettir (Erdoğan 1993: 6).[1] “Siyaset teorisi”ne gelince, o yazıda bu terimin genellikle siyaset felsefesiyle aynı anlamda kullanıldığı belirtilmektedir (Erdoğan 1993: 5). Bu teşhis, siyaset felsefesini felsefenin bir uzantısı olarak gören Isaiah Berlin bakımından da doğrudur. Nitekim düşünür siyaset teorisi ile siyaset felsefesi arasında belirgin bir ayırım yapmamakta, “geleneksel siyaset teorisi”[2] derken aslında “siyasî düşünceler tarihi”ni kastetmekte ve bu disiplini “prima facie felsefi” olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda



siyaset teorisi “özgürlük, adalet, otorite veya siyasî ahlâka ilişkin herhangi bir tartışmanın eninde sonunda karşılaşmak zorunda olduğu iyi veya kötü, izin verilen veya yasaklanan, uyumlu veya uyumsuz fikirlerinin sadece analiziyle değil, fakat bunların geçerliliği hakkındaki sonuçlarla da ilgilenmek durumundadır.” (Berlin 1980: 157).

Literatürde siyaset felsefesini felsefenin bir alt dalı olarak gören yaklaşımın bir benzerine bugün de rastlıyoruz. Sözcüleri, Adam Swift (2014: 5, 6) siyaset felsefesini “belli bir konu –siyaset- hakkında felsefe, [...] ahlâk felsefesinin özel bir alt dalı” olarak nitelemiştir. D. D. Raphael’e (1990: 6-7) göre de siyasal felsefe, felsefî düşüncesinin devlet hakkındaki fikirlere uygulanması veya devletin felsefî olarak teorileştirilmesi anlamında felsefenin bir dalıdır. Siyaset felsefesini “iyi hayat biçimleri ve neyin ahlâkî olarak uygun olduğu üzerinde odaklanan” normatif bir disiplin olarak niteleyen Michael Freeden ise, siyaset felsefecilerinin “siyasî olanı incelemeye önce felsefeci” olduklarını ve “filozoflar için tipik olan teknikler ve metotları uygulama”dıklarını belirtmektedir (Freeden 2004: 4).[3] Bu arada, Türkçe literatürde Ahmet Arslan da siyaset felsefesi hakkında benzer bir görüşe sahiptir. Ona göre de siyaset felsefesi “siyasete ahlâk açısından bakılması ve onun ahlâk açısından değerlendirilmesidir.” Siyaset felsefesi aynen ahlâk felsefesi gibi, “insan için iyinin ne olduğu”nu arar ama bunu siyaset bağlamında yapar. Dolayısıyla, siyaset felsefesi “ahlâk felsefesinin bir alt dalı olarak kabul edilebilir.” (Arslan 2012: 234-235).

Siyaset teorisine gelince, 1970’ler başlarından itibaren “dirildiği” kabul edilen siyaset teorisi aradan geçen yarım yüzyılda daha da zenginleşmiş[4] olmasına rağmen, 90’ların başındaki yargımıza temel oluşturan durum bugün de pek değişmiş değildir: Siyaset teorisi ile siyaset felsefesinin aşağı yukarı eş anlamda kullanıldığı yargısı esas itibarıyla halâ doğrudur. Gerçekten de, siyaset teorisinin kendi ayrı “konusunun ne olduğu hakkında pek anlaşma olma”dığı (Barry 2018: 23) ve “çekirdek bir kimlikten yoksun” olduğu (Dryzek & Honig & Phillips 2008: 6) söylenebilir. Ancak, siyaset teorisinin normatif ve analitik özelliğiyle felsefî bir niteliğe sahip olduğunu düşünenler de onu felsefenin bir alt dalı olmaktan ziyade bağımsız kimliğe sahip bir disiplin olarak görme eğilimindedirler. Meselâ Norman Barry’ye (2018: 24) göre, 1960’lar ve 1970’lerden itibaren “[s]iyaset teorisi olarak adlandırılan ve tarzı itibarıyla analitik olan genel olarak felsefî bir disiplin gelişmiştir” ve bu disiplin metodolojiyle, kavramların aydınlatılmasıyla ve -daha önceki pozitivizme zıt olarak- siyasî değerlendirme mantığıyla ilgilidir. David Miller (2010: 757) ise “normatif siyaset teorisi”ni otorite, özgürlük, adaletin vb. prensiplerini koymayı ve ondan sonra bu prensiplerin gerçekleştir-

ilmesi için ne tür sosyal düzenin uygun olacağını göstermeyi amaçlayan bir araştırma alanı olarak tanımlamaktadır.

Böylece, siyaset teorisi bir taraftan “normatif tutkuları” olan (Helliwell & Hindess 2008: 811) veya “genellikle normatif yönelimli” (O’Leary 2010: 750) bir araştırma alanı olarak, öbür yandan da kavramsal ve analitik bir disiplin olarak ortaya çıkmaktadır. Normatif bir disiplin olarak siyaset teorisi iyi bir toplumun “amaçlar ve idealleri”yle ilgili normatif argüman geliştirir (Waldron 2012), “siyasî faaliyetin normlarını” belirlemeye çalışır (Dryzek & Honig & Phillips 2008: 4) ve “siyasî örgütlenmeyle [...] ilgili problemlere iyi çözümler önerir” (Freeden 2004: 9). Normatif siyaset teorisi metodik olarak da kanıtlamalara başvurur, iddia ve tezlerini haklılaştırma (justification) amaçlı kanıtlar kullanır. Haklılaştırma, bir inancın onaylanması veya reddedilmesi için akılcı nedenler ortaya konulması (Raphael 1990: 8) olarak tanımlanabilir. Haklılaştırma kaygısı siyasî teorinin tutarlılık ve mantıkîliğe uygun olmasını, bunun için de akılcı nedenler/gerekçeler (reasons) sunmasını gerektirir. Böylece, bir siyasî görüş eğer iyi nedenlerle (reasons) desteklenirse, iç tutarsızlığı yoksa, bilinen olgularla tutarlaysa haklılaştırılmış olur (Gaus 2000: 39).

Siyaset teorisi öte yandan adalet, özgürlük, eşitlik, demokrasi, otorite gibi siyasetin temel kavramlarının analizi ve aydınlatılmasıyla ilgilidir. Isaiah Berlin’in (1980: 148) anlatımıyla: “Geleneksel siyaset teorisinin özünü oluşturan temel problemler arasında eşitliğin, hakların, hukukun, iktidar ve otoritenin ve kuralların mahiyeti gibi sorunlar yer alır.” Siyaset teorisinin bu karakteristik özelliğini Michael Freeden (2004: 3) şöyle açıklamaktadır: Siyaset teorisi “siyaset hakkında kavramlaştırma ve ifadelendirme (articulation) düzeyinde düşünceye işaret eder.” David Miller ise (2010: 759) “açıklama ilgisi”ni esas alan araştırmaların “siyaset teorisinin [sadece] bir türü”nü oluşturduğuna dikkat çekmektedir.

Hem normatif hem de analitik olan siyaset teorisini tanımlayan diğer özellikler arasında, farklı yazarlar tarafından, eklektik veya interdisipliner olma, sistematiklik, eleştirelilik ve çoğulculuk ta zikredilmektedir. Söz gelişi Norman Barry’ye göre (2018: 25) siyaset teorisi felsefe, hukuk, etik ve iktisat gibi çeşitli disiplinlerden yararlanan eklektik bir araştırma alanıdır. “Münhasıran siyaset teorisine ait olarak tasnif edilebilecek bir bilgi bütünü ve analiz yöntemi yoktur.” Ayrıca, interdisipliner bir araştırma alanı olarak siyaset teorisinin gelenekleri, yaklaşımları ve tarzları da değişkenlik gösterir (Dryzek & Honig & Phillips 2008: 4). Andrew Vincent (2004: 326) bu son noktayı “çoğulculuk” olarak nitelemektedir. Siyaset teorisi, içinde farklı

temelleri olan birçok yaklaşımı barındırması bakımından çoğulcu veya çok-sesli bir disiplindir. Vincent ayrıca siyaset teorisinin soyutlayıcılık ve eleştirelilik özelliğine de işaret etmekle beraber, bunlar aslında onun analitik niteliğinin doğal bir uzantısı olarak görülebilir.[6] Nihayet, siyaset teorisi sistematiktir; siyasî örgütlenmeyle ilgili “kim yönetmeli?”, “siyasî itaat” vatandaşlar için bir yükümlülük müdür?, adalet nedir, hukuk nelere izin verip neleri yasaklamalıdır? gibi temel normatif soruları sistematik biçimde cevaplandırmaya çalışır (Miller 2010: 756).

Sonuç olarak Andrew Vincent’in de belirttiği gibi, siyaset teorisini siyaset felsefesinden kesin olarak ayırmak mümkün görünmemektedir. Ama bu, iddia edildiği gibi, tek başına siyaset felsefesinin siyaset teorisinin daha geniş alanının içinde veya onun merkezinde yer alıyor olmasıyla da (Vincent 2004: 9; Freedon 2004: 4) açıklanamaz görünmektedir. Çünkü, aynı zamanda normatif bir disiplin olduğu ve haklılaştırmadan kaçınmadığı sürece[7], siyaset teorisinin kısmen felsefî bir araştırma alanı olması normaldir. Bu durumda, siyaset teorisi hem açıklamayla hem de haklılaştırmayla ilgili olduğuna göre, “kanıtlama ve haklılaştırma” ilgisinin baskın olduğu literatürü siyaset felsefesi, buna karşılık “açıklama ve analiz” ilgisinin ağır bastığı çalışmaları siyaset teorisi olarak adlandırmak belki uygun olabilir. Bu ölçütün ayrımı mümkün kılmadığı yerde de, bu sefer Freedon’un “iyi argüman” veya “titiz argüman inşası” (2004: 3-4) kavramlarından ve “kanıtın ve kanıtlamanın [...] iyi felsefî analizin ön şartları” olduğu (2004: 7) yargısından mülhem bir yaklaşımla, tamamlayıcı bir ölçüt olarak haklılaştırmanın ne ölçüde sağlam argüman veya argümanlara dayandığına bakmak gerekecektir. Filozoflar için “iyi argüman” akılcı, mantıklı, tutarlı, kesin, derin-düşünme ürünü ve kendini-eleştireci argümandır (Freedon 2004: 14). Buna göre, normatif analizi iyi veya sağlam argümana dayandıran disiplini siyaset felsefesi olarak teşhis edebiliriz. Yine de kabul etmek gerekir ki, kaçınılmaz olarak sübjektivite içeren[8] bu yolu izlemek de sözkonusu iki disiplin arasında kesin bir ayrım yapmamıza imkân vermeyebilir.

## **Siyaset Teorisi ve Siyaset Bilimi**

İlk bakışta sanılabileceğinin aksine, siyaset bilimini tanımlamak siyaset teorisini tanımlamaktan daha zordur. “İlk bakışta” derken kastettiğim, adında yer alan “bilim” kelimesi nedeniyle siyaset biliminin gerek konusu gerekse yöntemi bakımından kimliği ve sınırları belli veya belirlenebilir bir alan teşkil ettiğinin akla gelebilecek olmasıdır. Buna karşılık, siyaset teorisi ise siyaset bilimine göre daha soyut-teorik ve normatif bir disiplin olarak görülür. Ne var ki, ilgili literatür sağduyuya uygun görünen bu ayrımla tam olarak örtüşmeyecek kadar karmaşıktır.

Bunu daha iyi anlamak için siyaset biliminin tarihçesine bir göz atmak yararlı olabilir. Anthony Birch (1996: 208-209, 211, 226) modern siyaset biliminin gelişme seyrini şöyle özetliyor: Oxford, Paris ve Columbia üniversitelerinin müfredatlarına girdiği 1870'lere kadar siyaset bilimi ayrı bir akademik disiplin olarak ortaya çıkmamıştır. Disiplin 1870'ler sonlarından 1950'lerin başlarına kadar pek bir değişikliğe uğramadı. Bütün bu dönem boyunca siyaset bilimi üç alt-disipline ayrıldı: devlet teorisi, karşılaştırmalı devlet sistemleri ve devletlerarası ilişkiler. Ana akım siyaset bilimini oluşturduğu söylenebilecek bu üç alandaki inceleme (tarzı) 1990'lara kadar esaslı bir değişikliğe uğramamıştır. Bu ana akım siyaset bilimi bireyler üstünde olmaktan ziyade kurumlar üstünde odaklanmıştı, inceleme yöntemi ise hem tarihsel hem de normatifti. Yüzyılı biraz aşan bu dönem boyunca, siyaset biliminin analiz biçimleri daha rafine hale geldiyse de, tarihsel ve normatif niteliği aynı kaldı. Bu dönemde doğal bilimlere benzeme çabası yoktur.

Ancak 1950'lerde siyasetin sahici bilimsel incelenmesini amaçlayan yeni yöntemlerin kullanılması devreye girdi. Amaç artık "siyaset incelemesini bir pozitif bilim dalına döndürmek"ti. "Pozitif"ten kasıt, disiplinin ancak doğa bilimlerinininkine benzer yöntemler üzerine oturtulursa "bilimsel" nitelmesini hak edeceği idi. Ne var ki, Birch'e göre, siyaset bilimi geleceğe dönük tahminlere temel oluşturacak, doğa bilimlerindekine benzer genel yasalar oluşturma ve siyasetin kapsayıcı bir bilimini üretme işinde genel olarak başarılı olamamıştır.

Bu konuda daha iyimser bir görüşe göre, siyaset biliminin içinde yer aldığı sosyal bilimler bugüne kadar açıklayıcı yasalar bulmakta iktisat kadar başarılı olmamışlarsa da, doğal bilimin hipotezleriyle aynı şekilde test edilebilen, açıklayıcı yasa olmaya aday birçok ilginç hipotez ("sınıf mücadelesi", "oligarşinin tunç kanunu", "statüden sözleşmeye" gibi) geliştirmişlerdir (Raphael 1990: 6-7). Bu görüşe göre, siyaset felsefesiyle (siyasal teoriyle)[9] siyasal bilim arasındaki başlıca fark, ilkinin normatif olmasına ve haklılaştırmaya yönelmesine karşılık, siyasal bilimin pozitif yani açıklama peşinde olmasıdır. Başka bir ifadeyle, siyasal bilim devletlerin/hükümetlerin işlerini gerçekte nasıl yürüttüklerini ve insanların siyasî hedeflerini gerçekleştirmeye çalışırken gerçekte nasıl davrandıklarını açıklar; oysa siyaset felsefesi hükümetlerin ne yapmaları gerektiğini ve siyasî amacımızın ne olması gerektiğini önerir (Raphael 1990: 8, 21). W. G. Runciman da buna benzer şekilde, siyaset bilimini normatif nitelikteki siyaset felsefesi veya siyaset teorisinden ayıran[10] şeyin, onun doğa bilimleri gibi empirik bir disiplin olması olduğunu belirtmiştir (Runciman 1969: 2).

Ancak, “[k]lasik siyasal teorinin [...] ‘normatif’ olarak nitelendirilmesi ve yerini ‘bilimsel’ teoriye bıraktığı [1970’lerin sonunda] yaygın bir görüş” olsa da (Sunar 1999: 12, dn. 1)[11] siyaset teorisinin baskın karakteri onun normatif olmasına karşılık, “siyaset bilimi” olarak anılan disiplin için –belki davranışçı siyaset bilimi hariç- böyle baskın ve onu siyaset teorisinden kesinkes ayırmaya yarayacak bir özellik bulmak kolay olmasa gerektir. Gerçekten de, 1950’li ve 1960’lı yıllarda en kuvvetli olarak ABD’de ortaya çıkan şekliyle siyasete davranışçı yaklaşım teriminin gerçek anlamında bir “bilim” olmak iddiasındaydı. Pozitivist bilim anlayışından derin bir şekilde etkilenen bu yaklaşım bilimin hakikati ortaya çıkarmanın yegâne güvenilir aracı olduğu varsayımı altında, siyaset biliminin doğal bilimlerin yöntemlerine katı bir şekilde bağlı olması gerektiğini kabul ediyordu. Böylece davranışçı siyaset bilimi sayısal verilere dökülebilen -veya dönüştürülebilen- gözlem bulguları yoluyla siyasete ilişkin objektif bilgiye ulaşmayı amaçlamıştı.

Davranışçı yaklaşım siyaset biliminin empirik bir disiplin olduğuna dair yaygın görüşle de uyumludur. Aslına bakılırsa, normatif gelenek gibi, analiz ve açıklama peşinde olan tasvirî veya empirik gelenek de siyasî düşüncenin ilk zamanlarına kadar geri götürülebilir. Aristo’nun anayasalar tasnifi, Machiavelli’nin gerçekçi devlet yönetme sanatı (statecraft) anlatısı ve Montesquieu’nün devlet ve hukuka ilişkin sosyolojik teorisi gibi. Bu çalışmalar siyasete kurumsal yaklaşımın yolunu açtılar. Analiz ve açıklama peşinde olmak anlamında tasvirî (descriptive) olan bu yaklaşıma karşı, normatif yaklaşım gereklilik-belirticidir (prescriptive), yani değerlendirmeler yapar ve tavsiyeler önerir (Heywood 2013: 13).

Şu var ki, davranışçı türünde bile siyaset biliminin münhasıran empirik bir bilim olarak görülebileceği kesin değildir. Siyaset biliminin konusunun siyasî gerçekliğe ilişkin empirik bulgu veya verileri tanımlamak ve açıklamaktan ibaret olduğu düşüncesi isabetsizdir. Gerçekte, olguların gözlenmesi ve açıklanmasıyla yetinen çalışmalara siyaset bilimi alanında nadiren rastlanır. David Miller’in “empirik siyaset teorisi” olarak andığı teorik unsur siyaset biliminin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim, siyaset bilimciler belirli siyasî olayları tanımlamak ve açıklamakla ilgilenmekle beraber, gözledikleri olguları tek bir şemsiye altında bir araya getiren daha kapsamlı açıklayıcı teoriler de geliştirirler. Siyaset bilimciler sözgelişi devrimlerin niçin gerçekleştiğini veya istikrarlı demokratik yönetim için gerekli şartların neler olduğunu genel terimlerle açıklamaya çalışırlar (Miller 2010: 757).

Öte yandan, siyaset bilimine davranışçı-pozitivist yaklaşım hem hiçbir zaman disipline tam olarak hâkim olamadı, hem de etkisi ABD ve bir ölçüde de İngiltere'yle sınırlı kaldı. Daha da önemlisi, sosyal bilimlerde pozitivist yaklaşımın etkisinin gitgide zayıflaması doğal bilim anlamında siyaset bilimi arayışını da zamanla gözden düşürdü. Bu ise bir yandan normatif siyasal analiz (siyaset felsefesi ve siyaset teorisinin) canlanmasına, öbür yandan “rasyonel tercih” ve “kamu tercihi” gibi “formel”[12] teorilerin gelişmesine kapı araladı. Böylece, başka alt araştırma alanlarının da katılmasıyla siyaset incelemelerinin kapsamı epeyce genişlemiş oldu.

Siyaset biliminin kimliği açısından şimdi sorun şu ki, bu gelişme aynı zamanda “siyaset bilimi” teriminin tanımlayıcılığını da azaltmış bulunuyor. Nitekim, bugün kimi yazarlar siyaset bilimini siyaset incelemelerinin hemen hemen tamamını kapsayacak şekilde anlamaktadırlar. Sözgelisi Brendan O’Leary (2010: 749) “siyaset bilimi”ni siyaset incelemelerinin tümünü kapsayan genel bir ad olarak almaktadır. Ona göre, “(s)iyasetin ve iktidarın sistematik tasviri, açıklaması, analiz ve değerlendirilmesine yönelik akademik bir disiplin” olarak siyaset bilimi şu alt alanların hepsini kapsar: siyasî düşünce, siyaset teorisi, siyasî tarih, siyasî kurumlar, karşılaştırmalı siyasal analiz, kamu yönetimi ve kamu siyaseti, siyasî iktisat, rasyonel tercih, siyaset sosyolojisi, uluslararası ilişkiler ve devlet teorileri.

Durum standart siyaset bilimine giriş kitaplarında da pek farklı görünmemektedir. Meselâ, “Introduction to Politics” (2016) kitabının yazarlarına göre, “bilim” terimini geniş veya gevşek anlamda, yani “sistematik araştırmaya dayanan düzenli bilgi” olarak alırsak, normatif analiz bile sistematik olarak yapıldığında bilim sayılmak gerekir (Garner, Ferdinand ve Lawson 2016: 19). Normatif teori bile bilim sayılabilirse, o zaman siyaset incelemesinin bütün türleri pekâlâ “siyaset bilimi” ana başlığı altında toplanabilir. Nitekim, yazarlar kitaplarında bu disiplinlerin çoğunu ele almaktadırlar.

Benzer yaklaşımı siyaset teorisini siyaset biliminin alt dallarından biri olarak gören başka bir siyaset bilimi kitabının yazarlarında da buluyoruz. Yazarlar gerçi siyaset bilimini bir yerde “empirik” bir disiplin olarak niteliyorlar (Roskin & Cord & Medeiros & Jones 2012: 13, 15), ama aynı kitabın başka bir yerinde “siyaset bilimciler”in ta Aristo’dan buyana her zaman hem tasvirî/tanımlayıcı hem de normatif araştırma yaptıklarını (2012: 23) belirtmek suretiyle, disiplinin yukarıda işaret edilen kapsayıcılığı görüşünü dolaylı olarak onaylamaktadırlar.

Sonuç olarak, öyle görünüyor ki, siyaset bilimi teriminin kullanımında bir tutarlılık yoktur, terim bazan dar bazan geniş anlamda kullanılmaktadır.

Dar anlamda “siyaset bilimi” doğa bilimleri anlamında geleceğe dönük tahminler yapmaya imkân veren evrensel yasaları olan bir bilim olmak iddiası güder. Ne var ki terimi bu anlamda alırsak, o zaman, kısmen davranışçı ekol hariç, ortada “siyaset bilimi” adına çok fazla bir şey kalmayacaktır. Buna karşılık, “bilim” terimini “sistematik araştırmaya dayanan düzenli bilgi”ye işaret edecek şekilde, geniş veya gevşek anlamda kullandığımızda, o zaman davranışçı yaklaşım da dahil olmak üzere, siyasî fenomeni sistematik olarak açıklamaya dönük siyaset araştırmalarının tümünü içine alan daha kapsamlı bir “siyaset bilimi”nden söz edebiliriz. Böyle bakıldığında, “siyaset bilimi” ile “siyaset teorisi” arasındaki temel fark, ilkinin empirik temelli ve açıklama odaklı olmasına karşılık ikincisinin açıklama-analize yer vermekle beraber, ağırlıklı olarak normatif nitelik taşıması olmaktadır.

### **Sosyal Teori, Siyaset Teorisi ve Sosyal Bilim**

Sosyal teori bir araştırma tarzı olarak en fazla siyaset teorisine benzer. Sosyal teori de siyaset teorisi gibi normatif yanı ağır basan bir disiplindir. Nitekim, siyaset teorisi ile siyaset felsefenin içiçe geçmesi gibi, sosyal teori ile sosyal felsefe de zaman zaman eş anlamda kullanılmaktadır. Ancak, sosyal felsefe/teori siyasî felsefeden/teoriden daha kapsayıcıdır, hatta onu içerdiği söylenebilir. Çünkü, genellikle sosyal teoriden ve özellikle de sosyal felsefeden bahsedildiğinde “sosyal” terimi geniş anlamında kullanılır. Geniş anlamında sosyal araştırmalar ise siyasetin incelenmesini de içerir, bir toplumda insanların etkinlikleriyle ilgili olan her şeyi kapsar (Raphael 1990: 6).[13] Yine de, sosyal teorinin inceleme konusu bakımından siyaset teorisinden farklı olduğu söylenebilir. Siyaset teorisi siyasî iktidarın örgütlenmesi ve onun izlemesi gereken amaç ve ideallerin araştırılması üzerinde odaklanırken, sosyal teorinin araştırma konusu toplumun niteliği ve/veya insanın sosyallığıdır (Helliwell & Hindess 2008: 811).

Bununla beraber, siyaset teorisi ile sosyal teori arasında araştırma konuları bakımından yapılan bu ayrım bu disiplinlerin her birinin gerçekte aldıkları şekille tam olarak uyuşmayabilir. Bu da iki disiplinin yer yer iç içe geçmesi sonucunu doğurmaktadır. O kadar ki, bazan belli bir eserin sosyal teoriye mi yoksa siyasal teoriye mi ait olduğu net bir biçimde belirlenemeyebilir.[14] Bu içiçe geçmenin bir nedeni, işaret edildiği gibi, “sosyal”ın aslında “siyasal”ı da içermesidir; galiba bu nedenle kimi sosyal bilimciler siyaset teorisini sosyal teorinin bir alt dalı olarak görmekte-dirler (Helliwell & Hindess 2008: 821). Sosyal teori ile siyasal teorinin zaman zaman içiçe geçmesinin diğer bir nedeni ise siyasal düzenleme ve ilkelerin kaçınılmaz olarak toplumsal alan üzerinde yansımaları olmasıdır. Siyasî düşünürlerin

genellikle kendi normatif argümanlarını toplumun ve insanın sosyalliğinin analizinden ayırmaya çalışmamalarının (Helliwell & Hindess 2008: 812) nedeni muhtemelen bu olgudur.

Sosyal teorinin kimliğinin sadece onu siyasal teoriden ayırmak bakımından değil, başka bir açıdan da halâ belirsiz olduğu söylenebilir. İşaret etmek istediğim, sosyal teorinin bu sefer sosyal bilimden kesin olarak ayrılmasını sağlayacak ölçütlerin var olup olmadığı sorunudur. Bu konuda ilk bakışta akla şöyle bir düşünce gelebilir: Sosyal teorinin kimliğindeki belirsizlik, “teori” ile “bilim” karşıtlığından hareketle ve ilgili alanda “bilimsel” olarak nitelenemeyen araştırmalara “teori” adını yakıştırmak suretiyle bir ölçüde giderilebilir. (Aynısi siyaset teorisi ile siyaset bilimi arasındaki ilişki bakımından da düşünülebilir). Buna göre, “bilimsel” disiplinlerden farklı olarak, sosyal teorinin baskın özelliği onun “normatif” karakteridir. Böylece, “sosyal bilim”in dışında kalan toplumsal araştırmalara “sosyal teori” (“siyasal bilim”in dışında kalan siyasal araştırmalara da siyasal teori) denebilir.

Ne var ki, ilk bakışta makul görünmesine rağmen, soruna daha yakından bakıldığında bu ayırım ölçütü de yetersiz olabilir. Şöyle ki: Eğer toplumsal-siyasal alanda “bilimsel” niteliğin tartışmasız, kesin ölçütleri olsaydı, bu yaklaşım sosyal teoriyi sosyal bilimden (bu arada, siyaset teorisini de siyaset biliminden) ayırmakta işe yarayabilirdi. Oysa, halihazırdaki durumda belki iktisat hariç, sosyal bilimler alanında doğal bilimlerdeki bilim anlayışının uygulanabilirliği tartışmalıdır. Siyaset biliminin “bilimselliği” konusunun da tartışmalı olduğunu yukarıda zaten açıkladık. Bu arada, sözkonusu belirsizliği artıran başka bir nokta olarak, “sosyal teori” teriminin zaman zaman “sosyal bilim” terimiyle eş anlamlıymış gibi kullanılmakta olduğunu da belirtelim. Bilim-teori ayrımı şu bakımdan da sorunludur ki, “teori” terimi sadece (sosyal teori veya siyasal teori gibi) belli bir disiplinin kapsayıcı/genel adı değildir, bilimsel disiplinlerde de teoriler vardır.

Görülüyor ki, sosyal teoriyi siyasal teoriden ve sosyal bilimden ayırmak konusunda kesin ve tartışmasız ölçülere sahip değiliz. Bundan dolayı olsa gerektir ki, alanda “sosyal teori” ve “siyasal teori” başlıklı eserler olduğu gibi, ikisini bir arada zikreden “sosyal ve siyasal teori” (veya siyasal ve sosyal teori) başlıklı eserler de yayımlanmaktadır.

## **Siyaset Teorisi ve Siyasal İdeoloji**

İdeoloji kavramı ve ideolojiler başlı başına geniş bir araştırma konusudur. Tabiatıyla, buradaki amacımız böylesine geniş bir alanla ilgili her konu veya sorunu derinlemesine incelemek değildir. Burada daha sınırlı bir tartışma



yapılacak ve sözü edilen sorunlar siyasî teoriyi ideolojiden ayırmak için gerekli oldukları ölçüde tartışmaya dahil edilecektir. Bu konuyu ele almak şu bakımdan özel olarak önemlidir ki, siyasetle ilgili literatürde ideoloji ile teori kavramları yeterince ayrılmamıştır ve hatta ideolojik anlatılar zaman zaman siyaset teorisiyle aynı şeymiş gibi sunulmaktadır.

İdeolojiler belli bir veya birkaç değeri temel önemde gören ve bunlarla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olan düşüncelerden oluşan bütünlüklü sistemlerdir. Bir ideoloji sosyal tecrübelerimizi tasnif etmemizi ve onları tutarlı kalıplar içinde bütünlüştürmemizi mümkün kılan yorumsal bir çerçeve (Smith 2013: 54, 55) veya toplumsal dünyanın anlaşılmasına yönelik, sistematik ve eyleme kılavuzluk eden kavramsal bir çerçeve olarak da tanımlanabilir (Miller 2010: 758). Başka bir görüşe göre ideoloji “mevcut siyasî düzenin bir tasvirini vermek için tasarlanmış bir fikirler dizisi, ideal siyasî düzenin nasıl olması gerektiğine ve ilkinin ikincisine dönüştürmenin aracına dair bir görüşür” (Garner & Ferdinand & Lawson 2016: 114). İdeolojiler siyasî hayatın açıklanması ve eleştirilmesi için temel sağlayan ve belirli siyasî anlayışlara dayanan kapsayıcı fikir sistemleridir. İdeolojiler özgürlük, eşitlik, adalet ve otorite gibi siyasî kavramların birbiriyle ilişkili bir dizi yorumlarından oluşurlar. Kısaca ideoloji “siyasî kavramların belirli bir şekilde organize olmuş bir kombinasyonu”dur (Freeden 1996: 54, 75).

Michael Freeden’a göre, ideolojiler siyaset hakkında kapsamlı ve kalıplı düşünme biçimleridirler. Onlar genellikle belirlenebilir grupların sahip oldukları fikir, inanç, kanaat, değer ve tutum öbekleridirler ve bir devletin veya başka bir siyasî topluluğun sosyal ve siyasî düzenlemelerini onaylama, haklılaştırma veya eleştirme çabası içinde kamu siyaseti için direktifler, hatta planlar sağlarlar. [...] İdeolojiler temel siyasal kavramların “özü bakımından-tartışmalı” (essentially contested) anlamlarının kesin bir tanımını vermeyi amaçlarlar. Başka bir anlatımla, ideolojiler bu kavramları tartışmalı olmaktan çıkarmak ve muhtelif anlayışlardan birini onaylamak isterler. İdeolojiler başlıca siyasal kavramların her birine verdikleri özel anlam, öncelik ve bunların belirli bir ideolojik alan dahilinde yer alan diğer kavramlar arasındaki özel konumları ve karşılıklı ilişkileri bakımlarından birbirinden farklılaşırlar. İdeolojiler takipçilerine sosyal ve siyasal kimlik verir ve siyasî amaçların gerçekleşmesinde başlıca etkenlerden biri olarak işlev görürler (Freeden2004: 6, 7).

Hem siyasî teoriler ve ideolojilerin her ikisi de aynı “ham maddeyi” -siyasî kavramları- kullandıkları için (Freeden 1996: 41), hem de siyaset teorileri de ideolojik muhtevaya sahip oldukları için (Miller 2010: 758), ideolo-

jileri siyasî felsefeler veya teorilerden ayırmak zordur. Yine de, ideoloji ile siyasî teori/felsefe arasında şöyle bir temel fark olduğu söylenebilir: Siyaset felsefesi veya teorisi gibi ideoloji de toplum ve devlet için ideal standartlar koyma anlamında normatif olmakla beraber, normatif öğretilerini akılcı argümanla yeterince veya hiç desteklememiş olmak bakımından onlardan ayrılır. Bu açıdan, tutarlılık ve uyum testleri yoluyla akılcı incelemeye (yeterince veya hiç) tâbi kılınmış olmayan değer yargıları dizisine ideoloji denir (Raphael 1990: 21-22) Oysa, bir siyaset teorisi temel siyasal kavram ve fikirler için birbiriyle bağlantılı argümanlar sunmak durumunda olduğu için ikna edici olmak zorundadır. Bu ise siyaset teorisinin akla yatkın (plausible), mantıkî ve içsel olarak tutarlı olmasını, ikna edici nedenlere dayanmasını gerektirir (Gaus 2000: 38-39). Bu arada, siyaset teorileri ideolojilerin tartışmasız kabul ettikleri varsayımları çoğu zaman eleştirel incelemeye tâbi tutarlar ve bu amaçla formel analizden olduğu kadar sosyal bilimlerin topladıkları empirik kanıtlardan da yararlanırlar (Miller 2010: 758).

Buna karşılık, ideolojiler insanları belli bir tür toplumsal ve siyasal düzen için mücadele etmeye yöneltmek istemeleri anlamında eyleme yönelik olduklarından, siyaset felsefesi ve teorisinden daha az incelikli ve daha az sofistikedirler (Garner & Ferdinand & Lawson 2016: 115). İdeolojiler kendi "kavramsal sosyal haritaları ve siyasî kararları"ni herkesin anlayabileceği bir dille sunmak zorunda oldukları için sadece akla değil, yerine göre duygulara da başvururlar (Freeden 1996: 30). İktidar ilişkilerinde bir değişim gerçekleştirmek, dolayısıyla geniş kitleleri etkilemek ve onların siyasî davranışını yönlendirmek bir ideolojinin mutlaka rasyonel ve tutarlı olmasını gerektirmez; ideolojiler genellikle kavramsal ve argümentatif olarak çok karmaşık olmaktan kaçınırlar. Bununla tutarlı olarak, ideolojiler kendilerini kitleler nezdinde meşrulaştırmak ve ileri sürdükleri fikirleri insanlara onaylatmak için duygusal söylemlere ve temelsiz önyargılara da başvurabilirler (Freeden 2004: 11; Gaus 200: 39). Kısaca, bir ideoloji rasyonel olarak kusurlu fakat duygusal olarak çekici bir şekilde tasarlanabilir.

## Sonuç

Bu denemede yaptığımız tartışmanın gösterdiği gibi, siyaset incelemelerinin farklı türleri arasında kesin doğruluk iddiasında bulunabilecek ayrımlar yapmak imkânsız değilse bile zordur. Gerçi bu türler arasında, yukarıda "bilim" ile "bilim-olmayan" ayrımına dayalı olarak yaptığımız denemede olduğu gibi, saf kavramsal analiz yoluyla net ayrımlar yapılabileceği akla gelebilir. Ne var ki, bizatihi bu alanda çalışan yazar ve düşünürlerin gerek kendilerinin gerekse başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak alanın terimle-

rini yeterince özenli bir şekilde kullanmamaları bu türden bir teorik çabayı da sonuçsuz bırakabilir. Belki de Birch'ün (1996: 240) dediği gibi, bazan siyaset bilimi adı altında toplanan siyaset araştırmalarının esas meziyeti farklı yaklaşımların birbirini tamamlaması, dolayısıyla bu alanda metodolojik ortodoksiye yer olmamasıdır.

Bununla beraber, siyaset araştırmalarıyla ilgili farklı disiplinleri birbirinden net olarak ayırmanın zorluğu siyaset felsefesi ile siyaset teorisinin ve siyaset teorisi ile siyaset biliminin birbirinden kesin bir şekilde ayrılması konusunda belirgin olmakla beraber, aynı durum meselâ saf siyaset felsefesini siyaset biliminden veya siyasal teoriyi siyasal ideolojiden ayırmak konusunda sözkonusu olmasa gerektir. Özellikle son nokta, yani siyasal teoriyi siyasal ideolojiden ayırmak akademik değerlendirme bakımından önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Türkiye'de siyasetle ilgili ağırlıklı olarak ideolojik nitelikteki kimi anlatımların "siyasal teori" çalışması olarak sunulması az rastlanır bir durum değildir. Bunu söylerken, siyasal ideolojilerin akademik-eleştirel incelenmesinin yapılamayacağını kast etmiyorum; elbette bu türden siyasal teori çalışmaları yapılabilir, yapılmaktadır da. Kast ettiğim, siyasal teori çalışması adı altında inceleme konusu olan ideolojinin dilinin ve kavramsal inşalarının genel-geçer doğrular gibi sunulmasıdır. Bu gibi durumlarda sahici bir akademik çalışma yapmayı neredeyse imkânsız hale getiren, araştırmacının inceleme konusu ile referans değerlerinin aynı (ideoloji) olmasıdır.

## Notlar

- [1] George Smith de siyaset felsefesini "siyasî ilişkiler ve kurumların normatif bir bakış açısından sistematik ve derinliğine düşünmeye dayalı araştırılması" olarak tanımlamaktadır. Yazara göre, siyaset felsefesini değerden-bağımsız olan siyaset biliminden ayıran temel özellik normatifliktir (Smith 2013: 55-56).
- [2] Veya, "[s]iyasî fikirler tarihi olarak anılan klâsik siyasal teori geleneği". Klâsik siyasal teorisinin özelliği, sosyal bilimlerden farklı olarak, toplumu tasvir etmeye değil, onu kurmaya yönelik olmasıdır (Sunar 1999: 12, 18).
- [3] Freeden devam ediyor (2004: 4): Sözgelisi, onların temel ilgilerinden biri neyin iyi argüman teşkil ettiğine ilişkindir. Analitik felsefeciler için iyi argüman rasyonal olan, kavramsal ayrımları ve akıl-yürütmenin mantıkî yollarını (dedüktif veya endüktif) tanımlayan ve kavramsal birimler arasında tutarlı bağdaşmalar inşa eden bir argümandır. İyi bir argümanın aynı anda hem derin-düşünmeye (reflexive) hem de kendini-eleştirmeye (self-critical) dayalı süreçlerin ürünü olması beklenir. Ayrıca, iyi argüman analitik boyut yanında etik bir boyuta da sahip olabilir.

- [4] O zamandan buyana siyasetin normatif incelenmesinde o kadar ileri gidildi ki, Jeremy Waldron (2012) siyaset teorisinin son zamanlarda esas olarak siyasî faaliyetin amaçlarıyla ilgili normatif argüman ve kavramsal analiz üstünde odaklandığından yakınmaktadır. Waldron'a göre, Rawls'un meşhur eserinin 1971'de yayımlanmasından sonra eser veren düşünürlerin (Nozick, Dworkin, Sen, Otsuka, Walzer vd.) hepsinin iyi bir toplumun amaçları ve siyasetleri ile onun siyasî iktisadının temel yapısı üzerinde odaklandıklarını; buna karşılık siyasî süreçler, siyasî kurumlar ve siyasî yapılarla ilgili sorunlara pek az ilgi gösterdiklerini belirtmektedir.
- [5] Miller'a göre (2010: 759) siyaset teorisinin normatif olan diğer türünün ana ilgisi ise "haklılaştırma"dır (justification).
- [6] Sistematik kendini-eleştiren düşünme biçimi bu disiplinin sağlığı için şarttır (Vincent 2004: 2).
- [7] Bu bakımdan, Goodin ve Pettit'in (1996: 1) siyaset felsefesini siyaset teorisinden ayırt edenin "normatif düşünce" olduğu yolundaki görüşleri isabetli olmasa gerektir.
- [8] Daha objektif görünen ama şekli (formal) bir ölçüt şu olabilir: Felsefe formasyonuna sahip bir akademisyenin siyasete ilişkin normatif araştırmasına *prima facie* siyaset felsefesi, buna karşılık sosyal bilim formasyonuna sahip olan bir akademisyenin normatif siyaset incelemesine de *prima facie* siyaset teorisi denebilir. Bu, elbette, her felsefecinin normatif siyaset çalışmasının siyaset felsefesi niteliğinde olacağı, buna karşılık felsefeci-olmayan hiç kimsenin aynı türden çalışmasının siyaset felsefesi olmayacağı anlamına gelmez.
- [9] Raphael siyaset felsefesi ve siyaset teorisi terimlerini eş anlamda kullanmaktadır.
- [10] Runciman'a göre (1963: 174-175), siyaset bilimi ile siyaset felsefesi her ne kadar birbirinden kesin olarak ayıramazsa da, bu onların farklı olmadıkları anlamına gelmez.
- [11] Sunar'ın kitabının ilk baskısının 1979 yılında yapıldığını belirtelim.
- [12] Donald Forbes (2004) rasyonel tercih ve kamu tercihi teorilerinin ikisini de "formel modelleme" örnekleri olarak zikretmekle beraber, nedenlerin istatistikî analizine dayanan teorilerle birlikte bunları "pozitif siyaset teorisi" başlığı altında incelemektedir. Yazara göre, "demokratik barış hipotezi" ve sosyal sermaye ile demokrasi ilişkisine dair tez gibi pozitif siyaset teorisi örnekleri davranışçıların yarım yüzyıl önce peşinde oldukları "siyasetin pozitif bilimi"nin gelişkin bir türüdür. Ancak, bireysel tercihlerin kolektif sonuçlarını açıklamayı amaçlayan ve bireycilik ve akılcılık ilkelerine dayanan rasyonel tercih teorisi açıkça normatif olmamakla beraber, sırf tasvirî de değildir.
- [13] Runciman da (1969: 1) buna benzer şekilde, sosyal teoriyi siyaset ve ekonomi dahil bütün toplumsal alanı veya "kollektif insan davranışının tamamı"nı açıklamaya dönük genel, test edilebilir önermelerden oluşan bir disiplin olarak nitelemektedir. Ancak yazarın kendisi haklı olarak böyle genel ve kapsayıcı bir sosyal teorinin var olmadığını belirtmektedir.

[14] Alandaki bazı kitapların adının “sosyal ve siyasal teori” olması (Ernest Barker: *Principles of Social and Political Theory*; M. S. Kimmel & M.A. Messner: *Social and Political Theory: Classical Readings*; Anthony Giddens: *Studies in Social and Political Theory*) veya birçok anlatıda sık sık “sosyal ve siyasal teori” kalıbına rastlanması bundan ileri geliyor olsa gerektir.

## Öz

### Siyaset İncelemeleri Bağlamında Felsefe, Teori ve İdeoloji

Eski Yunan dönemine kadar geri giden siyaset incelemelerinin yaklaşık 2500 yıllık tarihi siyaset felefesi ile başlamıştır. Ancak siyaset incelemeleri zamanla çeşitlenmiş ve değişik alt disiplinlere ayrılmıştır. Siyaset araştırmaları tarihsel olarak siyaset felsefesiyle başlamış olsa da günümüzde gitgide öne çıkan siyaset teorisi disiplini siyaset felsefesinin hatırı sayılır bir rakibi konumuna yükselmiştir. Yine de "siyaset teorisi"nin henüz iyi tanımlanmış bir kimliği yoktur. Bu disiplinin kimliği konusundaki belirsizlik siyaset incelemeleriyle ilgili literatürde çeşitli biçimlerde kendisini göstermektedir. Nitekim ilgili literatürde zaman zaman siyaset teorisi ile siyaset felsefesinin birbirinin yerine kullanıldığına tanık olunmaktadır. Öte yandan, siyaset teorisi ile siyaset bilimi arasında da kesin bir ayırım yapmak her zaman kolay değildir. Bu makale siyaset teorisinin bir yandan "siyaset felsefesi"nden, öbür yandan "siyaset bilimi"nden ayırt edimesini mümkün kılacak şekilde bu disiplinin kimliğini belirlemeye yönelik bir denemedir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset Felsefesi, Siyaset Teorisi, Siyaset Bilimi, İdeoloji, Normatif Disiplin, Analitik Disiplin, Haklılaştırma.

## Abstract

### Philosophy, Theory and Ideology in the Context of Political Studies

As an age-old discipline that originated in the ancient Greece roughly 2500 years ago, studying politics had begun with political philosophy. However, in time political studies have diversified and so divided into subdisciplines. Although historically the first appearance of studying politics was political philosophy, today political theory has come to the fore in the field and rose to a position of considerable rival to it. However, "political theory" has still no well-defined identity. This uncertainty in identity of the discipline of political theory shows itself in a number of ways in the literature. For one thing, in fact students of politics occasionally use "political theory" and "political philosophy" interchangeably. On the other hand it is not easy to draw a decisive distinction in terms of both subject-matter and method between political theory and political science as well. In order to serve hopefully to enlighten the identity of the discipline in this essay the author tries to distinguish political theory conceptually from "political philosophy" on the one hand and from "political science" on the other.

**Keywords:** Political Philosophy, Political Theory, Political Science, İdeology, Normative Discipline, Analytical Discipline, Justification.

## Kaynaklar

- Arslan, Ahmet (2012), *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 17. b.).
- Barry, Norman P. (2018), *Modern Siyaset Teorisi*, Erdoğan, M. & Şahin, Y. (çev.) (Ankara: Liberte Yayınları).
- Berlin, Isaiah (1988), "On the Pursuit of Ideal", *The New York Review of Books*, March 17th.
- Berlin, Isaiah (1980), "Does Political Theory Still Exist?", Hardy, H. (ed.), *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (Oxford University Press), ss. 143-72.
- Birch, Anthony H. (1996), *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (London & New York: Routledge).
- Dryzek, J. S. & Honig, B. & Phillips, A. (2008), "Introduction", *Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford University Press), ss. 3-41.
- Erdoğan, Mustafa (1993), "Siyaset Felsefesi Hakkında", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* (Ankara: Siyasal Kitabevi), ss. 1-14 (Bu deneme ilk olarak *Türkiye Günlüğü* dergisinin Bahar 1992 tarihli 18. sayısında yayımlanmıştır).
- Forbes, H. Donald (2004), "Positive Political Theory", Gaus, G.F. & Kukathas, C. (ed.), *Handbook of Political Theory* (Sage Publications), ss. 57-72.
- Freeden, Michael (2004), "Ideology, Political Theory and Political Philosophy", Gaus, G.F. & Kukathas, C., a. g. e., ss. 3-17.
- Garner, R. & Ferdinand, P. & Lawson, S. (2016), *Introduction to Politics* (Oxford University Press, 3rd ed.).
- Gaus, Gerald F. (2000), *Political Concepts and Political Theories* (Boulder, Colorado: Westview Press).
- Gaus, Gerald F. & Kukathas, Chandran (2004) (ed.), *Handbook of Political Theory* (Sage Publications).
- Goodin, Robert E. & Pettit, Philip (1996), "Introduction", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell Publishers), ss. 1-4.
- Heywood, Andrew (2013), *Politics* (Palgrave Macmillan, 4th ed.).
- Helliwell, Christine & Hindess, Barry. (2008), "Political Theory and Social Theory", Dryzek & Honig & Phillips (ed.), a.g.e., ss. 810-23.
- Miller, David (2010), "Political Theory", Kuper, A. & Kuper, J. (ed.), *The Social Science Encyclopedia* (London & New York: Routledge, 3rd ed.), ss. 756-59.
- O'Leary, Brendan (2010), "Political Science", Kuper, A. & Kuper, J. (ed.), a.g.e., ss. 749-56.
- Raphael, D. D. (1990), *Problems of Political Philosophy* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 2nd ed.)

- Roskin, M. G. & Cord, R. L. & Medeiros, J. A. & Jones, W. S. (2012), *Political Science: An Introduction* (Longman/Pearson, 12th ed.)
- Runciman, W. G. (1969), *Social Science and Political Theory* (Princeton University Press, 2nd ed.).
- Runciman, W. G. (1963), *Social Science and Political Theory* (Princeton University Press).
- Smith, George H. (2013), *The System of Liberty: Themes in the History of Classical Liberalism* (New York: Cambridge University Press).
- Strauss, Leo (1969), "What is Political Philosophy?", Gould, J. A & Thursb, V. V. (ed.), *Contemporary Political Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, IC.)
- Sunar, İlkey (1999), *Düşün ve Toplum* (Ankara: Doruk Yayınları, 3. b.).
- Swift, Adam (2014), *Political Philosophy* (Polity Press, 3rd ed.).
- Vincent, Andrew (2004), *The Nature of Political Theory* (Oxford University Press).
- Waldron, Jeremy (2012), "Political Political Theory: An Oxford Inaugural Lecture", SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2060344> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2060344>.



# FÂRÂBÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE BİLİMLER ARASI İŞBİRLİĞİ VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 25-46.

Geliş Tarihi: 23.04.2021 | Kabul Tarihi: 11.06.2021

Hacı Ömer ÖZDEN\*

## Giriş

Fârâbî (872-950) üzerine bugüne kadar pek çok araştırma ve bilimsel çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında İhsâu'l-Ulûm isimli eseri üzerine yapılanlar da bulunmaktadır. Bunlar, daha ziyade bilimlerin tasnifinin önemini vurgulamak açısından İhsâu'l-Ulûm'u öne çıkarmakta olduklarından bizim yaptığımız çalışmayla örtüşmemektedir. Bizim çalışmamız, bilimler tasnifinin önemini öne çıkarmak yerine bilimler arası ya da disiplinler arası çalışmaların önemini vurgulamaya yöneliktir. Bir başka ifadeyle disiplinler arası bir çalışmaya örnek olması bakımından İhsâu'l-Ulûm'a dikkat çekmek ve bu eserin günümüze bir izdüşüm görevi yüklenmesine vurgu yapmaktır.

Fârâbî'nin bahis mevzuu ettiğimiz eseri üzerine yapılan çalışmalar arasında bir farklılık oluşturması bakımından en dikkate değer olanı, Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol tarafından yazılmış olan “Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulûm- Adlı Eserinin Tahlili” başlıklı çalışmadır. Bu makalede İhsâu'l-Ulûm'un, İslam felsefesinin ve medeniyetinin teşekkülündeki kurucu rolüne işaret edilmekte, hatta bu eserin bir Felsefe Giriş kitabı mahiyetinde değerlendirilebileceğine dikkat çekilmektedir. Yine aynı makalede bilimlerin tasnifinin gerekliliği anlatılmakta, Fârâbî'nin yaptığı bilim tasnifine yer verilerek eser, özellikle bilgi teorisi ve medeniyet tasavvuru açısından değerlendirilmektedir.<sup>1</sup>

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-0269-5964, e-mail: oozden@atauni.edu.tr

1 Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulûm- Adlı Eserinin Tahlili”, *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 33-65.

Bir başka önemli çalışma, Eyüp Şahin tarafından yapılan “*Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı Ve Kabulü*” başlıklı çalışma olup, bu da İhsâu'l-Ulûm'un Avrupa'daki etkilerini incelemektedir.<sup>2</sup>

Maksadımızı ortaya koymak bakımından bu iki çalışmadan söz etmenin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bizim çalışmamızın konusu ve amacı ise tamamen farklı olup, günümüzdeki bilimler arası ortak çalışmaları özendir-  
mek için kültür tarihimizden bir örnekleme ve bir farkındalık oluşturmaya yöneliktir.

### **Fârâbî Düşünce Sisteminde Bilimler ve Bilimler Sınıflaması**

Yaşadığımız dünya, üzerinde yapılan bilimsel ve kültürel faaliyetlerle anlam kazanmıştır. Bu aktivitelerin ortaya çıkışında ise tesadüf, merak ve şüphelerin önemli payı olduğu söylenebilir. Ortaya çıkan bazı olayların tesadüflerle keşfedilmesi, merak ve şüpheyi uyandırmış, bunun sonucunda ise bazı bilinçli denemelerle yeni keşif ve icatlar yapılmıştır. Elbette ki zamana yayılan ve ilk vakitler oldukça yavaş olan bu uğraşlar, uzun asırlar içerisinde gerçekleşmiş ve bu sabırlı çabalar, giderek bilimin adım adım ilerlemesine yol açmıştır. Bütün bunların olmasında nice tanınmayan ve ismi bilinmeyen merak sahibi insanlar sayesinde bugünkü bilimsel faaliyetlerin ilk temelleri de atılmıştır. İlk icat ve keşifleri ve bilimsel faaliyetleri yapanların kim ya da kimler olduğu bilinmemekle birlikte belli bir zamandan sonra bu icat ve keşifleri yapanların kimler olduğu da bilinmeye başlamıştır.

Yine ilk zamanlar bu çabalar, herhangi bir yöntem çerçevesinde yapılmadığı için yapılan işler uzun vakitlerin harcanmasına mal olurken, zamanla ve yavaş yavaş bilimsel yöntemler de keşfedilmiştir.

Eski çağlarda bilimler, bir ayrımcılığa tabi tutulmadan, birbirlerinden bağımsız olarak incelenmemiş ve bütünlük içerisinde ele alınarak tahsil edilmiştir. Düşünceye dayalı soyut kavramların alanı olan felsefe ile araştırma, inceleme ve deneye bağlı olan fizik, kimya gibi somut alanlar bir arada işlenmiştir. Bu bakımdan ilk çağlarda felsefeyle bilimler iç içe olmuştur; filozoflar, aynı zamanda bilim adamları olarak da görülürken, bilim adamları da filozof olarak kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla ilk bilim sınıflandırmalarında bilimler, birbirlerini tamamlayan alanlar olarak değerlendirilmişlerdir. Bu bakımdan ilk bilim sınıflandırmalarında bilimler, alanlarına bakılmaksızın bir arada sıralanmışlardır. Sözelimi felsefe ve bilim tarihinde bilimler tasnifi yapma denemesinde bulunanların ilklerinden olan Platon

2 Eyüp Şahin, “*Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü*”, *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2016), 151-166.

(428 – 348), bilimleri aritmetik, geometri, astronomi, seslerin uyumundan ibaret olan harmoni (müzik) ve bunların hepsinden daha üstün olarak da diyalektiği sıralamaktadır. Onun diyalektiği diğerlerinden daha üstün saymasının sebebi, yalnızca akılla kavranan bir bilim olması ve insanın, bununla hiçbir duyuya başvurmadan, sadece akli yolla, durmaksızın her şeyin özüne ulaşmayı deneyerek görülen dünyanın da, kavranan dünyanın da sonuna varabilmesidir.<sup>3</sup>

Bilim tarihinin ilk ciddi bilimler tasnifi Aristoteles (348- 322) tarafından yapılmıştır. Onun bu tasnifi, kendisinin de uğraştığı bilimleri dikkate alarak yaptığı görülmektedir. Aristoteles, bilimleri pratik bilimler, üretici (üretici) bilimler ve teorik (kuramsal) bilimler olarak üç kısma ayırmaktadır. Pratik bilimler, bilginin eyleme dönüştürülmesi için bir kılavuz olup kendi içinde ahlak ve siyaset gibi disiplinlere ayrılır. Siyaset ise; iktisat, retorik ve strateji gibi dalları içerir. Üretici (prodüktif) bilimler, yararlı ya da güzel bir şey ortaya koyarken kullanılan bilgiyi ihtiva eder ve mühendislikler ve çeşitli zanaatlar olmak üzere iki alt bölüme ayrılır. Bu bilimlerin amacı güzellik yaratmaktır. Bu yüzden estetiğin bir dalı olarak sanat kuramına karşılık gelir. Teorik bilimler ise herhangi bir pratik amacı bulunmaksızın bilgiye bilgi olması bakımından yönelir. Teorik bilimler değişen doğadaki nesnelerin değişmeyen yasalarını araştıran, hareketli maddi varlıkları konu alan fizik; değişmeyen ve ayrı bir varlığı bulunmayan, yalnızca sıfat cinsinden nesnelere, yani sayıları ve mekânları olan şekilleri konu alan matematik ve var olanın, varlığın ne olduğunu araştıran teoloji (metafizik) olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>4</sup> Aristoteles, Platon'a göre daha kapsamlı bir bilimler tasnifi yapmış, bu tasnif doğrultusunda astronomiden botaniğe kadar her bilimle ilgilenmiş ve bunlarla ilgili eserler yazmıştır.

Antik dönemde Yunanlıların yaptıkları gibi, Orta Çağ'da bilim ve felsefeye önderlik eden Türk-İslam dünyasının müstesna şahsiyetlerinin de bilim tasnifleri yaptıkları görülmektedir. Bunlardan biri Fârâbî, diğeri de İbni Sina (980- 1037) dır. Fârâbî'nin tasnifini zaten ele aldığımız için burada kısaca İbni Sin'nun bilimler tasnifinden söz etmek uygun olacaktır.

Aristoteles geleneğini devam ettiren İbni Sina, bilimden hikmeti anlamakta ve hikmeti iki kısımda değerlendirmektedir. Ona göre hikmet, nazarî (teorik) ve amelî (prodüktif/üretici) olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî hikmet;

3 Platon, *Devlet*, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 39. Baskı, İstanbul, 2019, 231-255; Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 139-148.

4 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınları, İstanbul, 2017, 327-333; Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", 154.

yalnızca bilgiyle, bilgi üretmeyle alakası olup insanın fiilleriyle, bu bilgiyi üretime aktarmasıyla ilgisi olmayan teorik bilgidir. İbni Sina, nazarı hikmeti de ayrıca madde ile olan alakasına göre üç kısma ayırır. İlm-i esfel: Madde ile sürekli ilgisi bulunan ilimlerdir. Cisimlerin hareketi, sükûnu, değişme vs. bu ilmin konusudur ki tabiat (fizik) ve ona bağlı ilimlerdir. İlm-i evsat: Madde ile ilgisi sınırlı olan, bazen tabiat, bazen tabiat ötesine ilişkin olan ilimler. Geometri, matematik gibi riyazî bilimler. İlm-i a'lâ: Madde ile hiç ilgisi olmayan ilimler ki bu kısım ilâhiyat (metafizik) bölümüdür.

Amelî hikmet ise bilginin, yapmayı da içine alan, bilginin teknolojiye yani insanlara fayda ve kolaylık sağlayacak işlere aktarılması, bilginin ataletten kurtarılıp işler hale getirilmesidir. Dolayısıyla amelî hikmet, uygulamayla ilgilidir. Bir anlamda hikmetin, maharetli bir şekilde/ustalıkla fiiliyat alanına aktarılmasıdır. Bu da üç kısma ayrılır: Hikmet-i medeniyye: İnsanların birbirleri ile olan münasebetlerini tanzim etmek üzere yardımlaşma ve onları idare etmekle ilgili bölüm ki bu siyaset ilmidir. Hikmet-i menziliyye: Aile fertleri arasındaki münasebetleri tanzim eden ve ekonomi-iktisat ile de ilgilenen bölümdür. Hikmet-i hulkiyye: Ahlâk ilmi olup nefsin iyi veya kötü hallerinden bahseder.<sup>5</sup>

İslam düşünce tarihinde bu tarzda bilimler tasnifiyle ilgilenen el-Kindî (796-873), el-Âmirî (?-992), İbnü'n-Nedîm (935 ?-990?), İhvânu Safâ (X.Yüzyıl), Gazzalî (1058-1111), Beyzâvî (?-1286), Kutbuddîn Şirâzî (1236-1311), İbn Haldûn (1332/1334-1402/1406), Taşköprüzâde (1495-1561), Hacı Halife (1609-1656), et-Tehânevî (?-1745), Molla Lütî (1446 ?-1495), Nev'î (1534-1599), Saçaklızâde (1660/1670 ?-1732 ?) ve ismini zikredemediğimiz daha fazla şahsiyetin bulunduğu bilinmektedir.<sup>6</sup> Bunlardan bir kısmı sadece dini bilimleri, bir kısmı hem sosyal hem de fen bilimlerini bir araya getirerek tasnifler yapmışlardır.

Asıl ilgilendiğimiz şahsiyet olan Fârâbî ise kendi devrinde bilinen tüm bilimleri, tanımlamak ve tanıtmak için bir ilimler sınıflaması yaparak bilim-

5 İbni Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Aklyyye* (Mısır: Mecmuatu'r-Resâil, 1354), 228-229.

6 İlimler tasnifi yapan bazı filozof, mütefekkir ve bunlar üzerine araştırmalar yapanlar ve bu konuyla ilgili bazı çalışmalar şunlardır: Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine Felsefî Risaleler", çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002 içinde, 263-77; Kasım Turhan, Amirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, 57- 80; Resailü İhvânî's-Safû, Beyrut: Dür-ı Sûdir, Beyrut, tarihsiz, IV, 41-57, I, 44; Saçaklızâde, Tertibü'l-Ulûm, çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan, Uke Kitaplığı, Kahramanmaraş, 2009; Molla Liitî, Risâle fi 'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye, nşr. Refik el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1994; Muhammed Ali et-Tehânevî, Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve 'l-Ulûm, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996; Taşköprüzâde, Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyade fî Mevzûâtî'l-Ulûm, nşr. Kamil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr, Dürü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire, 1968; Ömer Türker, İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, c. III, Sayı 22, İstanbul, 2011, 533-556.

leri beş kısma ayırmıştır: Dil ilmi ve bölümleri, mantık ilmi ve bölümleri, talim (öğretme) ilmi ve bölümleri, tabiat ilmi ile ilâhiyat ilmi ve medenî ilimler, fıkıh ve kelim ilimleri.

### **Dil İlmî ve Bölümleri**

Fârâbî, dille ilgili konuları iki kısma ayırmaktadır. Birincisi kelimeleri tanımak, onlardan her birinin delalet ettiği anlamı bilmek ve ikincisi de kelimelerin kanunlarını bilmektir. Dilin ve kelimelerin kanunlarını bilmenin önemine dikkat çeken Fârâbî, her dilde ortak olan konular üzerinde durmaktadır. Ona göre her halkın dilinde bir manaya delalet eden kelimeler tek ve toplu olmak üzere iki kısımdır. Tek olanlar cins ve türlere delalet eden aklık, karalık, insan ve hayvan gibi isim, sıfat ve edatları ihtiva eden kelimelerdir. Fârâbî, dil bilimini yedi bölüme ayırmaktadır. Bunlar, 1- Tek kelimelelerin bilimi, 2- Toplu kelimelerin bilimi, 3- Kelimelerin tek oldukları haldeki kanunları, 4- Kelimelerin toplu oldukları haldeki kanunları, 5- Doğru yazma kanunları, 6- Doğru okuma kanunları ve 7- Doğru şiir okuma kanunları. Fârâbî, bunlardan her birini de teker teker analiz etmektedir.<sup>7</sup>

### **Mantık İlmî ve Bölümleri**

Mantık, akılla ilgili konuları düzenleyip doğruya ulaşılmasını ve yanlış düşülmesini engelleyen bir sanattır. Zihinde doğuştan mevcut olan ilkeler vasıtasıyla doğru bilgiye ulaşılmasını sağlar. Mantık, kelimelerin kanunlarını vermesinden dolayı nahiv, yani dilbilgisiyle birleşir. Ayrıldıkları yer ise gramerin yalnızca bir milletin dilinin kurallarını vermesine mukabil, mantığın bütün milletlerin kelimelerini içine alacak müşterek kurallar koymasındadır.

Diğer taraftan mantığın edebiyattaki aruz vezniyle de yakından ilgisi vardır. Çünkü mantık, duyuların aldanıp aldanmadığını ölçen bir terazi ve ölçü gibidir. İnsan, duyulardan kaynaklanan bir hataya düşecek olursa, zihindeki mantık ilkeleri, düşülen yanlış hemen kavrayıp, hatayı düzeltmeyi sağlar. Bunun için de mantık bilimini bilmekte büyük faydalar vardır. Mantık bilindiği takdirde doğru ile yanlış arasındaki deliller bilinir. Mantık bilinmezse, fikirlerin doğruluğu hakkında bilgi sahibi olunmadığından yanlış delilleri anlamak mümkün olmaz. Kısacası mantık bilmezsek, elimizde fikirleri sınavacak bir ölçü olmayacağı için duyduğumuz her şeyin ya doğru olduğunu ya da yanlış olduğunu sanırız.

Bir düşüncenin doğru olup olmadığının anlaşılması ise ancak o düşüncenin kelimelere aktarılmasıyla, yani söze dönüştürülmesiyle olur. Buna da

7 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Osman Emin (Kahire: y.y., 1949), 45-52; Türkçeye çevirisi: Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 55-66.

konuşma denilir. Konuşma iki türdür. Biri nutk-ı dâhili denilen iç konuşma, diğeri de nutk-ı harici denilen dış konuşmadır. Zaten mantık terimi de nutk yani konuşma kelimesinden türetilmiştir. Mantık terimi, eski filozoflar tarafından birincisi ifade aracı olan söz, ikincisi ruhta bulunan ve kelimelerin delalet ettiği kategoriler (söz kalıpları), üçüncüsü de insanın yaradılışında bulunan ayırt etme ve mukayese etme kuvveti olmak üzere yüklenen üç anlam çerçevesinde bu adı (mantık) almıştır.

Fârâbî, mantığın sekiz bölümü olduğunu kabul etmektedir. İlki tek kelimelere delalet eden kategorilerdir. İkincisi önermelerdir ki genellikle iki kelimededen oluşan kısa cümlelerdir (ibare). Üçüncüsü kıyas, dördüncüsü kesin bilgiye götüren burhan, beşincisi tartışma sanatı olarak isimlendirilen cedel, altıncısı şaşırtıcı ve aldatıcı olan sofistik deliller (muğalata), yedincisi kanaat uyandırıcı ve ikna edici konuşmaların kanunlarının anlatıldığı hitabet sanatı ve sekizincisi de hayal dünyasını canlandıran şiir sanatıdır.<sup>8</sup>

### **Tealim (alıştırma ve öğretmeye dayalı olan matematik) İlmi ve Bölümleri**

Fârâbî, bu bilimlerin sayı, hendese (geometri), menâzır (optik bilimi), astronomi, musiki, ağırlıklar, tedbirler (hiyel-mekanik)den meydana gelen yedi kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>9</sup> Bu sekiz bölümü ayrıntılı olarak açıklamaya çalışalım.

#### **i. Sayı (Aded) Bilimi**

Fârâbî, sayı bilimini pratik (ameli) ve teorik (nazari) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Pratik sayılar gündelik hayatta halkın çarşıda pazarda yaptıkları işlerde ve alışverişlerde kullandıkları sayılardır. Nazari kısım ise zihinde her türlü cisimden soyutlanmış olan sayıları inceler. Diğer bilimlerde kullanılan sayılar da bunlardır. Dört işlem ve diğer bütün matematik işlemleri bu sayılarla yapılır.<sup>10</sup>

#### **ii. Geometri (Hendese) Bilimi**

Fârâbî'ye göre geometri de pratik ve nazari olarak iki kısımdır. Pratik geometri, gündelik hayatta marangozlar, demirciler, mimarlar ve mühendisler tarafından, ağaç, demir, duvar ve tarla gibi yüzeyler üzerindeki ölçüm ve çizimlerde kullanılan geometri bölümüdür. Bahsi geçen mesleklerden hangisinin erbabı olursa olsun, hangi bir cisim olursa olsun zihninde çizgiler, yüzeyler, daire, üçgen, hacimler tasavvur ederek şekiller oluşturmasıdır. Bir

8 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 53-74; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 67-91.

9 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 75-90; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 92-110.

10 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 75-76; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 92-94.

başka ifadeyle geometriyi mutlak anlamda düşünüp, şekillerin yüzeylere nasıl uygulanabilecekleri konusunda fikir üretmektir ki bilimler arasında kullanılan geometri de budur. Bu şekillerin neden dolayı ve niçin öyle olduğu konusunda nazari bilgiler üretmektir.

Teorik geometri ya çizgi ile yüzeyleri inceler; ya da küp, piramit, küre, silindir, prizma ve koni gibi hacimli olan cisimlerle ilgilenir. Bunları gerek tek tek inceler, gerekse birbirlerine nispetlerini dikkate alarak, kıyaslama yaparak, eşit oluşları, fazlalıkları tespit ederek farklı yüzeylerde farklı şekillerin nasıl oluşturulabileceğini inceler. Böylece sınırlı geometrik şekillerden, sınırsız biçimler elde edilmiş olur. Bu konuyla ilgili en önemli eser de Öklides (330- 275) tarafından yazılmış bulunan *Ustukussat* adlı kitaptır. Öklides, bu kitabında sentez yani terkip yöntemini kullanmıştır.<sup>11</sup>

### iii. Optik (Menazır) Bilimi

Optik bilimi, geometri biliminin inceleyip araştırdığı şekilleri, büyüklükleri, tertibi, duruşları, eşitlikleri, artıklıkları ve başka halleri inceler; fakat bunları mutlak olarak çizgi, yüzey ve somut cisimlerde bulunması bakımından inceler. Optik bilimi göze, gerçekte olduğundan daha farklı görünenlerle, gerçekte olduğu gibi görünenleri birbirinden ayırmada etkili bir alandır. Bu farklılıkların sebepleri, niçin ve neden böyle oldukları, kesin kanıtlarla bu bilim alanında araştırılır. Diğer taraftan gözün baktığında yanlış yapma ihtimali olan şeylerde gerçeğe ulaşması için alınması gereken tedbirlerin neler olduğu da bu bilim tarafından incelenir. Bu bilim sayesinde gözün baktığında görmesi mümkün olmayan nesnelere görmesi ve onların büyüklüklerini ölçmesi mümkün olur. Yüksek binaların, ağaçların, dağların yükseklikleri, vadilerin, nehirlerin, denizlerin derinlikleri, uzaydaki nesnelere uzaklıkları gibi gözle görülebilen (şimdiki zamanda görülemeyenlerin de) her uzaklığın ölçülebilmesi de bu bilim sayesinde olur. Bu ölçme bazen aletsiz, çoğunlukla da aletler yardımıyla gerçekleşir.

Fârâbî görülen her şeyin, gözden çıkan bir ışığın havadan geçerek veya göz ile bakılan şey arasında bulunan şeffaf bir cisimden geçerek görülen nesneye ulaşması sayesinde görüldüğü kanaatindedir. Fârâbî, optik biliminde aynaların ve camların düz, eğik, yansıyan ve kırılan ışıkları nasıl oluşturduğunu ve görme olayına nasıl tesir ettiğini şekillerle açıklamaktadır.<sup>12</sup>

11 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 77-79; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 94-97.

12 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 79-84; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 97-101.

#### iv. Astronomi Bilimi

Astronomi biliminde iki yol bulunmaktadır. Biri yıldızlardan geleceğe yönelik bazı anlamlar çıkarılması ki buna ilm-i nücum (yıldızlar bilimi-astroloji) denilmektedir. Fârâbî, astrolojiye sıcak bakmamaktadır. İkincisi ise matematiğe dayalı olan yıldızlar bilimidir ki bilim pozitif olarak sayılan budur. Astronominin uğraştığı üç alan vardır. Birincisi gökte bulunan cisimlerin şekilleri, birbirlerine göre duruşları, birbirlerine ve yeryüzüne uzaklıklarını inceler. İkincisi yıldızların hareket ettikleri yörüngeleri, ay ve güneş tutulmalarını ve bunların zamanlarını tespit eder. Üçüncüsü yeryüzünün dönüşüyle mevsimlerin art arda gelişleri arasındaki ilişkiyi, iklimlerin nasıl oluştuğunu, güneşin ve yıldızların batma ve doğma zamanlarını, günlerin ve gecelerin uzunluğu ve kısalığını tespit eder.<sup>13</sup>

#### v. Musiki Bilimi

Fârâbî, musikiyi de ameli (pratik) ve nazari (teorik) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Pratik musiki, hissedilen seslerin ister doğal (insanın ağzı, dudakları, dil, küçük dil, gırtlak ve burnu) ister yapma (zurna, davul, ut, kanun vs) olsun, musiki aletleri vasıtasıyla çıkarılmasını sağlamaya çalışmaktır. Teorik musiki ise bu melodileri ister doğal olarak ister sun'i olarak meydana getiren sebepleri araştıran, yerlerini tespit edip belirleyen ve bunu akla dayalı olarak yapan bilimdir. Fârâbî'ye göre musiki bir yönüyle bilim olduğu gibi diğer taraftan da bir sanattır. Bu bakımdan o, musikiyi beş büyük bölüme ayırmaktadır; birincisi musiki biliminin nasıl ortaya çıktığının ele alındığı giriş bölümü, ikincisi nağmelerin çıkarılmasının anlaşılmasında matematiğe duyulan ihtiyaç, üçüncüsü yöntemin çalgı aletlerine uygulanması, dördüncüsü nağmelerin ölçüleri ki burada da matematiğe ihtiyaç vardır. Beşinci bölüm ise melodilerle sözlerin bir araya getirilmesi, yani beste yapımı ile ilgilidir.

Görülüyor ki Fârâbî, seslerle matematiği bir araya getirerek melodileri ses aralıklarının ölçülerine göre hesaplamak gerektiğini belirtmektedir. Bu da notaların daha o dönemde bilindiğini ve kullanıldığını akla getirmektedir.<sup>14</sup>

#### vi. Ağırlıklar Bilimi

Fârâbî, bu bilimde gerek gündelik hayatta kullanılan terazi, kantar, baskül gibi bir nesnenin ağırlığının ölçüldüğü aletleri gerekse bir ağırlığın bir yerden başka bir yere naklini anlamaktadır ki bu da hem makaralı makineleri hem de vinç gibi makineleri akla getirmektedir.<sup>15</sup>

13 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 86-88; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 101-104.

14 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 86-88; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 104-106.

15 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 88; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 106-107.



## vii. Tedbirler (Hiyel-Mekanik) Bilimi

Zorluklar karşısında bu zorlukları yenebilmek için alınan tedbirler anlamındaki bu bilim, zorlukları bir takım hile yollarıyla aşmayı amaçlamaktadır. Matematikte ortaya çıkan zorluklardan biri olan bilinmeyenli denklemler bunlardandır ve bu zorluk, bilinmeyen sayıların yerine bazı harfleri koyarak bazı işlemler yapmayla bilinmeyen sayıların bulunmasıyla aşılmıştır. Yüksek binaların yapılması için hazırlanan makineler, astronomide görülen zorlukları aşmak için yapılan gözlem aletleri, musikideki çalgı aletleri, savaşlarda kullanılan her türlü alet hep hiyel yani mekanikle ilgili bilimi ilgilendirmektedir.<sup>16</sup>

### **Tabiat İlmi ile İlâhiyat İlmi**

Fizik bilimi, tabiattaki cisimleri ve varlığı, bu cisimlerdeki ilineklere, doğal ya da doğal olmamaları yönünden incelerken ilâhiyat ilmi dini konuların hayatla ilintisini ve tabiat ötesini konu edinir. Cisimler ya doğal, ya da sun'i yani imal edilmiş olur. Sun'i olanlar insanlar tarafından yapılan her şeydir; cam, kılıç, sedir, elbise gibi mamul maddeler bunlara örnek olarak verilebilir. Tabii yani doğal olanlar ise insan eliyle yapılmamış olan gökyüzü, yeryüzü, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi varlıklardır. İnsanlar tarafından meydana getirilen her sun'i cismin bir yapılış amacı bulunmaktadır. Mesela kılıç, hasmıyla vuruşurken kullanmak için, elbise de soğuktan korunmak ve örtünmek için yapılmıştır. Doğal cisimler de belli gayelerle yaratılmışlardır. Doğal cisimlerin bir kısmı basit, bir kısmı da bileşiktir. Tabii bilimler sekiz ana bölüme ayrılmaktadır; bunlar, doğal cisimleri başlangıçlarıyla ilgili ilineklere araştıran kısım, basit cisimlerin varlığını araştıran bölüm, oluş ve bozuluşun araştırıldığı kısım, gök cisimlerinin ilineklereyle ilgili bölüm, gök cisimlerinde ortak olan özelliklerin araştırıldığı bölüm, madenlerin araştırıldığı kısım, bitkilerin araştırıldığı ve hayvanların araştırıldığı bölüm.

İlahiyat adı verilen bilim ise fizik ötesinin yani metafiziğin incelendiği bölümdür. Metafizik yani ilahiyat da üç kısımda incelenmektedir. İlki varlıkla ilgili konuların ele alındığı bölüm, ikincisi nazari bilimlerin başlangıç ilkelelerinin ele alındığı bölüm ve üçüncüsü de cisim olmayan ve cisimlerin içinde de bulunmayan varlıkları araştıran bölümdür. Bu son bölümde bütün varlıklardan önce bulunan en İlk Varlık ve O'na delalet eden kesin kanıtlar (burhan), bu İlk Varlık'tan sonra var olan diğer tüm varlıkların sebeplilik bakımından nasıl meydana geldikleri, birbirlerine etkileri gibi konular ele alınır.<sup>17</sup>

16 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 88-90; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 107-110.

17 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 91-101; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 111-124.

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî, İlahiyat bilimleriyle felsefeyi kastetmektedir. O, felsefenin önemli konularla ilgilenmesinden dolayı herkesin, özellikle de gençlerin felsefeyi öğrenmelerini arzulamaktadır. “Hikmet ve felsefe öğrenmeye başlayanların, doğru ve tam mizaçlı bir genç olması, iyi kimselerin taşıdığı adetleri taşıması, ilk önce Kur’an, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmiş bulunması, nefesine hâkim iffetli ve doğru olması, ahlaksızlık, kötülük, haksızlık, hainlik, hile ve dolandırıcılıktan uzak bulunması, geçim galesi ile kalbinin dolu olmaması lazımdır. Şer’i ve dini vazifelerini yerine getirmeli, şeriatın esas ve adabından hiçbirini terk etmemelidir. İlim ve âlimleri büyük büyük tutmalı, ilim ve âlimlerden başka bir şeyi saygıya değer saymamalıdır. Felsefeyi bir kazanç vasıtası yapmamalıdır. Bu sıfatlardan ayrı olanlar sözde hakîmlerdir.”<sup>18</sup> Fârâbî’nin gençlere bu tavsiyesi, felsefenin mutlaka öğrenilmesi gerektiği tavsiyesini ihtiva ettiği gibi, aynı zamanda felsefe öğrenmenin bazı anahtar kelimelerini de göstermesi bakımından da oldukça önemlidir.

### **Medenî İlimler, Fıkıh ve Kelam İlimleri**

Medenî ilimlerde toplum, toplumun idaresi, yöneticiler ve yönetilenlerde bulunması gereken niteliklerden; fıkıh ilminde toplumu idare edecek kural ve kanunlardan bahsedilir ve kelam ilminde de dinî inanç konularının doğru olarak anlatılıp savunulması üzerinde durulur. Dini konulardan olan namaz, oruç, hac, zekât, miras taksimi, alışverişler vs konular, matematikle iç içedir. Namaz, hac ve oruç vakitleri astronomik gözlemlerle, zekâtın nasıl verileceği, mirasın varisler arasında taksimi ve gündelik hayatta alışverişler sırasında en çok matematik işlemlere müracaat edilmektedir.<sup>19</sup>

### **Fârâbî’nin Bilimlerle İlgisi**

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*’unda bilimlerin tasnifini yaptığı gibi, kendisi de bu bilimlerle bizzat ilgilenmiş ve neredeyse sözünü ettiği bütün bilimler hakkında eserler yazmıştır. Şimdi Fârâbî’nin, *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinin ışığında onun ilgilendiği bilimler hakkında kısa bilgiler aktarmaya çalışalım.

Onun ilgilendiği bilimlerin başında, belki de her alanla bağlantısı bulunan matematik gelmektedir. Matematiğin önemli bir dalı olan geometri

18 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 9 (Bu bilgi, Ahmet Ateş’in *İhsâu'l-Ulûm*’a Giriş olarak yazdığı ‘Hayatı, Eserleri, Felsefesi’ kısmında kaynak gösterilmeksizin alınmış bir iktibastır. Fârâbî’nin muhtelif eserlerinden alındığı anlaşılan bu bilgiler, özellikle Tahsîlü’s-Saâde isimli eserinde bulunmaktadır. Bkz. Fârâbî, Tahsîlü’s-Saâde, Fârâbî’nin Üç Eseri, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, 3-62.); ayrıca bkz. Murtaza Korlaeçi, *Fârâbî’de Sorumluluk*, Felsefe Dünyası, Ankara, 2009/2, Sayı 50, 24.

19 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 102-113; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 125-139.

hakkında *Kitabu'l-Hiyali'r-Ruhaniyye ve'l-Esrari't-Tabiiyye fi Dakaiki'l-Eşkali'l-Hendesiyye* (Geometrik Şekillerin İnceliklerindeki Tabii Sırlar ve Gizli Teknikler Kitabı) başlığıyla müstakil bir kitap yazmıştır. İslam bilimleri hakkında yazılmış klasik tabakat kitaplarında zikredilmeyen bu eserin Fârâbî'ye ait olup olmadığı konusunda bazı tereddütler bulunsa da, eseri dilimize *Teknik Geometri* adıyla çeviren Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'ın inceleme ve tespitleri bu önemli eserin Fârâbî'ye ait olduğu hususundaki kuşku-ları ortadan kaldırmaktadır. Bayrakdar'a göre eserin hem başlık sayfasında hem de sonunda isminin bulunması, çizim ve düzlem geometrisiyle ilgilenmiş olması, bu eserin Fârâbî'ye ait olduğunun delilleri olarak görülebilir. Diğer taraftan İbnü'l-Kıftî (1172 -1248) nin, Fârâbî'nin eserlerini sıralarken sadece iki kelimeyle ismini zikrettiği *Kitabu'l-Hiyal*'in bu eserle aynı olma ihtimali de yüksektir.<sup>20</sup>

On bölüm halinde yazılmış olan kitabın temel konusunu düzlem ve çizim geometrisi oluşturmaktadır. Fârâbî, bu on bölümde daire merkezinin kısımları, üçgen üzerine eşkenarlı şekillerin çizimi, daireler içine şekillerin çizimi, şekiller üzerine ve içlerine daire çizimleri, bazı şekillerin bir-biri içine ve üzerine çizimi, üçgen, dörtgen, kare ve kürelerin bölünmesi gibi konuları, şekillerle ve kavramlarla açıklamıştır. Bu konular içerisinde düzgün çok yüzlü şekilleri incelemiş, kendisinden önceki ve çağdaşı olan matematikçiler gibi eserini formüller ve sayısal ifadelerle anlatmak yerine, geometrik şekilleri ve bunların sözel anlatımını tercih etmiştir. Yine kendisinden öncekilerin yedi, sekiz, dokuz, on ve yirmigen gibi düzgün poligonların (çokgen) çizim yöntemlerini ve tekniklerini beğenmeyip eleştirerek yeni ve daha güçlü yöntemler geliştirmiştir. Fârâbî, bu eserinde İbnü'l-Heysen (965 – 1040) den daha önce konkav ayna yapımını anlatmıştır. Bu ayna yapımında Fârâbî, demir, çinko, tunç ve bakır gibi birçok madenden yararlanılabileceğini ve bu aynanın güneş ışığını belli bir noktada toplayarak yakıcılık özelliğiyle pek çok alanda kullanılabileceğini belirtmektedir.<sup>21</sup>

Fârâbî, felsefesinde genel anlamda varlık üzerinde dururken, bilimsel alanda bütün evrenle ilgilenmektedir. Astronomi de onun özel ilgi gösterdiği alanlardan biridir. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*'unda astronominin iki bölüm halinde incelendiğini belirtmektedir. Bunlardan biri pozitif bir bilim olarak astronomi, diğeri de yıldızlardan çıkarılan hükümlerdir ki günümüzde astroloji olarak bilinmektedir. Astroloji, yıldızların gökyüzündeki konumlarına bakarak, rüya tabiri, falcılık, bacaklık ve benzerleri gibi gelecekte meydana çıkacak şeylerle halen mevcut veya geçmiş şeylerden hareketle, bu işle

20 Fârâbî, *Teknik Geometri*, çev. Mehmet Bayrakdar (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 12-17.

21 Fârâbî, *Teknik Geometri*, 17-155.

uğraşanlara, olacak şeyleri haber vermek iktidarını kazandıran kuvvet ve meharetlerden sayılan gizemli bir yoldur. Fârâbî, bunu bilgi ve bilimden saymamaktadır.<sup>22</sup>

Bilindiği gibi astronomi, matematikle iç içe olan bir bilimdir. Çünkü uzay, tam anlamıyla matematik kanunlara göre çalışmaktadır. Uzaydaki tüm cisimlerin hareketleri matematik oranlara göre yaratılmış ve bundan dolayı da yıldızların, gezegenlerin birbirlerine ve dünyaya olan uzaklık mesafeleri matematik yöntemlerle ölçülmektedir. Bu bakımdan Fârâbî, “*Kitâbü'n-Nukat fi-mâ Yesihhü velâ Yesihhü min Ahkâmi'n-Nücûm*” (Yıldızlar Üzerine Doğru Olan ve Olmayan Noktalar Kitabı)’nı yazarak astronomi biliminin önemini anlatmıştır. O, bu eserinde de günümüzde bile çok önemsenen astroloji yani yıldızlara bakarak, onlardan hükümler çıkarmanın anlamsızlığını kanıtlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.<sup>23</sup>

Varlık alanlarından biri olan fizikle ilgili olarak cisimlerdeki boşluk anlayışı üzerine “*Risale fi'l-Halâ*” başlıklı küçük bir eser yazmış olan Fârâbî, bu risalesinde evrende boş bir mekân bulunmadığını, kendi çağından önceki bazı bilim adamlarının yaptıkları bir deneyi ve sonuçlarını aktarmak suretiyle kanıtlarıyla ortaya koymaktadır. Bu deneye göre ister geniş ister dar olsun bir kap, ağzı açık vaziyette suya daldırıldığında içine su dolmadığı gözlenmiştir. Bu, boş zannedilen kabın içinin hava ile dolu olduğunun kanıtıdır. Bu kabın bir ucu sudan hafifçe çıkarıldığında ise kaba su dolmaya başlamıştır. Ağzı dar bir şişenin içindeki havayı ağızlarıyla emip şişeyi ağızdan ayırmaksızın ağız kısmını parmaklarıyla kapatarak suya daldırıp parmaklarını kabın ağzından çekince ise şişeye su dolduğunu gözlemlemişlerdir. Bu da şişede hava olmadığı için içine su dolduğunu göstermektedir. O halde suyun içindeki geniş kap ya da şişeden hava boşaltıldığında boşalan havanın yerini su doldurmaktadır. Şişedeki hava emildiğinde ise şişe tamamen boş kalmaktadır. Bu deneyleri yapanlar, kap ya da şişedeki boşluğa ‘halâ’ adını vermişlerdir. Fârâbî, bu deneyin doğru yapıldığını ancak, şişedeki havanın boşalmasından sonraki kısma boşluk yani halâ denilemeyeceğini, çünkü evrende asla bir boşluk bulunmadığını ve boş zannedilen mekânların aslında hava ile dolu olduğunu, hava boşaltıldıktan sonra da havanın yerini başka bir cismin aldığını belirterek evrende boşluk bulunduğu iddialarını reddetmektedir.<sup>24</sup>

22 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 86-88; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, 101-104.

23 Bu konuda bkz. Ahmet Pirinç, “Ahkâmü'n-nücûm Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı”, *Eskiye Dergisi*, Anadolu İlahiyat Akademisi Yayını, Ankara, Eylül 2020/41, 541-569.

24 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Halâ Üzerine Makale*, çev. Necati Lugal-Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985), 3-16.

Fârâbî, müzikle de ilgilenmiş ve bu alan üzerine *Kitabu'l-Musikiyyi'l-Kebîr* isimli çok önemli bir eser yazmıştır. Fârâbî'nin bu kitabında ele aldığı konulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz. Musiki sanatının ne olduğu, lahn yani melodinin kaynağı ve ne olduğu, musiki sanatının türleri, melodinin hangi sınıflara ayrıldığı, insanın çıkardığı doğal melodiler, melodide nağmenin yeri, musiki nazariyelerinin öğrenilmesi ve ilkeleri, müzikte tizlik ve peslik dereceleri, müzik aletlerinin nereden kaynaklandığı, bazı müzik aletlerinin yapılışı...

Seslerin aralıkları, musiki sanatının yöntemleri, cisimlerdeki nağmeler ve sesler, tek aralıklı mesafelerin ölçüleri, dörtlü ölçülerin miktarları, dörtlü ölçüye göre beşli ölçünün üstünlüğü, fasıl ve terkiplerin mesafe ölçüleri, birleşik terkiplerin ölçüleri, tam terkiplerde nağme tertiplerine verilen isimler, birleşik tam terkiplerde düzenlenen nağme isimleri...

Bazı meşhur çalgılar ve onlara ait nağmeler hakkında... Ud (ut) çalgısı, ut çalgısının tekne ve göğüs kısımlarındaki kuvvetli nağmeler, teknelerdeki nağmelerin ahengi... Tanbur, Bağdadî tanbur, Horasan tanburu, farklı tekneler arasındaki boyutlardan uyumlu olanlar ve olmayanlar... Rebab, Kanun, Santur... Üflemeli çalgılar... ve daha birçok konu.<sup>25</sup>

Fârâbî, kendi zamanındaki musiki biliminin üstünde bir bilgi birikimiyle yazdığı bu eserini neredeyse matematiksel bilgilerden oluşturmuştur denilse yanlış olmaz. Ses aralıkları ve ses perdelerini anlatırken belki adına nota dememiş olsa bile tamamen günümüzün notalarını anlattığını görmek mümkündür. Çalgı aletlerinin çıkardıkları sesleri matematiksel esasları dikate alarak izah etmiş, hatta aynı çalgının değişik versiyonlarındaki farklılıkları bile ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bunun en güzel örneği tamburdur.

Fârâbî, iki tambur çeşidi olduğundan söz ederek birincisinin Bağdat tamburu, diğeri de Horasan tamburu olarak bildiğini belirtir.

Her iki tamburun yapılışlarının bile farklı olduğunu ve perdelerinin ayrı yerlerde bulunduğundan dolayı nağmelerinin de farklı çıktığını hem matematiksel hem de çizim olarak gösterilmiş, iki çalgı arasında mukayeseler yapılarak benzerlik ve farklılıklar ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>26</sup>

Kitapta şarkıların makamları, usulleri, melodilerin türleri vs hakkında da çok geniş bilgiler bulunmaktadır.

25 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsikiyyi'l-Kebîr*, Kahire, 2016.

26 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mûsikiyyi'l-Kebîr*, 631-771.

Fârâbî'nin ilgilendiği bir diğer alan da dil alanıdır. O, dil ile sadece nazari olarak ilgilenmemiş, aynı zamanda pratik olarak birkaç dili rahatlıkla kullanmıştır. İbni Hallikân'ın (1211 -1282), *Vefeyâtü'l-A'yan*<sup>27</sup> isimli eserinde 70'den fazla dil bildiği iddiasını eskilerin ifadesiyle “kesretten kinaye” olarak kullandığını kabul ederek onun en azından birkaç dili bildiğini söyleyebilmek mümkündür. Fârâbî'nin dil ve mantık konusunda *Kitabü'l-Hurûf* (Harfler Kitabı) başta olmak üzere birçok kitabı bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Burada dikkatimizi çeken bir husus olarak Fârâbî'nin, bilimleri tasnif ettiği *İhsâu'l-Ulûm* isimli eserinde tıp bilimine yer vermemiş olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Oysaki İbn Ebi Useybia (1203 - 1270) nın belirttiğine göre Fârâbî, tıp biliminde de oldukça güçlü bir şahsiyettir.<sup>28</sup> İbn Ebî Useybia, Fârâbî'nin kitaplarının listesini sıralarken “*Kelam fi İttifak Ârâi İbukrat (Hipokrat) ve Eflatun*”, “*Kitabü't-Tevassut Beyne Aristoteles ve Calinus*”(Galen), “*Kitabu'r-Reddi Ala Calinus*”, “*Kitabün fî A'zâi'l-Hayvan*” gibi tıp ve veterinerlikle ilgili eserlerini de bu listeye dâhil etmiştir.<sup>29</sup> Tıp alanında oldukça iddialı olduğunu, Galen'e yazmış olduğu *Reddiye* kitabından anlamak mümkündür. Sadece tıp ve veterinerlikle ilgili değil, Fârâbî'nin “*Risale fî Kavdi'l-Cüyûş*”, “*Kelam fi'l-Meâyişi ve'l-Hurûb*” gibi askerlikle ilgili eserler yazdığını da yine *Uyûnü'l-Enbâ*'dan öğreniyoruz. *Uyûnü'l-Enbâ*'da bu bilgiler bulunmasına rağmen Fârâbî, sağlık ve askerlikle ilgili bilimlere *İhsâu'l-Ulûm*'unda yer vermemiştir.

Onun ilgi gösterdiği alanlardan biri de dindir. Din konusunda İbn Râvendî (827 -911) nin İslamiyet ve genelde din karşıtı söylemlerine karşılık “*er-Reddü Ala İbni'r-Râvendî*” isimli kitabında İbni Râvendî'nin iddialarını bir bir çürüterek reddetmiş ve İslamiyet'i savunmuştur. Diğer taraftan İslam dininde bir inanç mevzuu olan cinler konusunda yazdığı “*Kelam fi'l-Cinn*” isimli eserinde tam anlamıyla dinle ilgili bir konuya ilişkin açıklamalar yapmıştır.<sup>30</sup>

Fârâbî, kendi kültür dünyasında daha çok felsefe alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. O, her şeyden önce İslam felsefesinin kurucu filozoflarından. Yunan felsefesine ait birçok felsefi eserin Arapçaya tercüme edilmesinde önemli katkılar sunduğu gibi, pek çok Yunanca felsefi terimi de Arapçaya kazandırmıştır. Buna ilaveten Yunancada bulunmayan mahiyet, hüviyet, Vacibü'l-Vücut, mümkünü'l-vücut ve daha birçok kavramı da türeterek felsefi literatüre katmıştır. Diğer taraftan Fârâbî, Yunan felsefesi ile

27 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ Ebnâ'z-Zamân* (Kahire: y.y., 1948), 240-41.

28 İbn Ebî Useybia, *Kitabü Uyûni'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ* (Kahire: y.y., 1882), 134.

29 İbn Ebî Useybia, *Kitabü Uyûni'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ*, 139.

30 Fârâbî'nin din konusunda yazdığı eserler ve bu konuda etkili olduğu şahsiyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 67.

İslam inancı gibi iki farklı anlayış arasında bir uzlaştırma yaparak Müslümanların Yunan felsefesinden faydalanabilmelerinin yolunu da açmıştır.

Fârâbî'nin ilgilendiği felsefi meseleler arasında metafizik konular, bilgi, ahlak, siyaset ve dil felsefesi gibi konular bulunmaktadır. O, varlığı zorunlu ve olurlu diye iki kısımda değerlendirmiş, Tanrı'ya Vâcibu'l-Vücûd yani Zorunlu Varlık, O'ndan başka bütün varlıklara da mümkün, yani olurlu demiştir. Olurlu varlık ise varlığı zorunlu olmayan, var olması da olmaması da düşünülebilen varlık demektir. Mümkün varlıklar oluşlarını, ilk sebep olan Zorunlu Varlık'tan almaktadırlar.<sup>31</sup> Fârâbî'ye göre olurlu varlıklar arasında en önemli varlık insandır. Onun sisteminde insan, gerçek ve tam bir bütünlük oluşturan bir evren gibidir. Fârâbî insanın, bedeniyle fizik dünyayı, ruhu ve akli ile de fizik ötesi âlemi temsil ettiğini kabul etmektedir. Diğer varlıklar arasında müstesna bir yere sahip olan insan, bu farklılığı bilgi yetenekleriyle kazanmaktadır. Bilgimizin ilk basamaklarını duyularımız oluşturmaktadır; ancak insanın asıl bilgi kaynağı akıldır. İnsan, akıl yoluyla ayrımlar (analiz), birleştirmeler (sentez), karşılaştırmalar (mukayese), kıyaslamalar, soyutlamalar ve sınıflamalar yapar. Böylece var olanlar hakkında birtakım yargılara ulaşır. Olurlu varlıklar arasında yalnızca insan, yargı mekanizmasına sahiptir. Başka bir ifadeyle olurlu varlıklar arasında yalnızca insan, akıl yoluyla bilen ve bildiklerini ifade edebilen varlıktır.

İnsan, bilgi yetenekleri sayesinde aynı zamanda ahlaklı olan bir varlıktır. Fârâbî'ye göre insanın dünyadaki amacı mutluluğa ulaşmak olduğu için davranışlarını da iyiye göre yapmak durumundadır. Bunu da irade ve seçme gücüne göre belirler. İrade duyulardan etkilense bile seçme gücünü yöneten akıldır. İnsan, duyularının değil de aklının peşinden giderse kötüyü değil, iyi olanı seçer. İyiyi seçip eylem ve davranışlarına aktaran insan, bunun sonucunda da mutluluğa erişmiş olur. Bireysel mutluluğunu, başkalarının da ne ile nasıl mutlu olacakları şeklinde incelemesiyle de toplumsal mutluluğa geçilmiş olacaktır. Bir arada yaşayan insanların oluşturduğu şehirlerin mutluluğu, onların siyasi anlamda iyi yönetilmelerine bağlıdır ki bu da yine akıl yoluyla sağlanabilir. Şehirlerin mutlu olması demek, daha üst bir derecede bütün devletlerin mutlu olması ve huzur içinde yaşamaları anlamına gelmektedir.<sup>32</sup>

Görülüyor ki Fârâbî, sadece tek insanın, küçük bir toplumun, bir şehrin veya bir devletin değil, bütün insanlığın mutlu olmasını, barış ve huzur içinde yaşayan bir dünyanın özlemini çekmektedir.

31 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, Kahire, 1910, 4.

32 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Tahsilü's-Saade*, Haydarabad, 1345, 15-16.

## Disiplinler Arası Çalışmanın Gerekliliği ve Önemi

Birkaç örnekle açıklamaya çalıştığımız Fârâbî'nin ilgilendiği bilimlere bakıldığında, onun tek başına neredeyse bütün bilimler üzerine çalışmalar yaptığı ve 80 yıllık ömründe çok sayıda ve farklı alanlarda kitaplar yazdığı görülmektedir.

Fârâbî'nin sınıflamasını incelediğimizde, bilimleri kategorik bir tasnife tabi tuttuğu ve sosyal bilimlerle uygulamalı bilimleri birbirinden ayırmadığı, üstelik sıralamasının dördüncü basamağında tabiat bilimleriyle ilahiyat bilimlerini bir arada ele aldığı görülmektedir. Bunun günümüzdeki isimlendirilmesi, “disiplinler arası çalışma/iş birliği”dir.

Fârâbî, felsefe ile bilimler arasında ilişki kurarken, yazmış olduğu “*Risâle fî-mâ Yenbeğî en Yükaddime Kable Teallüm el-Felsefe*” (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular) isimli risalesinde, felsefe öğrenmeye başlamadan önce hangi bilimlerin öğrenilmesi gerektiği üzerinde de durarak disiplinler arası çalışmanın önemine bu risalesinde de yer vermiştir. Risalenin ilgili bölümünde Fârâbî şunları söylemektedir:

“Felsefe öğreniminden önce ilk okunması gereken ilme gelince, Eflâtuncular bunun geometri olduğunu savunurlar ve bu konuda Eflâtun’u tanık tutarlar. Çünkü o, mabedinin kapısına ‘Geometri bilmeyen yanımıza uğramasın’ ibaresini yazdırmıştır. Zira geometrik ispatlar ispatların en doğrusudur. Theofrastosçulara göre önce ahlak ilminden başlamalı. Çünkü kendi ahlakını düzeltmeyenin, bir ilmi doğru olarak öğrenmesi mümkün değildir. Eflâtun’un ‘Tertemiz olmayan tertemiz olana yaklaşmasın’ sözü ile Hipokrat’ın ‘İç temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü artırırısın’ sözü, bu görüşün doğruluğuna tanıktır. Saydalı Boethius, önce fizik ilminden başlanmasını savunur. Çünkü fizik, kişinin en yakınında ve içli dışlı olduğu bir ilimdir. Onun talebesi Andronikos (1118 – 1185) ise, önce mantıktan başlanmasını önerir. Zira mantık, her şeyde doğruyu yanlıştan ayıran bir alettir.

Bu görüşlerden hiçbirini yabana atmamak gerekir. Çünkü felsefe ilmine başlamadan önce, arzu ve isteklerin sadece fazilete yönelmesi için, nefsin şehevi arzularını yenerek ahlakı iyileştirmek gerekir. Gerçekte fazilet işte budur. Sanıldığı gibi maddi hazlar veya üstün gelmenin verdiği zevk gerçek fazilet olamaz. Fazilet, ahlakı iyileştirmekle kazanılır; bu ise sadece sözle değil, davranışlarda da kendini göstermelidir. Felsefeye başlamak isteyen, ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü (nefs-i nâtıka) geliştirmelidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru yöntem bu sayede öğrenilir. Bu da burhan ilminde eğitim görmekle olur. Burhan



(istidlal) geometrik ve mantıki olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde önce yeterli kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde, sonra da mantık ilminde eğitim görmelidir.”<sup>33</sup>

Görülüyor ki Fârâbî, felsefe öğrenebilmek için bile başka bazı bilimlerin öğrenilmesini şart koşmaktadır. Bu da onun disiplinler arası çalışmalara ne kadar önem verdiği için bir başka kanıtıdır.

Disiplinler arası çalışmaları, duvar metaforuyla izah etmemiz mümkündür. Duvarlarda tuğlalar, birbirine çimento ile tutturulur ve sağlamlaştırılır. Bilimlerden her birini tuğlaya benzetecek olursak, bu tuğlaları birbirine bağlayacak olan çimentonun da felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe, bilimler arasında geçiş yapabilecek, onların birbirleriyle bağlantısını kuracak bir yapıya sahiptir. Nitekim 19. asra kadar felsefe bu işlevini devam ettirmişti. Bu asırdan itibaren her bilim kendi istiklalini elde ederken felsefe yalnızlığa itilmiş ve hatta ilgilendiği konular bile sınırlı hale gelmiştir. Batı medeniyeti, bilimlerin bağımsız hale gelmesinden bir zaman sonra bu ayrılığın fayda değil zarar getirdiğini fark ederek yeniden disiplinler arası çalışmalara dönmüştür; bu da onların bilim ve teknolojiye süratle ilerlemeleri sonucunu doğurmuştur.

Ancak Doğu toplumları, genelde Batı'nın beğenmeyip kenara bıraktığı uygulamalara sahip çıkıp terkedilmiş işleri devam ettirdikleri için olsa gerek, bilimsel alanda müstakil çalışmalara devam etmektedirler. Ülkemiz üniversitelerinin fen ve mühendislik bilimleri ile ilgili fakültelerinde birbirine yakın alanlarda disiplinler arası çalışmalar yapıldığı gözlenmekle birlikte sosyal ve beşeri bilimler alanlarında bu tarz çalışmaların ya hiç yapılmadığı, ya da yetersiz sayıda yapıldığı bilinmektedir. Sözelimi Kimya Mühendisliği bölümüyle Fen Fakültesi Kimya bölümü bilim adamları birlikte bazı çalışmalar yapabiliyorlar. Fizik bölümüyle Astronomi bölümü bir araya gelebiliyorlar. Oysaki sosyal bilimlerde çoğunlukla her bölüm kendi içerisinde ve hatta her bilim adamı kendi alanında çalışmalar yapmayı tercih ediyor. Faydadan hali olmayan bu faaliyetlerin, bir adım ileri götürülebilmesi için farklı sosyal bilim alanlarının bir araya gelmesi ve aykırı denilebilecek çalışma ve projelerin yapılması gerekmektedir. Bu girişimi birkaç adım ileri götürebilmek ise asıl aykırılık ve farkındalıkları oluşturabilecek olan sosyal/beşerî bilimlerle, fen, mühendislik, tıp bilimlerinin bir araya gelerek ortak faaliyetler yapmalarıyla gerçekleşebilecektir. Düz bir mantıkla

33 Fârâbî, "Risâle fîmâ Yenbeğî en Yûkaddime Kable Teallüm el-Felsefe", es-Semeretü'l-Marziyye, ed. Friedrich Dietrici, Leiden, 1890. Bu risale Mahmut Kaya tarafından tercüme edilmiştir. Çeviri için bkz. Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 114.

düşünüldüğünde, Fârâbî'nin bir başına yaptığı işlerin, farklı disiplinlerde çalışan birkaç bilim adamının bir araya gelmesiyle çok daha çabuk ve verimli yapılabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Sözgelimi çalışmamızda yer verdiğimiz Fârâbî'nin müzik konusunda yazmış olduğu *Kitabü'l-Musikiyyi'l-Kebîr* isimli eseri Türkçemize tercüme edilirken, mütercimın yalnızca Arapça bilmesi yeterli olmayabileceği gibi, böyle bir tercümeyi sadece müzik eğitimi almış bir akademisyenin yapması da mümkün olamaz. O halde bu tarz konular, farklı bölümlerden bilim adamlarının bir araya gelerek ortak çalışmalar yapmalarıyla gün yüzüne çıkarılabilir. Kanaatimizce ülkemizdeki İlahiyat fakülteleri veya Edebiyat fakültelerinin Arap Dili ve Edebiyatı bölümlerinin ilgili ana bilim dallarındaki akademisyenlerle, yine üniversitelerimizin müzik eğitimi veren ilgili bölümlerindeki akademisyenlerinin bir araya gelmeleriyle bu tür çalışmalar rahatlıkla yapılabilir. Ayrıca Fârâbî, müzikle ilgili bu eserinde matematikten de yararlanmış olduğu için matematik bölümlerinden akademisyenlerin de bu ekibin içerisinde bulunması, yapılacak tercümenin çok daha verimli olmasını sağlayacaktır.

Sadece müzik alanında değil, fen, mühendislik ve tıp bilimleri için de aynı durum söz konusudur. Bilim ve kültür tarihimizde henüz tam manasıyla bilinmeyen nice bilim ve fikir adamımızın eserlerindeki düşünceleri, sosyal bilimcilerin de katılımıyla sağlanacak ortak çalışmalarla bilim dünyasının bilgisine sunulabilir. Bu bölümler arasında yapılacak olan disiplinler arası çalışmalar yoluyla, geçmişten bugüne uzanan tarih sürecinde milletimizin belli şahsiyetleri tarafından yazılmış olan fakat tarihimizin tozlu rafları arasında kalmış bulunan eserler, gelecek nesillere aktarılabilir. Eski bilim adamlarımızın ve filozoflarımızın eserlerinin somut olarak genç kuşaklarca görülmesi, onların geçmişten güç alarak geleceğe güvenle ve umutla bakmalarına ve atalarımıza layık olabilmek için azimle daha çok çalışmalarına yol açacaktır. Bu tutum, milletimizin geçmişte hiçbir bilim adamı yetiştirmediğini sanan geniş kitlelere bir kanıt olabileceği gibi, geçmişte az çok bilen ve bununla sadece övünen gençlere de bir ışık yakacak ve geçmiş hakkında çalışmalarına vesile olabilecektir.

Kültür tarihimizde nice matematik, tıp, kimya, astronomi, fizik... gibi alanlarda bilim adamlarımız bulunmakla birlikte çoğunu tanımamaktayız. Bu tarz çalışmalarla hem geçmiş bilim tarihimizi öğrenebilecek, hem de bu tarihi bilim dünyasına tanıtmış olacağız.

Bu tarz çalışmaların, İlahiyat bilimlerinde çok etkili olacağı kanaatinde olduğumuzu da belirtmek gerekmektedir. Özellikle Kur'an tefsiri alanında

çalışan ilahiyatçı bilim adamlarının, Kur'an'ı anlamada diğer bilim alanlarıyla ortak çalışmalar yapmaları, Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılabilmesi, açıklanabilmesi ve her devre hitap eden evrensel bir mesaj olduğunun anlaşılması bakımından da oldukça önemlidir.

## Sonuç

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde kendi çağının bilimlerinden ve özellikle de kendisinin bizzat ilgilendiği bilimlerden ve her bilimin bölümlerinden ayrı ayrı ve ayrıntılı olarak bahsetmek suretiyle onları tanıtmıştır. Fârâbî'nin bu eseri, geçmişteki bilimlerin tanınması bakımından olduğu kadar, kanaatimizce asıl bilimler arası ortak çalışmaların önemine dikkat çekmiş olması bakımından önemlidir. Özellikle günümüzde bilimler arasında mutlaka işbirliğine ihtiyaç bulunmaktadır. Bilimleri birbirlerinden ayırmak ve diğer bilimlerle ilintilerini koparmak, bilimlerin ilerlemesine engel olur ve bu da gelişmeyi engeller. Nitekim Ortaçağ'da Batı dünyasında, 17. Asırdan sonra da İslam dünyasında bilimler arasında işbirliği kesildiği için gerileme olmuştur. Oysaki Ortaçağ'da yaşayan Fârâbî'nin bu eserinde de görüldüğü gibi İslam dünyasında bilimler arası çalışma birliğine önem verildiği için İslam medeniyeti kurulup gelişmiş ve yaklaşık sekiz asır boyunca dünya bilimine liderlik etmiştir. Bunun görülüp anlaşılması bakımından Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* isimli eseri değerlidir.

## Öz

### Fârâbî Düşünce Sisteminde Bilimler Arası İşbirliği ve Günümüzdeki Durum

Her bilim kendi iç bünyesinde değerlidir ve her bilim dalının belli gayeleri, hedefleri vardır. Bunları tek tek ele almak, belli bir alanda derinlemesine bilgi sağlar, ama bütünlüklü bilgiden uzak kalındığı için yeterli faydayı sağlayamaz. Bu bakımdan disiplinler arası çalışma oldukça önemlidir. Bilimlerin tek başlarına yaptıkları faaliyetlerden çok, birlikte çalışmalarıyla daha önemli faydalar elde edilebilir. Fen, mühendislik, tıp, ziraat ve sosyal bilimler arasında bu tarzda çalışmalar yapılarak önemli başarılarla ve gelişmelere imza atılabilir. Örneğin matematik tek başına ele alındığında yararı sorgulanabilir. Fakat matematiğin müzikten mühendisliğe, astronomiden fiziğe, coğrafyadan şiire kadar hayatın her alanıyla ilgili olduğunun bilinmesi, matematiğe yüksek derecede değer katar. Sosyal bilimler de böyledir. Tek başına ele alındığında sosyal bilimlerin hiçbir değeri yokmuş gibi bir izlenim elde edilebilir. Ancak sosyal ve beşerî bilimler diğer bilimlerle birlikte değerlendirildiğinde ne kadar önemli oldukları ortaya çıkacaktır. Bu çalışmada Fârâbî'nin özellikle *İhsâu'l-Ulûm (Bilimlerin Sayımı)* isimli eseri merkeze alınarak bilimler arası ortak çalışmaların önemi üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Bilim, Fârâbî, Bilimler Arası İşbirliği, Gelişme, İlerleme

## Abstract

### Corporation Between Sciences and The Current Situation in the Thought System of Al-Fârâbî

Every science is valuable in its own internal structure, and each branch of science has certain objectives and goals. Discussing them individually provides thorough information in a specific area, but it can't provide enough benefit since it keeps away from holistic information. In this respect, interdisciplinary work is very important. More important benefits can be achieved by working together than by the activities of the sciences alone. Important achievements and developments can be achieved by conducting studies in this style between science, engineering, medicine, agriculture and social sciences. For example, when mathematics is taken alone, its benefit can be questioned. But knowing that mathematics is related to every field of life, from music to engineering, from astronomy to physics, from geography to poetry, adds a high degree of value to mathematics. This is also the case in the social sciences. Taken alone, one can get the impression that the social sciences have no value. But when the social sciences and humanities are evaluated together with other sciences, it will become clear how important they are. In this study, by focusing on Fârâbî's work *Ihsau'l-Ulûm* (counting of Sciences), the importance of joint research between Sciences was tried to emphasise.

**Keywords:** Philosophy, Science, Al-Fârâbî, Inter-Scientific Cooperation, Development, Progress

## Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Erdoğan, Eyüp. "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 2009, 139-148.
- Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler". çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 114.
- Fârâbî, "Risâle fî-mâ Yenbeğî en Yükkaddime Kable Teallüm el-Felsefe". *es-Semretü'l-Marziyye*, ed. Friedrich Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Halâ Üzerine Makale*. çev. Necati Lugal-Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. nşr. Osman Emin. Kahire: y.y., 1949 45-52.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Mûsikiyi'l-Kebîr*. I-II. Cilt. Kahire: y.y., 2016.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Tahsilû's-Saade*. Haydarabad, 1345.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Teknik Geometri*. çev. Mehmet Bayrakdar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Uyûnu'l-Mesâil*. Kahire, 1910.
- Fârâbî, *Tahsilû's-Saade, Fârâbî'nin Üç Eseri*. çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- İbn Ebî Useybia, *Kitâbü Uyûni'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*. II. Cilt. Kahire: y.y., 1882.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ Ebnâ'iz-Zamân*. Kahire: y.y., 1948.
- İbni Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*. Mecmuatu'r-Resâil, Mısır, 1354.
- İhvânî's-Safâ, *Resailü İhvânî's-Safâ*, tarihsiz.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine Felsefî Risaleler". çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Korlaelçi, Murtaza. "Fârâbî'de Sorumluluk". *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2009/2, Sayı 50.
- Molla Lütfi, *Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabîyye*. nşr. Refik el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1994.
- Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 2019.
- Piriñç, Ahmet. "Ahkâmü'n-nücûm Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı". *Eskiye Dergisi*, Anadolu İlahiyat Akademisi Yayını, Ankara, Eylül 2020, Sayı: 41.
- Platon, *Devlet*, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. Türkiye İş Bankası Yayınları, 39. Baskı, İstanbul, 2019.

- Saçaklızâde, *Tertübü'l-Ulûm*. çev. Zekeriya Pak-M. Akif Ozdoğan, Ukde Kitaplığı, Kahramanmaraş, 2009.
- Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi Ve Kabulü". *Diyanet İlmî Dergi 1 (2016)*, 151-166.
- Taşkopruzâde, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyade fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, nşr. Kamil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr, Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire, 1968.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*. Marmara Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, c. III, Sayı 22, İstanbul, 2011, 533-556.
- Uyanık, Mevlüt – Akyol, Aygün. "Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulûm- Adlı Eserinin Tahlili". *Marife Dergisi* 15/1, 2015, 33-65.

# LİBERAL ORTAK İYİNİN CUMHURİYETÇİ ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 47-70.

Geliş Tarihi: 18.05.2021 | Kabul Tarihi: 01.06.2021

**Cennet USLU\***

## Giriş

Liberal demokrasi, farklı demokrasi ve rejim modelleri arasında açıktır ki en başarılı olanıdır. Ekonomik zenginlikler, farklı yaşam biçimlerine saygı, hak ve özgürlüklerin korunması, iktidarın barışçıl el değiştirebilmesi, vatandaşların talep ve beklentilerinin sisteme yansımaya oranı, hukuk devletinin uygulanması vb. hangi kriteri ele alırsak alalım, liberal demokrasiler açık ara önde görünüyor. Bu yüzden liberal demokratik rejimlere sahip ülkeler, dünyanın dört bir yanından, hayatlarından ve geleceklerinden endişe edenleri veya daha iyi bir hayat arayanları kendine çekmeye devam ediyor. Belki, tam da bu başarı sebebiyle liberal demokrasiler en yoğun eleştiriye uğrayan rejimlerin başında gelir.

Liberal demokrasilere yöneltilen çok sayıda eleştirden biri; liberalizmin bir siyasi birimin üyeleri olarak bireylere ortak iyiye yönelik güçlü bir bağlılık sunma konusunda yetersiz kaldığı ve bu yetersizliğin özgür rejimleri otoriter rejimlere doğru sürükleyecek bir kara delik veya zayıf bölge işlevi gördüğü veya görebileceğidir.

Liberalileri ortak iyi konusunda eleştiren kesimlerin başında cumhuriyetçiler gelmektedir. Antik dönemlere uzanan uzun geçmişleriyle cumhuriyetçilik hem aynı dönem içinde hem de farklı tarihsel dönemlerde çeşitlenme göstermiştir. Cumhuriyetçi geleneğin Antik köklerini Aristoteles-Atina ve Çiçero-Roma ekolleri şeklinde iki ana kola ayırmak yaygındır. Modern ve

\* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İ.İ.B.F., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.  
ORCID: 0000-0002-3481-4104, e-mail: caktuslu@gmail.com

Çağdaş cumhuriyetçilik için ise iki Antik gelenekle ilişkilendirilerek yeni-A-tina cumhuriyetçiliği ve yeni-Roma cumhuriyetçiliği veya yurttaş cumhuriyetçiliği (civic republicanism) ve enstrümantal cumhuriyetçilik (instrumental republicanism) şeklinde ayırım ve adlandırma yapılması yaygındır. Aristoteles'in felsefesine dayanan yurttaş cumhuriyetçiliği Jean-Jacques Rousseau'dan Hannah Arendt'e ve J.G.A Pocock'a, Alasdair MacIntyre'dan Michael Sandel'e uzanan bir hat halinde ilerletilebilir. Kökleri Antik Roma ve Çiçero'nun fikirlerine dayanan enstrümantal cumhuriyetçilik Nicollo Machiavelli'den, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, John Maynor ve Philip Pettit'e uzanan bir hat olarak anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada liberal ortak iyi anlayışına yönelik olarak yurttaş cumhuriyetçiliğinin cemaatçi ve insani gelişimci ekollerinin eleştirileri ele alınarak farklı felsefi ve ahlaki temellerden hareket etikleri için ortak iyiye dair bu karşıtlığın olağan olduğu teslim edilecektir. Diğer taraftan, liberalizm ile cumhuriyetçi anlayışların "her noktada" birbirine tamamen yabancı olduğu da ileri sürülemez. Liberalizm ve cumhuriyetçilik biri cumhuriyetçi hat diğeri liberal hat içinden gelen iki noktada birbirlerine iyice yaklaşmaktadır. Liberalizm ile enstrümantal cumhuriyetçiliğin hem tarihsel hem teorik bakımdan birbirlerine oldukça yakınlaştıkları veya birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduklarına işaret edilecektir. İkinci yakınlaşma hattı liberal teorinin kendi içinden uzanmaktadır. Cumhuriyetçilikte olduğu gibi liberalizmin de kendi içinde farklı felsefi yaklaşımlara sahip olduğuna, siyasi ve kapsamlı liberalizm olarak adlandırılan bu yaklaşımların ortak iyi konusunda farklılaştığına, kapsamlı liberalizm içinde yer alan ve mükemmeliyetçiliği/Aristocu etiği benimseyen William Galston'ın teorisi üzerinden ortak iyi konusunda cumhuriyetçilikle liberalizmin yakınlaştığına dikkat çekilmiştir.

## I. Cumhuriyetçi Eleştiriler

Cumhuriyetçiler<sup>1</sup> liberalizmin ortak iyi anlayışını iki temel kategoride eleştirmektedirler. İlk eleştiri liberal siyasi toplum anlayışının ortak iyi kavramsallaştırmasına yöneliktir. Buna göre liberalizm ortak iyiyi bireysel iyi temelinde tanımlayarak veya ortak iyi yerine bireysel iyiyi merkeze alarak hata etmektedir. İkinci eleştiri kategorisi ise liberalizmin yine bireyci yaklaşımı sebebiyle siyasî toplumdaki ortak iyiyi koruma konusunda yetersiz kaldığıdır. Yani bir; liberalizm hatalı bir ortak iyi anlayışına sahiptir, iki; liberalizm ortak iyiyi koruyacak esas mekanizmayı ihmal etmektedir. İlk eleştiri esasen yurttaş cumhuriyetçiliği tarafından yöneltilmektedir. Yurttaş cumhuriyetçiliği liberalizmin insan, toplum ve devlet kavrayışının dayandı-

1 Genel olarak "cumhuriyetçi" ve "cumhuriyetçilik" ifadeleri yurttaş cumhuriyetçiliği anlamında kullanılmıştır.



ğı felsefi anlayıştan tamamen farklı bir zeminden hareket ederek, ortak iyiyi insani gelişimci ve kolektivist bir felsefi temelde açıklamaktadır. Buna karşın, enstrümantal cumhuriyetçilik liberalizmin bireyci ortak iyi kavrayışını esasen kabul etmekle birlikte, bireyci temelde tanımlanan ortak iyinin korunması için etkin yurttaşlığa ve dolayısıyla sivil erdeme ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir.

Hemen dikkat çektiği üzere liberalizmle ilgili eleştirilerin temeli onun bireyciliği ve bireyciliği üzerine yükselen siyasi toplum anlayışıdır. Liberalizm bireyin kendi hayatının yönetiminde, kendisi için iyinin ne olduğunun belirlenmesinde ve takip edeceği iyilerin ve amaçlarının seçiminde yine kendisinin yetki sahibi olduğu aksiyomu üzerine dayanmaktadır. Bireyin kendi hayatını kendi dilediği şekilde yönetebilmesi için bireyin özgür bırakılması gerektiği, bireysel özgürlük için temel bir hakka sahip olduğu kabul edilir. Siyasal toplumun temel amacı bireyin kendi hayatını yönetmesinin, yani bireysel-özyönetiminin garanti altına alınması olarak ifade edilebilir. Devletin varoluş amacı ve dolayısıyla siyasi otoritenin meşruiyeti bireylerin kendi çıkarlarını, amaçlarını veya iyilerini takip edebilmelerine imkân veren adil ve güvenli bir çerçeve sağlamaktır. O halde oldukça geniş bir ifadeyle liberalizmin, bireyin kendi yetkisine bırakılmış iyilerinin takibine dayanan bireyci bir ortak iyi kavrayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Liberalere göre insanlar iyi hayata dair kapsamlı bir anlayışı paylaşmaksızın siyasi bir ortak iyiyi paylaşabilirler. Herkesin “*teleolojik veya özcü bir ortak iyiye sahip olması ile karşılaştırıldığında, yurttaşların ortak iyiye dair çoklu bir perspektife sahip olmaları çok yüksek olasılıktır.*” (Honohan, 2002: 156-157) Tek bir ortak iyinin olmadığı ancak bireyler açısından ancak işbirliği veya birlik içinde elde edilebilecek faydalar veya kaçınılabilecek zararlar olduğu pekala ileri sürülebilir. (Honohan, 2002: 151) Liberaller bakımından toplum, bireyin çıkarları ve iyiliği bakımından araçsal bir değere sahiptir. Toplumun bireyin dışında ve üstünde bir değeri veya çıkarı yoktur. Bu ortak iyi anlayışı Locke ve Rawls gibi liberal tarafından kabul edilen bir görüştür. (Honohan, 2002: 151-152) Örneğin Rawls, *A Theory of Justice* (1971) kitabında şöyle diyor: “*Ortak iyiyi, herkes için eşit şekilde avantajlı olmaya uygun belli genel koşullar olarak düşünüyorum.*” (Rawls, 1971: 246)

Buna karşın yurttaş cumhuriyetçiliği kolektivist bir ortak iyi kavrayışına sahiptir. Cumhuriyetçiler cemaatin kendisine hem ayrıca değer biçerler ve hem de cemaatin çıkarlarının tek tek bireylerin çıkarına indirgenemeyeceğini ileri sürerler (Kymlicka, 2004: 467). Burada liberal ortak iyi anlayışını eleştirmek için en çok referans alınan kolektivist ortak iyi kavrayışlarından

ikisi üzerine yoğunlaşacağız. Bunlardan biri ortak iyi olarak “cemaat”in bizzat kendisini öne çıkaran ve genelde cumhuriyetçi gelenek içinde sayılan özelde ise cemaatçi olarak anılan anlayıştır. Diğeri ise siyasi edimi insan için temel ortak iyi olarak öne çıkaran anlayıştır. Bu ikisini birbirinden tamamen ayrı yaklaşımlar olarak görmek yerine, aynı geleneğin zaman içinde ve farklı yazarlar bakımından ortaya çıkan bir çeşitlenmesi olarak görmek doğru olacaktır. Zira hem cemaatçi hem gelişimci ekoller hem bizzat kolektivitinin değeri konusunda hem de siyasi edimin değeri konusunda ortaklaşırlar. Değerin nerede yattığı veya nerede-nasıl ortaya çıktığı konusunda meseleye farklı perspektiflerden bakarlar.

Liberal anlayışı eleştiren cumhuriyetçiliğin ortak iyiye iki boyuttan baktığını söyleyebiliriz. İlk olarak sosyal-siyasi toplumun bizzat kendisini ve varlığını insan için en temel ortak iyi olarak kabul etmektedirler. Toplum başka bir şeyin aracı olarak değil, bizzat insanın iyisinin hedefi, gayesi durumundadır. Toplum halinde bulunmanın kendisi insanın teleolojik doğasının onu yönlendirdiği “iyi”nin bizzat kendisidir. Yurttaş cumhuriyetçiliğini temsil edenlerin büyük bir kısmı açıktan ve doğrudan Aristoteles’in teleolojik insan ve toplum felsefesine dayanmaktadır. Toplum insanın kendini gerçekleştiriminin, kendi iyisinin takibinin zorunlu unsurudur. Ortak iyinin ikinci boyutu, ortak iyinin sosyal-siyasal toplumun üyelerinin tartışma ve müzakereleri ile belirlenmesi gerektiği görüşüdür. Yani, herhangi bir toplum değil, kolektif-özyönetime dayanan bir toplum ortak iyiyi sağladığı için iyi bir toplumdur. Kolektif-özyönetim yani siyaset yapma, siyaset eyleme kendi başına ortak iyiyi temsil eder.

### **a) Cemaatin Değeri**

Yurttaş cumhuriyetçilerine göre liberaller insan açısından cemaatin veya kolektif aidiyetin değeri ve önemini görmedikleri için büyük bir hatanın içindedirler. Cumhuriyetçiler siyasal toplumun bireyci bir temelden ele alınmasına şiddetle karşı çıkmakta, kolektif iyi yerine bireysel iyiye odaklanılmasını büyük veya yıkıcı bir hata olarak görmektedirler. Cumhuriyetçiler için bireyciliğin hâkim olduğu çağdaş liberal toplumlar yalnız, bölünmüş, materyalist insanlardan oluşan, ahlâkî bakımdan boş yapılar haline gelmişlerdir. Bireylerin hak ve özgürlüklerle yetkilendirildiği bu toplumları olumsuzlamak yerine, bireylere hasar veren ve yabancılaştıran olumsuz bir özelliğe sahip olarak görmektedirler. (Terçek, 1997: 4) Cumhuriyetçiler liberal birey kavrayışını “yalnız benlik”, “atomist kişi”, “nihilist”, “hedonist”, “narsist” gibi sıfatlarla tanımlayarak güçlü bir ahlâkî karakterden ve vatandaşlık bağlarından yoksun olduğu için eleştirmektedirler. (Terçek, 1997: 17)

Kantçı liberaller bireyi, (dışsal) çevrenin ve/veya (içsel) güdülerin üstünde akıl ile yürütülen bir sorgulama ile kendi kendini belirlemeye, kendi kendini yönetmeye, kendisi için geçerli olacak ilkeleri/iyi hayatı seçebilmeye ehil bir varlık olarak kabul ederler. Bu yeti kişinin her şeyi sorgulamaya tabi tutabileceği, bunların bazılarını reddederken bazısını kabul edebileceği, sonra tercihini değiştirebileceği bir özgür iradeye işaret eder. Burada kişinin benliği otonom olarak herhangi bir amaçtan/iyi hayat anlayışından önce gelir. Kişi belli bir amaca sahip olmakla o amaç onu belirleyen nihai ve sabit bir öze dönüşmez. Bunun yerine kişi farklı amaçları seçebilme ve bunları değiştirebilmesine imkân veren bir benliğe/doğaya sahiptir.

Cumhuriyetçilere, bilhassa onların cemaatçi versiyonunu benimseyenlere göre, liberaller bireyin iyi anlayışı ve tercihlerinin başka bir ifadeyle benliğinin oluşması için ön koşul olarak bir cemaatin varlığını görmezden gelerek hata etmektedirler. Bu eleştirilenler, çağdaş liberallerin referans aldığı Kant'ın, bireyin benliğinin cemaat içinde kişiye biçilen rolleri, kimlikleri ve ilişkileri önceliyor varsaydığını, kişinin dışardan bunlara bakarak tamamen rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutabileceğini savunduğunu, onlardan tamamen vazgeçebileceği veya bilinçli bir şekilde benimsemeyi seçebileceğini kabul ettiğini ileri sürmektedirler. (Taylor, 1979: 75-78)

Michael Sandel gibi cumhuriyetçiler genellikle otonom birey kavrayışını tümünden reddederler.<sup>2</sup> İnsanın otonom bir varlık değil, bir toplum içindeki çeşitli roller ve ilişkiler ile cemaate yerleşik bir varlık olduğunu düşünürler. Liberallerin iddia ettiği gibi bireyin çeşitli iyi hayat anlayışlarını araştıran, sorgulayan, bunları değiştiren ve kendisi için bunlardan birini serbestçe seçen bir varlık olmadığını ileri sürerler. Esasen bireyler, kendileri için iyinin ne olduğu, yaşanmaya değer hayatın hangisi olduğu konusunda bir mirası devralırlar. Kişinin amaçlarını yargılama yaparak tercih ettiği fikri yerine, kişiyi halihazırda şekillendirmiş amaçları keşfettiği fikrini öne sürerler. Yani kişi kendisi üzerine düşünerek cemaat tarafından belirlenmiş kimliğini keşfeder. Bir cemaatin değerleri, üyelerinin kimliğini belirler, yani üyeler bu değerleri tercihe bağlı kabul ettikleri için değil, zaten o değerlere bağlılık ile şekillendikleri için onaylarlar.(Sandel, 1982: 149-150) Bu anlayışa göre bireyler ve tercihleri cemaatleri biçimlendirmezler, cemaatler bireyi şekil-

2 Cemaatin önemini kabul etmekle birlikte bireylerin özgür tercihler yerine içinde buldukları cemaatler tarafından belirlendiğine itiraz eden liberaller vardır. Birey için içinde yer aldığı toplumsal dünya ona yapmaya, başarmaya veya olmaya dair bir dizi set sunmakla birlikte bireye seçimlerde bulunabileceği geniş de bir alan bırakır. Birey için "kendisi seçilmemiş olan belli bir çerçeve içinde seçilmiş olmasına rağmen en iyi hayat hala yapmaya, başarmaya veya olmaya değer olarak bireysel seçimlerin yapıldığı bir alandır."(Bell 2005: 225)

lendirirler. Bireyler otonom olmaktan ziyade toplumun bir ürünü olarak kabul edilirler. (Kymlicka, 2004: 467)

Bu anlayışa göre bireyin benliğinin oluşması için kimi, değerler, roller, iyiler ve anlamlar sunan belli bir cemaatin varlığı şarttır. Birey ancak verili bir çerçeveye içinden başlayarak amaçlarını, tercihlerini ve iyilerini oluşturabilir. Cemaate ait adetler, gelenekler, değerler olmaksızın, onlardan tamamen bağımsız bir kişi portresi mümkün değildir. Kendi durumumuza yaklaşırken, hayatımızı nasıl sürdüreceğimizi düşünürken, kendi iyilerimize karar verirken her zaman belli bir toplumda belli bir kimliğin veya rollerin sahipleri olarak bakarız. (MacIntyre, 2007: 204) Benliğimiz ancak belli bir toplumsal bağlamda var olmamız sayesinde ulaşabildiğimiz veya keşfettiğimiz amaçlarla şekillenebilir. Bireyler kendilerine ait veya özgün bir duruş geliştirebilirler ancak bu sosyal bir anlayışla veya bir gelenekle çerçevelenmiş bir olasılık dahilinde işleyebilir. Ancak bu donmuş bir çerçeve değildir. Kimliğimiz ve ahlâkî çerçevelerimiz her zaman diğerleriyle girilen ilişkimizin ifadesi yoluyla ortaya çıkar. (Calhoun, 1991: 234-235)

Cumhuriyetçilere göre liberaller, bireyin ancak bütün toplumsal bağlara, sınırlara, değerlere eleştirel bakabilmesi, bunları sorgulayabilmesi ve gerektiğinde tüm bağlar ve sınırlamalardan azade olabilmesi halinde özgür olabileceğini, kendini gerçekleştirebileceğini savunmaktadır. Oysa ancak verili bir çerçeve içinden bakarak bizim için hangi hayatın iyi olduğuna karar verebiliriz. Hiçbir sosyal değer ve kimlik ile bağlı olmayan, cemaatten tamamen bağımsız ve akılcı bir kişi nasıl bir değeri veya hayatı diğerine tercih edebilecektir.

Cemaatçilere göre ait olduğumuz cemaat bize kendimizi oluşturabilme-miz için bir çerçeve, bir değerler sistemi sunduğu için değerli ve önemlidir. Aynı zamanda bu sayede bireyin özgürlüğünün imkânını da sunmaktadır. Liberallerin hem koruyucu/negatif özgürlük anlayışını hem de otonomi olarak özgürlük anlayışını eleştiren çağdaş cemaatçiler bireyin özgürlüğünün içinde yaşadığı topluluktan bağımsız düşünülemediğini ileri sürerler. Cemaatçilere göre, kişi için özgürlük ona iyi hayatın ne olduğu konusunda bir bağ-lam sunan topluluk içinde yaşanabilir veya kullanılabilir. Bu yüzden atomist bireyci iddialar ile topluluğu ve toplulukçu bağları çökerten liberal siyasi vizyon terk edilmelidir. (Walzer, 1990; Sandel, 1996 ve 1998; Taylor, 1992)

Charles Taylor gibi bazı cemaatçiler bireyin otonomi yetisini tümünden reddetmezler. Taylor, “sosyal tez” adını verdiği yaklaşımında insanların kendileri için geçerli iyi hayat anlayışlarını tercih edebileceğini, ancak bu

yetinin sıfırdan iyi hayat/amaç inşa etmek veya soyut bir şekilde üretmek şeklinde işlemediğini ileri sürmektedir. (Taylor, 1989: 190-191)

Taylor, tüm sosyal bağlardan tam özgürlük, her şeyin sorgulanabilir olduğu bir dünyada hiçbir şey anlamlı olmayacak, hiçbir şeyin değeri olmayacaktır. Tam özgürlüğün, yani her toplumsal rolü, kurumu veya değeri sorgulamanın nihayetinde hiçbir şeyin yapmaya değer olmadığı, hiçbir şeyin anlamı olmadığı gibi nihilist bir sonuca yol açacağını ileri sürer. Bütün toplumsal bağlardan, sınırlardan ve engellerden özgürleşen bir benlik bir boşluk olacaktır, bu durum bir tür kişiliksizlik anlamına gelecektir. Cemaat değerlerinin iyi hayat anlayışı veya amaçlar için referans alınması reddedilirse, bütün cemaat değerleri bireyin özgürlüğüne engel olarak görülecek ve hepsinin reddedilmesi gerekecektir. (Kymlicka, 2004: 312) Taylor'a göre gerçek özgürlük, insanın cemaate ilişkin her değeri keyfî ve anlamsız bulabileceği bir boşlukta değil, insanın ona ilham kaynağı olacak, yön ve anlam verecek belli bir konum içinde mümkündür. (Taylor, 1979: 157) Kendi iyilerimizi oluşturabilmek, tercihlerimizi ve amaçlarımızı belirleyebilmek için cemaatin çerçevesine ihtiyaç duymamız, özgürlüğümüzü ancak böyle bir bağlam veya çerçeveleme içinde gerçekleştirebileceğimiz anlamına gelir.

İnsan için ayrıca bir değere sahip olan cemaatin korunması gerekmektedir. Bu yüzden liberalizmin metodolojik ve/veya ahlaki bireyciliği cemaatçiler bakımından problemlidir. Bireyin, kendi kendini belirleme ideali sebebiyle her şeyi sorgulama ve eleştirme konusunda teşvik edilmesi hem bireyi hem cemaati tahrip edici görülür. Cemaatçiler, cemaatin üyelerine sağladığı aidiyeti bir ortak iyi olarak kabul ederler. Dolayısıyla cemaatin devlet tarafından korunması, cemaat değerlerinin teşvik edilmesi ve cemaat değerlerine yönelik saldırı ve tehditlerin caydırılması gerekmektedir. Cemaatçi bir devlet cemaatin ortak olarak benimsediği iyi hayat anlayışı lehinde ve bu cemaatin ortak iyi hayat kavrayışına aykırı ve onu tahrip edecek iyi hayat anlayışları aleyhinde, yani taraflı bir şekilde davranmak durumundadır.

İşte bu noktada cemaatçiler liberallerin devletin tarafsızlığı ilkesine karşı çıkarlar. Cemaatçi ortak iyi mevcut *“cemaatin ‘yaşam biçimini’ tanımlayan, kapsamlı bir iyi hayat kavrayışı olarak algılanır... ortak yarar kendini insanların tercihlerine göre değiştirmekten çok bu tercihleri değerlendirmeye yönelik bir standart”* sunma işlevi görür. Cumhuriyetçilere göre devlet vatandaşlarının iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız olmamalıdır. (Taylor, 1989: 176-177, 181-182; Kymlicka, 2004: 309) Cumhuriyetçi devlet tarafsız olmayacaktır. (Sandel, 1996: 6)

Belli bir cemaat lehinde taraf olan bir devlet bireysel özgürlüklere cemaat değerini veya cemaat ortak iyisini korumak uğruna müdahale etmek durumunda olacaktır. Müdahalenin derecesi değişebilir ancak müdahale olacağı kesindir. Böyle bir anlayışı sadece negatif özgürlük anlayışına bağlı liberaller değil, pozitif özgürlük anlayışına bağlı liberaller tarafından da kabul edilemez bulunacaktır. İlki bakımından devlet bireylerin özgürlüklerini ihlal ederek sınırlarını aşmış, ikincisi bakımından ise iyi hayat anlayışları arasında ayırım yaparak bireylerin iyi hayat tercihlerine eşitsiz bir müdahalede bulunarak, eşit muamele yükümlülüğünü ihmal etmiş, tarafsızlığı ihlal etmiş olur. Ayrıca cemaatçi anlayışta ortak iyinin esasen ortak bir yaşam tarzı olarak anlaşılmasının önünde hiçbir engel yoktur (Kymlicka, 1989: 76-77).

Cemaatçi perspektiften iki mesele ortaya çıkmaktadır. İlki liberal demokrasinin farklı cemaatler bakımından anlamının ne olacağı meselesidir.

Cemaatçiler toplumlar arasında kültürel farklılığı kabul ederler. Dolayısıyla farklı cemaatlerin farklı bir iyi hayat anlayışı ve değerler sistemi vardır. Farklı cemaatler liberal bir toplum değerlerine sahip olmayabilir veya cemaatin değerleri liberal demokrasi ile çatışma halinde olabilir. O halde buradan farklı kültürler-dinlere sahip farklı toplumların demokrasi dışı rejimlerle yönetilmesinin onaylanıp onaylanmayacağı sorusu karşımıza çıkar. Cemaatçi perspektif büyük ölçüde evrenselci sav yerine kültürel rölativizme tutunduğu için bunu onaylayacaktır. Liberallerin evrenselci iddialarına meydan okurken, liberal demokrasi belli Batı toplumlarına has bir gelenek, kurumlar ve değerler sistemi ile özdeşleştirilmiş de olur. O halde Batı Avrupa pratiğinde devlet liberal toplum değerleri lehinde bir cemaat ortak iyisini desteklerken, başka örneklerde bir devlet il-liberal veya anti demokratik değerler üzerine kurulmasının meşruluğu savunulabilir mi?

İkincisi ise büyük ölçekli ülkelerde yer alan alt cemaatlerin durumunun ne olacağıdır. Cemaatçiler liberal demokratik sistemlerin kendi içlerindeki etnik-dini-kültürel cemaatleri büyük toplumun kültürü karşısında savunmasız bıraktığı ve onların varlığını tehdit ettiği gerekçesiyle eleştirirler. Buna göre liberal toplumlar içlerindeki cemaatleri, orantısız veya ölçüsüz bir rekabetle ölüme sürüklüyor, bu cemaatin üyeleri de cemaatlerinin onlara sağladığı belli bir iyi hayat çerçevesinden mahrum kalıyorlar. Bu yaklaşım çeşitli çok-kültürcülük politikalarının devreye sokulmasını destekleyen bir yaklaşıma sahiptir.

### **b) Siyasi Edimin Değeri**

Liberal demokrasiye yön veren liberalizmin siyaset edimine bakışının iki

boyuttan oluştuğu söylenebilir. İlk olarak siyaset, devlet iktidarının liberal siyasal toplum ideali doğrultusunda çizilen sınırları dahilinde kalmasını sağlamaya yönelik ve yurttaşlar tarafından yürütülen bir tür yetkilendirme ve denetleme faaliyeti olarak görülür. Burada siyaset özgür bir toplumun veya siyasal sistemin korunması için gerekli bir faaliyettir. İkinci olarak siyaset bireyler ve grupların kendi değer ve çıkarları doğrultusunda oluşan talep ve tercihlerinin kamusal kararların alınmasında etkili olmasını sağlamaya dönük bir faaliyettir. Her iki açıdan da siyaset araçsal bir değer taşımaktadır. Liberal perspektiften temel ilgi özgür ve adil bir çerçevede işleyecek bireysel veya sivil faaliyetler alanının korunmasına yöneliktir.

Yurttaş cumhuriyetçilerine, bilhassa gelişimci ekole göre; liberal demokrasi ile birlikte “sivil özgürlük uğruna kamusal özgürlükten, başka bir deyişle kamu iktidarı tarafından korunup geliştirilecek olan özel mutluluğun takibini garanti etmek uğruna kamusal mutluluk için yapılan kamusal ilişkilerin paylaşılmasından” kaçınılmış veya vazgeçilmiştir. (Arendt, 1990: 135)

Antik dönem özel ve kamusal ayrımı ve kavramlaştırmasını sürdüren Hanna Arendt'e göre özel alan zorunlulukların alanı iken kamusal alan özgürlüğün alanıdır. Özel alanda insan biyolojik determinizminin gerektirdiği veya kendisini zorunda bıraktığı ihtiyaçları karşılama faaliyeti yürütür. Özel alanda insan sırf kendisiyle ve ihtiyaçlarıyla ilgilidir ve burada bireysel çıkar veya bireysel mutluluk takibi yapılır. Bu alanda insan ihtiyaç ve isteklerini gerçekleştirmek için iş ve emek olmak üzere iki edim yürütür. Oysa insanı asıl özgür kılacak, bireysel ihtiyaçlar ve arzuların ötesine taşıyarak onu bir canlı olmaktan bir insan olmaya dönüştürecek faaliyet kamusal alanda gerçekleşecek olan kamusal edimdir, yani siyasete etkin katılım faaliyetidir. Siyaset veya kamusal edim insanın zorunluluk alanından iradi alana geçmesini sağlayan insana has bir faaliyettir. Siyaset insanı diğer canlılardan ayıran ve onun temel iyisini oluşturan bir unsurdur. Siyaset insanı ölümlü, yani geçici olmanın ağırlığından kurtararak ona kalıcı olma, bencilliğin süfliliğini aşma ve daha üstün ve değerli olanı ortaya çıkarma fırsatı sunar. (O'Sullivan, 1994: 25; Arendt, 1994: 241)

Bu yaklaşım açısından siyaset edimi ahlaki bir niteliğe bürünür. Siyaset erdemli insanların yürüteceği veya davranacağı türden bir faaliyettir. Ancak burada yüceltilen herhangi bir tür siyaset değil, üyelerinin kendi kendini yönetme faaliyetinin adı olarak “siyaset” yüceltilmektedir. Her bir üyesinin yönetime katılmak bakımından eşit olduğu veya eşit yetkiye sahip olduğu bir cumhuriyet rejiminde yürütülebilecek türden bir faaliyet olarak siyaset yüce bir faaliyettir. (D'Entreves, 1993: 52) Bir monarkın veya temsilcilerin

beceri ve ustalıkları olarak tanımlanan siyaset değildir söz konusu olan. Bir cumhuriyette, kollektif insanın bir yurttaş olarak üyesi veya parçası olduğu siyasi yapıda, her bir yurttaşın “hem yöneten, hem yönetilen olduğu”, kamusal kararların alımına ve kamusal faaliyetlere aktif veya etkin şekilde katıldığı bir faaliyet olarak erdem işaretidir. (Arendt, 1990: 101) Cumhuriyetçi gelenek siyaset edimini demokratik yöntem hatta mümkünse doğrudan demokratik yöntem çerçevesinde yüceltir. Siyaset bir kollektif-özyönetim edimi, yani başka bir kişi veya grubun iradesine tabi olmamak, ama herkesin katıldığı ve oluşmasında katkısının olduğu bir kollektif yönetime tabi olmak bağlamında erdemlidir.

Bu bakımdan yurttaş cumhuriyetçileri, aktif vatandaşlığın bizzat kendisini asli iyi olarak kabul eder. Yani kollektif-özyönetim gerçekleştirebilen bir siyasi toplumun üyesi olmak başlı başına insan için takip edilmesi gereken bir iyidir. (Raz, 1986: 177-178) Bir açıdan kollektif-özyönetim insanların takip ettikleri diğer sosyal pratikleri de biçimlendirdiği için enstrümantal bir iyiden farklı olarak kendinden değere sahip asli bir ortak iyi olarak görülebilir. (Raz, 1995: 37)

Yurttaş cumhuriyetçileri bakımından etkin yurttaşlık insanın özgürlüğü ile doğrudan ilgili bir mesele olarak görüldüğü için ortak iyi olarak tanımlanır diyebiliriz. Kantçı otonomi olarak özgürlük fikri cumhuriyetçi geleneği de etkilemiştir. Geleneksel yorumuyla, kişinin otonomisi yani öz-yönetimi ile toplumun öz-yönetimi doğrudan ilişkilendirilmiştir. Toplumun otonomisi, o toplumun bir parçası olarak kişinin otonomisi anlamına gelir. Kişinin kendini yönettiğinden söz edebilmek için öncelikle olarak kendisi üzerinde geçerli olacak ortak/kamusal kararların yapımında katkısı olmalıdır. Yapımına katılmadığı yasalar tarafından yönetilen biri başkalarının hakimiyeti altında demektir. (Barber, 1984; Dagger, 1997; Terchek, 1997)

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. Cemaatçi ekolden farklı olarak gelişimci yurttaş cumhuriyetçiliği aslında bireysel otonomiye mümkün görmektedir denilebilir. Zira siyasi edimde “insanların kendi kendilerine ve taleplerine dair kendilerinin özgürce karar verebilmelerini engelleyecek a priori bir aşama” olmadığı savunulmaktadır. (İnce, 2013: 290-291) Buna göre zaten “siyaset, çerçevesi kesin belirlenmiş normatif bir amaca sahip olmadığından ve bireylerin nasıl yaşamak istedikleri önceden a priori bir şekilde bilinmediğinden anlamlı ve gereklidir.” (İnce, 2013: 290) Bu anlamda siyaset onu sınırlandıran hiç bir şey olmaksızın bir tür kendi kendini belirleme, kendi kendini gerçekleştirme faaliyeti olduğu için değerlidir.



Cumhuriyetçiler, siyaset edimini insanın özgürlüğünü uygulayışı olarak kabul ederler. Bu yüzden kamusal alanda yurttaşlar tarafından yürütülen siyaset özgür bir toplumun ayırt edici özelliğidir. Arent totaliter rejim ile özgür rejim arasındaki en temel farkı siyasette bulmaktadır. Totaliter rejimler terörün yarattığı korkuya dayanan anti-politik yapılardır. Kendilerini ancak siyasal olanın karşıtı olarak inşa edebilirler. (İnce, 2013: 296-297) Çünkü onların herşeyi açıklama iddiasında bir ideolojileri vardır ve cumhuriyetin aksine normatif olan her şey baştan bellidir. Karşılıklı tartışma ve müzakere ile kurulacak veya karar verilecek bir konu kalmamıştır. Totaliter rejimler siyasetin zemini olan kamusal alanı yok ederler.

Liberal ortak iyi anlayışı ile gelişimci cumhuriyetçilik ortak iyi anlayışı arasındaki farkı Honohan şöyle ifade eder: *“Modern liberal temsili bir demokraside yaşayanlar potansiyel olarak hesap sorabilecekleri bir otoriteye tabidirler. Eğer devleti hesap verebilir hale getirirlerse, gideceği yön konusunda ortaklaşa sorumludurlar. Ancak, siyasi topluluğun tahakküme uğramayan veya öz-yönetim yapan bir üyesi olarak, cumhuriyetçi vatandaşlığın kendisi, pratik anlamda özneler-arasında bir ortak iyi olarak anlaşılır. Vatandaşlık ortak iyisi diğer bireysel ve kolektif iyileri gerçekleştirmenin bir aracıdır.”* (Honohan 2002: 155)

Liberaler, ortak iyiyi siyasi toplumun tek tek bireylerin iyilerinin gerçekleştirilmesini sağlamasında bulurken, yurttaş cumhuriyetçileri ortak iyiyi siyasi toplumun bir parçası olmakta ve onun kolektif-özyönetiminin gerçekleştirilmesinde bulmaktadırlar. O halde yurttaş cumhuriyetçileri kolektif-özyönetimi ortak iyi olarak görmektedirler. Ortak iyi bireysel edimde değil, kolektif edimde ortaya çıkmaktadır. Liberalizmde olduğu gibi bireysel iyi ile ortak iyi araçsal bir ilişki ile bağlanır, bireysel iyi ile ortak iyi kolektif-özyönetimde üst üste çakışır, ve amaçsal bir ilişki ile bağlanır. Siyasal edim, insanın kendini gerçekleştiriminin temel koşulu, amacına ulaşmasındaki temel faaliyet ve dolayısıyla insanın temel iyisidir.

### **c) Sivil Erdemin Önemi**

Yukarıdaki değerlendirmelerde ortaya koyduğumuz üzere yurttaş cumhuriyetçileri iki temel ortak iyi kavrayışına sahiptir. Bunlardan ilki cemaatin kendisi, ikincisi ise siyasi edimin kendisidir. Her iki ortak iyi de birbiriyle ilişki içindedir ve birinin varlığı diğerine bağlıdır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus bu ortak iyilerin araçsal bir doğasının olmadığı, yani başka iyilere ulaşmak için araçsal bir değer atfedilmediğidir. Bu iyiler kendi başına insan türü için değerlidir ve dolayısıyla ortak iyiyi temsil etmektedirler.

Bununla birlikte, cumhuriyetçiler genel olarak etkin katılım içeren siyasi edimi araçsal bakımdan da değerli bulurlar. Cumhuriyetçilere göre güçlü bir aidiyet duygusuna, sivil erdeme ve dolayısıyla etkin bir yurttaşlığa sahip olmayan demokrasiler kitlesel demokrasiler olarak otoriter ve totaliter rejimlere uygun bir zemin yaratırlar.(Pateman, 1970: 2; Arendt, 1994: 83-87) Buna göre yurttaşların bütüne, bütünün akıbetine yani kollektivist ortak iyiye dönük güçlü bir sorumluluk taşımadıkları, etkin bir siyasi katılım sergilemedikleri, katılımcı bir demokrasinin işlemediği yerde kitleler siyasiler tarafından kolayca manipüle edilebilir.

Michael Sandel yurttaşlık erdeminin hayati rolünü şöyle izah ediyor: “ ... (Ö)zgürlük kendini-yönetmeyi paylaşmaya bağlıdır. Bu diğer (fellow) vatandaşlarla ortak iyi hakkında müzakere etmek ve siyasî topluluğun kaderini biçimlendirmeye yardım etmek anlamına gelir. Ancak, ortak iyi hakkında müzakere etmek diğerlerinin aynı şeyi yapma hakkına saygı göstermek ve birinin amaçlarını seçme kapasitesinden daha fazlasını gerektirir. Ait olma duygusunu, bütüne yönelik ilgiyi, topluluğun kaderindeki tehlikeye yönelik ahlâkî bir yükümlülüğü (a moral bound) ve kamusal işlerden malumat sahibi olmayı gerektirir. Bu yüzden kendini-yönetmeyi paylaşmak için vatandaşların belli karakter özelliklerine, yani sivil erdemlere, sahip olması veya bunlara ulaşması gereklidir.” (Sandel, 1996: 5-6)

Cumhuriyetçiler yurttaşlık erdemi için devletin çeşitli yollarla yurttaşlarda sivil erdemi oluşturmak için aktif görev alması gerektiğini söyleyerek aktif siyasi katılımın motivasyonun doğal veya kendiliğinden olmadığını kabul etmiş olurlar. Hatta devlet gereğini yerine getirdiğinde ve sistem aktif katılıma uygun düzenlendiğinde bile bazı yurttaşlar hala ilgi ve sorumluluk duymayacaklardır. Arendt’in çözümü daha aktif olanların cumhuriyetin yönetiminde daha fazla söz sahibi olmasıdır, hatta etkin katılımı tercih etmeyenler oy hakkından mahrum bırakılabilecektir. (Arendt, 1990: 279; O’sullivan, 1994: 230-231)

Rousseau da, yurttaşların kamusal çıkarları önceleyerek davranmaları, kendilerini toplumun/devletin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmeleri, yasalara gönülden uymaları ve gerektiğinde canlarını bile ülke uğrunda verebilmeleri için devletin özel ve aktif bir çaba içinde olması gerektiğini düşünür. Yurttaşlık bilinci ve aidiyet hissi sadece soyut aklın ilkeleriyle sağlanamaz, tutku ve duygu ile yurttaşların birbirlerine karşı bağlılık duymaları sağlanmalı ve güçlü bir yurtseverlik geliştirilmelidir. Yurtseverlik en temelde ulusal eğitim yoluyla verilmelidir. Yurtseverliği pekiştirecek başka bir araç törenler, seremoniler, kutlamalar ve bayramlar gibi birlikte yapılacak aktivite ve eğlencelerdir. Bunları tamamlayacak en önemli araç ise yurttaş-

lık dinidir. Rousseau geleneksel dinleri devlet açısından problemler bulur, ancak din olmadan sitemin duygusal harcı eksik kalacağından bir yurttaşlık veya devlet dini şarttır. Bu yurttaşlık dini toplumun üyelerini iyi birer yurttaş sadık birer uyruk haline getirecek, üyeleri görevleri konusunda onları ikna edecek ve toplumu birleştirecektir. Açık, sade ve az sayıda kurala dayanan bu din; herşeye gücü yeten ve herşeyi gören yardımsever bir Tanrının varlığını, doğru insanların mutluluğunu ve kötülerin ise ceza görmesini, sosyal sözleşme ve yasaların kutsallığını içerir. Rousseau'da yurttaşlık dinini kabul etmeyenlerin inanmaya zorlanamayacağını ancak devlet sınırları dışına sürülebileceğini belirtir. Bir kişi bu dini kabul ettiğini söylediği halde ona uygun davranmıyorsa ölüm cezasına çarptırılır. (Rousseau, 1993:147-159; Ağaoğulları, 2014: 593-595)

## II. Liberal ve Cumhuriyetçi Yakınlaşmalar

Alasdair MacIntyre, John Pocock, Quentin Skinner ve Philip Pettit gibi bazı cumhuriyetçi isimlere bakılırsa cumhuriyetçilik ile liberalizmi birbirinden ayrı hatta karşıt yaklaşımlar olarak tanımlanmalıdır. Buna göre Rönesans'tan 18. Yüzyıla kadar cumhuriyetçilik baskın bir fikri yaklaşım iken, ondan sonra yerini liberalizme bırakmış ve fikri dünyanın periferisine itilmiştir. Liberalizm cumhuriyetçiliğin ortak iyi ve erdemlere dayanan karakterini ortadan kaldırmıştır.

Buna karşın, Maurizio Viroli (2002), Andreas Kalyvas ve Ira Katznelson (2008) gibi kimi yazarlar liberalizm ile cumhuriyetçiliği birbirine karşıt gelenekler olarak kabul etmezler. Başka bir ifadeyle liberalizm cumhuriyetçiliğe alternatif bir görüş olarak ortaya çıkmamış, tarihsel olarak birbirlerinden bağımsız şekilde gelişmişlerdir. Liberalizm cumhuriyetçilikten türetilmiş ve değiştirilmiş bir siyasi yaklaşımdır. (Silva, 2012: 16) Ancak bugün bile liberalizm ve cumhuriyetçilik en temel ilke düzeyinde "mutlak devlet karşısında sınırlı devleti" savunmak bakımından aynı ilkeye sahip olmak bakımından paydaşlardır. (Viroli, 2002: 58)

Bazıları için liberalizm cumhuriyetçi geleneğin bir tür sorunlu varisi gibidir, öyle ki liberalizm fakirleşmiş ve tutarsız bir cumhuriyetçilikten başka bir şey değildir. Cumhuriyetçiliğin tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışından, yurttaşlık erdemi gibi ilkelerden uzaklaştıkça kötüye doğru gitmekte ve bozulmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise liberalizm ve cumhuriyetçilik aynı kökten gelmekle birlikte, liberalizm geleneksel cumhuriyetçiliği aşan, onu modern dünyanın koşulları ve zorluklarına adapte eden bir akımı temsil etmektedir. (Kalyvas& Katznelson, 2008: 4-5)

Bazı yazarlar, iktidarın kötüye kullanılması, benlik, erdem ve otonomi gibi liberalizm ve cumhuriyetçiliğin pek çok ortak konusu olduğuna dikkat çekmektedirler. Bu yazarlara göre iki gelenekten birini seçmek zorunda değiliz. Bu perspektiften hem özgür bireyin hem de tutarlı bir cemaatin önemi konusunda ortak bir dil geliştirilerek liberalizm ve cumhuriyetçiliği harmanlamak gerekmektedir. (Terchek, 1997: 231-232) Benzer şekilde Chantal Mouffe da iki karşıt görüş arasında bir yerde ortak iyi kavrayışının oluşması gerektiğini savunmaktadır. Mouffe'a göre *“tek tercihimiz, tek bir ortak iyi etrafında organize edilmiş modern öncesi cemaat ile ortak kamusal ilgi olmaksızın bireylerin bir toplamı olan arasından biri değildir.”* (Mouffe, 1992: 231)

### **a) Enstrümantal Cumhuriyetçilik**

Cumhuriyetçi ve liberal yakınlaşması açıktır ki kollektivist veya toplumcu bir anlayışa sahip yurttaş cumhuriyetçi yaklaşımı üzerinden olmayacaktır. Liberalizm ile cumhuriyetçilik arasında bir yakınlaşma varsa/olacaksa bu enstrümantal cumhuriyetçilik (yeni-Roma cumhuriyetçiliği) ile olacaktır.

Enstrümantal cumhuriyetçiler genel anlamda özgürlüğü liberallerin negatif özgürlüğüne benzer bir şekilde kabul ederler. Enstrümantal cumhuriyetçiler için korunması gerekenin temelde negatif özgürlükler olduğunu söyleyebiliriz. (Skinner, 1990: 301-302) Bunlardan Skinner özgürlüğü *“bireyler ve kollektivitelerin kendileri tarafından seçilen amaçları takip edebilmeleri”, “kişinin özgürlüğe sahip olmasını, diğerleri tarafından kısıtlanmaması anlamında”* negatif bir şekilde kavramlaştırmaktadır. (Skinner, 2002: 197)

Bununla birlikte Skinner siyasî özgürlük, başka bir deyişle kollektif öz-yönetim olmaksızın, bireysel negatif özgürlüğün gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bireysel özgürlük özgür olmayan bir siyasi toplumda gerçekleşemez. Liberaller gibi negatif özgürlük idealine bağlıdırlar, ancak onun hayata geçirilmesi için gerekli koşullar konusunda bazı ilave unsurlara dikkat çekmektedirler. Enstrümantal cumhuriyetçiler özgür bir rejimin, eğer yeterince özen gösterilmez ve korunmasına dikkat edilmezse kolayca diktatörlüğe dönebileceğini ileri sürerler. (Skinner, 1990: 302)

Bu yüzden, özgür bir toplumu ayakta tutabilmek için üyelerin büyük bir kısmının sadece diğerlerin haklarına saygı göstermesi yetmez, bireylerin toplumu destekleyici belli tutum ve eğilimlere sahip olmaları anlamında yurttaşlık erdemine de sahip olması gerekir. Sivil erdeme sahip vatandaşlar siyasal hayata aktif bir şekilde katılmazlarsa özgür rejimin kurumları yozlaşmaya başlayacak ve nihayetinde sistem tamamen çökecektir. (Skinner, 1990: 303) Bazı cumhuriyetçiler siyasal katılımı vatandaşlar için bir ödev

olarak tanımlamaktadırlar. (Skinner, 1990: 307-308) Özgür bir toplumda yaşama amacını gerçekleştirmek için siyasal aktif katılım zorunlu bir koşul olarak ortaya konmakla birlikte bu çıkarımın yeterince açık bir şekilde kanıtlandığı söylenemez. (Pattern, 1996: 29)

Özgür bir siyasal toplum, üyelerinin yurttaşlık erdemine sahip olduğu ve aktif siyasal katılıma sahip olduğu bir yerde mümkündür. Bu bakımdan enstrümantal cumhuriyetçilere göre bireysel özgürlük ile siyasal özgürlüğü birbirinden ayırmak rasyonel bir yaklaşım değildir. (Skinner, 1984: 217) Enstrümantal cumhuriyetçiler için siyasal özgürlüğü dikkate almadan bireysel özgürlüğe odaklanmak veya iki özgürlük türünü birbirinden ayrı düşünmek bazı amaçlara sahip olmak ama o amaçları elde etmek için araçlara başvurmamak anlamına gelir. (Silva, 2012: 15)

Bu bağlamda, yurttaşlık erdemleri ve bu erdemlerin sağlaması umulan aidiyet, bağlılık, ortak çıkarı gözetme ve aktif katılım gibi unsurlar özgür bir topluma ulaşmak için gerekli araçlardır. Liberaller özgür bir rejimi korumak için çeşitli düzenlemeler yapmanın, kurum ve mekanizmalar oluşturmanın zorunlu olduğunu savunurlar. Ancak enstrümantal cumhuriyetçiler liberallerden farklı olarak özgür bir rejimi korumak için sivil erdemlerin önemine vurgu yaparlar. Enstrümantal cumhuriyetçilere göre liberallerin güvendiği hukuk ve kurumlar tek başlarına demokratik sistemi garanti edemezler. Suç oranlarının artması, seçimlere katılım düşüklüğü, yolsuzluklar, çıkar gruplarının etkisinin artması, siyasetin finansmanında etik ihlaller gibi liberal demokrasilerin önemli sorunları vardır. Bütün bu sorunların çözümü için sadece kurumlar ve hukuka güvenmek yeterli olmayacaktır. Bu yaklaşıma göre bazı durumlarda ortak iyiye bağlılık olmadan hukuka uymak bile tehlikeye altında olabilir. (Honohan, 2002: 149)

Özgür bir rejimin varlığı yurttaşların sırf bireysel çıkarlarını gözetmek yerine kollektif ortak iyiye de gözetmelerine bağlıdır. Yurttaşların siyasal topluma güçlü bir bağlılık ve aidiyet taşıması; ortak iyiye zaman, emek ve ilgilerini sarf etmeye onları yönlendirecek bir motivasyona sahip olmaları; her bir üyenin diğer yurttaşlarla, onları yoldaş olarak görerek, dayanışma duygusuna ve dayanışmacı davranış tarzına sahip olmaları gerekir. Bu gerekçeyle, bireysel özgürlükleri veya kişisel çıkarları korumak için ortak iyi veya kamusal çıkarı takip edecek sivil erdemlerin gerekli olduğu savunulur. (Honohan, 2002: 150) Vatandaşların uzun dönemli özel çıkarlarının korunabilmesi için sivil erdemi sergilemeleri gerekmektedir. Özgür bir toplumu ayakta tutmak için *“toplumlarının ortak çıkarları ile aktif şekilde ilgilenen ve yasalar ve kurumlarla bir anlamda özdeşleşen, önemli sayıda vatandaşın iyi niyetini ve aktif katkısını gerektirir”*. (Honohan, 2002: 150)

Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Yurttaşlar bir toplumda kendiliğinden veya doğal olarak sivil erdemlere sahip midirler, yoksa bu erdemlerin oluşturulması veya geliştirilmesi mi gerekmektedir?

Cevap sivil erdem in oluşturulması veya geliştirmesi gerektiğidir. Cumhuriyetçiler özgür bir toplumu kurmak ve geliştirmek için zorunlu koşul olan sivil erdeme sahip, ödev duygusu taşıyan yurttaşların çeşitli sosyal ve politik kurumlar yoluyla ortaya çıkarılması gerektiğini savunurlar. (Skinner, 1990: 305-307; Pattern, 1996: 30) Cumhuriyetçiler bireylerin bu erdem ve tutumlarının geliştirilmesi ve teşvik edilmesi için yasa ve kurumlara önemli bir rol biçerler. (Skinner, 1990: 305-306; Taylor, 1989: 181-182) Bu mekanizmalar yoluyla bireylerin iyi vatandaşlara dönüştürülmesinin, bireylere belli tutum ve eğilimlerin verilmesinin gerekli olduğunu savunurlar. (Skinner, 1990: 305-306 ) Bu durumda özgür bir rejimi garanti edecek niteliklere sahip olmak bireylerin doğuştan sahip oldukları bir nitelik veya güdü olarak kabul edilmiyor demektir. Sonradan ve dışardan üretilmesi, beslenmesi veya desteklenmesi gerekmektedir. Eğitim, gündelik hayata yansıtılan kültür ve belki de kişiye yaptırım tehdidi veya katı düzenlemeler yoluyla yapılacak zorlamalar bu amaç için kullanılabilir. (Patten, 1994: 29)

Bu durumda sivil erdemleri geliştirmek için kullanılacak kimlik, aidiyet yaratacak malzemeler, söylemler sadece siyasi bir ortaklık olarak kalabilir mi? Yoksa bunu başarmak için istense de istenmese de kültürel bir kimliğe, ortak bir yaşam tarzına, ortak bir tarihe, geleneğe atıf yapılmak zorunda kalınacak mıdır? Ya da liberal-cumhuriyetçi yaklaşım Carl Schmitt'in demokrasinin homojen bir demosa "muhtaç" olduğu iddiasını pratikte kabul etmek-uygulamak zorunda mı kalacaktır?

### **b) Liberal Toplum İçin Liberal Erdemler**

1980'ler ve 1990'lar döneminde öne çıkan meseleler kimlik politikaları, çok-kültürlülük, çeşitlilik, tanıma, tarafsızlık, kamusal akıl, iletişimsel eylem ve anayasal yurttaşlık gibi konulardı. Post-modern dünyanın felsefi-siyasi gündemi farklı siyasi yaklaşımları aynı sorunlara-konulara odaklamıştır. Bireyci yaklaşım siyasi liberalizmle kolektivist yaklaşım ise neo-Atina, yani yurttaş cumhuriyetçiliği (cemaatçi ve gelişimci) ile baskın şekilde bilinir oldu. Kadim iki rakip geleneğin (bireyci-kolektivist) aldığı post-modern form içinde, 1970'lerde yükselişe başlayan liberalizm ile 1980'lerde yükselişe başlayan cemaatçilik/cumhuriyetçilik birbirlerinin ana rakibi oldu. Dolayısıyla felsefi-siyasi literatürde bu iki yaklaşımın karşılıklı teori-eleştiri-cevap sirkülasyonunu hâkim oldu.

Oysa liberal ortak iyi meselesinde liberalizmin kendi içindeki farklı geleneklerin de dikkate alınması gerekir. Post-modern dönemin şüphecilik ve rölativizm ikliminde liberalizmin “siyasi” ekolü öne çıkmakla birlikte, liberalizmin “kapsamlı” ekolü de vardır.<sup>3</sup> Siyasi liberalizm liberal sosyal-siyasi sitemin belli bir iyi hayat anlayışına, belli bir insan iyisi anlayışına dayanmamasının onun temel meziyeti olduğunu düşünmektedir. Devletin herhangi bir iyi anlayışına dayanması çoğulculuğu ve çeşitliliği tehdit eden/reddeden ve özgür bir toplum için istenmeyen bir durum olan taraflı ve dolayısıyla gayri-meşru bir devlet anlamına gelir. Dolayısıyla liberalizm ahlaki değil, siyasi ilkeler üzerine yükselmelidir. Buna karşın liberalizmin formel bir siyasi çerçeve olmanın ötesinde iyi anlayışı konusunda kapsamlı bir ahlaki teori olduğu savı ileri sürülmektedir. Bu ekolü benimseyenler, içerik sunmayan bir liberalizmin mümkün olmadığı, gerçekçi veya tutarlı bir toplum düzeni sunamayacağı veya sunsa bile bunun arzu edilir bir toplum olmayacağı savlarını ileri sürmektedirler.

Kapsamlı liberalizmi benimseyenler liberalizmin ortak iyi anlayışına yönelik eleştirilerin yerinde olmadığını, hatalı temellenmiş/konumlanmış siyasi liberalizmin bu eleştirilere yol açtığını ileri sürerler. Kapsamlı liberalizmin önde gelen savunucularından olan ve liberal toplumda ortak iyi meselesine eğilen ve bu konuda alternatif bir yaklaşım geliştiren yazarlardan birisi William Galston’dır.

Galston’a göre erdem ile kişisel çıkar arasındaki gerilim liberalizm ile diğer gelenekler, diyelim ki cumhuriyetçilik arasında bir gerilim değildir, liberalizmin kendi içindeki ekoller arası bir gerilimdir. (Galston, 1988: 1279) Galston, ahlaki skeptizm öneren post-modern dünyada liberalizmin aldığı yeni teorik yoruma eleştirel yaklaşarak bir bakıma eleştirilere hak vermektedir. Daha doğrusu, ona göre bu eleştirilerin sebebi liberalizmin kendisi olmaktan ziyade, liberalizmin baskın çağdaş versiyonunun dayandığı skeptik ahlaki temeldir. (Galston, 2013: 393-94)

Galston’ın bahsettiği çağdaş liberal teori John Rawls’ın başını çektiği, Ronald Dworkin ve Bruce Ackerman gibi isimlerin dahil olduğu, liberal devletin meşruiyetini, farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız kalmasına bağlayan teorisyenlerden oluşmaktadır. Rawls’ın meşhur ifadesiyle “hakkın iyiye önceliğini” gerektiren bu anlayış; insanların iyi anlayışları arasında bir hiyerarşi kurmak için objektif bir ölçütün olmadığını ileri sürerek, liberal devleti herkesin kendi (makul) iyi anlayışını takip etmesine imkan veren

3 Modern dönemde, liberalizmi klasik ve modern olarak ayırmak yaygınken, post-modern dönemde siyasi ve kapsamlı şekilde ayırmak daha çok görülmeye başlandı.

ve makul iyi hayat anlayışlarının birarada yaşayabileceği haklarla çerçevesi çizilen tarafsız bir rejim olarak tanımlamaktadır. (Rawls, 1996; Ackerman 1980; Dworkin 1978a, 1978b)

Galston liberalizmin bu meşrulaştırımını (formel meşrulaştırım) doğru bulmaz. Liberalizmin doğru meşrulaştırımını tözel meşrulaştırım (substantive) olarak kabul etmektedir. Galston liberalizmin eleştiriler karşısında savunmasız kalmasının sebebinin liberalizmin formel savunucularının onu yanlış kavrayışları olduğundan yakınmaktadır. (Galston, 2013: 396)

Galston aslında pratikte formel yaklaşımı benimseyenlerin bile üstü kapalı bir şekilde iyinin ne olduğuna dair çeşitli görüşlere dayandıklarını ileri sürer. Liberalizm haksız yere eleştirilere muhatap olmakta, bu formellik veya tarafsızlık iddiası nedeniyle bu eleştiriler karşısında savunmasız kalmaktadır. (Galston, 2013: 394) Galston liberalizmin formel meşrulaştırımının niye mümkün olmadığını anlattıktan sonra masaya birbirini dışlayan iki yol koyar. (Galston, 2013: 397-411) Buna göre, “*liberal devleti savunanlar tözel meşrulaştırmanın bir biçimini savunmak ya da iddialarından vazgeçmek zorundadırlar.*” (Galston, 2013: 396)

Galston kendisi, tözel meşrulaştırım dediği bu yaklaşımı benimseyerek liberalizmi kendi tabiriyle “savunmaya” girer. Bu konudaki görüşlerini *Adalet ve İnsan İyisi* (Justice and Human Good-1980), *Liberal Amaçlar* (Liberal Purposes-1991) ve *Liberal Çoğulculuk* (Liberal Pluralizm-2002) gibi eserlerinde ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

Galston enstrümantal cumhuriyetçilere katılır, ona göre de liberal toplumun hayatta kalması erdemli bir yurttaşlık oluşturabilmesine bağlıdır. (Galston, 1988: 1279) Ancak bu kolay bir görev değildir, zira liberal erdemler bireysel öz-çıkarcı ile açıkça tutarlı olmadığı ölçüde, bu erdemleri oluşturma ve sürdürme konusu liberal hayatın diğer güçlü eğilimleri ile çatışma içine girecektir. (Galston, 1988: 1279) “*Vatandaşların (ve liderlerin) karakteri liberal kurumların çalışmasını önemli ölçüde etkiler. Bireysel erdem zayıflaması, bir noktada, liberal politik düzenlemelerde -tasarımları teknik olarak ne kadar mükemmel olursa olsun- kolayca başa çıkılamayacak patolojiler yaratacaktır.*” (Galston, 1988: 1279)

Erdemleri aslî/amaç (intrinsic) erdemler ve araç (instrumental) olarak iki ana kategoriye ayırır. Galston’a göre liberal erdemler klasik erdemlerin, yani amaç olarak erdemlerin farklı bir temelde meşrulaştırılmasından ibaret değildir. Liberal erdemler liberal toplumun ve liberal kurumların korunması için fayda sağlayan araçlar olarak anlaşılmalıdır. (Galston, 1988: 1281) Buna göre liberal bir toplumu koruyacak liberal erdemlerin tüm yurttaşlarda ol-



ması zorunlu değildir, ama yeterince çok sayıda yurttaşta bu erdemlerin olması iyidir. Erdemli yurttaşların sayısı azaldıkça, liberal bir toplumun başarılı bir şekilde işlemesi güçleşecektir. (Galston, 1988: 1281) Liberal erdemler geleneksel erdemlerden daha az öz-disiplin ve fedakârlık talep ederler, böylece liberal bir toplumda başarılı olmayı bireyler için kolaylaştırırlar. Ancak bu durum liberal erdemlerin kişisel çıkarı indirgenebilecekleri anlamına da gelmez. (Galston, 1988: 1281)

Galston'a göre her siyasi toplum için gerekli olan bazı genel erdemler liberal bir toplum için de gereklidir, çünkü bu erdemler bir siyasi birim olmak için gerekli olan erdemlerdir. Bunlardan ilki gerektiğinde ülkeyi savunmak için gereken erdem olan cesarettir. İkinci genel erdem ülkenin hukuk sistemine ve kanunlara uymaktır. Üçüncü erdem ise siyasi birimin üzerine yaslandığı kurucu ilke veya unsurlara bağlılık sağlayan sadakat erdemidir. Üçüncü erdem bakımından not düşülmesi gereken konu, liberal bir toplumun kurucu unsurunun milliyet veya etnik unsurlar değil soyut ilkeler olduğudur. (Galston, 1988: 1281-82)

Liberal erdemler ise her siyasi birim için gerekli genel erdemlerin yanında, liberal bir toplum için gerekli olan erdemlerdir. Galston liberal topluma has erdemleri toplum, ekonomi ve siyaset (polity) ile ilgili olanlar olmak üzere üç ana kategoride toplamaktadır. (Galston, 1988: 1282)

Liberal bir toplumun ihtiyaç duyduğu iki erdem bağımsızlık ve hoşgördür. Bağımsızlık erdemi liberal bir toplumun karakteristik özelliği olan bireyciliğin temelini sağlarken, hoşgörü liberal bir toplumun çoğulculuk karakteristiğinin temelini oluşturur. Yani bağımsızlık ve hoşgörü liberal bir toplumun varlığı için gerekli iki temel erdemdir. (Galston, 1988: 1282)

Ekonomiye geldiğimizde ise Galston rol odaklı ve genel olmak üzere iki tür erdemden bahsetmektedir. Ekonomide girişimcilik ve organizasyon işi olmak üzere iki temel rolün yerine getirilebilmesi için erdemler gereklidir. Girişimciliğe temel oluşturan girişimcilik erdemlerini hayal etme, inisiyatif alma, harekete geçme, kararlılık olarak belirtmektedir. Organizasyon rolü ile ilgi olarak ise dakiklik, güvenilirlik, iş arkadaşlarına nezaket ve tanımlanmış görev ve yapı içinde çalışma istekliliği erdemleri gelmektedir. (Galston, 1988: 1282-1283) Ekonomiyle ilgili genel erdemler ise iş ahlakı, ölçülülük (çilecilik ile aşırı hazcılık arasında olma) ve adaptasyon yeteneği olmak üzere üç tanedir. (Galston, 1988: 1283)

Siyasete dair erdemler kategorisinde ise rol temelli olan liderler ve vatandaşların sahip olması gerekli erdemler ile genel erdemler vardır. Liberal

siyasi sistem, vatandaşların fark etme kapasitesine ve diğerinin haklarına saygı için kendini kısıtlamaya ihtiyaç duyar. Vatandaşlar temsilcilerini seçecekleri için adayların yetenek ve niteliklerini ayırt etme potansiyeline sahip olmalıdırlar. Ayrıca hükümetten taleplerini maliyeti sonraki nesillere yıkacak veya kısa vadeli istekler uğruna uzun vadeli çıkarları gözden çıkarılmayacak şekilde kendilerini kısıtlamayı bilmeliler. (Galston, 1988: 1283-84)

Liberal siyasette liderin erdemleri de önemlidir. Lider anayasal kurallar ve sosyal farklılıklar tarafından ortaya konan kısıtlamalar içinde çalışmak anlamında sabırlı olmalıdır. İkinci olarak, parçalı ve bireyci bir toplumda insanların üzerinde birleşeceği ortak bir amaç oluşturabilmelidir. Üçüncü olarak lider ölçüsüz kamu talepleri karşısında halkın sevgisi ve desteğini kazanmak gibi baştan çıkarıcı bir etkiye karşı dirençli olmalıdır. Son olarak, liberal bir siyasal sistemde lider halkın tercihleri ile doğru politika arasındaki uçurumu kapatabilme kabiliyetinde olmalıdır. Halkın oyuna/tercihine yaslanma ile doğru kamu politikasını uygulama konusunda bir denge tutturmalı, her ikisini de sağlamaya çalışmalıdır. (Galston, 1988: 1284)

Galston spesifik olarak yurttaşlar veya liderler için düşünülen erdemler dışında, her ikisi içinde geçerli iki genel siyasi erdemden daha bahseder. Liberal politikaların açık bir şekilde tartışılması ve farklı görüşlerin serbestçe dillendirilmesi ve anlatılması gerekir. Bu sebepten bu genel erdemlerden ilki kamusal tartışmalara dahil olma konusunda yüksek bir kapasiteye sahip olmaktır. İkinci genel erdem ise liberal bir toplumda ilkeler ile pratik arasındaki mesafeyi kapatma eğilimidir. (Galston, 1988: 1285)

Galston araçsal liberal erdemler ile kendisi amaç olan liberal insan iyileri arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu insan iyileri araçsal liberal erdemler setine bağımsız bir temel olarak hizmet eder. Her liberal teoride açık veya örtük olarak üç temel insan iyisi varsayımı bulunduğunu ileri sürer. Bunlar varolma, kendini gerçekleştirme ve sosyal rasyonelliktir. (Galston, 1982; 1988: 1285) Galston *Liberal Amaçlar* (Liberal Purpose, 1991) adlı eserinde aslî (insan iyilerini biraz daha çeşitlendirir. Bunları şöyle sıralar: 1) Hayat, 2) Temel kapasitenin normal gelişimi, 3) Çıkarlar ve amaçların gerçekleştirimi, 4) Özgürlük, 5) Rasyonalite, 6) Toplum, 7) Subjektif tatmin. (Galston, 1991: 173-177)

Nihayetin Galston, hem cumhuriyetçilerin eleştirilerine cevap olarak hem de siyasi liberalizme cevap olarak mükemmeliyetçi ahlakın liberal bir versiyonuna dayanan kapsamlı bir liberalizm anlayışı sunmaktadır. Galston'un liberalizm anlayışının ise kendisine yönelik eleştirilerin neler olduğu ve bu eleştirilere nasıl cevap vermeye çalıştığı meselesi tartışmaya değer olmakla birlikte ayrı bir çalışmanın konusudur.

## Sonuç Yerine

Sosyalist sistemlerin çöküşünün ardından serbest piyasa ekonomisi ve liberal demokrasilerin yükselişe geçtiği bir dönem yaşandı. Son on yılda ise liberal demokrasiler eski popüleritesini yavaş yavaş yitirmeye başladı. Ancak yeni dönemde anti-özgürlükçü rejimler daha sinsi ve tehlikeli bir yoldan ilerlemeye başladı. Bugün liberal demokrasilere yönelik tehdit, adı açıkça konulmuş anti-demokratik rejimlerden değil, demokrasi görünümlü popülist otoriteryenizmden gelmektedir. Önceleri gelişmekte olan ülkelerde ve kırılğan demokrasilerde görülen bu anti-liberal ve popülist otoriteryen dalga, artık ABD ve Batı Avrupa gibi köklü demokrasilerin yer aldığı gelişmiş ülkeleri de etkilemeye başladı. Bugün siyasi olarak önümüzde duran en önemli sorulardan birisi liberal demokrasilerin söz konusu otoriteryen dalgadan nasıl korunacağı, bu dalga karşısında liberal demokrasinin nasıl güçlendirilebileceği meselesidir.

Bu bakımdan liberalizmin ortak iyi kavrayışının ne olduğu veya olması gerektiği, liberal toplumlarda ortak iyinin desteklenmesi için nelerin yapılması, nelerden kaçınılması gerektiği araştırması-tartışması akademik camianın kendi içinde sınırlı kalacak, dar bir entelektüel çevrede ilgi görecektir pür teorik bir tartışmanın çok ötesinde anlam ve önem taşımaktadır. Bu tartışma artık çok daha hayati bir konuya dokunur olmuştur.

Liberalizmde ortak iyinin herhangi bir kapsamlı ahlak veya iyi hayat anlayışına dayanmıyor olması, acaba liberal sistemlerin özgür ve refah oranı en yüksek toplumlar olmasının anahtarı mı? Yoksa, teoride böyle olduğu iddia edilse bile, pratikte pek çok liberal demokrasi halihazırda belli bir ortak iyi hayat anlayışına yaslanıyor mu? Yoksa Galston'ın iddia ettiği gibi liberal bir ahlak ve iyi anlayışına yaslanmadan liberal bir toplumun savunulması imkânsız mı? Öyleyse "liberal" bir ahlak ve liberal bir iyi anlayışı ne olmalıdır? Galston'ın savunduğu gibi bu Aristotelesçi bir erdem ahlakı mı olmalıdır? Yoksa Kantçı ödev ahlakı liberal iyi hayat anlayışına dair halihazırda zaten bir teori sunmakta mıdır? Veya belki de doğal hukuk/hak liberalizmi minimal düzeyde olsa bile bir liberal ahlak teorisi değil midir?

Minimal iyi hayat anlayışından uzaklaştıkça kısıtlamalar ve zorlamalar alanına doğru yaklaşılmakta olduğu unutulmamalıdır. Ne var ki, özgürlük ile güvenlik -bu sefer liberal toplumun hayatta kalması anlamında güvenlik- arasındaki dengeyi güvenlik aleyhine bozdukça özgürlükleri de yitirme riski artmaktadır. Bu tartışma ve soruşturmaların kesin ve kolay bir cevabı olmayabilir ama üzerine düşünülüp çalışılması gerektiği şüphe götürmez bir gerçektir.

## Öz

### Liberal Ortak İyinin Cumhuriyetçi Eleştirisi Üzerine

Her ikisi de özgür siyasi rejimler olma iddiasında olan liberal demokrasi ve cumhuriyetçi demokrasi, aynı zamanda birbirleriyle hep rekabet halindedirler. Tartışma konularının başında ise ortak iyi gelmektedir. Bu çalışmada cumhuriyetçi geleneğin liberalizmin ortak iyi anlayışı eleştirisi ele alınmıştır. Bu eleştirinin öncelikli muhatabı post-modern skeptizmden etkilenmiş olan siyasi liberalizm ekolü oldu. Cumhuriyetçiler liberallerin bireyci felsefi yaklaşımları sebebiyle hatalı bir ortak iyi kavrayışına sahip olduğunu ileri sürerler. Liberalizmin bir siyasi birimin üyeleri olarak bireylere ortak iyiye yönelik güçlü bir bağlılık sunma konusunda yetersiz kaldığı iddia edilmektedir. Cumhuriyetçiler, liberallerin bireyci çıkar/haklar temelli bir ortak iyi anlayışının yerine, kendi toplumcu ve sivil erdem temelli ortak iyi anlayışlarının konması gerektiğini ileri sürerler. Liberalizm ile cumhuriyetçilik alternatif veya rakip siyasi toplum anlayışlarına sahiptir, haliyle siyasi toplumun temeli ve ortak iyi konusunda ayrışmaktadırlar. Ancak enstrümantal cumhuriyetçiler ile liberalizm arasında ilk başta görüldüğünden çok daha güçlü bir yakınlık vardır. Siyasi ve kapsamlı liberalizm akımları, kendi içlerinde de ortak iyinin ne olduğu konusunda ayrılığa düşmektedirler. Ortak iyi tartışması, liberalizmin sadece siyasi bir çerçeve sunan formel bir ideoloji mi olduğu, yoksa liberal bir ahlak teorisine sahip kapsamlı bir ideoloji mi olduğu tartışmasıyla yakından ilişkilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Ortak iyi, kişisel çıkar, liberalizm, cumhuriyetçilik, sivil erdem

## Abstract

### On Republican Critique of Liberal Common Good

Liberal democracy and republican democracy, both of which claim to be free political regimes, are also always in competition with each other. The common good is at the top of the discussion topics, and in this paper, it was studied on the criticism of the republican tradition towards the liberal common good understanding. The primary addressee of this criticism was the political liberalism influenced by post-modern skepticism. Republicans argue that liberals have an erroneous understanding of the common good because of their individualistic philosophical approach. It is argued that liberalism has failed to offer individuals a strong commitment to the common good as members of a political unit. Republicans argue that liberals' understanding of the common good based on individualistic interest/rights should be replaced by their own communitarian and civil virtue-based understanding of the common good. Liberalism and republicanism have alternative or rival political societies, so they differ on the basis of political society and the common good. But there is a much stronger affinity between instrumental republicans and liberalism than it first appeared. Political and comprehensive liberalism currents disagree on what is the common good within themselves. The common good debate is closely linked to the debate whether liberalism is just a formal ideology that offers a political framework or a comprehensive ideology with a liberal theory of morality.

**Keywords:** Common good, self-interest, liberalism, civic virtue, republicanism

## Kaynakça

- ACKERMAN, Bruce. (1980) *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. (2014) "Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yarattır", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 569-596.
- ARENDT, Hannah (1994) *İnsanlık Durumu*, Bahadır Sina Şener (çev), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARENDT, Hannah. (1990) *On Revolutation*, London: Penguin Books Press
- BELL, Daniel A. (2005) "A Communitarian Critique of Liberalism", *Analyse&Kritik*, Cilt 27, Sayı 2, ss. 215-238.
- CALHOUN, Craig. (1991) "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory*, Cilt 9, Sayı 2, ss. 232-263.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin. (1993) "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", Ertuğrul Başer (çev), *Birikim*, Sayı 55, ss. 67-81.
- DWORKIN, Ronald. (1978a) "*Public and Private Morality*", *Liberalism*, içinde Stuart Hampshire (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, ss. 113-43.
- DWORKIN, Ronald. (1978b) *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GALSTON, William. (2002) *Liberal Pluralism: the Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GALSTON, William A. (1991) *Liberal Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GALSTON, William A. (1988) "Liberal Virtues", *The American Political Science Review*, Cilt 82, Sayı. 4, ss. 1277-1290.
- GALSTON, William A. (1982) "Defending Liberalism", *The American Political Science Review*, Cilt. 76, Sayı. 3), ss. 621-629.
- GALSTON, William. (1980) *Justice And The Human Good*, Chicago: University of Chicago Press.
- HONOHAN, Iseult (2002) *Civic Republicanism*. New York: Routledge.
- İNCE, Halil Onur. (2013) "Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru", *Res Publica: Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce*, Armağan Öztürk (ed). Ankara: Doğu-Batı Yayınları, ss. 286-310.
- KALYVAS, Andreas&KATZNELSON, Ira. (2008) *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will, (2004) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Ebru Kılıç (çev). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- KYMLICKA, Will (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.

- MACINTYRE, Alexandra. (2007) *After Virtue: A study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MOUFFE, Chantal. (1992) "Democratic Citizenship And The Political Community", *Dimensions of Radical Democracy*, içinde C. Mouffe (ed.), London: Verso.
- O'SULLIVAN, Noel. (1994) "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, A. De Crespigny&K.R.Minogue (ed), Ankara: Remzi Kitapevi, ss. 223-245.
- O'SULLIVAN, Noel. (1994) "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, A. De Crespigny&K.R. Minogue (ed). Ankara: Remzi Kitapevi, ss. 223-245.
- PATEMAN, Carol (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridg: Cambridge University Press.
- PATTEN, Alan. (1996) "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, cilt 26, Sayı 1, ss. 25-44.
- RAWLS, John. (1996) *Political Liberalism*, ABD: Columbia University Press
- RAWLS, John. (1971) *A Theory of Justice*, ABD: Harvard University Press.
- RAZ, Joseph. (1995) "Rights and politics", *Indiana Law Journal*, Cilt 71, Sayı 1, ss. 27-44.
- RAZ, Joseph. (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- SANDEL, Michael (1982) *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael (1996) *Democracy's Discontent Amerika in Search of a Public Philosophy*, Cambridge: Harward Üniversity Press.
- SKINNER, Quentin. (1984) "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", *Philosophy in History*, Q. Skinner, R. Rorty, J. B. Schnegwind (eds.). Cambridge: Cambridge University Press,
- SKINNER, Quentin. (1990) "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism*. Gisela Bock, Quentin Skinner & Maurizio Viroli (ed). Cambridge: Cambridge University Press, ss. 293-309.
- SKINNER, Quentin. (2002) *Visions of Politics*. Vol. 2: *Renaissance virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TAYLOR, Charles. (1979) *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. (1989) "Cross-Purposes: Liberal-Communitarian Debate", *Liberalism and The Moral Life*, Nancy Rosenblum (ed). Harvard University Press, ss. 159-182.
- TERCHEK, R. J. (1997) *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*, Lanham: Rowman and Litt- lefield University of Notre Dame Press.
- VIROLI, Maurizio. (2002) *Republicanism*, New York: Hill and Wang Press.

# TEMELSİZ ŞİDDETE KARŞI JACQUES DERRİDA FELSEFESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 71-87.

Geliş Tarihi: 20.05.2020 | Kabul Tarihi: 29.03.2021

**Arslan TOPAKKAYA\* & Esra HALICI\*\***

## Giriş

Felsefe tarihi birçok filozofun düşünceleri ile şekillenen geniş bir alandır. Bu alan farklı düşünme ve sorgulama becerileri ile toplumlara yeni ufuklar sunar. Felsefe tarihi insanın yaşamını sorgulamasına ve varlığını anlamlandırmasına olanak tanıyan bir yolculuktur. Filozofların oluşturdukları felsefelerle hem bu tarihin sürekliliği sağlanmış hem de bu tarih zenginleştirilmiştir. Her filozof bir önceki filozofu eleştirerek ya da yeni katkılarda bulunarak kendi sistemini oluşturmuştur. Eleştirmek ya da sorgulamak üretkenliğin ve farklılığın ortaya çıkmasını sağlayacak temel etkenlerdir. Ancak bu şekilde mevcut olan kalıplardan sıyrılarak üretkenliğe erişilebilir. Bu doğrultuda Jacques Derrida da mevcut olan yapılardan sıyrılarak üretkenliği ve farklılığı bünyesinde barındıran bir felsefe oluşturmuştur.

Derrida, felsefe tarihindeki birçok filozofun metnini yeniden ele almıştır. Bunun sebebi; bu metinlerdeki üstü kapalı veya görmezden gelinen anlamları ortaya çıkarmaktır. Bu doğrultuda felsefesine alan açan Derrida kendi ve oluşturduğu felsefesinin farkını açığa çıkarabilmiştir. Derrida'nın felsefesi Batı metafiziğinin sınırlarında dolaşan bir felsefedir. Derrida Batı metafiziğinin sınırlarını ve mevcut kalıplarını sorgular. Bu sorgulayış ile Batı metafiziğindeki belirlenmiş yapılara ve zorunluluklara işaret eder. Bu sorgulayıştta belirlenmiş kavramlardan ya da yapılardan hareket edilmez;

\* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-8305-8675, e-mail: arslan\_topakkaya@hotmail.com

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-2908-3562, e-mail: esrahalici08@gmail.com

çünkü Derrida belirli bir yapıyı ya da kavramı ön plana çıkararak felsefesini oluşturmaz. Derrida felsefesi zaten bütün bu belirlenimlere karşı bir baş-kaldırıdır. Dolayısıyla Derrida bizlere bir yöntem ya da bir kılavuz sunmaz. Tam olarak Derrida'nın yaptığı şey; "yapılandırmaya karşı yapısızlaştırmaktır." Böyle bir yapısızlaştırmada kavramlar metinde kalıcı bir yer edinemez. Kavramlar geçici olarak anlamlara ya da metne yerleşir. Dolayısıyla metinde tek anlamlılık yerine çok anlamlılık görüşü ortaya çıkar.

Bir metinden tek bir anlam çıkarıp, çıkan anlamı metnin tek hakikati gibi ortaya koymak yanlış bir tutumdur; çünkü metin çoklu anlamlara ve olanaklara açıktır. Derrida metinlerde o zamana kadar kimsenin erişemediği anlamları gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Metindeki anlamların izini sürüp bilindik olanlardan yola çıkarak bilinmedik anlamlara erişir. Aynı zamanda Derrida metinlerinde bir sözcüğün hem üstünü çizer; hem de onu görünür kılar. "Bir sözcüğü yazdıktan sonra üstünü çizmek; hem sözcüğü hem de onu iptal eden çizgileri sayfa üzerinde görünür bırakmaktır (sözcük yetersiz olduğu için üstü çizilir ama gerekli olduğu için okunabilir halde bırakılır)."<sup>1</sup> Aslında üstünü çizerek yazmak, bildiğimizi varsaydığımız şeylerden bilmediklerimize doğru açılan bir kapıdır. Böyle bir durum bize metinde yeni olanaklar sunar. Derrida böylece felsefe tarihinden ayrılarak kendine has bir metin okuma stratejisi oluşturur.

Derrida Batı metafizğine "yapısökümsel" bir tavır ile karşılık verir. Yapısökümsel tavır ile Batı metafizğindeki mevcut metinleri ele alan Derrida, Batı metafizğinden ayrılarak yeni bir metin okuma stratejisi oluşturur. Derrida yapısökümsel metin okuma stratejisinin bir yöntem ya da kavram olmadığını metinlerinde vurgular. Dolayısıyla yapısökümsel tavır klasik felsefede mevcut olan metin okuma yöntemlerine izin vermez. Derrida felsefesi klasik felsefede olduğu gibi "nedir" sorusunu sorarak işe başlamaz; çünkü "yapısöküm nedir" diye işe başlamak yapısökümü hem kavramlaştırmak hem de ona bir belirlenim oluşturmak demektir. Bu yüzden yapısökümün ne olduğunu ortaya koymak oldukça zor bir iştir. Derrida felsefesinin zorluğu ise metinlerinde uyguladığı bu tavidan kaynaklanmaktadır. Derrida metinlerinde okuyucular anlamların ele avuca sığmayan kayganlığı ile karşılaşır. Klasik felsefede oluşturulan zıtlıkları ve kurulumları ele alan Derrida, bu kurulumların farklı bir şekilde de oluşturulabileceğini okuyucularına gösterir. Kıyıda köşede kalmış ya da kalmaya mahkûm edilmiş kavramları gün yüzüne çıkarır. Derrida okuyucularına hem yapıların çetrefilli yüzünü gösterir hem de onlara entelektüel bir haz sunar. Dolayısıyla kimi

1 Gayatri Chakravorty Spivak, *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014), s. 14.



okuyucular bu entelektüel hazzı değerlendirip Derrida'yı büyüdü bulur, kimi okuyucular ise Derrida'nın bu kurduğu oyunların gülünç olduğunu iddia eder. Fakat yapılması gereken bu kalıpları bir kenara bırakıp Derrida'nın metinlerini okumak ve Derrida'yı anlaşılır kılmaya çalışmaktır.

Tarih boyunca "hakikat" olarak sunulan kavramlar "temelsiz ve keyfi" bir şiddeti açığa çıkarır. Derrida felsefesi bu temelsiz şiddete karşı bir farkındalık oluşturur. Bu makalenin amacı; Batı metafiziğinde yer edinmiş temelsiz ve keyfi olan şiddeti Derrida felsefesi ışığında açıklamaktır. Batı metafiziği şimdiye kadar ele aldığı kavramlar ya da konuları keyfi bir biçimde anlamlandırmış, zıtlıklardan birisini diğerinin yerine temelsiz bir biçimde tercih etmiş (mesela kötülüğün yerine iyiliği, veya çokluğun yerine birliği), bunun doğal sonucu olarak da görmezden gelinen kavramlara isteyerek fakat bazen de istemeyerek şiddet kullanmıştır. Burada sadece bir kavram, açıklama ya da öğretiye yoğunlaşıp, diğerini ya tamamen dışarda bırakmak ya da anlamlarını keyfi bir şekilde belirlemek söz konusudur. Zikredilen durumdan dolayı Batı metafiziğinde haksız bir hâkimiyet kavramı ortaya çıkmıştır. Bu olgu doğal olarak ortaya atılan görüş, fikir ya da öğretinin nesnel bir biçimde anlaşılmasına engel olmaktadır. Derrida buna karşın Batı metafiziğinin bu yaklaşımını reddederek, görmezden gelinen, keyfi anlamlar verilen kavramları tekrar ele alarak görünür kılmaya çalışır; fakat bunu yaparken hiçbir biçimde hâkimiyet ilişkisinin ortaya çıkmasına müsaade etmez. Aynı zamanda kavramların örtük, ikincil ya da görmezden gelen anlamlarını da görünür kılmaya çalışır. Bu yapıldığında doğal olarak işin rengi değişecek, keyfi şiddet ve hâkimiyet olgusu ortadan kalkacak ve aslında felsefenin özünde olan eleştirel yaklaşım sağlanmış olacaktır. Makale bu amaca Derrida'nın nasıl ulaştığını göstermeye çalışacaktır. Bu bağlamda hareket noktası onun mevcudiyet metafiziği anlayışıdır; çünkü şiddet kavramı kendisini en iyi biçimde bu metafizikte gösterir ki Derrida bu yüzden Batı metafiziği yerine mevcudiyet metafiziği terimini kullanmıştır. Bu bağlamda Derrida zikredilen metafiziği tabiri caiz ise törpüleyip, ona yaptığı yanlışları göstererek bir anlamda Batı metafiziğini yapısöküme uğratmaktadır.

Derrida'nın bu amacı gerçekleştirmek için uğradığı ilk durak kendisinin mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı ve şiddet kavramının anlaşılması için önemli bir role sahip olan söz konusu metafiziğin ne olduğuna biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

## **Mevcudiyet Metafiziği**

Derrida felsefesi "kendisinden önceki felsefelere getirdiği eleştiriler" ile dikkatleri üzerine çeker. "Derrida'nın kendi düşünsel sürecinde, "falanca ve fi-

lancanın metni”ni sıklıkla hem bir çıkış noktası, hem de bir sıçrama tahtası olarak kullandığını biliyoruz.”<sup>2</sup> Bu şekilde kendi felsefesini oluşturan Der-rida Greklerle başlayan bu geleneğin yeniden ele alınmasının gerekliliğine işaret eder. Bu kaygı ile Platon’dan başlayarak mevcut olan metinlerin yeni- den okumasını gerçekleştirir. Dolayısıyla mevcut metinler Derrida ile yeni anlam boyutlarına erişir.

Antik Yunan döneminde Platonla başlayan “değişmeyen bir öz, hakikat arayışı” ondan sonraki dönemleri de etkisi altına almıştır. Bu düşünce bir gelenek haline gelerek Platon sonrasında bütün filozofların temel derdi ha- line gelmiştir. Dolayısıyla bu felsefelerdeki temel dert, sabit bir zemine sa- hip olan bir felsefe oluşturmaktır. Derrida “metafizik karaktere sahip Batı felsefe geleneğini, temel bir zemin/sebep, mutlak bir başlangıç veya ken- disinden neşet eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimet noktası tesis etmeye matuf süregiden bir çaba”<sup>3</sup> olarak nitelendirmektedir. Böyle bir düşünümde değişime ve farklılığa yer yoktur. Bütün kavramlar değişmez ve sabit olan tek bir merkeze bağlıdır. Dolayı- sıyla süregiden Batı metafiziğinde söz konusu olan merkezi mutlak, değiş- mez ve sabit kavramları boyunduruğu altına almıştır. “‘Varlık’ sözcüğü, bu sözcüğün tüm anlamlarında, mevcudiyetle ilişkisi içerisinde belirlenmiştir: ‘Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia, aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) be- lirttiği söylenebilir.”<sup>4</sup> Dolayısıyla bu belirlenimler bütün Batı metafiziğinde kabul görmüştür. Platon sonrasında oluşturulan bütün felsefeler var olan merkez fikrini Platon’un sunmuş olduğu bir vasiyet gibi devralıp, bu vasi- yeti yerine getirmişlerdir. Derrida ise Batı metafiziğindeki mevcut olan bu vasiyeti devralmak yerine bu vasiyetin değiştirilmesi gerektiği düşüncesi ile felsefesini oluşturmuştur. Batı metafiziğindeki belirlenimlerden, sabit- likten ve merkez kavramlarından hareketle Derrida Batı metafiziğini “mev- cudiyet metafiziği” olarak adlandırmıştır; çünkü Batı metafiziği her zaman bir merkez belirlemeye çalışmış ve her zaman “öz, hakikat ve mevcudiyet” kavramlarına başvurmuştur. Derrida felsefesi ise mevcudiyetin imkanını ve sınırlarını yeniden sorgular. Bu doğrultuda o, bütün bilindik anlamları ele alarak bilinmedik anlamlara ulaşmaya çalışır. Çünkü Derrida’ya göre:

Kökende “hakikat” diye bir şey bulunmaz, fakat hayatı kollama ve zapt etme amacını taşıyan çok sayıda “hakikatler” ve hatalar mevcuttur – yani yorum-

2 Simon Glendinning, *Derrida*, çev. Nursu Öрге (Ankara: Dost Yayınevi, 2014), s. 12.

3 Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008), s. 257.

4 Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): s.166.

lardan ne biri ne de diğeri daha doğrudur: “Her şeyden evvel, insanın hakikatleri nelerdir? Onun *inkâr edilemez* hatalarıdır”. “Hakikat, belli bir canlı türünün hayatta kalabilmek uğruna yapmaya muhtaç olduğu bir hatadır.”<sup>5</sup>

Derrida hakikatin bir hata olduğunu vurgular ve “hakikat arayışında” mevcudiyet metafiziğinin de bu hataya düşmüş olduğunu belirtir. Mevcudiyet metafiziği hakikat arayışında temelini ikili karşıtlıklar üzerinden kurar. Mevcudiyetle doğrudan ilişki kuran ikili karşıtlıklardan biri daha ayrıcalıklı, değerli, doğal ve önemli görülürken, mevcudiyetle dolaylı ilişki kuran diğeri ayrıcalıksız, değersiz, yapay ve önemsiz olarak nitelendirilir. Mevcudiyet metafiziğinde Derrida’yı harekete geçiren en önemli karşıtlıklardan biri ise “yazı ve söz” karşıtlığıdır. Derrida’ya göre mevcudiyet metafiziği söz merkezli/logosantrik bir yapıya sahiptir. Söz konusu olan *logos*’un<sup>6</sup> bu hakimiyeti yazıyı ikincil, yapay ve değersiz kılmaktadır. Mevcudiyetle doğrudan ilişki kuran *logos*/söz iken, dolaylı olarak ilişki kurabilen yazıdır. Dolayısıyla bu ilişkide söz ayrıcalıklı kılınırken, yazı tamamen ayrıcalıktan yoksundur. “Söz konusu ikincil ya da türemiş unsur, araştırmacıyı ya da okuyucuyu doğru yoldan saptıran zararlı ya da en azından oyalayıcı bir varlık olarak kabul edilir. Bu bakımdan da sadece değersiz değil aynı zamanda tehlikeli bulunur.”<sup>7</sup> Dolayısıyla ikili karşıtlıkların tamamında bir kavram ön plana çıkarılırken, diğer kavram hem ikincil olarak konumlandırılmış hem de tehlikeli olarak nitelendirilmiştir. Mevcudiyet metafiziğinin başından sonuna kadar hâkimiyetini sürdüren “*logos* merkezci yapı” Derrida’nın *Gramatoloji* adlı eserinde şu şekilde açıklanır:

Hakikatin hiçbir metafizik belirlenimi, hattâ Heidegger’in metafizik onto-teolojinin ötesinden bize hatırlattığı belirlenim bile, *logos*’un yetki alanından ya da *logos* çizgisinde düşünülen bir akıldan, az çok dolaylımsızca ayrılabilir değildir, sözcük hangi anlamda alınırsa alınsın: Sokrates-öncesi anlamda veya felsefi anlamda, Tanrı’nın sonsuz anlağı anlamında veya antropolojik anlamda, Hegel-öncesi anlamda veya Hegel-sonrası anlamda... İmdi bu *logos*’ta, onu *phoné*’ye bağlayan kökensel ve asal bağ asla kopmamıştır.<sup>8</sup>

5 Spivak, *Gramatoloji’ye Önsöz*, s. 41.

6 *Logos*: konuşma, açıklama, hesâb, akıl, tanım, akıl yetisi, oran. -İng. “speech, account, reason, definition, rational faculty, proportion. “söz, akıl, idrâk; sebep; hesâb; değer”; iç düşünceyi ifade edildiği söz, bizzât iç düşünceyi veya aklın kendisi; Lat. oratio, vox: söylenen veya konuşulan şey: söz, dil, konuşma, anlatma... (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), s. 208.)

7 Evren Erman Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5 (2016): s. 54.

8 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017), s. 20.

Sesin belirleyiciliği sadece Pre-Sokratik dönemde ya da Antik Yunan'da hüküm sürmemiş bütün dönemlere sirayet etmiştir. Ses-merkezci/phono-santrik olan yapılar mevcudiyet metafiziğini şekillendirmiştir. Mevcudiyet metafiziğinde ses her zaman *logos*'a yani söz-merkezci/logosantrik olana eklenmeye çalışılmıştır. *Logos*'un mevcudiyet metafiziği boyunca süregiden bu hakimiyetini Derrida şu şekilde açıklar:

Bütün farklara, hem de sadece Platon'dan (Leibniz yoluyla) Hegel'e değil, aynı zamanda, görünür sınırlarının dışında, Sokrates-öncesi düşünürlerden Heidegger'e kadarki bütün farklara karşın, genel olarak hakikatin kökenini hep *logos*'a atfetmiş olan **metafizik tarihi**: hakikatin tarihi, hakikatin hakiliğinin tarihi...<sup>9</sup>

Derrida'ya göre Pre-Sokratik dönemden Heidegger'e uzanan ve ikili zıtlıklar üzerinden temellerini oluşturan mevcudiyet metafiziği "temelsiz ve keyfi" bir yapıya sahiptir. Bu yapının sürekliliğini sağlamakla yapılan tek şey; süregiden şiddete alternatif kılıflar uydurmaktır. Derrida felsefesi şiddete alternatif kılıflar uydurmak yerine şiddetle yüzleşmeyi tercih eder. Dolayısıyla mevcudiyet metafiziğinin sunmuş olduğu bu miras Derrida'nın ellerinde değişime uğrar. Metinlerinde yapmış olduğu oyunlar ile geleneğin dışında bir felsefe oluşturur. Bu bağlamda geleneğin dışında oluşturulan "söz ve yazı karşıtlığını" daha yakından incelemek konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir

## Söz ve Yazı Karşıtlığı

Mevcudiyet metafiziği birçok zıtlıkları, karşıtlıkları temel alarak kendi felsefi sistemini oluşturmuştur. Bu karşıtlıklardan bazıları; "*ruh ve beden, iyi ve kötü, doğru ve yanlış, episteme ve doksa, numen ve fenomen, erkek ve kadın, eril ve dişil, söz ve yazı*" gibi karşıtlıklardır ve bunun gibi birçok karşıtlığı mevcudiyet metafiziğinde görmek mümkündür. Bütün sistemler bir kavramın diğer kavrama sağladığı "üstünlük" üzerine kurulmuştur. Derrida Platon'un *Phaidros* diyalogunu ele alarak söz ve yazı karşıtlığına dikkat çeker. Burada ilk olarak söz ve yazı kavramlarına yer verilecek ve sonrasında Derrida'nın mevcut metinlerinden yola çıkılarak bu şiddeti nasıl gözler önüne serdiğine değinilecektir.

Konuşmayı, yani sözü dilin en doğal ve sağlıklı yolu olarak gören mevcudiyet metafiziği için yazı, yapay ve tehlike arz eden bir yapıya sahiptir. Böyle bir nitelendirme yazıyı "dil'in iç dizgesine özü bakımından yabancı"<sup>10</sup> kılar.

9 Derrida, *Gramatoloji*, s. 10.

10 Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), s. 55.

Dolayısıyla yazı mevcudiyet metafiziği tarafından başvurulmaması gereken dışsal ve zararlı bir şey olarak görülür. Bu durum ise sözü yüceltirken yazıyı alçaltır. Söz, canlılığın ve buradallığın simgesi iken yazı, unutkanlığın ve mevcut olmayışın simgesi haline gelir. Dolayısıyla “konuşma mevcudiyettir, yazı ise mevcudiyetin inkârıdır.”<sup>11</sup> Derrida yazının bu konumundan şüphe duyar. Yazının bu konuma mahkûm edildiğini düşünür. Bu yüzden Derrida felsefesi sözün imtiyazlı kılınışına bir karşı çıkıştır. O, bu karşı çıkışı gerekçelendirmek için metinlerdeki gizli anlamlara erişerek kurulan yapıları alt üst eder.

Bir anlamda, erken dönemde yazılmış bu metinler, konuşmayla yazı arasındaki ilişkinin bir analizini sunar. Derrida bu ilişkinin sunumunda, Batı geleneğinde konuşma karşısında yazının değerinin nasıl düzenli olarak düşürüldüğünü göstermeye çalışır. Konuşma yüce olarak görülür çünkü biri kendisiyle konuşulduğunu canlı olarak duyar (“O canlı yayın mı yoksa kayıt mı?” “Canlı olanın en iyi olduğu varsayıldı”). Konuşmaya, Antik Yunan’a kadar giden Batı felsefesinin dolambaçlı geleneğinde, önemli bir ipelik yumağı oluşturan birçok olumlu terimler atfedilir. Konuşma mevcudiyeti, şeffaflığı otantikliği biricikliği uyandırır; yazma ise yokluğun işareti ve sahteciliğe meyilli olan, kopyalanan, yoruma ve okunmaya ihtiyaç duyan bir şey olarak görülüp asılsız yere suçlanır. Derrida yazıyla konuşma arasındaki bu ilişkiyi bozmak için bu düşünce yumağının ipini çeker.<sup>12</sup>

*Phaidros* diyalogu sözün hakimiyetinin ve yazının mahkûm edilışinin bir örneğidir. Derrida söz ve yazı arasındaki ilişkinin keyfilliğini göstermek için *Phaidros* diyalogunun okumasını gerçekleştirir. *Phaidros* diyalogunda iki ana kahraman bulunmaktadır: Thamus (Kral) ve Theuth (Tanrı). Theuth yazının, geometrinin, aritmetiğin, hesabın mucidi olan Tanrı’dır. Yazı Tanrısı olan Theuth, Kral Thamus’a yazıyı sunar. Theuth, Thamus’a yazıyı sunarken şöyle söyler:

Ey Kral,” dedi Theuth, “işte bir bilgi (*to mathema*) ki bunun sayesinde Mısırlılar daha bilgili ve kendi geçmişlerini hatırlamaya daha istidatlı olacaklar (*sophôterous kai mnemonikôterous*): Belleğin de, öğretimin de devâsı (*pharmakon*) bulundu.<sup>13</sup>

Theuth’a göre yazının işlevi; “bilge olmaya ve hatırlamaya yarayan bir ilaçtır. Theuth yazıyı Thamus’a sunar ve tanıtır. Bu durumda Theuth Tha-

11 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), s. 421.

12 K. Malcom Richards, *Yeni Bir Bakışla Derrida*, çev. Zeynep Talay (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), s. 18-19.

13 Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), s. 25.

mus'a yazıyı sunmadan önce Thamus yazıyı bilmemektedir. Fakat yazıyı bilmemesi Thamus'tan bir şey eksiltmez ve onun krallığını ortadan kaldırmaz. Tam tersine Thamus yazıyı bilmemekle övünür. Yazının Thamus'a sunulmadan kendi başına bir değeri yoktur. Yazıya değerini verecek tek kişi Thamus'tur. Dolayısıyla yazının değerini kazanabilmesi için Thamus'un sözü, yani onayı gereklidir. Burada önemli olan diğer bir husus ise, "yazının bir ilaç (*pharmakon*)" olarak sunulmasıdır. Derrida *pharmakon* kelimesine özellikle vurgu yapar. Çünkü *pharmakon* kelimesi çift anlama sahip bir kelimedir. *Pharmakon* kelimesinin bir anlamı ilaç, yani devâ [*cure*], diğer anlamı ise zehir [*poison*] dir. Theuth yazıyı devâ olarak Thamus'a sunar. Theuth'a göre yazı bilge olmaya ve hatırlamaya yarayan bir devâdır. Thamus kendisine devâ olarak sunulan yazıyı geri çevirmese de, değerini alçaltarak ve yazının tehlikelerini sayıp dökerek kabul eder. Çünkü Thamus'a göre yazı bir devâ ya da panzehir değil, tam aksine zehrin kendisidir.

Yazılı konuşmalar sadece bir oyundur, bunlar vezinli de olsalar vezinsiz de olsalar ciddiye alınmamalıdır, bunların ezbere okunması ya da herhangi bir eğitim ve ikna amacı olmadan söylenmesi gerektiğini düşünen insanlara en iyi konuşmaların sadece hatırlatma amaçlı olduklarını ve sadece öğretmenlerin adil, güzel ya da iyi şeyleri öğretmek amacıyla söyledikleri ya da gerçekten de ruhta yazılanların iyi olduklarını hatırlamak gerekir. Sadece bunlar önemsenmelidir.<sup>14</sup>

Yazı tehlikeli, ciddiye alınılmaması gereken, namevcudiyetliği barındıran bir unsurdur. Bu yüzden Thamus yazı karşısında temkinlidir. Metinlerde saygınlıktan düşürülüp, alçaltılan yazının karşısında *logosun* hakimiyeti mevcuttur. *Logos* mevcuttur ve mevcudiyetle ilişkisi doğal bir ilişkidir. Yazı ise tüm yapaylığı ile *logosa* boyun eğmektedir. Değişmez zorunluluklar üzerine kurulan söz ve yazı arasındaki ilişkiyi Thamus'ta benimsemiştir. Bu yüzden yazıyı bir devâ olarak değil, zehir olarak nitelendirmektedir; çünkü Thamus'a göre yazı insan belleğini zayıflatan bir şeydir. Kişi yazı sayesinde daha az bilgiyi belleğinde tutabilir. Bu durum ise belleği kuvvetlendirmek yerine, kişiyi unutkan kılar. "Yazı belleğin gereksinimlerine yanıt vermez, belleği ıskalamayı amaçlar; *mnēmē*'yi değil, yalnızca *hypomnēsis*'i geliştirir."<sup>15</sup> Fakat Thamus'a göre önemli olan tek şey belleği kuvvetli kılmaktır. Yazının bu görevi yerine getiremeyeceğini düşünen Thamus sözü merkezi

14 Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), s. 100.

15 Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (Londra: Continuum Pres, 1981), s. 102. (*Mnēmē*, bilen bellek; *hypomnēsis*, hatırlama anlamına gelmektedir.)

bir kavram haline getirirken, yazıyı ötekileştirir. Bu yüzden Thamus, Theuth'a şöyle bir yanıt verir:

Sen harflerin mucidi olarak iyi niyetli bir şekilde harflerin yapabileceği şeylerin tam tersinden söz ediyorsun. Çünkü harfleri kullanan kişinin ruhu tembelleşir, bundan böyle kendilerine ait olmayan harflere güvenirlir ve kendilerine ait olan hafızayı unuturlar. Bundan dolayı bulduğun şey hafızanın değil hatırlamanın ilacıdır. Gerçek bilgeliği değil öğrencilerine onun görüntüsünü veriyorsun. Senin sayende herhangi bir öğretmenleri olmadan çok şey öğrendikleri zaman kendilerini bilge zannedecekler, oysaki bilge olmadan bilge zannettikleri için çoğu konuda cahil ve huysuz insanlara dönüşecekler.<sup>16</sup>

Dolayısıyla Thamus tarafından söz yüceltilirken yazının değeri düşürülmektedir. Yazının geri plana atılması ve tehlikeli görülmesi ve mevcudiyet metafiziğinde bütün yapıların bu şekilde oluşturulması şiddeti ortaya çıkarır. Aslında tehlikeli olan şey yazı değil, yapıların “üstünlük” üzerine kurulmasıdır. Derrida felsefesi bu kurulumların farklı bir şekilde oluşturulabileceğine işaret eder. Derrida mevcudiyet metafiziğinden ayrılarak tek bir hakikati merkeze almaz, “değişmeyen öz” anlayışına son verir ve felsefesini farklılığa açılar. Farklılık şiddetten kaçınmanın ilacıdır; çünkü şiddet uygulanacak ya da şiddeti uygulayacak mevcut bir şeyin sabitesi yoktur.

### “Différance”

Derrida Batı metafiziğinin “ses merkeziliğine” karşı çıkarak bu hakimiyetin temelsiz ve keyfi olduğunu açığa çıkarmış ve mevcut hakimiyetten uzak durarak felsefesinin temellerini inşa etmiştir. Bu doğrultuda Derrida bizlere yeni bir terim sunar: *Différance*. *Différance* terimini metinlerde her zaman uyguladığı “sözcük oyunları” doğrultusunda üretir. “Différer” (Latincesi *differre*) fiilinin birbirinden tümüyle ayrı iki anlama sahip olduğu bilinmektedir.<sup>17</sup> Bu terim hem “ayrım”, “özdeş olmama”, “fark” anlamlarına hem de “sonraya bırakmak”, “ertelemek” anlamlarına gelmektedir. Bu iki ayrı anlam ile Derrida yazının önemini vurgular; çünkü “*différance*” ve “*différence*” sözcükleri arasında sessel açıdan bir fark bulunmamaktadır. Yani sözcüklerin aralarındaki bu fark ses olarak işitilemez. Dolayısıyla bu farkın anlaşılır kılınması için söz yazıya muhtaçtır. Çünkü bu fark ancak yazı ile gün yüzüne çıkarılır. Batı metafiziğinde mevcudiyetle doğrudan ilişki kurabilen söz; “yazının değerini belirleyen, onu alçaltan veya değersizleştiren” bir hakimiyeti ellerinde tutuyordu. Fakat Derrida *Différance* sözcüğü ile bu hakimiyeti

16 Platon, *Phaidros*, s. 95.

17 Jacques Derrida, “Différance”, çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): s. 51.

sözün ellerinden alır ve sözü yazıya muhtaç kılar. Muhtaç kılınma Batı metafiziğinde olduğu gibi yazıyı yüceltip sözü değersizleştirmek için yapılmaz. Derrida gelenek boyunca devam eden sözün hakimiyetinin temelsiz olduğunu göstermek için bu terimi üretir. Derrida'nın kurduğu bu sözcük oyunu ile sözün belirleyiciliği bulanıklaşır. "Derrida anlamın sonsuz bir *différance*'i olarak dilin özgür oyununu kutlamaktadır."<sup>18</sup> Çünkü artık *différance* terimi ile tek bir hakikatin hakimiyeti son bulur ve anlam sonsuzluğa açılır.

*Différance* "ne bir sözcük ne bir kavramdır."<sup>19</sup> *Différance* kendi karıştını oluşturmaz ya da bir kavrama, yapıya "üstünlük" kurmaz. Dolayısıyla ne bir kavramı merkez haline getirir ne de bir kavramı ikincil plana iter. Bu doğrultuda *différance* egemenlik kurmaz ve kurulmuş egemenlikleri sarsar.

Ne kadar harika, biricik, ilkece ve aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir yerde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz. *Différance*'in yalnızca krallığı yoktur, tüm krallık düzenini de bozar.<sup>20</sup>

Böylelikle *différance* terimi ile kurulmuş hakimiyetler bozulur. Görüldüğü üzere Batı metafiziğinden hareketle bu kavram açıklanamaz. Bu kavram Batı metafiziğinin otorite olarak varsaydığı belirlenimlerin yapısını söker. Dolayısıyla *différance* otorite ve öz oluşturmadan kurduğu sözcük oyunları ile yeni anlam ufuklarına işaret eder. "*Différance olan birşey değildir (on), var değildir; ne olursa olsun bir burada-olan değildir, ve böylece onun olmadığı bütün herşeyi vurgulayacağız, yani bütünü; ve sonuçta ne varlığı ne de özü olmadığını.*"<sup>21</sup>

*Différance* teriminin Batı metafiziğinin hakimiyetine son vermesinin dışında diğer bir önemi ise; "erteleme anlamına gelmesidir." *Différance*'ın bu anlamı hem Derrida felsefesi için hem de Derrida sonrası için önem arz etmektedir; çünkü bu terim ile metinlerdeki anlam ufku genişleyecektir. Anlam elden kaçır, hiçbir zaman kendisini sunmaz ve kendisini sınırsızca erteler. Anlam farkta ortaya çıkar ve hiçbir zaman ele gelmez. "Bu durumda *différance* görüldüğü anda kaybolan, var olduğu anda kendini yok oluşa bırakan, yakalandığı anda kaçan, anlamı bulunduğu an kendini erteleyen bir kavram olarak gözükmektedir."<sup>22</sup> Bu durumu Derrida "namevcudiyet" olarak

18 Richard Kearney, *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1996), s. 113.

19 Derrida, "*Différance*", s. 51.

20 Derrida, "*Différance*", s. 58.

21 Derrida, "*Différance*", s. 51.

22 Utku Özmakas, "Peirce, Saussure ve Derrida'da Gösterge Kavramı", (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2010), s. 85.



nitelendirir. Namevcudiyet bir şeyin o anda orada bulunmamasıdır. Bu yüzden Derrida'ya göre anlam varsa bile o namevcuttur. Dolayısıyla bu sistem içerisinde anlama ulaşmak imkansızdır.

Différance, bu, imlem deviniminin, buradalık sahnesinde gözüküp burada denilen her ögenin kendisinden başka birşeye ilişki kurmasından başka hiçbir biçimde olanaklı olmamasını sağlayan şeydir, böylece her buradaki kendinde geçmişteki ögenin belirtisini taşıırken gelecekteki ögeyle ilişkisinin belirtisiyle şimdiden kesişmeye bırakır kendini; iz geçmiş ile ilişkili olduğundan daha az gelecekle ilişkide değildir ve burada denilen şeyi onun olmadığı şeye olan bu ilişkisiyle kurar: mutlak olarak olmadığı şeye, yani burada buradanın geçmiş ya da gelecek olarak dönüştükleri de söz konusu değildir.<sup>23</sup>

Différance içerisinde "iz"<sup>24</sup> kavramını barındırır. Dolayısıyla iz kavramı da içerisinde fark ve ertelemeyi barındırır. Daha önce bahsettiğimiz üzere iz, kendisini sunamaz ve kendisini sınırsızca erteler. İz, mevcudiyeti belirtmez ve zıtlıklar ya da karşıtlıklar üzerinden kendi yapısını tamamlamaz. Tam tersine iz kendisini sunarken aynı zamanda da siler. İzin kendisini silmesi mevcudiyet metafiziğinden farkını açığa çıkarır. Çünkü iz kendisini sunarken silmezse, değişmeyen hakikatler metni ya da yapıyı ele geçirir. Bu doğrultuda Derrida metin okuma stratejisini şu şekilde açıklar: "Attığım her adımda yazdıklarımı eksilterek, onlar üzerinde düzeltmeler yaparak ve yaptığım düzeltmeleri de düzelterek, elimin altındaki kavramlara, onları kullanmaya en çok ihtiyacım olduğu anda yol vererek ilerlemek zorundayım."<sup>25</sup> Metne böyle bir tavırla yaklaşan Derrida için, metnin dışsal etkenleri değil, sadece metnin kendisi önemlidir. Dolayısıyla artık metin kendinde değerlidir. Onun değerini veren yazarın niyeti, amacı ya da metnin hangi koşullarda yazıldığı değildir. Ona değerini veren tek şey metindeki sonsuz anlamdır. Derrida felsefesi ile metinde tek bir hakikat anlayışı sona erer ve sonsuz anlam arayışı, fark ve erteleme terimleri ortaya çıkar; çünkü Derrida'ya göre, "bütün bildiğimiz, burada, yalın olarak bilinecek bir şey varsa, o da, biricik bir sözcüğün, başkalarının efendisi olacak bir adın asla bulunmamış ve asla bulunmayacak olduğudur."<sup>26</sup>

23 Derrida, "Différance", s. 54.

24 Bir hükümran-sözcük olmayan, fakat onu önceleyen bir mevcudiyetin, bir kökenin, bir hükümranın mührünü ifade eden iz sözcüğünü kullanır. (Bu Fransızca sözcüğün av hayvanının izi, ayak izi, baskı izi gibi sözcüklere sıkı anlam bağları vardır). İz sözcüğünün yerine "arkhe-yazı", "différance" veya Derrida'nın yine aynı şekilde kullandığı başka bir avuç sözcük de koyulabilir. (Spivak, *Gramatoloji'ye Önsöz*, s. 17-18).

25 Spivak, *Gramatoloji'ye Önsöz*, s. 22-23.

26 Derrida, "Différance", s. 60.

## Yeni Bir Okuma Stratejisi: Yapısöküm<sup>27</sup>

Derrida Batı metafiziğine getirdiği eleştiriler ve ürettiği “*différance*” terimi sonucunda metinlere “yapısökümsel” bir tavır ile yaklaşır. Yapısöküm klasik metin okuma stratejisinden ayrılarak bizlere yeni bir öneri olarak kendisini sunar. Derrida Heidegger’in “Abbau”, “Destruktion” sözcüklerinden esinlenerek ve bu sözcükleri çevirmek amacıyla “yapısöküm” terimine ulaştığını metinlerinde belirtir. Derrida “Japon Bir Dosta Mektup” adlı metninde yapısökümün Heidegger’e ve hatta Nietzsche’ye kadar uzandığını şu sözler ile açıklar:

Bu sözcüğü seçtiğimde ya da o bana kendini benimsettiğinde, sanıyorum *Gramatoloji Üzerine*’deydi, beni o zamanlar ilgilendiren söylemde ona böylesine merkezi bir rol verileceğini düşünmemiştim. Daha başka şeylerin yanında, Heideggerci Destruksiyon ya da Abbau sözcüklerini çevirmeyi ve kendi konuma uyarlamayı diliyordum. Her ikisi de, bu bağlamda, batı metafizizinin ya da varlık öğretisinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına geliyordu. Ama Fransızca’da “yıkma” (destruction) terimi çok açık bir biçimde bir hiçlemeyi, önermiş olduğum Heideggerci yorumdan ya da okuma türünden çok, belki de Nietzscheci yerle bir etmeye (démolition) daha yakın olumsuz bir indirgemeyi içeriyordu.<sup>28</sup>

Dolayısıyla yapısöküm terimi Derrida felsefesinde böylece yerini alır. Bu terimi Derrida zenginleştirerek bir metin okuma stratejisi haline getirmiştir. Farkını bu şekilde de ortaya koyan Derrida yapısökümsel tavır ile metinleri başkalaştırır. Derrida yapısöküm kelimesini tanımlamaktan, “yapısöküm nedir” diye soru sormaktan kaçınır. Çünkü tanımlamak ve nedir diye sormak yapısöküme bir mevcudiyet kazandırır. Fakat Derrida’nın yapmaya çalıştığı şey, yapısöküme bir mevcudiyet kazandırmak değildir. Derrida tam tersine mevcudiyetin imkanlarını sorgulamaya açar. Bu yüzden Derrida yapısökümü şu cümleler ile açıklar:

Yapıçözüm ne değildir? Herşey!  
Yapıçözüm nedir? Hiçbir şey!<sup>29</sup>

27 Yapısöküm terimi farklı şekillerde dilimize çevrilmektedir: “yapı parçalanma”, “yapıçözüm”, “yapıbozma”, “yapıbozum”, “yapıbozumu”, “dekonstrüksiyon” gibi. Bu çalışmada ise alıntılar dışında “yapısöküm” olarak kullanılacaktır. “Yapıçözmek/ Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek (...) dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak anlamlarına gelir.”, Jacques Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı ve Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): s. 186.

28 Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, s. 185.

29 Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, s. 187-188.

O halde yapısökümün ne olduğunu açıklamak gayet güç bir duruma dönüşür. Derrida klasik felsefenin düştüğü hakikat hatasına düşmekten kaçındığı için bütün belirlenimlerden ve zıtlıklardan uzaklaşarak felsefesini oluşturur. “Nedir” sorusunu sormak, tanım yapmak, karşıtlıklar arasında üstünlük sağlamak Derrida felsefesinde görülmeyecek şeylerdir. Bu açıdan yapısöküm terimi de bütün belirlenimlerin dışında metne uygulanır. Yapısökümsel tavrın uygulayıcı bir yönü vardır. Fakat bu uygulayıcı yön, bir yöntem olarak anlaşılmalıdır; çünkü Derrida’ya göre yapısöküm, “bir yöntem değildir ve bir yönetime dönüştürülemez.”<sup>30</sup> Yapısöküm aynı, sabit ya da durağan olmamakla birlikte değişken bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda yapısökümsel okuma stratejisinde *différance* kelimesinin izlerine rastlanır. Bu strateji “*différance*’ın izleri ile” metni fark ve erteleme terimlerine izin verecek bir yapıya büründürür.

Yapıbozma ikili bir jesttir: Önce bir tersyüz etme; ardından da yer değiştirmenin ya da yeniden kayda geçirmenin gerçekleştirilmesi. Ancak bunu kronolojik olarak düşünmemek gerekir. Yani, yapıbozma eylemi ikili aşamayı aynı anda gerçekleştirmeyi denememektedir ve bu iki jestin birbirine indingenemez farkında pratik bilgiyi sağlamaya çalışmaktadır.<sup>31</sup>

Dolayısıyla yapısökümsel metin okuma stratejisi metindeki kavramları ya da anlamları ele alarak, ikincil planda kalanların yapısını söker ve onlara yeni bir konum kazandırır. Yani yapısöküm, hem bir yıkım hem de yeni bir oluşumdur. “Ortaya çıkan yeniden kurma işlemi kendini bir hakikat iddiası olarak dayatmak yerine sonsuz anlamlar zinciri içinde bir iz olarak yeni olası anlam zincirlerine bırakır. Bu bakımdan yapısöküm salt bir yıkım olarak değil, sürekli yeni yapılar kurma imkânını canlı tutmak için, başka bir deyişle *différance* oyununun devamı için işleyen bir yapı sökme edimidir.”<sup>32</sup> Bu doğrultuda bu stratejide hemen hüküm verilmez ya da hemen karar verilmaz. Metne sabırlı yaklaşılmalıdır, aceleci değil. Ancak bu doğrultuda metindeki ikincil, üstü örtülmüş anlamlara erişebilir ve metindeki *aporialar*<sup>33</sup> açığa çıkarılabilir. Bu anlamıyla yapısöküm kurulan ihtişamlı yapılarıdaki faniliği açığa çıkarır ve bu yapıları hakimiyetin dışında yeniden kurar. O halde yapısöküm aynı zamanda alternatif yollara da izin veren geliştirici bir metin okuma stratejisidir.

30 Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, s. 187.

31 Ali Akay, “Yapıbozma ve Plastik Sanatlar”, *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): s. 22.

32 Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, s. 63.

33 Aporia: çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük, sorun, problem. -İng. “with no way out, difficulty, question, problem.” (Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 44.)

## Sonuç

Derrida klasik felsefeden farkını ortaya koyarak felsefeye yeni olanaklar sunar. Sabitliğe, durağanlığa ya da değişmeyen özlere felsefesinde yer veremeyerek düşüncelerini geliştirir. Değişim, fark-erteleme (*différance*) ve yapısöküm Derrida felsefesini şekillendiren sihirli kelimelerdir. Bu kelimeler sayesinde metindeki temelsiz ve keyfi yapıları açığa çıkarır ve yeni olanaklara yer açar. Sorunlara mevcut düşünceler ile çözüm üretilemiyor ise farklı düşüncelere gereksinim olur. Batı metafiziği de artık sorunlara çözüm üretmez hale gelmiştir. Bu noktada Derrida süregiden Batı metafiziğine yeni alternatif yollar sunarak ışık tutmuştur.

İlk olarak Batı metafiziğindeki metinleri ele alan Derrida tek bir hakikat anlayışından kurtulmamız gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca kurulan karşıtlıklar ve bu doğrultuda bir kavramın edindiği üstünlük şiddete sebebiyet vermektedir. Özellikle söz ve yazı karşıtlığı arasında Batı metafiziği boyunca devam eden sözün hakimiyeti Derrida'nın temel konularından biri haline gelir. Bu temelsiz hakimiyeti çoğu filozofun metinleriyle gözler önüne seren Derrida, ilişkinin farklı bir şekilde de kurulabileceğini dile getirir. Bu düşünceleri ve çabaları neticesinde yeni bir terim ortaya çıkarır Derrida: *différance*. *Différance* hem söz ve yazı arasındaki karşıtlığa hem de yapısökümsel metin okuma stratejisine ışık tutan bir terimdir. Derrida'nın kurduğu söz oyunları ile metinde sonsuz anlam olanaklarına erişilir. Artık metinde tek bir anlam dönemi sona erer ve metin sonsuz anlam olanaklarına kapı aralar. Dolayısıyla artık kalıplaşmış düşünceler bizleri şekillendiremez. Tek bir doğru ya da tek bir hakikat yoktur. Dolayısıyla tek bir hakikat anlayışının ya da tek kavramın diğer hakikat anlayışları ya da diğer kavramlara karşı uygulayabileceği bir şiddet de artık yoktur. Aslında ortada ne şiddeti uygulayabilecek bir şey, ne şiddete maruz kalan ne de şiddetin kendisi vardır. Fark ve anlamın sürekli olarak ertelenmesi, istense bile şiddet uygulama onu hem uygulayan hem de uygulanan açısından imkânsız kılmaktadır.

Derrida'nın Batı metafiziğine getirdiği bütün bu eleştiriler ve bu doğrultuda oluşturmuş olduğu terimler, temelsiz ve keyfi olan şiddeti açığa çıkarmak içindir. Bu şiddete bir son veremesek bile bu şiddete boyun eğmemeliyiz. Şiddeti görmezden gelerek ya da bu şiddetten kaçarak onunla baş edemeyiz. Yapılması gereken şey, şiddetle yüzleşmek ve bu şiddetin sorumluluğunu üstlenmektir. Derrida mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı "Batı metafiziği" boyunca süregiden şiddetle yüzleşmiş ve bu doğrultuda yeni ve farklı düşüncelere erişebilmiştir. Şiddetin sorumluluğunu üstlenmiş ve onu açığa çıkarmıştır. Günümüz dünyasında da insanların kaçtığı

en temel şey, “şiddetin” kendisidir. Şiddete maruz kalan bir insanı görmezden gelerek, televizyonda ya da telefonda gördüğümüz şiddet haberlerini bir an önce geçmeye çalışarak ya da bu haberlere alışarak şiddete dur diyemeyiz. Derrida gibi bizler de bu şiddetle yüzleşmeli ve şiddetin sorumluluğunu üstlenmeliyiz; çünkü görmezden gelerek var olan şiddete bir çözüm üretemeyiz.

Kısaca Derrida'nın Batı metafiziği ve onun kavramlarını yapısöküme uğratarak elde ettiği şiddetsiz felsefe yapma imkânına benzer bir biçimde, mevcut toplumsal kurum ve kuruluşları (devlet, toplum, ahlak, din, hukuki siyaset vs.) yapısöküme uğratarak şiddetsiz, hâkimiyetin olmadığı, adil ve yaşanabilir bir dünya oluşturabiliriz. Bunun pratikle ilgili olması ve oldukça kapsamlı bir dönüşümü gerektirmesi gibi hususlardan dolayı çok kolay olmadığını bilmek gerekir. Yani Derrida teorik olarak bunu felsefi anlamda hiç kimseyi karşısına almadan yapabilir (nitekim öyle yapmıştır); fakat mevcut bütün toplumsal kurum ve kuruluşları pratik anlamda yapısöküme tabi tutmak; daha kapsamlı bir dönüşüm ve değişimi gerçekleştirmek oldukça zordur. Derrida bize sadece böyle bir yolun açık olduğunu göstermiştir. Külli bir dönüşüm için külli bir irade gerekir ki insanlık tarihinde bu tür anlar çok fazla değildir.

## Öz

### Temelsiz Şiddete Karşı Jacques Derrida Felsefesi

Derrida yirminci yüzyıl felsefesinde olağanüstü bir etki yaratır. Bu felsefe yaygın olan düşüncelere karşı adeta bir meydan okumadır. Derrida felsefesi ile bildiğimiz anlamlardan bilmediklerimize erişir, alışkanlıklarımızı bir kenara koyarak metinlerde farkı ve sonsuz anlamları aramaya koyuluruz. Dolayısıyla Derrida bizlere alışılmışın dışında bir felsefe sunar. Batı metafiziğine getirdiği eleştiriler doğrultusunda felsefesine yön veren Derrida ya göz ardı edilmiş kavramlara işaret eder ya da sözcük oyunları kurarak bizleri yeni terimlerle tanıştırır. Bu doğrultuda Derrida Batı metafiziğinde mevcut olan karşıtlıkların ve tek bir hakikat, öz anlayışının şiddet içerdiği fikrini savunur. Bu makalede, bu varsayımdan hareketle, ilk olarak Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisine değinilecek ve bu doğrultuda ele aldığı söz ve yazı karşıtlığına açıklık getirilecektir. Sonrasında ise bu temelsiz şiddet karşısında Derrida'nın nasıl bir tavır alıp felsefesine nasıl bir yön verdiğine değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Batı Metafiziği Eleştirisi, Söz ve Yazı, Şiddet, Différance, Yapısöküm.

## Abstract

### Jacques Derrida's Philosophy against Baseless Violence

Derrida has an extraordinary influence on twentieth century philosophy. This philosophy is a challenge to common ideas. With Derrida's philosophy, we access what we do not know from the meanings we know, and we set aside our habits and set out to search for différance and infinite meanings in texts. So Derrida offers us an unorthodox philosophy. Derrida, who guided his philosophy in line with his criticisms of Western metaphysics, either points to ignored concepts or introduces us to new terms by establishing word games. In this direction, Derrida advocates the idea that the contradictions existing in Western metaphysics and the understanding of a single truth and self are violent. In this article, based on this assumption, Derrida's criticism of Western metaphysics will be mentioned first and the opposition of words and texts that he deals with in this direction will be clarified. Afterwards, it will be mentioned how Derrida took an attitude and directed his philosophy in the face of this baseless violence.

**Keywords:** Western Metaphysics Criticism, Word and Writing, Violence, Différance, Deconstruction.

## Kaynakça

- Akay, Ali. "Yapıbozma ve Plastik Sanatlar". *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): ss. 13-23.
- Derrida, Jacques. "Différance", çev. Önay Sözer. *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): ss. 49-59.
- Derrida, Jacques. "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özkan Gözel. *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): ss. 165-173.
- Derrida, Jacques. "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı ve Mehveş Omay. *Toplumbilim Dergisi* 10 (1999): ss. 185-188.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, çev. Barbara Johnson. Londra: Continuum Pres, 1981.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Glendinning, Simon. *Derrida*, çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Yayınevi, 2014.
- Kearney, Richard. *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1996.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Özmakas, Utku. "Peirce, Saussure ve Derrida'da Gösterge Kavramı". Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, *Hacettepe Üniversitesi*, 2010.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Phaidros*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Richards, K. Malcom. *Yeni Bir Bakışla Derrida*, çev. Zeynep Talay. İstanbul: Kolektif Kitap, 2020.
- Rutli, Evren Erman. "Derrida'nın Yapısökümü". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5 (2016): ss. 49-67.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.

# ARİSTOTELES'İN YER ANALİZİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 88-104.

Geliş Tarihi: 01.02.2021 | Kabul Tarihi: 06.03.2021

Musa DUMAN\*

## I. Giriş

Aristoteles kendi fizik sisteminde, Platon'un ve atomcuların hilafına, uzay kavramını bilinçli bir şekilde dışlamış ve tabiatı tümüyle yer/mekânın (*topos*) perspektifinden düşünmeye teşebbüs etmiştir. Açıkçası bu doğa tasavvuruna "doğal yer" düşüncesi damga vurmaktadır. Aristoteles Pisagorcuk Arkhitas'tan basit bir fikri, yerin gerçeklik düzenindeki, kozmostaki önceliği fikrini alır ve onu fiziğinde kapsamlı bir şekilde işler, ama Arkhitas'tan farklı olarak matematiği doğa araştırmasına dahil etmeyi reddeder. Buna göre, olmak bir yerde olmaktır; her şey bir yerde bulunur (208 a26-32).<sup>1</sup> Doğa sistemi bir varlıklar (*ousiai*) sistemi olduğu ölçüde bir yerler sistemidir de. Bu fikir Aristotelyen kozmoloji ile Aristotelyen yer düşüncesi arasında sıkı bir birlikteliği ima eder; biri diğerini tazammun eder. Aristoteles'in yere tanıdığı bu temel öncelik (208 b35) onun matematiği dışlaması ile gerçekte yakından bağlantılıdır, çünkü Aristoteles, öncelikle, doğruluğun zemini olarak gördüğü ilk-elden tecrübenin dünyasından hareket etmek istemek-

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Eğitim Bilimleri, ORCID: 0000-0001-8705-8122, e-mail: m.duman67@gmail.com

1 Bu tez için bkz. Edward S. Casey, *Getting Back into Place* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), s. 14. Ayrıca aynı müellifin diğer eseri *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press, 1998), ss. 51, 52, 71. Arkhitas'ın yer hakkındaki kayıp incelemesinden bazı sözleri Aristoteles şarihi Simplicus'un rivayetlerine borçluyuz; "varolan tüm şeyler [ta onta panta] ya yeredir [en topo] ya da yersiz değildirler [ouk aneu topou]. . . [tüm] diğer şeylerin yerde olması, ama yerin hiçbir şeyde olmaması zorunludur." *The Concept of Place in Late Neoplatonism*, çev. Shmuel Sambursky (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982), s. 37. Ayrıca Arkhitas felsefesinin kapsamlı bir mütalaası için bkz. Carl A. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, Mathematician King* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), özellikle ss. 83-90.



tedir (matematik fizik dünyadan yaptığımız soyut bir inşadır) ve bu hemen yer fenomenini dikkatlerimize sunmaktadır; doğa araştırmacısı dolaysızca ve hataya yer bırakmayacak şekilde varlıkların hep bir yerde bulunduğunu gözlemlemekteyse, burada yer olgusu atlanamaz. Aristoteles'in doğa araştırması gücünü ve derinliğini (ama aynı ölçüde en temel zafiyetini de) fenomenlere (*phainomena*) sadakatinden alır, ve Aristoteles muhtemelen (Platon gibi) doğa araştırmasında matematiğe müracaat etmenin gerekli olduğuna inanmış olsaydı, algıya (*aisthesis*) kendini doğrudan sunanı, fenomenleri bu kadar ciddiye alamazdı.

Bu, Aristoteles fiziğini, bilimsel açıdan olmasa bile fenomenolojik açıdan ilginç kılmaktadır. Bizim doğrudan, ilk-elden (ki fenomenolojik olarak esas teşkil eden husus budur) tecrübe ettiğimiz yer bir yayılım (*extension*) değildir; ancak yer, bu asli tecrübe düzlemi geride bırakılıp refleksiyon tarafından nesneleştirildiğinde (tipik olarak geometrize-matematize edildiğinde) soyut bir inşaya dönüştürüldüğünde yayılım kavramı ortaya çıkabilir; yayılım kavramı bir soyutlama, bir teorik inşadır. Ama bu elbette söz konusu soyutlama ya da insanın gereksiz ve faydasız olduğu anlamına gelmez; modern fizik gibi pekinlikli bir doğa bilimi için doğanın matematize edilebilir olması gerekir, dolayısıyla bilim adamının (matematikten devşirilen) bu uzay tasavvuru ile çalışması gerekir. Ne var ki bilimsel ve teknolojik amaçlar için vazgeçilmez bir işlevselliğe sahip olan bu matematize edilmiş doğayı (Husserl'in ifadesiyle, "matematik manifolda"<sup>2</sup> indirgenmiş doğayı) doğanın kendi gerçekliği ile karıştırmamız gerekir.

Bu makalede Aristoteles'in özellikle *Fizik*'te geliştirdiği yer (topos) kavramını, bu kavramın felsefi bağlamını ve imalarını, ve ayrıca bu kavramın Aristoteles kozmolojisi içindeki spesifik işlevini tartışacağız. Bunun fenomenolojik önemine de değinmeye çalışacağız.

## II. Yerin Mahiyeti

Aristoteles'e göre, yerin var olduğu açıktır, ama ne olduğu açık değildir. Tüm doğa araştırmacıları (*physikoi*) bu aşikar olgudan dem vurmaktadır, ama hiçbiri onu açıklamaya girişmemiştir. Aristoteles kendisinden önceki filozoflar arasında yalnızca Platon'un yerin ne olduğuna dair bir izahat ortaya koyduğuna dikkat çeker. Yerin var olduğu yere dair fenomenlerden aşikârdır, ama bu yine de onun ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelmez. Yerin mahiyeti açıklanmalıdır. Bu açıklama çabasında tipik Aristotelyen felsefi araştırma biçimi ile karşılaşırız: "Bizim için daha bilinir ve daha aşikâr olan şeyler-

2 E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 23.

den [ek tōn gnōrimōterōn hēmin ... kai saphesterōn] başlayıp, doğası itibariyle daha aşikâr ve daha bilinebilir olanlara doğru [epi ta saphestera tēi phusei kai gnōrimōtera] ilerlemeliyiz” (184a 17-18) (ayrıca krş. İkinci *Analitikler*, 71 b33-72 a5). Aristoteles’in en temel kanaatine göre, fenomenlerden şeylerin doğasına giden bir yol vardır; düşünce şeyin evrensel doğasını, neliği keşfedebilir, onu idrak edebilir ve bir tanım yoluyla beyan (*logos*) edebilir, ama nelik görünüşlerde saklı (potansiyel) olduğu için bunu yalnızca fenomenlerden hareketle yapabilir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken hayati bir nokta bu fenomenlerin her zaman konu ile ilgili güçlükleri (açmazları, *aporiai*) de içermekte olmasıdır. Aristoteles yer ile alakalı güçlükleri incelemenin hemen başında sıralar (208 a 32- 209 a 30). Başarılı bir açıklama bu güçlüklerle çözüm getirmelidir.

Yer nedir? Aristoteles yerin doğasını karakterize ettiğini düşündüğü altı özellik tespit eder. Bunları altı kriter olarak düşünebiliriz; yer her ne ise bu kriterleri karşılayabilen bir şey olmalıdır. Yine gözlemin karşılaştığı yalın olgulardan (fenomenlerden) devşirilmiş olan bu özellikler/kriterler şunlardır: (1) Bir cismin yeri bu cisimi kuşatan, çevreleyen ilk şey olmalıdır. (2) Yer, yeri işgal eden cismin bir parçası olmamalıdır (ondan farklı bir şey olmalıdır). (3) Yer yeri işgal eden bu cisimden ne büyük ne de küçük olmalıdır; yer (şeyin yeri olarak) şey ile topolojik olarak örtüşür. (4) Yer onu işgal eden cisimden ayrılabilir olmalıdır. (5) Yer söz konusu olduğunda yukarı ve aşağısı vardır (aynı şekilde ön-arka, sağ-sol vardır); elementler (ve dolayısıyla şeyler) ne kadar hafifse yukarıya ne kadar ağırsa aşağıya/merkeze doğru meylederler (bu meyil doğaldır/içseldir). (6) Bir cisim mutlaka doğal yerinde olmalıdır; eğer doğal yerinde değilse doğal yerine doğru hareket halinde olmalıdır. (Bkz. 210 b32- 211 a5).

Sonra Aristoteles yere tekabül edebilecek tüm mümkün adayları tespit eder ve bu adayları teker teker inceleyerek hangisinin bu özellikleri eksiksiz karşılayabildiğini görmeye çalışır. Buna göre, yerin ne olduğuna cevap verebilecek yalnızca dört aday vardır: 1. Madde (*hyle*) 2. Form (*eidos, morphe*) 3. Uç-noktalar arasındaki üç-boyutlu yayılım (*diastema*), yani uç-noktalar arasında dolduran kitle. 4. Uç-noktalar (*eskhata*). (bkz. 211 b 5-9).

Bu özelliklere, Aristoteles’e göre, yalnızca (4) tam olarak sahiptir, dolayısıyla yerin ne olduğunun cevabını bize (4) vermektedir. İlk üç aday başarısızdır; bir defa yer ne madde ne de form olabilir (209 b22) çünkü ikisi de cisme aittir, oysa yerin cisimden ayrılabilir ve farklı bir şey olarak düşünülmesi gerekir (209 a) (form ve madde şeyden ayrıldığında ortada şey/varlık kalmaz). Bu nedenle madde ve form (2) ve (4) nolu koşulları karşılayamazlar.

Ayrıca madde (1) nolu kriteri de karşılayamaz (yani, madde yerin aksine şeyi kuşatan, çevreleyen bir şey değildir). Aristoteles aynı durumun üç-boyutlu yayılım (*diastema*) için de geçerli olduğunu düşünür. Onu da cisimden ayıramayız. Kısacası, yer üç-boyutlu bir şey, yani bir cisim olamaz. Aristoteles Zenon'un şu argümanına itiraz eder: 1. Eğer varolan herşey bir yerde varsa 2. Yer varolan bir şeyse 3. Yer de bir yerde varolmalıdır; ve bu sonsuz gerilemeye (infinite regress) yol açar (209 a23-25). Zenon'un muhakemesinde bir gizli önerme vardır; yer varsa bir cisim olmalıdır. Aristoteles bunu yanlış bulur. Biz cisimlerin bir yerde olduğu savından hareket edeceksek, yerin kendisinin bir cisim (üç-boyutlu bir yayılım) olmaması gerekir. Aynı şekilde, yalnızca cisimler (üç-boyutlu şeyler) bir yerde ise, nokta, yüzey ve doğrunun bir yerde olması mümkün değildir (bunlar aksine yerleri ile ayırdılar, 209 a13). Dolayısıyla, Aristoteles'in yer tasavvuruna göre, (1) her cisim yerdedir ama yer yerde değildir. (2) bir cisimde birçok cisim olabilir ama aynı yerde iki cisim olamaz. Öte yandan, yer cismani bir şey olmasa da bir büyüklüktür (*megethos*), yani iki-boyutlu bir büyüklük. Ancak ilginç bir şekilde öyle görünüyor ki Aristoteles'e muhalefet edip üç-boyutlu yayılımın cisimlerden farklı bir şey ve cisimlerden ayrılabilir bir şey olduğunu ileri sürersek, bu bizi "mutlak uzay" düşüncesine götürecektir.<sup>3</sup> Böyle bir şeyin imkânını Aristoteles kategorik olarak reddeder (bkz. *Fizik*, IV, 6-9). Yer bir başka şeydedir, ama bu bir cismin bir yerde olması anlamında değil, sınırın sınırlananda olması anlamındadır (212 b28- b29).

Öncelikle Aristoteles yeri bir tas gibi tasavvur etmemiz gerektiğini ileri sürer; yer içinde bulunan nesneyi çevreler ve kapsar, ama ondan farklıdır ve nesneyi bir yerden başka yere taşımak mümkündür ("zira içindeki şeyler ortadan kalktığında yer varlığını yitirmez"[209 a2]). Havanın olduğu yerde su da olabilir; hava gider, su gelir... su gider toprak gelir, vb. O zaman, işaret ettiğimiz gibi, yer yeri doldurandan farklıdır. Yer bir tas ya da tekne gibidir, onu cisimler doldurur, dahası cisim ancak onda varolabilir. Bu açıkçası gündelik tecrübemize uyar; bir şeyin bir yeri doldurabilmesi için bir başkasının orayı boşaltması gerekir. Dolayısıyla, şunu ima eder; yer yoksa cisim de olamaz. Fakat tas metaforu gerçekte yetersizdir. Çünkü Aristoteles yer hakkında kritik bir gözlemde daha bulunur; cisimler hareketlidir ama yerin kendisinin hareketli olmaması gerekir. Halbuki nesne gibi tas da hareketlidir, yeri değişebilir. Yer bu bakımdan hareketsiz bir konteyner ("zarf") olarak düşünülmelidir.

3 Jon McGinnis'e göre, Aristoteles'in kaçtığı şey böyle bir sonuçtur. Bkz. "A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 16 (2006), ss- 50-51.

Aristoteles nihayet bize yerin tanımını sunar: “Bir şeyin yeri onu çevreleyen [ton *periekhontas*] dolaysız [veya ilk/birincil, *proton*] hareketsiz [*akineton*] sınırdır [*peras*]” (212 a20-21). Ama daha sonra onun aynı zamanda bir tür yüzey olması gerektiğini ekler: “Yer bir tür yüzey [*epipedon*] gibi ve sanki bir kap, bir konteyner gibi bir şey olarak düşünülüyor” (212 a28-29). Şimdi yer sabittir ama tözsel bir şey değildir, kendi başına varlığı yoktur. Yerin özü şeyi çevrelemekte ve kuşatmakta (*periekhein*) toplandığına göre, şey yoksa yer de yoktur. Bunun anlamı, onun her zaman fiilen bir şey tarafından işgal edilmekte olmasıdır (boş yer yoktur). Yer ve şey ontolojik olarak beraberdir.

Yukarıda (4) nolu aday olan “uç-noktaların” yere tekabül ettiğine ve yerin iki-boyutlu bir nicelik olduğuna değinmiştik. Şimdi bu karakterizasyonun bir yüzey olarak anlaşılması gerektiği açıklık kazanıyor. Yer uç-noktalar anlamında bir sınırdır, ama bu sınır (*peras*) şeyin kendisinin (formun) çizdiği sınırlar değil, onu kuşatan/çevreleyen birincil şeyin ona nispetle çizdiği sınırlar olarak anlaşılmalıdır. O halde yer şeyi kuşatan yüzeydir (uç-noktaların toplamı olarak) ve bu yüzey o şeyi dışarıdan çevreleyen ilk (*proton*) cismin koyduğu sınıra tekabül eder. Yukarıda yerin form/şekil (*eidos*) olmayacağına değinmiştik. Ama yer ile form arasında bir benzerlik vardır; her ikisi de temelde sınırdır (*peras*). Önemli fark ise şudur; her ikisi de sınırdır (*peras*), ama *topos* ilk çevreleyen cismin, *eidos* şeyin kendisinin sınırdır. O halde, yer kavramı bir çevreleyen ve bir çevrelenenini ön-gerektirir.

Şimdi bu temel saptamadan sonra yerin daha genel bir karakterizasyonuna geçebiliriz. Keimpe Algra yer/uzay kavramının bir fizik teorisinde başlıca üç işlevle belirebileceğine dikkat çeker:<sup>4</sup>

- 1) Nihai madde/malzeme (*substratum*) kaynağı olarak. Ya da “imkanlar deposu” (*reservoir of possibilities*) olarak. Platon’un uzay (*khora*) kavramı bu tasavvuru örnekler.
- 2) Konumlar çerçevesi ya da ilişkiler sistemi olarak. Bu bir cismin *nispi* konumunu esas alır. Leibniz’in uzay kavramı buna örnektir.
- 3) Şeylerin içinde bulunduğu ve içinde hareket ettikleri sınırsız alan ya da hazne (*receptacle*) olarak. Mesela, Newton’un mutlak uzayı ve Atomcuların boşluk (*kenon*) olarak uzayı bu kategoriye girer.

Yukarıda Aristoteles’in ilk defa Platon’un yerin ne olduğunu açıklamaya çalışan kişi olduğunu ifade ettiğine değindik (209 b16). Ancak Platon’un sunduğu izahat başarısızdır. Platon, Aristoteles’e göre, uzay (içinde şeylerin bulunduğu ve hareket ettiği alan) ile maddeyi (şeylerin kendinden geldiği maddi kaynak) aynı şeyler olarak görmüştür (209 b11). Böylece esa-

4 Bkz. Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden: Brill, 1995), ss. 15-16.

sen yer uzaya indirgenmiş olur. Dolayısıyla Aristoteles açısından Platon (*Timaios*'ta) gerçekte (1) ve (3)'ü eşitler, ama bu durumda şeyleri uzaydan ayıramayız ve şeyin varoluşu için uzay bir ön-koşul ise, burada bir sorun ortaya çıkarır. Felsefe (ve bilim) tarihinde uzay kavramı esasen maddi nesnelerin varlığının ve hareketinin bir ön-koşulu olarak *postüle* edilmiştir. Ne var ki maddi şeyler ancak uzayda varolabilirse, uzay cisimlerden farklı bir şey olmalıdır, yani uzayı ve onu işgal eden nesnelere ontolojik bir anlamda birbirlerinden ayırmalıyız. Bu noktada Aristoteles atomcularla hemfikirdir; şeyleri yerden/uzaydan ayrı düşünmemiz gerekir. Ama Aristoteles, aşağıda kısaca değineceğimiz gibi, elbette temel atomcu savı, hareket için boşluğa ihtiyaç var, savını kabul edemez.

Şimdi Aristoteles (1) ve (3)'ü reddeder. Algra'ya göre, Aristoteles'in *topos*'u (2)'ye dahil edilmelidir.<sup>5</sup> Aristoteles yer lehine uzayı dışarıda bırakır; (1) ve (3) temelde bir yayılım (*extensio*) olarak uzay tasavvuruna dayanır<sup>6</sup>, yani yer ya da yerler yayılım (*extensio*) açısından düşünülmektedir. Bu ise uzay ile yer arasındaki en temel farkı ortadan kaldırmaktadır. Ama *topos* her zaman tikel bir yer olduğuna göre, (2) tikel *topos*un içinde yer aldığı lokasyonlar çerçevesi ya da yerler sistemi olarak düşünülmelidir. İşte bu bütünsel yapı Aristoteles'in kozmosudur. Buna tekrar geleceğiz.

### III. Yerin Gücü

Aristoteles *Fizik*'in IV. Kitabının başlarında yerin gücünü vurgular ve sonra bunu onun önceliği ile bağlantılandırır: "... doğal basit cisimlerin (mesela, ateş ve toprak, ve benzeri) yer-değişimleri yalnızca yerin bir şey olduğunu değil, yerin belli bir güce sahip olduğunu da gösterir" (208 b8). "... yerin gücü harika bir şey olmalı ve diğer herşeye tekaddüm etmeli" (208 b31-32). "Zira kendisi diğer şeyler olmadan varolabilen, [ama] diğer hiçbir şeyin onsuz varolamayacağı şey ... ilk/birincil olmalıdır" (209 a1-2). Buradan doğal olarak çıkarabileceğimiz sonuç Aristoteles'in yerin diğer şeyler üzerinde nedensel etki icra ettiğine inandığı olmalıdır. Ancak yer form veya madde olmadığına göre, bir madde-form kompleksi olmadığına göre ve bir töz olmadığına göre nasıl bir nedensel faktör olabilir? Dahası yer bir yüzeyse bunun varlıklara nasıl etki edebileceği açık değildir.<sup>7</sup> Kanımca bir tür nedensel

5 Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, ss. 20-21.

6 Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, s. 18.

7 Aristoteles yorumcuları arasında yerin nasıl bir neden olduğu konusunda muhtelif görüşler vardır. Bazı yorumcular yerin bir neden olduğunu ama dört nedenden ayrı bir neden olduğu görüşünü savunmuşlardır. Mesela H. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, ss. 73-74; Peter K. Machomer, "Aristotle on Natural Place and Natural Motion", s. 378. Diğer bazıları ise yerin dört nedenden birisine tekabül ettiğini ileri sürerler. Mesela, P. Duhem yerin formel neden olduğunu, R. Sorabji ise ereksel neden olduğunu düşünmüştür. Bkz. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, ss. 195-221.

faktör olarak yerin ereksel nedenle yakın bir ilişkisi bulunması gerekir, zira hareketin gayesi sükûn ve sükûnun koşulu yer. Ama Aristoteles anlamında sükûn (Newton fiziğinde olduğu gibi) içi-boş bir atalet değil, şeyin doğasının tam-işlerliğidir (*energeia*). Dolayısıyla, yer sükûnun mahalli ve koşulu olduğu ölçüde *energeia*'nın da mahalli ve koşuludur.

Yer konusunda Aristoteles'in aslında en temel gailisi hareketi açıklayabilmektir. "İlkin, o halde, anlaşılması gerekir ki yere izafeten [yönelik] hareket olmasaydı, yer inceleme konusu olmazdı" (211 a12-3). Ve Platon'a yönelttiği en temel eleştiri de platonik uzay düşüncesinin hareketi açıklayabilmekten uzak olmasıdır. Hareketin en temel biçimi yer-değiştirme (*phorā*) olduğuna göre, ("hareket en genel ve tam anlamıyla yer değiştirmedir" [208 a31]), yer kavramı hareket fenomenini açıklamanın ön-koşuludur. Yerin doğa araştırmasında her şeye öncelik taşımalarının (208 b35) başlıca nedeni bu olmalıdır. Bu öncelik fiziksel dünyanın temel fenomeni, yani hareket ve değişim, anlaşılır ve açıklanabilir kılınacaksa tanınmak zorundadır.

Yani hareket diye bir şeyin olabilmesini mümkün kılan tek şey (cismi çevreleyen birincil ve hareketsiz sınır olarak) yerin (*topos*) varlığıdır. Tüm hareket yere (kendi yerine) yönelik olduğuna göre, tüm hareket gayelidir. Aristoteles'in yer kavramı, o halde, hareketin gayeli olması için gereklidir. Keza atomculuk için de uzay hareketi açıklayabilmek için gereklidir, ama bu hareket gayeli değil gelişigüzel ve tesadüfidir. Fark önemlidir; uzay ve yer kavramları arasındaki fark (bunlarla ilişkili) hareket kavramlarının da farklı olmasını zorunlu kılar. Kabaca, ilkinde hareket boşlukta dolaşmadır, berikinde ise belli bir gayeye (durma-yeri) doğru yönelmedir. Aynı nedenle, ilki hareketi tamamen harici etkenlere bağlar, berikinde ise hareket esasen dâhili bir eğilimin tezahürüdür.

Tekraren; yer her zaman bir şeyin yeri olmalıdır ama yer bu şeyden farklı olmalıdır. Bir başka ifadeyle, Aristoteles'in teleolojik hareket teorisi evreni ve tabiatı her noktada belirlenmiş ve yapılaşmış bir bütün olarak, deyim yerindeyse haritalanmış bir düzen olarak düşünmemizi gerektirir. Yerler sistemi olarak Aristotelien kozmos hareketin yöneldiği muayyenleşmiş konumlar sistemidir. H. Lang'ın yerinde tespitiyle; "yer olmaksızın hareket mümkün değildir, çünkü yer hareket için belirleme ilkesi olarak işlev görür."<sup>8</sup> Hareket eden/değişen her şeyin hareketini/değişimini mümkün kılan sabit noktaları Aristoteles'in evreninde yerler temin etmektedir. Aristotelien kozmos heterojen, hiyerarşik bir yerler sistemidir, yani hareketin gaye-

8 Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 28.

li, belirli bir yapı ve istikamette gerçekleştiği sabit konumlar olarak yerler sistemidir. Yer-değişimi olarak hareket hem canlılar hem de cansız varlıklar (elementler) söz konusu olduğunda öncelikle dahili bir meylin tezahürü olduğuna göre, yerin şeyler üzerindeki (nedensel) gücünü *dahili* bir etki olarak yorumlamamız gerekir.

Bunu kısaca Platon ve atomculukla karşılaştıralım. Aristoteles'in imasına göre, Platon'un uzay (*khora*) düşüncesi asıl varlıklar ayrık tözlerdir savının doğal bir sonucudur (209 b32- a1). Bu ayrık tözler (formlar ve sayılar) bir yerde olamaz (zaman-mekan üstü olmaları gerekir, değişmezler), o halde varolanın bir yerde varolması gerektiği tezi reddedilmelidir. Yer in ise madde yığını olarak asıl varolanlara iştirak etmek suretiyle *belli bir anlamda* varolduğu söylenebilir; yani, kaotik madde kütlesine karşı idealar/sayılar (diğer varlıklar bu ikisinin bileşkesinden ibarettirler). Kaotik, belirsiz madde kitlesi yayılım açısından anlaşılacağından, uzay kavramına ulaşırız. Şimdi Aristoteles'e göre, varlıklar Platon'un formları ve sayıları olamaz. Çünkü varlıkların bir yerde olması gerekir, bir yerde olmak ise başka bir şey tarafından çevrelenmek demektir.

Bir başka açıdan bakıldığında; doğa ve doğal varlıklar (duyusal şeyler) Platon'un gerçeklik için koyduğu standartları karşılamazlar. Bu varlıklar şu halde formdan soyutlandıkları ölçüde yapısız, karactersiz madde yığından ibaret olmalıdırlar. Bu madde yığını tek başına (yani, idealardan ayrı olarak) ele alındığında sonsuz kaotik bir yığına dönüşür, işte bu uzaydır (*khora*). Yani Platonik ontoloji form ve yapıyı cisimlerden, duyusal varlıklardan ayırdığı için, onların aslen biçimsiz bir totalite olduğu görüşünü ima eder. Bu ontoloji çevremizdeki somut varlıkları somut tecrübemize konu olan tabiat dünyasını formlara iştirak eden madde kitlesine dönüştürür; bu dünyaya ait olmayan formdan ayrı düşünülduğünde tüm bu varlıklar maddi malzemelerine irca edilmeleri ve düzen, yapı ve karakterden içkin olarak mahrum madde yığını olarak telakki edilmeleri gerekir. Dolayısıyla, uzay kavramına ulaşabilmenin ön-koşulu (Platon ve Descartes'ta olduğu gibi) tabiatı, maddi realiteyi yayılıma (*extension*) indirgemektir. Platon'da bunun yolu, değindiğimiz gibi, formları şeylerden ayırabilmenin mümkün olmasıdır çünkü onlar gerçekte (*Demiurgos* tarafından) maddeye tahmil edilmiş şeylerdir; madde yığını olarak tabiat formlar çıkarıldığında geriye kalandır. Fakat form tahmil edilmiş bir şey değil de, içkin bir ilkeyse, bunu varlığı ortadan kaldırmadan yapamazsınız. Form ve madde *gerçekte* birbirinden ayrı değildir, bu ayrımı ancak *düşüncede* yapabiliriz.

Aristoteles, şu halde, bu indirgemeyi reddeder, ve somut tecrübe dünyasını tecrübeye verildiği şekliyle (yani, fenomenlere hakkını vererek) yapılı, düzenli, indirgenemez bir bütün olarak yorumlamak ister. Şeylerin formları mekan ve zamanı aşan başka bir dünyanın unsurları değil de şeylerin kendilerine aitse ve şeyler madde-form kompleksleri olarak bu dünyaya aitseler, yeri de uzay açısından yorumlayamayız, çünkü bu dünyayı formlardan ayırıp homojen madde totalitesine indirgeyemeyiz.

Belki daha da önemlisi, Aristoteles'e göre, Platon'un madde ile özdeşleştirdiği uzay kavramı ve dolayısıyla yayılım kavramı da esasen yeri ön-sayıltılar; yer olmaksızın uzaydan söz edilemez, çünkü her cisim yer kaplar, bir yerde bulunur. Bu atomcuların boşluk (*kenon*) kavramı için de geçerlidir (208 b25-26). Nitekim boşluğu savunanlar "içinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer" (213 b32) olarak boşluğu tasavvur ederek onu savunuyorlar, yani öncelikle bir yer olarak onu düşünüyorlar. Dolayısıyla, boşluk yerin zorunlu özelliklerini ön-sayıltılıyor. Boşluk zorunlu olarak yalnızca bir yer olabilir, ama gerçekte hiçbir yer boşluk olamaz, çünkü yer her zaman bir cismin yeridir. Bir yerin olabilmesi için bir cismin başka bir cisimde içerilmesi ve başka bir cisim tarafından çevrelenmesi gerekir. Aristoteles hareket için boşluğa değil, yere ihtiyaç olduğunu düşünür; atomcuların düşüncesinin aksine, boşluk hareketi imkansız kılar.

#### IV. Yer ve Evren

Bu bağlamda, bir diğer önemli nokta yerin heterojen doğasıdır ve bu, özellikle atomistik ve modern uzay kavramlarının ön-sayıltıladığı homojenliğe büyük bir zıtlık arzeder. Aristoteles şunu söylüyor; "her bir unsur engellenmediği takdirde kendi yerine doğru yönelir, biri aşağı diğeri yukarı. Şimdi bunlar yerin bölgeleri/kısımları veya türleridir [*mere kai eide*] —yukarı ve aşağı, ve diğer yönler" (208 b10-12). Aristoteles altı doğal yer tefrik eder; yukarı-aşağı, sağ-sol, ön-arka. Bunlar kozmik bölgelerdir. Tüm kozmos (ve tabiat) içkin olarak yönlerle belirlenmiş, yapılanmış durumdadır ve onun bir kozmos olmasının, içkin olarak düzenli bir yer olmasının temelinde bu yatar. Aristoteles yer kavramına bir ilişkilendirme işlevi yüklemiştir; bir şeyin yeri, buna göre, "[onu] kozmik çevresindeki diğer şeylerle ilişkilendirmektir ... Yani, yerler... [bir görelili konumlar çerçevesi olarak] işlev görebilecek şekilde mekansal olarak entegre edilebilir olmalıdır."<sup>9</sup> Dolayısıyla, Aristoteles'in yerleri ön-arka, sağ-sol, aşağı-yukarı yönlerinde birbirleriyle ilişkilendirilebilir olmalıdır.

Bu tespite dikkatle bakıldığında, ilk olarak, bize şeylerin homojen bir uzayda gezinmediklerini, aksine her şeyin yerinin aslen belli olduğu olduk-

9 Michael J. White, "Aristotle on the Infinite, Space, and Time", *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnostopoulos (Blackwell Publishing, 2009), ss. 270-271.



ça heterojen bir topografyada yerlerine *doğru* yöneldiklerini (hareket) ya da yerleşik halde olduklarını (sükûn) söyleyebiliriz; “yer ve temayül birlikte çalışır.”<sup>10</sup> İçsel meyil her zaman yere ulaşma, yerinde olma meylidir. Dolaşısıyla, bu altı yön yalnızca bizim için geçerli, izafi ayrımlar değildir, Aristoteles'e göre (208 b12-16). Bu altı yön doğada da var ve orada objektif, reel bir geçerliliğe sahipler. Aristoteles bizim bedenimize göreli bir şekilde bu yönleri izafi şeyler olarak tecrübe edebileceğimizi yadsımıyor; ama bu yönlerin/yerlerin aynı zamanda insan öznelere bağimsız bir şekilde kozmosun ya da doğanın yapısında içkin olduklarını savunuyor. Genel sonuç şudur; Aristotelyen kozmos herşeyin içinde kendi yerine sahip/ait olduğu yerler sistemi olarak görülmelidir. Onun umumi topos olduğunu iddia etmek çekiçi olabilirdi, ama bu açıkça yanlıştır, çünkü bir dışarıya sahip olmayan bu evrenin Aristoteles'in topos için koyduğu altı özellikten/kriterden herhangi birisini karşılayabildiğini söylemek zordur.

Ancak kapalı (dışında hiçbir şey bulunmayan) ve dopdolu (içinde hiçbir boşluk barındırmayan) bir bütünlük olarak bu spesifik kozmos tasavvuru yer kavramı için gereklidir. Modern fizik için “doğal yer” düşüncesi hiçbir anlam ifade edemez; zira sınırsız bir evrende ya da homojen bir matematik uzayda “doğal yer” diye bir şey olamaz; doğal yer evreni sınırlanmış bir konumlar sistemi olarak, bir *merkez* etrafında organize olmuş bir topografya olarak, yani merkezi ve sınırları olan bütünsel bir yapı olarak düşünmeyi gerektirir. Doğal yere/yöne bir doğa düşüncesinde bir rol tanımak ancak bütüne öncelik tanımak ile mümkündür, fakat böyle bir bütün fiziksel açıklamanın dışında kaldığında yer (doğal yer) anlamlı bir kavramlaştırma olmaktan çıkar. Aristoteles fiziği ile modern fizik arasındaki temel farklardan birisi budur; Aristoteles fiziği bir bütün tasarımından hareket eder, bu bütün tasarımının ontolojik açıklayıcı önceliği vardır, ama modern fizik parçadan bütünü inşa etme eğilimindedir, yani gözlemlenen tikel fiziksel olaylardan empirik-matematiksel bir çerçevede sıkı bir şekilde yapılandırılmış kompleks bir soyutlama prosedürü ile evrenin bütünsel yapısı çıkarılmaya çalışılır. Kant'ın 1. Antinomide dikkat çektiği gibi, bu bütünü bize salt tecrübe asla veremez. Bilim için bu anlamda böyle bir tasarım salt düzenleyici bir işleve sahiptir. Aristoteles bu düzenleyici ideye gerçeklik statüsü vermiştir.

Aristoteles'in evren sistemi bir bütün (sistem ve düzen), ama platonik kozmos gibi *yapay* bir bütün değil, aksine dâhili işleyen bir sistemdir ve bu anlamda “kendini ayakta tutan stabil bir yapı”<sup>11</sup> (“a self-maintaining stable stru-

10 Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*, s. 10.

11 M. Matthen ve R. J. Hankinson, “Aristotle's Universe: Its Form and Matter”, *Synthese*, vol. 96, no. 3, 1993, s. 425.

cture”), en mükemmel anlamda stabiliteye sahiptir (*De Caelo I, 10-12*). Hareket her ne tarzda olursa olsun kaotik değildir, her zaman düzene eğilim gösterir, yani yapılanmış ve gayelidir.<sup>12</sup> Ve bunda yerin şeyler üzerindeki *dahili* etkisinin büyük bir rolü var. Bu şeyler düzeni dışarıdan bir ele ihtiyaç duymaz, onu içeriden arzu harekete geçirir. Aristoteles’in Tanrısı düzenleyici bir Tanrı değildir, aksine yalnızca arzunun nesnesidir ve bu yolla hareketin ilkesidir. Burada düzenin (hem doğal dünyadaki hem de şeyin hareket ve sükûnundaki düzenin) ilkesi olan doğa (*physis*) ile yerler sistemi olarak doğa birbirini tamamlar, birlikte çalışır. Bu berikinin neredelik (*pou*) açısından belirlenmişliğinin nedeni, değindiğimiz gibi, yer olgusu, yerin Aristoteles doğa sitemindeki muayyen işlevidir. Karışıklığa ve belirsizliğe, esas olarak, izin vermeyen sıkı bir topografik yapı ve ilke olarak doğa düşüncesi ile burada karşı karşıyayız.

Lang’ın tezine göre Aristoteles fiziğinde “... yer tüm kozmos için bir belirleme ilkesidir.”<sup>13</sup> Aynı şekilde, Lang “kozmosa bir belirleme ilkesi olarak yer tarafından bahşedilmiş olan düzenden”<sup>14</sup> bahseder. Bu tespit kanımca doğru ama kısmen yetersizdir, çünkü bütünsel yapının (“kozmos”) Aristoteles sistemindeki spesifik işlevini gözden kaçırmaktadır. Yerler sistemi olarak bu evrensel yapı, bizzat kapalı, dolu, sınırlı, sıralı ve katmanlı bir organizasyon olması hasebiyle, yer diye bir şeyi mümkün kılmaktadır, yer ise belirleme ilkesi olarak evreni hareket açısından belirli kılmaktadır. Dolayısıyla, tikel yerler ile kozmos arasındaki ilişki tek-yönlü değil karşılıklıdır. Bir diğer deyişle, eş-merkezli, sınırlı, kapalı, daimi, stabil, hiyerarşik bir yapı olarak Aristotelyen kozmos öncelikle şeylere kendi yerlerini tahsis eden bir bütündür ve bu sayede bir düzen ilkesidir. Homojen uzaya indirgenmiş sınırsız bir evrende, yukarıda değindiğimiz gibi, doğal yer diye bir şey olamaz. Tam bir düzen için şunu söyleriz; herşey tam da olması gereken yerde. Aristoteles’in kozmosu için bu özellikle doğrudur. Yani, neyin nerede olduğu tam olarak belirlenmiş bir lokasyon sistemidir bu. Net sınırlarla çizimlenmiş bir topografya olarak kozmosta işte bu net, doğal, sabit sınırları yerler temsil eder; sınırların mevcut olmadığı ve dolayısıyla işlemediği bir yerde düzen olamaz; sınırlar kaybolduğu ölçüde dünya kaotikleşir, şeyler birbirine karıştığı ölçüde dünya belirsizleşir. Yer öncelikle Aristoteles’te şeyler arasındaki sınırların ilkesidir; şeyleri doğal bir şekilde ayırır ve bu yolla ilişkilendirir.

Aristoteles’in evrenini, teknik anlamda bir yer olarak telakki edemesek de, onun bir süper-yer olduğunu söylemek mümkündür (bu anlamda onu

12 Aristoteles kozmolojisi için bkz. *De Caelo*, özellikle I ve II. Kitaplar. Ayrıca özlü ve zihin-açıcı bir teşrih için bkz. Sarah Broadie “Heavenly Bodies and First Causes”, in *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnostopoulos (Blackwell Publishing, 2009).

13 Lang, *The Order of Nature in Aristotle’s Physics*, s. 30.

14 Lang, *The Order of Nature in Aristotle’s Physics*, s. 274.

belki de Tanrı'nın Aristoteles sistemindeki felsefi işlevinin mekânsal muadili olarak görebiliriz). Evrenin bir formu (en dıştaki küre) vardır, ve form ile yer her ikisi de sınır olmaları itibariyle benzerdir. Hatta Aristoteles'in tüm varlık evrenini kocaman bir ev olarak, ortaçağın tabiriyle bir "evren-bina" (*Weltgebäude*) olarak tecrübe ettiğini söylemek bir abartı olmayacaktır. Bu da yine platonik bir düşünceye, ruhun dünyaya asli yabancılığı düşüncesine, bir muhalefet olarak okunabilir. Bu bütünsel yapı süper-ev olarak her ev gibi içindeki her şeye kendine ait yerini tahsis eder; bir evde bir şey herhangi bir yerde olamaz, kendi yerinde olmalıdır. Evreni bir ev-bina yapan bu yerleştirici (yer-tahsis edici) gücü ve düzenidir. Bu tahsis edici işlev şeyleri özel bir anlamda *var* kılar. Deyim yerindeyse, her şeyin her yerde olabileceği bir evde hiçbir şey hiçbir yerde değildir. Aristoteles'in hiyerarşik kozmosu kemali/varlığı olduğu kadar bundan ayıramayacağını düşündüğü değeri de sıradüzenine sokan bütünsel bir organizasyondur. Bu organizasyon, Alexandre Koyre'nin veciz ifadesiyle "maddeden Tanrı'ya yükselen bir merdivendir."

Koyre Aristoteles kozmolojisinin şeylere yerlerini tahsis eden ve en nihayetinde insanı belli bir yer ile ("ait" olduğu yer ile) özdeşleştiren bu rolünü vurgulamıştır. Modern fizik dünyayı (ve insanı) merkeziliğinden kopararak sınırsız bir uzaya fırlatmıştır (deyim yerindeyse yersizleştirmiştir). Bilindiği gibi, Koyre ünlü *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene* adlı kitabında ve diğer bilim felsefesi yazılarında modern zihnin ve dünyanın oluşumunda birbirinden ayıramaz iki gelişmenin devrimsel rolü olduğunu vurgular; (1) Sonlu evren düşüncesinin terkedilmesi (2) Doğanın/uzayın matematize edilmesi.<sup>15</sup> Her ikisi de Aristoteles fiziğinden köklü bir kopuştur. Dikkat edilirse, ilki Aristotelyen evren yapısı, beriki ise Aristotelyen toposu ortadan kaldırır. Nitekim, yukarıda tartıştığımız gibi, bu ikisi birbirine sıkıca bağlıdır.

## V. Sonuç Mülahazası ve Yöntemsel bir Not

Pierre Duhem'in Aristoteles'in yöntemine dair tespiti önemlidir; "Aristoteles kati surette bir geometrici değildir; O herşeyin ötesinde bir gözlemcidir. O'nun gerçek telakki ettiği şey, en önce, gözlemin ona izhar ettiği şeydir; tüm peripatetik felsefenin bu özsel karakteri en tam anlamıyla Stagiralının önerdiği yer ve hareket teorisinde kendisini gösterir."<sup>16</sup>

Geometrici uzay kavramı ile çalışır. Uzay ona üzerinde mükemmel şekilleri ve onlar arasındaki ilişkileri tasarlayabilmek için ihtiyaç duyduğu sınırsız boş alanı (Cornford'un ifadesiyle "namütenahi bir boş saha", *an immesu-*

15 Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1957), ss. 1-3. Ayrıca bkz. A. Koyre, *Galileo Studies* (New Jersey: Humanities Press, [1939] 1978).

16 Akt. E. Casey, *The Fate of Place*, s. 369, son-not 87. (Duhem, *System du Monde*, I: 189).

*nable blank field*,<sup>17</sup>) sunar. Bu sınırsız boş sahanın kendine ait bir şekli yoktur. Cornford “hudutsuz herşeyi ihata eden konteyner” (*boundless all-encompassing container*) olarak uzay kavramının M. Ö. 5. Yüzyıl Yunanistan’ında önce geometriciler/matematikçiler tarafından kendi kavramsal ihtiyaçları için icat edildiğini, sonra buradan felsefi ve fizik spekülasyonun alanına geçtiğini ileri sürer.<sup>18</sup> Elbette herhangi bir merkezi ve bir çevresi olmayan bu uzay kavramı Öklid geometrisinin temelini oluşturur. Dolayısıyla, öklidyen uzay, Aristoteles’in kozmosunun aksine, kürevi (dolayısıyla, merkezli ve sınırlı) bir şey olamaz, bunun tam tersidir. Cornford’un da işaret ettiği gibi, Aristoteles, pisagorcuların geometrinin soyut nesnelere ile yaşamda deneyimlediğimiz somut nesnelere arasında bir ayrım yapmadıklarından yakındır (bkz. *Met.* 987 b28, 1083 b17, 1090 b23). Bu, Aristoteles açısından, onların soyut bir inşayı gerçeklik ile karıştırdıkları, dolayısıyla somut gerçeklik/tecrübe dünyasına yabancılaşmış oldukları anlamına gelir. Daha sonra, Atomcular sınırsız boşluk tezini ortaya atarak sonsuz evren düşüncesini zaten fiilen tedavüle sokmuş oluyordular; yaptıkları temelde geometrik düşünme biçiminin fiziğe, fiziksel dünyaya aktarımı ve uygulanması olarak görülebilir. Burada geometricilerin soyut/formel uzayı artık somut/reel bir uzaya (üç-boyutlu yayılım) evrilmiştir. Atomcu bakış açısı, esasen, gerçek olandan daha ileri bir düzeyde kopuştu; soyut inşanın doğrudan müşahede ve tecrübe edilenin yerini almasıydı. Aristoteles oysa matematiğin bu gerçeklik tasavvurumuza sızma ve hükmetme girişimine karşı her zaman teyakkuzdaydı. Aristoteles doğrudan müşahede ve tecrübe edilene sadık kalmaya çalışır. Bu, Duhem’in vurguladığı gibi, en tipik bir şekilde onun yer analizinde kendini gösterir. Heidegger’in bu noktada Aristoteles’te usta bir fenomenologu bulmuş olması hiç şaşırtıcı değildir. Nitekim Heidegger *Varlık ve Zaman*’da (§§ 22-24) Aristoteles’in izinden giderek, geliştirdiği mekân analizinde ilk-elden tecrübenin verdiği dünyaya odaklanmış ve yer lehine uzay tasavvurunu dışarıda bırakmıştır.<sup>19</sup>

Şimdi Aristoteles’in yer düşüncesi ilk elden tecrübenin verdiği dünyanın betimlenmesine ve teşhirine dayanması sebebiyle, yer tecrübemiz hakkında aydınlatıcı unsurlar içermektedir. Bu tecrübe nesneleştirici düşüncenin (modern biliminin uzay tasavvuru, teorik ve soyut uzay inşalarının) baskısı altında kolayca gözden kaçabilmektedir. Daha önemlisi, pre-reflektif yer tecrübesinin sergilediği ve sürdürdüğü yerle ilişkimizde insan varoluşunun temel karakterini cisimleşmiş olarak buluruz.

17 F. M. Cornford, “The Invention of Space”, in *Essays in Honour of Gilbert Murray* (London: Allen and Unwin, 1936), s. 219.

18 Bkz. F. M. Cornford, “The Invention of Space”.

19 Benzer şekilde, yer fenomenolojisi konusunda önemli çalışmalar yapmış olan Edward Casey, Aristoteles’in *Fizik*’teki yer irdelemesini “proto-fenomenolojik” olarak niteler. Bkz. Casey, *The Fate of Place*, s. 53).

Öte yandan, yer tecrübesi ve bu tecrübenin dünya tecrübemiz içindeki derinliği istisnasız tüm dillerde (Türkçe dahil) zengin bir şekilde ifade bulunmuştur (zira pre-reflektif bilinç tüm dillerde bunu kaydetmiştir). Türkçe'de, sözgelimi, bir işi yerine getirdiğimizde onu tamamlamış, icra etmiş olduğumuzu söyleriz. Yerleşmek bir yerde ya mukim olmayı ya da yer-edinmeyi ifade eder. Yer sahibi olmak güç ve önem sahibi olmaktır. Bir şey yersiz ise (bir eşya, davranış, düşünce, teklif vs.), onun olması gerekenler düzeninde yeri yoktur. Yerinde olan olması gerektir. Örnekler çoğaltılabilir.

Şunu söylemeye çalışıyorum; Aristoteles'in topos tasavvuru, toposun önemine ve önceliğine ilişkin teşhisi kendi felsefi yönteminin doğrudan bir sonucu olarak görülebilir. Zira bu felsefi yöntem somut tecrübeye verildiği şekliyle dünyayı yorumlamaya ve açıklamaya dayanır. Bu felsefi yöntem doğrudan yaşananı soyut felsefi spekülasyonlar uğruna atlamamayı ve mümkün merteye hayatın kendi verileri üzerinden konuşmayı tembihler. Buna göre (1) Bir konuya dair fenomenler (algının karşılaştığı aşikar olgulardan toplum zihninde yer etmiş görüşlere dek) titizce kaydedilmelidir. (2) Bu fenomenler bir araya getirilmeli, olabildiğince irtibatlandırılmalı ve en iyi, en tutarlı izahat içinde ayıklanıp birleştirilmelidir. (3) Fenomenler felsefi muhakeme için temel kanıtsal dayanak, temel tecrübi kaynak olarak işlev görmelidir. Gerçek (öncelikle şeylerin doğaları), potansiyel olarak, algıya, pratiğe ve gözleme kendini sunanda (ve dolayısıyla algının karşılaştığı dünyada, algının tecrübe ettiği dünyada) verili olmalı, buradan çekip çıkarılabilmelidir. Düşüncenin görevi algı düzleminde potansiyel olanı bilfiil olarak ortaya çıkarmak, bir açıklama çerçevesinde *fiilen* idrak etmek olmalıdır. Yani düşüncenin görevi fenomenlerin ötesine atlamak değil, fenomenlerin önünde durmak, fenomenlerde tezahür eden, ifade bulanı anlamaktır (*nous*); "bizim için bilinir olandan (algı düzleminde, fenomenlerden -- potansiyel) kendinde/ doğası itibarıyla bilinir olana ulaşmak (kavram düzlemine, şeylerin doğasına -- edimsel)".

Burada tecrübe dünyası tüm zenginliğiyle filozofu karşılar. Burada kesinlikle Kant'ın ve deneycilerin dar tecrübe tasavvurlarının ötesindeyiz ve bu Aristoteles'i olağanüstü ilginç kılmaktadır. Modern doğa-bilimlerinin temel varsayımları üzerine modellenmiş Kant'ın tecrübe tasavvurundaki sorunu en veciz bir şekilde Apel dile getirmiştir; bu tecrübe tasavvurundan hareketle "elimdeki elmanın başka birine *ait* olduğu olgusu, deneyimlenebilir bir olgu değildir"<sup>20</sup>, dolayısıyla yaşadığım dünyaya referansla bunu anlamlı kılmamanın bir yolu yoktur. Bu tecrübe tasavvuru en başta dünyasız öznenin (bağlamından koparılmış) deneyimlerini betimleme üzerine kuruludur. Bu-

20 Karl-Otto Apel, "Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm", çev. Şebnem Sunar, *Cogito*, sayı: 41-42 (2005), s. 455.

nun gücü doğa-bilimlerinin işleyişini (doğa-bilimsel düşünüşün nesne ile ilişkisini) aydınlatmaktaki başarısında yatar. Fakat insanın ilk elden anlam-  
lı/bağlam-temelli tecrübesi (ve dolayısıyla dünya ile, diğer insanlar ile iliş-  
kisi) söz konusu olduğunda bu büyük bir indirgeme içermektedir. Nitekim  
Kant felsefesinde uzay öznenin saf müşahede formuna indirgenmekte (-ki  
buna temelde Newton'un "mutlak uzay" kavramının öznelleştirilmesi diye-  
biliriz), yer ise tümüyle kaybolmaktadır.

Ancak öyle görünüyor ki Aristoteles algı (*aisthesis*) düzleminin kavram  
düzlemine tercüme edilmesiyle, berikinin ilkini ikame etmesiyle, herhangi  
bir gerçeklik kaybı olmayacağından gayet emin. Ve Aristoteles'in yaklaşı-  
mında sorunlu olan da bu bilişsel optimist önkabuldür. Burada Kant'ın temel  
tespitleri geçerlidir. Aristoteles'in yöntemi insanoğlunun ezeli ve gerçek fel-  
sefi sorunlarını mütalaa etme konusunda hala güncelliğini ve geçerliliğini  
korumaktadır, ama bize bir metafizik sunamaz, şeylerin doğasına dair bir  
aydınlanma sunamaz zira bu beriki mümkün tecrübenin sınırlarını aşar. Öte  
yandan bu yöntem bir bilim de yaratamaz; modern bilimin zaferi bilimin  
salt tecrübeye (algı ve gözleme) dayanamayacağını, matematiğin kullanımın-  
nın (ve dolayısıyla matematiğin temelde kurgu olan sonsuz, homojen uza-  
yının) bilim için, bilimin bilimselliği için, elzem olduğunu göstermektedir.  
Ama felsefenin en basit ve en gerçek sorunları bilim ve metafizik dışında  
bırakıldığında yine elimizde kalır hem de şimdi daha şeffaf, daha zorlayıcı,  
daha engellenmemiş bir biçimde onlarla karşılaşma imkanı elde ederiz. Bun-  
lardan birisi de dünya tecrübemizde yerin mahiyeti ve derinliğidir çünkü  
insan her şeyden önce bir yerde ikamet eden bir varlıktır. Dünya tecrübemiz  
yer ve yön temellidir ama yerini ve yönünü kaybetme ile de kopmaz bir ilişki  
içindedir. Yer-dışı olma durumu bir kaybolma durumudur. Nitekim, ilkin ve  
çoğun pre-reflektif olarak ikamet ettiğimiz yeri, yerin önemini ilk olarak  
bize izhar eden şey yer-dışı olma tecrübesidir. Felsefe böyle bir yer-dışı olma  
tecrübesine dayanmasaydı Aristoteles yer sorusunu hiçbir zaman soramaz-  
dı. En başta Aristoteles güçlükleri/açmazları (*aporiai*) dikkatimize arz ederek  
yer soruşturmasına koyulmadı mı? Genel olarak Aristotelyen soruşturmanın  
başlangıç-noktasını her zaman açmazların teşkil ediyor olması bize bir fi-  
kir vermelidir. Öte yandan, bizzat Aristoteles'in hayret (*thaumezein*) fenome-  
ni hakkındaki gözlemleri (*Met.* 982 b12-983 a12) yer-dışı olmayı felsefenin  
kökeni olarak gördüğünü ima etmektedir. Hayrette dünya ve şeyler olağan,  
alışıldık, aşına giysisinden sıyrılır, "niye acaba...?" (*aporia*) sorusu kendisini  
duyurur. Ama tüm bu noktalar kuşkusuz farklı bir inceleme gerektiriyor.

## Öz

### Aristoteles'in Yer Analizi

Bu yazı Aristoteles'in yer kavramına ve bu kavramın onun fiziksel ve kozmolojik sistemi ile ilişkisine dair bir tartışma sunmaktadır. Aristoteles'in yer düşüncesinde hayati nokta Platon, pisagorcular ve atomcuların yaptığı yeri uzaya indirgeyen tüm soyut tasavvurlara karşıt olarak ilk-elden dünya tecrübemize doğrudan cevap veriyor olmasıdır. İçkin bir düzen olarak Aristotelien kozmos herşeyin kendi yerine sahip olduğu ya da kendi yerine yöneldiği bir konumlar sistemidir. Bu düzen şeylere kendi yerlerini tahsis eder, onları bir bütün içinde konumlandırır, yer ise burada somut varlıklar için bir sınırlama ve belirleme ilkesi olarak işlev görür. Bu yer tasavvuru Platon, Öklid geometrisi, atomcular ve aynı şekilde modern fizik tarafından tahayyül edilen ya da sayıltılanan homojen, belirsiz uzaya derin bir şekilde zıtlık teşkil eder. Hiyerarşik olarak düzenlenmiş, dahili olarak işleyen bir kozmos dünyanın heterojen bir topografya, sıkı bir şekilde haritalanmış bir arazi olmasını talep eder. Böyle bir dünyada hareket de yere izafeten, yani, herşeyden önce, gaye-yönelimli bir süreç olarak düşünölmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Yer, Uzay, Kozmoloji, Tecrübe, Hareket.

## Abstract

### Aristotle's Analysis of Topos

This paper presents a discussion of Aristotle's notion of place and its relation to his physical and cosmological system. The crucial point in Aristotle's view of place is the fact that it responds directly to our first-hand experience of the world as opposed to all sorts of abstract presentations that reduce place to space as done by Plato, Pythagoreans and Atomists. Aristotelian cosmos as an inherent order is a system of locations where everything has its own place or moves to its own place. This order assigns things to their proper places, allocates them in a whole, while place in its turn functions as a principle of delimitation and determination for concrete things, a notion which is deeply at odds with homogenous indeterminate space imagined or presupposed by Plato, Euclidian geometry, Atomists as well as by the modern physics. A hierarchically ordered, internally operating cosmos demands the world to be a heterogenous topography, a strictly chartered territory. Movement in such a world is to be thought in relation to place, i.e. as, first of all, a goal-directed process.

**Keywords:** Place, Space, Cosmology, Experience, Movement.

## Kaynaklar

- Algra, Keimpe. (1995) *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden: Brill.
- Apel, Karl-Otto. (2005) “Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm”, çev. Şebnem Sunar, *Cogito*, sayı: 41-42.
- Aristotle. (1984/1995) *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Volumes I and II, Princeton: Princeton University Press.
- Broadie, Sarah. (2009), “Heavenly Bodies and First Causes”, in *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnostopoulos (Blackwell Publishing).
- Casey, Edward S. (1996), *The Fate of Place: A Philosophical History*, California: University of California Press.
- --- (1993), *Getting Back into Place*, Bloomington: Indiana University Press.
- Cornford, F. M. (1936), “The Invention of Space”, in *Essays in Honour of Gilbert Murray*, London: Allen and Unwin.
- Duhem, Pierre. (1985), *Medieval Cosmology*, çev. Roger Ariew, Chicago: Chicago University Press.
- Huffman, Carl. (2005), *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, Mathematician King*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. ([1938] 1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Koyré, Alexandre. (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lang, Helen S. (1998), *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthen M. ve Hankinson R. J. (1993), “Aristotle's Universe: Its Form and Matter”, *Synthese*, vol. 96, no. 3.
- Machomer, Peter K. (1978) “Aristotle on Natural Place and Natural Motion”, *Isis*, vol. 69, no. 3.
- McGinnis, Jon. (2006) “A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 16.
- Torretti, Roberto. (1998), “Space”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1.0, London and New York.
- White, M. J. (2009), “Aristotle on the Infinite, Space and Time”, in *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnostopoulos, London: Blackwell Publishing.



# BİREYCİ AHLAK ANLAYIŞI VE EĞİTİMDE 'AHLAKİ MUHAKEME'

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 105-142.

Geliş Tarihi: 06.05.2021 | Kabul Tarihi: 15.06.2021

**Eyüp AKTÜRK\***

## Giriş

Eğitimin epistemik-bilişsel bir boyutu olduğu gibi hiç kuşkusuz ahlaki bir boyutu da söz konusudur. Düşünce tarihinde 'iyi' bir yaşamın doğasına yönelik tartışmanın köklü bir geçmişi vardır. Doğru davranışın ne olduğu üzerine düşünülmüş ve sonuç olarak 'iyi' bir yaşam önemli oranda eğitimle ilişkilendirilmiştir. Eğitim aracılığıyla bireyler nasıl yaşamaları gerektiğine yönelik bir yargıya vardıkları gibi doğru davranışı oluşturan şeyin 'ne' olduğu konusunda da bir bilince sahip olurlar. Bu anlamda birçok ebeveyn çocuklarının iyi ahlaki eğilimlere sahip olmalarını ister; ve çocuklarının övgüye değer niteliklere sahip insanlar olarak yetişmeleri onların temel arzusudur. Eğitim aracılığıyla kendi çocuklarının güçlü bir kişiliğe ve etik bir pusulaya sahip insanlar olmaları onlar açısından son derece önemlidir. Bu süreç aracılığıyla çocuklar ahlakın koşulsuz değerini anlamalı ve doğru temelde doğru eylem alışkanlıklarını kazanacak şekilde yetişmelidir. Eğitim süreçlerindeki tüm disiplin ve talimatlar çocukları bu özerkliğe adım atmaları için yönlendirmelidir. Ahlaki bir karakter geliştirmeyi amaçlayan eğitim süreci, aynı zamanda ideal bir topluluğun gelişmesini de amaçlamaktadır. Nitekim bireye ahlaki bir karakter kazandırmayı amaçlamak ile ideal bir topluluğu *hedeflemek arasında sıkı bir ilişki vardır*.<sup>1</sup> Bu nedenle, ahlaki ilkelerden hareket eden bireylerin olduğu bir toplumun varlığı son derece önemlidir.

\* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ORCID: 0000-0001-6713-3199, e-mail: eyup.akturk79@hotmail.com

1 Adam B. Dickerson, "Immanuel Kant, 1724–1804", *Fifty Major Thinkers on Education: From Confucius to Dewey*, ed. Joy A. Palmer, (London and New York: Routledge, 2001), s. 68.

Bu açıdan bakıldığında, ahlak önemli oranda kişinin kendisine ve kendisi dışındaki varlıklara değer vermesini mümkün kılan ontolojik bir değer sahiptir. Bu durum aynı zamanda kişinin olduğu şeyden (yani olandan) henüz olmadığı veya olmak istediği (yani olması gereken) şeye yönelimini de mümkün kılmaktadır. Burada ‘insan yaşamını mükemmel, anlamlı veya verimli kılan şeyler nelerdir?’ sorusuna yönelik bir çaba söz konusudur. Kişinin yaşamını ahlaki anlamda geliştirmeyi hedefleyen; iyiliğe, hakikate ve güzelliğe odaklı bu durumu eğitimle ilişkilendirmek kaçınılmazdır. Eğitim, insanın bu gibi ideallerini açıkça gerçekleştirmeye çalışır ve onların insani gelişimine odaklanır. Eğitimin bu hedefini ahlakla ilişkilendirmek ve eğitim-ahlak ilişkisi çerçevesinde bu süreci tartışmak kaçınılmazdır. Burada doğal olarak ahlak eğitiminin önemine ilişkin bir durum söz konusudur. Eğitimin bir dalı olarak ahlak eğitimi gençlerin bilişsel ve duygusal eğilim ve kapasitelerini de dikkate alarak onların daha iyi nasıl gelişebileceklerine (daha iyi olabileceklerine) ilişkin bir arayışın içindedir.<sup>2</sup> Öyleyse ahlak, sadece insanların bir arada yaşamak için uymak zorunda oldukları normlar olarak görülmemeli, aynı zamanda insana varlıksal (varoluşsal) değer katan bir şey olarak da görülmelidir.

İnsanların ahlaki değerlere sahip olmaları önemli oranda eğitim aracılığıyla gerçekleşecektir. Öyle ki insanların kendilerini ahlaki açıdan geliştirme çabaları vardır ve eğitim, bu çabaların karşılık bulabilmesinin en uygun/mükemmel yollarını göstermektedir. O nedenle eğitim ile ahlaki gelişim arasında doğrusal bir bağlantıdan söz edilebilir. Sözgelimi, Kant’a göre, eğitim toplumun bütün üyelerinin karşılıklı çabalarıyla bir insanlaştırma (*humanization*) süreci olarak görülmelidir. Bu açıdan, insan eğitilmesi gereken tek varlıktır, çünkü onun içinde henüz gelişmemiş muazzam bir imkân ve henüz ulaşılamayan büyük bir mukadderat-yazgı (*destiny*) vardır. Bu da insanda gelişmeyi bekleyen yüksek bir potansiyelin (*germs*) varlığı anlamına gelmektedir. Doğal olarak sahip olunan bu potansiyeli gereken oranda geliştirmek; nihai veya varoluşsal bir takım hedeflere erişmek için çabalamak insanın temel görevi olmalıdır. Kant’a göre insan bunu başarmak için çaba göstermelidir. Fakat bunu başarması için insanın kendi varoluşsal değerine ilişkin bir fikre sahip olması zorunludur. Böyle bir fikirden yoksun olduğunda bunun gerçekleşmesi kolay olmayacaktır.<sup>3</sup> Bu çabaların karşılık bulması ile insanın varoluşsal değerinin farkında olması arasında doğrusal bir bağlantı vardır. O nedenle eğitimin ‘insaniliğin mükemmelleşmesi’ gibi

2 Christopher Higgins, Daniel J. Kramarsky, and Stephanie Mackler, “Philosophy of Education”, *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farenga and Daniel Ness, (New York, 2005), s. 216.

3 R. O. Rösel, “Principles of Kant’s Educational Theory”, *Monatshefte*, Vol. 40, No. 5 (May, 1948), s. 280.

daha yüce hedefleri olmalıdır. Fakat mevcut eğitim anlayışlarının insanın bu yüce amacına ulaşmasına imkân tanıdığını söylemenin zorlukları vardır.

Açıkça görüldüğü üzere, eğitim ve iyi insan olma arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Eğitim aracılığıyla edinilen bilginin ahlaki bir teste tabi tutulması; bu eğitim sonucunda ahlaki bir tutumun da geliştirilmesi son derece önemlidir. Bu anlamda birey açısından bilişsel gelişim veya düşünme becerileri kadar değerli olan başka bir şey de onun ahlaki gelişimidir. Bireyi ancak ahlaki bir özne haline getirmeyi hedefleyen bir eğitim sayesinde dünyadaki iyilik görünür hale gelecektir. Bunun için insanda gizil halde bulunan potansiyel(ler)in eğitim aracılığıyla daha fazla geliştirilmesi zorunludur. Kant'a göre, eğitime ihtiyaç duyan tek varlık insandır ve insan ancak eğitim aracılığıyla 'insan' olur. Eğitimin insana kattıkları dışında insan bir anlam ifade etmemektedir. Bir insanı akademik açıdan gidebileceği son aşamaya kadar eğitmek mümkündür ve o, eğitim aracılığıyla o çok iyi eğitilmiş bir insan olabilir. Fakat söz konusu bireyin akademik gelişimine onun ahlaki gelişimi eşlik etmediği sürece; yani, bu birey ahlaki kültürden yoksun bir şekilde eğitilirse onun kötü bir insan olma olasılığı yüksektir. O nedenle, eğitimin amacı insana sadece yetenek veya beceri kazandırmak olmamalı aynı zamanda insana 'iyi amaçlar dışında hiçbir şey seçmeme eğilimini kazandırmak' da olmalıdır. Kant iyi amaçları da 'mutlaka herkes tarafından onaylanan ve herkesin eş zamanlı amacı olabilecek şeyler' olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> O halde 'eğitimde hedefimiz ne olmalıdır?' sorusuna ahlaki alanı hesaba katmadan yeterli-kapsayıcı bir yanıt vermek oldukça güçtür. Bu açıdan bakıldığında insan, eğitimin onu var ettiği şeyden bağımsız olarak tanımlanamaz. Kant'ın da ifade ettiği gibi, insan ancak eğitimle 'insan' olabilir; ve böylece insan eğitimin başardığı kadar insandır. Bu sebeple ahlaki salt bireysel bir alana hapsedip onu eğitimin hedefleri arasından çıkarmamak gerekir.

Öyleyse, eğitim-ahlak ve insan-ahlak ilişkisi dikkate alındığında ahlaki tartışmasız kılan şey nedir? İnsanın bu anlamdaki yükümlülüğü nasıl tanımlanabilir?

İnsan rasyonel bir varlıktır ve gelişmiş-sofistike düşünme kabiliyeti onu diğer varlıklardan ayırmaktadır. İnsan eylemlerini belirleyen şey içgüdülerden ziyade akıldır; insan bu boyutuyla kendisi dışındaki diğer varlıklardan farklı bir kategoriye aittir. Her eylemin (eğer rastgele değilse) bir nedeni vardır ve irade, rasyonel varlıklarda eylemin temel nedenidir. O halde insa-

4 Immanuel Kant, "Lectures on Pedagogy", Translated by Robert B. Loudon, Anthropology, History, and Education, ed. Gunter Zoller, Robert B. Loudon, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 437-439, 444; Immanuel Kant, Eğitim Üzerine, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul, Say Yay., 2017), s. 87.

na özgü (akıl, irade, eleştirel düşünme, muhakeme etme gibi) özsel niteliklerin bir sonucu olarak ona nihai bir sorumluluk veya anlam yüklenir.<sup>5</sup> Ahlaki açıdan ‘iyi’ olarak tanımlanabilecek bir hedef belirlemek ve bu çerçevede ahlaki yargı-ahlaki eylem bütünlüğünü sağlamak insana özgü bir durumdur. Dolayısıyla ahlaki hedefler veya normlar tarafından denetim altına alınabilen tek varlık olması açısından insan farklı bir varlıktır. İnsanın ahlaki açıdan mükemmelliği söz konusu özsel niteliklerinin de zorunlu kıldığı bir durumdur.

İnsanın bu özsel doğasından hareket eden Aristoteles’e göre, mutluluk ile ‘en yüksek iyi’ arasında doğrusal bir bağlantı vardır. Ruh kendisi için amaç olan erdeme uygun bir tür etkinlik ile mutluluğu yakalar; erdeme uygun olmayan etkinlikler ise mutsuzlukla sonuçlanır.<sup>6</sup> Sadece mutluluk tek başına var olduğunda her zaman ‘iyi’ olmayabilir; onun aynı zamanda ahlâkî yasaya uygun olması da gerekir. Bu da ahlaki yasanın mutluluk için zorunlu bir ön-koşul olması anlamına gelir. Aristoteles’e göre ‘iyi’ yaşamak mutlu olmakla eşdeğerdir. Başka bir deyişle, mutlu bir yaşam ile ‘iyi’ bir yaşam arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur.<sup>7</sup> Görüldüğü üzere, mutluluğun neye dayandığı veya kavramsal açıdan neyi içerdiği son derece önemlidir. Aristoteles açısından erdem temelli olan mutluluk akla uygun hareket etmekten ibarettir. Bunun bu şekilde olmasının temel nedeni de insanın kendi yükümlülüğünü (veya işlevini) yerine getirmesidir. Sözelimi, nasıl ki iyi bir heykeltıraş, bir heykeltıraş olarak ‘doğru yükümlülüğü’ yerine getirmeyi başardığında ‘iyi bir heykeltıraş’ olarak tanımlanabiliyorsa, bir insan da taşıdığı yükümlülüğü yerine getirdiğinde ancak ‘iyi insan’ olarak tanımlanabilir. Öyleyse insanın kendine özgü bir yükümlülüğünden söz edilebilir mi? Aristoteles’e göre insanın (el, göz, ayak gibi gibi) bütün organlarının bir işlevi olduğu gibi insanın da (bu belirli işlevlerin ötesinde) bir yükümlülüğü-işlevi söz konusudur. İnsanın temel yükümlülüğünü belirlemek için onu diğer varlıklardan ayıran özsel niteliklerine bakmak kaçınılmazdır. Hayat, tüm bitkiler ve hayvanlar tarafından paylaşılan bir şeydir, bu nedenle bir insanın uygun yükümlülüğü veya işlevi yalnızca biyolojik olarak hayatta kalma ve büyüme olamaz. Her türden hayvan tarafından da paylaşıldığı için, salt bir duyum (*sensation*) hayatı da olamaz. İnsan türünün ayırt edici özelliği onun sofistike bir akla sahip olmasıdır.<sup>8</sup> İnsana özgü bu niteliğin belli

5 Tim Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, (London and New York: Routledge, 2011), s. 12.

6 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yay., 2014), s. 24-27.

7 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 9-17.

8 Richard Norman, *The Moral Philosophers*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 31-32.

birtakım sonuçları vardır ve doğal olarak insan bu eksenindeki yükümlülüğünü-işlevini yerine getirdiğinde 'iyi' olarak tanımlanabilir.

Aristoteles, en yüksek iyinin mutluluk olduğunu iddia etmiş ve mutluluğu akla uygun hareket etme fikri ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Cesaret ve ölçülü olma gibi geleneksel erdemleri akla uygun olarak analiz etmiştir. Bu adımla o da erdemlere dayanan bir yaşamın en iyi yaşam biçimi olduğunu gösterme çalışmaktadır.<sup>9</sup> O halde mutlu ya da iyi insan erdemli ya da mükemmel bir insandır; fakat bir insan sadece eğitim temelinde erdemlidir. Eğitimin amacı, erdemi ilerleterek/geliştirerek iyi insan yaşamını düzenlemektir.<sup>10</sup> Bu açıdan bakıldığında, insana anlam katan şey ahlaktır ve ahlak aynı zamanda eğitsel çabalara üstün bir 'gaye' katmaktadır. Eğitim ahlaktır; çünkü, eylemde bulunulurken, yalnızca üstün bir gaye (*end*) altında gerçek rasyonellik söz konusu olabilir. O halde bu üstün gaye hemen değişebilen referanslardan hareketle tanımlanamayacağı gibi sonuç-fayda gibi referanslardan hareketle de tanımlanamaz. Nitekim söz konusu gaye ile fayda arasında bir bağdaşmazlık söz konusudur. Sonuç temelli faydanın sağladığı geçici katkılar veya diğer harici sonuçlar bu üstün gayeye açıkça karşıdır. Öyleyse, herhangi bir eğitimin değeri geçici olmayan (kalıcı) nihai hedeflere yaklaşma derecesi ile ölçülmelidir.<sup>11</sup> Bir eğitimin değeri ile bu hedeflere ulaşma arasında doğrusal bir bağlantı vardır. Eğitim söz konusu hedefleri gerçekleştirdiği sürece bir değer/anlam kazanır ve insanın ahlaki açıdan gelişimi eğitimin temel bir hedefidir.

Elbette 'eğitimin temel hedefi ahlaki gelişimdir' gibi bir önermenin herkesçe kabul edildiği söylenemez. Ahlakla yönelik bir hassasiyetin bütün bireylerde aynı olması söz konusu değildir. Fakat birçok kişi kendi çocuklarının belli bir takım ahlaki ilkelere göre eylemde bulunmalarını ve bu ahlaki ilkeleri benimseyecek şekilde yetişmelerini istemektedir. Belli birtakım ilkelerin veya erdemlerin öğrenciye verilmesi-aktarılması eğitim aracılığıyla gerçekleşecektir. Fakat söz konusu ahlaki ilkelerin veya eylemelerin tutarlı bir şekilde nasıl kazanılacağına ilişkin bir kafa karışıklığı da vardır. Öyle ki, 'ahlaki değerler nasıl öğretilir? Ahlak eğitimi gerçekten güçlü bir teorik temele sahip midir?' gibi soruların ortak bir yanıtı yoktur. Buna rağmen eğitim-ahlak ilişkisini ahlak felsefesi ekseninde tartışmak ve ahlak eğitimine güçlü teorik bir alt yapı hazırlamak kaçınılmazdır.

9 Norman, *The Moral Philosophers*, s. 35.

10 Angus Brook, "What is Education?: Re-reading Metaphysics in Search of Foundations", *New Blackfriars*, Vol. 94, No. 1049 (2013), s. 45.

11 Röseler, "Principles of Kant's Educational Theory", s. 282.

Pekâlâ, ahlaki gelişim bir karakter gelişim meselesi mi; yoksa bir bilişsel gelişim meselesi mi? Kişiliğin ahlaki boyutlarını nasıl anlayacağız? Çocuklarımızı 'belirli bir nitelikte' yetiştirmeyi istediğimizde, bunun anlamı nedir?

Ahlaki gelişimin nasıl sağlanacağına ilişkin tartışmaların genel anlamda iki kategori altında toplandığını söylemek mümkündür: (i) Ahlaki gelişim bir karakter gelişimi meselesidir. Bu yaklaşım önemli oranda Aristotelesçi kaynaklardan yararlanmaktadır. Burada temel olan şey insanın 'iyi' yaşamasına imkân tanıyan bir mizaç (eğilim) geliştirmektir; nitekim erdem temelli bir karaktere sahip olduğunda ahlaki olarak gelişmek mümkün olur. (ii) Ahlaki gelişim bir bilişsel gelişim meselesidir. Bu yaklaşım ise önemli oranda Kantçı kaynaklardan yararlanmaktadır. Buna göre, yaşamda karşılaşılan ahlaki ikilemelerin üstesinden gelebilmek için ahlaki bakış açısına uygun sofistike/gelişmiş bir düşünme becerisine sahip olmak son derece önemlidir. Bir davranışın ahlaki olmasını sağlayan şey o davranışın ahlak yasasının gerektirdiği görevlere/ödevlere (*duties*) uygun olmasıdır. Kişinin bilişsel kapasitesini veya 'ahlaki muhakeme' becerisini geliştirmek ile onun göreve uygun davranmasını sağlamak arasında sıkı bir ilişki vardır.<sup>12</sup> Böylece bilişsel gelişimi ahlaki gelişim için bir ön-koşul olarak kabul eden bu yaklaşım biçimi ahlaki (veya ahlaki gelişimi) kişinin 'ahlaki muhakemesine' dayanmaktadır. Bu da ahlakın bireyci bir temele dayanması; ve böylece ahlak alanını bireye (bireyin aklına) indirgenmesi anlamına gelmektedir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, bireyci ahlak anlayışı tanımlanmış ve bu ahlak anlayışı ile iradenin özerkliği arasındaki bağ irdelenmiştir. İkinci bölümde; bir eylemin ahlaki bir değer taşıması ile bu eylemin evrenselleştirilebilir olması arasındaki zorunlu bağlantı açıklanmıştır. Üçüncü bölümde; Kant'ın ahlak metafiziğinin temeli olan 'iyi niyet/irade' kavramı ele alınmış ve eylemin ahlaki olup olmadığını belirleyen ana unsurun (sonuçtan ziyade) iyi niyet olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Son bölümde 'ahlaki yargı-eylem tutarlılığı' başlığı altında ahlaki bir yargının ahlaki bir eylemle sonuçlanmasının taşıdığı değer sorgulanmıştır. Ahlaki yargı ile eylem arasında bir tutarlılık olması gerektiği ifade edilmeye çalışılmıştır. Nihayetinde bu çalışmanın bütününde; tüm eğitim süreçlerinin ahlaki gelişimi de hedeflediği ve bu ahlaki gelişimin önemli oranda güçlü bir ahlaki muhakeme yoluyla sağlanacağı ortaya konmaya çalışılmıştır.

12 Daniel K. Lapsley, "Moral Self-Identity as the Aim of Education", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, (New York: Routledge, 2008), s. 30.

## Bireyci Ahlak ve İradenin Özerkliği

Ahlakın bireyci bir temele dayanması tam olarak ne anlam ifade etmektedir? Ahlakın bireyci bir temele dayanması ile ahlaki davranışların dışsal unsurlardan bağımsız olarak tercih edilmesi arasında doğrusal bir bağlantı vardır. Birey kendi aklından hareketle ahlaki yasaı belirleyen bir 'yasa-koyucu' statüsüne sahiptir. Ahlaki meselelerde herkes kendi kararını vermektedir ve kişinin eylemlerinin ahlaki bir değer taşıması için bu kararların görev bilinciyle verilmesi zorunludur. Ahlaki bir özne olarak kişi herhangi bir dış faktörden hareketle doğru olanı tercih etmemekte ve uygulamamaktadır. Sözgelimi, kişi ahlaki olduğunu düşündüğü bir eylemi bir otoriteye olan güvenden, yönelimlerden ya da sevgiden dolayı tercih etmez; salt doğru olduğu için bu eylemi tercih eder.<sup>13</sup> Bu anlamda Kant'a göre, ahlak eğitimi otoriteye veya baskıya değil, ilkelere dayanır. Eğitimde her şey doğru ilkelerin belirlenmesine ve bunların çocuklar için anlaşılır ve kabul edilebilir olmasına bağlıdır. Öyle ki ahlak eğitimi tehdit ve ceza gibi unsurlardan hareketle temellendirilirse her şey darmadağın (*spoiled*) olacaktır. O nedenle öğrenci alışkanlıklardan hareketle eylemde bulunmak yerine ilkelerden hareketle eylemlerde bulunmalıdır. Burada öğrencinin yalnızca iyi olanı yapmakla yetinmemesi aynı zamanda 'iyi olduğu için' bu eylemi yaptığını görmesi gerekiyor. Çünkü ona göre eylemlerin bütün ahlaki değeri, iyiye ilişkin ilkelerden oluşur. O nedenle, Kant açısından ahlak eğitimi bu boyutuyla diğer eğitim alanlarından oldukça farklıdır. Kişinin ahlak eğitiminde aktif olması bu farklılığın en önemli nedenidir. Ahlaki bir eylemde bulunan kişi bu eyleminin temelini kavramalı ve bunun görevden türetildiğinin bilincinde olmalıdır.<sup>14</sup> Burada kişi ahlaka ilişkin sorunları bağımsız bir şekilde yanıtlayabildiği için insani gelişiminin en önemli süreci kişisel özerklik (*personal autonomy*) olarak görülmektedir; ve birinin özerk hale gelmesi ahlaki yasaı uymasıyla mümkündür. Ancak kişi, kişisel çıkarlarının neden olduğu bir eğilimden ziyade, salt görevden dolayı yasaı uymalıdır.<sup>15</sup>

Bilindiği gibi Kant varlık alanını *phaenomena ve noumena* olmak üzere iki kategoriye ayırır. "Kantçı epistemoloji açısından bakıldığında phaenomenal dünya duyular aracılığıyla ya da bilimsel araştırmalar sonucunda kendisini ortaya koyar. Böylece varlıkların görünen (*appearances*) kısmına karşılık gelen *phaenomenal* dünya gözlemlenebilen şeyleri kapsar. Buna karşılık

13 Nel Noddings, *Caring*, (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1986), s. 158-159.

14 Kant, "Lectures on Pedagogy", s. 464.

15 Thomas Wren, "Philosophical Moorings", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, (New York: Routledge, 2008), s. 24.

insan bilgisine konu olmayan ve onun bilişsel kategorilerini aşan kendinden-varlıklar (*in sich*) ise *noumena* olana ait kavramlardır.”<sup>16</sup> Kant’a göre, insan fenomenal alemde var olduğu gibi (potansiyel itibarıyla) özerk bir özne olarak asıl numen alemde var olmaktadır. Eylemelerin/tercihlerin fiziksel yasalara göre belirlendiği bir yerde özgür iradeden söz edilemeyeceği için burada etik bir sorumluluktan da söz edilemez; çünkü ahlaki bir özne olmanın zorunlu ön-koşulu özerk olmaktır. Kişi kendisi dışındaki bir varlıktan hareketle ahlaki davranamaz. Ona *göre*, ahlaki yasa aklın kendi kendisine emretmesidir/buyurmasıdır; ve ahlaki yasanın kaynağı yine insanın kendi aklıdır, dışardaki bir şey değildir. Bir eylemin ahlaki bir değer taşıyabilmesi için o eylemin ahlaki yasadan dolayı yapılması gerekir.<sup>17</sup> Kantçı manadaki (rasyonel olan) ahlaki öznenin ahlak kapasitesi onun özerk doğası ile birlikte gelmektedir. Kişi rasyonel ve özerk doğasını koruduğu sürece görevden dolayı eylemde bulunabilir.<sup>18</sup>

Ahlakın rasyonel bir özerklik gerektirdiği açıktır. Kişinin özerk statüsü ahlak için zorunlu bir ön koşul olarak görülmektedir. Pekâlâ, rasyonellik ve özerklik kavramlarını nasıl anlamak gerekiyor? Ahlaki olarak özerk olmak, eylemlerinden sorumlu olan etik bir özne olmak demektir. Diğer taraftan, akıllı olmak (*reasonable*) ise nedenler arasında tercihte bulunma yeteneğine sahip olmayı gerektirir. Nitekim nedenler arasında tercihte bulunma yeteneği akla uygun olan tercihlerde bulunmak için gereklidir. Kişinin hangi eylemi gerçekleştireceğine ilişkin tercihte bulunabilmesi özerkliği tanımlamanın başka bir ifadesidir.<sup>19</sup> Sözelimi, *x* şahsı kayıp bir cüzdanı sahibine iade ettiğinde (doğru şeyi yaptığı için) bu şahsı övgüye değer etik bir özne olarak görülür. Böyle bir yargıya varmanın iki nedeni vardır: (i) *X* şahsı kasıtlı bir şekilde ve özgürce iade etmeyi tercih etti, dolayısıyla o özerk bir şahıstır. (ii) *X* şahsı cüzdanı iade etme eylemini iyi nedenlerden dolayı tercih etti, dolayısıyla o rasyonel ve mantıklı bir şahıstır. Görüldüğü üzere, bu şahsı bu eylemi ancak rasyonel gerekçelerle ve özgür bir tercihin sonucunda gerçekleştirirse ahlaki bir değer kazanacaktır.<sup>20</sup> Kişinin eylemlerine yönelik ahlaki bir değerlendirme yapabilmek için onun hem özerk hem de rasyonel olması zorunludur.

16 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. ve çev. Paul Guyer, Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 347-348; Eyüp Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya*, (Ankara: İlahiyat Yay; 2016), s. 46.

17 Dickerson, “Immanuel Kant, 1724–1804”, s. 67.

18 Barbara Herman, “Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education”, *Philosophers on Education*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (London and New York: Routledge, 2005), s. 254.

19 Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, s. 44.

20 Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, s. 11.



O halde bir eylemin ahlaki bir değer kazanması için onun kasıtlı bir iradenin sonucunda ve özgürce meydana gelmesi gerekiyor. Kısacası ahlaki bir eylem şu şartları karşılamalıdır: (a) Bir eylemin övülmesi (*praised*) için onun neticesinin bir anlamda hayranlık duymaya değer olması gerekmektedir. (b) Eylem kasıtlı olmalı ve kazara meydana gelen olayların sonucu olmamalıdır; bu nedenle eylemin amacı bir şekilde öznenin bilincinde temsil edilmelidir. (c) Kişi, eylemin takdire değer yönünü hedeflemiş olmalıdır. Sözgelimi, bir bebek piyano tuşlarına parmaklarını vururken yanlışlıkla hoş bir melodi üretiyorsa (o bebek) övülmez. Ebeveynlerinin hayranlık duymasına duyarlı olan aynı bebek kasıtlı olarak (*intentionally*) aynı melodiyi yeniden üretiyorsa; fakat söz konusu eylemi anlamamışsa/kavramamışsa (o bebek) estetik duygusu için de övülmez. Nitekim estetik eylemlerin övgü alabilmeleri için kişinin güzelliği kavraması ve aynı zamanda o özel hususu üretmeye niyetli olması gerekiyor.<sup>21</sup> Yalnızca bilinçli nedenler tarafından yönlendirilen kasıtlı eylemler ahlaki olarak ifade edilebilir. Kişi burada kendi sorumluluğunun farkında olduğu için bu eylemler kişiye aittir ve kişi bu eylemlerden sorumludur.

Açıkça görüldüğü üzere, rasyonellik ve özerklik olmaksızın anlamlı bir şekilde ahlaktan söz etmek mümkün değildir. Kişinin kendi tercihlerinin ahlaki sorumluluğunu yüklenebilmesi için onun hem rasyonel hem de özerk olması kaçınılmazdır. Ahlak-özerklik birlikteliğinin bilinen savunucusu Kant, ahlaki özerklik fikrini şöyle açıklamaktadır: Gerçekten iyi bir insan ahlaki yasayı içselleştiren ve onu takip eden biri olduğu için ahlaki aktörün temel tutumu da karşılaştığı bu yasayı takip etmesidir. Basit ifadeyle, kişinin heveslerden/eğilimlerden (*inclinations*) hareket etmesi (onun) yaptıklarının kendi isteğinden başka bir şey tarafından yönetilmesi anlamına gelecektir. O halde, 'başka' bir şeyin egemenliğine göre hareket etmek iradenin başka bir etkene bağlı olması (*heteronomy*) demektir. Ancak, rasyonel bir birey olarak kişinin (var ettiği ve kendi benliğine emrettiği) ahlak yasasına göre hareket etmesi onun özerkliğinin bir sonucudur; ve özerklik kavramının gerçek anlamı da budur.<sup>22</sup> O nedenle Kant felsefesinde doğal gereksinimlerden, isteklerden ve eğilimlerden gelen eylemler ahlaki eylemlerin karşısında bulunur. Salt pratik aklın yönettiği bir iradeye bağlı olarak gerçekleşen eylemler ahlaki bir statüye sahiptir; Kant bu eylem biçimlerini 'göreve dayanan' olarak isimlendirir. Burada görev ile eğilimler birbirinin karşıtı olarak görülmektedir. Kişinin eylemleri gerek doğa yasaları gerekse kişinin kendi

21 Augusto Blasi, "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality", *Moral Development, Self and Identity*, ed. Daniel K. Lapsley and Darcia Narvaez, (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), s. 339.

22 Wren, "Philosophical Moorings", s. 24.

arzuları tarafından belirlenirse burada sözü edilen irade özgür bir irade olmaz. O halde kişinin her zaman ‘en çok istediği’ şeyi yapması onun özgür olması anlamına gelmez. Özgür irade, herhangi bir dış güç tarafından, hatta kişinin kendi arzuları tarafından da belirlenmeyen bir iradedir.<sup>23</sup> Kantçı özerklik anlayışı, yalnızca başkalarına değil, aynı zamanda kişinin kendi arzularına, tercihlerine ve duygularına olan bağımlılık imalarını da dışlar.

Bu açıdan bakıldığında özerklik sorunu Kant’ın ahlak metafiziğinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Sözelimi koşulsuz bir buyruk olan ‘yapmalısın!’ buyruğunun mümkün olmasının zorunlu ön koşulu bireyin özgür olmasıdır. Tercihlerinde özgür olmayan bir bireyin ‘yapmalısın!’ buyruğunun muhatabı olması anlamsızdır. O nedenle iradesinde özgür olan ve ‘yapmalısın!’ buyruğuna göre hareket edebilen bir varlığın olması kaçınılmazdır. Burada ‘yapmalısın!’ buyruğu aynı zamanda ‘yapabilirsin’i de içermektedir; ve koşulsuz bir buyruk olan ‘yapmalısın!’ buyruğunun zorunlu ön koşulu özgürlüğün varlığıdır. O nedenle özgürlük aynı zamanda ahlak yasasının varlık nedeni veya asıl gerekçesidir. Eğer insan özgür olmasaydı, ahlak yasasının hiçbir anlamı olmazdı; çünkü özgürlük ile ahlak yasası birbirini temellendirir.<sup>24</sup> İnsanın kendisine buyurduğu yasaya uygun hareket edebilmesi için onun özerk olması gerekir. Nitekim ahlaki açıdan kendi sınırlarını belirleyen ve ahlak-dışı isteklerini denetim altına alabilen insan, bütün bunları özgür bir irade aracılığıyla yapabilmektedir. İnsanı kategorik anlamda eşsiz kılan bu türden bir irade aynı zamanda insanın özerkliğinin bir sonucudur. Dolayısıyla sadece özerk olan akıl sahibi varlıklar ahlaki anlayabilirler ve ahlak yasasından hareketle eylemde bulunabilirler.

O halde eğitim aracılığıyla üst düzey akıl yürütme becerilerine sahip özerk bireyler yetiştirmek zorunludur; nitekim söz konusu niteliklere sahip olmayan bireylerin ahlaki olanı anlamalarını beklemek yersizdir. Akıllı-mantıklı ve özerk bireyler yetiştirmek bu anlamda, ahlak eğitiminin amacı olmalıdır. Dolayısıyla akıllı-mantıklı ve özerk çocuklar düşüncesini eğitimin temeline yerleştirmek ahlak eğitimi anlamlı hale getirecektir.<sup>25</sup> Sadece otorite ve tek yanlı saygı üzerine kurulan eğitimin ahlaki açıdan olduğu kadar bilişsel açıdan da sakıncaları olacaktır. Dersini anlamadan tekrarlayan ezberci öğrenci ile uyduğu kuralların özünü, gerçek mahiyetini kavramayan

23 Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 25.

24 Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yay., 2019), s. 134-135.

25 Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, s. 13.

çocuğun davranışı aynıdır.<sup>26</sup> Sadece yanlış yapmayı önlemeye dönük bir bakış açısını geliştirmenin yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. İyi olanı yapmaya neden olacak bir bakış açısını da kişiye kazandırmak son derece önemlidir. Pasif bir şekilde kurallara itaat etmek veya kuralları düşünmeksizin kabul etmek oldukça mekanik bir bakış açısıdır. Oysa, kişinin, yasalar altında olsa da, kendi özgürlüğünü ve düşüncesini (*reflection*) kullanmasına izin vermek gerekiyor. Bu anlamda, eğitim ve öğretim yalnızca mekanik olmamalı aynı zamanda derin düşünmeye ve ilkelere dayanmalıdır.<sup>27</sup> O halde insan kendi özgür çabalarının sonucunda kendisi olur ve ancak akdedebilen özgür bireyler ahlaki sistemi kavrayabilirler. Eğitimi ve dolayısıyla ahlak eğitimini bu gerçeklikten bağımsız olarak düşünmek anlamlı olmayacaktır.

Ahlaki gelişimin insanların özsel niteliklerinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı açıkça görülmektedir. İnsanlar rasyonel varlıklardır ve onların eylemlerini belirleyen şey akıldır. Pekâlâ, burada sözü edilen akıl nasıl bir akıldır? Kant'a göre "insan akılı sadece teorik bir akıl değildir; yani sadece el altında bulunanı [mevcut olanı] kavrayıp onun ne olduğu hakkında teoriler kuran [üreten] teorik bir akıl değildir. Aklın bir de pratik yanı vardır. Hatta salt pratik bir yanı vardır. Akıl insanın ne yapması gerektiğiyle ilgili bilgiyi de kendisinde barındırır ve bunu insana gösterir."<sup>28</sup> Buna göre, akıl açısından 'ne bilebiliriz?' sorusu kadar değerli olan bir başka soru da 'ne yapmalıyız?' sorusudur. Kant'a göre insan varlığının anlamı (varoluşsal amacı) 'ne yapmalıyız?' sorusunun cevabında gizlidir. Ahlaki açıdan yapılması gereken şeyin ne olduğunu belirleyen pratik akıl kişinin varoluşsal değerini belirler. Böylece salt pratik aklın sağladığı bilgiden hareketle kişi ahlaki eylemlerde bulunur.

İnsan aklına ilişkin bu kategorik sıralama insan aklının niceliksel olarak birden fazla olduğu anlamına gelmez. "İnsan akılı birdir; fakat teorik ve pratik olmak üzere birbirinden apayrı iki işlem alanı, apayrı yasaları vardır. Akıl sahibi bir varlık olan insanda, insanın bütününde bu birbirinden ayrı yasalar bir uyum içinde birleşmelidir."<sup>29</sup> Varlığa ilişkin 'olanın bilgisi' teorik akıl tarafından sağlanırken, ahlak alanını ilgilendiren 'olması gerekenin' bilgisi pratik akıl tarafından sağlanmaktadır. İnsan aklının varlık-yapısında bulunan (ve dolayısıyla insana dışarıdan verilmeyen) ahlak yasası, 'pratik akıl' tarafından aranarak ulaşılan bir şeydir. Rasyonel bir varlık olarak insanın sahip olduğu bu akıl aynı zamanda Kant'a göre, insanın *a priori* bir

26 Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, (İstanbul: Say Yay., 2016), s. 290.

27 Kant, "Lectures on Pedagogy", s. 446.

28 Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 66.

29 Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 66.

özelliği olarak anlaşılmalıdır.<sup>30</sup> Böylece “olan”ın yanında, olması gerekenin bilgisi, yani insanın davranışlarından bağımsız, nasıl davranması gerektiği bilgisi vardır. Bu bilgi, olandan çıkarsanamadığı için *a priori*dir. Kant, *a priori* kavramıyla, deneyimden ve bütün duyumlardan bağımsız bilgiyi ifade eder. Çünkü *a priori* bilgi dışsal koşulların ürünü değildir. Bu nedenle de içsel olarak zorunluluğu ve genelliği içinde barındırır.”<sup>31</sup>

O halde işlem alanları ve amaçları birbirinden farklı olan teorik ile pratik olanın mutlak bir ayrımından bahsedilebilir. Teorik akıl daha çok (yıldızlar, kimyasal maddeler, depremler veya insan davranışı gibi) şeylerin doğasına yönelik bir bilgiyi hedeflemektedir. Böylece bu akıl aracılığıyla olanın bilgisine yönelik bir erişim söz konusudur. Olanın bilgisini temel alan bilimler sözelimi, ‘Asit nedir? Gezegenlerin hareketlerini belirleyen yasalar nelerdir? Arılar yollarını nasıl bulur? Aşşap neden yüzer ve demir neden batar?’ gibi soruların cevaplarından oluşur. Diğer taraftan pratik söylem, ‘Ne yapmalıyım? ya da Ne yapmam gerekiyor?’ gibi pratik soruların cevaplarını içerir. Kişi bu soruları kendine sorduğunda, hiç kuşkusuz, bunların cevapları ahlaki ilkeler olacaktır. Örneğın, 75+15’in sonucunun 90 olduğuna ilişkin akıl yürütme teorik bir akıl yürütmedir. Dolayısıyla buradaki yargı tamamen teorik bir yargıdır; burada “Ne yapmalıyım?” sorusundaki gibi pratik bir durum söz konusu değildir. Fakat 75 liralık bir menüye 15 liralık bir kahve eklemek istediğinizde ve cebinizde sadece 85 lira olduğunda o zaman, ‘ne yapmalıyım?’ sorusuna cevap verebilme çabası gösteren akıl yürütme pratik bir akıl yürütmedir.<sup>32</sup> Ahlaki akıl yürütme gerçekten pratiktir; ve söz konusu akıl yürütme bir şeyin (herkes tarafından) yapılmasına veya bundan sakınılmasına yönelik nedenler ortaya koyar.

Böylelikle pratik akıl -ahlaki problemler veya ikilemler karşısında- ahlaki açıdan doğru olanın ‘ne’ olduğuna ilişkin bilgiyi sağlar; ve kişinin ahlaki açıdan nasıl bir tutum alması gerektiğini belirler. Kişi ahlaki ikilemlerle karşı karşıya kaldıkça bunlarla mücadele etmenin yollarını da öğrenecektir. O halde eğitim süreçlerinde kişileri ahlaki ikilemlerle karşı karşıya bırakmak ve onların söz konusu ikilemleri tartışarak bir sonuca varmalarını sağlamak son derece önemlidir. Ahlaki bir ikilemle karşı karşıya kalan kişinin sonuca ‘nasıl’ vardığı veya ne tür bir muhakeme neticesinde ahlaki bir yargıya vardığı görülecektir. Burada kişinin tercihinin ahlaki açıdan ne tür sorunlar içerdiği

30 Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, s. 46.

31 Ülker Yükselbaba, “Kant’ın Ahlak Felsefesinden Habermas’ın Söylem Etiğine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi* Arkiv, vol.22, (2010), s. 144.

32 Mendel F. Cohen, “The Practicality of Moral Reasoning”, *Mind*, New Series, Vol. 78, No. 312 (Oct., 1969), s. 535-536.

de kişiye gösterilecektir. Pekâlâ, ahlaki ikilem nedir? Ahlaki ikilem, temel ahlaki değerlerin çatışmaya girdiği ve zor kararlar alınması gereken gerçek veya kurgusal durumlardır. Ahlaki ikilemlerin en iyi bilinen örneklerinden biri de Heinz ikilemidir. Bu ikilemde yaşam ve mülkiyet değerleri arasında bir çatışma söz konusudur. Heinz ikilemi, karısı kanserden ölen bir adamın hikayesini anlatır. Kasabadaki eczacının Heinz'in karısını iyileştirebilecek bir ilacı vardır, ancak eczacı ilaç için Heinz'in ödeyebileceğinden çok daha fazla para ister. Heinz, ilaç için eczacıyı daha az ücrete ikna etmeye ve arkadaşlarından para toplamaya çalışır. Fakat bu çabaların hiçbiri işe yaramaz. Heinz mağazaya girmeye ve ilacı çalmaya karar verir.<sup>33</sup> Hikâye hakkında sorulan sorulardan bazıları şunlardır: Heinz ilacı çalmalı mı? Neden? Hangisi daha kötü, birinin ölmesine izin vermek mi yoksa hırsızlık mı? Neden? Hayatın değeri sizin için ne ifade ediyor? Bir yabancı için hırsızlık yapmak, karısı için çalmak kadar doğru olur mu? Heinz yakalanırsa hapse gönderilmeli midir? Heinz yakalanır ve mahkemeye çıkarılırsa, yargıç onu cezalandırmalı mıdır? Neden? Bu davada yargıcın topluma karşı sorumluluğu nedir?<sup>34</sup>

Bireyin örnekteki gibi ahlaki bir ikilemle karşı karşıya kaldığında ahlaki bir muhakeme sürecinden geçmesi kaçınılmazdır. Burada bireyin bilişsel gelişimi veya ahlaki muhakeme kabiliyeti son derece önemlidir. Elbette bireyin davranışlarını, tercihlerini ve düşüncelerini etkileyen birçok unsur vardır. Bireyin kendi davranışları, tercihleri ve düşünceleri üzerinde görünmeyen/gizil faktörlerin farkına varmasına yardımcı olmak; söz konusu durumları etkileyen nedenleri birey açısından anlaşılır hale getirmek eğitimin hedefi olmalıdır. Böylece, bireyler bu faktörlerin kendilerini ne ölçüde etkileyeceğine izin verebilecekler; ve bu etkileri ne derecede (ne şekilde) değiştireceklerine daha iyi karar verebileceklerdir. O halde özellikle sınıflarda varsayımsal ahlaki ikilemleri tartışmak, ahlaki tartışmalara gerçek yaşam konularını dahil etmek son derece önemlidir. Bu tür bir ahlaki eğitimin, çocuğu 'gerçek dünyada' ahlaki karar verme konusunda daha fazla donatabileceğini söylemek mümkündür.<sup>35</sup> Ahlaki tutum belirlemeye yönelik soruların kişiye sorulması; kişinin tercihlerinin ahlaki analizi son derece önemlidir. Ahlaki ikilemlerle bu türden bir karşılaşma ahlaki muhakeme konusunda kişiye fazlasıyla katkı sağlayacaktır. Bu türden bir beklentinin karşılık bulabilmesi için eğitim süreçlerinde kişinin özerk bir birey olacak şekilde ye-

33 Alan Lockwood, "Moral Education", *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farenga and Daniel Ness, (New York, 2005), s. 381.

34 Ronald Duska and Mariellen Whelan, *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg*, ed. Ronald Duska and Mariellen Whelan, (New York, Paramus, Toronto: Paulist Press, 1975), s. 44.

35 Diane Maschette, "Moral Reasoning in the "Real World"", *Theory Into Practice*, Vol. 16, No. 2, Moral Development (Apr., 1977), s. 128.

tişmesi son derece önemlidir. Kişisel bir özerklikten yoksun ve rasyonel bir temelden hareketle iradesini kullanamayan bir bireyin ahlaki bir özne olması oldukça zor olacaktır.

## Ahlaki Tutum ve Evrenselleştirilebilme

Evrenselleştirilebilme ilkesi bireyci ahlak anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Kant'a göre sözcüğü, kişi somut bir durumda ahlaki bir karar verdiğinde bu kararı başkaları için de isteyeceğini kabul etmeye hazır olmalıdır. Eğer burada kabul edilemeyecek bir buyruğun varlığı söz konusu ise, o zaman ahlaki olmanın bir gereği olarak bu eylem reddedilmelidir. Çünkü bir buyruk evrenselleştirilebilir bir karakter taşıyorsa onun bir 'zorunluluk' haline gelmesinden söz edilemez.<sup>36</sup> Bireyin ahlaki davranışı belirlemek için evrensel ahlaki ilkeye bağlı kalması zorunludur. Buna göre bireyin ahlaki davranışının ortaya çıkmasını sağlayan şey onun evrensel ahlak ilkelerine olan bağlılığıdır. Böylece Kant, bütün ahlaki emirlerin son tahlilde zorunlu buyruk (kategorik imperatif) olarak ifade ettiği tek bir ana emre indirgeneceğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre, bu temel ahlaki ilkedен diğer bütün ahlaki ilkeleri-kuralları türetmek mümkündür; bu ilke de 'evrenselleştirilebilme' ilkesidir. Gerçekten ahlaki bir ilke değişmez bir biçimde uygulanabilir olmak zorundadır ve ahlaki bir buyruk benzeri durumda olan herkes için geçerlidir. Bu çerçeveden bakıldığında ahlaki bir ilkenin evrensel bir ilkeye dayanması zorunludur. Kant, bunu "her zaman herkes tarafından istenebilecek evrensel bir yasa olacak şekilde hareket etmelisin"<sup>37</sup> biçiminde bir talep olarak ifade etmektedir.

Kant'ın sözünü tutmayan adam metaforu buna iyi bir örnek olarak verilebilir. Tutarlı olma anlamında, rasyonel olmak için davranışın evrenselleştirilebilir olması gerekir. Kant, borç para almaya ihtiyaç duyan bir kişiyi varsayar. Söz konusu kişi borcunu geri ödeyemeyeceğini bilir, ancak geri ödeyeceğine söz vermedikçe kendisine hiçbir şekilde borç verilmeyeceğini de görür. Böylece söz konusu şahıs tutamayacağını bildiği halde böyle bir söz vermeye karar verir. Kişinin söz konusu eyleminin dayandığı ilke şu şekilde olmalıdır: 'Paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde onu ödeyeceğime söz veririm'. Pekâlâ, söz konusu şahıs herkesin bu ilkeye göre hareket etmesini gerçekten isteyebilir mi? Eğer kişi bunu evrensel bir ilke olarak kabul edemezse, o zaman kendisini mevcut durumda rasyonel açıdan haklı bulamaz.<sup>38</sup> Paraya ihtiyacı olan herkesin bu

36 Hare, R. M. *Freedom and Reason*, (London: Oxford University Press, 1963), s. 88-89.

37 Chris Horner, Emrys Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev., Ahmet Arslan, (Ankara: Phoenix Yay., 2016), s. 157-158.

38 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), s. 39; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 79.

şekilde para elde etmeye çalışması ve aynı zamanda bunun evrensel bir yasa-ya dönüşmesini istemeleri sorunludur. Bu ilkeden (maksim) hareketle kendi sorunlarını çözmeye çalışan ve eylemde bulunan kişilerin varlığı düşünüldüğünde sorun daha iyi anlaşılacaktır. Kant açısından bu durum bir çelişkiye yol açmaktadır; çünkü böylesi bir evrenselleşme 'söz verme' hadisesini imkânsız hale getirecektir. Böyle bir durumda hiç kimse kendisine vaat edilene inanmaz, boşuna bir iddia olarak göreceği bu vaatlere yalnızca güler-geçer.<sup>39</sup> Çelişkiye düşmeksizin, bütün söz verme kurumunu çökertebilecek böyle bir ilkenin evrensel olmasını istemek neredeyse imkansızdır.

Buradaki ahlaki akıl yürütmeye başka bir örnek vermek gerekirse, söz-gelimi, A, B'ye borçludur, B de C'ye borçludur ve alacaklıların borçlularını hapse sokarak borçlarını alabilecekleri bir kanun söz konusudur. B şahsı kendi kendine soruyor: 'Bu önlemi A'ya karşı ödemesini sağlamak için almam gerektiğini söyleyebilir miyim?' Hiç şüphe yok ki bunu yapmaya eğilimlidir ya da yapmak istemektedir. Bu nedenle, emirlerin/buyrukların evrenselleştirilmesi söz konusu olmasaydı B, A'nın hapse atılmasına yönelik kişisel buyruğa kolayca onay verecekti. Fakat bu buyruğu ahlaki bir karara dönüştürdüğünde ve 'A'yı hapse atmalıyım çünkü bana borçlu olduğu parayı ödemeyecek' dediğinde ise, 'benim durumumda olan herkes borcunu ödemiyorsa hapse atılmalıdır' ilkesini kabul edeceğini düşünmektedir. Ancak B, C'nin kendisiyle ilgili olarak aynı konumda olduğunu ve eğer bu durumdaki herhangi biri borçlularını hapse atmak zorunda kalırsa, C'nin de onu hapse atması gerektiğini düşünmektedir. O halde B, 'C beni hapse atsın' şeklindeki ahlaki buyruğu kabul edemiyorsa, 'B, A'yı borçları için hapse atmalıdır' yargısını da kabul edemez.<sup>40</sup> Kişinin eyleminin ahlaki bir değer taşıyabilmesi için onun evrenselleştirilebilir bir karakter taşıması zorunludur.

Evrenselleştirilebilir olma ilkesi ahlaki yargıların zorunlu ön-koşulu olarak görüldüğü için B, (kendisiyle aynı durumda olan C'nin de kendisini hapse atmasını kabul etmediği sürece) borç için A'yı hapse atması gerektiğini söyleyemez. Ahlaki yargılar buyurgan/emredici olduğu için, B'nin A'yı hapse atması aynı zamanda C'nin de kendisini (yani B'yi) hapse atması anlamına gelir. B hapse girmek istemediği için A'nın da hapse girmesini istemeyecektir. Fakat eğer B tamamen ilgisiz bir kişi olsaydı ve kendisine ya da başka birisine ne olduğunu umursamamış olsaydı, o zaman argüman onu etkilemezdi.<sup>41</sup> Pekala, B'nin davranışını belirleyen şey nedir? Denilebilir ki B'nin A'ya yapacağı şeyin aynısının C tarafından kendisine yapılacağına iliş-

39 Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 14.

40 Hare, *Freedom and Reason*, s. 91.

41 Hare, *Freedom and Reason*, s. 92.

kin korku B'yi harekete geçiren şeydir. B ile A arasındaki ilişki B ile C arasındaki ilişkiyle aynıdır; dolayısıyla B'nin A'ya yönelik davranış biçimi, doğal olarak, C'nin B'ye yönelik davranış biçimini belirlemektedir. Buna göre B, C'nin kendisine nasıl davranmasını istiyorsa A'ya da öyle davranacaktır.

Bu durumda ahlaki akıl yürütme, alternatif cevapların sonuçlarını dikkate alarak başlar. Eğer ben borçlumu hapse atarsam, benim durumumda olan herkes borçlusunu hapse atmalıdır. Fakat borçlumu hapse atmamam gerekirse, benim durumumda olan hiç kimse borçlusunu hapse atamaz. Söz konusu alternatiflerin sonuçları açık olduğuna göre, kişinin bu genel ilkelere hangisini hem kendisi hem de başkası için isteyeceğine karar vermesi gerekiyor. O halde, kişi 'eğer borçlu olursam birisinin beni hapse atmasını emretmeye istekli olur muydum?' sorusunu kendisine sormalı ve bu konuda istekli olup olamayacağını iyice düşünmelidir. Açıkça görüldüğü üzere, kişinin kararı ne olursa olsun, o aynı zamanda kendisine de ahlaki bir ilke belirlemektedir.<sup>42</sup> Bir eyleme yönelik verilen kararın kişi açısından birtakım sonuçları olacaktır ve kişi bu sonuçları hesaba katarak eylemde bulunmalıdır. Elbette burada 'evrenselleştirilebilme' ilkesi üzerinden temellendirilen ahlaki yargıların zorunlu (yani koşulsuz) olmaları gerekir. Bilindiği üzere Kant iki buyruk türü arasında bir ayrım yapmaktadır. Onun ahlak metafiziğinde (i) zorunlu buyruk (*categorical imperative*) ve (ii) koşullu buyruk (*hypothetical imperative*) olmak üzere iki tür buyruk söz konusudur. Koşullu ifadeler önceden belirlenmiş bir durumu ve bunun sonucu olan eylemi birbirine bağlayan 'öyleyse-o zaman' gibi bir yapıya sahiptir. Sözelimi, "y'yi istiyorsan, x'i yap" veya "y'yi istiyorsan x'den kaçın". Böylece, "insanların sana güvenmesini istiyorsan, sözünü tut" veya "polis sorunundan kaçınmak istiyorsan hırsızlık yapma" gibi (görünürde) ahlaki olan buyruklar koşullu buyruklardır.<sup>43</sup> Koşullu buyruklarda örtük de olsa bir 'eğer' vardır; bu buyruklar çıkarla ilgili buyruklardır. Burada iradeyi yöneten aklın yarar ve çıkarın hizmetinde olması; salt pratik aklın hizmetinde olmaması söz konusudur.

Oysa ahlaki buyruklarda zorunlu buyrukların taşıdığı değer bambaşkadır. Ahlaki bir değer taşıyan bu buyruklar ne önce gelen ne de sonuçta ortaya çıkan bileşenlere bağlıdır. Burada ahlaki bir değer taşıyan 'hakikat veya doğruluk', harici amaçlardan veya durumlardan bağımsız olacak biçimde koşulsuzdur. Eylem kendi içinde değerli olduğu için emredilir, koşullu önermelerde olduğu gibi, 'eğer', 'ancak', 'fakat' gibi şartlara bağlı değildir. Bu nedenle, ahlaki bir zorunluluğun genel formu "x'i yap" ya da "y'i yapma" şeklindedir. Başka bir deyişle, zorunlu buyruk, "sözünü tut" veya "çalma" bi-

42 David S. Scarrow, "Hare's Account of Moral Reasoning", *Ethics*, Vol. 76, No. 2 (1966), 138.

43 Wren, "Philosophical Moorings", s. 24.



çimindeki buyruklardır.<sup>44</sup> Mesela, 'yalan söylememelisin' buyruğunda gizli bir 'eğer' yoktur. Bir 'eğer' gizlenirse, o buyruk bir ahlak buyruğu olmaktan çıkar. Gerçekleşmeleri herhangi bir şarta bağlı olmayan ahlaki buyruklar içlerinde eğer, ancak, fakat gibi hiçbir koşul gizlemezler. Ahlaki buyruklar yarar-çıkarcı için yol gösterici olmadıkları gibi sadece buyruklardır. Dolayısıyla duruma bakılmaksızın bütün insanların bu buyrukları yerine getirmeleri beklenir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere Kant *açısından* ahlaki yasa hakkındaki temel gerçek, onun koşulsuz olarak zorunlu olmasıdır. Bu yasa kişiyi ancak rasyonelliğinden dolayı sınırlamalıdır; kişinin sahip olabileceği herhangi bir arzu veya fayda nedeniyle sınırlanamamalıdır.

Kant'ın zorunlu buyruklarına bakıldığında onların her zaman 'öyle davran ki' gibi bir ifade ile başladıkları görülür. Öyle davran ki, bu davranışının evrensel bir yasa haline gelmesini mantık çerçevesinde isteyebilesin.<sup>46</sup> Aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesi gerektiğini de söyleyebileceğin ilkeye/maksime göre davran. Diğer bir deyişle, ahlaki bir ilke, rasyonel olarak tutarlı olan herhangi bir insanın benimsediği ve başkalarının da benimsemeyi istediği ilkedir. Sözelimi, yalan söyleme ilkesi, birinin avantajına göre bu testi geçemez; çünkü (böyle bir durumda) herkesin yalan söylemesi gerektiğine ilişkin bir yasa olsaydı, yalan söyleyenlerden hangisinin tamamen tutarsız olduğu bilinemezdi. O halde bu şarta bağlanan bir ilkenin yalanı önemli oranda ortadan kaldırması mümkündür.<sup>47</sup> Kant açısından bir bireyin kendi varlık nedenine uygun bir yaşam sürmesi bu buyruklara uygun yaşamıyla mümkündür. Kişiyi varoluşsal bir değer katan şey ahlaktır; kişi ahlaki bir değer içeren zorunlu buyruklara uyarak anlam kazanır. O halde insanın, insanlık onuru ve varlığının anlamı bu ahlak alanındadır ve bu da ancak pratik aklın insan iradesini yönetmesiyle mümkündür.<sup>48</sup>

Bir ilkenin evrenselleştirilebilir olması o ilkenin ahlaki olmasının zorunlu ön koşuludur. Kişinin eylemlerinin ahlaki olarak ifade edilebilmesi için onun eylemlerinin evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceği etik ilkelere uygun olmasına bağlıdır. Kısacası kişinin eylemlerinin şu ilkelere dayanması gerekir: (i) Aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin ilkeye göre davran. (ii) Eylemini yönlendiren ilke (ki bu kişinin iradesi tarafından meydana gelmiştir) evrensel bir yasa olacakmış gibi davran. Hiç kuşkusuz, hiç kimse, yalnızca ahlak-dışı ilkelere göre yaşayan

44 Wren, "Philosophical Moorings", s. 24.

45 Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 120.

46 Norman, *The Moral Philosophers*, s. 74.

47 Wren, "Philosophical Moorings", s. 25.

48 Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 131.

insanların yaşadığı bir dünyada yaşamak istemez. (iii) Bütün insanlara ister kendi şahsında ister başkasınınkinde olsun, asla sadece bir araç olarak (*as a means*) değil, her zaman bir amaç olarak (*as an end*) da davran. Dolayısıyla, bir ilke bütün insanların korunmasına/muhafazasına ve emniyetine yönelik olmalıdır. Öyle ki, ahlaki bir işbirliği kendi dışımızdaki insanların da bizler gibi insanlar olduğunu ve kendi amaçlarımıza ulaşmak için onların kullanılabilirler birer araç olmadıklarını kabul etmeyi içerir. (iv). Bu nedenle, her durumda olası bir amaçlar dünyasında evrensel bir kanun koyucuymuşsun gibi davran. Senin davranışlarının dayandığı ilke, olası bir amaçlar dünyasında norm ya da yasa olarak kabul edilebilir türden olmalıdır.<sup>49</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kişinin eylemlerinin ahlaki bir değer taşıması için onun rasyonel ve özerk olması gerektiği gibi onun eylemlerin dayandığı ilkenin evrenselleştirilebilir olması da zorunludur.

Kantçı-bireyci ahlak anlayışının evrenselleştirebilirlik ilkesi bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştiriler daha çok “belirli bir durumda bir kimsenin ahlaken yapmak zorunda olduğu şey her ne ise, benzer durumlarda diğer herkes de o şeyi yapmak zorundadır”<sup>50</sup> önermesindeki evrenselleştirilebilirlik anlayışına yöneliktir. Pekâlâ, ‘evrenselleştirebilme’ ilkesi ahlaki olmayı tek başına sağlayabilir mi? Sözgelimi, kişi/ler ahlak-dışı bir ilkenin de evrensel olmasını isteyebilir/ler mi?

Öncelikle Kant, ahlak-dışı davranışın çelişkili olduğunu iddia etmez- öyle olsaydı, ahlaki yasa sentetik değil analitik olurdu. Burada bir yeterlilik testi görevini yerine getiren şeyin evrensellik (veya evrenselleştirilebilme) kriteri olduğu açıktır.<sup>51</sup> Evrenselleştirilebilirlik ilkesinin zorunlu ön koşulu bu ilkenin çelişkiye düşmeksizin evrenselleştirilebilmesidir. Denilebilir ki ahlaki bir ilke, rasyonel olarak tutarlı olan herhangi bir insanın benimsediği ve aynı zamanda başkalarının da benimsemeyi isteyebileceği türden bir ilkedir. Öncelikle ‘herkes daima evrensel kurallara uymalı ve tüm davranışlarını onlara göre yönetmelidir’ ahlaki ilkesini ele alalım. Bir kişi ‘belirli bir şekilde hareket etmeliyim, ama başka hiç kimse ilgili şartlarda bu şekilde hareket etmemeli’ diyorsa, o zaman bu kişi ‘yapılması gereken (*ought*)’ kavramını kötüye kullanıyor ve dolaylı olarak kendisiyle çelişiyor demektir.<sup>52</sup> Kaldı ki Kant sadece bir tutarlılık ilkesi değil, aynı zamanda ‘şahsi olmayan nedenler (*impersonality of reasons*)’ ilkesi olarak adlandırılabilir bir ilke de istemektedir. Buradaki temel yaklaşım, ‘nedenler belirli kişilere özgü olamaz’ şartına dayanmaktadır.

49 Bkz. Wren, “Philosophical Moorings”, s. 25; Norman, *The Moral Philosophers*, s. 76.

50 Nel Noddings, *Eğitim Felsefesi*, çev. Raşit Çelik, (Ankara: Nobel Yay., 2016), s.151.

51 Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 78-79.

52 Hare, *Freedom and Reason*, s. 32.

Sözgelimi,  $x$  olarak ifade edilebilecek bir neden,  $y$  eylemini yapmam için geçerli bir nedense, aynı koşullarda herhangi birinin  $y$ 'yi yapması için de geçerli bir neden olmalıdır. Nedenler, doğaları gereği, herkes için nedendir. Dolayısıyla 'yalan söz verme' metaforundaki kişi, eğer kendisinin rasyonel olarak haklı olduğunu düşünüyorsa, o zaman paraya ihtiyaç duyduklarında herkesin böyle bir sözü vermede eşit derecede haklı olacağını ve bunu geri ödeyemeyeceğini de kabul etmelidir. Söz konusu şahıs eğer bunu kabul edemezse, o zaman mevcut durumda kendisini rasyonel olarak makul/haklı göremez.<sup>53</sup>

Bu çerçevede 'kişi, kendisinin de parçası olduğu bir dünyanın nasıl bir dünya olmasını ister?' sorusunu çelişkiye düşmeden yanıtlamak durumundadır. İrade pratik bir akıl olduğundan ve ödev konularında herkesin aynı sonuçlara varması gerektiğinden, yapabileceklerimizin kişisel zevklerimiz veya bireysel arzularımıza göre olması söz konusu olamaz. Öyle ki, ne isteyebileceğimiz sorusu, çelişki olmadan ne isteyebiliriz sorusudur. Açıkça görüldüğü üzere, kişinin 'isteme'si 'çelişkiye düşmeden isteme' kriterine bağlanmıştır. Çelişkiye düşmeden bir şeyi isteme/yapma kişinin istemesinin zorunlu ön şartı olarak anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Kant burada çıkar temelli bir isteme üzerinden olayı açıklamaz; mantıksal olarak çelişkiye düşmeme üzerinde durur.

Burada önemli olan bireyin kendi ilkesini çelişkisiz bir şekilde evrenselleştirip evrenselleştiremediğidir. Birey kendi ilkesinin evrenselleştiği bir dünyayı hayal ederek bir eylemde bulunur. Eğer bireyin eylemlerinin öznel referansı olan ilke, çelişkisiz bir yasa olarak kavranamıyorsa bu ilkenin göreve aykırı olduğu anlaşılacaktır. İnsanlar, iyi niyetle verildikleri için sözlere inanırlar ve sadece onlara inandıkları için borç verirler. Kaldı ki 'kolay para elde etmek istiyorsan, yalan bir söz vermелisin' önermesini evrenselleştirmeye çalışan bir yalancının söz konusu ilkenin kendisine de uygulanmasına karşı çıkması kaçınılmazdır. O halde Kant'a göre, bu yalancı birey hem kendi ilkesini hem de bu ilkenin evrenselleşmesini aynı anda isteyemez.<sup>55</sup> Burada ısrarla dikkat çekilen hususun 'çelişkiye düşmeme' şartı olduğu son derece açıktır. Çünkü, çelişkiye düşmeksizin 'kolay para elde etmek istiyorsan, yalan bir söz vermелisin' önermesinin evrensel olmasını istemek mümkün değildir.

Kısacası ahlak-dışı bir ilkenin evrenselleştirilmesine istekli olmada bir 'çelişki' olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kant bunun üç tür çelişki içerdiğini söyler: (i) Mantıksal çelişki/tutarsızlık. İlkenin evrenselleştirilmesinde man-

53 Norman, *The Moral Philosophers*, s.79.

54 Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 77.

55 Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 14-15.

tıksal imkânsızlık gibi bir şey vardır; eğer ilke evrenselleştirilmiş olsaydı, o ilkenin önerdiği eylem tasavvur edilemez (*inconceivable*) olurdu. (ii) Teleolojik çelişki: ahlak-dışı bir ilkenin yasa olmasını istemek aynı zamanda teleolojik olarak tasarlanmış bir doğa sistemiyle de çelişecektir. Burada kişinin doğal amaçlara (*naturel purpose*) aykırı davranması onun ilkesinin evrensel olmasına engel bir durumdur. (iii) Pratikte çelişki: Ahlak-dışı bir ilkenin evrenselleşmesi aynı zamanda söz konusu ilkeye zarar verecektir; onun başarısızlığına (*self-defeating*) neden olacaktır. Herkesin onu bu maksatla kullanması durumunda, kişinin kendi eyleminin amacına ulaşmasını zorlaştıracaktır. Kişi bu eylemi bu amaç için kullanmayı teklif ettiği için, aslında kişi kendi amacına da engel olmuş olacaktır.<sup>56</sup> Öyleyse, ahlak-dışı bir ilkenin evrenselleşmesi bir çelişkiyle sonuçlanacağı iddiası Kant'ın buradaki yaklaşımına temel olmaktadır. Çelişkisiz bir evrensel yasa olarak ilkenin evrenselleşmesi istenmelidir. Kant'ın nihai hedefi ahlaki davranışın rasyonel davranış olduğunu göstermektir. Kant, ahlaki iyilik ile rasyonelite arasında bir tür bağlantı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. O halde, 'çelişki' testi ahlak-dışı eylemlerin nihai anlamda irrasyonel olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bu tartışmalardan hareketle denilebilir ki ahlak eğitimi bireylerin hangi ilkelerden hareketle eylemlerde bulduklarını, bu ilkelerin evrensel bir yasaya dönüştürülebilir olup olmadığını sorgulamalarını amaçlamalıdır. Bireyin kendi çıkarını temel alan bir ahlak anlayışının ve buna dayanan bir ahlak eğitiminin ahlaki gelişimle sonuçlanması mümkün değildir. Ahlak eğitimde her şey doğru ilkelerin belirlenmesine ve bu ilkelerin ahlaki bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıkmasına bağlıdır. Kaldı ki doğru ilkelerin belirlenmesi ile güçlü bir teorik-kuramsal altyapı veya bir ahlak felsefesi arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Güçlü teorik-kuramsal zeminde yoksun bir ahlak eğitiminin hedeflenen sonuçlara ulaşması oldukça güç olacaktır. Kendi eylemlerinin veya tercihlerinin olası sonuçlarını düşünsel anlamda analiz edemeyen; bu eylemlerini evrensel ilkelere göre düzenleyemeyen bir kişinin ahlaki bir özneye dönüşmesi kolay olmayacaktır. Ahlak gelişim için aktarıma veya ezbere dayanan bir ahlak eğitiminden ziyade ilkeleri temel alan bir ahlak eğitimine ihtiyaç vardır. O halde eğitim kişiye güçlü bir ahlaki muhakeme kazandırmalı ve bu eğitim sayesinde kişi davranışlarını evrensel ilkeler çerçevesinde belirleyebilmelidir.

## Ahlakta 'İyi Niyet'

Hiç kuşkusuz bir davranışın ardındaki niyet ile o davranışın ahlaki statüsü arasında bir ilişki vardır. Niyetten bağımsız olarak bir davranışın sadece so-

<sup>56</sup> Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 78.

nucundan hareketle o davranışın ahlaki değeri hakkında bir yargıda bulunmak doğru değildir. Örneğin, Kant'ın ahlak metafiziğinde de 'iyi niyet/irade (*good will*)' kavramının merkezi bir değer taşıdığı görülmektedir. Bu düşünce biçimine göre, eylemin ahlaki iyiliğini belirleyen şey eylemin sonucu değildir, eylemi ortaya çıkaran niyettir. Koşulsuz bir şekilde iyi olan tek şey iyi niyettir; iyi niyet diğer şeylerle olan ilişkisinden bağımsız olarak bizatihi iyi olan tek şey olarak tarif edilebilir.<sup>57</sup> Eylemin ahlaki oluşunu belirleyen 'iyi niyet' aynı zamanda göreve uygun bir eylem ile göreve dayanan eylem arasındaki farkı belirleyen temel unsurdur. Kant'ın ahlak metafiziği incelendiğinde onun 'göreve uygun' eylem ile 'göreve dayanan' eylem arasında temel bir ayrıma gittiği görülür. Söz konusu her iki eylem biçimi görünüş itibarıyla birbirine benzese de eylemi meydana getiren 'niyet' açısından birbirlerinden ayrılırlar. Göreve uygun bir eylemin çıkarla nasıl birleştiğini bir örnekten hareketle Kant şöyle açıklar: Kendisinde alışveriş yapan kişilerin paralarının üstünü eksiksiz bir şekilde veren bir esnafı ele alalım. Eğer bu şahıs, dürüst olmak kendisinin görevi olduğu için değil de kendisine müşteri çekerek kazanç sağladığı için dürüst oluyorsa, bunun Kant teorisi açısından bir değeri yoktur. Çünkü görev öz-çıkara veya eğilimlere dayalı motivelerden hareketle yapıldığı için iyi olamaz. O nedenle hiç-bir eğilim kişiyi iyilik yapmaya zorlamamalı ve iyilik sadece görevden dolayı yapılmalıdır. Bu bakımdan kişilerin ahlâkî ilkeleri araçsal karakterde olmamalıdır, (ahlâk yasası hatırına) amaca yönelik olmalıdır. Nitekim kişinin görevi buyruğa göre eylemde bulunmaktır; sonuca bakarak eylemde bulunmak değildir.<sup>58</sup> Müşterisi çoğalsın diye dürüst davranan bir esnafın bu davranışı sadece 'göreve uygun' bir davranıştır. Oysa bir davranışın ahlaki olarak ifade edilebilmesi için onun 'göreve dayanan' bir davranış olması gerekir. Sadece görev olduğu için yapılan bir eylem iyi niyetten hareketle yapılan bir eylem değeri kazanır. Kişi ahlak yasasına olan saygısından dolayı eylemde bulunduğu gerçekte anlamda ahlaki davranmış olacaktır.

O halde kişinin eyleminin göreve uyuyor olması her zaman o eylemin göreve dayanması anlamına gelmez. Görevden dolayı eylemde bulunmak bir şeydir, göreve uygun eylemde bulunmak başka bir şeydir. Ahlaki eylem söz konusu olduğunda kişiden beklenen şey, onun kayıtsız bir şekilde görevi yapmasıdır. "Başkalarının yaşadığı sıkıntılardan dolayı kolayca harekete geçen ve başkalarının üzüntülerine ortak olan hassas kalpli birisinin zor durumda kalan bir tanıdığına yardım ettiğini varsayalım. Bu kişinin davranışı/hareketi görevin emrettiği/buyurduğu bir davranış olabilir. Ancak bu davra-

57 Immanuel Kant, *The Moral Law*, Trns.by H. J. Paton, (London: Hutchinson's University Library, 1947), s. 17.

58 Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya*, s. 26.

nışın kaynağı şefkat veya yardımseverliktir. Burada söz konusu kişi tanıdığı şahsın durumuna üzüldüğü için ona yardım eder; bunu yapmanın aslında kendi görevi olduğunu bilerek yardım etmez. Bu açıdan bakıldığında Kant söz konusu eylemin bir değerinin olduğunu reddetmez; fakat (bu) eylemin ahlâkî bir değerinin olduğunu reddeder.”<sup>59</sup> Görüldüğü üzere, göreve dayanan bir eylemi belirleyen şey ‘iyi niyet’ olduğu halde göreve uygun bir eylemi belirleyen şey çıkarıcıdır. Kişi doğru bir eylemi ceza korkusu veya çıkarıcı gibi gizli bir amaç için yapmamalıdır. Kendi çıkarılarını ahlaki hedefleriyle eş anlamlı gören veya onları özdeşleştiren bireyler kendi ahlaki ilkelerini kişisel hedefleri ve arzularıyla uzlaştırmak için büyük bir mücadele verirler. Oysa bu eylem biçimi ahlaki açıdan herhangi bir anlam ifade etmez.

Kant, ‘iyi niyet’ dışında hiçbir şeyin koşulsuz olarak iyi olmadığı iddiasıyla başlar. İyi niyetin değeri, neden olduğu sonuçların değerinden tamamen ayrıdır. Bu ilk iddia, inandırıcılığını, ahlaki değerlendirmelerin öncelikle insanların niyetlerine odaklandığı şeklindeki yaygın fikirden almaktadır. Kendi hataları olmaksızın, iyi niyetleri talihsiz sonuçlara yol açıyorsa, insanlar ahlaki olarak suçlanamaz. Akıntıya kapılan arkadaşını kurtarmak için denize atlayan bir ‘x’ şahsını düşünelim. Burada akıntı x’in düşündüğünden daha güçlü olduğu için x şahsı arkadaşını kurtarmayı başaramaz ve kendisi de boğulur. Elbette burada x’in kurtarma teşebbüsünün hiçbir faydası olmayacak ve yalnızca ilave can kaybına neden olacaktır; bu durum da ailesinin ve arkadaşlarının daha fazla üzülmelerine yol açacaktır. Pekâlâ, neden olduğu bu ilave sonuçlardan dolayı x hakkında ne söylenebilir? Burada niyetlenen sonuç ile gerçek sonuç arasında bir çelişki vardır. Övülmeye ya da suçlamaya konu olması gereken ‘niyetlenen sonuç’tur. O halde x’i eleştirmekten ziyade niyeti ve çabası nedeniyle onu ahlaki olarak övmekle yükümlüyüz.<sup>60</sup> Burada ahlaki olmak sonuçtan bağımsız olduğu için, kurtarıcı hiçbir şey başaramamasına rağmen ahlaki açıdan takdir edilmeyi hak etmektedir. Kant’a göre ahlaki açıdan iyi eylemler faydacı sonuçları hedeflemezler; eğer bunu hedefliyorlarsa ahlaki olamazlar.

Pekâlâ, içeriği belli olmayan bu soyut ilkelerin anlamlı normlar inşası mümkün müdür? Ahlaki olmayı bireyin salt mantığına ve iyi niyetine indirgemek; eylemin içeriğine ilişkin bir bilgiye gereksinim duymamak ne kadar doğru olabilir? Bu perspektiften hareketle nitelikli bir ahlak eğitimi vermenin imkânı nedir? Eğitimde ahlaki gelişimi biçimsel ilkelerden hareketle inşa etmeye çalışmak ne kadar doğru olabilir?

59 Aktürk, *Ahlaktan Tanrı’ya*, s. 26.

60 Norman, *The Moral Philosophers*, s. 72-73.

Kantçı-bireyci zorunlu buyruk anlayışının ahlâk yasasına içerik verme noktasında oldukça biçimsel ve soyut olduğuna yönelik eleştiriler vardır. Bu düzeyde soyut bir ilkenin ahlâk yasasının içeriğini belirleyip belirleyemeyeceği tartışmalara neden olmuştur. Bilindiği üzere Kant, bir eylemin ahlakiliğini belirlemede biçimsel açıdan uygun olmasını son derece önemsemektedir. Eylemin biçim açısından öncelenmesi sonuçların öneminin küçümsenmesi tartışmasını beraberinde getirmiştir. Eylemin sonucunu dik-kate almaması Kant ahlakı için temel bir sorun olmuştur. Kant'ın zorunlu buyruk kavramının içerikten yoksun olduğu ise başka bir eleştiridir. Burada kişinin davranışının ahlakiliği ile görevden dolayı eylemde bulunması arasında doğrusal bir ilişki vardır. Fakat görevin gerçek anlamda 'ne' olduğu yani görevin içeriği açık değildir. Bu açıdan bakıldığında evrenselleştirilebilir ilkesinin ahlakın içeriğinden ziyade ahlakın biçimine ilişkin bilgi verdiği söylenebilir.<sup>61</sup> Pekâlâ, hiçbir şekilde ahlaki ilkelerle çelişmeyen bir eğilim yine de ahlak-dışı sayılmalı mıdır? 'Görev' fikri bu şekilde tüm özel amaçlardan soyutlanırsa, başka bir sorun ortaya çıkmaz mı? Sözelimi, büyük bir yükü mücadele eden birine iyi niyetle (görevden dolayı) yardım edildiğinde ve söz konusu yükün bir hırsızlık malı olduğu bilinmediğinde buradaki iyi niyet yine de ahlaki olmayı sağlayan bir şey olabilir mi?<sup>62</sup>

Hiç kuşkusuz Kantçı yaklaşım biçiminin güçlü tarafları olduğu gibi zayıf tarafları da vardır. İçerikten yoksun olan bu biçimsel ilkelerin sağlam normlar oluşturmak için yeterli olduğunu söylemenin zorlukları vardır. Akli oldukça dar bir rasyonellik olarak kavramsallaştırmak; içerik içermeyen yasalardan hareketle ahlaki alanı inşa etmek problemlidir.<sup>63</sup> Ahlaki değer ve ilkelerin veya temel ahlaki meselelerin 'ne' olduğuna yönelik bir belirsizlik ahlaki alanı tartışmalı hale getirecektir. Bu kapsamda, ahlaki yargıların içeriği ile söz konusu yargıların mantıksal-biçimsel şekilleri arasında tutarlı bir bağ kurmak gereklidir. Belki de ahlaki yargıların veya erdemlerin öğretilerilebilir olup olmadığını (veya nasıl öğretilerileceğini) sorgulamadan önce onların anlamlarını keşfetmek gerekecektir.<sup>64</sup> Bireyin ahlaki gelişimini salt teorik bir çerçeveye sınırlamak ve ahlak eğitimini de biçimsel-soyut bir anlayışa indirgemek sorunlu görünmektedir.

61 Horner, Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, s. 160.

62 Bkz. Justin Oakley, "A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 4 (1990), s. 451.

63 Sprod, *Philosophical Discussion in Moral Education*, s. 76.

64 Bkz. Betty A. Sichel, "Virtue and Character: Moral Languages and Moral Education", *The Clearing House*, Vol. 64, No. 5, *Values Education* (1991), s. 297.

İçerikten yoksun olduğu ve belirsizlik içerdiği gerekçesiyle Kantçı ilkeler ahlakını eleştiren Nel Noddings'e göre, nerede bir ilke varsa aynı zamanda onun bir istisnası da vardır ve ilkeler sıklıkla insanları birbirinden ayırma işlevi görmektedir. Noddings, ahlaki davranış için ana rehber olarak ilke ve kuralların reddedilmesinin yanı sıra evrenselleştirilebilirlik kavramını da reddetmektedir. Ona göre, 'herhangi bir şahsın  $x$  koşulları altında  $a$ 'yı yapması gerekiyorsa, o zaman benzer koşullar altında başka bir şahsın da  $a$ 'yı yapması gerekmektedir' gibi bir önermeyle ifade edilebilecek evrenselleştirilebilirlik ilkesi fazlasıyla tartışmaya açıktır. Noddings'e göre, etik karşılaşmalarda yer alan kişiler farklı öznel deneyimlere sahip oldukları için 'birisini tarafından yapılması gereken bir şey başkası tarafından da yapılmalıdır' gibi bir önermeyi temel almak doğru değildir.<sup>65</sup> Ahlakın merkezinde bulunan 'insan' gerçekliğini görmezden gelmeye ya da aşmaya çalışmak romantik bir rasyonalizmdir. Çünkü, böyle bir çerçevede önerilenlerin gerçek dünyada geniş çapta uygulanması söz konusu olamaz. Bundan hareketle Noddings bir 'ilgi-özen/bakım (*caring*)' tartışması başlatmaktadır.

Noddings burada 'ilişki' kavramına vurgu yapmaktadır; 'ilişki'nin taraflarını 'bakan (*caring*)' ve 'bakılan (*cared for*)' olarak tanımlamaktadır. Böylece Noddings bu kavramlardan hareketle kavramsal bir temel oluşturmaya çalışmaktadır. Nitekim Noddings'e göre, 'ilişki'yi ontolojik açıdan temel olarak ele almak, basitçe insan(ların) karşılaşmalarını ve duygusal/dokunaklı tepkiyi insan varlığının temel bir gerçeği olarak kabul etmek anlamına gelir. Bu karşılaşma anında gerek 'bakan' gerekse 'bakılan' kesim (yani her iki taraf) 'ilişki'ye katkıda bulunmaktadır. Öyle ki, burada kişinin bütün dikkati 'diğerini/ötekini ahlaki açıdan nasıl karşılayacağım' gibi bir önermeye yönelik olacaktır. İlişkinin her iki tarafında bulunanlar birbiriyle söz konusu ilişkiyi sürdürmek için ahlaki davranmak zorundadırlar. Bu ahlaki ideal, kişinin diğerleriyle kurduğu ilişkide ona rehberlik edecektir. Noddings'e göre, kişi başkalarında bulunmayan değerli bir ilkeye sahip olduğunu düşünürse o, tehlikeli bir biçimde aşırı ahlakçı (veya kendini beğenmiş) bir birey olacaktır. Böylece bu şahıs açısından diğerlerinin değeri olmayacak ve onlar ötekileşeceklerdir.<sup>66</sup> Noddings'in yaklaşımına göre ahlak eğitimi duygusal bir ilişkinin temelinde dayanmaktadır. İlgi/bakım etiğinin en büyük amacı, kişinin hem kendisinde hem de temasa geçtiği kişilerde ilgiyi/bakımı (*caring*) korumak ve artırmak/geliştirmektir. Bu, doğal olarak eğitimin ve ebe-

<sup>65</sup> Noddings, *Caring*, s. 5.

<sup>66</sup> Noddings, *Caring*, s. 3-5



veynliğin ilk amacı haline gelir. Bu ise, sürecin içinde bizatihi yerleşik olan bir amaçtır; onun ötesinde/haricinde bir yerde değildir.<sup>67</sup>

Rasyonaliteye aşırı bir vurgunun yapıldığına ve duygunun değerinin ihmal edildiğine yönelik bir eleştiri getiren Noddings'e göre, ahlaki davranışlara ahlaki akıl yürütmeyle değil, ahlaki tavırla ya da iyilik özlemiyle erişmek mümkündür. Öyle ki, ahlaki kararlar gerçek durumlarda verilir ve sözgelimi, bu türden bir karara varma süreci ile bir geometri probleminin çözüm süreci, niteliksel olarak birbirinden farklıdır. İlgi/bakım etiğinde ahlaki tavır evrensel ilkelerden ziyade duygular, ihtiyaçlar, izlenimler gibi nedenlere dayandırılır.<sup>68</sup> Ahlaki kararları salt bir akıl yürütücüye indirgeyen ve duyguları dikkate almayan bir yaklaşım ilgi etiği tarafından eleştirilmiştir. Ahlaki gelişim için daha çok bazı temel duygular ön plana çıkarılmıştır. Burada ahlaki gelişim, ahlaki akıl yürütme gibi ilkelerden ziyade 'duygusal' süreçlere dayanmaktadır. 'İlgili (*caring*) bir toplulukta yaşama' ve 'öğrencilerin gelişim süreçleri için kaygılanma' düşüncesi bu yaklaşıma temel olmaktadır. Sözgelimi, matematikten nefret ettiğini söyleyen bir öğrenciyeye öğretmen, bu konuyu sevdirmeye çalışarak tepki verir. İlgili bir öğretmen, bir yandan öğrencinin duygularını anlamaya çalışmalı, diğer yandan da motive edici bir öğretim tarzıyla bu tutumu değiştirmeye yardımcı olmalıdır.<sup>69</sup>

Pekâlâ, ahlakın duygusal temeline yapılan bu vurgu bilişsel süreçlerin rolünün göz ardı edilmesine neden olabilir mi?

Ahlaki eylemin belirleyicisi olarak duyguyu temele yerleştirmenin bilişsel olanın değerine ilişkin bir tartışmayı tetiklemesi anlaşılır bir durumdur. Fakat Noddings'e göre, ahlaki bir eylemi gerçekleştirme sürecinde düşünme ve akıl yürütme gibi bilişsel süreçlerin reddedilmesi söz konusu değildir. Ona göre buradaki asıl mesele öncelikli olarak neye vurgu yapıldığı ve neyin temel alındığı meselesidir. Öyle ki, kişi 'yapmalıyım' gibi bir duygusallığı fark ettiğinde, diğerine yanıt olarak ne yapması gerektiğini etkili bir şekilde düşünmek zorundadır. Çünkü kişi burada kör bir duygusallıktan hareketle ötekine yanıt vermemektedir. Bilişsel süreçlerin dışlanması durumunda kişinin yavan ve acıklı (*pathetic*) duygulara maruz kalması kaçınılmaz olduğu gibi, duygusallığın (veya duyguların) dışlanması durumunda da kişinin kendi kendisine hizmet etmesi ya da duygusuz-merhametsiz bir rasyonalizasyona düşme riskine maruz kalması kaçınılmaz olacaktır.<sup>70</sup> Kişi

67 Noddings, *Caring*, s. 172.

68 Noddings, *Caring*, s. 2-3.

69 Fritz K. Oser, "Moral Perspectives on Teaching", *Review of Research in Education*, Vol. 20 (1994), s. 69.

70 Noddings, *Caring*, s. 171.

tamamen ilişkiden (*relation*) koparsa hem insanlığını hem de varlığını kaybeder. Bu anlamda eğitimin temel amacı ilginin sürdürülmesi ve geliştirilmesidir. Bu çerçevede, Noddings kesinlikle entelektüel ve estetik amaçlardan vazgeçmeyi düşünmez. Ancak entelektüel görevler ve estetik arayışlar kasıtlı bir şekilde ahlaki ideali tehlikeye atıyorsa onların kenara bırakılması gerektiğini söyler.<sup>71</sup>

Ahlaki davranışlarda bu düzeyde öznel deneyime vurgu yapmanın ahlaki bir görecelilikle sonuçlanması olası mı? Belirli duygulardan hareketle ahlakın alanını tanımlamak ne kadar doğrudur? Ahlaki muhakeme kendi başına davranışı kontrol edebilir mi; salt ahlaki akıl yürütmeden hareketle ahlaki bir tutum geliştirmek mümkün müdür?

Duyguların ahlaki eylemlere kaynaklık edip edemeyeceklerine yönelik bir tartışma duyguların anlamlı olup olmadıklarına yönelik bir tartışma değildir. Elbette duyguların varoluşsal bir değeri vardır ve duygular insan hayatında kayda değer bir yere sahiptirler. Fakat duygulardan hareketle bir ahlak epistemolojisi inşa etmeye çalışmanın ve yine ahlaki davranışların duygusal süreçlerden hareketle üretildiğini söyleminin birtakım zorlukları vardır. Bazıları açısından duyguların düzenlenme ve kontrol süreçleri çoğu zaman otomatik ve bilinç-dışı biyolojik (veya biyolojik-benzeri) süreçlerdir. Bir bilinç veya irade tarafından belirlenmeyen ve kendiliğinden ortaya çıkan bu durumun kişiye bir 'sorumluluk' yüklemesinden bahsedilemez.<sup>72</sup> Oysa ahlaki olarak ifade edilebilecek eylemlerin belirli özelliklere sahip olmaları gerektiği konusunda bir uzlaşma vardır. En önemli ikisi şunlardır: (i) Ahlaki bir eylem kasıtlı/maksatlı olmalıdır; rastlantı sonucu (tesadüfen) üretilmiş veya öznenin bilincinin dışındaki nedenlerden kaynaklanmış olmamalıdır. Öyleyse, ahlaki eylemin bir nedene bağlı olarak meydana gelmesi zorunludur. (ii) Ahlaki eylemi üreten nedenler ahlaki olmalıdır; yani, öznenin kavrayışında/anlayışında ahlaki olarak iyi veya kötü olan şeyle ilgili olmalıdır.<sup>73</sup> Bu anlamda, duygular ile ahlaki davranma motivasyonu arasında doğrusal bir bağ kurulamaz. Çünkü duygular, çoğu zaman otomatik, maksatsız ve çoğunlukla bilinçsiz olduğu düşünülen süreçlerin sonucudur. O nedenle 'insanları ahlaki eylemlerde bulunmaya götüren akıl mıdır, duygu mudur?' gibi bir soruyu salt duygu temelinden hareketle açıklamak kolay olmayacaktır. Maksatlı ve aynı zamanda bilinçli ahlaki nedenlerin bir sonucu olması geren eylemlere sadece duyguların kaynaklık ettiği düşünülemez.

71 Noddings, *Caring*, s. 174.

72 Bkz. Augusto Blasi, "Emotions and Moral Motivation", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29:1, 0021-8308, s. 10.

73 Blasi, "Emotions and Moral Motivation", s.12.

Ahlaki davranma motivasyonu önemli oranda ahlaki akıl yürütmenin veya ahlaki muhakemenin bir sonucu olarak görülmelidir.

Özetle, ahlaki eylemi belirleyen en temel unsurun ahlaki akıl yürütme olduğunu söylemek bir şeydir; ahlaki eylemin sadece ahlaki akıl yürütme aracılığıyla ortaya çıkabileceğini söylemek başka bir şeydir. Ahlaki akıl yürütme ile ahlaki eylem arasında doğrusal bir ilişki olsa da ahlaki eylemi ortaya çıkararak tek etkenin ahlaki akıl yürütme olduğunu söylemek mümkün değildir. Elbette başka etkenlerden hareketle de ahlaki eylemi gerçekleştirmek mümkündür; fakat yine de belirleyici unsur ahlaki akıl yürütmedir. Bireyler her neyi yapacaklarsa bunu bilerek yapmalı; onların ahlaki yargıları ile ahlaki eylemleri arasında bilişsel bir bağ olmalıdır. Bu da bireylerin, ahlaki karar verme süreçlerini ve bu süreçte ahlaki akıl yürütmenin statüsünü iyi analiz etmelerini gerektirmektedir. Ahlaki standartları ve ilkeleri başarılı bir biçimde içselleştirmiş bireyler için, ahlakla ilgili şemalar yaşam deneyimlerinde daha belirgin olacaktır. Bu tür bireylerin sonuca dayalı davranıştan ziyade kural temelli davranışa daha duyarlı olduklarını söylemek mümkündür. Üst düzey bir ahlaki muhakeme ahlaki kimliğin motive edici gücü ile birleştiğinde, ahlaki davranışın ortaya çıkma olasılığı daha yüksek olacaktır.<sup>74</sup> Kant'ın da belirttiği gibi, çocukların eğitiminde asıl önemli olan onların 'düşünme'yi öğrenip öğrenmedikleridir. Düşünmeyi öğrenmeden bütün eylemlerin dayandığı temel ilkeyi kavramak olası değildir. O nedenle düşünme, bütün eylemlerin dayandığı (veya kendisinden hareketle ortaya çıktığı) ilkeleri hedefler.<sup>75</sup>

## Ahlakta Yargı-Eylem Tutarlılığı

Düşünce ve eylem arasındaki ilişki sanıldığı kadar basit değildir. Ahlaki eylemin neden her zaman ahlaki yargıyı takip etmediği son derece önemlidir. Kaldı ki ahlaki olgunluk, yapılacak olan doğru şeyi bilmek ve yapmaktır. Pekâlâ, bu kadar basit mi? Gerçek ahlaki bir ikileme karşı karşıya kalan herkes, durumun bu kadar da basit olmadığını bilir. İnsanlar, bazı eylemlerin doğru veya yanlış olduğuna ikna olsalar da belirli koşullara sahip belirli durumlarla karşılaştıklarında, izlenecek yol hakkında o kadar emin olamayabilirler. Başka bir deyişle, kritik süreçlerde bireylerin karşı karşıya kaldığı durumlar söz konusu olduğunda, bireylerin doğruya ilişkin bilgileri onlara tam anlamıyla rehberlik edemeyebilir.<sup>76</sup> Ahlakın nihayetinde eyleme yöne-

74 Zhi Xing Xu and Hing Keung Ma, "How Can a Deontological Decision Lead to Moral Behavior? The Moderating Role of Moral Identity", *Journal of Business Ethics*, (2016), Vol. 137, No. 3 (September 2016), 347.

75 Kant, "Lectures on Pedagogy", s. 445.

76 Duska and Whelan (ed.), *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg*, s. 2.

lik olduğu düşünülürken ahlaki eylemin motive edici gücü ne olmalıdır? Bireyci (deontolojik) ahlak anlayışının ahlaki davranışı ortaya çıkarma gücü nedir? Ahlakın münferit bireylere indirgenmesi ve ahlakın salt birey merkezli bir konuma gelmiş olması mutlak bir çözüm olabilir mi?

Daha önce de ifade edildiği üzere, ahlaki yargıların kural koyucu (veya emredici) olma gibi temel bir özelliği söz konusudur. Ahlaki bir yargıyı kabul etmek ile ahlaki yargının emrettiği şeyi yapmak veya (en azından) yapmaya çalışmak arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Burada ahlaki yargıyı onaylamanın zorunlu olarak eylemle bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>77</sup> O halde ahlaki bir yargının en temel özelliklerinden bir tanesi onun emredici bir karakter taşımasıdır. Ahlaki bir yargıya varmak veya o yargıyı kabul etmek ile o yargının emrettiği şeyi yapmak arasında doğrusal bir bağ vardır. Burada ahlaki yargıyı onaylamanın zorunlu olarak eylemle bağlantılı olduğu açıktır. Buna göre 'x şahsı a'nin ahlaki açıdan zorunlu olduğuna inanıyor' önermesi aynı zamanda 'x şahsı a'yi yapmalıdır' önermesini de içermektedir. Benzer şekilde, 'x şahsı a'nin ahlaki açıdan yanlış olduğuna inanıyor' önermesi de 'x şahsı a'yi yapmaktan imtina etmelidir' önermesini içermektedir. Örneğin, bir kişinin hırsızlığın ahlaki açıdan yanlış olduğunu iddia etmesi, aynı zamanda başka birisine ait olan bir şeyi (sahibinin izni olmadan) almaktan kaçınmak zorunda kalması demektir. Doğal olarak buradaki ilke, kişilerin kendilerine ait olmayan şeyler hususunda belirli bir şekilde davranmalarını istemeye dayanmaktadır. O halde, hırsızlığı ahlaken yanlış bulan herhangi bir kişi, belirli davranışlardan kaçınması gerektiğini bilmelidir.

Kişinin ahlaki olduğuna inandığı şey ile davranışı arasındaki tutarlılık ahlaki olmanın başka bir ifadesidir; çünkü tutarlılık da ahlaki bir gerekliliktir. Bu durumun ahlaki olmanın temel bir özelliği olduğu gibi aynı zamanda insan rasyonalitesinin de önemli bir göstergesi olduğuna yönelik ortak bir inanç söz konusudur. Eğer bir kişi ahlaki bir inanca (veya ahlaki bir ilkeye) sahip olacak şekilde tanımlanacaksa, mantıksal olarak belirli şeyler onun için doğru olmalıdır. Kişi, ilkenin buyurduğu gibi davranması gerektiğini fark etmelidir. Eğer kişi bilerek bu buyruğa uymuyorsa (veya karşı çıkıyorsa) o zaman bu tutumunun bir haklı-çıkarma gereksinim duyduğunu kabul etmelidir. Bir haklı-çıkarma (gerekçelendirme) ortaya koyamadığında ise bunun yanlış olduğu gerçeğini kabullenmelidir.<sup>78</sup> Pekâlâ, bireyci bir ahlak anlayışında yargı-eylem tutarlılığını sağlamanın imkânı nedir?

77 Scarrow, "Hare's Account of Moral Reasoning, Ethics", s. 137.

78 Cohen, "The Practicality of Moral Reasoning", s. 547.

Lawrence Kohlberg ahlaki akıl yürütmenin ahlaki davranışta en önemli faktör olduğunu; yani, ahlaki davranıştaki tek belirgin ahlaki faktörün ahlaki akıl yürütme olduğunu savunur. Kohlberg, bu anlamda son derece etkili olan bilişsel-gelişimsel ahlak teorisini inşa etmiştir. Kohlberg, ahlaki ilkelerin anlaşılması durumunda ahlaki eylemleri motive edeceğini varsaymaktadır. Ahlaki muhakeme geliştikçe, ahlaki durumlarda hüküm vermesi gereken bireyler ahlaki ilkeleri kullanmaya daha yatkın hale gelecektir. Ahlaki muhakemenin daha yüksek aşamalarında, ahlaki ilkeler ve bunların evrensel ve kuralcı doğası daha belirgin olacaktır. Böyle bir durumda bireyler kendilerini ahlaki yargılarıyla tutarlı davranmaya daha fazla mecbur hissederler. O halde ahlaki eylemin motivasyonu ile ahlaki kavrayış arasında doğrusal bir bağlantı vardır ve ahlaki motivasyon önemli oranda ahlaki kavrayıştan kaynaklanır.<sup>79</sup> Kohlberg'e göre akıl yürütme daha iyi nedenler sağlar ve daha iyi nedenlerin ahlaki eyleme yol açma olasılığı daha yüksektir.<sup>80</sup> Ahlaki olana ilişkin kişinin kavramsal bir çelişkiye düşmemesi için ahlaki muhakeme temel bir değere sahiptir. Ahlakın nihayetinde eyleme yönelik olduğu düşünülduğünde salt bir akıl yürütme bunu sağlayabilir mi?

Blasi'ye göre ahlaki kavrayışın veya ahlaki muhakemenin bariz sınırlamaları vardır ve bu zorluklar daha fazla kavrayışla ve muhakeme ile aşılmaz. Ahlaki kavrayışın veya muhakemenin ahlaki olarak hareket etme arzusuna nasıl ve neden yol açtığını açıklamak için psikolojik bir temele ihtiyaç vardır.<sup>81</sup> Muhakeme sonucunda ahlaki yargının ne olduğunu (bilişsel açıdan) kavramak bir şeydir; bu yargıyı eyleme dönüştürebilmek ise başka bir şeydir. Psikolojik bir temeli gerekli gören bu yaklaşım biçimine göre, ancak ahlaki bir motivasyon veya duygusal bir süreç belirli bir ahlaki yargıyı ilgili ahlaki eylem için harekete geçirebilir. Fakat bir bireyin yapması gerektiğini söylediği veya düşündüğü şey ile gerçekte yaptığı şey arasındaki ilişkiyi açıklama hem felsefi hem de psikolojik temelli bir sorundur. Bireyler çoğu zaman yapmaları gerektiğini söyledikleri veya düşündükleri şeylerin karşıtı olan başka şeyler de yaparlar. Pekâlâ, yapılması istenilen-düşünülen şey ile gerçekte yapılan şey arasındaki bu tutarsızlığın sebebi nedir? Bu bir irade zayıflığı (*akrasia*) sorunu mu yoksa bir ahlaki karakter sorunu mudur?<sup>82</sup>

79 Sam A. Hardy, Gustavo Carlo, "Identity as a Source of Moral Motivation", *Human Development* 48, (2005), s. 2.

80 Augusto Blasi, "Kohlberg's Theory and Moral Motivation", *New Directions for Child Development*, No: 47, (Spring 1990), s. 53.

81 Blasi, "Kohlberg's Theory and Moral Motivation", s. 53.

82 Roger Bergman, "Why Be Moral? A Conceptual Model from Developmental Psychology", *Human Development*, 45, (2002), s. 105.

Elbette ahlaki yargı her zaman ahlaki davranış üzerinde yeterince etkili olmayabilir. İnsanlar bilişsel düzeyde neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilseler de bu bildiklerini her zaman uygulayacakları anlamına gelmez. O halde biliş ve eylem arasında uyumun bozulduğu durumlar söz konusu olsa da bu tutarsızlığın çözümü rasyonel/epistemik zemini terk etmek olmamalıdır. Kaldı ki ahlaki olarak tutarsız bir davranış, zorlamanın veya kişinin yapması gerektiğini bildiklerini yapamamasının bir sonucu da olabilir. Bir insanın düşündüğünü/bildiğini yapamaması tipik ‘ahlaki zayıflık’ olarak da ifade edilebilir. Hare’e göre tipik ‘ahlaki zayıflık’ vakaları bir insanın düşündüğü şeyi yapamayacağı vakalardır. Fakat buradaki ‘yapamama’ çok dikkatli bir inceleme gerektirir, çünkü farklı durumlarda böyle bir şahıs yapması gerekeni çok iyi yapabilir. Böylece, ahlaki zayıflıktan söz edildiğinde ‘yapmam gerekir ama yapamam’ gibi özel bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Ahlaki yargılar/buyruklar bireyin gücü dahilinde olan buyruklardır yani ‘yapmalı (*ought*)’ aynı zamanda ‘yapabilme (*can*)’yi içermektedir. O nedenle ahlaki alanda ‘yapmalıyım ama yapamam’ biçiminde bir önermeyle karşılaşıldığında buradaki ‘yapamam’ kavramı kişinin gücünü aşan bir duruma işaret etmez.<sup>83</sup>

Açıkça görüldüğü üzere, ahlaki yargıların ahlaki eyleme dönüşmesi son derece önemlidir ve bu da bütün ahlak teorilerinin hedeflediği şeydir. Başka bir önemli hususu da ahlaki yargıların bilişsel/rasyonel bir zemine dayandırılmasıdır. Fakat ahlaki eylemi etkileyen/belirleyen en temel unsurun ahlaki muhakeme olduğunu söylemek bir şeydir; ahlaki eylemin sadece ahlaki muhakeme aracılığıyla ortaya çıkabileceğini söylemek başka bir şeydir. Sözelimi, Kohlberg, bilişsel bir ahlak teorisinin uygulanabilir olması için nedenlerin motive edici güce sahip olması gerektiğinin bilincindeydi. Ancak, ahlakın bir değerlendirme ve haklı-çıkarım (*justification*) meselesi olduğu dikkate alındığında motivasyonun ahlaki davranmak için ahlaki kavrayıştan hareket etmesi anlaşılır bir durumdur.<sup>84</sup> Bilişsel süreçleri göz ardı eden ya da akıl yürütmeyi reddeden bir ahlaki işleyişin çok derin sorunlara neden olması kaçınılmazdır. Ahlaki eylemin gerçekleşmesinde bilgi neden bir motivasyonel güç olarak kabul edilmesin? Örneğin, Sokrates ‘iyiyi bilmek, iyiyi yapmaktır’ demektedir. Geçtiğimiz yarım yüzyılda, ahlak üzerine yapılan çoğu çalışma, özellikle Kohlberg’in ahlaki muhakemeyi (*moral reasoning*) vurgulayan bilişsel gelişim teorisi bu perspektifle çerçevelenmiştir. Platon gibi Kohlberg de olgun (*mature*) bir ahlaki muhakemenin ahlaki eylemi motive edeceğine inanıyordu. Daha önce belirtildiği gibi, ahlaki eyleme

83 Hare, *Freedom and Reason*, s. 53.

84 Blasi, “Kohlberg’s Theory and Moral Motivation”, s. 53.

yönelik bilişsel yaklaşım bilgiye çifte bir rol yüklemektedir: (i) Bir eylemin özel ahlaki anlamını tanımlamak/belirlemek ve (ii) Özneyi kendi kavrayışına (*understanding*) göre hareket etmeye motive etmek.<sup>85</sup>

Burada bilişsel motivasyon kavramı, gerçek değeri nedeniyle eylemi motive etmek için bilginin gücü olarak tanımlanmıştır; bu kavram daha sonra 'gerçek ahlaki davranışın' tanımının zorunlu bir parçası olarak kullanılmıştır. Bu bilişsel motivasyon kavramının ve bunun ahlakla ilişkisinin büyük ölçüde sağduyuya (aklıselime) karşılık geldiği iddiası bilişsel gelişim teorisinin temelini oluşturmaktadır.<sup>86</sup> Benzer biçimde, iyi hakkındaki bilginin ahlaki eylemi üretmek için gerekli olduğuna yönelik yaklaşım da son derece önemlidir. Öyle ki, Kohlberg'e göre, eyleme geçmek için ahlaki motivasyon, kişinin ahlaki ilkelerin kural koyucu doğasına olan sadakatinden gelir. Dolayısıyla harekete geçmemek bir ilkeye ihanet etmektir.<sup>87</sup> O halde, ahlaki muhakeme ahlaki kimliğin motive edici gücü ile birleştiğinde, ahlaki davranışın ortaya çıkma olasılığı çok daha yüksek olacaktır.<sup>88</sup> Akli/bilişsel gerekçeler bu konuda temel motive edici güç olmalıdır; çünkü kavramsal türbülansın varlığında tutarlı bir şekilde ahlaki yargı-ahlaki eylem birlikteliğini sürdürmek kolay olmayacaktır. Ahlaki yargı ve eylem arasındaki ilişkinin değerini ortaya koyabilecek mantıksal bir argümanın olmaması durumunda kişinin ahlaki yargısını ahlaki eyleme dönüştürmesi zorlaşacaktır. O halde, kişinin kendi ahlak epistemolojisine (ilkelerine) rasyonel ve kavramsal bir bağla bağlanması son derece önemlidir. Bu zeminden hareketle ahlaki standartları ve ilkeleri başarılı bir biçimde içselleştirmiş bireylerin ahlaki davranışa daha fazla yatkın olmaları beklenen bir durumdur.

## Sonuç

Ahlakın bireyci bir nitelik kazanmasında Kant son derece etkili olmuştur. Ahlakın merkezine birey (akıl) yerleştirilmiş ve ahlak bireyin mantığı ile 'iyi niyetine' dayandırılmıştır. Burada evrensel bir kanun koyucu (yasalaştırıcı) görevi üstlenen insan iradesi, nasıl davranılması gerektiğine karar veren ahlaki bir aktördür. Her bir birey, herkes içinmiş gibi kendisi için yasalar çıkarılan bir iradeye sahiptir. Birey benzer durumlarda diğer insanların da kendisi gibi davranmalarını mantık çerçevesinde isteyebilecek şekilde davranmalıdır. Başka bir deyişle, birey kendi eyleminin bir yasa haline gelmesi gerekti-

85 Blasi, "Moral Cognition and Moral Action: A Theoretical Perspective", 181.

86 Blasi, "Moral Cognition and Moral Action: A Theoretical Perspective", s. 186.

87 Bergman, "Why Be Moral? A Conceptual Model from Developmental Psychology", s. 120.

88 Xu and Ma, "How Can a Deontological Decision Lead to Moral Behavior? The Moderating Role of Moral Identity", s. 347.

ğini mantık çerçevesinde isteyebilecek şekilde eylemde bulunmalıdır. Böyle bir durumda her birey kendi mükemmelliğini ve başkalarının mutluluğunu bir amaç olarak göreceklerdir.<sup>89</sup> O nedenle Kant'a göre, çocukların belirli bir zorunlu yasaya tabi olmaları gerekiyor; ve bu yasa evrensel olmalıdır. Okullarda da bu ayrıntıya dikkat etmek son derece önemlidir. Sözgelimi, öğretmen, bir çocuğu diğerlerine tercih etmemelidir. Böyle bir durumda zaman yasa evrensel olmaktan çıktığı için çocuk, diğerler herkesin aynı yasaya boyun eğmemesi gerektiğini görür görmez isyankâr bir bireye dönüşecektir.<sup>90</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında bir şeyin ahlakiliğini belirleyen şey ile bireyin niyeti arasında doğrusal bir bağlantı vardır. Bu yaklaşım biçimine göre ilkeler temelinde bir ahlak eğitimi inşa etmenin ve kişiye ahlaki bir muhakeme kabiliyeti kazandırmanın kayda değer bir önemi vardır. Kant'a göre *çocuk* (memnun etme arzusu, ceza veya korku gibi) nedenlerden hareketle ahlaka çekilmemeli; ona, istisnasız olarak herkese adil ve eşit bir şekilde uygulanabilecek ilkeler öğretilmelidir.<sup>91</sup> Elbette, özerk yargı ve eylem yeteneğine sahip bir karakter üretmek ahlak eğitimi açısından son derece önemlidir. *Eğer* ahlak eğitiminin entelektüel bir amacından söz edilecekse o da akıl ve mantık ilkelerine bağlı özerk bireyler yetiştirmek olmalıdır. Bu anlamda, eğitim aracılığıyla üst düzey akıl yürütme becerilerine sahip özerk bireyler yetiştirmek zorunludur; nitekim söz konusu niteliklere sahip olmayan bireylerin davranışlarının ahlaki sorumluluğunu üstlenmesinden söz edilemez. Eğitim sadece entelektüel bir uğraş veya salt akademik bir bilgi aktarımı olarak görülmemelidir. Aynı zamanda bireye varoluşsal bir değer kazandırmalıdır. Hakikate ulaşmanın bir aracı olarak eğitimin bireye ahlaki-manevi bir karakter kazandırması eğitimden, zorunlu olarak, beklenen bir durumdur. Buna göre eğitimin akademik/bilişsel bir hedefi olduğu gibi ahlaki bir hedefi de olmalıdır.

Eğitimin salt amacını 'eğitilmiş zeka' gibi bir hedefe indirgemek çok anlamlı görünmemektedir; okullar bireylerin sadece zekalarının eğitildiği bir yer olarak anlaşılmalıdır. Her eğitim kurumunun ve her eğitim çabasının temel amacı, ahlaki ilginin sürdürülmesi ve geliştirilmesi olmalıdır; toplumun bütün bileşenleri de bu ortak amaca hizmet etmelidir. Sözgelimi, ebeveynler, öğretmenler, sosyal hizmet uzmanları, din görevlileri, çalışanlar, sporcular gibi toplumun bütün bileşenleri bu birincil amacı benimsemelidir. Ahlak ile ilgili sorular insan hayatının her alanında ortaya çıkmaktadır

89 Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 24; Noddings, *Eğitim Felsefesi*, s.178.

90 Kant, "Lectures on Pedagogy", s. 469.

91 Amélie Oksenberg Rorty, "The Ruling History of Education", *Philosophers on Education*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (London and New York: Routledge, 2005), s. 8.



ve dolayısıyla etiğe ilişkin ideallerin beslenmesi tek bir kuruma devredilemez. Herkesin bu konuda bir sorumluluk yüklenmesi kaçınılmazdır.<sup>92</sup> Kaldı ki ahlak yasasına (veya ahlaki ilkelere) saygı duymak salt entelektüel bir gelişimden daha az değerli değildir. Kant açısından ahlak yasası temel bir hakikattir ve bu nedenle insan eğitiminin temel unsurudur.<sup>93</sup> Eğitim, ahlaki açıdan olgun bireyler yetiştirmeyi de hedeflemelidir. Doğru ahlaki tutumlara sahip olan ve bu tutumlarına uygun hareket eden bireyler ahlaki açıdan takdir edilmeyi hak etmektedirler. Öyle ki, ahlaki olgunluk sadece doğrunun bilgisine sahip olmayı değil, aynı zamanda bu doğru bilgiye uygun hareket etmeyi de gerektirmektedir. Burada başarılması gereken şey hem doğru düşünmek hem de doğru davranmaktır. O halde ahlaki olgunluğun zorunlu ön-koşulu olarak görülen 'doğru düşünme' ve 'doğru davranma' için eğitim son derece önemlidir. Eğitim, bireylerin 'ne yapmalıyım?' sorusuna doğru yanıtlar bulmalarının en önemli aracıdır.<sup>94</sup>

Netice itibariyle denilebilir ki ahlaki eğitiminin geleceğini öngörmek oldukça zordur. Fakat bu zorlukla mücadele etmek için ahlaki olmanın takdir edildiği bir gündelik yaşam biçimi inşa etmek ve okul topluluğunun bütün bileşenlerinin ahlaki olmanın koşulsuz değerini anlamalarını sağlamak son derece önemlidir. Sözelimi, ilköğretim öğretmenleri, genellikle, çocukların uygun şekilde davranmayı öğrenmelerine yardımcı olurlar ve bunu da kendi görevlerinin bir parçası olarak görürler. Bazıları için bu durum matematik ve diğer konuların öğretilmesi kadar önemlidir. Öte yandan, orta öğretim öğretmenlerinin ahlak eğitimini görevlerinin bir parçası olarak görme olasılıkları daha düşüktür. Söz konusu öğretmenler çoğunlukla öğrettikleri konularda eğitim görürler. Onların okullarından aldıkları eğitim, belgelendirme ve yetki önemli oranda ahlak eğitimini ve buna yönelik bir formasyonu kapsamaz. Bu değişmedikçe, ahlak eğitiminin üst düzey okulların zorunlu bir parçası olması pek olası değildir.<sup>95</sup>

Eğitim süreçlerinin her aşamasında ahlaki ilkelerden hareketle bireylerin-öğrencilerin karakterlerini inşa etmeye ve bunu mümkün kılacak bir eğitim sürecine ihtiyaç vardır. Bu nedenle eğitim, yalnızca bireyin bilişsel gelişimlerini hedeflememeli, aynı zamanda, insanlığın mükemmelleşmesine yönelik çalışmalar için de önemli bir görev üstlenmelidir. Başka bir deyişle, eğitimin 'varlığa ilişkin bütüncül bir bilinç oluşma' gibi bir hedefi olmalıdır. Burada 'insan için gerçek anlamda 'iyi' nedir veya 'kötü' nedir gibi bir tar-

92 Noddings, *Caring*, s.172-173.

93 Röseler, "Principles of Kant's Educational Theory", s. 289.

94 Duska and Whelan (ed.), *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg*, s.1-2.

95 Lockwood, "Moral Education", s.382.

tışma yapmak ve bu soruya bütüncül bir yaklaşımla yanıt vermek gerekir. İnsanın bilgi arayışı veya eğitim serüveni onu bu ortak 'iyi'ye yaklaştırdığı ölçüde bu süreç anlam kazanacaktır. O halde, eğitim aracılığıyla istenilen ahlaki gelişimin sağlanması ve bir iç tutarlılık zemininden hareketle ahlaki bir kimliğin inşasını hedefleyen bir eğitim anlayışına ihtiyaç vardır. Tercih-te bulunduğu eylemin mantığını kavrayamayan, eylemin olası sonuçlarını sonuna kadar analiz edemeyen bir bireyin iç tutarlılıkla ahlaki bir kimliğe sahip olması kolay olmayacaktır. O halde ahlak alanında bir ahlaki akıl yürütme becerisine, muhakemesine sahip olmak son derece önemlidir. Ahlaki bir olgunun koşulları ve sonuçları hakkında doğru bir tespitte bulunmak için ahlaki söylemin bilişsel bir temele dayanması; ahlaki bir ikilemle karşı karşıya kalan bir bireyin (kimseden destek almadan) söz konusu sorunu çözebilecek bir ahlaki muhakemeye sahip olması kaçınılmazdır.

## Öz

### Bireyci Ahlak Anlayışı ve Eğitimde 'Ahlaki Muhakeme'

Eğitimin bilişsel/akademik bir hedefi olduğu gibi ahlaki bir hedefi de söz konusudur. Fakat ahlaki hedefi/eylemi motive eden veya gerçekleşmesini sağlayan şeyin ne olduğuna ilişkin birçok tartışma vardır. Bu tartışmaların bir tarafında ahlak alanını bireye ve onun aklına indirgeyen Kantçı-bireyci anlayış bulunmaktadır. Ahlakın bireyci bir temele dayanması ile ahlaki davranışların dışsal unsurlardan bağımsız olarak tercih edilmesi arasında doğrusal bir bağlantı vardır. Birey kendi aklından hareketle ahlaki yasa'yı belirleyen bir 'yasa-koyucu' statüsüne sahiptir. Ahlaki meselelerde herkes kendi kararını vermektedir ve kişinin eylemlerinin ahlaki bir değer taşıması için bu kararların görev bilinciyle verilmesi zorunludur. Ahlaki bir özne olarak kişi herhangi bir dış faktörden hareketle doğru olanı tercih etmemekte ve uygulamamaktadır. Kişiye bu imkânı sağlayan şey ise onun sahip olduğu ahlaki muhakeme veya akıl yürütme kapasitesidir. Ahlaki muhakeme geliştikçe, ahlaki durumlarda hüküm vermesi gereken bireyler ahlaki ilkeleri kullanmaya daha yatkın hale geleceklerdir. Bu çalışma, ahlaki muhakemenin (ahlaki akıl yürütmenin) ahlak eğitimindeki yerini irdelleyerek, ahlaki muhakeme ile ahlaki davranış arasındaki var olduğu iddia edilen bu ilişkiyi araştırmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Ahlak Eğitimi, Ahlaki Muhakeme, Ahlaki Gelişim

## Abstract

### Individualist Moral Understanding and 'Moral Reasoning' in Education

Education has a cognitive/academic aim as well as a moral aim. But there is a lot of discussion about what motivates or makes the moral aim/action. On one side of these discussions is the Kantian-individualist understanding that reduces the moral field to the individual and his reason. There is a direct connection between the individualistic grounding of morality and the preference of moral behavior independently of external factors. The individual has the status of a 'legislator' that determines the moral law based on his own reason. In moral matters, everyone makes their own decisions and in order for one's actions to have a moral value, these decisions must be made with a sense of duty. As a moral agent, the person does not prefer and apply the right thing based on any external factor. What gives a person this opportunity is his moral reasoning or reasoning capacity. As moral reasoning develops, individuals who have to judge in moral situations will be more likely to use moral principles. This study examines the place of moral reasoning in moral education and aims to investigate this alleged relationship between moral reasoning and moral behavior.

**Key words:** Kant, Moral Education, Moral Reasoning, Moral Development

## Kaynakça

- Aktürk, Eyüp, *Ahlaktan Tanrı'ya*, (Ankara: İlahiyat Yay; 2016).
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yay., 2014).
- Bergman, Roger, "Why Be Moral? A Conceptual Model from Developmental Psychology", *Human Development*, 45, (2002).
- Blasi, Augusto "Emotions and Moral Motivation", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29:1, 0021–8308.
- \_\_\_\_ "Kohlberg's Theory and Moral Motivation", *New Directions for Child Development*, No: 47, (Spring 1990).
- \_\_\_\_ "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality", *Moral Development, Self and Identity*, ed. Daniel K. Lapsley and Darcia Narvaez, (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004).
- Brook, Angus, "What is Education?: Re-reading Metaphysics in Search of Foundations", *New Blackfriars*, Vol. 94, No. 1049 (2013).
- Cevizci, Ahmet, *Eğitim Felsefesi*, (İstanbul: Say Yay., 2016).
- Cohen, Mendel F., "The Practicality of Moral Reasoning", *Mind*, New Series, Vol. 78, No. 312 (Oct., 1969).
- Dickerson, Adam B., "Immanuel Kant, 1724–1804", *Fifty Major Thinkers on Education: From Confucius to Dewey*, ed. Joy A. Palmer, (London and New York: Routledge, 2001).
- Duska, Ronald, Whelan, Mariellen, *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg*, ed. Ronald Duska and Mariellen Whelan, (New York, Paramus, Toronto: Paulist Press, 1975).
- Hardy, Sam A., Carlo, Gustavo, "Identity as a Source of Moral Motivation", *Human Development* 48, (2005).
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'in Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yay., 2019).
- Herman, Barbara, "Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education", *Philosophers on Education*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (London and New York: Routledge, 2005).
- Higgins, Christopher, Kramarsky, Daniel J., Mackler, Stephanie, "Philosophy of Education", *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farrenga and Daniel Ness, (New York: 2005).
- Horner, Chris, Westacott, Emrys, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, Çev., Ahmet Arslan, (Ankara: Phoenix Yay., 2016).
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009).

- \_\_\_\_ *Critique of Pure Reason*, ed. ve çev. Paul Guyer, Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- \_\_\_\_ *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yay., 2017).
- \_\_\_\_ "Lectures on Pedagogy", Translated by Robert B. Louden, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Louden, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- \_\_\_\_ *The Moral Law*, Trns.by H. J. Paton, (London: Hutchinson's University Library, 1947).
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Lapsley, Daniel K., "Moral Self-Identity as the Aim of Education", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, (New York: Routledge, 2008).
- Lockwood, Alan, "Moral Education", *Encyclopedia of Education and Human Development*, ed. Stephen J. Farenga and Daniel Ness, (New York, 2005).
- Maschette, Diane, "Moral Reasoning in the "Real World"", *Theory Into Practice*, Vol. 16, No. 2, Moral Development (Apr., 1977).
- Noddings, Nel, *Caring*, (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1986).
- \_\_\_\_ *Eğitim Felsefesi*, çev. Raşit Çelik, (Ankara: Nobel Yay., 2016).
- Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Oakley, Justin, "A Critique of Kantian Arguments against Emotions as Moral Motives", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 4 (1990).
- Oser, Fritz K., "Moral Perspectives on Teaching", *Review of Research in Education*, Vol. 20 (1994).
- R. M., Hare, *Freedom and Reason*, (London: Oxford University Press, 1963).
- Rorty, Amélie Oksenberg, "The Ruling History of Education", *Philosophers on Education*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (London and New York: Routledge, 2005).
- Rösler, R. O., "Principles of Kant's Educational Theory", *Monatshefte*, Vol. 40, No. 5 (May, 1948).
- Scarrow, David S., "Hare's Account of Moral Reasoning", *Ethics*, Vol. 76, No. 2 (1966).
- Sichel, Betty A., "Virtue and Character: Moral Languages and Moral Education", *The Clearing House*, Vol. 64, No. 5, Values Education (1991).
- Sprod, Tim, *Philosophical Discussion in Moral Education*, (London and New York: Routledge, 2011).
- Wren, Thomas, "Philosophical Moorings", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, (New York: Routledge, 2008).

- Xu, Zhi Xing and Ma, Hing Keung, "How Can a Deontological Decision Lead to Moral Behavior? The Moderating Role of Moral Identity", *Journal of Business Ethics*, (2016), Vol. 137, No. 3 (September 2016),
- Yükselbaba, Ülker, "Kant'ın Ahlak Felsefesinden Habermas'ın Söylem Etiğine Geçiş", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, vol.22, (2010).

# ŞEHİR FELSEFESİ YAPMANIN İMKÂNI: ÜSKÜP ÜZERİNE KÜLTÜREL VE FELSEFÎ NOTLAR

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 143-169.

Geliş Tarihi: 28.01.2021 | Kabul Tarihi: 09.04.2021

Şahin EFİL\*

## Giriş

Şehir (polis, medine, city) nedir veya nasıl bir mekândır? Ne gibi özellikler bir şehir, “şehir” niteliğine büründürür? Başka bir şekilde soracak olursak, bir yere (mekân) şehir diyebilmek için oranın ne gibi özelliklere sahip olması gerekir? Şehir görünümüne sahip olan her yere gerçekte şehir denilebilir mi? Sokak ve caddelere, yollara, parklara, eğlence mekânlarına, lokanta ve kafelere, otellere, alışveriş merkezlerine, gökdelenlere, limanlara, hava alanlarına, müzik, tiyatro ve opera salonlarına, kitapçılara ve yayınevlerine sahip olması, bir şehri şehir yapmaya yeter mi? Bunlar esas itibariyle bir şehrin şehir olmasını sağlayan temel parametreler midir? Yoksa şehre asıl anlamını ve görünümünü veren çok daha farklı şeyler mi vardır? Elbette ki, bunlar tek başına bir şehre şehir niteliğini kazandırmak için yeterli değildir, ancak onlar olmadan da bir şehri tasavvur etmek mümkün değildir. Bu durumda şehir nedir?

Bir şehrin cadde ve sokaklarının geniş ve ferah oluşu, düzeni, temizliği, estetiği, yeşil alanları, mimarisi, kısacası yaşanabilir bir ortam olması da son derece önemlidir. Hatta bunlar, bir şehir için olmazsa olmazlar arasında sayılmalıdır. Bununla birlikte bir şehri ulusal ve uluslararası çapta önemli kılan ve bir cazibe merkezi haline getiren şey, diplomatik ve ticari ilişkiler yanında, özellikle onun sahip olduğu tarihi ve kültürel mirasıdır. Daha da önemlisi, bu mirası bugün dinamik hale getiren ve ona süreklilik kazandı-

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşünce Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-9666-3092, e-mail: sahin.efil@inonu.edu.tr

ran şey, şehirde açığa çıkan sanatsal, kültürel ve entelektüel faaliyetlerin hem ulusal hem de uluslararası alanda yapıyor olmasıdır. Bütün bu özellikler bir araya geldiğinde ve bir bütünlük teşkil ettiğinde karşımıza şehir adını almayı ve şehir olmayı hak eden kompleks bir yapı çıkmaktadır. Ter-sinden söylersek, dünyada şehir görünümüne sahip olmasına rağmen şehirleşmemiş pek çok şehir vardır. Kanaatimizce, şehirde kritik nokta, kültürel, sanatsal ve felsefi düşüncenin dünya çapında açığa çıktığı ve somutlaştığı bir mekâna dönüşmesidir. Kısacası şehir, daha çok insanların ileri düzeyde diyaloga girdiği, farklı düşüncelerin müzakere edildiği veya çarpıştığı, ilmî ve fikrî olarak üretken bir sürece dönüştüğü bir iletişim ve etkileşim ortamına, yani praksis alanına işaret etmektedir.

“Şehrin ruhu”, tam da böyle bir ortamda (zemin) oluşmakta ve açığa çıkmaktadır. Şehrin ruhu derken bundan tam olarak neyi kast etmekteyiz? O, daha ziyade şehre “kimlik ve kişilik kazandıran ‘şey’”dir (Söylemez, 2018: 383). O “şey” de mimari, sanat, edebiyat, tarih, kültür ve felsefe gibi entelektüel dinamiklerin açığa çıktığı ve senteze dönüştüğü bir gerçekliktir. Bir şehre kimlik ve kişilik kazandıran bu dinamikler, şehirden kaldırıldığında geriye bir enkaz yığınınından ve ölü bir şehirden başka ne kalmaktadır? Bu nedenle şehrin ruhu, şehri kimlik ve kişilik noktasında ayakta tutan, ona can veren, bir dinamizm ve süreklilik kazandıran, şehri *şehir* yapan o ‘şey’dir. Bu nedenle şehirde “özelde genelin ruhunu bulmak ve genel aracılığıyla özeli kavramak” (Tatar, 2004: 17) mümkündür. Farklı formlarda kendini ele veren tarihi eserleri ve bunların ifşa ettiği tecrübeyi, onların beraberinde getirdiği ve açığa çıkardığı ruhu (anlamı) yakalayabilmek, şehre bir bütün olarak dikkat kesilmekle gerçekleşebilir. Bir şehrin ruhuna nüfuz edemediğimiz sürece o şehirde bir yabancıyız ve bu noktada bir şey anlamış olmayız. Bu da ancak şehir ile diyaloga geçmek ve şehri tecrübe etmek suretiyle mümkün olabilir.

### **Üsküp’ün Kültürü Üzerine Fenomenolojik bir Analiz**

Bugün Makedonya’nın başkenti ve dünyanın önde gelen şehirlerinden biri olan, uzun bir tarihi geçmişi bulunan ve farklı medeniyetlere beşiklik eden Üsküp, doğal ve tarihi güzellikleri; medrese, tekke, cami, han, hamam, imaret, mektep, çarşı, dükkân ve bedesten gibi çok sayıda tarihi ve mimari yapıları; musiki, şiir ve edebiyatıyla Osmanlı döneminin önemli şehirleri arasında yer almaktadır (Nureski, 2014: 76). Kısacası bu şehir, ticarî, mimarî, tarihî, ilmî ve fikrî bakımdan Osmanlı döneminde önemli bir sanat ve kültür merkezi haline gelmiş, bu bakımdan oldukça zengin ve çeşitlilik gösteren bir yapı olarak kendini ele vermiştir. Ayrıca tıpkı Amasya’yı ikiye bölen Yeşilirmak gibi Vardar Nehri’nin Üsküp’ü iki yakaya ayırması, ona ayrı bir güzellik, farklı bir renk ve



ilgi çekici bir görünüm vermektedir. Şehirdeki mimarî yapıların arasında yeterli derecede boşluğun ve yeşil alanın bulunması, bu sayede insanların dışarı baktıklarında ve şehrin sokaklarına çıktıklarında gökyüzünü, yeşil ve ferah alanları görebilmeleri, nefes alabilmeleri, onlarda ciddi bir ruh dinginliği yaratmakta, insanların bu şehirde, şehirden, birbirinden, gök yüzü ve yer yüzünden kopmadan yaşamalarına ve tefekkür etmelerine imkân vermektedir. Bu hususlar, Üsküp'ün yaşanabilir bir şehir olduğunu ve bu anlamda şehir adını almayı hak ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şimdi bu şehrin tarihi ve kültürel mirasına biraz daha yakından bakmaya, onları anlamaya ve analiz etmeye çalışalım. Her şeyden önce, Üsküp'ün dini ve etnik açıdan zenginlik ve çeşitlilik arz eden bir yapıya sahip olması oldukça önemlidir. Burada İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kitaplı ve kadim dinlerin, onlara mensup olan insanların olması; Makedon, Arnavut, Sırp, Türk ve Boşnak gibi farklı etnik kimliklerin bulunması; mimaride, muskide, kültürde, bir arada yaşama tecrübesinde farklılık ve çeşitliliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bakımdan, “Şehir... farklı mekanları ve yerleri kendi içinde barındıran, yeni mekân ve yerlerin oluşumuna imkân veren bir süreçtir. Bu yüzden, şehir daima farklılıkların ve bazen zıtlıkların bir arada yaşayabildiği ortamlardır” (Tatar, 2013: 30). Şehrin yeni bir mekânın oluşumuna imkân veren bir süreç olması ne anlama gelmektedir? Birincisi, şehrin mimari ve coğrafi olarak gelişmeye ve farklılaşmaya imkân vermesidir. İkincisi ve daha önemlisi, şehrin sanatsal, kültürel ve entelektüel olarak yeni ve farklı bir ortam (praksis) oluşturabilmesidir. Üsküp başta Osmanlı olmak üzere birçok toplum ve kültürün kayda değer izlerini taşımaktadır. Farklı renk, konu, ses, ritim ve ahengiyle kendi varlığını çeşitli sanat ve kültürlerin yoğunluğunda bir ortamı (mekânı) açığa çıkarmakta; üst düzeyde sanat ve düşüncenin oluşumuna imkân veren bir iletişim ve etkileşim ağına dönüşmüş görünmektedir (Efil, 2012: 301). Üsküp, geçmişte olduğu gibi bugün de böyle bir ortamı geliştirme ve zenginleştirme potansiyeline sahip olan bir şehirdir.

Bugün bu şehri ikiye ayıran Vardar Nehri'nin bir kanadında Osmanlı kültür ve mimarisi ön plana çıkarken, diğer kanadında ise klasik Roma mimarisi tarzında inşa edilmiş yapıların yanı sıra önemli ölçüde Hıristiyan mimari ve kültürünün hâkim olduğu fark edilmektedir. Üsküp'ün farklı mimari tarzları bir araya getirmesi ve buluşturması, bu şehre mimari olarak da farklılık, çeşitlilik ve zenginlik katmaktadır. Bu durum, bu şehrin etnik ve kültürel yapısının mimariye nasıl yansıdığına ve onun nasıl farklı formlarda açığa çıktığına işaret etmektedir. Üsküp'ün tarihte Roma, Bulgar, Sırp ve Osmanlı gibi farklı kültürlerle mensup olan devletlere ev sahipliği yapması

ve onların hakimiyeti altına girmesi (İnbaşı, 2012: 377) etnik ve dinsel çeşitliliğin, farklı mimari yapıların ortaya çıkmasına, pratik hayatta insanların birbirlerine karşı hoşgörülü davranmasına, hoşgörü kültürünün ve tecrübesinin örneklerini yansıtmaya sebep olmakta, bu kültürün canlı kalmasına ve yaygınlaşmasına katkıda bulunmaktadır.

Osmanlı döneminde inşa edilen, hala ayakta duran ve bu döneme damgasını vuran Türk Çarşısı, Mustafa Paşa Camii, Kurşunlu Han, Sulu Han ve Davud Paşa Hamamı gibi klasik mimari yapılar ile eski Türk evleri ve 15. yüzyılda II. Murad tarafından inşa edilen ve bugün şehrin en önemli simgelerinden biri haline gelmiş olan *Taş Köprü* gibi tarihi yapılar (İnbaşı, 2012: 378) bugünün dünyası için estetik, mimarî, kültürel ve tarihi bakımdan son derece önemli imalara sahiptir. Bu haliyle klasik Osmanlı mimarisi, bugün hem Üsküp'e romantik ve nostaljik bir görünüm vermekte, hem de şehrin ruhunu yansıtmaktadır.

Bu tarihi ve mimari yapıların aradan geçen onca zamana hala direnç gösterebilmesi ve canlı olarak varlığını sürdürmesi, orada yaşayan ve başka ülkelerden bu şehre gelen insanların geçmişle daha sıkı ve daha güçlü bağlar kurmasına imkân vermektedir. Bu mimari yapılar, geçmişin yaşanmışlıklarını, tecrübelerini ve birikimlerini içinde yaşadığımız ana (çağa) getirerek adeta yüzyıllar öncesinden bize seslenmekte ve karşımızda duran canlı bir varlık tarzı olarak kendini ele vermektedir. Diğer bir deyişle, bu tarihi ve mimari yapılar, geçmişi ve geçmişte yaşanan hayat pratiğini ve kültürünü bugün canlı ve dinamik bir gerçeklik olarak önümüze sermekte, bir bakıma geçmişin hayat pratiğini ve felsefesini şimdi ile buluşturmaktadır. Buna geçmiş ile gelecekte karşılaşmak da denilebilir ki, geçmişin geleceği şimdi-burada açığa çıkmaktadır. Böylece bu tarihi ve mimari yapılar, geçmişin sadece bir "geçmiş" olarak tarihte kalmasına veya orada bir yerde tıpkı bir nesne gibi durmasına izin vermemektedir. Açıkçası, bu eserler, geçmişte donmuş ve şimdiye dair bir şey söylemeyen tarihi ve mimari yapılar değil, tam tersine bugün Üsküp'te yaşayan veya yolu bir şekilde bu şehre düşen insanların tarih, kültür ve hayat pratiğine eşlik eden dinamik mimari yapılarıdır. Bu bakımdan Üsküp'te yaşayan ve bu şehri tecrübe eden insanlar, Osmanlı dönemine ait eserlerle canlı ve pratik ilişkiler kurabilmektedir. Böylece Türk-Müslüman kültürü, bu şehirde bugün bize konuşan ve kendini ele veren bir varlık tarzı olarak hayatıyet bulmaktadır. Bu şekilde Üsküp'te yaşayan insanlar, hem şehirle, onun tarihi ve kültürel dokusuyla canlı bir biçimde diyaloga girmekte, hem de orada tecelli eden şehrin ruhunu yakalama ve ona nüfuz etme imkânına sahip olmaktadır. Buna göre "bir kentte hayran kaldığım şey onun yedi ya da yetmiş harikası değil, senin ona sor-

duğun soruya verdiği cevaptır...Şehir, kişinin dışarıdan gördüğü, kendisinin içinde bulunulan 'şey' değil, insanın düşünce dünyasında kavradığı, gönlünde hissettiği ve oraya sığdırdığı 'şey'dir" (Calvino, 1990). Bir şehir, zengin tarihi ve mimari yapısıyla, ilmî ve fikrî dokusuyla, sanatçıya, ilim ve fikir adamına ilham vermek ve elverişli bir ortam sunmak suretiyle sanat, kültür ve felsefe üretebiliyorsa, o şehir, şehir olmayı hak etmiş ve gerçek anlamına erişmiş demektir.

Üsküp söz konusu olduğunda akla gelen ve dikkat çeken ilk isim şüphesiz Türk Edebiyatı'nın en büyük şairlerinden biri olan Yahya Kemal'dir. Her şair, filozof ve düşünür, her şeyden önce kendi kültürünün çocuğudur. Bir çocuğun belki de hayatı, kişiliği ve dünyaya bakış tarzı üzerinde en çok iz bırakan ve onu derinden etkileyen şey, içinde doğduğu ve büyüdüğü şehir olsa gerektir. Nitekim Yahya Kemal, *Kaybolan Şehir* adlı şiirinde bu şehrin görkemli tarihi geçmişine ve mimari yapısına, Osmanlı kültürü ile ilişkisine atıf yapmakta, özellikle onun 20. yüzyıl başlarında elden çıkışı karşısında hissettiği derin hicranı ve hasreti mısralara dökmekte, bu şehrin buruk da olsa kalbinde yaşamaya devam ettiğine dikkat çekmektedir. Belli ki, bu durum karşısında Yahya Kemal büyük bir gerilim yaşamış ve iç dünyasında ciddi bir baskı hissetmiş, bunun neticesinde de onun hayalleri, kaygıları ve umutları *Kaybolan Şehir* şiirinin mısralarında dile gelmiştir. Klasik bir Osmanlı şehri olan Üsküp'ün elden çıkmasını, bedensel bir organın bedenden (bütünden) kopması nasıl insana büyük bir acı veriyorsa, Yahya Kemal de doğduğu ve büyüdüğü, çocukluk anılarının, aşkının ve umutlarının yeşerdiği bu şehrin elden çıkışı karşısında öyle acı duymuş olmalıdır. Burada parça (Üsküp) bütünden (Osmanlı) koptuğu halde önemli ölçüde hala o bütünün özelliklerini yansıtmaya devam etmektedir. Bu bakımdan, Üsküp demek, bir bakıma Osmanlı ve Yahya Kemal demektir.

Bu genel bilgiler ve analizler ışığında Üsküp'teki Taş Köprü, Üsküp Kalesi, birlikte yaşama kültürü, dil ve şehir bilinci gibi şehrin ruhunu yansıtan pek çok özel ve ayırıcı hususa biraz daha yakından bakmak ve yorumlamak isabetli olacaktır. Şüphesiz ki, Üsküp'ün ruhunu yansıtan mimari yapıların başında 6. yüzyılda Romalılar tarafından inşa edilmiş olan Üsküp Kalesi gelmektedir. Üsküp'ün fethedilmesiyle birlikte bu kale Osmanlılar tarafından onarılmış ve genişletilmiş, bugün görünen kale surları Osmanlı döneminde inşa edilmiştir (İnbaşı, 2012: 378). Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, Üsküp Kalesi, 17. yüzyılın ortalarında iki katlı, sağlam, metin ve güvenli bir yapıdır. Kapı ve duvarları parlak taşla inşa edilmiştir. Üsküp'ün ortasında yer alan ve yetmiş kadar burcu bulunan kale, beşgen şeklinde yüksek ve dayanıklı bir mimari yapıdır (Çelebi, 1993: 386-387, V). Bu kale, bugün önemli

ölçüde yıkılmış ve tahrip olmuş olsa da yeniden onarılmış mevcut haliyle bu şehirde yaşayan insanlara hala yüzlerce yıl önce yaptığı gibi yine onları korumaya devam ettiğini ve böyle bir potansiyele sahip olduğunu, bu nedenle insanların bu şehirde huzur ve güven içinde yaşayabileceklerini ima etmektedir. Ancak bu, bu şehirde yaşayan insanların kalenin yok olup gitmesine izin vermemeleri ve ona sahip çıkmalarıyla, onunla sıkı bağlantılar kurmalarıyla mümkündür. Diğer bir deyişle, bu kalenin yıkılmasına izin vermemek, şehirde huzur ve güven içinde yaşamakla aynı kapıya çıkmaktadır. Dolayısıyla Üsküp Kalesi, bugün bu şehir için hala anlam ve önemini yitirmediği gibi gelecekte de yitirmeyecek gibi görünmektedir. Bu bakımdan bu kale, tarihin kemikleşmiş ağırlığı altında kendisini ele veren ve belli belirsiz bir silüet gibi görünen bir yapı olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır.

Ayrıca “Üsküp şehrini ikiye ayıran, Vardar Nehri üzerinde inşa edilen ve bir Osmanlı eseri olan Taş Köprü, Makedonya Meydanı ile Eskiçarşı arasında” (Aruçi, 2011: 154) eski ile yeniyi yahut tarihi olan ile modern olanı buluşturan ve kaynaştıran kritik bir noktada durmaktadır. Bu köprü, bu şehirde ufku geniş ve daha mutlu bir insan olarak yaşamak istiyorsak, geçmiş ile şimdi arasında sahici bir bağ (köprü) kurmamız, kültür ve tarihten kopmadan yolumuza devam etmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Tarihsel ve kültürel tecrübeler, sanki bu köprü yoluyla bugüne gelmekte, insanlarla buluşmakta ve orada toplanmaktadır. Taş Köprü, bugün bu şehirde yaşayan, farklı dini ve etnik yapıya sahip olan insanlar arasında bağlantılar kuran, onların geçmişle ve içinde yaşadıkları şehirle diyaloga girmelerini sağlayan bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir. Bu köprü, daha çok farklı etnisite, din ve kültüre sahip olan insanların diyaloga geçtiği bir praksis alanına gönderme yapmaktadır. Kaldı ki, “köprü” kelimesi, bağ kurmak, bağlamak, birleştirmek ve ortak bir noktada buluşturmak gibi kritik anlamları kendi içinde barındırmaktadır. Kısacası, Taş Köprü, Üsküp’te yaşayan insanları hem fiziksel olarak bir araya getirmekte, hem de onların tarihi ve kültürel olarak ortak bir zeminde buluşmalarına ve diyaloga geçmelerine imkân vermektedir. Bir şehri paylaşılan ve onu tecrübe eden insanlar, farklı etnisite, din ve kültüre mensup olmalarına rağmen, bu farklılıklarını koruyarak ve ötekine saygı duyarak aralarındaki diyalogu dinamik bir biçimde sürdürebiliyorlarsa, o şehir medeni ve yaşanabilir bir şehirdir. Çünkü orada farklı duygu ve düşünceler, kültürel ve sanatsal etkinlikler, derinlikli tartışma ve müzakere, zamanla yaratıcı ve üretken bir dokuyu açığa çıkarabilir. Bütün bunlar, şehre ve orada yaşayan insanlara şu veya bu biçimde yansımakta ve katkıda bulunmaktadır. Taş Köprü, bütün bu birikimleri bir araya getiren, birleştiren ve bütünleştiren, dolayısıyla her şeyin kendisinde biriktiği, toplandığı

ve bir araya geldiği bir praksis alanı olarak kendisini ele vermektedir. Heidegger'in dediği gibi, "köprü, *kendine özgü bir tarzda yeryüzünü ve gökyüzünü, Tanrısal olanları ve ölümlüleri kendinde bir araya toplar*" (Heidegger, 2004: 50). Diğer bir deyişle Taş Köprü, mimari, tarihi ve kültürel tecrübe ve birikimleri bir araya toplayan, onları bir noktada buluşturan, kaynaştıran ve diyaloga geçiren bir *eşik işlevi* görmektedir. Ayrıca bu köprünün ahşaptan değil de taştan yapılmış olması, hem onun işlevsel olarak sağlam ve güçlü olmasına imkân vermiş, hem de ebedî yönüne dikkat çekilmiş olsa gerektir. Bu husus, köprü metaforu üzerinden karşılıklı ilişkilerin, kurulan bağların uzun soluklu ve mümkünse dünya durdukça devam etmesi gerektiğini akla getirmektedir. Bu durumda Taş Köprü, sadece insanların üzerinden geçtiği bir köprü olmanın ve şehrin iki yakasını fiziksel olarak birleştirmenin ötesinde bir anlam dünyasına işaret etmektedir.

17. yüzyılda Üsküp'ü tam bir Müslüman şehri olarak tasvir eden Evliya Çelebi, bu şehirde kırk beş cami, birçok mescit, mektep, hamam ve tekke gibi pek çok tarihi ve mimari yapıdan söz etmektedir (Çelebi, 1993: 380-386, V). Bugün ise Üsküp, etnik olarak Ulah, Roman, Arnavut, Sırp, Makedon, Türk ve Boşnakların (Nureski, 2014: 66), dini bakımdan ise, Hıristiyan, Müslüman ve Yahudilerin birlikte yaşadığı kozmopolit bir şehirdir. Bu farklı dini ve etnik kimliğe mensup insanların yüzlerce yıldır birbirlerine karşı saygı ve hoşgörü içinde bir arada yaşadıkları göz önüne alındığında bu şehirde birlikte yaşama kültürü ve tecrübesinin canlı ve önemli bir örneğine tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Bunun geçmişte olduğu gibi bugün de oldukça önemli bir erdem ve yaşama kültürü olduğunda şüphe yoktur. Aynı dini ve kültürel havzada yaşayan insanların bile sık sık birbirlerinin düşüncelerine ve hayat tarzına tahammül edemediği, farklı etnik ve dini kimliklerin birbirlerine hayat hakkı tanımadığı bir dünyada böylesi bir tecrübe ve kültürün ne denli önemli ve vazgeçilmez olduğu bugün çok daha iyi anlaşılmaktadır. Bu bakımdan modern çağda Üsküp'te farklı etnik, dini ve kültürel yapıların ve bunların mensuplarının hoşgörü içinde bir arada yaşayabilmesi gerçekten de altı çizilmesi gereken bir husus ve oldukça önemli bir tecrübedir.

Bugün özellikle ırk, din ve kültür üzerinden Avrupa ve ABD'de ben-öteki ilişkisinin ciddi bir soruna dönüşmeye başladığı, en azından ötekine karşı olumsuz düşünce ve tutumların giderek güçlendiği bir vasatta Üsküp örneğinin özel bir yeri ve önemi olsa gerektir. Daha doğrusu, farklı etnik köken, dini tercihler, mezhep, kültür ve yaşam tarzı vs. gibi çeşitli nedenlerden dolayı dünyanın belli bölgelerinde "öteki"yle ilişki kurmanın büyük bir sorun teşkil etmeye başladığı çağımızda bu türden dinamik ve somut örnekler vazgeçilmez görünmektedir. Çünkü bu örnekler, birlikte yaşama kültürü

ve tecrübesi bağlamında bugünün dünyasında insanlık için teşvik edici ve ilham verici olduğu kadar zenginliklere ve farklı renklere imkân veren iyi bir yaşama modeli sunmaktadır. Ne var ki, dünyada bir taraftan farklı din, ırk ve kültürlerin açığa çıkardığı gerçekliği çoğulculuk ve zenginlik olarak görmeye dönük söylem ve eylemlerin vurgulanması, diğer taraftan da ötekine karşı tahammülsüzlüğün giderek artması büyük bir çelişkidir. Üzülerek belirtmeliyiz ki, bugünün dünyası, Gadamer'in "yakın geleceğin en önemli sorunu öteki (other) sorunu olacaktır" şeklindeki tespitini önemli ölçüde haklı çıkarmaktadır.

Üsküp, "14. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar gerekli olan bütün mimarî, dinî, sosyal, edebî ve kültürel yapılarıyla birer Osmanlı kültür merkezi ve bir Osmanlı şehri görevini icra etmiş"tir (Nureski, 2014: 65; Cansever, 2013: 113-129). Ne yazık ki, Osmanlı döneminde inşa edilen Üsküp ve civarındaki pek çok mimari eser, 20. yüzyılın ilk yarısında tahrip edilmiş, özellikle bunların önemli bir kısmı yaklaşık elli yıl süren komünist rejim döneminde imar planları iddiasıyla yıktırılmıştır. (İnbaşı, 2012: 380). Bu nedenle, Üsküp'te Osmanlı döneminden kalma tarihi ve mimari eserlerin önemli bir bölümü günümüze değin varlığını sürdürmemiştir. Bununla birlikte bu şehrin Osmanlıdan koptuktan sonra önce Yugoslavya ve ardından Makedonya yönetimi altında kalmış olması, orada açığa çıkan Osmanlı kimliğinin belli ölçüde marjinalleşmesine veya geri plana çekilmesine neden olmuştur. Bunun en önemli göstergesi, *Makedonya 2014 Projesi* çerçevesinde şehir merkezinin (meydan, mekân) Müslüman Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerden Hıristiyanların hâkim olduğu yere kaymasıdır. Elbette ki, "Kentin mekânı zamanla değişir. Kent değişim ve gelişim sürecinde bir mekândan bir mekâna akar. Bir yandan mekânın bir genişlemesi...diğer yandan mekânın değişmesi söz konusudur" (Becermen, 2015: 13). Şehrin mekânı (meydanı) ve kültürü genişleme ve değişime maruz kaldığında artık yavaş yavaş o şehrin kimliği ve ruhu da değişiyor demektir.<sup>1</sup> Bütün bunlar, Üsküp'ün dini, siyasi, mimari, sanatsal ve kültürel olarak klasik Osmanlı mirasının dışında ve ötesinde bir anlam dünyasını açığa çıkarmakta, daha farklı bir dünyaya işaret etmektedir. *Milenyum Haç'ının* varlığı bile tek başına buranın artık bir Osmanlı şehriden ziyade yavaş yavaş Hıristiyan kültürünün hâkim olduğu bir şehir kimliği kazanmaya

1 Bu bakımdan, Üsküp'ün şehir merkezi (meydan) el değiştirdiği gibi bu noktada kültürel olarak da farklı bir düzenlenmeye ve değişikliğe gidildiği fark edilmektedir. Bu bağlamda yeni inşa edilen şehir meydanına papa ile Büyük İskender'in ve ailesinin heykelleri ile Rahibe Teresa'nın heykeli, evi ve kilisesi inşa edilmiştir. Taş Köprü'nün hemen yanı başına inşa edilen bir başka köprü'nün üzerinde birçoğu çarlık dönemine ait yöneticilerin heykelleri yapılmıştır. Dahası, Opera Binası, Arkeoloji Müzesi, Makedonya Müzesi, Makedonya Tiyatrosu, Zafer Kapısı gibi yapılar Roma mimarisi tarzında inşa edilmiştir. Bununla birlikte eski binaların hemen hepsinin dış kaplaması da bu mimariye uygun olarak yeniden dizayn edilmiştir.

başladığına işaret etmektedir.<sup>2</sup> Ancak burada doğru ve sağlıklı olan yaklaşım tarzı, bir (Osmanlı) kültürü ve onun göstergelerini tamamen yok ederek veya görmezden gelerek hareket etmek değil, onları da dikkate alarak ve muhafaza ederek mimari ve kültürel değişiklikleri gerçekleştirmektir. Bu noktada tek taraflı hareket etmenin, Üsküp'ün mimari, tarihsel ve kültürel dokusuna, çok sesli yapısına, kısacası şehrin kimliği ve ruhu için büyük bir risk oluşturduğu açıktır. Şehrin değişmesi ve gelişmesi yönünde önemli adımlar atmak doğal olduğu kadar yerine getirilmesi gereken bir husustur.

## Bir Praksis Alanı Olarak Şehir (Üsküp): Şehir Felsefesi

Bir önceki bölümde Üsküp'ün daha çok tarihsel ve kültürel birikimini açığa çıkarmaya ve bu birikimi fenomenolojik olarak analiz etmeye çalıştık. Bu bölümde ise Üsküp örneğinden hareketle ve söz konusu birikimi de dikkate alarak şehir felsefesinin imkânı üzerinde duracağız. Burada felsefi boyutu, Üsküp'ün kültürel boyutunun üst düzeyde tezahür etme tarzı olarak görmek mümkündür. Şehir, mimarî, hukukî, edebî, siyasî, dini, sanatsal, çevresel, ahlâkî ve felsefî düşünce gibi hemen her türden düşüncenin zeminini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bir toplumun kültürel birikimini ve tecrübesini dikkate almadan felsefe yapma imkânı yoktur. Felsefeyi açığa çıkaran ve belirleyen şey, daha çok kültür ve onun üst düzeyde tezahür etme tarzıdır. Her hâlükârda felsefe şehirde doğup geliştiğine göre bütün felsefe yapma tarzlarının kendisini *şehir felsefesi* olarak ele verdiği söylenebilir. Bu felsefeyle sıkı bir ilişki içinde olan kavramların başında *mekân* gelmektedir. Buna göre,

Mekân, felsefenin en eski kavramları içinde yer alır. Arapça *kâne* fiili Yunanca *oluş* kavramının mukabili olarak düşünülmüş ve yine Yunanca *oluş* ve *bozuluş* için *kevn* ve *fesat* tabirleri kullanılmıştır. *Kâne* fiili daha sonra belli bir yerdeki oluşu ifade etmek üzere *ismi mekân* olarak da anılacaktır: *Oluşun (mekân) yeri*. Bu anlamda *olmak*, *oluşmak* ve *olgunlaşmak* benzer kavramlar ailesi içindedir. Kanaatimizce şehir de bir oluş yeridir ve bir oluşumun mekânıdır (Alpyağıl, 2010: 91).

2 2002 yılında Üsküp yakınlarındaki Vodno Dağı'na büyük bir *Milenyum Haçı* dikilmiştir. Bu simge, şehrin kimlik değişimi noktasında oldukça kritik bir hadisedir. Şehrin klasik Osmanlı kimliğini yok etme pahasına yapılan bu tür faaliyetler, tarihi ve kültürel bakımdan son derece riskli ve sorunludur. Ayrıca, Balkanlar'ın Osmanlıdan kopmasıyla birlikte diğer bölgelerde olduğu gibi Üsküp'te de hoşgörü yerini belli ölçüde huzursuzluğa, nefret ve düşmanlığa bırakmıştır. Bu durum özellikle 2001 yılında gerçekleşen Arnavut-Makedon savaşından sonra daha sancılı bir süreç girmiş, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkiler bozulmuştur. (Enver Uysal ve Enes İdriz, "Üsküp'te Müslümanlar: Dinî ve Etnik Kimlik Bağlamında Sosyolojik Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 18, sayı: 1, s. 592, 598, 605).

Şehir, genelde filozofların düşünceyi örgütlerken başvurdukları bir metafor ve bir analogi (Utku, 2012: 111) olmakla birlikte, şehir felsefesi yaparken onu bir praksis alanı olarak ele almanın daha makul ve gerçekçi olduğunu düşünüyoruz. Zira şehir, kendisini ancak bir praksis alanı olarak ele vermeye başladığında orada şehir felsefesi yapabilmenin koşullarından ve imkanlarından söz edilebilir. Bu nedenle praksis alanı, şehir felsefesi yapabilmek için hareket noktası ve önemli bir zemin, bir iletişim ve etkileşim ortamı teşkil etmektedir. Bu da her şeyden önce dil üzerinden veya dilden hareketle gerçekleşmektedir.

Praksis alanı tabirinin dil ile yakın ve güçlü bir ilişki içinde olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bu tabir, daha çok dile referansta bulunmakta, dil üzerinden anlaşılmakta ve anlamlı hale gelmektedir. Bu durumda praksis alanı ile dil arasında nasıl bir ilişki vardır? İlgili tabirin dil ve şehirle bağını daha açık ve somut hale getirmek isabetli olacaktır. Şüphesiz ki, tarihsel ve kültürel birikim ve tecrübe bir şehrin belki de en çok üzerinde durmayı, analiz etmeyi ve yorum yapmayı hak eden boyutu olsa gerektir. Söz konusu birikim, daha çok o şehrin *ortak hafızasına* veya *anlama zeminine* işaret etmektedir. Bir yandan şehri farklı açılardan anlamak ve analiz etmek, diğer yandan da farklı din ve kültüre mensup insanların anlaşabilmesi ve diyaloga girebilmesi için bu zemin son derece önemlidir. Anlama zeminini ele veren ve somutlaştıran şey, bugün bu şehirde pratik olarak konuşulan dilin (dillerin) kendisidir. Günümüzde Üsküp'te insanlar, başta Makedonca, Arnavutça ve Türkçe olmak üzere Sırpça, Hırvatça ve Boşnakça gibi farklı dilleri konuşabiliyorsa, bunu hem tarihi geçmişe (geleneğe), hem de bugün halk adını verdiğimiz insanların bu dilleri hala pratik olarak konuşuyor olmalarına ve yaşatmalarına borçludurlar.

Dil, her şeyden önce geçmiş ile şimdi arasında bir praksis alanı veya bir iletişim ve etkileşim ortamı oluşturmaktadır. Bunun somut örneklerinden biri, bugün Üsküp'ün "çeşitli yollar vasıtasıyla Kosova-Priştine'ye, Selânik ve Ege denizine, Niş ve Belgrad'a, Sofya ve İstanbul'a bağlanan önemli bir güzergâh üzerinde" olmasıdır. "Ticaret yolları üzerinde bulunmasından dolayı önemli bir ticaret merkezi olan şehirde... çok sayıda ticaret hanı mevcuttur" (İnbaşı, 2012: 377, 379) Bu yollar ve hanlar sadece ticaret, turistik gezi ve diplomasiye değil, aynı zamanda farklı dillerin konuşulduğu, farklı tarihi, kültürel ve sanatsal faaliyetlerin canlılık kazandığı derin bir entelektüel iletişim ve etkileşim ortamına da işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, söz konusu şehir güzergâhlarında bulunan yollar vasıtasıyla Üsküp'e ulaşan bilgiler, bu şehirde yeni bilgi ve tecrübelerle yoğrulup farklılık ve zenginlik kazanarak yine aynı yol üzerinde bulunan şehirlere, oradan da dünyaya



ulaşmakta ve bambaşka boyutlar kazanmaktadır. Bu yollar, farklı dilleri konuşan şehirler ve kültürler arasında köprü kurmakta, çeşitli bilgi ve tecrübelerin aktığı bir kanala dönüşmektedir. Daha doğrusu, onlar, dünyanın başka bölgelerinden buraya gelen insanların Üsküp'le sahici ilişkiler kurmasına, bu şehirdeki bilgi ve tecrübelerle dünyanın diğer taraflarından gelen bilgilerin burada karşılaşmasına, kaynaşmasına ve yoğrularak tekrar dünyaya ulaşmasına zemin hazırlamaktadır. Böylece bu iletişim kanalları, Üsküp'te üretilen yerel kültürün evrensel kültüre dönüşmesine, farklılaşarak başka boyutlar kazanmasına imkân vermektedir. Bütün bunlar, dil üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durum, bu şehri, aynı zamanda çeşitli dillerin geliştiği, konuşulduğu ve canlılık kazandığı bir ortam haline getirmektedir. Bu bağlamda “felsefe, dilin, konuşmanın ve yazının ulaşabileceği en olgun düzey” (Becermen, 2015: 9) veya en üst seviye olarak telakki edilebilir.

Ne var ki ironik bir biçimde insanın inşa ettiği dil(ler), eşzamanlı olarak insanı etkilemekte, onu tarihin ve kültürün asli bir parçası haline getirmekte, tarihi süreç içinde insanı yoğurarak dönüştürmektedir. Bütün bunlar, bir şehir ortamında gerçekleşmekte ve tabiri caizse ete kemiğe bürünmektedir. Hem dilin kendisi hem de dil vasatında (praksis) açığa çıkan sanat, edebiyat, tarih, felsefe, bilim ve kültür gibi hemen her türden entelektüel üretim, köy ve kasabadan ziyade bir şehir ortamında oluşma ve gelişme kaydetmektedir. İstanbul, Atina, Bağdat, Üsküp, Paris ve Londra gibi kadim ve köklü şehirler dilin sanat ve kültür yoluyla üst düzeye ulaşmasında eskiden beri hayati bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan “dilin imkânlarının ancak şehir içinde ve şehrin imkânlarının da ancak dil içinde kavran”makta (Tatar, 2014: 95), yorumlanmakta ve gerçeklik kazanmakta olduğu görülmektedir. Bu da üst düzeyde tarihsel, sanatsal, kültürel ve felsefî bir entelektüelliğin oluşmasına yol açmaktadır. Bu entelektüel yapı, hem şehri ve şehirde yaşayan insanları hem de o şehirde kullanılan dil(ler)i dönüştürmekte ve geliştirmektedir. Bununla birlikte bugün Üsküp'te varlığını ve canlılığını hala devam ettiren birçok dil, bu şehrin tarihsel ve kültürel dokusunun yeni kuşaklara aktarılmasında, bu dokunun korunmasında ve geliştirilmesinde, daha da önemlisi kendi dil imkânları içinde o dilleri konuşan insanların değişim ve dönüşümünü sağlamada oldukça önemli bir işlev görmektedir.

Şehir, insanların hem bir fert hem de sosyal bir varlık olarak birlikte yaşadığı, birçok bakımdan birbirine muhtaç olduğu, sanatsal ve kültürel olarak diyaloga girdiği, belli bir hukuka ve kültüre dayalı ilişkiler ağının açığa çıktığı, sosyal, siyasal ve ekonomik bir yapının teşekkül ettiği, farklı dini ve etnik yapıların bir arada yaşadığı, bunun ortak bir kültür ve yaşama tecrübesine dönüştüğü bir praksis alanıdır. Praksis alanı, her şeyden önce, üst

düzye sanatsal, kültürel ve felsefî düşüncenin yeşerdiği ve hayat bulduğu bir ortama işaret etmektedir. Buna göre şehir, "insanlar arası iletişim ve etkileşim (praksis) esnasında ortaya çıkan özel bir ifşa alanıdır" (Tatar, 2009: 83). Peki bu özel ifşa alanının (şehrin) bir sınırı var mıdır? Şehrin sınırları, onun fiziksel sınırları anlamına mı gelmektedir? Bu sınırlar nerede başlayıp nerede bitmektedir? Hemen belirtelim ki, "şehrin sınırları, basitçe bir şehrin coğrafi veya fiziksel sınırları anlamına gelmez; zira şehir kavramı her şeyden önce özel bir beşerî praksis alanına ve tarzına işaret eder" (Tatar, 2009: 83). Bu durumda bir şehrin sınırları, daha çok bir iletişim ve etkileşim ortamına gönderme yaptığı için sadece coğrafi (fiziksel) sınırlarla açıklanamaz. Bu sınırlar, fiziksel sınırları aşan ve onun ötesine sarkan bir boyut taşımaktadır.

Üsküp'ün kültürel, özellikle felsefî boyutunu anlamak, açığa çıkarmak ve analiz etmek için akla gelen şu soruların bize ışık tutacağını ve birtakım ipuçları vereceğini düşünüyoruz: İnsan içinde yaşadığı şehirle konuşabilir mi? O, şehri nasıl konuşturabilir? Başka türlü soracak olursak, insan bir praksis alanı olarak şehirle nasıl diyaloga girebilir? Bir şehir, nasıl dile gelir ve kendisini nasıl açar? Bu bağlamda Üsküp, kendisiyle diyaloga girdiğimizde düşünce adına bize ne söyler? Felsefî olarak ne türden imalarda bulunur ve zihnimizde nasıl bir çağrışım alanı oluşturur? Şehir-insan ilişkisi ve etkileşimi nasıl gerçekleşir? Bunun insan ve şehir üzerinde somut yansımaları var mıdır? Bir praksis alanı olan şehrin felsefî uzantıları nelerdir? Bu şekilde;

... kendimizi bu şehre nispetle soru ve cevap ortamı içinde buluruz. Bazen biz şehre soru sorabiliriz ve zaman zaman şehrin bize yönelttiği sorulara cevap bulmak durumunda kalabiliriz. Soru ve cevap ortamı içinde kendimizi hem yaptığımız şeyi belirleyen hem de şehir tarafından belirlenen biri olarak algılamaya başlarız. Bu şehirde hem özgürüz hem de bağımlıyızdır (Tatar, 2009: 78).

Sorulan sorular bazen cevaplamak, bazen de dinleyicinin ve okuyucunun dikkatini konuya çekmek ve o noktada düşünmesini sağlamak için sorulur. Üsküp'e nasıl ve ne türden sorular sormalıyız ki, bu şehir, dile gelebilsin, bizimle diyaloga girebilsin, şehirle yaşadığımız tecrübelerden yola çıkarak bize sahici cevaplar verebilsin ve kendi varlık tarzını açabilsin. Daha farklı soruların sorulmasına, çeşitli analizlerin yapılmasına ve yeni yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilsin. Hemen belirtelim ki, bir şehre nasıl ve ne türden sorular soracağımızı ve onlara nasıl cevaplar vereceğimizi baştan varsayamayız. Zira insan içinde yaşadığı bir şehre daha çok yaşam pratiğinden hareketle soru(lar) sorduğunda ve bunlara cevap aldığında her soru

ve cevap sahici olma niteliği taşıyacak, anlamlı hale gelecektir. Dolayısıyla şehre dair sorular, bunlara ilişkin cevaplar, masa başında üretilmekten ziyade şehri pratik olarak tecrübe etme, onunla yüzleşme ve doğrudan diyaloga girme esnasında açığa çıkar. Aksi takdirde bunun dışında şehre sorulmuş olan her soru, teorik, soyut veya kurgusal sorular olmaktan öteye gidemez. Bu tip sorular, genelde şehrin hakikatini yansıtmaktan uzaktır. Bu, bir anlamda şehre içerden değil, dışardan bakmak, ona dokunamamak ve nüfuz edememek demektir. Oysa şehri tecrübe etmek, ister istemez orada belli bir süre yaşamayı, şehrin bir parçası haline gelmeyi ve onunla bütünleşmeyi gerektirmektedir. Böylece soru-cevap diyalektiği içinde şehir dile gelmeye, varlığını ve içinde gizlediği hakikati yavaş yavaş ifşa etmeye başlar. Ne var ki, burada her cevap, süreç içerisinde tekrar farklı bir soruya ve soruna dönüşebilir. Bu da soru-cevap diyalektiğini üreten ve dinamik bir sürece dönüştürmektedir.

Ayrıca, zamanla cevaplar kadar sorular da değişime maruz kalmaktadır. Hiçbir zaman nihai olma niteliğini temsil etmediği için soru da cevap da bitmez. Soru-cevap diyalektiği, farklılaşarak ve dönüşerek canlı kalabilmekte ve varlığını sürdürebilmektedir. Ancak böyle olduğunda bu diyalektik, işlevini yerine getirebilir, verimli bir sürece dönüşebilir ve insan hayatına dokunabilir. Özellikle şehrin karanlıkta kalan ara sokaklarının aydınlığa kavuşup görünür hale gelmesi şehre sorulan sorular sayesinde mümkün olabilir. Burada soru, metaforik olarak karanlığı aydınlatan bir ışığa benzer. Bu ışık, kendisini tam bir aydınlık durumundan ziyade “alacakaranlık” şeklinde ele vermektedir. Hegel’in şu sözü burada meramımızı daha iyi ifade etme imkânını verecektir: “Minerva baykuşu alacakaranlıkta uçar.” Alacakaranlık halinde iken şehir ve şehirdeki şeyler, belli belirsiz bir silüet gibi görünür. Daha doğrusu, alacakaranlıkta ne olup bittiği belirgin olmadığı için şehri ve orada ne olup bittiğini fark etmek mümkün değildir. Bu, soru-cevap diyalektiğinde bir yandan soru ve cevabın değişmesine, bir yandan da onların izafi (geçici) olmasına işaret etmektedir. Bu durumda, soru ve cevap, şehrin bir yüzünü aydınlatırken, diğer yüzünü karanlıkta (alacakaranlıkta) bırakmaktadır.

Şehrin gizleri, ana caddelerden ziyade ara sokaklarda kendisini ele vermektedir. Ana caddeler, genelde aydınlık olduğu ve bilindiği için herkes tarafından kolaylıkla görülüp fark edilebilirken, ara sokaklar genelde karanlıkta kaldığı için hemen fark edilemez. Ara sokaklar, ancak soru-cevap diyalektiği ile aydınlatılabilir ve görünür hale gelebilir. Diğer bir deyişle şehri dolaşan bir insan, şehre sorular sormadığı ve onunla yüzleşmediği sürece şehir ona asla kendi hakikatini açmayacak ve onunla sahici bir iletişime geçmeyecektir. Bu durumda şehir, karanlıkta kalacağı için insan orada ne olup

bittiğini fark etmeyecektir. Şehri gezen bir insanın şehirle irtibat kurmadan kendi kendine bazı şeyleri düşünmesi diyalojik değil, monolojik bir düşünce tarzıdır. Bu tür bir düşünme tarzı şehre yabancı olduğu için şehir monolojik düşünce tarzına kapalıdır. Bu yüzden, şehrin konseptine uygun olan düşünce tarzı, diyalojik düşüncedir. Bu durum, şehirde pratik olarak yaşanan hayatın mümkün ve gerekli kıldığı, adeta kaçınılmaz hale getirdiği bir husustur.

Bir şehirde ana caddeler ile ara sokaklar birbirinden tamamen kopuk değildir. Çoğu defa ana caddelerde ne olup bittiğini sadece bu caddelerden hareketle anlamak ve anlamlandırmak mümkün değildir. Bunun için ara sokaklara girmek, onlara kulak vermek ve dikkat kesilmek şarttır. Kısacası ana caddeleri görünür hale getiren ve ifşa eden şey, bu caddelerden ziyade ara sokakların kendisidir. Bir şehrin ara sokakları tıpkı bir kitabın satır aralarına benzer. Satır araları, bir kitabın ana temasını anlamaya yardımcı olduğu gibi onun detaylarda ne gibi şeyleri (hakikat) gizlediğini fark etmek için de oldukça önemlidir. Satır aralarına serpiştirilen ve kolayca anlaşılmayan ipuçları fark etmek, sadece kitabın ana temasının ne olduğunu anlamamıza imkân vermez, aynı zamanda okurun kendisiyle ve içinde yaşadığı dünya ile yüzleşmesini de sağlar. Aynı şekilde şehirle yüzleşmek için de ara sokaklarda ne olup bittiğini fark etmek ve oralara nüfuz etmek şarttır. Sadece bir şehrin ana caddelerini dikkate alan, ancak ara sokaklarını göz ardı eden bir düşünce, derinleşemediği gibi felsefî anlamına da erişemez.

İnsanın şehirle diyalog kurmasının nasıl bir şey olduğunu anlamak için Yunus Emre'nin *Sordum Sarı Çiçeğe* adlı şiiri bize somut bir fikir verebilir. Yunus'un bir varlık tarzı olarak çiçekle diyaloga girmesi, ona çeşitli sorular sorarak cevaplar alması, çiçeğin dile gelmesi anlamına gelmektedir. Anladığımız kadarıyla burada Yunus'un çiçeği konuşturması, onunla diyaloga girmesi, kurgusal bir şey değil, tam tersine onun tecrübe ettiği ve çiçekle bütünleştiği varoluşsal bir gerçekliğe işaret etmektedir.<sup>3</sup> Tıpkı bunun gibi insanının da Üsküp ile dinamik bir biçimde diyaloga girmesi, şehrin bir parçası haline gelmesi ve onunla bütünleşmesi gerekmektedir. Bu cümlelerin ne anlama geldiğini fark etmek için şehri (Üsküp) tecrübe etmekten kastın ne olduğunu kısaca açmamız gerekir. Bir insan şehri nasıl tecrübe edebilir ve nasıl onun bir parçası haline gelebilir?

Bu soruya cevap verebilmek için Platon'un verdiği bir örneğe referansta bulunmak açıklayıcı olacaktır. Platon'a göre insan bir sözü işittiğinde veya

3 O dönemin insanların doğa ile ve onun içindeki varlıklarla daha sıkı, daha güçlü ve iç içe ilişki kurarak yaşadıklarını hatırlayacak olursak, bu durum daha iyi anlaşılır. Çünkü Yunus Emre, insandan, doğadan, doğadaki varlıklardan kopuk olarak hayat yaşamaya çalışan bir insanın hem kendisine ve dünyaya hem de Tanrıya karşı yabancılaşacağına farkında olan bir insandır.

bir metni (kitap) okuduğunda özgürlüğünü kaybeder ve o artık o metnin bir parçası haline gelir. Burada iki noktanın önemli olduğunu ve gözden ırak tutulmaması gerektiğini düşünüyoruz. Birincisi, her şeyden önce metni tecrübe etmek ve onunla bütünleşmek için insanın metne ilgi (merak) ile yönelmesi gerekir. Aksi takdirde insanın metni tecrübe etmesi ve onunla bütünleşmesi mümkün olmaz. Mantıksal olarak bir metni tecrübe etmekle bir şehri tecrübe etmek arasında ciddî bir ilişki ve önemli bir benzerlik göze çarpmaktadır. Çünkü ne kitap ne de şehir kendi başına asla konuşmaz ve daima suskundur. Bu suskunluğu bozacak olan tek şey, insanın harekete geçmesi, şehre seslenmesi, ona kulak vermesi ve dikkat kesilmesidir. Diğer bir deyişle insanın şehri ilgi veya merak eşliğinde gezmesi, ona daha dakik bir bakış açısı kazandıracak ve birçok insanın genelde orada fark etmediği şeyleri fark etmesini sağlayacaktır. İkincisi, okur-metin ilişkisi, epistemolojik olmaktan ziyade varoluşsal bir ilişkidir. Şehir-insan ilişkisi de daha ziyade öyledir. Bu ilişkiyi, salt özne-nesne ontolojisi üzerinden anlamaya ve yorumlamaya çalışmak, bizi konunun odak noktasından uzaklaştıracak ve şehre yabancılaştıracaktır.

Kısaca vurgulamak gerekirse, şehir-insan ilişkisi daha ziyade *varoluşsal bir ilişki*dir. Şehir, insanın kendisine kaygıları ve umutları eşliğinde sorular sormasıyla konuşmaya başlar, insanla diyaloga girer. Bir şehirde yaşayan ve ona dikkat kesilen insanlar, şehrin entelektüel yapısını dönüştürürken, eşzamanlı olarak şehir de insanların duygu ve düşüncelerini yavaş yavaş dönüşüme uğratar. Bunun dikkat çekici örneklerinden birisi, Hacı Bayram Veli'nin bir beytinde şu şekilde kendisini ele verir: "Nâgehân ol şâra vardım ol şârî yapılr gördüm; Ben dahî bile yapıldım taş ü toprak âresinde." Bu dizelerde paradoksal olarak insan şehri inşa ederken (kurarken), şehrin de insanı inşa ettiğine işaret edilmektedir. Burada insan-şehir arasında dinamik bir ilişki olduğu, bu ilişkide insanın şehri, şehrin de insanı nasıl dönüştürdüğü vurgulanmaktadır. Daha doğrusu, şehir insanları "yönlendirerek değişime uğratarırken", insanlar da şehrin "kendisine seslenmesine imkân vererek hayat bulmasında rol oynar" (Tatar, 2004: 98). '*Şehir-insan ilişkisi monolojik değil, diyalojiktir*' cümlesinin anlamı budur. Bu ilişkinin böyle olması, şehrin kendi gizlerini (hakikat) açması ve dile getirmesi, insanın onun entelektüel derinliğine nüfuz edebilmesi ve onunla bütünleşebilmesi demektir. İçinde yaşadığı şehirle diyaloga giremeyen bir insanın, kendisiyle, insanlarla, doğayla, diğer canlılarla ve Tanrı'yla diyaloga girmesi sorunlu demektir. Diğer bir deyişle insanın içinde yaşadığı şehirle diyalogunu kesmesi, onun kendi benliği, tarihi ve kültürüyle bağlantısını kopardığına ve onlara yabancılaşmasına işaret eder. Bir şehre yabancılaşmak, sadece fiziksel sınırlarla belir-

lenmiş bir şehre yabancılaşmak değil, aynı zamanda o şehrin tarihinden, kültüründen, sanat ve edebiyatından, kısacası entelektüel geleneğinden, dolayısıyla praxis ortamından kopmak, oraya atılmış yapayalnız bir varlık olmaktır. Bu durumda insan ne şehrin entelektüel ortamına katkı sunabilir, ne de kendisi bu ortamın üretkenliğinden yararlanabilir.

Ayrıca, bir insanın şehirle diyaloga girebilmesi, ancak kapasitesi ve şehre olan ilgisi (merakı) kadar, onunla yüzleşebildiği ölçüde gerçekleşebilecek bir durumdur. İnsanın hem ahlâkî olarak yetkinleşmesi hem de yaratıcı (üretken) olabilmesi için şehirle yüzleşmesi zorunludur. Bu anlamda “şehir, insanı kendisiyle yüzleştirir” (Ural, 2012: 20). Böyle bir yüzleşme insanın ancak bir şehir ortamında insan kalabilmesi ve yetkinleşebilmesi demektir. İnsan kalmak ve yetkinleşmek, daha çok ahlak felsefesiyle ilgili bir duruma işaret etmektedir. Ne ile ve nasıl yüzleşirsek yüzleşelim, “yüzleşme”, daima ama daima bir ahlak sorunu olarak karşımıza çıkar. Nitekim Aristo’nun kullandığı şekliyle *phronesis* kavramı, ahlaki yüzleşmeye, insanın hayatı boyunca neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna karar verip ona göre hareket etme ve tercihte bulunma durumuna işaret etmektedir (Aristo, 2009: 68-69). Dolayısıyla insan ölüncüye değin iyi-kötü, doğru-yanlış gerilimi ve ikilemiyle karşı karşıya kalmak ve onları bir şekilde aşmak durumundadır. Bu da ister istemez ahlâkî olarak yüzleşmeyi zorunlu hale getirmektedir.

İnsanın şehre yönelik ilgi (merak), bilgi ve tecrübesi arttıkça o şehrin insana söyleyeceği ve katkıda bulunacağı şeyler de o nispette artıp farklılaşırken, bunlar azaldıkça durum tersine döner. Bir şehri okumak ve analiz etmek, aslına bakarsanız belli ölçüde bir metni (kitap) okumaya ve analiz etmeye benzer. Bir metni anlamak için nasıl onu tecrübe etmek, onunla yüzleşmek ve bu şekilde metnin bir parçası haline gelmek gerekiyorsa, aynı şeyler bir şehir için de geçerli olsa gerektir. Nasıl ki, bir metni anlamaya ve yorumlamaya çalışırken orada verili olan şeyleri (bilgileri) bir basamak olarak kullanıp metni farklı açılardan zorlayarak, üzerinde yeniden düşünerek ve ona farklı sorular sorarak anlamaya ve yorumlamaya çalışıyorsak, önemli ölçüde şehir için de benzer şeyler söylenebilir. Şehri okumak ve anlamak için orada verili olan bilgi ve tecrübeleri bir eşik olarak kullanıp onu anlamaya ve yorumlamaya çalışmak, onun gerisinde gizlediği hakikate dikkat kesilmek gerekmektedir. ‘Söylenmeyen’i veya ‘söylenemeyen’i söylenebilir hale getirmek, ‘söylenmeyen’i açığa çıkarmak, şehrin ruhuna dokunmak, şehirden hareketle felsefe yapmak demektir.

Şehrin felsefeyle ilişkisine dair dikkat çekici ve kayda değer örneklerden birisi Platon’un *Phaidros* diyalogunda karşımıza çıkmaktadır. Buna göre

Sokrates, arkadaşı Phaidros ile şehirde yürüyüşe çıkar. Şehrin sınırlarına geldiklerinde ve tabiatla baş başa kaldıklarında Sokrates, arkadaşına şunları söyler: Tabiat bana bir şey söylemediği için daha ileri gidemem. Felsefe yapmak için şehre geri dönmeliyim.<sup>4</sup> Bu örneklerde felsefenin ancak şehirde açığa çıkabileceği ve böyle bir ortamda yapılabileceği açıkça vurgulanmaktadır. Filozofun şehrin dışından tekrar şehre dönme çabası, bir praksis alanına ve felsefe yapabilme imkanına kavuşmak içindir.<sup>5</sup>

Bu bağlamda Leo Strauss'un Sokrates ile ilgili yorumu aynı hususa ışık tutmaktadır. Strauss, 'eğer Sokrates, Atina şehrinden (hapishaneden) kaçmayı kabul etseydi, nereye gitmek durumunda kalırdı?' şeklinde bir soru sorar ve soruya şöyle cevap verir: Sokrates, ister istemez yine bir şehre (Rodos) sığınmak zorunda kalırdı (Strauss, 2000: 35). Bu durumda Sokrates ve Platon'a göre "felsefe şehrin (polis) en belirgin özelliklerinden biri" (Tatar, 2008: 126) olmaktadır. Bu yüzden, Sokrates ve Platon gibi klasik Yunan filozofları için felsefe, ancak bir şehir ortamında barınabilir ve kendini ele verebilir. Bu hususa dikkat çeken bir başka düşünür de İbn Haldun'dur. Ona göre "ilimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir" (İbn Haldun, 2004: 780, II). \_

Ortaçağ'da İslam düşünce tarihinin en önemli ilim ve fikir merkezi olan Bağdat (Cansever, 2013), belki de şehir felsefesinin en dikkat çekici ve somut örneklerinden birini teşkil etmektedir. Abbasi Halifesi Mansur, 755 yılında şehrin planını bizzat kendisi yapmış, buna göre bir daire çizmiş ve bu dairede dört tane kapı belirlemiştir. Bu kapılar, Bağdat'ın doğu-batı, güney-kuzey kanadında yer alan dört kapıdır (Dûrî, 1991: 425-430). Peki bu kapılar ne anlama gelmektedir? Her şeyden önce, onlar, Bağdat'ın dünyaya açılan kapılarıdır ve Bağdat'ın bir dünya şehri olarak tasarlandığını göstermektedir. Bunun anlamı şudur: Dünyanın pek çok yerinden bilgi ve tecrübeler bu şehre gelecek, burada tartışılacak, yoğrulacak ve dönüşüme uğrayarak tekrar buradan dünyanın dört bir tarafına gönderilecektir (Tatar, 2020a). Bir şehrin

4 Özetleyerek verdiğimiz bu yorum, *Phaidros* diyalogunda tam olarak şu şekilde geçmektedir: "Phaidros: Sanırım hiçbir zaman şehrin surlarının dışına çıkmadın ve nehrin surlarını da aşmadın. Sokrates: Ben her zaman öğrenmeye çalışan bir insanım. Kırlarda ya da ağaçlarda bir şey öğrenme şansım yok. Ama kentlerdeki insanlardan bir şeyler öğrenebilirim." (Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 230d).

5 Daha önce metin içinde işaret edildiği gibi, her ne kadar Yunus Emre şehrin dışında çiçekle diyaloga girerek felsefe yapıyor olsa da bu diyalog esnasında kullandığı dili ve kelimeleri öğrendiği mekân şehrin kendisidir. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Yunus Emre'nin ileri düzeyde kullanmış olduğu Türkçeyi köy veya kasabadan ziyade entelektüel bir ortam olan şehirde öğrenmiş olmalıdır. O, şehrin dışında da olsa şehrin ona sunduğu dilsel ve kültürel imkanlarla felsefe yapmaktadır. Kısacası Yunus Emre'nin üst düzeyde kendini ele veren şiir yazmak ve felsefe yapmak, peygamberlerin de ilahi vahyi kendi toplumlarının diline dönüştürmek için daima şehirde açığa çıkan dil ve kültüre muhtaç oldukları ortadadır.

dünya şehri haline gelmesi ve bir praksis ortamına dönüşmesi tam da böyle bir şeydir. Bağdat şehri, praksis ortamının ne olduğunu ve tam olarak neye işaret ettiğini dile getiren güzel bir örnektir. Bağdat, inşa edildikten kısa bir süre sonra tasarlandığı gibi bir dünya şehri haline gelmiş, İslam düşünce tarihinde burada gerçekleşen ilmî ve fikrî yaratıcılık, o dönemde başka hiçbir şehirle boy ölçüşemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Özellikle 8. yüzyılın başlarında Beyt'ül Hikme'nin bu şehirde kurulması, pek çok alanda farklı kültür ve medeniyetlerden yapılan çeviriler, ilim ve fikir tarihi bakımından bir dönüm noktası olarak kabul edilmelidir. Bağdat'ın şehir planı, oldukça kısa denebilecek bir süre içinde onun nasıl bir şehre dönüştüğünün ve bir praksis ortamı olarak kendini ele verdiğinin kritik bir örneğini teşkil etmektedir.

Bu şehir planı, sade olduğu kadar entelektüel açıdan da oldukça etkili ve yaratıcı görünmektedir. Ulusal ve uluslararası çabalar sonucunda sanatsal ve kültürel mirasın, üst düzeyde gerçekleşen entelektüel faaliyetlerin üretken bir sürece dönüşmesi, bir şehre “şehir” damgasını vuran temel dinamiklerdir. Böylece şehrin dünyanın her yanından gelen, aynı şekilde dünyanın pek çok bölgesine bu şehirden giden insanların sanatsal ve kültürel faaliyetler nedeniyle bulunduğu ve kaynaştığı, diyaloga girdiği bir ortama dönüşmesi şehir felsefesi açısından oldukça önemlidir. Bağdat, şehrin nasıl kimlik ve kişilik kazanabileceği, dolayısıyla bir praksis alanına dönüşebileceği noktasında oldukça etkileyici ve dikkat çekici bir örnektir. Kısacası, “şehir, insanın dünyaya açılma tarzıdır ve bu dünya ile ilişki içinde var olma biçimidir” (Tatar, 2014: 94). Tersinden düşünürsek, ulusal ve uluslararası bağlamda diğer şehirlerle ilişkiye geçmeyen bir şehrin kısa bir süre içinde kendi içine kapanması, gittikçe yerleşerek kendi varlığını ve iç dinamiğini kaybetmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu tip şehirler, metaforik olarak tıpkı zamanla kendi yakıtını tüketen ve kendi içine çöken ölü yıldızlara benzer.

Bu örneklerin açıkça gösterdiği gibi, felsefe hem şehri üreten hem de şehir tarafından üretilen bir şeydir. Diğer bir deyişle felsefe insanların kendi aralarında konuşarak ve diyaloga girerek yapabildikleri bir eylemdir. Bu durumda insan tek başına değil, ancak şehirdeki insanlarla konuşarak, tartışarak ve diyaloga girerek felsefe yapabilir. Dolayısıyla şehrin dışında kavram ve bilgi üretimi olmadığı için felsefe de yoktur ve yapılamaz (Tatar, 2020b). Tersinden söylersek, şehir “entelektüel temaşanın (kuramsal düşünce) gerçekleşmesi için kavramsal dilin oluşumuna imkân verir. Bu yüzden felsefî ahlak, teorik hayatın tezahürü olarak aynı zamanda polise (şehir) ait bir şeydir. Polis böylece insanın yüksek düzeyde kendini gerçekleştirme imkânı olarak bir var olma tarzını dile getirir” (Tatar, 2014: 117-118). Böylece ahlaki yüzleşme ve yetkinleşme ancak şehirde mümkün olmaktadır. İnsanın



toplumdan uzak bir yerde tek başına bunları gerçekleştirmesine ve felsefi ahlakın açığa çıkmasına imkân yoktur. Zaten yüzleşme ve yetkinleşme, aynı zamanda insanın felsefe yaparak kendine (ben) dönme çabasını ifade etmektedir. İnsanın kaygıları ve umutları eşliğinde açığa çıkmayan bir felsefe, insana dönüş yapmayan ve ondan tamamen kopuk bir felsefedir. Diğer bir deyişle insanı kendi duygu, düşünce ve davranışlarıyla yüzleştirmeyen ve onu yetkinleştirmeyen bir felsefe yapma tarzı ne hayata ne de insana dokunabilir. Kısacası insana dönüş yapmayan ve onu dönüştürmeyen bir felsefe gerçek anlamına ve işlevine asla erişemez. Böyle bir felsefe, salt zihinsel bir egzersiz olmanın ötesinde hiçbir işlevi olmayan soyut ve salt spekülasyon bir düşünce olarak kalmak durumundadır.

Gerek Bağdat gerekse Sokrates örneği, felsefenin ancak bir praksis ortamında açığa çıkabileceğine ve şehrin dışında felsefe yapma imkânı olmadığını göstermektedir. Buna göre “felsefe kentin çocuğudur” (Becermen, 2015: 9). Bu nedenle felsefe köy ve kasabada değil, ancak şehirde doğar ve gelişir. Ne var ki, Rousseau gibi ilimlerin, felsefenin, kültür ve sanatın medeniyetler üzerinde yozlaştırıcı ve tahrip edici bir etki yarattığını savunan düşünürler de yok değildir. Buna göre Rousseau, Mısır, Yunan ve Roma gibi uygarlıklarının yozlaşmasını ve medeniyetlerin çöküşünü ilimlerin ve sanatların gelişmesine bağlamaktadır (Rousseau, 2007). Hegel de Rousseaucu yaklaşımın izini sürerek şunları söyler: “Tin’in bu kendi içine çekilmesiyle aynı zamanda düşünme özel bir gerçeklik kazanır ve bilimler ortaya çıkar. Böylece bilimlerle bir halkın bozulması ve çöküşü daima el ele gider” (Hegel, 2020: 78). Bir yandan felsefenin, kültür ve medeniyetin şehirde ortaya çıkması, diğer yandan da bunların doğduğu ve geliştiği şehrin insanları yozlaştırıcı bir işlev görmesi paradoksal görünmektedir. Ancak Rousseau ve Hegel’in savunduğu düşünce, ayrı bir başlık altında ele alınmayı hak ettiği için onları burada analiz etme imkânımız yoktur.

Ayrıca, metaforik olarak İstanbul, Atina, Bağdat, Paris ve Üsküp gibi bazı kadim şehirlerin dişil (feminen) bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda şehir, “bereketin, doğurganlığın, üretkenliğin, zenginliğin ve çeşitliliğin bir sembolü” (Efil, 2012: 299) haline gelmekte, anlamlı ve ufuk açıcı bir gerçekliğe dönüşmektedir. Nitekim Arapça’da “şehir” anlamına gelen ‘medine’nin dişil (müennes) bir kelime olması da bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu demektir ki, sanat, kültür ve felsefe her şehirde değil, daha ziyade dişil karaktere sahip olan şehirlerde kendisine yurt bulmakta ve serpilmektedir. Oysa “felsefenin olmadığı bir şehirde ‘gerçekliği olduğu şekliyle bilme sorunu’ üstü örtük kalacağı için şehir kendi üst entelektüel (rafine) bilincine

ve diline erişemeyecektir. Bu, metaforik bir dille, şehrin hep alaca karanlıkta kalacağına söylemenin bir başka yoludur” (Tatar, 2009: 86-87).

Söz konusu şehirlerin bir başka önemli özelliği “palimpsest” (Genette, 1997: 398-399; Saçlıoğlu, 1993) bir karakteristiğe sahip olmalarıdır. Üsküp’ü palimpsest bir şehir olarak telakki etmek, onun felsefî açıdan farklı boyutlarını açığa çıkarabilir ve bu boyutları keşfetmemize olanak verebilir. Şehrin palimpsest bir metne dönüşmesi, onun asla tüketilemez olan yaratıcılığına, çatallanan ve farklılaşan bir anlam dünyasına sahip olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki;

Üsküp’ü *palimpsest bir kent olarak görmek mümkündür*. Onu eski bir kutsal metin parşömeni gibi daha önce bir şeyler yazılmış olan kâğıdın silinerek üzerine yeni bir şeylerin yazıldığı ve eski yazılanların silik olarak görüldüğü bir mekân olarak görebiliriz. Bu mekân iki metnin birbirine karıştığı, birçok metnin iç içe geçtiği, birçok medeniyetin birikiminin içselleştiği ve yeni bir senteze dönüştüğü bir oluş yeridir... Palimpsest bir metin olarak “Üsküp” anonimdir. Gerek yüzeydeki gerekse altındaki yazılar, onun tek bir okuma biçimi tarafından sahiplenilmesine direnir. Bu anlamda palimpsest metin kavramı, bu oluşları tek bir şekilde değil de, yine palimpsest bir okumayla kalıntılar üzerinde, izler ardında, derin ve çoğul okumalar geliştirmeye, onun ruhunu ya da ruhlarını bugün için keşfetmeye imkan verir (Alpyağıl, 2010: 95).

Böylece Üsküp, Atina, Bağdat ve İstanbul gibi şehirler bizi tarihi ve kültürel olarak içinde barındırdığı mirasın ötesinde bir anlam dünyasına çağırılmaktadır. Bu çağrı, hem doğrudan bu mirasla ilişkili olan bir şey hem de onun dışında ve daha çok bugünün gerçekliğine işaret eden bir husustur. Bu, genelde kendini gizleyen ve bu nedenle ifşa edilmesi gereken bir dünyadır. Bu durum, şehrin açık bir biçimde bize söylemediği ve sakladığı gerçekleri (anlam, hakikat) açığa çıkarmak için onun gösterdiklerinden yola çıkarak görülmeyene ve saklı olana gitmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, bu, soru-cevap diyalektiği ile bilinenden bilinmeyene veya söylenenden söylenmeyene gitme ve onu keşfetme çabasıdır. Bunun için iç dokularına nüfuz etmek, şehri tecrübe etmek ve onun ruhunu idrak etmeye çalışmak şarttır. Wittgenstein “bizi şehrin (dilin) caddelerinden ve sokaklarından geçmeye zorlarken” haklı olarak “şehrin kesin bir haritasını çıkarmanın olanaksız olduğunu” (Utku, 2012: 116) vurgular. Peki insan neden şehrin haritasını (hakikat) tam olarak çıkaramaz? Çünkü insan ne kadar çaba harcarsa harcasın, şehir hiçbir zaman kendi hakikatini tam olarak ifşa etmediği, birtakım hakikatlerini gizlemeye devam ettiği ve insanın kapasitesinin sınırlı olduğu için onun gizlerini bütünüyle kavrayamaz. Bu durum, ora-

da yaşayan bir insanın şehrin anlam ufkuna ve sahip olduğu hakikate tam olarak nüfuz edemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Üsküp'te veya başka bir şehirde artık anlaşılmayacak ve açığa çıkarılmayacak bir şeyin (hakikat) olmadığı hiçbir zaman iddia edilemez. Şehrin anlam dünyası, hiçbir zaman tüketilemez. Şehir daima farklı zamanlarda kendi gerçekliğini başka bir formda yeniden ifşa etme potansiyeline sahip olan bir gerçekliktir. Sözün özü, *şehrin gizlediği hakikatler daima açığa vurduklarından daha fazladır.*

## Sonuç

Sonuç itibariyle, şehir madde ile formun bir bütünlük oluşturması, bu bütünde tezahür etmesi ve anlam kazanmasıdır. Fiziksel unsurlar, şehrin maddî boyutunu açığa çıkarırken, tarih, kültür ve felsefe gibi gayri maddî unsurlar ise daha çok onun formunu teşkil etmektedir. Ancak şehrin kimliğini oluşturan ve ona ayırıcı bir vasıf kazandıran şey, maddî (fiziksel) boyuttan ziyade formel boyuttur ki, buna şehrin ruhu diyoruz. Bu ruh, şehri dile getiren, şehir-insan diyalogunu mümkün kılan; şehri ne ise o (şey) yapan; ona entelektüel bir kimlik, kişilik, canlılık kazandıran ve derinlik katan şeydir. Bununla birlikte Üsküp'ün dünyanın önde gelen şehirlerine ticaret yollarıyla bağlanması ve önemli bir *kavşak noktasında* bulunması, bu şehrin sadece diplomatik ve ticarî değil, aynı zamanda sanatsal, ilmî ve fikrî açıdan da bir iletişim ve etkileşim ortamı olduğunu göstermektedir. Praksis alanı, dünyanın pek çok bölgesinden bu şehre gelen bilgi ve tecrübelerin buradaki bilgi ve tecrübelerle karışıp yoğrulması ve farklılaşarak tekrar dünyaya servis edildiği bir ortamdır. Üsküp'ü dünya şehri haline getiren ve öne çıkaran şey, onun diyalojik ve diyalektik bir ilişkiler ağına ve dinamik bir ortama sahip olmasıdır. Üst düzeyde düşüncenin (felsefe) oluşması ve gelişmesi, ancak praksis alanına sahip olan bir şehirde açığa çıkabilir ve ete kemiğe bürünebilir. Bu ortamı besleyen, ona bir dinamizm ve süreklilik kazandıran şey, temelde geçmişin tarihi ve kültürel tecrübesiyle bugünküleri kaynaştırmak, şimdi-buraya getirmek, özgün bir düşünce yapısı inşa etmektir.

Şehrin ruhu ile praksis alanı tabirlerinin neye işaret ettiğine bakıldığında birbirinden farklı bir anlam örgüsüne sahip olmakla birlikte aralarında sıkı ve güçlü bir ilişki olduğu fark edilmektedir. Burada praksis alanı, şehrin ruhunu hem muhafaza eden hem de onun değişmesine, gelişmesine ve hayat bulmasına imkân veren bir rol oynamaktadır. Şehrin ruhu ise, praksis alanına daha çok tarihi ve kültürel birikimle katkıda bulunmaktadır. Bu ruh, bu ortama bir dinamizm ve güç katmakta, onu motive etmektedir. Dolayısıyla bu iki tabir, birbirini besleyen ve gerektiren, biri olmadan diğerinin olmadığı bir gerçekliğe gönderme yapmaktadır. Şehir, ancak bir praksis or-

tamında hayat bulabilir, şehir kimliği kazanabilir ve ayırıcı bir vasfa sahip olabilir. Tersinden söylersek, böyle bir ortamın yokluğu veya işlevsiz hale gelmesi şehrin ölümüne ve (ruhunun) yok olmasına neden olur. Bu da ister istemez, o şehirde yaşayan insanların şehre, kendilerine, doğaya ve ötekine karşı yabancılaşmasına yol açar. Kısacası şehrin ruhunu yitirmesi, bir yandan, insanı ciddî bir kimlik ve kişilik kriziyle karşı karşıya getirirken, bir yandan da, şehri kültürel ve felsefî olarak verimsiz hale getirmekte, şehrin kendi üzerine kapanmasına ve karanlıkta kalmasına neden olmaktadır.

Ayrıca, şehrin anlam dünyası veya hakikati, aynı şehirde yaşamasına ve ortak noktalar olmasına rağmen herkesin aynı şekilde anlayabileceği ve anlamlandırabileceği bir dünya değil, daha çok insanın bireysel ilgi ve kapasitesi nispetinde öznel olarak keşfedebileceği bir dünyadır. Demek ki, şehri anlamaya başladığımızda onun da yavaş yavaş bize kendini açmaya başladığı ve ete kemiğe büründüğü söylenebilir. Ancak şehrin anlam dünyası (hakikati) bir obje gibi karşımızda duran bir şey değil, daha çok kaygılarımız ve umutlarımız, sorularımız ve sorgulamalarımız eşliğinde şehri tecrübe ederek keşfedebileceğimiz bir husustur. Dolayısıyla şehrin hakikati, açıkça görülebilecek ve 'işte orada' diyerek gösterilebilecek bir şey değildir. Şehrin gizlediği hakikatler daima açığa vurduklarından daha fazla olduğu için onun anlam dünyası asla tüketilemez.

Bir şehri anlamak ve anlamlandırmak için en azından orada belli bir süre yaşamak, şehri tecrübe etmek, soru-cevap diyalektiği eşliğinde şehirle diyaloga girmek esastır. Böylece Üsküp'le yüzleşmek, onun bir parçası haline gelmek ve onunla bütünleşmek gerekmektedir. İnsan şehirle yaşadığı tecrübelerden hareketle ona çeşitli sorular yöneltirken, şehir de insana hem cevap verir hem de farklı sorular sormaya devam eder. Bu cevaplar, zamanla tekrar birer soru ve sorun olarak karşımıza çıkabilir. Bu bakımdan şehir-insan ilişkisi monolojik değil, diyalojik ve diyalektik bir ilişkidir. Diğer bir deyişle, şehir-insan ilişkisi, özne-nesne ilişkisi gibi bir ilişki değil, bütünüyle ontolojik bir ilişkidir. Soru-cevap diyalektiği tarzında gerçekleşen bu ilişki, birbirini dönüştüren ve tamamlayan bir süreç olarak kendisini ele verir. Ancak bu şekilde Üsküp'ün felsefî olarak bize neyi ima ettiğini fark etmek, onun bugün ve gelecekte bize neler söyleyebileceğini keşfetmek mümkün olabilir. Ne var ki, insan-şehir ilişkisi monoloğa dönüştüğünde, ilişkiler zayıflamaya ve aradaki mesafe artmaya başladığında, insan hem kendisine hem de içinde yaşadığı şehre yabancılaşır. Bu durum, insanın şehre, şehrin de insana ve hayata dokunamaması, insanın şehrin dışına savrulması demektir. Felsefe ancak şehirde mümkün olduğu için şehrin dışına savrulmak, aynı zamanda felsefeden uzaklaşmak ve şehre derinlemesine nüfuz edeme-

mek demektir. Bu da şehrin karanlıkta kaldığını, artık insana konuşamadığını veya suskunluğa büründüğünü göstermektedir. Şehrin sınırlarına kadar gelen Sokrates'in tekrar şehre dönmek istemesinin gerisinde felsefenin ancak şehirde yapılabileceği, şehrin felsefeyi ve felsefenin de şehri ürettiği, dolayısıyla felsefe yapma kaygısı yatmaktadır.

## Öz

### Şehir Felsefesi Yapmanın İmkânı: Üsküp Üzerine Kültürel ve Felsefî Notlar

Üsküp'ü ulusal ve uluslararası çapta önemli bir cazibe merkezi haline getiren şey, daha çok onun sahip olduğu tarihi ve kültürel mirasıdır. Bu şehirde Roma dönemine ait bazı tarihi eserlerin yanı sıra özellikle Osmanlı döneminde inşa edilen ve varlığını günümüze değin sürdüren pek çok tarihi ve mimari eser bulunmaktadır. Bu eserler, bugün tarihin ve farklı kültürlerin bir yansıması ve tanığı olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda Üsküp'ün klasik ve modern mimariyi bir araya getirmesi ve buluşturması, mimari açıdan bu şehre farklılık, çeşitlilik ve zenginlik katmaktadır. Ayrıca bu şehrin dini ve etnik açıdan zenginlik ve çeşitlilik arz etmesi, yaşanabilir bir mekân olması, oranın dini ve kültürel çoğulculuk bakımından da önemli bir şehir olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bütün bunlar, bu şehrin kimliğini, ruhunu ele vermekte ve onları şehrin bütününe yaymakta, bu ruhun bugün bizim için ne anlama geldiğine işaret etmektedir. Bir şehrin tarihi ve kültürel birikimi, her şeyden önce, o şehirde yaşayan insanların anlama zeminine (ortak hafıza) işaret etmektedir. Bu yüzden, Üsküp'ü anlamak, anlamlandırmak ve analiz etmek için bu zemin oldukça önemlidir. Bu zemin, daha ziyade bu şehirde konuşulan dil(ler)in kendisidir.

Üsküp'ün dünyanın önde gelen şehirlerine ticaret yollarıyla bağlanması ve önemli bir kavşak noktasında bulunması, sadece ticarî ve diplomatik değil, aynı zamanda bu şehrin sanatsal, ilmî ve fikrî açıdan da bir praksis alanı (ortam) olduğunu göstermektedir. Bu alan, dünyanın pek çok bölgesinden bu şehre gelen farklı bilgilerin buradaki bilgilerle karışıp yoğrularak ve farklılaşarak tekrar dünyaya servis edildiği bir ortama işaret etmektedir. Üsküp'ü dünya şehri haline getiren ve öne çıkaran şey, onun diyalojik ve diyalektik bir ilişkiler ağına, dolayısıyla bir iletişim ve etkileşim ortamına sahip olmasıdır. Üst düzeyde bir düşünce olan felsefenin oluşması ve gelişmesi, ancak bir praksis ortamına sahip olan bir şehirde açığa çıkabilir. Bu ortamı besleyen, ona bir dinamizm ve süreklilik kazandıran şey, geçmişin kültürel mirasıyla birlikte bugün bu şehirde kendini ele veren felsefe yapma imkânıdır. Kısacası Üsküp, şehir felsefesinin oluşumuna imkân veren ve böyle bir potansiyele sahip olan kritik şehirlerden biridir. Bu çalışma, Üsküp bağlamında şehir felsefesinin imkânı üzerinde durmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Üsküp, Kültür, Sokrates, Praksis Alanı, Şehir Felsefesi.

### Abstract

#### **The Possibility of Making Philosophy of the City: The Cultural and Philosophical Notes on Skopje**

What makes Skopje an important center of attraction on national and international scale is mostly its historical and cultural heritage. In this city, along with some historical artifacts belonging to the Roman period, there are many historical and architectural works that were built especially in the Ottoman period and have survived until today. These historical and architectural structures stand in front of us today as a reflection and witness of both history and different cultures. In this sense, Skopje's peculiarity as a city that unites and brings together classical and modern architecture, adds diversity and richness into this city in terms of architecture. Besides, the fact that this city is a livable place that presents richness and diversity in regards to religion and ethnicity, indicates that it is also an important city in terms of religious and ethnic pluralism. All these reveal the identity and spirit of this city and spread them throughout the city, points to what this spirit means to us today. The historical and cultural background of a city, above all, points out to common ground of understanding (collective memory) of the people living in that city. Therefore, this ground is very important for understanding, interpreting and analyzing Skopje. This ground is rather the languages spoken in this city.

The fact that Skopje is connected to the world's leading cities by trade routes and located at an important crossroads shows that this city is an area of praxis not merely in terms of commercial and diplomatic but also in terms of artistic, scholarly and intellectual meaning. This area points to an atmosphere where different informations coming to this city from many parts of the world are mixed and shaped with the informations here and differentiated and served to the world again. What leads Skopje a world city and the thing that brings it into prominence is that it has a network of dialogic and dialectical relationships, hence a space (atmosphere) of communication and interaction. The formation and development of philosophy, which is a high-level thinking can only occur in a city that has an area of praxis. What nourishes this atmosphere, gives it dynamism and continuity, is the intellectual activities that have revealed themselves in Skopje today, together with the cultural heritage of the past. In short, Skopje is one of the cities that enables the formation of the philosophy of the city and has such a potential. This study focuses on the possibility of philosophy of city in the context of Skopje.

**Keywords:** Skopje, Culture, Socrates, The Area of Praxis, The Philosophy of City.

## Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. (2010). Palimpsest Bir Metin Olarak İstanbul ve Dekonstrüksiyon. *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir Arada Yaşamasi: İstanbul Tecrübesi*. İstanbul.
- Aristo. (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (Saffet Babur çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aruçi, Muhammed. (2011). Taşköprü. İstanbul: DİA, 40.
- Calvino, Italo. (1990). *Görünmez Kentler*. (Işıl Saatçioğlu çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cansever, Turgut. (2013). Osmanlı Şehri. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Çelebi, Evliya. (1993). *Seyahatnâme*. İstanbul: Üçdal Neşriyat. V.
- Efil, Şahin. (2012). İlgin'in Tarihî ve Kültürel Mirası Üzerine Bir Çözümleme Girişimi. *I. Ulusal İlgin Sempozyumu. Bildiri Metni*. Konya: İlgin Belediyesi Kültür Yayınları.
- Genette, Gerard. (1997). *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. (Channa Newman-Claude Doubinsky trans.). Linkoln: University of Nebraska Press.
- Hegel, G.W.F. (2020). *Tarihte Akıl*. (Önay Sözer çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Heidegger, Martin. (2004). İnşa etmek, oturmak, düşünmek. (Erdal Yıldız ve diğerler çev.). *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. sayı: 6.
- Nureski, Djuneis. (2014). Osmanlı Kaynaklarına Göre kültür Merkezi Konumundaki Makedonya Şehirleri ve Özellikleri. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*. Cilt: 3, Sayı: 1.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime*. (Süleyman Uludağ çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, II.
- İnbaşı, Mehmet. (2012). Üsküp. İstanbul: DİA, 42.
- Platon. (2017). *Phaidros*. (Furkan Akderin çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. (2007). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (Sabahattin Eyüboğlu çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Saçlıoğlu, Virginia T. (1993). *Three Ages of İzmir: Palimpsest of Culture*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Söylemez, Mehmet M. (2018). Şehirlerin Ruhu Üzerine. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl 4, Cilt 4, Sayı 2.
- Strauss, Leo. (2000). Siyaset Felsefesi Nedir? *Siyasî Hermenötik*. (Burhanettin Tatar çev. der.). Samsun: Etüt Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları
- Tatar, Burhanettin. (2004). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2014). *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Tatar, Burhanettin. (2008). Bir Şehir Hermenotiğine Doğru. *Çağdaş Sorunlar-Spekülatif Düşünceler*. Samsun: Etüt Yayınları.



- Tatar, Burhanettin. (2013). Şehir-Müzik İlişkinine Dair Kurumsal Düşünceler. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, sayı: 31.
- Tatar, Burhanettin. (2020a). Kur'an Hermenötiği. <https://www.youtube.com/watch?v=2iiC0Lv-Wvo> (Erişim Tarihi: 10.10.2020).
- Tatar, Burhanettin. (2020b). İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri. <https://www.youtube.com/watch?v=fGUsEOudAE4> (Erişim Tarihi:29. 4. 2020).
- Ural, Şafak. (2012). Şehir Bilinci. *II. Uluslararası Felsefe Kongresi: Şehir ve Felsefe. Bildiri Kitabı*. Bursa.
- Utku, Ali. (2012). Ludwig Wittgenstein'da Bir Dil Metaforu Olarak Şehir. *II. Uluslararası Felsefe Kongresi: Şehir ve Felsefe. Bildiri Kitabı*. Bursa.
- Uysal, Enver ve İdriz, Enes. (2009). Üsküp'te Müslümanlar: Dînî ve Etnik Kimlik Bağlamında Sosyolojik Bir İnceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 18, sayı: 1.

# LOCKE VE KANT: BİLGİNİN SINIRLARI BAĞLAMINDA BİR ESKİZ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 170-187.

Geliş Tarihi: 04.05.2021 | Kabul Tarihi: 27.05.2021

**Ayşe Gül ÇIVGIN\* & Ümit ÖZTÜRK\*\***

## 1. Giriş

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (*Kritik der reinen Vernunft*)<sup>1</sup> 1781 tarihli ilk edisyonuna yazdığı "Önsöz"de, kendi yapıtının özel bir cihetine yönelik kuvvetli bir değerlendirme sunar: ona göre bu metinde "saf anlama yetisi kavramlarının dedüksiyonu (*Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*)" başlığında anlamını bulan fikir felsefe tarihinde eşi benzeri bulunmayan bir özgünlük içermektedir.<sup>2</sup> Bilindiği üzere Kant bu "Önsöz"e, insan aklının tecrübede geçerliliği olan ilkeleri ve kavramları daha üst düzey şartlara geçiş yapmak için kullandığını ve tam da bu nedenle tecrübe sınırlarını aştığı için metafizik problemlere düştüğünü savlayarak başladıktan hemen sonra, kendi zamanında, metafiziğe dair tüm tartışmalı noktaların bir karara bağlanmış *gibi görüldüğünü* söyler. Kant'ın nazarında ünlü Locke, insanın anlama yetisinin fizyolojisine dönük araştırmaları ekseninde birbiriyle çatışan savları *san-ki gidermiştir*. Ancak Locke'un bu girişimi başarısız kalmaya mahkumdur, zira metafiziğe atfedilen "soykütüğü"nde (*Genealogie*) ciddi problemler var-

\* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-2838-6737, e-mail: acivgin@bartin.edu.tr

\*\* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-8569-9820, e-mail: u.rzg.ozturk@gmail.com

1 Bu metin, çalışma içerisinde "KrV" olarak anılacak; atıflar ise "Immanuel Kants gesammelte Schriften"e yapılacaktır.

2 Immanuel Kant, KrV, A xvi. Yine Kant 1783 tarihli *Prolegomena*'da dedüksiyon araştırmasını "metafizik yararına girilebilecek en zorlu iş" diye nitelendirerek, dedüksiyonun, metafiziğin imkânını tesis ettiğini belirtir. *Bkz.* Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, TFK, Ankara 1995, s. 9 (Çalışmamızda terminolojik bir tutarlılık sağlamak için, kimi zaman bu çeviride kısmî değişiklikler yapılacaktır).

dır.<sup>3</sup> Kant'ın iddialarına göre "soykütüğü"nü çıkarılabilmesi için "saf akıl'ın eleştirisi"nin şart olduğu, bu tür bir eleştirinin de özünün transendental dedüksiyonda bulunduğu teslim edildiğinde, mezkûr değininin biri metinsel diğeri düşünsel dikkate değer iki açılımı ortaya çıkmaktadır. Metinsel olarak bakıldığında, KrV'nin ne 1781 ne 1787 tarihli "Önsöz" ve "Giriş" kısımlarında; ne de "Transendental Estetik"de Locke'un adı bir daha geçmez. Öyle ki Locke'un ismi yeniden, ancak "Transendental Mantık"da, bu bölümün alt kısımlarından "Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu Üzerine"de geçer: dedüksiyon fikrinde ilk adımları atan, Kant'a göre Locke'dur.<sup>4</sup> Bu metinsel atıf, yukarıda Kant'ın dedüksiyonun benzersizliği ile ilgili sözlerine dönüldüğünde, düşünsel olarak karşımıza, Kant'ın teorik sisteminin veya transendental felsefesinin gelişiminde, Locke ile bağlantısının hangi hatlarda gerçekleşmiş olduğu / olabileceği sorusunu akla getirmektedir.

Kant'ın yaşam öyküsüne ve eserlerine bakıldığında Locke'un fikirleriyle hem dolaylı hem doğrudan bir biçimde tanışık olduğunu saptamak mümkündür. Kant üniversite yıllarında Martin Knutzen'in (1713-1751) "felsefe ve matematik derslerine kesintisiz ve yoğun bir ilgi" göstermiştir.<sup>5</sup> Kuehn'in naklettiği üzere Knutzen ise Wolff okulundan ziyade Locke ve tâkipçilerinin ampirizminden etkilenmiş, bilginin kaynağını duylarda görmüş, ayrıca derslerinde Locke'a sık sık değinmiş ve dahası Locke'un *Anlama Yetisinin Yönetimi* kitabını<sup>6</sup> çevirme girişiminde bulunmuştur.<sup>7</sup> Bu bakımdan, hocasıyla arasındaki entelektüel bağın yazınsal görünümü nasıl gelişmiş olursa olsun Kant, Locke hakkında, kariyerinin erken döneminde bilgi sahibidir. Bu saptama, Kant'ın yakın bir arkadaşı olan Georg David Kypke'nin (1723-1779), ki kendisi Kant'tan daha önce üniversitede bir kadroya atanmıştır, 1755'de Locke'un *Anlama Yetisinin Yönetimi*'ni çevirdiği<sup>8</sup> düşünüldüğünde daha da güçlenmektedir.<sup>9</sup> Ancak Kant'ın, Locke'un eseriyle sadece tanışıklığını değil, yakın bir biçimde de ilgilendiğini gösteren en ilginç atıf, *Prolego-*

3 KrV, A iv-x.

4 KrV, A 86 / B 119.

5 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996, s. 37.

6 John Locke'un (1632-1704) *An Essay Concerning Human Understanding* başlıklı ana eserinin ilk baskısı 1690'da yapılmıştır. Yukarıda zikredilen metin, Locke'un *Essay*'e eklemek istediği ancak tamamlayamadığı bir bölüm olup, ölümünden sonra 1706 tarihinde, *Posthumous Works of John Locke* içinde *Of the Conduct of the Understanding* başlığıyla yayımlanmıştır. Bkz. John Locke, "Of the Conduct of the Understanding," in. *Posthumous Works of Mr. John Locke*, ed. Peter King, London, 1706, pp. 1-137. Metnin Türkçesi için, bkz. John Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, çev. Hamdi Bravo, Fol Yayınları, Ankara 2021.

7 Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, USA 2001, pp. 78-80.

8 Bu çevirinin künyesi şu şekildedir: *Johann Lockens Anleitung des menschlichen Verstandes*, çev. Georg David Kypke, J. H. Hartung, Königsberg 1755.

9 Kuehn, *Kant. A Biography*, pp. 110-111.

*mena*'da, analitik / sentetik yargı ayırımına ilişkin tartışmasını sürdürürken, “Locke’un insanın anlama yetisi üzerine denemelerinde bu bölümlenmeye ilişkin bir ipucu buluyorum. Çünkü dördüncü kitabın üçüncü ana bölümünün §9 ve devamında (...)” şeklindeki sözlerinde bulunabilir.<sup>10</sup> Kant’ın buradaki atfı, saptanabileceği üzere, *Deneme*’nin “Bilgi ve Sanı Üzerine” başlıklı IV. kitabının, “İnsan Bilgisinin Kapsamı Üzerine” başlıklı ana bölümündeki alt kısımlardır.

Tabii ki değiniler yukarıda verilen örneklerle sınırlı olmayıp gerek *Eleştiri* öncesi gerekse de sonrası, Kant’ın çalışmalarında Locke’a bir dizi gönderme yer alır. KrV düzleminden bakıldığında, yukarıda bahsedildiği gibi dedüksiyon konusunda ilk adımları atsa da, Locke, saf anlama yetisi kavramlarını tecrübeden elde edebileceğini zannederek hatalı ve tutarsız bir yola girmiş,<sup>11</sup> anlama yetisi kavramlarını bütünüyle duyusallaştırmış (*sensifiziert*);<sup>12</sup> dahası, tüm kavramları ve ilkeleri tecrübeden çıkarsadıktan sonra, kavram ve ilkelelerin kullanımında tecrübeyi aşacak tarzda ilerlemiş ve Tanrı’nın varoluşu ile ruhun ölümsüzlüğüne dair ispatlar sunma yanılığısına düşmüştür.<sup>13</sup> Kant’ın, *eleştiri* öncesi 1764-66 yıllarına tarihlenen bazı notlarına göre Locke *Deneme*’de “analitik ve sentetik yargılar ayırımını” görmüş;<sup>14</sup> KrV’nin iki basımı arasındaki bir nota göre ise tüm bilginin ampirik olduğunu, sentetik yargılarda kat’i bir zorunluluk olamayacağını düşünmüştür.<sup>15</sup> Christian Garve’ye yazılan 7 Ağustos 1783 tarihli mektupta, *Eleştiri*’nin tamamen yepyeni bir bilim (*Wissenschaft*), “*a priori* yargılama” kuvveti (*Vermögen*) olarak “akıl”a yönelik bir irdeleme olduğunu ifade eden Kant, kendisinden önce bu kuvvet ile ilgili araştırmaları olan ne Locke’un ne de Leibniz’in meseleyi diğer bilişsel güçlerle (*Erkenntniskräfte*) karıştırmadan ele alamadıklarını vurgulamıştır.<sup>16</sup> Kant’ın mantık derslerinin kimi yerlerinde de benzer savlar geçmektedir. Locke; *Wiener Logik*’de ifade edildiği üzere, insanın bilişsel güçlerini sadece psikolojik bir tarzda irdelemiş;<sup>17</sup> *Dohna-Wundlacken Logik*’e göre kavramların kökeninden (*Ursprung*) bahsetmiş, araştırmasının sonucunda her kavramın tecrübeden elde edilebileceğini vurgulamış ama kavramların sadece tecrü-

10 Kant, *Prolegomena*, s. 21.

11 KrV, B 127.

12 KrV, A 271 / B 327.

13 KrV, A 854 / B 882.

14 Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, ed. Paul Guyer, trans. Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 86 [3738. 1764–66. M 2].

15 Kant, *Notes and Fragments*, p. 206 [5021. 1776–78. M XXXIII].

16 Immanuel Kant, *Correspondence*, trans. & ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 198.

17 Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, trans. & ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 263.

bede serimlenebileceği (*darlegen*) fikrine geçememiştir.<sup>18</sup> *Jäsche Logik*'e göre ise anlama yetisinin bir teşrihini (*zergliedern*) gerçekleştiren Locke, ruhsal güçlerin (*Seelenkräfte*) bilgi (*Erkenntnis*) söz konusu olduğunda nasıl işlediğini incelemiş, ama yine araştırmasını tamamlayamamış, zira dogmatik bir prosedüre takılıp kalmıştır.<sup>19</sup> Kant'ın yaşadığı dönem dikkate alındığında bu atıflar hiç de şaşırtıcı görünmez, çünkü Almanca entelektüel hayatında Locke'un *Deneme*'sinin Latince, Fransızca ve Almanca çevirilerinin, dolayısıyla da Locke'a belirgin bir ilginin olduğu bilinmektedir.<sup>20</sup>

Bahsettiğimiz örnekler ve rayiçteki durum bize, Kant'ın Locke ile ilgili savlarının birçok kez ılımlı olduğunu göstermektedir. Dahası Kant kimi değerlerinde, Locke'u kendi felsefî perspektifinin bir anlamda önceli diye sunar. Yine de mezkûr sunumlar çerçevesinde özellikle konu bilişsel yeti ve dedüksiyon irdelemesine geldiğinde Kant, Locke'da gördüğü eksikliklere işaret eder, Locke'un sisteminde teşhis edilse de kuşatıcı olarak açılmayan problemleri kendisinin çözdüğü belirtir. "Dogmatik uyku" ve "sentetik *a priori*" tartışmalarında bir başka ampiriste, Hume'a, göndermeleri göz önünde bulundurulursa, Kant'ın, özellikle fikrî formasyonunu belirleyen Leibniz-Wolff ekseninden çıkış için kısmî de olsa Locke'da bir dayanak noktası aradığı da düşünülebilir.

Kant sistemindeki dolaylı ve / veya doğrudan Locke etkilerinin irdelendiği sürdürülmekte olan bir araştırma projesi kapsamında hazırlanan ve projenin ilk adımı kabul edilebilecek bu çalışmada, tüketici olmayan ancak bilginin tescisi çerçevesinde kalacak şekilde belirli tematik çerçeveleri belirginleştirmeyi deneyen başlangıç eskizleri sunmayı amaçlıyoruz. Buradaki eskizler, genelde gözden kolayca kaçabilen ancak bağlamında derinleşilebildiği takdirde de Kant fikriyatındaki Locke'çu izleri yakalayabilmek için son derece verimli tutamak noktaları temin imkânını hâiz olan, 'sınır' teması ekseninde ilerletmekte ve çeşitlenmektedir. Bu minvalde, iki bölüme ayrılan araştırmamızda, bir filozoftan diğerine hareket ve çoğu kez Locke'un savlarını müteâkiben Kant'a yönelmek suretiyle, önce bilginin malzeme ve işlenme bakımından görünümünü tartışıp, daha sonra bilgideki sınırı belirlemeye hizmet eden bir

18 Kant, *Lectures on Logic*, p. 439.

19 Kant, *Lectures on Logic*, pp. 543-544.

20 Saptanabileceği üzere *Deneme*'nin dört çevirisi şu şekildedir: Latince, 1701 tarihli *De intellectu humano* (çev. Ezekiel Burridge, London) ve 1742 tarihli *De intellectu humano* (2 cilt, çev. Gotthelf Heinrich Thiele, Leipzig); Fransızca, 1700 tarihli *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (çev. Pierre Coste, Amsterdam); ve Almanca, 1757 tarihli *Versuch vom menschlichen Verstande* (çev. Heinrich Engelhard Poley, Altenburg). Bkz. Henry Allison & Peter Heath, "Editorial Notes" in. Immanuel Kant – *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press, 2002, Cambridge, p. 472.

dizi metaforu mercek altına alıyor; ayrıca, her iki bölümde de, Kant'ın savlarını irdelerken, Locke sistemindeki unsurların Kant'da nasıl gelişip daha kuşatıcı bir perspektife taşınmış olabileceğine dair fikirlerimizi sunuyoruz. Sonuç kısmında ise araştırmamızın ana çerçevesini gözden geçirip, Locke-Kant bağlamındaki ileri düzey analizlerin hangi hatlarda gerçekleştirilebileceği sorusuna yönelik bir dizi perspektif öneriyoruz.

## 2. Kaynak ve Sınır

Felsefe tarihinin belirli bakış açıları, bakış açılarına bağlı olarak problem görme, görülen problemlere çözüm önerileri üretme çerçevesinde *birikimsel* bir veçhesinin olduğu kabul edilebilir. En temel yönelimleri ekseninde gerek Locke'un gerek Kant'ın teorik sistemlerinde amaç, insanın neyi, nasıl, ne denli bilebileceğini tespit etmek ve böylelikle de bilginin sınırını çizmektir. Açılırsa Locke *Deneme*'nin ilk kitabının daha "Giriş" kısmında, insanı diğer varlıklardan ayıran vasıfların anlama yetisinden kaynaklandığını ve anlama yetisine yönelik bir araştırmamızın soylu bir uğraş olduğunu vurgular. Ancak anlama yetisi, ona göre, nesnelere algısını temin etse de kendi kendisini kolayca göremez; bu nedenle de yetinin kendine dönmesi için belirli bir mesafeden, âdeta kendine bakması sağlanmalıdır:

Fakat bu araştırmaya giriş yolunu bulmak ne denli güç ve kendimizi böylesine karanlıkta tutan şey ne olursa olsun, zihinlerimiz üzerine serpebileceğimiz ışığın ve kendi anlama yetimizi tanıma yolunda yapabileceğimiz her şeyin, bizde sadece hoşnutluk uyandırmakla kalmayıp, ilaveten, düşüncelerimizi başka şeyler aramaya yöneltmede büyük bir ilerleme de sağlayacağına eminim.<sup>21</sup>

Locke devamla, bu türden bir araştırma ekseninde, insan bilgisinin kaynaklarının, bu bilginin kapsamının veya eriminin; inanç, sanı ve onaylama derecelerinin ve temellerinin araştırılacağını belirttikten sonra,<sup>22</sup> sanı ve bilgi arasındaki sınırın belirlenmesi yanında, kendilerine ilişkin bilgimizin olmadığı şeylerde / durumlarda hangi kıstaslara göre onay vermeyi düzenleyebileceğimizi ve inançlarımızı nasıl dengelenebileceğimizi ele alır.<sup>23</sup> Buna göre, eğer anlama yetisinin doğasına yönelik araştırma, mezkûr yetinin güç

21 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, s. 43. Ayrıca bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 59; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (2 cilt)*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, c. 1, s. 31. Çalışma içerisinde İngilizce metin merkeze alınarak doğrudan ve dolaylı aktarımlar yapılmış olsa da Türkçe çevirilerden de yararlanıldığı için sırasıyla üç metne de referans verilecektir.

22 Locke, *Essay*, p. 43; *İnsan Anlığı*, s. 59; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 32.

23 Locke, *Essay*, p. 44; *İnsan Anlığı*, s. 60; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 33.

alanının ne olduğunu, böylelikle de kapasitesini saptayabilirse, bu durum, “kavrayış”ı (*comprehension*) aşan hâllerde dikkatli bir biçimde durmayı, bilginin sınırlarını aşan konularda sorular sormaktan veya bu tür meselelerle uğraşmaktan kaçınmanın en iyi seçim olduğu fikrini getirir. Bir kez âşına olduğunda da Locke için, ulaşılabilir olanın sınırlarıyla yetinmek insan için en tercih edilesi yoldur.<sup>24</sup>

Anlama yetisinin veya aklın<sup>25</sup> kapasite cihetinden sınırlarını tâyin etme ve bu minvalde bilginin sınırlarını belirleme gayreti, Kant’ın eleştiri dönemi metinlerinde de merkezî bir fikirdir. Özellikle Locke’un anlama yetisine belirli bir mesafe alarak bu bilişsel yetiyi tahlil etme önerisi, saf aklın eleştirisinin bir mahkeme sahnesiyle tesis edilmesi düşüncesinde tematik bir yankı bulur. Kant’a göre akıl, hem sorgulanacak, hem de sorgulayan konumunda olacak; bu sahne ise aklın kendinin bilgisinden (*Selbsterkenntnis*) başka bir şey olmayıp “saf akıl”ın “eleştiri”si adını alacaktır: “Eleştiri derken, kitapların veya kimi sistemlerin bir eleştirisini değil, fakat genel olarak akıl kuvvetinin bir eleştirisini anlıyorum.”<sup>26</sup> Tahmin edilebileceği üzere bu tür bir sahnede, Kant’ın entelektüel formasyonunu önemli ölçüde belirleyen Leibniz-Wolff sisteminin deyim yerindeyse *ezelî-ebedî bakış açısı*’na<sup>27</sup> son derece büyük bir darbe vurulmaktadır. Ancak burada üzerinde hassasiyetle durulması gereken nokta, Locke’un sınır tâyini isteğinin, Kant bakımından, teorik aklın aşırı genişletilmesine yönelik *dur uyarısı* şeklinde anlam kazandığı; bu uyarının ise rasyonalite yetisinin esâsen Kant’da pratik kullanım ile asıl amacına varabileceği, diğer bir deyişle de aklın pratik kullanımının teorik kullanıma önceliği olduğu bir sistemin kurulabilmesi için ipucu işlevi gördüğüdür. Demek ki Locke’un sınır eleştirisi Kant’ta çok daha kuşatıcı bir perspektifin bir alt görünümü olarak ortaya çıkmakta; bilginin sınırlarını tâyin etme sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir boyut içermektedir. Kant’ın inanca yer açabilmek için bilgiyi ‘muhafaza ederek ortadan kaldırmak’ (*aufheben*) durumunda kaldım sözleri ise bu meseleyi sabitler.

24 Locke, *Essay*, pp. 44-45; *İnsan Anlığı*, s. 61; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 34.

25 Metnin gidişâtı açısından, Locke’un genel olarak “anlama yetisi (*understanding*)” kavramını kullanırken, Kant’ın “anlama yetisi (*Verstand*)” ile “akıl (*Vernunft*)” arasında ayırım yaptığını unutmamak gerekmektedir.

26 KrV, A xi-xii.

27 Bilindiği üzere bu sistem metafizik bir çerçevede aklın mutlak egemenliğini savunmaktadır. Sistemin temellerini atan Leibniz’e göre felsefenin amacı “ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisi”ni edinmek olup, bu tür bir bilgi sayesinde “akıl (*raison*)” üzerinden “bilim (*science*)” ortaya çıkar. Böylece insan, “Tanrı’ya tanıma mertebesi”ne ulaşmaktadır ki, “insanda olduğu söylenen akıllı rûh (âme *raisonnable*), yani zihin (*esprit*) de bundan ibârettir.” Bkz. G. W. Leibniz, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, der. & çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 27. Bu çerçevede Leibniz’de “ezelî-ebedî” veya “ilk hakikatler” aklî görü ile bilinir. Bu ise Kant’ın kendi sisteminde reddettiği rasyonalist hareket noktalarının en önemlisidir.

Locke araştırmasına, bilginin ne olmadığına yönelik bir hazırlıkla, yani doğuştan bilgilerin reddiyle başlar. O, teorik veya pratik hiçbir doğuştan ilke olmadığını söylerken insan zihninin boş sayfaya benzediğini düşünür. Bu yolda dört kitaplık *Deneme*'nin birinci kitabının tamamında doğuştan bilgiler veya idealar anlayışına karşı çıkar;<sup>28</sup> dördüncü kitabın “Maksimler Üzerine (*Of Maxims*)” başlıklı alt bölümünde, kimilerince bilimlerin ilkelere diye kabul edilen “maksim” veya “aksiyom” adı verilen bazı önermelerin kendiliğinden apaçık olsa da doğuştan olmadığı, bu türdeki önermelerin ne bilimlerin temeli olduğu ne de bilimlerin ilerlemesine ve yeni bir keşfe vesile teşkil edebileceği söylenir;<sup>29</sup> bu kısmı tâkip edecek şekilde de “Boş Önermeler Üzerine” (*Of Trifling Propositions*) başlıklı bölümde irdeleme derinleştirilir.<sup>30</sup> Benzer bir biçimde Kant da bilgiyi tesis eden aslî unsurların doğuştan olmadığını ileri sürerek araştırmasını yürütür. KrV'nin 1787 tarihli ikinci edisyonunun “Giriş” kısmındaki şu satırlar bahsedilen tutumu net olarak yansıtmaktadır:

Hiç kuşku yoktur ki tüm bilgimiz tecrübe ile birlikte başlar. Zira aksi hâlde bilme kuvvetimiz (*Erkenntnisvermögen*) işlemlerini yerine getirmek için nasıl canlanabilirdi? Dahası bir yönden anlama yetimiz kıyaslama, bağlama veya ayrımlar yapmak üzere nasıl harekete geçebilirdi ki, duyuşal izlerin ham malzemesini (*rohen Stoff sinnlicher Eindrücke*) tecrübe denilen nesnelere (*Gegenstände*) bilgisine dönüştürmek için; nasıl çalışabilirdi, eğer nesnelere yoluyla duyuşal izler uyarılmasa ve bu nesnelere de bir yönden bizde temsiller üretmeseydi? Demek ki, zaman bakımından, hiçbir bilgi tecrübeyle öncelemez (...).<sup>31</sup>

Ancak bilginin ortaya çıkışında duyumlanmanın veya duyuşal izlerin esas olduğu meselesinde ampirist bakış açısına ve bu anlamda Locke'a yakın olsa da Kant için doğuştan fikirler anlayışının reddinin son derece önemli bir başka vechesi bulunmaktadır. Wood'un ifade ettiği üzere Kant “doğuştancılık”tan bilimizdeki belirli unsurların “duyular dışı bir kaynak (meselâ Tanrı veya doğa) tarafından verilmiş olmasını anlar.” Kant “[b]u görüşü, *a priori* bilgilerin ortaya çıkmasının bir açıklaması olarak” kabul edilemez bulur;<sup>32</sup> zira söz konusu kabul, bir taraftan duyuşallık (*Sinnlichkeit*) dışında bir görüş (*Anschauung*) kaynağının bulunduğu savına kapı açarken -ki, Kant'a göre

28 Locke, *Essay*, pp. 48-103; *İnsan Anlığı*, ss. 63-83; *Anlama Yetisi*, c. 1, ss. 49-128.

29 Locke, *Essay*, pp. 591-608; *İnsan Anlığı*, ss. 340-347; *Anlama Yetisi*, c. 2, ss. 281-307.

30 Locke, *Essay*, pp. 609-617; *İnsan Anlığı*, ss. 348-352; *Anlama Yetisi*, c. 2, ss. 308-319.

31 KrV, B 1.

32 Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara 2009, s. 52.



ister ampirik ister saf olsun tüm görü duyusallık vasatında mümkündür<sup>33</sup> ve görü de bilginin imkân şartıdır- diğer taraftan ise saf görünün sentezlenmesiyle mümkün olan *a priori* kavramların kuruluşunu fikren dışlar.<sup>34</sup> Yine Wood'a bakılırsa, *a priori* bilgi "yetilerimizi ampirik olarak verili olana uygulama" bağlamında ve bilen öznenin "bilme sürecine etkin bir biçimde" katılmasıyla mümkündür.<sup>35</sup> Şu durumda çıkış noktası ve hazırlık olarak Kartezyen fikriyatın temel bir dizi savına yönelik reddiye, Kant'ta, Locke ve ampirist geleneğin de sentetik *a priori* yargıları tesis için yetersiz kaldığı yönündeki bir eleştiriyile birleşmektedir. Bu eleştiri ise ufkunu Kant'ın *Prolegomena*'da ileri sürdüğü "bütün metafizikçilere, 'sentetik *a priori* bilgi nasıl olanaklıdır?' sorusunu yeterince yanıtlayınca kadar, resmen ve yasal olarak işten el çektilmiştir"<sup>36</sup> cümlesinde bulur.

Tekrar Locke'a geri dönecek olursak, o, *Deneme*'de doğuştan fikirleri yadıdıktan ve tüm bilgiyi malzemesi bakımından idelere dayandırdıktan sonra, *zihin sahip olduğu ideleri nereden ve nasıl edinmiştir* sorusuna, yalın bir biçimde, "tecrübe" diye cevap verir: tüm bilgi esâsen tecrübeden; dış veya duyusal nesnelere insanı etkilemesinden ya da zihnin iç işlemlerinden edinilir. Bilginin iki kaynağı, malzeme bakımından dış duyu, malzemenin farkına varılarak işlenmesi bakımından ise iç duyudur. Böylece, ilkin, tikel duyusal nesnelere etkisine tâbi iken, duyular, şeylerin ayrı ayrı pek çok algısını (*perception*) o nesnelere kendilerini ne şekilde etkiliyorsa ona uygun biçimde zihne iletir. Sahip olduğumuz idelerin büyük kısmının temin edicisi olan bu kaynak tamamen duyularımıza bağlıdır ve duyulardan edinilen ideler de anlama yetisine aktarılır. Bilindiği gibi bu ilk kaynağa Locke "duyum (*sensation*)" demektedir. İkinci olarak ise tecrübenin anlama yetisini idelerle donattığı diğer kaynak, dış duyudan akan verilerin (veya idelerin), iç duyu vasatında işlenmesinin farkına varılmasıyla mümkün olur ve buna da Locke "refleksiyon (*reflection*)" adını verir.<sup>37</sup> Bu durumda, dış duyudan ideler edilmekte, ideler zihin tarafından işlenmekte, meydana gelen zihnin ideleri

33 Konu ile ilgili bkz. Aliye Karabük Kovanlıkaya, "Kant'ta Aklî Görünün İptâlîne Dair," *Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara 2006, ss. 77-83.

34 Kant için tecrübeye bilen öznenin katılan *a priori* unsurların da ruhun bilişsel yetilerinin faaliyeti üzerinden tesis edilmesi gereklidir. Çitil'in de vurguladığı üzere bu çerçevede *a priori* bilgi duyusal tecrübe itibarıyla mümkün olabilecek bir bilgidir. Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları – Birinci Kritik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2021, s. 81. Tesis ve kuruluş konusu ile ilgili ayrıca bkz. H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi – Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, YKY, İstanbul 2018, ss. 9-71.

35 Wood, *Kant*, s. 52.

36 Kant, *Prolegomena*, s. 27.

37 Locke, *Essay*, pp. 104-106; *İnsan Anlığı*, ss. 85-87; *Anlama Yetisi*, c. 1, ss. 134-136.

işleme etkinliğinin bilincine veya ayırdına varıldığında da dış duyardan edilemeyecek yeni bir dizi ide doğmaktadır.

Kant bu meseleyi kendi bakış açısından şöyle aktarır:

Ancak her ne kadar tüm bilme etkinliği tecrübe ile birlikte başlasa da, yine de bu, tüm bilginin tecrübeden doğduğunu göstermez. Zira tecrübî bilgimiz (*Erfahrungserkenntnis*) bile, izlenimler sayesinde alımladıklarımız (*durch Eindrücke empfangen*) ile, sadece duysal izlerin (*sinnliche Eindrücke*) harekete geçmesiyle uyanan, bizzat bilme kuvvetimizin kendisinden kaynaklanan belirlenimlerin biraraya getirilmesiyle mümkündür (...).<sup>38</sup>

Şu hâlde tıpkı Locke'ta olduğu gibi bilme sürecinde iki katmanı birbirinden ayıran Kant, daha da ileri giderek, Locke'taki dış duyu kaynaklı ilk edinimlere, çerçeve mefhum olarak "görü (*Anschauung*)" diyecek; anlama yetisinin görüsel veriyi işlemek için sadece ve sadece bir araç olduğunu söyleyecek; ayrıca görüyü saf ve ampirik olarak iki cihete ayırarak, ampirik görü ile bağlantılı olduğu sürece iç duyum mahalline ampirik bilinç, gerek dış gerekse de iç duyum imkânını farkındalık bakımından kuşatmak için de transendental bilinç mefhumunu ortaya atacaktır. Bu derinleştirmeler Kant'a, kendi teorik sistemi içerisinde hem bir sınırlama hem de bir ilerleme imkânı tanır: bir yanda saf görü formlarının kabulü ekseninde görünüş (*Erscheinung*) ve kendinde şey (*Ding an Sich*) tefriki; diğer yanda, iç bilinç çözümlenmesi ekseninde, iç bilinci ve onunla birlikte de tüm biliş kuvvetini kuşatacak bir aslî fiil, yani *Apperzeption* fikri.

### 3. Sınır ve Metafor

Bilginin kaynağı ama özellikle sınırı ile ilgili tematik mesele, Locke'un *Deneme*'sinde sadece epistemolojik veçhelerden değil, aynı zamanda bu veçheleri tamamlayacak tarzda, Kant'a hiç de yabancı durmayan metaforik örüntüler üzerinden de işlenmektedir. Metninin daha önce bahsedilen "Giriş" kısmında Locke, bilişsel yetinin erimini belirlemenin hiçbir biçimde olumsuz bir yan taşımadığını ileri sürer. Zira bir "denizci (*sailor*)," "okyanusun (*ocean*) tüm derinliklerini" ölçecek durumda olmasa bile, ipinin uzunluğunu bilmekten büyük yarar görür. Bu durumda denizci, geçilmesi gereken yerlerde de batmasına neden olacak mahallerde de kendi hududunu iyi bir biçimde tâyin eder ve yolculuğunu (*voyage*) kolayca idâme ettirir. Öyle ki, der Locke, yapmaya çalıştığımız iş asıl anlamını, her şeyi bilmekte değil, fakat işlerimizi sevk ve idare (*conduct*) meselesinde bulur.<sup>39</sup> Haddizâtında

38 KrV, B 1-2.

39 Locke, *Essay*, p. 46; *İnsan Anlığı*, s. 61; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 36.

*Deneme'nin ortaya çıkışı* da tam olarak bu tür kaygılarla belirlenmiştir. Locke'a göre kendinden önce, varlığın engin okyanusuna (*vast ocean of being*) serbestçe bırakılan fikirler insanın başıboş bir biçimde dolaşmasına neden olmuş; anlama yetisi sınırsız bir alanda kendiliğinden gerçekleşen bir tür etkilenmeyle hükümdarlığını ilân etmiş; verilen kararlardan bağımsız ya da fiili kavrama (*comprehension*) erimi dışında hiçbir şey bulunmadığı zannedilmiştir. Böylece insan, araştırmalarını kendi kapasitesinin çok ötelere götürürken, fikirlerini aslen zemin bulamayacağı derinlere doğru gitsin diye serbest bırakmış; bitmez sorular içerisinde giderek "artan ve açık bir çözümü olmayan tartışmalara (*multiply Disputes, which never coming to any clear resolution*)" dalmış; netice olarak ise belirsizlikler pekiştirilip tam bir kuşkuçuluk (*perfect scepticism*) vuku bulmuştur.<sup>40</sup> Oysa ki Locke'a göre anlamının bilişsel güçlerinin sınırları yerli yerince belirlenebilse, diğer bir deyişle tüm bilgimizin kapsamı / erimi (*extent*) keşfedilebilse, bir ufka, şeylerin karanlık ve aydınlık cihetlerini ayıran ve *bizce* kavranabilen ile kavranamayanı çerçeveyen bir ufka (*Horizon*) yaklaşılabilsen, insanlar bilgisiz oldukları meselelerde daha az hayıflanacaklar fakat bilgili olabilecekleri alanda ise daha güvenle yol alabileceklerdir.<sup>41</sup>

Farkedileceği üzere bu ifadelerin neredeyse bütününe, Kant okurları son derece âşinadır –özellikle de "okyanus (*Ocean; Ozean*)" ve "denizci (*sailor; Seefahrer*)" metaforlarına; ayrıca, "sevk ve idare"den nesnelere işler (*wirklich*) kılınması hususu anlaşıldığında, "pratik akıl"<sup>42</sup> insan aklının sınırını aştığı için çözümü bulunamayan sorulara, yani "metafizik"e:

İnsan aklı, bilgilerinin bir çeşidinde, geri çevrilemeyen birtakım sorular tarafından rahatsız edilmek gibi özel bir kader ile karşı karşıyadır. Çünkü bu tür sorular bizzat aklın doğası tarafından verilmekte, fakat aynı zamanda da akıl yoluyla yanıtlanamamaktadır, zira bu tür sorular insan aklının tüm kuvvetini aşar.<sup>43</sup>

*Saf Aklın Eleştirisi'nin* en önemli pasajlarından biri olan bu sözlerin felsefi birikim cihetinden öncelinin, "artan ve açık bir çözümü olmayan tartışmalar," bu tartışmaların neticesi olarak belirsizlikler ve belirsizliklerin pekişip bir kuşkuçuluk görünümüne bürünmesi gibi saptamalarına binâen

40 Locke, *Essay*, p. 47; *İnsan Anlığı*, s. 62; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 36.

41 Locke, *Essay*, p. 47; *İnsan Anlığı*, s. 62; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 37.

42 KrV'ye göre, *a priori* bir bilgi, nesnesine iki yolla bağlanabilir. İlk olarak *a priori* bilgi, başka bir kaynaktan verilmesi gereken nesneyi ve bu nesnenin kavramını belirleyebilir, ya da ikinci olarak, nesneyi işler (*wirklich*) hâle getirilebilir. Kant'a göre, *a priori* bilginin sözü edilen, nesnelere ilgili iki farklı tür kullanımı, aklın "teorik" ve "pratik" kullanımlarının zeminini oluşturmaktadır (KrV, B ix-x).

43 KrV, A vii.

Locke olduğunu söylemek mümkündür. Dahası, Locke'un bilme sahasını aşmaya yönelik eleştirel perspektifi, Kant'ın en derin kavrayışlarından birini açan yukarıdaki alıntının devamında karşımıza çıkar. Kant'a göre akıl, bilme bağlamındaki çıkmaz yollara hiç de kendi suçu yüzünden düşmez. Çünkü bu kuvvet, tecrübe vasatında kullanılması kaçınılmaz olan birtakım ilkelerden yola çıkar ve tecrübe tarafından da yeterince teyîd edildiğini gördüğü ilkelerle, doğasının gerektirdiği şekilde daha yüksek, daha uzak veya başka koşullara (*Bedingungen*) doğru yol alır. Fakat bu yolda ilerlediğinde, sorular hiçbir zaman tükenmediğinden, akıl, kendi işinin daima tamamlanmamış olarak kaldığını farkederek tecrübeye rastlanabilecek tüm mümkün kullanımı aşan ilkelere sığınmaya başlar ve bu nedenle de “karanlığa ve çelişkilere (*Dunkelheit und Widersprüche*)” düşmekten kurtulamaz. Zira kendisine dayanarak yol alınan ilkeler tüm tecrübenin sınırlarını aştığından, tecrübeden gelebilecek bir denek taşı bulunamaz. İşte bütün bu bitimsiz savaş alanı “metafizik”ten başka bir şey değildir.<sup>44</sup> Bu belirlemelerle keskin bakışlı bir felsefe tarihçisi kimliğiyle karşımıza çıkan Kant, aynı zamanda transendental irdelemenin ana eksenini serimleyerek sadece bir sınır tâyininde kalmayı değil, saptanan sınır ile irtibat hâlinde kalacak tarzda ilerlemeyi önermektedir. Bilme alanında kuvvetli kuşkular hüküm sürse de bunlardan kurtulamama, çözülemez problemlerle karşılaşma veya daha iyi bilindiği üzere aklın iç çatışmalara dalması, aklın “doğal” bir durumunu gözler önüne serer ve yaşanan çıkmazlar, insan aklının girdiği “en yararlı çıkmaz” ile ilgili ipuçları barındırdığından, “çıkılmaz,” insan bunun farkına varabildiği ölçüde, “dolambaçtan çıkaracak anahtarını aramaya zorlar.”<sup>45</sup> O hâlde Kant'ın “bilme (*erkennen*)” ve “düşünme (*denken*)” tefriki ekseninde belirlenen fenomenler (*Phaenomena*) ve numenler (*Noumena*) ayrımının, dolayısıyla da aklın teorik kullanımında kalmayıp onun bir de pratik kullanımı olduğu düşüncesinin bir dizi metaforla iç içe örüldüğü kısma, uzun bir alıntıyla geçiş yapılabilir. Locke ile son derece büyük benzerlik içerecek bir minvalde Kant önce bir “ülke”den, yani bir “kara”dan, bu da demektir ki bilginin sınırının çizilmiş olmasından, sonra ise bu sınıra bakarak bir “ada”dan (*bilme*) ve “okyanus”tan (*düşünme*) bahsedecektir:

Şimdi, sadece saf anlama yetisi ülkesinin (*Land*) içinden geçerek bu ülkenin her bölümünü dikkatle gözden geçirmekle kalmadık, aynı zamanda bahsedilen ülkeyi enine boyuna ölçerek ondaki her şeyi yerli yerince tespit ettik. Ama bu ülke bir adadır (*Insel*) ve doğanın kendisi tarafından değişmez sınırlar

44 KrV, A vii-viii.

45 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, TFK, Ankara 1994, s. 117.

larla (*Grenzen*) bağlanmıştır. Hakikat ülkesidir (*Land der Wahrheit*) burası, büyüleyici bir isim; ve kamaşmanın<sup>46</sup> asıl mahalli (*eigentlichen Sitze des Scheins*) olan geniş ve fırtınalı bir okyanus tarafından kuşatılmıştır ki (*umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane*), orada sis bulutları ve çarçabuk eriyip yiten buzdağları yeni topraklar üzerine yalancı öykülerle keşif yolculuğuna çıkmış hayalperest denizciyi (*Seefahrer*) boş umutlara düşürmekte ve onu hiçbir zaman bırakamayacağı ama hiçbir zaman da sonuna dek götürmeyeceği serüvenlere sürüklemektedir.<sup>47</sup>

Şu durumda, Locke'un insandaki *her şeyi bilme* arzusuna karşı belirli bir mesafe alan tavrı, bu tavırdan hareketle kendisini *Deneme*'ye yazmaya götüren nedeni işlerimizin sevk ve idaresine gidecek yolda ilerlemek şeklinde belirlemesi ve bu düşünceler için kullandığı metaforlar Kant'ta son derece hayâtî bir biçimde tekrar edilmektedir. Ancak denebilir ki Kant, içinde bulunulan sahnedeki olumsuz unsurları dışlamadan ve onları kendi sisteminin bünyesinde âdeta fenomenolojik anlamda açıklayarak bakış alanını çok daha geniş bir açılımla bütünleştirir: denizcinin sefere çıkma hayali, aklın doğal bir güdüsü olarak metafiziktir ve bundan kaçınılamaz, zira metafizik doğal bir eğilimdir. Yine de metafizik problemleri veya sefer tahayyülünü muhafaza ederek ortadan kaldırmak (*aufheben*) gerekir; velâkin bu, metafizik meselelerdeki farklı cihetleri dikkate alarak mümkündür. Denizci kendini kaçınılmaz *kamaşmaya* (*Schein*) teslim edebilir ve bu durumda okyanusta boğulmaya mahkumdur; ama denizci okyanusun kendine temas edemeyeceğini anlar fakat temas imkânını da bir fikir, yani arzulama kuvvetinin (*Begehrungsvermögen*) bir nesnesi olarak saklamayı da tercih edebilir. Dolayısıyla Kant'ın "okyanus"u iki katlı bir anlam taşır: sınır tanımayanlar için akıl çıkmazlarının kaynağı, ancak sınır bilenler için ise "ne umabilirim?" sorusunun kaynağı. Oysa ki Locke'un sınır ile ilgili düşünceleri, *Deneme*'ye hızlıca bakıldığında Kant'a nazaran girift değildir:

Hiç kimse yıldızların ötesine kanat açan (*flight farther than the Stars*),<sup>48</sup> dünya ile sınırlı kalmayıp sonsuz boşluğa yolculuklar yapan engin insan zihni için bu idelerin yetersiz kalacağını düşünmesin. Sözü edilen koylardan alınmayan tek bir yalın ide ya da bu yalın idelerden yapılmamış bir bileşik ide

46 "Schein" teriminin son derece güzel bir biçimde "kamaşma" ile karşılanabileceği fikrini Kovanlıkaya'ya borçluyuz. *Bkz.* Aliye Karabük Kovanlıkaya, "Kant'ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım," *Felsefe Dünyası*, 72, 2020, 124-142.

47 KrV, A 235-36 / B 294-95. Buradaki alıntı, kısmî değişikliklerle, Türkçe çeviridendir. *Bkz.* Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 154.

48 Locke'un buradaki "kanat açma / uçma" metaforunu, Kant'ın Platon eleştirisi ile karşılaştırmak ilginçtir. Kant'a göre Platon, ideaların kanatlarında (*Flügel der Ideen*) yükselerek, saf anlama yetisinin bomboş uzamında (*leeren Raum des reinen Verstandes*) yol almaktadır (KrV, B 9).

söyleyebilecek biri var mı acaba? Bu az sayıda yalın idenin en derin düşünce ya da en fazla verimlilik sağlamaya; yirmi dört harfin çeşitli eşleşimleri ile ne kadar çok sözcük elde edilebildiğini düşünürsek çok daha çeşitli kurgular (*Fancies*) ve sanıların yanında asıl olarak, bilginin malzemeleri olmaya yettiğini kabul etmek o kadar da tuhaf değildir.<sup>49</sup>

Locke'a nazaran bu problemleri, Heidegger'den devşirme bir tâbir kullanılırsa, 'Metafizik'in gidişâtında kaçınılmaz bir dönemeç olarak idrâk eden Kant, coğrafî metaforlarını devam ettirerek arzulama yetisinin en üst amacına, transendental birlik fikrine doğru yelken açar. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde sunulduğu üzere, nesnelere bağlantılı (*beziehen*) oldukları sürece, kavramların, ait oldukları nesnelere bilgisi mümkün olsun olmasın, bir "alan"ı (*Feld*) veya "saha"sı vardır. Bu alan içerisinde, insan için bilginin söz konusu olduğu bölüme kavramlar ve ilgili bilme kuvvetinin "yurt"u (*Boden*) denir. Bu yurt içerisinde de, yine kavramlar ve ilgili bilme kuvveti için yasa koymanın mümkün olduğu bölüme de "ikametgâh (*Gebiet*)" adı verilir. Kant'a göre, bir bütün olarak bilme kuvvetinin, doğa kavramları ve özgürlük kavramları olmak üzere iki ikametgâhı vardır; zira bu kuvvet, her iki ikametgâh için de *a priori* yasa koyucudur. Bu ise felsefenin "teorik" ve "pratik" olarak ikiye ayrılmasını temin eder. Bununla birlikte, kavramlara dair ikametgâhın inşa edildiği ve kavramların yasa koymalarının gerçekleştiği yurt, dâima ve yalnızca, nesnelere görünüşler olarak kabul edildiği takdirde mümkün tüm tecrübenin nesnelere dizisidir; zira aksi durumda, ilgili nesnelere nazaran anlama yetisinin yasa koyması düşünülemez.<sup>50</sup> Bu çerçevede, doğa kavramları yoluyla yasa koyma anlama yetisi üzerinden gerçekleşir ve "teorik" sıfatını alırken, özgürlük kavramları yoluyla yasa koyma akıl üzerinden gerçekleşir ve yalnızca "pratik"tir. Öyleyse, anlama yetisi ve akıl, biri diğerine zarar vermeksizin de olsa, bir ve aynı tecrübe yurdu (*einem und demselben Boden der Erfahrung*) üzerinde, iki farklı yasa koyucu olarak iş görmektedir. Bu iki tür yasa koymanın birlikte mümkün oluşu ve bu farklı türdeki yasalıkların kaynaklandığı imkânların "aynı özne (*demselve Subjekt*)" için çelişkisiz olarak düşünülebileceği ise Kant'a göre *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gösterilmiş, bu metni tamamlamak için de *Pratik Aklın Eleştirisi* yazılmıştır.<sup>51</sup>

49 Locke, *Essay*, pp. 131-132; *İnsan Anlığı*, ss. 102-103; *Anlama Yetisi*, c. 1, s. 175. Alıntı, ikinci Türkçe çeviridendir.

50 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 61-62.

51 Kant, *Critique of the Power of Judgement*, p. 62.

#### 4. Değerlendirme

Şimdi, çizmeye çalıştığımız eskize müteâkib, burada, yaptığımız araştırmalar neticesinde Locke-Kant bağlantısı söz konusu olduğunda hangi türden hatların açılacağı konusunda gelebiliriz. Bu hatları biz, Kant sistemini izleyerek, teorik ve pratik nitelendirmeleriyle anacağız. Sunacağımız bir dizi perspektif ise daha önce ifade edilmeye çalışıldığı üzere tüketicilik imkânını hâiz olmayıp, görebildiklerimiz ile sınırlıdır.

Öncelikle *teorik çerçeveye* odaklanılırsa, bilginin sınırı meselesini tamamlayacak şekilde, analitik-sentetik önermeler veya yargılar ekseninde derinleştirilebilecek bir dizi yönelim karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın, çalışmamızın başında verdiğimiz *Prolegomena* alıntısında doğrudan olmasa da dolaylı olarak sunduğu birtakım ipuçları burada son derece işe yarar görünmektedir. Locke'un *Deneme*'sinin dördüncü kitabında, bilindiği gibi, aynılık ve farklılık tartışmasına nazaran önermelerin idelerle bağlantısının nasıl anlaşılacağı, maksim ve aksiyomların görünümü, nihâyet, içi boş önermeler konusu ele alınır. Bu konunun tahlil edilebileceği doğru hat, bize göre, öncelikle, Kant'ın KrV'deki mantık tasniflerinden yararlanılarak tesis edilmelidir. Kant, düşünmenin, anlama yetisi kullanımının onlarsız mümkün olamayacağı mutlak zorunlu kurallarının araştırılmasını "genel" veya "temel" mantığa atfederken, belirli bir nesne türü hakkında doğru düşünmenin kurallarını araştırmayı ise bir bilimin *Organon*'u olarak görür. Genel (ve temel) mantık, bir cihetten "saf" bir cihetten ise "uygulamalı"dır. Uygulamalı kısım, psikolojinin konusu olan öznel ampirik koşullar altında anlama yetisinin kullanımıyla ilgilidir ve bu nedenle de ampirik ilkelere sahip olmasına rağmen, nesnel arasında bir ayırım yapmadan anlama yetisinin kullanımıyla uğraşır, bir *Kathartikon* olarak iş görür. Bu tür bir mantık tefrikinden yararlanma, bizim görüş açımıza göre, tabii ki Locke sistemini Kant düşüncesinde eritme amacı gütmeyen, Locke'daki belirli türden yargılara ait inceleme zeminini sadece analitik-sentetik tartışmalara değil, kuşatıcı olarak, matematiğe veya formel disiplinlere ait önermelerin bilimlerde nasıl kullanıldığı çerçevesine atfetmeye izin verir. Locke, *Deneme*'nin dördüncü kitabında, kimi zaman matematik ve mantık önermelerini kimi zaman da içi boş diye adlandırdığı önermeleri hem bilimlerde yardımcı birer sistem hem de bilimlerin öğretilmesi hususunda bir tür yöntemsel tâlimatlar ışığında gözden geçirir.

Kant sisteminde bahsettiğimiz tefrikten hareketle ilerleme, esâsen, literatürde Locke-Kant karşılaştırmalarında ele alınan analitik-sentetik yargılar probleminin bizce en uygun irdeleme zeminini oluşturmaktadır. Bu tür bir yönelim, ikinci olarak, analitik-sentetik tartışmalar meselesini, Kant'ın ge-

nel mantık ile transendental mantık arasında yaptığı ayırım temelinde ele almayı da bir zorunluluk olarak getirir. Zira yine *Deneme*'nin dördüncü kitabına bakılırsa Locke, mezkûr önermelerin yapısını dosdoğru idrâk etmenin işaret etme bağlantısı (*signification*) ekseninde gerçekleşmesi gerektiğini söyler ki, bu da yine *Deneme*'nin “kelimeler,” yani dil ile ilgili üçüncü bölümünün işe koşulması anlamına gelecektir. İşaret etme bağlantısı ise Kant sisteminde, esâsen transendental mantığın, tabii ki belirli bir dereceye kadar geliştirilen ancak ihmâl edilmemesi gereken “Sinn” ve “Bedeutung” mefhumları ile ilgili araştırmalarına eğilmeyi şart koşar. Dolayısıyla bu bağlamda sorulması gereken sorular, bize göre, basit bir biçimde analitik-sentetik önermeler veya yargılar meselesinde ideler arasındaki uyuşmanın algılanması, kapsanma, düşünülme ve benzeri başlıklar altında değil, işaret, iz ve anlam ufkunda yer almalıdır. Böylece, sadece ikili (veya üçlü) yargı tasnifinin döngüsünde kalınmayacak, genel olarak anlam problemi vasatında aynı zamanda sentetik *a priori* yargılardan dedüksiyon problemine geçen hatlar da açılacaktır. Kısa bir hatırlatma yapılırsa, dedüksiyonun ana stratejisi, dedüksiyon ister ampirik (fizyolojik) ister transendental olsun, *quid juris* ile *quid facti* sorularını ayırt etmeye, bu ise yargılar bağlamında kullanılan kavramlara *Sinn* ve *Bedeutung* atfetmenin nasıl mümkün olduğunu açmaya dayanmaktadır. O nedenle Kant'ın kendi dedüksiyonunun öncüsü olarak gördüğü Locke'u Kant ile bağlantısında yorumlamanın güzergâhı, bize göre, yine, işaret, iz ve anlam katmanlarında mümkündür. Bir başka deyişle teorik yönelimlerin, Locke'un *Deneme*'de kurmaya çalıştığı genel işaretler teorisi (*theory of signs*), yani “σημειωτική” ile buluşturulmaya ihtiyacı vardır.

Teorikten sonra pratik çerçeveye geçilirse, yukarıda kısmen değinmeye çalıştığımız üzere Locke, bilgiye yönelik sınırlama ile eylemlerin sevk ve idâresi (*conduct*) arasında bir bağ görmektedir. Tabii ki bu husus Kant'ın perspektifindeki “bilme (*erkennen*)” ile “düşünme”yi (*denken*) birbirinden ayırmayı Locke'da bulmak anlamına gelmez. Daha ziyade problem, “ne bilebilirim? (*Was kann ich wissen?*)” sorusunu müteâkiben Locke'un “ne yapmalıyım? (*Was soll ich thun?*)” ve “ne umabilirim? (*Was darf ich hoffen?*)” sorularına geçip geçmediğinin ve -harfiyen bu tür bir formülasyonla olmasa da- geçiyor ise eğer bunun gerçekleştiği zeminin ne olduğunun araştırılması anlamına gelmektedir. *Deneme*'nin son kısmı hatırlanırsa Locke “πρακτική”yi, iş ve fiil alanına bağlayarak, iyi ve yararlı olanın peşinden gidilmesine götürcek irdeleme şeklinde tanımlar. “πρακτική” denilen bu kısmın en önemli alanlarından biri ona göre “Etik”dir. Böylece, teorik perspektifin yanında Locke-Kant bağlantısında araştırılması gereken ikinci önemli hat, Kant'ın deyişiyle, nesnelerin fiili / işler hâle getirilmesi meselesinin incelenmesi olacaktır.



## Öz

### Locke ve Kant: Bilginin Sınırları Bağlamında Bir Eskiz

Kant, transendental felsefe fikri ile felsefe tarihinin en kuşatıcı ve etkili sistemlerinden birinin kurucusudur. Bu sistem ana hedefi gereği rasyonalizm ve ampirizmi keskin bir eleştiriye tâbi tutarken, bu iki yaklaşımın olumlu yönlerini dikkate almaya da ayrıca özen gösterir. Bilindiği üzere transendental felsefenin ilk adımı *Saf Aklın Eleştirisi* kitabıyla serimlenmiştir. Burada Kant, düşünüş tarzına uygun olarak, ampirist yaklaşımın en önemli temsilcilerinden Locke'u da farklı vesilelerle mercek altına alır. Kant'ın bakış açısına göre Locke, *Deneme* adlı yapıtında bir dizi önemli felsefe problemini teşhis etse de bu teşhiste ilerleyememiş ve gördüğü problemlerin temeline inememiştir. Sürmekte olan bir araştırma projesinin ilk kısmını oluşturan bu çalışmada biz, Locke ve Kant arasındaki düşünsel yakınlıkları, bilgi ve bilginin sınırı bağlamında konu ediniyoruz. Bu şekilde ana hedefimiz, bir yandan rasyonalizm-ampirizm tartışması çerçevesinde Kant'ın Locke'tan nasıl yararlanmış olabileceğini göz önüne sermek diğer yandan ise belirli temalar ekseninde Kant'ın Locke düşüncesini ne yönde geliştirmiş olabileceğine dair ip uçları sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Locke, Kant, Epistemoloji, Biliş, Eleştirel Felsefe.

## Abstract

### Locke and Kant: A Sketch in the Context of Bounds of Knowledge

Kant is the founder of one of the most encompassing and effective systems in the history of philosophy through the idea of transcendental philosophy. While this system examining rationalism and empiricism with a sharp criticism due to its main goal, it also pays attention to consider the positive aspects of these two approaches. As it is known, the first step of transcendental philosophy was laid out in *Critique of Pure Reason*. Here, in accordance with his way of thinking, Kant puts Locke, one of the most important representatives of the empiricist approach, under a microscope on different occasions. According to Kant's point of view, although Locke identified a number of important philosophical problems in his *Essay*, he could not progress in this diagnosis and get to the root of the problems he saw. In this study, which constitutes the first part of an ongoing research project, we take into account the intellectual closeness between Locke and Kant in the context of knowledge and the boundary of knowledge. In this way, our main goal is, on the one hand, to reveal how Kant could have benefited from Locke within the framework of the rationalism-empiricism debate, on the other hand, to present clues on how Kant might have developed Locke's thought in the axis of certain themes.

**Keywords:** Locke, Kant, Epistemology, Cognition, Critical Philosophy.

## Kaynakça

- Allison, Henry & Peter Heath. "Editorial Notes," in. Immanuel Kant – *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 461-499.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.
- Çiğil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları – Birinci Kritik*, Dergah Yayınları, İstanbul 2021.
- Gözkân, H. Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi – Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, YKY, İstanbul 2018.
- Kant, Immanuel. *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1990ff.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, TFK, Ankara 1994.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, TFK, Ankara 1995.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Logic*, trans. & ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Kant, Immanuel. *Correspondence*, trans. & ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgement*, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Kant, Immanuel. *Notes and Fragments*, ed. Paul Guyer, trans. Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Kant, Immanuel. *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Kovanlıkaya, Aliye Karabük. "Kant'ta Aklî Görünün İptâlîne Dair," *Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara 2006, ss. 77-83.
- Kovanlıkaya, Aliye Karabük. "Kant'ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım," *Felsefe Dünyası*, 72, 2020, 124-142.
- Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, USA 2001.
- Leibniz, G. W. *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, der. & çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.

- Locke, John. "Of the Conduct of the Understanding," in. *Posthumous Works of Mr. John Locke*, ed. Peter King, London 1706, 1-137.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1996.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (2 cilt)*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- Locke, John. *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, çev. Hamdi Bravo, Fol Yayınları, Ankara 2021.
- Wood, Allen W. *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara 2009.

# TANZİMAT DÖNEMİNDE MODERN DÜŞÜNCENİN KENDİSİNİ GÖSTERME BİÇİMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 188-207.

Geliş Tarihi: 01.04.2021 | Kabul Tarihi: 22.05.2021

**Yakup KAHRAMAN\***

Avrupa'da doğa bilimlerinin gelişmesi ile yaşamın bütün alanlarını ve varoluşu bu bilimlerin verileri doğrultusunda yorumlama çabaları modern düşüncenin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Platon- Aristo çizgisindeki doğa ile uyumlu, metafizik temellerden hareket eden, bilme'nin kendi başına değerli olduğu, mitolojik ve dini unsurların var olduğu bakış açısı değişerek bireyin kendisini ve kendisi dışındaki varlık alanlarını yeniden konumlandığı deneysel, rasyonel ve analitik yaklaşımlar modern düşüncenin temel nitelikleri olarak ortaya çıkmıştır.

Modern düşüncenin kendisini iyice göstermeye başladığı 17. Yüzyılda bilginin kaynağı olarak önceki dönem referanslarına bağlı kalmak yerine doğayı bizatihi gözlemleyerek ve sınavarak bilgiye ulaşılması ve yaşamın bu bilgiye göre yeniden inşa edilmesi gerektiği yaygın bir görüş haline gelmişti. Diyebiliriz ki modern düşünce özellikle Newton'dan sonraki dönemde Newton'un ortaya koyduğu prensiplere de sadık kalarak akılcı, bilimsel, tekniğin öne çıktığı yaşam biçimini idealize etmiştir. Bu bakış açısının yerleşik hale gelmesinde bilimin insanın kendi başına yetkinleşebilecek gücü verdiği düşüncesinin önemli bir rolü bulunmaktadır.

Yetkin bir varlık olarak eski-yeni dikatomisi üzerinden yeni anlamlar inşa etmenin mümkün olduğunu, doğa bilimsel temelden hareket ederek elde edilen yeni bilgilerin insanlığın olgunluk dönemine girdiğinin de belirtisi olarak değerlendirildiği modern düşünme tarzında geçmiş sıfırlanabilen bir de-

\* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID ID: 0000-0003-0152-9136, e-mail: ka\_ya69@hotmail.com

ğ er olarak düşünölmüştür. Bu varsayımdan hareket eden Modern düşünme biçimi, varlık, sanat, siyaset, ahlak, din, ekonomi vb. yaşam alanlarını bilimsel verilere ve bilimsel değerlere göre yeni baştan tasarlamıştır. Burada ortaya konacak tasarım çabası ise tarihsel-toplumsal belirlenimlere dikkat etmeden tıpkı olguları ve olgular arası ilişkileri açıklamak için yapılan niceliksel değerlerle sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı modern düşünce sadece felsefi düzey ile sınırlı teorik bir etkinlik olarak değerlendirilmemelidir. Bu bakımdan Kant'ın, felsefecinin sadece kavramlarla meşgul olan bir kişi değil aynı zamanda insan aklı adına yaşayan bir yasa koyucu olduğu iddiası modern düşünceyi benimseyen düşünürlerin sadece teorik bir takım varsayımlarla yetinmeyerek yaşamı şekillendirme amacı taşıdığını da göstermektedir.

Bu düşüncenin meydana getiricileri ve savunucuları bilim ve rasyonel düşünce doğrultusunda ortaya koydukları görüşlerin bütün yaşam alanlarına yansıtılması ile birlikte ideal bireyin ve toplumun ortaya çıkabileceğine inanıyorlardı. Varlığa ve yaşama ait doğru bilgilere sahip olan seçkin bir elit tarafından belirlenecek yol haritası ile bilişsel süreçlerin yaşam alanında hayata geçirilmesi sayesinde hakiki bir medeniyet oluşacağı, modern düşüncenin savunucularında hâkim bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde modern süreç, doğa bilimsel yöntem ve verilerin ışığında oluşturulmuş ilkelerin emperyal düzeyde dikte edilmesini de beraberinde getirmiştir.

Evrensel, nesnel, objektif, genel-geçer olduğu düşünülen modern düşünceye ait unsurların yaşam alanlarında uygulanması ile birlikte toplumsal, iktisadi, siyasi sorunların aşılabileceğini iddia eden modern entellektüeller tasarımcı, mühendisvari bir tutum sergilemişlerdir. Sekülerleşme ve bürokrasi ile şekillenmiş devlet yapılanmasını modern düşüncenin pratik tezahürü olarak değerlendiren bu yaklaşıma göre bilim ve rasyonel düşünce ışığında kilisenin etkisinden arındırılmış seküler bir düzen kurulabilirse eşitlik, hürriyet, özgürlük, katılımcılık, çoğulculuk sağlanabilecek, toplumlar ve bireysel yaşam ileri bir düzeye ulaşacaktır.

Bu görüşü savunan elitin bilimin etkisiyle yaşam pratiğini biçimsel ve niceliksel ölçütlerle değerlendirme tavrı modern düşüncenin en önemli tavrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimin ortaya koyduğu sonuçları mutlak doğru kabul ederek bu doğruların yaşamın rehberi olduğunu savunan modern düşünce Avrupa'da Aydınlanma döneminin temellerini atmıştır. Şüphesiz bu dönem İngiltere, Fransa, İskoç ve Almanya'da kendisini farklı biçimlerde ortaya koymuştur. Bununla birlikte modern unsurların şekillendirdiği bu dönemin temel yaklaşımı ahlakı, ekonomiyi olduğu kadar zamanı, mekânı da mitolojik-dini zeminden kopararak niceliksel ölçütler bağlamın-

da anlamlandırmaktır. Avrupa'da entellektüellerin oluşturduğu ve siyasal sosyal zeminde önemli bir karşılık bulan modern düşünme tarzına ait bu yaklaşım biçimleri aynı dönemde Osmanlı düşüncesinde bulunmamaktadır.

Kuramsal çerçevesi olgusalılık, ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik olan modern düşüncenin aksine yaşamı ve varlığı olgusal alan ile sınırlandırmayan Osmanlı düşüncesi beslendiği İslami geleneğin etkisiyle Tanzimat'a kadar insana, varlığa, topluma ve siyasete dair bütün konuları dini ve ahlaki yaklaşımla ele almıştır. Yenileşme hareketleri ile birlikte yavaş yavaş girmeye başlayan modern düşünce unsurlarının yorumlanmasında da bu bakış açısının ve kültürel-siyasal geçmiş'in önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Avrupa'nın dini ve kültürel açıdan Osmanlı'dan farklı olan yapısı Osmanlı bürokrat ve düşünürünün *dar-ül harb* olarak nitelediği bu coğrafya ile ilişki tarzını konumlandırmasında ve modern düşünceyi alımlamasında önemli bir rol oynamıştır. Tanzimat öncesindeki etkileşimlerin bu temel bakış açısıyla var olduğunu ve Tanzimat döneminde de büyük oranda devam ettiğini söyleyebiliriz. Tanzimat öncesinde başlayan askeri yeniliklerin temelinde bulunan bu tavrı yorumlayan Halil İnalıcık'a göre modernleşme saldırgan ve emperyalist Batı'ya karşı devletin kendisini koruma tedbiri olarak benimsediği programdı.<sup>1</sup>

18. yüzyılda belirli bir strateji ile yapılan yenileşme hareketlerini İnalıcık'ın dediği gibi bürokratlar devletin ihyası için yapmış olsalar da bu yenileşmelerin temelinde bir inanç ve kabul bulunmaktadır. Özellikle II. Viyana bozgunu ile başlayan süreçte Osmanlı kendisini niteliksel bakımdan üstün görse de Avrupa'yı ürettiği teknik bağlamında medeniyet olarak kabul etmiş bu kabul de modern unsurların alınmasına zemin hazırlamıştır. Modern unsurların Avrupa'da meydana getirdiği yaşamsal dönüşüm birçok Osmanlı bürokrasını hayran bırakmış ve Avrupa'ya karşı daha önce var olmayan anlama arzusunun ortaya çıkmasıyla birlikte yenileşmelerin ivmesi artmıştır. Modern düşüncenin zeminini oluşturan bu tavır değişikliğini Tanpınar, Yirmi sekiz Çelebi Mehmet'in bakış açısından resmetmiştir. Tanpınar'a göre Yirmi sekiz Çelebi Mehmet, 1721'de gittiği Paris'i, Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi Kanuni asrının *şanlı hatıraları arasından ve bir serhat mücahidinin mağrur gözü ile görmez. O, 18. yüzyıl Paris'ine Karlofça'nın ve Pasarofça'nın milli şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar.*<sup>2</sup>

Burada Osmanlı siyaset adamları ve düşünürlerinin kendi dini ve kültürel zeminlerine olan inançlarında en ufak bir sarsıntı bulunmamaktadır. Fakat

1 Halil İnalıcık, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s.196.

2 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.54.

Tanpınar'ın anlatımında da görüldüğü kadarıyla pek çok siyasi ve sosyal problemle başa çıkmaya çalışan Osmanlı, Avrupa'nın kendilerinden niteliksel değil ama derece farkı ile daha ileride olduğunu kabul etmeye başlamıştır. Derece farkının giderilmesi için ise maddi kültür çerçevesi olarak belirlenen unsurların alınması yeterli görülmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda modern düşüncenin Osmanlı siyasetinde, entelektüel ve toplumsal hayatında yer etmeye başlamasının yolunu açmış bu düşüncenin alan ve içeriğinin nasıl belirleneceğini tayin etmiştir.

Maddi ve manevi kültür ayırımı yaparak modernitenin ürettiği maddi kültür alanındaki yenilikleri almaya çalışan Osmanlı bürokratları modern düşünceye ait olan rasyonellik, bilim ve tekniğe önem verme gibi ilkeler üzerinde durmuşlardır. Bu ilkelere dayalı Avrupa'daki yenileşmelerin alınması konusunda istekli olan Osmanlı siyaset adamları kategorik bir ayırım yaparak alınacaklar ve alınmayacaklar şeklinde bir ayırımı giderek Avrupa'nın tarihsel-kültürel süreçlerinin etkisinden arındırılmış unsurların alınarak kendi değerlerine adapte edilebileceği düşüncesi ile hareket etmişlerdir. II. Mahmut'un Galatasaray Lisesinin açılışındaki ifadeleri bunu göstermektedir:

Çocuklar: İşbu ebniyei âliyei Mektebi Tıbbiye olmak üzere teşkil ve tertip ederek Mektebi Tıbbiyei Adliyei Şahane tesmiye ettim ve burada bakayı sıhhati beşeriye hizmeti azizesine muvazabet olunacağından bu mektebi sair mekteplere tercih ve takdim eyledim. Bunda Fransızca olarak fenni tıbbi tahsil edeceksiniz. (...) Sizlere Fransızca okutmaktan benim muradım Fransızca lisanı tahsil ettirmek değildir. Ancak fenni tıbbi öğretip refte refte kendi lisanımıza almaktır.<sup>3</sup>

Tıp eğitimi ile kullanılan Fransızca dili arasında sentetik bir ayırım yapılabileceği böylece istenilmeyen *kültürel motiflerin* rahatlıkla dışarıda bırakılabileceği düşüncesi Tanzimat öncesinde modernleşmenin unsurlarına karşı *şematik bir* tavır geliştirildiğini göstermektedir. Bu tavrı benimseyen Osmanlı bürokratu Avrupa'nın dilinin kültürel değerleri ile sıkı bağı olduğunu düşündüğü için dili araçsallaştırıp değersizleştirebileceğini *düşünerek* asıl alınması gereken ve maddi değer olarak görülen tıp bilimine ait unsurların alınabileceğini düşünmektedir. Buna benzer tavırlar diğer ilim ve fen alanlarında da görülmektedir.

Bütün ahlaki olumsuzlukların kaynağı olarak değerlendirdikleri Avrupa'nın *medeniyet haline gelmesini* ahlaki bozukluklarına rağmen niceliksel

3 A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s.940.

yönlerine yani ellerinde bulundurdukları bilim ve teknik seviyeye bağlayan Osmanlı, bu unsurların steril biçimde alınabileceğine inanmıştır. Bu inancın diğer bir göstergesi Paris'e gönderilen öğrencilerin kimliklerini koruyabilmeleri için nerede iskân edeceklerine, hangi dilde konuşacaklarına, kimlerle hangi sınırlar içerisinde görüşmeleri gerektiğine dair yazışmadır:

tahsil-i ulûm ve fûnûn etmek üzere bu defa Fransa'ya gönderilecek çocukların seneleri, on iki, on üç olmak ve çocuklar bir konakta toplansa daima beyni erinde Türkî ve Arabî tekellüm ederek Fransızlar ile ancak evkat-ı muayenede görüşüp bu cihetle Avrupa'nın ahlâk ve âbadiyla ülfet ve mümâresât etmeyerek<sup>4</sup>

Buradaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Tanzimat *öncesinde* başlayan ve Tanzimat döneminde devam eden askeriyeden sonra eğitim, hukuk, siyaset alanına doğru genişleyen zeminde maddi değer olarak nitelenen modern unsurların herhangi bir kimlik problemi oluşturulmayacak şekilde alınabileceği varsayılmıştır. Bu varsayımın temelinde hakikati ahlak ve dini öğelerle ilişkilendiren dolayısıyla kendi medeniyet birikiminin alınabilecek hiçbir maddi unsur ile dönüşmeyeceği düşüncesi bulunmaktadır.

*İçerisinde yetiştiği medeniyetin dini ahlak üzerine kurulu yaşam perspektifini benimsemiş olan Ahmet Mithat'ın yorumlarında bu düşüncüyü görebiliriz. Ahmet Mithat'a göre İslamiyet zaten bize bütün ahlaki hakikatleri sunmuştur. Biz bu hakikatlere yapıştığımızda Avrupa'ya ait hiçbir unsur bizi etkileyemez. Avrupa bize ait bu hakikatlere asla ulaşamayacaktır. Fakat biz onların elde ettiği modern unsurları alabiliriz. Bu bakımdan bizim onlara gıpta etmemizi gerektirecek hiçbir husus bulunmamaktadır.*<sup>5</sup>

Ahmet Mithat'ın benimsediği bakış açısına göre bilim ve teknik her durumda kazanılabilecek önem derecesi düşük bir beceridir. Eğer medeniyetten bahsedilecek ise bu ancak ahlaki değerlerin gelişimi ile mümkündür. Bu ise Avrupa'da bulunmamaktadır. Avrupa'nın ürettiği bilim ve teknik ise sadece bizim maddi ilerlememiz için kullanabileceğimiz bize eklemenebilecek ve bizim tarafımızdan uyarlanabilecek ürünlerden ibarettir.

Aydınlanma Çağı filozoflarından Montesquieu ile Voltaire'den etkilenen, Rousseau'dan *Emile*'i, Fénelon'dan *Télémaque*'i çeviren Tanzimat döneminin önemli düşünürü Ziya Paşa için Avrupa düşüncesi değişim kaynağı veya referans olarak değerlendirilemez. Ziya Paşa kendi medeniyet birikiminin

4 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s.7.

5 Ahmet Mithat, *Avrupa'da Bir Cevlan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s.772.



evrensel niteliklere sahip olduğuna inanarak bu nitelikleri tekrar kazanabilmenin yolu olarak Avrupa düşüncesinde ahlakla ilişkili olmayan ilkelerin uygulanabileceğini söylemektedir.

Avrupa'nın bilim ve teknikteki gelişiminden dolayı değil İslam-Osmanlı geleneğini takip etmememizden dolayı sorunların ortaya çıktığını düşünen Ziya Paşa'ya göre:

Bade zaman, şekl-i istiklaldeki imaretler ve hükümet ve devlet ve sultanlar tagallüb tarikiyle zuhura geldi. Ve her hükümet-i islâmiyye hük-m-i şer'e inkiyad ve mutabaatla iltizam-ı vazife-i adl ve hakkaniyet eylediği müddetçe mazhar-ı terakki ve saadet ve ahali ve tab'a dahi nail-i vefz ve istirahat oldular. Ve her ne zaman ki, bu meslek-i müstakimden udul ile idare-i keyfiyye yoluna girmeye başladılar. O tarihten tedenni ve inkıraza meyledip, bilahare muzmahil ve nabud oldular.<sup>6</sup>

Modern düşünceye ait ilerlemeci bilincin izlerini taşıyan Ziya Paşa için yeniden ileri seviyeye çıkmanın yolu Osmanlı'nın kendi ahlaki ve dini değerlerine geri dönmesidir. Ziya Paşa için ideal değerlerin kaynağı Doğu hikmeti iken Avrupa, aslen doğu hikmetinden kaynaklı bir takım tamamlayıcı unsurların yeridir.

*İslam düşüncesinin etkisiyle kendi medeniyet unsurlarını asli, Avrupa'ya ait alınabilecek modern unsurları ise arızı olarak değerlendiren bu yaklaşım tarzı Tanzimat döneminde modernitenin alımlanışında sosyo-psikolojik üstünlük duygusunun da halen var olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısı paradigmatik bir kırılmanın olmasını ve anlam dünyasının tamamen terk edilmesini de engellemiştir. Hatta Avrupa ile yaşanan bu diyaloji modern düşüncenin ilkelerinin yavaş yavaş düşünce geleneğimizde yer etmesi ile beraber Osmanlı'da Osmanlılık ve İslam bilincinin canlanmasına da neden olmuştur. Buna dikkat çeken Kılıçbay'a göre birçok kimse açısından kapsamlı bir uygarlık değiştirme harekâtı olan, ama aslında eski düzenin ihya çabası olarak nitelendirilebilecek olan Tanzimat dönemi, bir Osmanlı kimliği teorisinin, bizzat Osmanlılar tarafından inşa edilmesine tanıklık etmiştir. Ama bu teoriler, ana gövdeleri itibariyle, Osmanlı'nın kendine özgü yanlarını açığa çıkartmaktan çok, onun bir İslam devleti ve toplumu olduğunu ve genel İslam uygarlık ve kültürü açısından ele alınması gerektiğini vurgulamaya yönelik olmuşlardır.<sup>7</sup>*

6 Ziya Paşa, "Yirmi Beşinci Numarada Olan Hâtraya Zeyl", *Hürriyet*, No: 28, 21 Ramazan sene 1285, s. 4-8.

7 Mehmet Ali Kılıçbay, *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 62-63.

Modern düşüncenin ilkelerinin sosyal ve siyasal sorunların çözümünde verimli bir zemin meydana getirme potansiyeline sahip olduğu düşünülse de bu ilkeler İslam ve Osmanlılık bilinci üzerinden yorumlanmaktadır. Bundan dolayı Tanzimat öncesinde olduğu gibi Tanzimat döneminde de modernite bütün kavramları ve ilkeleri ile ideolojik bir çerçevede alınmamıştır. Bunun yerine Tanzimat eliti ihtiyaçları olduğunu düşündükleri alanlarda uyarlamalar yaparak pratik bir çerçevede almışlardır.

Osmanlı bürokrat ve düşünürünün moderniteye ait ilkeleri pratik ihtiyaçlar doğrultusunda alma teşebbüsü yaşam ve düşünce hayatında önceki dönemlere göre farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Modern düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan bu farklılaşma o dönemde asla bugünün tasarımcı bilinciyle bakarak yapılan değerlendirmelerde olduğu gibi bir zemin değişikliği olarak algılanmamıştır. Dönemin bu yaklaşımına dikkat çeken İlber Ortaylı'ya göre:

Hayatın hareketliliği, değişen toplumun yarattığı yeni şartlar, yeni imkânlar; genç bürokrasinin önünde açılan yeni ufukların, görkemin, renklenen yaşamın etrafındaki iktidar kavgasının getirdiği yorgunluk, mistisizme ilgiyi de artırdı. Tekkeler doldu, boşaldı, tasavvufî düşünce ve tecerrüd seçkinlerin hayatının bir bölümünde yer etti. 19. yüzyıl seçkinlerinin çocukları piyano hocasının, Fransız mürebbiyesinin eğitimine teslim edilirken; ailenin intisabettiği tarikat şeyhinin eli de öptürüldü. Bu karmaşıklaşan renkli ortamda bir Doğu-Batı sentezi mi doğuyordu? Hayır... Böyle bir sentezin özlemi ve tartışması uzun süre söz konusu bile olmadı. Güzel olan, gerekli olan her şey denenmeli, alınmalı, öğrenilmeliydi.<sup>8</sup>

Moderniteye ait düşünce ve yaşam biçiminin etkileri ortaya çıkmaya başlamakla birlikte kuramsal değerlendirmelerde Osmanlı bürokrat ve düşünürünün kafasında kendi zeminlerine karşı bir güvensizlik hissine rastlamamaktayız. Bu bakımdan Tanzimat dönemine bugünden bakarak bir bilinç yarılmasının olduğunu ve bir taraftan modern düşüncenin ilkeleri diğer taraftan İslam-Osmanlı geleneğinin aynı tonda etkiye sahip olduğunu söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Yani iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız gibi değerlendirmelerde çerçeveyi belirleyen kadim referanslardır. Bu epistemik yapının etkisi ile bakan bürokrat ve düşünür modernitenin unsurlarını alımlarken tasarımcı bir tavır değil ontolojik bir tavır ile yaşam pratiklerini gözetmiştir. Dolayısıyla Avrupa'da siyasette, askeriyede, eğitimde yapılan teknik yenileşmeleri takip eden ve bu yenileşmelerin oradaki sorunları çözdüğüne ikna olan Osmanlı siyaset adamının siyasal dönüşümü kabul etme sebepleri

<sup>8</sup> İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, Merkez Kitaplar, İstanbul, 2007, s.18.

bu bakımdan ideolojik değil pratiktir. Bu tavır gereği önemli olan süreçler değil bizi maddi olarak Avrupa ile aynı seviyeye çıkaracak olan sonuçlardır.

Modernleşme deneyiminin süreçlerinin değil de ürettiklerinin sorunları çözdüğünü düşünen Osmanlı bürokratu Avrupa'ya ait modern ürünlerin, Osmanlı düşünürü de modern düşünce ilkelerinin bir kısmının adaptasyonunu yeterli görmektedir. Tanzimat'ın en önemli uygulayıcılarından Fuat Paşa'nın ifadeleri bu yaklaşımın bir örneğidir:

Devlet-i Aliyye dört esas üzere müesses olup bunlar ile her nasıl istenir ise idaresi ve ilerlemesi kabil olur ve bunlardan her hangisi naakıs olur ise idare kabil olmaz. Dört esas budur: Millet-i İslâmiyye, Devlet-i Türkiye, Sallatin-i Osmaniye, Payitaht-ı İstanbul<sup>9</sup>

Tanzimat bürokratları gibi düşünürleri de yenileşmeyi varolan sosyo-kültürel yapıdan kopuş olarak değerlendirmeyen modern düşüncenin ilkelerini İslam düşünce ve bilgi kuramına eklemenebilecek evrensel hakikatler olarak değerlendirmektedirler. Tanzimat'ın önde gelen savunucularından Şinasi "Gülhâne Hattı bazılarının zannı gibi Devlet-i Aliyye için bir şartnâme-i esasî değildir, yalnız şartnâme-i hakîkimiz olan şer'-i şerîfin bazı kavâidini teyid ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedbîr-i idareyi müeyyed bir beyannâmeden ibarettir" ifadesi ile bunu teyid etmektedir.<sup>10</sup>

Denilebilir ki yenileşmelerin alınmasında, uygulanmasında dini temelde meydana gelen medeniyet ve hukuk anlayışı asıl olarak devam etmektedir. Tekniğe önem vermekle birlikte nizamı önceleyen Tanzimat bürokrat ve düşünürü eski kuralların yeni sosyo-kültürel, siyasal gelişmelere cevap veremediğini düşünmekle birlikte moderniteye göre oluşturulacak yeni sistemin zeminini de burada göstermektedir. Geçmişten gelen bu zemine bağlılık Tanzimat bürokratlarının ve düşünürlerinin "kitabî" davranmayıp yenileşmeleri realite ile buluşturmak için çaba sarf etmelerini sağlamıştır. Bu çabaya değinen *İlber Ortaylı'ya göre Tanzimatçılar inkılapçı değildiler, reformcu bir dünya görüşüne sahiptiler. Ona göre Tanzimatçı devlet adamları uygulamaya koydukları her yenilikte "kaide-i tedriç" dedikleri ılımlı bir yol izlemişlerdir. Bu ılımlık kaidelerini, birbirlerinin radikal uygulamalarını frenlemek kadar, Avrupa devletlerinin önerilerini görünüşte kabul edip, hasıraltı etmek veya kendilerine göre değiştirerek uygulamak biçiminde yürütmüşlerdir.*<sup>11</sup>

9 Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, T.T.K Yayınları, 1986, s.85.

10 Şinasi, *İbret*, Sayı: 46, 25 Teşrinievvel 1288, s. 1.

11 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul, 1987, s.88.

Modern düşüncenin Tanzimat'taki yönünü de belirleyen bu yenileşme stratejisini Fındıkoğlu Doğu-Batı arasında zihinsel ve ruhsal çatışma olarak değerlendirmektedir. Buna rağmen Fındıkoğlu'na göre Tanzimat dönemindeki düşünür için otorite kaynağı yine de İslami referanslardır. O, dönemin düşünürünün, asıl kanunun ilahi kanun olduğu bilinci ile hareket ederek Avrupalılaşmayı sadece düzenin sağlanması için bir araç olarak değerlendirdiğini savunur. Ona göre sadece şekli bir değişiklik ile dini medeniyet ve hukuk felsefesinin devam edeceği inancı bu dönemin temel fikridir.<sup>12</sup>

Tanzimat elitinin tavırlarından anladığımız kadarıyla modernite bütünüyle ideal olan olarak değerlendirilmemektedir. Seçmecî bir tavır sergilenerek yenileşmelerin alınması bu görüşümüzü desteklemektedir. Kendi medeniyetini asıl, Avrupa'nın tekniğini ve rasyonel düşüncesini tamamlayıcı unsur olarak değerlendiren bu yaklaşım modern düşüncenin ilke ve kavramlarının İslami-kültürel perspektifle yorumlanmasına neden olmuştur. Kendi pratik zeminini görmezden gelmeyen Osmanlı siyaset adamı ve düşünürü nizamın yeniden inşasını modern unsurların olduğu gibi alınmasında değil bu unsurların belirli bir epistemik süreçten geçmesi ile ilişkilendirmişlerdir. Bu tavra dikkat çeken Jale Parla'ya göre Tanzimat'ta "yenilikçi" diye nitelendirilen düzenlemelere ne kadar zaman ve enerji harcanmışsa, yenilikçi atılımların sınırlarını çizmeye bunun birkaç katı özen ve enerji harcanmış, dahası bu sınırlar egemen bir epistemolojinin şemsiyesi altında nakil, ayet ve hadis ile pekiştirilmiştir.<sup>13</sup>

Tanzimat düşünürleri Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğinde Avrupa'ya ait ilke ve yeniliklerin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak bir görüşe sahiptiler. Onlar "yenilikçi" ilkelerin tümünü geleneksel kültürel normlar çerçevesinde, hatta bu normların terimlerine "tercüme" ederek tanımlamaya özen gösteriyorlardı. Bu, imparatorluğun ahlâk, İslam düşünce ve hukuku alanındaki temellerinin pekiştirilmesi ve Batı'dan alınacak bir dizi teknik gelişmenin bu ana halkalara eklenmesi anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, yenilik fikrinin ardında biçimlendirici, yoğurucu, belirleyici bir Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği vardı.<sup>14</sup>

Tanzimat döneminde Avrupa'dan alınacak yeniliklerin İslami epistemolojiye tasdik ettirilme çabası modern düşüncenin ilkelerinin, kavramlarının alan ve içeriğini belirlerlerken de devam etmiştir. Avrupa'yı fiziki güç olarak algıla-

12 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s.658.

13 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.11.

14 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, s.13.

yan bürokrat ve düşünürler İslam-Osmanlı geleneğine bağlı kuramsal zemin üzerinden modern düşüncenin unsurları ile bağ kurmuşlardır. Şüphesiz ortaya çıkan bu diyaloji ile modern düşünce son dönem Osmanlı düşüncesinde otantik bir tarzda kendisini göstermiş aynı zamanda bu düşünce ile irtibata geçen bürokrat ve düşünürlerin zihnini önceden olmayan bir biçime sokmuştur.

Modernitenin rasyonel düşünme biçimini İslam'ın akıl'a verdiği önem ile Avrupa'nın parlamenter sistemini İslam'ın istişareyi tavsiyesi ile ilişkilendiren dönemin düşünürlerinin ifadeleri Tanzimat'a kadar olan ve Tanzimat'ta da devam eden geleneksel yapıdan farklı bir tavrı barındırmakta idi.

Bu değişime dikkat çeken Mehmet Kaplan'a göre Tanzimat'tan önceki Osmanlı aydın tipi olarak ulema, yeni ve şahsi fikir ileri sürmeyi "bid'at" kabul eden bir tiptir. Tanzimat'tan sonra ise Batı örneğine göre yetişen Türk aydınının başlıca özelliği akıl'a değer vermesi ve yeni fikirler ileri sürmekten korkmamasıdır. Eskinin tam tersine bu devirde "terakki" ve "hürriyet" fikirlerine büyük önem verilir. Bu devirde edebiyatta "yenilik" ve "orjinalite" en büyük değer sayılır.<sup>15</sup>

Mehmet Kaplan şiir tahlilleri yaparken Tanzimat ile birlikte eski-yeni tarz olmak üzere iki tip şiir ve dolayısıyla iki tip düşünce tarzının belirginleştiğini düşünür. Buna göre eski zihniyetin en önemli özelliği gerçek ve ideal *âlem* olarak ahireti görmesinden dolayı tabiata ve sosyal sorunlara karşı ilgisizliğidir. Bunun en güzel örneğini Akif Paşa'da görmek mümkündür. Yeni zihniyetin en önemli özelliği ise toplum ve yaşam ile ilgili konulara olan eğilimidir.<sup>16</sup>

Mehmet Kaplan'ın yeni olarak nitelediği *düşünce tarzının en önemli örneği ise Şinasi'dir*. Eskilerin ahirete yöneldiği yerde Şinasi dünyaya yönelir. Yani yeniyi temsil etmektedir. Kaplan'a göre yeni yaklaşımda din bağlamı dünya görüşünden çıkılmamakla birlikte dine bakış tarzı da değişiyor. Tanrı sadece ölüm Tanrısı değil, hayat Tanrısıdır. Ahirete inanılmakla birlikte dünyanın güzellikleri üzerinde durulmaya başlanıyor.<sup>17</sup>

Yeni aydın tipi dinin kavram ve içeriğini modern düşüncenin akılcı bakış açısından hareketle anlamlandırırken benzer tavır toplum ve siyaset alanında da kendisini göstermeye başlamıştır.

Modernite sürecinin en önemli dönemi olan Aydınlanma'da özgürlük, hürriyet ve eşitlik ile insanlığın daha mükemmel bir yaşam alanı oluştura-

15 Mehmet Kaplan, "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi", *Tanzimat*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdaniloğlu, Phoenix Yayınları, Ankara, 2006, s. 318.

16 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I / Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 23.

17 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I / Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 33.

bileceği genel kanaat haline gelmiştir. Bu kavramların vaat ettiği toplumsal yapının İslam'ın hedeflediği yapı ile aynı olduğuna inanan Tanzimat düşünürleri bunun olabilmesi için Batı'daki akıl zemininde ortaya çıkan ilim ve irfan'ın olduğu gibi alınması gerektiğini düşünmektedirler.

Tanzimat dönemindeki yazarları incelediğimizde 18. Yüzyıl Fransız yazarlarının etkisini göreceğimizi söyleyen Ali Nihat Tarlan'a göre *Tanzimat edebiyatçıları dinin şahsi ihtiraslara alet edildiğini, milletin ilerlemesine, uyanmasına, yaşaması için lazım gelen esbabın teminine engel olduğunu, saltanatın milleti istibdat altında ezdiğini düşünüyorlardı. Dinin hakikatini meydana çıkaracak, saltanatın gayrimeşru tahakkümünü ortadan kaldıracak, millete varlığını, hukukunu tanıttak ise ilim ve irfandı. Ona göre Tanzimat edebiyatçıları için ise bu ilim ve irfanın kaynağı Batı olduğu için oraya yönelmişlerdir.*<sup>18</sup>

Din ve ahlak zemininden ayrılmamış olan Tanzimat dönemi düşünürleri modern düşüncenin etkisiyle içinde buldukları sorunların çözümünün öncelikle bu alanlarda akli yapılanmalardan geçtiğini düşünmektedirler. Akıl yolu ile kazanılmış ilmi hakikatlerin herhangi bir topluluğun değil insanlığın ortak mirası olduğu inancına sahip düşünürler modern düşüncenin bu yönünü evrensel bir ilke olarak benimsemişlerdir. Düşünürlere göre bu ilkenin din ve siyaset alanında görünür kılınması ile birlikte Osmanlı yeniden ihya olacaktır.

Avrupa'da 18. Yüzyıl modern düşüncesindeki akılcı yaklaşım kurgulayıcı yönün yanı sıra toplumsal bağlar, görenekler, duygular ve inançların yıkımının gerekli olduğunu vurgularken<sup>19</sup> Tanzimat döneminde ortaya çıkan akılcılık yıkıcı bir manivela olarak değil tecdid edici araç olarak değerlendirilmiştir.

Tanzimat'ta düşünürler din ve gelenekle birlikte akılcı yaklaşıma toplum ve siyaseti ıslah edip yönlendiren bir güç olarak görmektedirler. Düşünürler tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirilen rasyonel düşüncenin siyasette, hukukta ve toplumsal yaşamdaki uygulamaları ile nizamın tekrar inşa edileceğini düşünmektedirler. Modern düşünceye ait parlamento, meşrutiyet ve demokrasi gibi yapılanmaların İslami kaynaklarda ve uygulamalarda da var olduğuna inanan ve bunu göstermeye çalışan düşünürler bu şekilde diyalojik bir bilinçle moderniteyi yorumlamışlardır.

Yenileşmenin gerekliliğini düşünen, bu yenileşmelerde kurucu güç olarak İslam dinine ait referanslara bağlı olan Tanzimat düşünürü olarak Namık Kemal siyasal-hukuki yapılanmaları ortaya koyarken bir taraftan İslam

18 Ali Nihat Tarlan, "Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s.601.

19 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.27.

fıkhına yaslanması gerektiğini belirtirken diğer taraftan rasyonel düşüncüyü esas almaktadır. Ona göre:

İnsan her neye olursa olsun akıyla hükmeder... Cihanda akıldan başka bir mümeyyiz yoktur. Siz aklın hükmünü terfîd ediyorsunuz. Hâlbuki terfîd de bir hükm-i aklîdir.<sup>20</sup>

Aklın çizdiği yolun takip edilmesi ile hakikatin kendisini göstereceğine inanan Namık Kemal akıl ile hareket edildiğinde siyasette var olan problemlerin çözümünün otoriter ve merkezîyetçi bir yapıdan kurtularak katılımın olduğu bir yapı ile çözülebileceğini fark edeceğimize inanır. O, Avrupa'da gördüğü bu parlamenter sistemin İslami anlamda istişare tavsiyesi ile de uygunluk içerdiğini düşünmektedir.<sup>21</sup>

Bir taraftan içinde bulunduğu dini-kültürel zeminin referanslarını dikkate alan Namık Kemal diğer taraftan da modern düşüncenin en önemli özelliği olan akıl ilkelerine uygunluğu temel ölçüt olarak kabul etmektedir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni ve Montesquieu'nun *Kanunların Ruhunu* çevirisini yapan modern Avrupa'nın zihin dünyasını yakından tanıyan Namık Kemal, modern düşüncenin en önemli ilkesi olan akılcı bakışın devleti ve değerlerimizi yeniden canlandıracağını düşünmektedir. O, kendi değerlerimize bağlı kalarak bilim ve teknikte gelen düzeyin yakalanabileceği bir yol haritası çizmeye çalışmaktadır. Bu yol haritasını çizerken dil, sanat, ahlak ve inanç gibi konularda kendi zemininden asla tereddüt etmemektedir. Bu alanlardaki kısmi bozulmaların insanların yanlış yorumlamalarıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu yanlış yorumlamaların giderilmesi ise akılcı bakış açısı ile mümkündür. Bu bakış açısını yakaladığımız zaman ileri medeniyet olacağımızı düşünen Namık Kemal'in gözünde bizim kaybettiğimiz Hikmet'i Avrupa bulmuş ve ilerlemiştir. Artık bize düşen bu hikmeti almak ve yolumuza devam etmekten ibarettir.

Tanzimat düşünürleri akli ilimler konusunda Avrupa'yı örnek almakla birlikte yaşam ilkeleri ile ilgili konularda dini referanslara müracaat etmekte tereddüt etmemişlerdir. Bu konuya değinen Ali Canip Yöntem'e göre Anayasa ve meşrutiyet isteyen Namık Kemal, Ziya Paşa ve öteki arkadaşları hukuki ve idari kanunların hatta ceza kanunlarının bile eski 'fıkıhtan' iktibas edilmesi taraftarı idi. Namık Kemal ceza kanunu için fıkıhın ukubat faslını kâfi buluyordu.<sup>22</sup>

20 Namık Kemal, Hikmetü'l hukuk. *Mecmua-i Ebuziyya*. Cüz: 48, 1885, s. 1505-1514.

21 Namık Kemal, *Makâlât-ı Siyasiye ve Edebiyye*, "Hasta Adam" 1327, Kubbealtı Sahaf, İstanbul, 1911, s. 97-100.

22 Ali Canip Yöntem, "Her Yönü ile Namık Kemal", *Prof. Dr. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan, Tablet Yayınları, Konya, 2005, s. 175.

Dönemin düşünürleri kendi geleneklerini göz önünde bulundurarak diğer taraftan akılcı yaklaşım ile Osmanlı'nın güncel kültürel, toplumsal, siyasal ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir kuramsal zemin oluşturmaya çalışmışlardır. Düşünürler modern düşünceden etkilenecek oluşturmaya çalıştıkları kuramsal zeminde Fransız ihtilali ile ortaya çıktığını düşündükleri siyasi demokrasi ile İslamiyet'in toplumsal adalet düşüncesi arasında büyük benzerlik olduğuna inandıkları için devletin Avrupalı tarzda yenileşmesini savunmuşlardır.

Tanzimat sonrasında ise modern düşünce zemini felsefi bir derinlik kazanarak genişlemeye başlamış, Aydınlanma düşüncesinde önemli kuramlardan olan Montesquieu'nün hukuki, Rousseau'nun siyasi, Smith'in iktisadi görüşlerini kullanılmaya başlanmıştır. Bunun yanı sıra Aydınlanma akılcılığının yansıması olarak laik yaklaşım hukuk ve eğitim alanında kendisine yer bulmuştur.

Şerif Mardin'e göre Osmanlı'da Ahmet Cevdet Paşa'nın çabaları ile laiklik hukuk müesseselerine girmiştir.<sup>23</sup> Bunun yanı sıra 1843'te Müslümanlar ile gayrimüslimlerin eşitliğini tanıyan yeni bir ceza yasasının kabulü, yabancıları kapsayan ticaret davaları için karma mahkemeler oluşturulması, 1850'de Fransa'dan alınan ticaret yasası, 1869'da gayrimüslimleri kapsayan davalara bakmaları için Nizamiye mahkemeleri denilen bir laik mahkemeler hiyerarşisi meydana getirilmesi Osmanlı'nın hukuk alanında ideolojik olmayan işlevsel bir laiklik anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Tanzimat döneminde laikleştirme, eğitimde de en önemli eğilim olarak ortaya çıktı. Bunlardan en önemlisi 1859'da bürokrasi ve ordu için kurulan Mekteb-i Mülkiye idi. Sultan Mahmut, rüşdiye adlı laik okullar kurmuştu. Modern eğitimdeki yavaş gelişme, orduyu 1855'ten itibaren kendi askeri rüşdiyeler ağını geliştirmeye zorladı, bunları önemli garnizon kentlerindeki idadiler izledi. 1869'da, Fransız Eğitim Bakanlığı'nın tavsiyesini esas alan yeni bir Maarif Nizamnamesi yayınlandı. Bu yeni nizamname üç seviyeden oluşan bir eğitim sistemini öngörüyordu. Buna göre her büyük köy veya kasabaya rüştiye, her kente sivil idadi ve her vilayet merkezine Fransız liselerini örnek alan Sultaniye adlı yüksek okullar kurulacaktı.<sup>24</sup>

Akılcı düşüncenin kurumsal alandaki bu yansımaları Tanzimat'ta modern düşüncenin realiteyi yönlendirme gücüne kavuştuğunu göstermek-

23 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 137.

24 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 96.



tedir. Geleneksel hukuk ve eğitim kurumlarının devam etmesiyle birlikte rasyonel değerlerin öne çıktığı bu yeni kurumların oluşumu Tanzimat döneminde pragmatik bir tavrın sonucudur. Osmanlı bürokrasisindeki bu tavır aynı şekilde düşünce dünyasında da bulunmaktadır. Bu düşünürlere göre ahlaken yozlaşmış bir yapıya sahip olmalarına rağmen Avrupa'yı medeniyet haline getiren bir takım ilkelerin alınması bizim için yeterlidir. Bu ilkelerin en önemlisi ise akli *bütün yaşam boyutları için vazgeçilmez* kılmaktan ibarettir. Fakat buradaki akıllı Modern düşüncenin kendisine ontolojik ve epistemolojik merkez olarak aldığı akıl değildir. Tanzimat *düşünürleri buradaki akli olma, akılcı tavrı yorumlarken İslami perspektifle doğruyu yanlıştan ayıran bir cevher formu ile değerlendirmişlerdir. O halde düşünürlerin aldıkları ilke ve kavramları herhangi bir kültürel ikileme düşmeden veya Avrupa merkezli bir bakış açısıyla moderniteyi ideolojik olarak benimseyip almamışlardır.*

Modern düşünceye maruz kalan Tanzimat düşünürü dini dünya görüşünden çıkmadan alınabilecek en önemli unsur olarak ilim ve irfanı oluşturan temel olarak akılcı düşünceyi benimsemiştir. Şüphesiz modern düşüncenin etkisinin olmadığı dönemlerde de Osmanlı'da akli yorumlama çabaları vardı. Fakat Tanzimat ile ortaya çıkan *sürecin en önemli özelliği akli çıkarımların toplumsal ve siyasi olaylar kadar dini metinleri de yorumlamada ve kurgulamada referans olarak değerlendirilmeye başlanmasıdır. Hatta denilebilir ki bu dönem ile birlikte İslam'ın akla verdiği değer işlenerek dini dünya görüşü de akıl merkezli olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Düşünürler devletin ve toplumun ıslahı için bunun gerekli olduğuna inanmışlardır.*

Modern düşünceye ait olan doğa bilimlerinin verilerini kendisine zemin edinen akli düşünme tarzının İslam'ın özü ile de uyduğu varsayılmaktadır. Bundan dolayı düşünürlerin gözünde Avrupa'ya ait yenileşmeler sadece bizim eksik kalmış, eskimiş bazı yönlerimizi iyileştirecek tamamlayıcılardan başka bir şey değildir. Bu bakış açısını en iyi Şinasi'nin sözünde görmekteyiz. Ona göre:

Öyle bir dârul mülk ki zamanımızda Asyanın akl-ı pîranesi, Avrupa'nın biki-ri-i fikriyle izdivaç etmek için bir haclegâh olmuştur.<sup>25</sup>

Şinasi'nin bu yaklaşımı bir taraftan kendi köklerini sağlam bir zemin olarak gören fakat diğer taraftan tazelenabilmenin, canlanabilmenin bir yolu olarak Avrupa kökenli rasyonel refleksiyonun alınması gerektiğine inanan Tanzimat aydınınının düşünce sistemini göstermektedir. Bu düşünce

25 Şinasi, *Tasvir-i Efkar*, No:79 fi 8 şevval 1279.

sisteminde Avrupa'ya ait herhangi bir düşüncenin koşulsuz ve bütün hatlarıyla olduğu gibi alınması söz konusu değildir.

Tanzimat'ta modern düşüncenin unsurları Osmanlı'daki epistemik yapı ile karşılıklı olarak dönüşmektedir. Bu etkileşimde yine de konumlandırılan, belirleyen biçimsel çerçeveye anlamını veren Osmanlı'nın din ve ahlaktan beslenen kendi zemini. Bu zeminden hareket eden Tanzimat düşünürleri de Osmanlı devlet stratejisinin devamı halinde Türk, Osmanlı ve Müslüman kalarak modern unsurları alma peşindedir. Namık Kemal'in ifadeleri bunu göstermektedir. Ona göre:

Say-ı beşerin muavenetlerinden nerede olsa istifade olunur. Şimdi biz ter- vic-i medeniyeti arzu edersek bu kabîlden olan hakâyık-ı nâfi'ayı nerede bu- lursak iktibas ederiz. Temeddün için Çinlilerden sülûk kebabı ekl etmeği al- mağa muhtaç olmadığımız gibi Avrupalılar'ın dansına, usul-i münakehâtını taklit etmeğe de hiç mecbur değiliz. Kendi ahlâkımızın ilcaât-ı kendi aklımı- zın tasvibâtı âsâr-ı medeniyetin fûrû'atın ama'a-ziyadetin kâfidir.<sup>26</sup>

Jale Parla, Tanzimat yazarlarının Avrupa'yı alımlama biçimlerinin asla taklitçi ve bütüncü bir tarz taşımadığını düşünmektedir. Ona göre "Tanzi- mat'ın amacı, Şinasi'nin deyişiyle "Asya'nı akl-ı pirânesi ile Avrupa'nın bik- r-i fikrini izdivaç ettirmek" olduğuna göre; Asya'nın erkek, Avrupa'nın kadın olarak şahıslandırıldığı bu evlilik eğretilmesinde egemen olan, Doğu'nun mutlakçı düşünce sistemidir. Gene Doğu'nun bu mutlakçı sistemini çok benzer bir eğretilmeyle vurgulayan Namık Kemal'in şu deyişine bakalım:

Onların bir takım âsar-ı nefisesini taklit eder ve Şark ve Garbın fikr-i kemâl ve bikri hayâlini izdivaç ettirmeye çalışırız." Burada da, "fikri kemâl" in, bü- tün erkek kadın karşıtlıklarında erkeği; "bikri hayâl" in ise kadını temsil etti- ğini biliyoruz. Demek ki, Tanzimat yazarları Batılılaşmayı, Batı'dan ne denli örnek alma ya da Batı'ya öykünme içerirse içersin, erkek egemen bir evlilik birleşmesinin edilgin ögesi olarak görüyorlardı. Bu birleşmenin kurallarını dikte etmek, sınırlarını koymak elbette ki o denli güç bir iş olmayacaktı. Yeter ki, bu kuralları koyacak, bu sınırları çizecek bir otorite simgesi bulunsun.<sup>27</sup>

Ahlaki ve kültürel ilkelere öncelik veren, bundan dolayı İslam-Osmanlı kimliğini zemin olarak gören Tanzimat düşünürü rasyonel düşüncüyü de bu zemin üzerinden okumaktadır. Bundan dolayı Aydınlanmacı yaklaşımdan farklı olarak akılcı bakış açısı niteliksel değerlerin güncellenebilmesinin,

26 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleler I*, haz. İsmail Kara, Nergiz Yılmaz Aydoğdu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s.361.

27 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, s.17.

yetkinleştirilebilmesinin yolu olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Tanzimat döneminde Avrupa merkezli bilimsel düşüncenin merkeze alındığı ve dinde dâhil olmak üzere bütün yaşam alanlarının bilime göre düzenlenmesi gerektiği görüşü de ortaya çıkmıştır.

Modern düşünce var olanı hesaplanabilir, ölçülebilir hale getirebilmenin yolu olarak bilimsel içerik ve yöntemi bütün alanlar için uygulanması gereken yaşam formülü olarak değerlendirmektedir. Bu görüş olgusal alana girmediği için metafiziğe ait her türlü bilgiye mesafeli bakarak niçin'e değil nasıl'a yoğunlaşılmasını önermektedir. *İnsan ve toplum yaşamını da bu yaklaşımla yeniden tasarlamak gerektiğini düşünen bilimci bakış açısı için tek hakikat aklın denetimindeki bilimsel verilerdir.*

Avrupa'nın teknik üstünlüğünden etkilenerek yeni yaşam stratejisinin buna göre belirlenmesi gerektiğini düşünen bazı Tanzimat düşünürleri niceliksel değerleri öne çıkarmış olsalar da bilimcilikleri Avrupa'daki yaklaşımlardan farklıdır. Bilim ile birlikte dini değerlere de hakikat rolü biçen düşünürler her ikisini ortak noktada buluşturmaya çabalamışlardır. *Örneğin Sâdullah Paşa yazdığı 19. Asır şiirinde bilimin ortaya koyduğu keşiflerle yaşamın ve varlığa bakışın yeniden yorumlandığını söyleyerek yaşamın merkezini bilime göre oluşturmak gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte o, bilimin Allah fikrini doğruladığını da belirtmektedir.*<sup>28</sup> Avrupa'da olgusalığın dışında hiçbir bilgiyi anlamlı ve doğru kabul etmeyen bilimciliğe karşı Tanzimat düşünürü içerisinde bulunduğu geleneğin etkisiyle bilimciliği yorumlamıştır.

Diyebiliriz ki Tanzimat döneminde referans merkezinin yavaş yavaş İslam-Osmanlı çizgisindeki epistemik yapıdan modern epistemolojiye geçişinin göstergesi olarak yaşamı akıl zemininde oluşmuş bilime göre düzenlemek gerektiği görüşü düşünürlerde olsa da bu düşünürler kendi anlam çerçevesinden kopmamışlardır. Münif Paşa'nın bilimi din'in ıslah edicisi olarak görmesi de bunun göstergesidir.

Münif Paşa'ya göre ilim bizim günlük hayatımızı kolaylaştırdığı gibi inançlarımızı batıl hurafelerden arındırmaya da yardımcı olur. Münif Paşa tıptan siyasete, tarihten müziğe kadar pek çok ilimden bahsetmiş olsa da kendisi doğa bilimlerini özellikle de jeolojiyi hakiki ilim olarak görmüştür. Ona göre:

Bir devletin kuvvet ve azametinin ve şan ve şevketinin esas-ı hakikiyyesi bila-şübhe ilm ü ma'rifet olduğundan, her şeyden evvel bunun tekessür ve intişarına sa'y ve ihtimam eyler.<sup>29</sup>

28 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I / Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 69-75.

29 Münif Paşa, *Muvazene-i İlm ü Cehl*, MF, No:1, 27, s. 22.

Kendi siyasi ve dini değerlerini güçlendirmenin yolu olarak bilime sarılmak gerektiğini düşünen Münif Paşa'nın bakışında da ideolojik bir bilimciliğin olmadığını, modern düşüncenin ilkelerini ideal değer olarak görmediğini söyleyebiliriz. Bu dönemin düşünürleri modern düşünceye ait ilkelere araçsal bir değer atfederek bu ilkelerin uygulanması ile Avrupa ile eşit seviyeye gelinebileceğini varsayımlardır.

Tanzimat dönemi düşünür ve siyaset adamları çoğunlukla anlamın niteliksel öğelerde bulunduğu varsayımından hareket ederek Avrupa modernleşmesini ve modern düşünce ilkelerini yorumlamışlardır. Plâtoncu epistemolojinin etkisiyle içerisinde buldukları kadim geleneklerin hiçbir unsurun alınmasıyla dönüşmeyeceğini düşünen Tanzimat eliti bu unsurların kendi anlam dünyasına göre yeniden konumlandırılabilirliğini varsayımlardır. Bu varsayımından hareketle Avrupa denilince zihinlerinde var olan olumsuz anlamı oluşturan kültürel normları almadan Bu coğrafyayı medeniyet haline getirdiğini düşündükleri unsurlar üzerine yoğunlaşmışlardır.

Seçmecî bir tavırla kategorik ayırım yaparak akılcı düşünme ve bu düşünmenin sosyal ve siyasal yansımalarını alarak Osmanlı'daki sorunları çözebileceğini varsayan Tanzimat düşünürü aldığı bu unsurların da İslam-Osmanlı epistemoloji ile uyumlu bir bütün teşkil edeceğini düşünmektedir. Bu bakış açısı düşünürlerin kendi medeniyetlerine olan özgüven duygusunu kaybetmediklerini de göstermektedir.

Modern düşüncenin en önemli ilkelerinden olan aklın bütün yaşam alanları için referans kabul edilmesinin İslami yaklaşımla örtüştüğüne inanan düşünürler bu ilkenin benimsenmesi ile dinde öze dönüşün yaşanacağına, toplumsal, siyasal sorunların çözüleceğine ve Osmanlı'nın eski günlerine geri döneceğine inanmışlardır. O halde modern düşüncenin ilkeleri Avrupa gibi olmak için değil kendi medeniyetlerinin ihyasının bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu şekilde Tanzimat döneminde modern düşüncenin yaşam zemini gözetilerek yorumlanması bu düşünce yapısının Avrupa'da olduğundan daha farklı bir yapı kazanmasına neden olmuştur. Düşünürlerin bu yaklaşımı da göstermektedir ki modern düşüncenin ilkeleri ideolojik değil pratik bir tavırla alınmaya çalışılmıştır.

## Öz

### Tanzimat Döneminde Modern Düşüncenin Kendisini Gösterme Biçimi

Avrupa'da 17. Yüzyılda kuramsal bir çerçeve kazanan modern düşünce'nin en önemli özelliği aklın doğru yöntemle hakikati bulabileceği iddiasıdır. Bu yaklaşım Aydınlanma düşüncesinde filozoflar tarafından bütün yaşam alanlarının temel ilkesi olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra olgusal ve bilimsel veriler ile varlığı, yaşamı anlama ve yorumlama çabası 18. yüzyılda paradigma haline gelmiştir. Aynı dönemlerde Osmanlı düşüncesi ise İslami referansların ve Platon-Aristoteles felsefesinin varlık, bilgi ahlak anlayışlarının etkisi altındadır. Fakat askeri, siyasi alanlarda yapılan yenileşmelerle birlikte modern düşüncenin ilkelerinin Osmanlı düşüncesinde izleri görülmeye başlanmıştır. Tanzimat ile birlikte ise modern düşünceye ait olan akılcılık düşünürler tarafından benimsenmiş bu ilke içerisinde buldukları kültürel çevre ve İslam-Osmanlı epistemolojisi etkisi ile yorumlanarak siyaset, eğitim, hukuk alanına yansıtılmıştır. Dolayısıyla modern düşünceyi konumlandıran, anlamlandıran çerçevesini belirleyen İslam-Osmanlı epistemolojisidir. Tanzimat düşünürleri modern düşüncenin ilkelerini alımlarken ideolojik bir perspektifle değil pratik yaklaşım sergilemişlerdir. Bu çalışmada Tanzimat elitinin içerisinde bulunduğu ontolojik-epistemolojik zemini dikkate alarak modern düşünceye ait özellikleri nasıl yorumladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Düşünce, Tanzimat Düşüncesi, Akılcılık, Bilimcilik.

## Abstract

### The Way of Showing the Modern Thought in Tanzimat Era

The most important feature of modern thought, which gained a theoretical framework in Europe in the 17th century, is the claim that the reason can find the truth with the right method. This approach has been evaluated by philosophers as the basic principle of all living spaces in Enlightenment thought. Also factualness and scientific data became a paradigm to understand and interpret existence and life in the 18th century. In the same period, Ottoman thought was under the influence of Islamic references and the understanding of existence, knowledge and morality of Plato-Aristotle philosophy. However, with the innovations in military and political fields, the traces of the principles of modern thought in Ottoman thought began to be seen. With the Tanzimat, rationalism that belongs to modern thought was adopted by thinkers, and this principle has been reflected in the field of politics, education and law by interpreting it with the influence of the cultural environment they are in and the Islamic-Ottoman epistemology. Thus, it is the Islamic-Ottoman epistemology that position, determines its framework, and makes sense of modern thought. Thinkers of Tanzimat took a practical approach rather than an ideological perspective in their acquisition of the principles of modern thought. In this study, it will be tried to show how the Tanzimat elite interprets the features of modern thought by taking into account the ontological-epistemological ground in which it is located.

**Keywords:** Modern Thought, Tanzimat Thought, Rationalism, Scienticism.

## Kaynakça

- Ahmet Mithat, *Avrupa'da Bir Cevelan*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, T.T.K Yayınları, 1986.
- Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tanzimatta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- İnalçık, Halil, *İmparatorluktan Cumhuriyete*, Kronik Kitap, İstanbul, 2018.
- Kaplan, Mehmet, *Şiir Tahlilleri I / Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.
- Kaplan, Mehmet, "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi", *Tanzimat*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınları, Ankara, 2006
- Kılıçbay, Mehmet Ali, *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Münif Paşa, *Muvazene-i İlm ü Cehl*, MF, No:1, 27.
- Namık Kemal, Hikmetü'l hukuk. *Mecmua-i Ebuziyya*. Cüz: 48, 1885.
- Namık Kemal, *Makâlât-ı Siyasiye ve Edebiyye*, "Hasta Adam" 1327, Kubbealtı Sahaf, İstanbul, 1911.
- Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleler I*, haz. İsmail Kara, Nergiz Yılmaz Aydoğdu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul, 1987.
- Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Şinasi, *Tasvir-i Efkar*, No:79 fi 8 şevval 1279.
- Şinasi, İbret, Sayı: 46, 25 Teşrinievvel 1288.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Tarlan, Ali Nihat, "Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012
- Ünver, A. Süheyl, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar", *Tanzimat I*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

- Yöntem, Ali Canip, “Her Yönü ile Namık Kemal” , *Prof. Dr. Ali Canip Yöntem’in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan, Tablet Yayınları, Konya, 2005.
- Ziya Paşa, “Yirmi Beşinci Numarada Olan Hâtıraya Zeyl”, *Hürriyet*, No: 28, 21, 1285.
- Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

# JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA UYGARLIĞIN DUYGULARA NEGATİF YANSIMALARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 208-226.

Geliş Tarihi: 07.03.2021 | Kabul Tarihi: 11.06.2021

**Mehmet EVREN\***

## Giriş

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), bir varsayımdan hareketle masumiyet dönemi olarak tasvir ettiği doğa durumundaki insanın uygarlık durumuna geçtiğinde kamusal alanla tanıştığını söylemektedir. Ona göre kamusal alanda sahne alan insan artık kendini kurgulayan insandır. Nitekim bu sahnede gerçek insan bulunmaz. İnsanın burada gerçek kimliği yoktur. Doğasından uzaklaşan bu insan, yaratılan sahte uygarlık neticesinde kendini tüketen ve kendine *yabancılaşan, narsist, kibirli, hırslı, ihtiraslı* bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

O halde bu durumun oluşmasının sebebi nedir? Bu sorunun cevabı Rousseau'nun sıkça kullandığı *amour de soi* (özsevgi), *amour propre* (özsaygı), *kibir*, *hırs*, *narsisizm* ve *yabancılaşma* gibi kavramlarda gizlidir. Rousseau, bilhassa insanın yeti ve yeteneklerinin gelişmesi ve sahte uygarlık neticesinde baş gösteren özsaygının, toplumsal ilişkileri belirleyen *kibir*, *hırs*, *ih-tiras*, *kıyaslama* vb. duygulanımların kaynağında olduğunu söylemektedir. Zira ona göre bu duygulanımların sonucunda kendine *yabancılaşan, narsist* bireyler ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden öncelikle bu kavramların etimolojisine bakılması gerekmektedir. Ancak bu kavramların etimolojisine geçmeden önce duygu kavramının ne olduğuna ve Rousseau'da duyguların yerine değinmek, konuyu belirlemek açısından uygun olacaktır.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-3237-7526, e-mail: mehmetevren@aksaray.edu.tr



## Duygular ve Rousseau

Duygu kelimesi, TDK Türkçe Sözlükte *duyularla algılama, his, önsezi, kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik, nesnelere veya olayları ahlaki ve estetik yönden değerlendirme yeteneği* gibi manalara gelmektedir (TDK, sozluk.gov.tr). Duygu sözcüğünün TDK Türkçe Sözlükteki anlamlarını açıkladıktan sonra bu kavramın terim olarak karşılığına değinebiliriz.

Klâsik Psikolojinin temelini oluşturan *Ruh Üzerine* (Peri Psykhes, *de Anima*) adlı eserinde Aristoteles (384-322), ruhu canlıların temel ilkesi olarak görmektedir (Aristoteles, (2011: 7, 17). Zira o, insan ruhunun bir “yaşam prensibi” ve bütünlük vasfına sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden o, insan ruhunun yansımaları olan inançları, bedensel hareketleri ve fizyolojik değişiklikleri duyguların ayrılmaz kısımları olarak değerlendirmektedir. Aristoteles *Retorik* adlı bir başka eserinde, duyguları başkalarına nasıl davranılması gerektiği ile alakalı güçlü ahlaki inanç olarak betimlemektedir (akt. Gökalp, 2010: 3). Nitekim Aristoteles’in (2012: 98) “Coşkular insanların kararlarını etkileyecek kadar değiştiren, aynı zamanda ya da zevkle birlikte olan duygulardır. Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeylerle bunların zıtları gibi(...) Örneğin öfke coşkusu alın: Burada (1) öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içinde olduğunu, (2) genellikle öfkelenedikleri kişilerin kimler olduğunu, (3) onlara hangi nedenlerle öfkelenediklerini araştırıp bulmamız gerekir” ifadeleri, duygularla ilgili bir fikir vermektedir. Bu düşünceyi dikkate alan Gökalp (2010: 3), onun modern anlamda ilk duygu kuramı geliştiren ve modern bir duygu taslağı araştırması veren bir düşünür olduğunu söylemektedir. Aristoteles’in duygu kuramına kısaca değindikten sonra duyguların psikoloji ve felsefedeki yerinden söz edebiliriz.

Psikolojide duygu kavramı psikologlar tarafından farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ancak hepsinin hem fikir olduğu özellikler: *nefes alma, nabız, beze salgısı* vb. için vücuttaki değişiklikleri de içeren organizmanın karmaşık durumudur. Zihinsel olarak da güçlü hisle heyecan, endişe durumu ve genellikle belirli davranış formuna doğru bir dürtüdür (James, 1964: 82). Bununla birlikte duygu (emotion), terim olarak, *fizyolojik temel ve belirtileri çoğu kez bilinmeyen ve şiddetsiz olan duyusal haller* anlamında kullanılmaktadır (Morgan, 2011: 385).

Öte yandan felsefe sözlüklerinde duygu kavramı; *duyduğumuz, duyumsadığımız her şey; özellikle de tüm tutkularımızın, hafif veya ortalama şiddetteki heyecanlarımızın, aşk, sevgi gibi genel hallerimizin, genel ve içgüdüsel eğilimlerimizin genel adı* olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999: 269). Duygu kavramından başka bir kaynakta ise *heyecanların kaynağından beslenen karmaşık ruh durumu* olarak bahsedilmektedir (Timuçin, 2004: 165). Ayrıca felsefenin

bir türü olan duygu felsefesi, duyguların, insan yaşamındaki yerini, onların yaratıcılığa yaptıkları katkıyı veya verdikleri zararı konu alan, *duyguların sadece fiziki tepkiler mi, yoksa akıl ihtiva eden yaşantılar mı oldukları* sorularını cevaplamaya çalışmaktadır (Cevizci, 2002: 553).

Rousseau da pek çok eserinde uygarlığın yaratmış olduğu duygulara değinmektedir. Nitekim ona göre, doğa durumundaki insanın doğasında bulunmayan *amour propre*, *kibir*, *hırs*, *ihhtiras* gibi duygular, yaratılan uygarlıkla birlikte insanın içine düşmüş olduğu zor durumu ve yaşadığı travmayı göstermesi açısından önemlidir. Çünkü ona göre ortaya çıkan uygarlık ve toplumsal ilişkiler neticesinde oluşturulan bu duygular sahte ve samimiyetten uzaktır. Dolayısıyla o, bu ilişkilerin kaynağında başta özsaygısı gelişmiş insan ve onun *kibir*, *hırs*, *ihhtiras* vb. duygulanımları olduğunu söylemektedir. Nitekim bu çalışmada değineceğimiz ilk duygu kavramları, *amour de soi* (özsevgi) ve *amour propre* (özsaygı) sözcükleridir.

### ***Amour de soi (özsevgi) ve Amour propre (özsaygı)***

Rousseau'nun, pek çok eserinde *amour de soi* olarak kullandığı kavramın karşılığı ben sevgisidir. Nitekim ona göre, özsevgi her zaman iyidir ve her zaman düzene uygundur (Rousseau, 2011a: 284). Bu yüzden herkes bilhassa kendi varlığını muhafaza etmekle vazifeli olduğu için, yapılacak işlerin ilki ve en mühimi bu varlığı korumaya her zaman dikkat etmektir. Zira Rousseau, her insanın varlığını korumak için kendisini sevmesi gerektiğini söylemektedir (Rousseau, 2011a: 284). Rousseau'ya göre, *amour de soi* ya da *kendini sevmeye* duygusu gerçek gereksinimlerimizi karşılamak söz konusu olduğunda sorun oluşturmaz. Ancak o, bu duygunun yerini kendini kendisiyle kıyaslayan *amour propre*'ye yani özsaygıya bıraktığında problem olacağını ifade etmektedir. Ona göre özsaygı duygusu, bizi başkalarına yeğleyerek, aynı zamanda bizim de başkalarına, başkalarının da bizi kendilerine kıyaslamalarına neden olacaktır. Bundan dolayı Rousseau, sevgi dolu tutkuların özsevgiden; kin dolu öfke dolu duygularınsa özsaygıdan böyle doğduklarını ifade etmektedir. Zaten Rousseau'ya göre insanı varoluşundan iyi yapan az şeye ihtiyaç duymasıdır ve kendisini az farkla başkalarıyla kıyaslamasıdır; yine ona göre insanı özünden kötü yapan şey ise çok şeye gereksinim duyması ve başkasının fikirlerine çok fazla ehemmiyet vermesidir (Rousseau, 2011a: 285-286).

Dolayısıyla Rousseau'ya göre tabiatı gereği insan iyi bir doğaya sahiptir, fakat insan kendisi gibi diğer insanlarla bir araya geldiği zaman ikircikli bir doğaya sahip olmaktadır. Bu yüzden ona göre insan, *egosu ile diğerkâmlığı, çıkarıcılığı ile paylaşımcılığı, kişiliği ile toplumsallığı, atomik benliği ile toplumsal benliği arasındaki çatışmaların kurbanı* olur. Zira bu insan aynı zamanda doğasına

yabancılaştıran bir insandır (Çetin, 2003: 77). Nitekim Gürbüz'e göre "insanın temel doğası yani amour de soi (özsevgi) uygarlaşma yüzünden başkalaşmış olduğundan bu farklılığın ortaya koyduğu bozuk biçimlerini izleyerek asıl nedenlere ulaşılabilmenin yoluna da girilmiş olacaktır" (Gürbüz, 2012: 33-34). O, bu durumu "asıl olanla olmayan arasındaki kıyaslama, köken sorunuyla da bağlantılı" görmektedir (Gürbüz, 2012: 34). Bu yüzden ona göre insânî oluşmanın her an yozlaşma ihtimali bir tarafa, asli bir yaşam formundan her sapma uygarlaşmanın kaçınılmaz bir boyutudur. Dolayısıyla o, bu durumu *insanın her yerde zincire vurulması*, ancak kendi elleriyle örülmüşse *trajik ve onarılması* gereken bir paradoks olarak" değerlendirmektedir (Gürbüz, 2012: 34).

Nitekim Rousseau'da bu paradoksu ve çelişkiyi oluşturan uygarlığın dayattığı duygulardır. Ona göre, amour de soi (özsevgi) amour propre (özsaygı)ya dönüştüğünde kaçınılmaz olarak *kibrin (hybris)*, *hırsın (harasa)*, *ihtirasın* ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada değineceğimiz ikinci duygu kavramı, kibir sözcüğüdür.

### **Kibir (hybris) ve İnsan**

"Kibir" sözcüğü Arapça *kbr* kökünden gelen *kibr* "büyüklük, azamet, büyüklük taslama" anlamlarında kullanılmaktadır (nisanyansozluk.com). Bununla birlikte "Kibir" sözcüğünün mitolojik kökenine bakıldığında antik Yunan düşüncesinde "hybris<sup>1</sup>" kelimesine karşılık geldiği görülmektedir. Grekçe anlamıyla hybris (kibir) sözcüğü; övünme, övünçenlik, böbürlenme, üstünlük taslama; palavracılık *aşırılık yapmak, kibirli olmak; küstahlık yapmak, saygısızlık etmek; aşağılamak onurunu kırmak, tahrik etmek, hakaret etmek, kibir, kendini beğenmişlik, kendini başkalarından üstün görme, büyükleme, kurum; küstahlık, saygısızlık, ölçüsüzlük, aşırılık* gibi manalara gelmektedir (Çelgin, 37, 668). Nitekim hybris (kibir) antik Yunan'da en fazla kınanan davranış biçimidir. Ayrıca hybris (kibir), hem kötülüğün hem de adaletsizliğin nedeni olarak görülmektedir (Kalaycı, 2014: 198).

Vassilis Lambropoulos, *hybris (kibir)* kavramının dört niteliği üzerinde durmaktadır. Bu niteliklerden ilki *trajediye konu olan hybris bir yasanın ihlâlinden ziyade bir kuralın çiğnenmesi* anlamına gelmektedir. İkincisi, *hybris evrendeki her varlığın, insanın, hayvanın, bitkinin hatta güneşin bile içine çekileceği bir zaafıtır*. Bu yüzden *doğal, toplumsal, yasal, siyasal ve ahlaki tüm düzeylerde* işlemektedir (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 56). *Hybris'in* üçüncü anlamı kötü niyetli insanların ya da kötücül güçlerin özelliği olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle en iyi niyetli başlangıçların, en kusursuz maksatların,

1 Hybris sözcüğünün Yunanca karşılığı şu kelimelerdir: ἀλαζονεία, aç, ή, ὑβρίζω, ὑβρίς, εως, ή. Bknz. (Çelgin, 37, 668).

en yüce erdemlerin bir anda *hybris* tarafından altüst olabilmesi söz konusudur. Son olarak *hybris*, tanrıların dayattığı, karşı konulmaz bir kader değildir. Bu yüzden *hybris* irâdîdir, ihtiyârîdir ve oluşumu özerkliğe dayanmaktadır. Bunun için yapabileceklerini tasarlayabilecek varlıklar *hybris*'in tesirinden kurtulabilmektedir (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 56). *Hybris* (kibir) kavramın Grekçedeki anlamını ve niteliklerini açıkladıktan sonra mitolojideki kökenine değinmek faydalı olacaktır.

Yunan mitoloji düşüncesinde kibir sözcüğü insanı suça sevk eden ölçüsüzlük, hırs ve *kendine aşırı inanma* veya *güvenmeyi* ifade etmektedir. Bu yüzden *hybris* (kibir) pek çok tragedyada kişilerin başlarına gelen belâların nedeni olarak görülmektedir (Erhat, 2013: 147). İnsanın kendine *aşırı güvenmesi*, *ölçsüzlüğü* ve *hırsı* aynı zamanda onun yitip gitmesine neden olmaktadır. Zira Platon (428/7-348/7)'un Şölen isimli diyalogunda *hybris* (kibir) üzerine şöyle bir konuşma geçmektedir:

Sevgi dediğimiz şey yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır. Evet, biz birdik. Şimdi ise, kötü yola saptık, tanrı da bizi ayırdı2, Lakedaimon'lular Arkadia'lıları nasıl ayırdıysa (...) Tanrılar karşısında haddimizi bilmezsek, korkarım bizi yeni baştan ikiye bölerler, kabartmalarda yandan görünen suratlar gibi, burnumuzdan aşağı ikiye biçilmiş dolaşırız (Eflatun, 1958: 47).

Platon, bu pasajında insanların kibirleri yüzünden hem kendilerini bütünleyen eşlerinden ayırdıklarını hem de güçlerini kaybettiklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, insanın tanrılar karşısındaki *kibri* ve *hırsı* sonucunda nasıl cezalandırıldığı üzerinde durmuştur. Sadece insanlar, Olimpos'ta yaşayan tanrılarının hışmına uğramamışlardır. Zira Titanların soyundan gelen Prometheus'un başına gelenleri Hesiodos *Theogonia* adlı destanında şöyle anlatmaktadır:

Cin fikirli Prometheus'a gelince, Zeus  
Çözülmez zincirlere vurdu onu,  
Boyunu iki kat aşan bir sütuna bağladı.  
Sonra bir kartal saldı üstüne gergin kanatlı;  
Ölümsüz karaciğerini yiyordu kartal,...

...Böylece, kolay değildir hiçbir zaman  
Zeus'un isteğine yan çizmek, karşı koymak.  
İapetos oğlu iyiliksever Prometheus bile

2 “İnsan aslında neydi, ne oldu, önce bunu bilmemiz gerek. Çünkü insan her zaman bugünkü gibi değil, bir başka türlü idi. İnsan soyu ilkin üç çeşitti. Şimdiki gibi erkek, dişi diye ikiye ayrılmıyordu, her ikisini içine alan bir üçüncü çeşit daha vardı. Bu çeşidin kendi kayboldu, sadece adı kaldı: “*androgynos*” denilen bu çeşidin adı gibi biçimi de hem erkek, hem dişi idi; bugün sözü edilmesi bile ayıp sayılır (...)” Bknz. (Eflatun, 1958: 42-43).

Belalı öfkesinden kurtulamadı onun,

Bütün bilgileri kıramadı korkunç zincirlerini (Hesiodos, 2020: 23, 26).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere tanrılara karşı Prometheus “kurumlu ve kendini beğenmiş” olmasının bedelini ödemektedir (Hesiodos, 2020: 248). Nitekim Yunan mitolojisinde Nemesis<sup>3</sup> “insanlarda ölçsüzlüğü, kendine ve talihine aşırı güveni cezalandıran varlık olarak gösterilir. Ayrıca Nemesis, Ate<sup>4</sup> ile Hybris (kibir)'in hemen ardından gelir” (Erhat, 2013: 215).

Yunan mitolojisinde anlatılan bu olaylara Rousseau'nun uygar toplumdaki trajedi içinde yaşayan insanın durumu benzetilebilir. Zira Rousseau'ya göre, uygar insanın kendini üstün kılma çabası kibrini ve kendini beğenmişliğini artırmaktadır. Rousseau, *toplumda seçkin biri gibi gözükmeye arzusunun, gösteriş ve lüksün tek kaynağı* olacağını söylemektedir. O, bu uğurda zengin olmak için *durmadan çalışıp didinen ve arkasından da peş peşe yok olup giden ailelerin aynı ilkelere göre hareket ettiklerini* ifade etmektedir. O, bu insanları *bir kaya parçasını bir dağın tepesine çıkarmak amacıyla kan ter içinde kalan ve kaya parçasını tekrar aşağı yuvarlayan Sisypfos<sup>5</sup>* a benzetmektedir (Rousseau, 2008a: 60). Nitekim Wolker (2008: 83), Rousseau'da, *amour propre* duygusunun tamamıyla göreceli ve suni bir duygu olan kibri doğurduğundan bahsetmektedir. Ayrıca o, Rousseau'nun kullandığı *amour propre* kavramının kişileri kendilerini başkalarından daha büyükmüş gibi göstermeye sevk ettiğini ifade etmektedir.

Bununla birlikte Weischedel, Rousseau'da uygar toplumun insanın iyi olmaya ilişkin kökenindeki imkânı örttüğünü, insanı tahrif ettiğini, engellediğini ve böylesi bir toplumda çıplak bencillik bütün kötülüğün kökü olduğunu söylemektedir (akt. Evren, 2015: 35). Bu yüzden insandaki özsaygı isteği onun toplumsallaşmasıyla birlikte insanda *kibir, kıskançlık, kıyaslama, ihtiras* gibi duygulara dönüşmektedir. Bu çalışmada değineceğimiz üçüncü duygu kavramı, hırs (harasa) sözcüğüdür.

### **Hırs (Harasa)**

“Hybris” kelimesiyle benzer anlamda kullanılan Arapça kökenli harasa sözcüğü *hırslandı, tamah etti, yardı, soydu, uğraştı* (Kanar, 2009: 739) gibi mana-

3 Kavram olarak *Nemesis* tanrısal öcü simgeler. Bknz. (Erhat, 2013: 215).

4 “Akıl, insanın gerçeği olduğu gibi görmesini, iyiyi kötüden ayırt etmesini sağlayan yetidir. Aklı başından alınır, gözü karartılırsa, aldanır, basireti bağlanır ve gaflete düşüp hata yapar, suç ya da günah işler. Bunun sonucunda da cezaya çarptılır. Çağdaş dillerde karşılığı zor bulunan bu kavram Türkçemizde en iyi “gaflet” sözcüğüyle karşılanabilir...” Bknz. (Erhat, 2013: 64).

5 “Sisypfos'u gördüm korkunç işkenceler çekerken: Yakalamış iki avucuyla kocaman bir kayayı ve de kollarıyla bacaklarına dayamıştı kayaya, habire itiyordu onu bir tepeye doğru, işte kaya tepeye vardı varacak, işte tamam, ama tepeye varmasına tam bir parmak kala, bir güç itiyordu onu tepeden gerisin geri...” Bknz. (Homeros, 2017: 204).

lara gelmektedir. Bununla birlikte harasa kelimesinin karşılığı olarak kullanılan hırs sözcüğü öfke, kızgınlık, azgınlık, sonu gelmeyen arzu ve istek (Develioğlu, 2002: 363) *iz, ar, tamâh, açgözlülük, şiddetli arzu, şiddet ve inhimâkla bir şeyin üzerine düşme: hırsını yenemedi; hırsıla paralandı* (Gündoğdu, Adıgüzel & Ebul Faruk, 2015: 427) gibi anlamları ifade etmektedir.

Arapça kullanımının dışında “Hırs sözcüğü Farsçada yaygın bir şekilde horden (yemek) fiili ile kullanılmaktadır”(vajebyab.com). Bu ibare, kelimeler sözlük anlamlarıyla birebir aktarılacak olursa Türkçede “hırs yemek” biçiminde ifade edilir. Bu itibarla, Zülfü Livaneli’nin naklettiği harasa otu/dikeni öyküsü ile hırs yemek tabiri arasında bağ kurulabilir. Zülfü Livaneli, *Huzursuzluk* isimli romanında harasa otu/dikeni hikâyesine şöyle yer vermektedir:

(...) Develere çöl gemileri derler bilirsin, bu mübarek hayvan üç hafta yemedi içmeden, aç susuz çölde yürür de yürür; o kadar dayanıklıdır yani. Ama bunların çölde çok sevdikleri bir diken vardır. Gördükleri yerde o diken koparır çiğnemeye başlarlar. Keskin diken devenin ağzında yaralar açar, o yaralardan kan akmaya başlar. Tuzlu kan dikenle karışınca bu tat devenin daha çok hoşuna gider. Böylece yedikçe kanar, kanadıkça yer, bir türlü kendi kanına doyamaz ve engel olunmazsa kan kaybından ölür deve. Bunun adı haresedir (...) (Livaneli, 2019: 46).

Bu doğrultuda Rousseau’nun amour propre (özsaygı) kavramı ile bu öykü arasında bağlantı kurulabilir. Nitekim Rousseau’ya göre, amour de soi (özsevgi) amour propre (özsaygı)ya dönüştüğünde kaçınılmaz olarak *kibrin (hybris), hırsın (harasa), ihtirasın* ortaya çıkmasına neden olmaktadır ve o, insanların içine düştükleri durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Zenginler, kendi paylarına hükmetmek, zevkini tadar tatmaz, başka bütün zevkleri küçük görmeye başladılar; eski kölelerini kullanarak yeni köleleri boyun eğdirirken, komşularını kullaştırmaktan başka şey düşünmez olurlar. İnsan etini bir defa tadınca başka bütün yiyecekleri hırçınlıkla geri çeviren, sadece insanı yutmak isteyen aç kurt gibiydiler (Rousseau, 2010: 150).

Bundan dolayı “zenginlerin gaspları, yoksulların hırsızlıkları ve her ikisinin de dizginlenemeyen ihtirasları, doğal yapıda bulunan merhametin çığlıklarını ve adaletin hâlâ cılız olan sesini bastırıldığını ve insanların içini hırsı, açgözlülükle ve ahlâksızlıkla doldurduğunu” söylemektedir (Rousseau, 2003: 79). Zira Rousseau’nun bu cümlelerinde develeri yiyip bitiren *harasa otu* gibi insanları da yiyip bitiren *kibrin, hırsın, ihtirasın, kıskançlığın* ortak olduğunu söyleyebiliriz.

Bu duyguların oluşmasını tetikleyen bir başka neden olarak özel mülkiyet anlayışının yerleşmesi görülebilir. Öyle ki Rousseau'ya göre uygarlığın temelinde yer alan özel mülkiyet anlayışı bütün iyi olan insan ilişkilerini değiştirmiştir. Nitekim J.L. Lecercle, Rousseau'ya göre, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte zenginler mülklerini muhafaza etmek için her grubun içindeki insanlarla bir anlaşma yaparak Devlet'i meydana getirdiklerini söylemektedir. Ama ona göre burada aldatmak amacıyla yapılan bir hileli sözleşme mevcuttur ve Rousseau burada sahte ilişkilerin olduğu toplumu hedef almaktadır (Lecercle, 2010: 59). Bununla birlikte Martin Cohen, Rousseau'ya göre, uygar olan insanın 'yeni istek' ve arzuların kalabalığının kölesi olduğunu, bunların boyunduruğuna hapsoldüğünü ifade etmektedir. Cohen, herşeyden öte, '*servetini büyütmek için alevlenen hırs*', Rousseau'nun günümüzün tüketici toplumlarını düşündüren sözcüklerle ifade ettiği gibi, '*gerçek gereksiniminden çok kendisini başkalarından üstün kılma arzusundan*' kaynaklanmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi bu üstün olma hırsı Rousseau'ya göre zamanla kana susamışlığa dönüşmektedir. Bundan dolayı tüketiciler insan etinin tadını alır almaz diğer bütün yiyecekleri reddeden yırtıcı kurtlara dönüşeceklerdir (Cohen, 2020: 195). Rousseau'nun bu düşüncesi uygar toplumda yaşayan insanların *hırsları*, *ihtirasları* yüzünden *harasa otunu/dikenini* çiğnediklerini göstermektedir. Rousseau'nun eleştirdiği uygar insanda tıpkı çöldeki develer gibi kendi kendilerini tüketirler. Dolayısıyla sahte uygarlığın duygulanımları olan *kibir(hybris)*, *hırs(harasa)*, *kıyaslama* aynı zamanda insanın hem kendini hem de başkalarını yiyip bitirmesine neden olmaktadır.

## Rousseau'da İnsan Durumları

Rousseau'da, *amour propre* (özsaygı), *kibir*, *hırs*, *ihtiras* gibi duygulanımlar insanı kendini beğenme ve üstün kılma çabası olan *narsist* bireye dönüştürürken aynı zamanda bu bireyi doğasına, topluma ve devlete *yabancılaşmış* bir kişiye de dönüştürmektedir. Bu bağlamda Rousseau'da narsisizm ve yabancılaşma kavramlarına değinmemiz yerinde olacaktır.

### Narsisizm

Rousseau'nun (2008a: 60), uygar insanın kendini üstün kılma çabasının nedeni olarak gördüğü *amour propre* kavramına ilişkin N. Dent, bu kavramın en çok kabul gören anlamıyla bir insanın başka biriyle herhangi bir bağıntı ya da ilişki kurması, onun içinde, diğerinin üzerinde üstünlük kurma, ona tahakküm edecek gücü elde etme isteği olarak kullandığını söylemektedir. Nitekim o, bu durumun onu kendi arzusuna tabi kılma isteğinin uyanmasına yol açtığını ve buna bağlı olarak insan ilişkileri sürekli olarak diğerine

hâkim olma onu aşağı düzeyde bırakma ve kendine tabi kılma özlemiyle şekillendiğini ifade etmektedir (Dent: 67). Dolayısıyla kendini üstün kılma çabası Rousseau'da insanın kibri ve kendini beğenmişliğini artırmaktadır. Zira bunun psikolojideki karşılığı "Narsisizm" kavramıdır.

Narsisizm genel olarak, *kişinin kendi ruhsal ve bedensel benliğine ya da kimliğine aşırı bir bağlılık ve beğeni duyması. Öznenin kendisini beğenmesi, kendi kendisine hayran olmasıdır* (Cevizci, 1999: 616). Bununla birlikte sözlük karşılığı aşırı öz-sevgi olan narsisizmin birinin kendisiyle ve kendi ilgileriyle aşırı meşguliyet duyması temel özelliğidir (James, 1964: 181).

Fransızca *narcissisme* "kendini sevme hastalığı" anlamına gelmektedir (nisanyansozluk.com). Narsisizm sözcüğünün etimolojisine bakıldığında Yunan mitolojisinde Narkissos kavramının, Nerkiş çiçeğine adını veren Narkissos'un öyküsünde yer aldığını görürüz. Bu öyküden her dönemde şairler etkilenmiş ve esinlenmiştir. Latin şairi Ovidius'un, Narkissos'la Ekho<sup>6</sup> efsanesini birleştirerek anlattığı bir dramda, Narkissos'un halini anlattığı birkaç pasajda şöyle geçmektedir (Erhat, 2013: 211):

(...)Pınar ve yerin güzelliği çeker onu kendine,  
Uzanır Narkissos av yorgunluğu ve sıcakın verdiği ağırlıkla yere  
Gidermek isterken susuzluğunu, artıyordu bir yandan susuzluğu,  
İçtikçe suya vuran güzelliğine hayran,  
Seviyordu tensiz bir hayali, vücut sanıyordu sulardakini  
Donakaldı Paros mermerinden bir heykele benzeyen o aynı yüzle  
kımıldamaksızın, bakıyordu kendi kendine şaşkın şaşkın...  
Bilmeden kendini arzuluyor, severken onu kendini seviyor,  
İsterken kendini istiyordu, içini yakan ateşi yakan ateşi tutuşturan da kendisiydi (...) (Erhat, 2013: 212).

Rousseau, mitolojideki yaşanan bu duruma benzer şekilde yazmış olduğu *Narsist* adlı komedyasında Leo Damrosch'un aktarımıyla şunları ifade eder: "Angeliqve ile nişanlı olan Valere adındaki genç züppe kendisine öyle âşıktır ki kız kardeşi, portresinin bir kadın portresine dönüştürülmesini sağlayarak ona bir ders vermeye karar verir" (Rousseau, 2019: 27-28 vd. Damrosch, 2011: 231). Elbette Valere bu portreye gerçekten âşık olduğunu itiraf

6 "Echo ormanlara ve tepelere tutkun, av peşinde koşan bir su perisiydi. Fakat Echo'nun bir kusuru vardı; konuşmayı çok seviyordu ve ister sohbetle olsun, ister tartışmada, hep son sözü söylemek isterdi. (...) Echo tanrıçayı lafa tutarak alıkoymuş ve böylece su perilerine kaçacak zaman kazandırdı. Tanrıça bunu keşfedince Echo'yu şu cümlelerle cezalandırdı: "Beni kandırdığın o dilini bir tek şey hariç, kullanmaktan mahrum kalasın. Son sözü yine sen söylesen de, ilk sözü edecek gücü hiç bulamayacaksın!" Detaylı bilgi için Bknz. (Bulfinch, 2011: 120-121).



eder. Bu yüzden Valere “Ne pahasına olursa olsun onu bulmak gerek. Haydi, koşalım, her yerde arayacağız onu” demektedir (Rousseau, 2019: 36-37).

Leo Damrosch (2011: 232) anlatılan bu komedide modern narsisizm kavramının, henüz gelişmemiş olmasına rağmen Rousseau'nun kesinlikle amour-propre'un *sinsiliğini*, *hırsını* ortaya çıkarmayı amaçladığını ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Rousseau, kıskançlığın nedenini ilkel düşüncelerden çok toplumsal tutkulara yattığını söylemektedir. Zira Rousseau, insanın kendisine önem verilmesinin temelinde toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan özsaygının olduğunu söylemektedir (Rousseau, 2011a: 636). Dolayısıyla Rousseau, uygarlığın insanlara dayattığı ikiyüzlü ve samimiyetten uzak yaşam amour-propre'nin yani özsaygının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda insanlar arasında *rekabet*, *kıyaslama*, *kıskançlık*, *hırs*, *ihtiras arzuları* ve *narsisizm* doğmuştur denilebilir.

Aslında Rousseau'nun, uygar toplumun *rekabet*, *kıyaslama*, *kıskançlık*, *hırs*, *ihtiras arzuları* ve *narsisizm* gibi kavramları Hobbes (1588-1679)'un insan tabiatında üç temel kavga nedeni olarak bulunan: *Rekabet*, *güvensizlik*, *şan ve şeref tutkusunu* içerdiği söylenebilir. Nitekim Hobbes, rekabeti, insanları kazanç için; güvensizliği, güvenlik için, şan ve şeref tutkusunu ise, şöhret için mücadele etmeye ittiğini ifade etmektedir (Hobbes, 2007: 94). İşte Hobbes'un anlattığı bu durum Rousseau'da öz saygısı gelişmiş uygar insan için geçerlidir diyebiliriz. Uygar toplumda yeti ve yetenekleri gelişmiş insan rekabet ve kıyaslanma içindedir. Yine bu insan uygarlık durumunda dostunu ve düşmanını bilmeyen ve kendine önem verilmediğini düşünen güvenlik arayışında olacak insandır. Ayrıca *saygınlık tutkusu*, *hırs* ve *ihtiras* olarak uygar insanı şan ve şeref peşinde koşturacaktır. Bu yüzden Rousseau, daha önce de ifade edildiği gibi doğa durumundaki insanın tutkusu olan *öz sevgisi* yani insanın kendisine olan sevgisini olumlu değerlendirirken toplum durumunda ortaya çıkan öz saygının ise insan doğasının bozulmasının sebebi olarak görmektedir. Zira Rousseau'ya göre, öz saygının medeni insanın kendisini bir başkasıyla kıyaslamasına, toplumda *saygınlık* ve yer edinme ihtiyacına sebep olur ve bu durum sonucunda insanlar arasında çıkar çatışması ve *rekabet* doğar.

Bu yüzden Rousseau, uygar insanı aynı zamanda Hobbes'un doğa durumunda betimlediği herkesin herkesle mücadele eden insanına benzemektedir ve Rousseau bu mücadele için şunları ifade etmektedir:

İnsan kendisini başkalarıyla karşılaştırmaya başlar başlamaz, kaçınılmaz bir şekilde düşmanı olur onların; çünkü herkesin gönlünden geçen en güçlü, en mutlu, en zengin insan olmaktır ve böyle olunca da aynı şeyleri düşünen ve dolayısıyla kendisine aşılması gereken bir engel gibi gözüken insanı gizli

bir düşman görmekten alamaz kendini. İşte bu ilkel ve radikal çelişki toplumsal duyguları sadece görünüşe indirger ve onları kendimize tercih eder gibi görünmemizin nedeni kesinlikle kendimizi onlara tercih etmemizdir (Rousseau, 2008a: 38).

Bu doğrultuda Rousseau:

En güzel şarkıyı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan olurdu; bu eşitsizliğe, aynı zamanda kötülüğe doğru ilk adım oluyordu. Bu üstün tutmalarda bir yanda gurur, başkalarını küçük görme, öte yandan utanma ve kıskançlık doğdu; bu yeni mayaların sebep olduğu mayalanma, sonunda, mutluluğu, arılığı, ahlak temizliğini öldürücü bileşikler haline geldi (Rousseau, 2010: 141). (...) herkes kendilerinin küçük görülmesini kendine gösterdiği saygı ile orantılı bir tarzda cezalandırdığı için intikamlar korkunç, insanlar kana susamış ve zalim insan oldular, (Rousseau, 2010: 141-142)

demidir. Dolayısıyla uygarlığın meydana getirdiği bu durum Rousseau'da herkesin aynı arzuya sahip olmasına, tüm insan ilişkilerinin amansız bir rekabete ve çelişkiye dönüşmesine neden olmaktadır. Nitekim ona göre *hile, saldırganlık ve kötü niyetlilik* insan ilişkilerinde kaçınılmaz olarak egemen olmaktadır. Bununla birlikte *yapay ve kaprise* dayalı değerler gerçek değerlerin, başka bir deyişle gerçek gelişme ve verimlilik sağlayan değerlerin tümünün yerini *sunî ve kaprise dayalı sahte değerler* almaktadır. Bu yüzden insanlar kendilerine haksız bir üstünlük elde etmek istemektedir ve bunu korumak için bir takım kisvelere bürünmekte ve kendilerine yabancılaşmaktadır (Dent, 68). Rousseau'da kendisine yabancılaşan bu birey sadece kendisine yabancılaşmakla kalmaz aynı zamanda içinde yaşadığı topluma ve devlete de yabancılaşmaktadır.

### **Rousseau ve Yabancılaşma**

Yabancılaşma felsefeden, psikolojiye, sosyolojiden iktisata kadar geniş bir alanda düşünürlerin ilgi alanları açısından tanımladıkları çok yönlü bir kavramdır (Çiçek, 2015: 142). Özden (2016: 102), terim olarak yabancılaşmanın, *bireysel, toplumsal ve felsefi* olmak üzere birkaç bakımdan ele alınabileceğini söylemektedir. O, bireysel açıdan yabancılaşmayı insanın kendi öz benliğinden ayrılarak başka kişiliklere özenme veya kişiliğe bürünme şeklinde düşünülebileceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımın daha çok psikolojik temelli olduğunu belirten Özden, yabancılaşmanın, toplumsal yönüyle ele alındığında ise toplumun, kendine has kültürel değerlerini ve yaşayış biçimini, tedrici olarak değiştirerek değer yargılarından uzaklaşıp başka bir toplum yapısına bürünmesi olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir.

Yabancılaşmanın felsefi boyutuna bakıldığında ise özgün anlamı içinde bir şeyi, ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişme olarak tanımlandığını görmekteyiz. Felsefede, yabancılaşma, şeylerin, nesnelere bilincinin yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunulan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999: 906). Yabancılaşma kavramının *bireysel, toplumsal ve felsefi* yönüne değindikten sonra Rousseau'da bu kavramın ne anlama geldiğinden bahsedebiliriz.

Ernst Fischer (1889-1972), "Yabancılaşma" kavramını ilk kullanan düşünür olarak Rousseau'yu görmektedir. Ancak Rousseau, yabancılaşma kavramına eserlerinde direkt olarak değinmemektedir (Fischer, 1990: 72). O, eserlerinde yabancılaşmayı insanın doğasına uzaklaşması olarak görmektedir. Nitekim Rousseau, *Emile* isimli eserinde "Her şey Yaratıcı'nın elinden çıktığında iyidir; insanoğlu elinde bozular. İnsanoğlu bir toprağı başka bir toprağın ürünleri ile beslemeye başlar, bir ağacı başka bir ağacın meyveleriyle taşımaya başlar, iklimleri, elementleri, mevsimleri birbirine karıştırır, karmakarışık yapar (...) hiçbir şeyi hatta insanı bile doğanın yaptığı şekliyle istemez (...)"demektedir (Rousseau, 2011a: 5).

Bununla birlikte Rousseau, daha önce de bahsedildiği gibi yabancılaşmayı insanın doğasından ve kendisinden uzaklaşması diye anlamaktadır. Ona göre bunun nedeni yaratılan uygarlığın toplumsal ilişkileri değiştirmesi ve insanı her şeye yabancılaştırmasıdır. Zira bu ilişkiler doğal olan ne varsa bozmuştur. Bu yüzden Rousseau, "içlerine gömülmüş olduğumuz tüm toplumsal kurumlar insanın içindeki doğayı yok eder ve yerine hiçbir şey koymazlar" demektedir (Rousseau, 2011a: 5).

Bu durum Rousseau'ya göre, insan davranışlarını da değiştirmektedir. Nitekim bu insan, kibar âlemin insanı olarak tümüyle maskesi içinde kalmaktadır. Neredeyse hiçbir zaman kendisi olmadığından, kendine her zaman yabancıdır ve kendi içine dönmek zorunda kaldığında rahat değildir. "Gerçekte var olmayan, ancak öyle görünen şey, onun için her şeydir" (Rousseau (2011a: 312)). O, bu sahteliği bir başka çalışması olan *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde uzaktan gelen bir adamın, bizim yaşadığımız toplumu gözlemlediğinde bilimlerin durumu, sanattaki gelişmeler, sahne eserlerindeki incelik, davranış ve eylemlerdeki naziklik, sözlerdeki iyilikseverlik, sabahtan akşama kadar iyilikte yarışan insanlara bakarak biz Avrupalıların ahlakı üzerine bir fikir edinmeye çalışırsa büyük bir yanılgı içine düşeceğini belirtmektedir (Rousseau, 2011b: 11). Çünkü Rousseau'ya göre

insanlar üstünlük peşinde koşarken, tam bir sahte değerler dizgesi ortaya çıkmaktadır. Bu samimi olmayan davranışlar, yalnızca kişinin kendisini gösterme çabası, kendisini diğerlerinden prestijli bir şekilde farklı kılma yarışında kullandığı kriterler olmaktadır. Bu yüzden Rousseau, bunları *yapay uydurma değerler, moda veya kapris* olarak adlandırmaktadır. Ona göre kişi bir kez başkalarının beklentileriyle şekillenen suni bir yaratık haline gelince, kişinin kendi beninin ve kendi değerlerinin manası diğerlerine göre anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla burada *yabancılaşmış* bir ben ortaya çıkar ki, bu artık kendi beninin yerini almaktadır (Dent, 332). Bu doğrultuda Rousseau'nun uygarlık durumunda metalaştırılan ve kendine yabancılaştırılan insanını Aliya İzzet Begoviç (1925-2003)'in, uygarlık içerisinde makinenin bir dişlisi olarak yitimine veya yabancılaşmasına neden olunan insanın durumuna benzetebiliriz (Ovacık, 2019: 227).

Ancak Rousseau'da yabancılaşma sadece bireyin kendine uzaklaşması değildir; öte yandan toplumsal kurumlar ve devlete de yabancılaşması söz konusudur. Çünkü uygarlığın devlet ve toplum anlayışı da insanı kendine yabancılaştırmakta ve değerlerini yitirmiş bir halka dönüştürmektedir. Nitekim Fischer, Rousseau'nun, Calvini Cenevre Cumhuriyetinde gördüklerinden bir milletin vekilleriyle temsil edilince kendi toplu yaşayışına yabancılaştığını ve bunun sonucunda halk olmaktan çıktığını savunduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden Fischer, Rousseau'nun topluluk bir hükümetin aracı olabilmesine karşın hiçbir zaman ortak istemin aracı olamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre böyle bir durum gerçekleşirse birey devlet içinde kendine yabancılaşmaktadır (Fischer, 1990: 72). Bu doğrultuda yabancılaşma, kişisel ve milli bilinç ile şahsiyetin unutulması suretiyle ruhun kendisine, çevresine ve milli kültürüne yabancılık hissetmesi tarzında anlaşılabilir (Özden, 2016: 102). Nitekim Rousseau'ya göre ulusal kurumlar bir halkın dehasını, karakterini ve zevklerini oluşturmaktadır. Bununla birlikte o, bu kurumları halkı başka halk değil kendisi yapan ve bu halka yok edilmesi mümkün olmayan yurtseverlik duygularını aşıl原因 kurumlar olarak görmektedir (Rousseau, 2008b: 94). Dolayısıyla "Rousseau, için törenler, bayramlar, yarışmalar, topluluğa özgü özel bir ruh durumu yaratmanın yollarından bazılarıdır. Bu bağlamlarda birey belirli bütünün bir parçası haline gelir ve bu bütüne somut bağlarla bağlanır" (Acar, 2013: 99). Aslında Rousseau'nun, toplumun birlik ve beraberliği için önerdiği şeyler yabancılaşma sorununa ilişkin çözüm yolunu da bize göstermektedir. Buna göre milli birlik ve vatanseverlik duyguları aşıl原因 bireyler kendilerine yabancılaşmadığı gibi topluma ve devlete de yabancılaşmaz.

Bununla birlikte Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar* adlı eserinde Cenevrelilere öğüt verirken daha önce değindiğimiz olumsuz durumlara bir çözüm de sunmaktadır: “Özsaygıyla kendi zincirlerinizi kendiniz dövmeyin. Kendinizi herhangi bir şeyle kıyaslamayacak kadar küçük olduklarından olduğunuz hâlde kalın ve içinde bulunduğunuz duruma asla kör olmayın” (Rousseau, 2020: 236). Hatta Rousseau, N. Dent'in de ifade ettiği gibi *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde amour propre (özsaygı) duygusunun panzehire dönüştürülebileceğini yani bu kavramın bizi başkaları tarafından tanınmaya, toplum içinde, ihtiyaçları ve istekleri başka herhangi birininkiyle aynı ölçüde dikkate alınacak bir konumu elde etmeye yönelik olduğunu söylemektedir (Dent, 69-70). Görüldüğü üzere Rousseau, insanın kendine, topluma ve devlete yabancılaşmasına çözümsüz kalmamıştır.

## Sonuç

Geçmişin düşünceleri bugünün problemlerine çözüm olabilir mi? Evet. Rousseau, uygarlığın yarattığı değerlerin sahte ve samimi olmayan insan ilişkilerini hangi boyutlara taşıdığını yaptığı çalışmalarda gözler önüne sermiştir. Nitekim Rousseau'nun, insan ilişkileri söz konusu olduğunda kullandığı *kibir, hırs, ihtiras, kıskançlık, narsisizm ve yabancılaşma* gibi kavramlar günümüz toplumlarının meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün toplumların yaşadığı *travmalar, dramalar, trajediler, toplumsal yozlaşma, çıkar ve menfaat çatışmaları, rekabet, eşitsizlik, adaletsizlik* durumlarını düşündüğümüzde kökeninde Rousseau'nun kullandığı duygular ve insan davranışları olduğunu görmekteyiz.

Onun, insan ilişkileri söz konusu olduğunda yaptığı tespitler ve öneriler günümüz sorunları için de çözüm olabilmektedir. Çünkü Rousseau, düşünceleriyle sadece yaşadığı çağına değil, günümüz toplumundaki sahte ve ikiyüzlü insan ilişkilerini de ışık tutmuştur. Zira o, bu ilişkilerin kökeninde *kibir, hırs, ihtiras, kıskançlık, narsisizm ve yabancılaşma* gibi aslında insanın doğasında olmayan duyguları görmüştür. Ancak Rousseau, sadece bu sorunlara değinmekle kalmamış aynı zamanda bu problemlerin çözümüne ilişkin öneriler sunmuştur.

Rousseau'nun amacı erdemli davranışları uygar topluma kazandırmak istemesidir. Bu yüzden Rousseau, insanın kendisi olarak kalması değerlerini muhafaza etmesi gerektiğini düşünmektedir. O, insanların *kibrin, hırsın, ihtirasın, narsisizm* gibi duyguların tuzaklarına düşerek kendi doğalarına yabancı olmamaları gerektiğini ifade etmektedir.

Aksi halde Rousseau'ya göre aydınlanmanın dayattığı *rekabetçi, yarışmacı, çıkarıcı, kaprisli, kibirli, ihtirash, narsist* zihniyeti ve onun ürünü olan birey anlayışı topluma egemen olmaktadır. Çünkü ona göre sahte ilişkilerin yer aldığı toplumsal yaşam *rekabetin, hırsın, kibrin* kaynağıdır. Dolayısıyla o, haklı olarak uygarlık için insan doğasını alt üst ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte Rousseau, uygar toplumda insanın yaşadığı narsisizm hastalığına değinmiştir.

Ancak Rousseau, sadece *kibrin ve hırsın* tehlikeli sonuçlarını uyararak kalmamıştır. Aynı zamanda insanın kendine ve topluma yabancılaşmasını ele almıştır. Dolayısıyla Rousseau, sahte değerle yüklü olan ve kendisine yabancılaşan bu insanın bir toplum ve devlet halinde yaşamasının mümkün olmadığını söylemektedir.

Peki, uygarlığın meydana getirdiği bu olumsuz duygulardan kurtulmanın ve bir arada yaşamanın yolu nedir?

Rousseau'ya göre çözüm, insan doğasında bulunmayan bu duyguların ortadan kaldırılmasından geçmektedir. Çünkü ona göre halkı halk yapan eylem toplumun temelini oluşturmaktadır (Rousseau, 2017: 25). Nitekim Rousseau, bireyin yurttaş olması kendi çıkarlarından uzaklaşması ve genel çıkarına iyiliğine yönelmesiyle gerçek bir toplum meydana getireceğini söyler ve eğer birey yurttaş olamazsa kendi çıkarlarına ve arzularına yenik düşecektir. Bu da Rousseau'ya göre istenmeyen bir durumdur. Zira ona göre birey yurttaşa dönüşmedikçe ortak iyi gerçekleşmez.

Dolayısıyla o, kaleme aldığı *Toplum Sözleşmesi* eserinde bir arada yaşamının formülünü şu şekilde ifade etmektedir: “Üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine de kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun” (Rousseau, 2018: 14). Nitekim ona göre, oluşturulan bu toplumda yasalar öyle olmalı ki insanların kötüler arasında bile cesaretli olmayı gösterebilsinler demektir (Rousseau, 2011a: 706-707).

Nihayetinde Rousseau, sadece aydınlanma döneminin eleştirmeni olmakta kalmamış fikirleriyle sonraki dönemleri etkilemiş bir düşünür olarak felsefe tarihindeki yerini almaktadır. Goethe (1749-1832)'in ifade ettiği gibi “Voltaire'le bir çağ kapandı; Rousseau'yla yenisi başladı”(Cohen, 2020: 201). Ayrıca Napoleon Bonapart (1769-1821) “Rousseau olmasaydı Fransız Devrimi olmazdı” demektir (Gültekin, 2007: 7). Nitekim Rousseau'nun özgürlük, eşitlik ve insan haklarına ilişkin düşünceleri günümüzde hala tartışılmaya devam etmektedir.

## Öz

### Jean Jacques Rousseau'da Uygarlığın Duygulara Negatif Yansımaları

Modern felsefenin karakteristik özelliklerinin şekillendiği aydınlanma felsefesi içerisinde Jean Jacques Rousseau (1712-1778) insana ve uygarlığa dair eleştirel, özgün bir felsefi tutum geliştirmiştir. Rousseau, aydınlanma dönemi insanının asli doğasından ve değerlerinden uzaklaştırıldığını, dolayısıyla trajedi içinde yaşadığını belirtmektedir. Bu bağlamda Rousseau'nun uygarlık eleştirisi ve insan doğası üzerindeki çözümlemeleri önem arz etmektedir. İnsan doğasına dair çözümlemelerini kendine özgü kavramlarla ortaya koyan Rousseau, bu çerçevede pek çok eserinde *amour de soi* (özsevgi), *amour propre* (özsaygı), *kibir*, *hırs*, *narsisizm*, *yabancılaşıma* gibi kavramlara yer vermiştir. Mevcut çalışmamızda, Rousseau'nun *amour propre* (özsaygı), *kibir* (*hybris*), *hırs* (*harasa*), *narsisizm* gibi kavramları, insan doğası bağlamında nasıl temellendirdiği ele alınmaktadır. Uygur toplumda kendisine ve doğaya yabancılaştıran narsist bireylerin toplumsal ilişkilerinin nasıl geliştiğini ele alan Rousseau, insan doğasının asli yapısında olmayan söz konusu yapay duyguların ve davranışların toplumda meydana getirdiği gerilimlerden bahsetmiştir. Çalışmada Rousseau özelinde, uygur insanın yaşadığı travmanın toplumda yarattığı etkilere ve insan ilişkilerini nasıl tahrip ettiğine değinilmiştir. Çalışmamızda uygarlığın ortaya çıkardığı söz konusu duyguların, insanı temel değerlerinden nasıl uzaklaştırdığı ele alınırken, Rousseau'nun yapmacık kalıplara dökülen insan ilişkilerinin toplumda yarattığı kaygı verici duruma karşı önerdiği çözümlerden de bahsedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Rousseau, Duygular, Kibir, Hırs, Amour Propre (Özsaygı), Narsisizm, Yabancılaşıma.

## Abstract

### Negative Reflections of Civilization on Nature in Jean Jacques Rousseau

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) developed an original critical attitude to humans and civilization within the enlightenment philosophy during when the characteristics of modern philosophy were shaped. Rousseau states that men of the enlightenment live in tragedy, as they were alienated from their essential nature and values. In this regard, Rousseau's criticism on humanity and his analyses of human nature pose great significance. Using an idiosyncratic terminology in his analyses of human nature, Rousseau makes use of concepts such as *amour de soi* (self-love), *amour propre* (self-respect), arrogance (*hybris*), greed (*harasa*), narcissism, and alienation. This study examines how he bases such terminology in respect to human nature. Dealing with the ways narcissist individuals who become alienated to themselves and nature develop their social relationships, Rousseau refers to the tensions created by the relevant artificial emotions and behaviours which cannot be located in the essential nature of humankind. Thus, this study relates, in Rousseau's philosophy, the effects of the traumas experienced by modern men on society and how they destroy human relationships. While analyzing how such emotions stimulated by modern society distance men from their essential human values, this study also states the solutions proposed by Rousseau against the troubling social circumstances created by the human relationships oppressed into artificial patterns.

**Keywords:** Rousseau, Emotions, Arrogance, Greed, Amour Propre (Self-Respect), Narcissism, Alienation.

## Kaynakça

- Acar, Gülnur, S. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Retorik*, Çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Ruh Üzerine*, Çev.: Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch Mitolojileri*, Çev.: Aysun Babacan, Bora Kamcez, Berk Özcangiller, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Clifford T. M. (2011). *Psikolojiye Giriş*, Çev.: S. Karataş - R. Eski, Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Cohen, M. (2020). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*, Çev.: Hamdi Bravo, Ankara: Fol Kitap.
- Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca- Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çiçek, N. (2015). "Franz Kafka'nın eserlerinde yabancılaşma problemi." *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 5 Issue 1 June, ss.141-162.
- Çetin, H. (2003). "İnsan ve Siyaset: Siyasal İnsanın Yol Hikâyesi", *Felsefe Dünyası*, Sayı:38. ss.72-92.
- Damrosch, L. (2011). *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dahi*, Çev.: Özge Özköprülü, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dent, N.J.H, *Rousseau Sözlüğü*, Çev.: B. Özkan- N. Ilgicioğlu A. Çitil- A. Kovanlıkaya, İstanbul: Sarmal Yayıncılık.
- Develioğlu, F. (2002). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Drever, J. (1964). *The Penguin Dictionary of Psychology*, Middlesex: Penguin Books.
- Eflatun, (1958). Şölen, Çev.: Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası.
- Erhat, A. (2013). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Evren, M. (2015). "John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun Doğa Durumu ve Mülkiyet Anlayışlarının Karşılaştırılması", *İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, ss.31-44.
- Gökbalp, N. (2010). *Duygu ve Etik*, Ankara: Ebabel Yayınları.
- Gültekin, V. (2001). *Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Gündoğdu, R. & Adıgüzel, N. & Önal, Ebul F. (2015). *Kâmûs-î Türkî Şemseddin Sami*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.



- Gürbüz, C. (2012). "Rousseau'da Kendilik Sorunu ve Varoluşsal İmgelem", Ed. H.H. Erdem-M. Günay, "Rousseau", Çizgi Kitabevi, Özne Felsefe Bilim Yazıları, Güz, 17. ss.29-37.
- Fischer, E. (1990). *Sanatın Gerekliliği*, Çev.: Cevat Çapan, Ankara: Verso Yayıncılık, İmge Kitabevi.
- Hesiodos. (2020). *Theogonia- İşler ve Güçler*, Çev.: Azra Erhat- Sebahattin Eyuboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*, Çev.: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Homeros. (2017). *Odysseia*, Çev.: Azra Erhat- A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kalaycı, N. (2014). "Klasik Tragedyalarda "Yakışsız Ölüm", "Yas" ve "Tanıklık" Sorunu", *DTCF Dergisi*, ss.193-210.
- Kanar, M. (2009). *Kanar Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say Yayınları.
- Lecercle, J.L. (2010). "İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı Konusunda İnceleme" İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma) içinde, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, ss.41-60.
- Livaneli, Ömer Z. (2019). *Huzursuzluk*, İstanbul: Doğan Kitap.
- nisanyansozluk.com. *Kibir*. Erişim Adresi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=kibir&view=annotated>
- Rousseau, J. J. (2008a). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev*, Çev.: İsmail Yergüz, Say Yayınları, İstanbul,
- Rousseau, J. J. (2008b). , *Anayasa Projeleri "Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler"*- Çev.: İsmail Yergüz, İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2011a). *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, Çev.: Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2011b). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020). *Dağdan Yazılmış Mektuplar*, Çev.: Adnan Akan, Ankara: Fol Kitap.
- Rousseau, J. J. (2010). İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma), Çev.: Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2003). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni, Çev.: Ertuğ Ergün, Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Rousseau, J. J. (2019). *Narsist*, Çev.: A. Kadir Paksoy, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (2017). *Toplum Sözleşmesi*, Çev.: Ayşe Meral, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2018). *Toplum Sözleşmesi*, Çev.: Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Ovacık, Z. (2019). “Ahlak Rasyonel Bir Soruşturmanın Konusu Olabilir mi? Aliya İzzetbegoviç’te Akıl ve Ahlak” *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(1) ss.211-230.
- Özden, H. Ö. (2016). “Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal” İlahiyat Akademi, ss.101-112.
- TDK. *Duygu*. Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr/>
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tütüncü, F. & Tütüncü, K. (2019). “*Trajik Hissiyat- Ütopik Siyaset*” Jean- Jacques Rousseau’nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü, İstanbul. Metis Yayınları.
- vajahyab.com. *Hırs*. Erişim Adresi: <http://www.vajahyab.com/dekhoda/%D8%A-D%D8%B1%D8%B5+%D8%AE%D9%88%D8%B1%D8%AF%D9%86>
- Wolker, R. (2001). *Rousseau*, Çev.: Emrah Günok, Ankara: Dost Kitabevi.

# CHARLES L. STEVENSON'UN DUYGUSALCILIĞINDA İKNA'NIN YERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 227-244.

Geliş Tarihi: 03.01.2021 | Kabul Tarihi: 22.06.2021

**Nihat DURMAZ\***

## Giriş

Charles Leslie Stevenson (1908-1979), yirminci yüzyılda metaetik alanında önemli çalışmaları olan bir filozoftur. O, özellikle etik açıdan dil, düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi temellendirmede ve duygusalcılığın (emotivism) gelişiminde Ayer ile birlikte merkezi bir role sahiptir. Bilindiği üzere metaetik, etik yargıları epistemolojik açıdan ifade etme noktasında bilişselci ve gayri-bilişselci bir ayrıma sahiptir. Bu ayrımda bilişselci yaklaşım, etik bilginin rasyonel açıdan mümkünliğini savunurken gayri-bilişselci anlayış etik bilginin rasyonel açıdan imkansızlığını vurgular. Gayri-bilişselci anlayış içerisinde yer alan duygusalcılık ise ahlaki terimleri konuşmacının bilişsel yaklaşımından ziyade duygusal ve psikolojik durumlarına bağlı bir şekilde ele alan bir düşünceyi temsil eder.

Bu etik teori, fizik ve kimya gibi bilimsel alanların kendilerine özgü problemlere sahip olduğunu, ahlakın da iyi/kötü olanın belirlenmesine çabaladığını, bu açıdan normatif etiğin “mutluluk”, “haz” ve “ödev” merkezli bir açıklama ortaya koyduğunu belirtir. Ancak bu teori, normatif çabaları modern dünyanın ahlaki karmaşıklığı karşısında esnek bir tavır takınamadıkları için boş ve zararlı bir alan olarak görür.<sup>1</sup> Stevenson, etik problemlerin

\* Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-9633-2282, e-mail: ndurmaz@bartin.edu.tr

1 Yirminci yüzyıldan itibaren Moore ve Russell'in etkisiyle Anglo-Amerikan felsefesi daha ampirist bir yapıya bürünmüş, dolayısıyla sonuç odaklı ve deontolojik ahlak görüşleri gerilemeye yüz tutmuştur. Bu durum, ahlaki sahada uzlaşmanın gittikçe zorlaşan bir yapıya dönüştüğünün habercisidir. Stephen Darwall, “Moore to Stevenson”, *Ethics in the History of Western Philosophy*, ed. R. J. Cavalier vd., Macmillan Publish., London, 1989, s.385.

çözümünü nesnel bir metodoloji kaygısı güden normatif etiğin aksine şahsi deneyimlerle ilişkilendirerek ele alır. Böylesi bir ilişkinin sübjektivizmden farklı olduğu aşağıda açıklanacaktır. Stevenson'un duygusalıcılığı ile normatif etik arasındaki temel ayrım ise normatif etiğin doğrudan etik problemlerin çözümüne odaklanması, buna karşın Stevenson'un bu problemlerin doğası ile genel yapısına yönelmesidir.<sup>2</sup> Stevenson'un etik problemlerin çözümünde genel yapıya öncelik vermesi daha sonraki süreçte ortaya çıkacak belirsizliklerin giderilmesinde oldukça önemli bir yer tutar. Bu amaçla Stevenson, tutumdaki anlaşmazlıkların uygun bir etik dille çözüleceğini ileri sürer. Daha çok duygusal anlamda ortaya çıkan bu etik dil, tutumdaki anlaşmazlıkların ön planda yer almasına katkı sağlar.<sup>3</sup>

Birinci ve İkinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan olumsuz durumlara normatif etik ile etik realizmden farklı bir çözüm önerisi getiren Stevenson, etik açıdan bireyin tutum ve tavırlarının merkezde olduğu bir anlayışı inşa etmeye çalışır. Hatırlanacağı üzere bu savaşlar neticesinde başta vatanseverlik ve cesaret olmak üzere mülkiyet ve sosyal haklardan cinsel farklılıklara varıncaya kadar pek çok hususa dair uzlaşma zemini ciddi anlamda zedelenmiştir. Bu zedelenme, etik terimlerin ampirik açıdan ifade ettikleri önermelerle uyumadıkları düşüncesini de ortaya çıkarmıştır. Nesnel bir ahlaki düzenin olmadığı anlamına gelen bu düşünce, etiği geçmişten gelen bir "tartışma", "övgü" ve "suçlama" eylemine indirgeyerek gerçekliğini yok sayar. Böylesi bir düşüncenin en sistematik filozoflarından birisi ise Stevenson'dur.<sup>4</sup> Bu çalışmada etik yargıları ve terimleri duyguyu aktarmada bir araç olarak gören Stevenson'un inanç ve tutumdaki anlaşmazlıkları nasıl gidermeye çalıştığı, duygusal ve kavramsal anlamın ikna edici kavramlar açısından ne düzeyde bir öneme sahip olduğu üzerinde durulacaktır. Ahlaki açıdan pek çok olumsuzluğun ortaya çıktığı yirmi birinci yüzyılda buyuran ve yükümlülükler üzerinden kendisini var kılan normatif etiğin yeterli bir ilgi görmediği bilinmektedir. Daha çok özgürlükler alanının genişlemesinin talep edildiği bu çağda ahlaki yargı ve terimlerin nasıl bir zemin üzerinden anlaşıldığı, bireyden bağımsız bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği, metafiziksel bir kökene sahip olup olmadığı ve bilginin konusu kılınıp kılınamayacağı metaetik açıdan cevaplanması gereken başlıca etik problemlerdir. Bu problemlerin çözümünde gayri-bilişselci yaklaşımın içerisinde yer alan Stevenson, duygucu bir etiği merkeze alarak ahlaki yargı ve terimleri bireylerin bir olay

2 G. J. Warnock, "Contemporary Moral Philosophy", *New Studies in Ethics: Modern Theories*, ed. W.D. Hudson, Macmillan Education, New York, 1974, s.441.

3 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/stevenson/>

4 Stephen Darwall, *Ethics in the History of Western Philosophy*, s.386.

karşısındaki duygu ve tutumlarına indirgemektedir. Bu çalışmada böylesi bir analitik sürecin nasıl yürütüldüğü ele alınacaktır. Son olarak Stevenson'un duygusalculuğunu ülkemizde tanıtmaya adına bu çalışmanın daha sonraki araştırmalar için bir giriş mahiyetinde olacağı belirtilmelidir.

## İnanç ve Tutumdaki Anlaşmazlıklar

Ahlaki alanda ortaya çıkan rasyonel olmayan (nonrational) bir anlaşmazlığı gidermek için hangi yöntemin takip edilmesi gerektiği üzerinde duran Stevenson, ahlaki bir argümanın çözümünü inançla paralel bir şekilde değişim geçiren tutum anlaşmazlığının çözümüne bağlı görür.<sup>5</sup> Rasyonel metodun temel unsurlarından birine karşılık gelen bu yolun yanında inançların değişimine bağlı olmadan tutum anlaşmazlığını çözecek yollar da mevcuttur. Çünkü tutumlar, pek çok etkenin bir araya gelmesiyle oluşan bir yapıyı temsil ederken inançlar bu etkenlerden sadece birinin tercih edilmesiyle oluşur. Etik alandaki rasyonel olmayan metotlar, inanç konusu olmayan diğer faktörlerin incelenmesi neticesinde ortaya çıkar. O halde rasyonel olmayan metotlar içerisinde en önemlisinin "ikna" metodu olduğu belirtilmelidir. Bu metot, "doğrudan kelimelerin duygusal etkilerine" bağlı bir şekilde çalışır. Bu kelimeler ise "duygusal anlam", "retorik ahenk", konuya uygun bir metafor, tok bir ses, konuya dair uyarıcılar ve mimikler gibi pek çok etkenle desteklenir.<sup>6</sup> Bu etkenlerin bir araya gelmesi halinde ortaya çıkan iknayı (persuasive) Stevenson, şöyle tanımlar: "*İkna kavramı, bilindik bir kelimeye duygusal anlamını büyük ölçüde değiştirmeden yeni bir kavramsal anlam veren ve bu yolla insanların çıkarlarının yönünü bilinçli veya bilinçsiz olarak değiştirmek amacıyla kullanılan bir tanımdır*".<sup>7</sup>

Bu tanım, tüm ahlaki yargıların bir ikna aracı olarak kullanılabileceğini gösterir. Ancak ilk yargının güçlü bir yapıda olması daha sonraki süreçte kullanılacak ikna edici metotların daha kolay bir şekilde aktarılmasını sağlar. Bu noktada rasyonel metotların kullanımı olmadan dinleyicilerin tutumları üzerinde istenen bir etkinin oluşmasının pek kolay olmadığı unutulmalıdır. Stevenson, iknanın irrasyonel olandan ziyade rasyonel olmayana (nonrational) daha yakın durduğunu iddia eder. Çünkü irrasyonel metot, aklın tamamen devre dışı bırakıldığı bir süreci temsil ederken rasyonel olmayan metot aklın ötesine uzanan bir anlayışı ifade eder. Bu noktada rasyonel metotlar kadar çalışır bir vaziyette olan ikna edici metotlara yoğunlaşmanın konunun kapsamı içerisinde kalmaya daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

5 G. J. Warnock, *New Studies in Ethics: Modern Theories*, s.443.

6 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s.139.

7 C. L. Stevenson, "Persuasive Definitions", *Facts and Values*, s.32.

Buna göre ikna edici metotlar ile ilgili bir çalışmanın kelimelerin duygusal anlamlarıyla doğrudan ilişkili olduğu belirtilmelidir. Gerçekten saf bir halde çok zor bulunan ikna edici metotlar, genellikle rasyonel metotlarla birlikte var olurlar. Dilin yapısına dahil edilen duygusal terimler ise genellikle anlaşılmaz ve müphem bir tarzda bulunur. Rasyonel ve ikna edici metotlar arasındaki bu ilişki, bir argümanda her ikisinin nadiren tek başına bulunabileceğini gösterir. Rasyonel metodun tek başına bulunduğu bir argümanda kişi, duygusal anlamın etkisini kırmak için ses tonunu duruma göre ayarlayabilir ya da açık uyarılar yaparak dinleyiciyi etkileyebilir.<sup>8</sup>

Yukarıdaki ifadeler, ahlaki bir alanda rasyonel olmayan bir anlaşmazlığı gidermenin inanç ve tutum kelimelerinin yanında “anlaşmazlık” kavramının da açıklanmasını gerekli kılar. Rasyonel olmayana daha yakın duran ikna edici kavramlar, daha sonra duygusal ve kavramsal anlamlarından hareketle ele alınacaktır. Herhangi bir eşyanın değeri hususunda ortaya çıkan problemin çözümünde nasıl bir sürecin takip edileceği anlaşmazlık (disagreement) kelimesinin analizini gündeme getirmektedir.<sup>9</sup> Stevenson, bu kelimedeki ilk anlamın “inançta”ki anlaşmazlığa vurgu yaptığını ileri sürer. Buna göre birinci kişi Tanrı'nın varlığına inanıyorsa, ikinci kişi Tanrı'nın varlığına inanmıyorsa ve her ikisi birbirilerinin inançlarının tartışılmaz olmasından rahatsızlık duyuyorsa inançtaki anlaşmazlığın ortaya çıktığı söylenebilir. Mühendisler veya evliler arasındaki anlaşmazlıklar, bu hususa dair daha genel bir örnek olarak gösterilebilir. “Anlaşmazlık” kelimesinin ikinci anlamı ise “tutumdaki” anlaşmazlığa gönderme yapar. Sözelimi birinci kişi A partisine karşı olumlu bir tutum sergiliyorsa, ikinci kişi de olumsuz ya da az bir tutum sergiliyorsa ve her ikisi birbirilerinin tutumlarının tartışılmaz olmasından rahatsızlık duyuyorsa tutumdaki anlaşmazlığın ortaya çıktığı söylenebilir. Söz konusu iki anlam arasındaki fark, şöyle izah edilebilir: “Birincisi, her ikisi de doğru olamayacak bir inanç karşıtlığını içerirken ikincisi her ikisi tatmin edilemeyen bir tutum karşıtlığını içerir.”<sup>10</sup>

İnanç ve tutumdaki anlaşmazlıklar arasındaki ayırım ve ilişki şu örnekle açıklanabilir: Birinci kişi, yeni oluşturduğu vergi sisteminin seçmenler tarafından destekleneceğine, ikinci kişi ise reddedileceğine inanmaktadır. Buradaki anlaşmazlık, her iki kişinin tutumundan ziyade seçmenin tutumuna

8 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s.140-142.

9 Aslında Stevenson, yöntem açısından anlaşma ve anlaşmazlık kavramlarından ziyade “anlam” kavramının daha önemli olduğunu belirtir. Nitekim duygusal anlamın Stevenson'un duygusalcılığında merkezi rolde olduğu bilinmektedir. C. L. Stevenson, “Meaning: Descriptive and Emotive”, *The Philosophical Review*, 57/2, 1948, s.142.

10 C. L. Stevenson, “The Nature of Ethical Disagreement”, *Facts and Values*, s.1-3.

dair inançlarından kaynaklanır. Benzer bir durum normatif etiğe uygulandığında burada yer alan değerler arasındaki anlaşmazlığın inançtan mı yoksa tutumdan mı kaynaklı olduğu sorusu gündeme gelebilir. Bu noktada etik gelenek içerisinde yer alan pek çok okul, anlaşmazlığın inanç temelli olduğunu iddia eder. Sözgelimi “ahlaki bir yargıyı” bilimsel olanla özdeşleştiren natüralistler, normatif etiğin bir bilim dalı olduğunu ileri sürerler. Ancak Stevenson, etik argümanların inançla beraber tutum açısından da bir anlaşmazlığı içerdiğini, hatta bu argümanlar arasındaki ayrımın tutumdaki anlaşmazlıklar sayesinde belirlendiğini öne sürer. Bir şirkette çalışan işçilerin maaşlarını az bulan ve daha fazla ücret almalarını savunan sendika temsilcisi ile maaşları yerinde bulan şirket temsilcisi arasındaki ayrım, tutum anlaşmazlığına bir örnek olarak gösterilebilir. Buna ilaveten işçilerin geçim sıkıntısının ne ölçüde arttığı veya şirketin kar/zarar durumunun ne düzeyde olduğu hususunda ortaya çıkan anlaşmazlık doğrudan olmasa da inanç anlaşmazlığıyla alakalıdır. Yine de bu durumda belirleyici olan tutumlardaki anlaşmazlıktır. Bu anlaşmazlık, “argümanla hangi inançların ilgili olduğunu belirleme” ve uzlaşma sağlandığında etik alanı da etkileme hususunda önemli bir rol oynar. Yukarıdaki örnekten hareketle söz konusu şirket, işçilere uzun yıllar önce ödediği maaşlar ile halihazırdakilerini karşılaştırarak ciddi bir artışın gerçekleştiğini iddia ederse tutumdaki anlaşmazlık bu iddianın temellendirildiği inançları belirleyerek anlamsızlığı ortaya koyabilir. Çünkü inançların değişimi ile tutumların farklılaşması arasında yakın bir ilişki bulunur. Tutumlardaki anlaşmazlığın giderilmesi halinde etik argümanın da ortadan kalkışına dair aynı örnek olay ele alındığında yaşam standardı ile maliyetlerin artışı noktasında bir uzlaşma sağlanamamasına rağmen işçilere ücret artışını kabul eden şirketin sendikayla herhangi bir problemi kalmaz. Nitekim Stevenson, etik argüman ile tutum ve inanç anlaşmazlığı arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: “Yukarıdaki örnek, ahlaki anlaşmazlığın doğasını ima etmeye çalışacaktır. Bu örnekte hem inanç hem de tutumda bir anlaşmazlığın var olduğu görülür, ancak tutumun baskın olduğu nokta, (1) belirli bir etik argümanda ne tür bir inanç anlaşmazlığının uygun şekilde tartışıldığını ve (2) devam eden varoluşu veya çözümülle argümanın çözümlenip çözülmediğini belirlemesidir.” Bu ifadelerde tutumlar, inançların bir “işlevi” olarak görüldüğü için ikincisinde gerçekleşen bir uzlaşma birinciyi de doğrudan etkiler.<sup>11</sup>

Ahlaki alanda rasyonel olmayan bir anlaşmazlığın nasıl ele alınacağını açıklanması ahlaki yargı ile olgu arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğu problemini gündeme getirir. Bu ilişkiyi “İyi” kavramı üzerinden açıklamaya çalışan Glock, “İyi, X'dir” önermesinde X yerine konulan her şeyin iyi olma-

11 C. L. Stevenson, “The Nature of Ethical Disagreement”, *Facts and Values*, s.3-6.

sına rağmen iyinin ne olduğunu açıklamakta yetersiz kaldığını iddia eder.<sup>12</sup> Bu yüzden “İyi”nin ne olduğunu açıklamak için doğal özelliklere müracaat etmek anlamsız gözüktür. Nitekim Moore<sup>13</sup>, bu anlamsızlığı gördüğünden dolayı “İyi”nin rasyonel sezgiyle ulaşılan ama doğal olmayan bir kavram olduğunu ileri sürer. Kendisi doğal olmayan bu kavram, hem doğal olanların ne olduğunu denetleyen bir üst yapıyı hem de tüm nitelikleri aynı olan iki farklı doğal durumun aynı oranda iyi oluşunu temsil eder. Ahlakın epistemolojik açıdan imkânı hususunda bilişselci yaklaşımın sezgici etik başlığı altında yer alan bu düşünce, doğalcı etik tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiri, “betimleyici” ve “olgulara dayalı” bir yapıda olmayan ahlaki yargıların geçersiz oluşunu ileri sürer. Bu iki görüşe karşın gayri-bilişselci anlayış içerisinde yer alan mantıksal pozitivistler, bilişsel önermelerin analitik veya aposteriori yapıda oldukları için ahlaki önermelerin hiçbir kategoriye dahil edilemeyeceğini öne sürerler. Bu düşünce, duygucu etiğe benzer bir şekilde ahlaki ifadelerin “onaylama” veya “onaylamama” gibi duygusal ifadelere indirgenliğini gösterir.<sup>14</sup> Duygucu etik noktasında aynı görüşü paylaşan Stevenson, ahlaki ifadeleri eyleme rehberlik eden bir karakterde kabul eder.<sup>15</sup> Bu düşünce, Stevenson’un duygusalıcılığında herhangi bir ahlaki yargının normatif bir karakterden ziyade bilişsel açıdan tanımlanamaz (gayri-bilişsel) bir yapıda olduğunu gösterir. Bu yüzden insanlar, ahlaki yargı içeren bir önermeyi başkalarını ikna etmek veya kendisi gibi düşünmelerine yönlendirmek için oluşturur.<sup>16</sup>

Öyleyse ahlaki yargı ve önermelerin bilişsel temelini reddedildiği Stevenson’un duygusalıcılığı “dünyayı herhangi bir şekilde tanımlamadıkları veya temsil etmedikleri sürece ahlaki yargıların olgularla ilgili olmadıklarını, sadece olgulara dair duygusal tepkiler olduğunu” iddia eden bir yaklaşım

12 Stevenson, duygusal anlam açısından güçlü oldukları için iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi etik terimlerin sürekli kullanıldıklarını ve dolayısıyla duygusal anlamın dinleyicinin tutumlarında değişiklik gerçekleştirdiğini ileri sürer. Ancak etik terimlerin sadece duygusal bir anlama sahip oldukları düşünülmemelidir. Zira pek çok inancı bünyesinde taşıyan etik terimlerin dilin de etkisiyle etik yargılar şeklinde ortaya çıktıkları görülür. Duygusal anlamın baskın olduğu etik alanda aynı şekilde ortaya çıkmayan inançların başka kişiler tarafından farklı anlamlar yüklenerek savunulması mümkün gözüktür. Buna göre inançlar, mantıksal açıdan uyumlu olsalar bile “tutumdaki anlaşmazlık duygusal anlamla” korunur. C. L. Stevenson, “The Nature of Ethical Disagreement”, *Facts and Values*, s.8-9.

13 Darwall’a göre Moore, yirminci yüzyılın ilk yarısında Anglo-Amerikan ahlak felsefesini derinden etkilemiştir. Bu etki, sentetik ve sistematik bir şekilde başlayan tartışmanın büyük bir değişim gerçekleştirerek analitik bir karaktere bürünmesini içermektedir. Stephen Darwall, *Ethics in the History of Western Philosophy*, s.366.

14 R. F. Atkinson, “Hume on ‘is’ and ‘ought’: A reply to Mr. McIntyre”, *The Is/Ought Questions*, ed. W.D. Hudson, Macmillan Education, London, 1964, s.54.

15 Hans-Johann Glock, *What is Analytical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s.57.

16 James Dreier, “Charles Stevenson (1908-1979)”, *A Companion to Analytical Philosophy*, Ed. A.P. Martinich, D. Sosa, Blackwell Publish., MA, 2001, s.175.



mı temsil eder. Bu yaklaşımda ahlaki yargılar, “doğru” veya “yanlış” şeklinde ifade edilmez. Sözelimi marketten bir ürünü çalma davranışının yanlış olarak değerlendirilmesi sadece o markette ve o üründe yapılan hırsızlığa karşı bir tutumla ilgili bir hususa işaret eder. Eğer tüm marketlerden bir ürünü çalmanın yanlış olduğuna karar verilirse, bu durum belli bir önermeye tabi olmadan sadece eylemin kendisine karşı gösterilen bir tutumu ifade eder. Bu tutum, Stevenson'un duygusalculuğunda hiçbir olguya karşılık gelmeyen ahlaki yargı ve önermelerin gayri-bilişselci bir yapıda anlaşıldığı, dolayısıyla herhangi bir doğruluk ölçütüne tabi kılınmayacağı anlamına gelir.<sup>17</sup> Tutum ve duygularla alakalı olan bu anlayış “adam öldürmek ahlaki açıdan kötüdür” gibi evrensel yasalar da dahil tüm ahlaki yargılar hakkında herhangi bir önermede bulunmaz. Çünkü ahlaki açıdan bir işaret ya da sembol, olgusal yönden herhangi bir katkı sağlamadığı için boş kabul edilir. Bu durum, duygusalculuk açısından “marketten o ürünü çalarken yanlış yaptın” ile “marketten o ürünü çaldın” arasında hiçbir farkın olmadığını gösterir. Zira ilk cümlede sadece eylemin doğru bulunmadığı belirtilirken ikinci cümlede bazı farklılıklar ortaya çıkar. Buna göre ikinci cümle sert bir ses tonuyla ve üzüntüyü ön plana çıkaracak jest ve mimiklerle ifade edilirse birinci cümleden bir farkı kalmaz.<sup>18</sup>

Burada ünlemler, ses tonu, jest ile mimiklerin cümlenin ima ettiği anlama hiçbir katkı sağlamadığı vurgulanmalıdır. Ancak ahlaki yargıların olgulara uygun olduğunu ileri süren Stevenson, metaetik alanda yukarıdaki hususların önemli olduğunu öne sürer. Bu amaçla o, ahlaki yargı ile olgu arasındaki uyumun konuşma alışkanlığımızla sağlandığını, bu yüzden söz konusu alışkanlıkların korunması gerektiğini iddia eder. Ona göre ahlaki bir yargının doğruluğu ya da yanlışlığının ifadesi o yargının yeniden onaylanmasından ibarettir. Sözelimi birinci kişi “Ali, annesine hakaret etmemeliydi” şeklinde bir cümle kursa ve ikinci kişi, “doğrudur” diye cevaplarsa, ikinci kişinin birinci kişiyle aynı görüşte olduğu anlaşılır. Bu onaylanmanın olgular dünyasında karşılığı olmadığını savunan duygucu etiğe karşı Stevenson, olgusal açıdan anormal bir durumu ifade etmedikçe bir hakikati temsil ettiğini öne sürer. Ancak bu temsilin sadece söz konusu olayla ilgili olduğu, genel ve normal bir hakikate karşılık gelmediği unutulmalıdır. Nitekim Alberto Oya, duygusalculuğun ahlaki dili tutumlarla ilişkili bir şekilde ele

17 Birinin cömert veya dürüst olduğu söylendiğinde “ne tür bir insan olduğu ve ne yapmaya meyilli olduğu hakkında oldukça açıklayıcı bir bilgiye sahip oluruz. Ancak duygusalculular, o kişi hakkındaki yargıyı ahlaki kılanın böylesi bir durum olmadığında ısrar ederler. Onlara göre o kişiyi ahlaklı kılan husus, ona uygulanan terimlerin aynı zamanda ona karşı olumlu bir tutumu hem teşvik etmesi hem açıklığa kavuşturması hem de belirli duyguları uyandırmasıdır.” G. J. Warnock, *New Studies in Ethics: Modern Theories*, s.446.

18 Alberto Oya, “Classical Emotivism: Charles L. Stevenson”, *Bajo Palabra* 2/22, 2019, s.311.

almasını ahlaki anlaşmazlık noktasında yetersiz görür. Eğer duygusalı bir bakış açısından hareket edilirse “adam öldürmek doğrudur” ile “adam öldürmek yanlıştır” yargılarını kullanan her iki kişi, kişisel tercih ve tutumlarına göre davrandıkları için bir çelişkiye düşmezler. Bu durum, ahlaki açıdan herhangi bir çelişkinin veya tartışmanın olmadığını ima eder. O halde insanların ahlaki yargıları arasında bir çelişkinin neden var olduğu sorusu, duygusalılık açısından cevaplanması gereken bir problem olarak gözüktür. Buna göre insanlar arasındaki ilişkiye bakıldığında ahlaki tartışmaların kişisel tutumlar üzerinden yürütülmediği görülür.<sup>19</sup>

Ahlaki anlaşmazlıkların bireysel tutumlardan bağımsızlığı ikna edici yöntemlerin öznel ya da nesnel yapılarla ilişkisini gündeme getirir. Bu noktada duygusalılık ile sübjektivizm arasındaki ayrımın belirleyici olduğu ifade edilmelidir.<sup>20</sup> Bilindiği üzere aksiyolojik açıdan sübjektivizm, ahlaki değerlerin bireylerin duygu ve düşüncelerinden bağımsız olmadığını ve dolayısıyla ahlaki yargıların bireysel onaylama veya onaylamamaya bağımlı olduğunu iddia eden bir yaklaşımdır.<sup>21</sup> Duygusalılık ise etik bir doktrinde ahlaki bir kanıt ya da doğruluk iddiasından ziyade duygusal anlamın önemli olduğunu ileri süren bir anlayıştır.<sup>22</sup> Sübjektivizm, “hırsızlık yapmak kötüdür” cümlesiyle aslında “hırsızlık yapmanın kötü olduğunu onaylıyorum” demek ister. Bu durum, sübjektivizmde ahlaki bir önermenin olgusal alanda bir karşılığının olduğuna, bu yüzden söz konusu önerme hakkında doğru veya yanlış ifadelerinin kullanılacağına işaret eder. Bu yüzden ahlaki bir yargıyı ifade eden kişi, sübjektivizmi onaylar ve olgusal açıdan karşılığı gösterilmedikçe söz konusu ahlaki yargının kendi kendisiyle çelişeceğini iddia eder. Ancak ahlaki bir yargıyı ifade etmenin kişinin duygularıyla veya başka bir hususla ilgili bir açıklamayı ima etmediği sadece o kişinin duygularını ortaya koyduğu ve böylesi bir durumun ona sahip olmak anlamına gelmediği ileri sürülebilir.<sup>23</sup>

Ahlaki anlaşmazlıkları duygusalılıkla uyumlu bir şekilde çözüme kavuşturmayı amaçlayan Stevenson ise öncelikle “duygusal” ve “kavramsal” anlam arasında bir ayrım yapar. Tutum ile inançtaki anlaşmazlığın birbirinden ayrı olduğu anlamına gelen bu ayrım, ahlaki anlaşmazlık noktasında duygusalılığın bir çözüm önerisi ortaya koymasına önemli bir katkı sağlar.

19 Alberto Oya, “Classical Emotivism: Charles L. Stevenson”, *Bajo Palabra* s.312.

20 Bu ayrıma rağmen en geniş anlamda duygusalılığın da sübjektivizm olduğu iddia edilmektedir. Antony Flew, “On the Interpretation of Hume”, *The Is/Ought Questions*, s.67.

21 Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, Kessinger Publish., 2010, s.303-304.

22 Stephen Darwall, *Ethics in the History of Western Philosophy*, s.390.

23 C. L. Stevenson, “Ethical Judgments and Avoidability”, *Mind*, 47/185, 1938, s.49.

Nitekim bu ayırmadan hareketle duygusal ve kavramsal anlamın farklılığını temellendiren Stevenson, bir işaretin anlamını, o işareti kullanan kişilerin psikolojik nitelikleriyle ilişkilendirir. Buna göre kavramsal anlam, "işaretin inanma veya düşünme gibi bilişsel zihin süreçlerine neden olma eğilimi" olarak tanımlanırken duygusal anlam "tepkinin (dinleyicinin bakış açısından) veya uyarının (konuşmacının bakış açısından) bir dizi duygusu" şeklinde tarif edilir. Bu iki anlamı ayırmak için yukarıda ifade edilen "hırsızlık yapmak kötüdür ama ben bunu onaylıyorum" cümlesi örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bu cümlenin bir paradoks içerdiği duygusal ve kavramsal anlam arasındaki ayırmadan dolayı bilinir. Bu durum, birbiriyle çelişmediği için ahlaki terimlerin her iki anlama birlikte sahip olabileceğini gösterir. Diğer bir ifadeyle bu iki anlam arasındaki ayırım, bir durumun iki ayrı açıdan açıklanması olarak değil bir bütünün farklı yönlerden izahı olarak yorumlanabilir. Ancak iki anlam arasındaki ayırım, doğrudan iki farklı anlaşmazlığın ortaya çıkmasını sağlar. Bunlardan birincisi "her ikisi de aynı anda doğru olmayan inançların karşıtlığını" ifade eden inançtaki anlaşmazlıktır. İkincisi ise "her ikisi de karşılanamayan (satisfy) tutumların karşıtlığını içeren" bir yapıyı temsil eden tutumdaki anlaşmazlıktır. Alberto Oya, inançtaki anlaşmazlığın dünyanın nasıl olduğu ile ilgili bir hususa, tutumdaki anlaşmazlığın ise dünyaya nasıl değer verileceği ile ilgili bir duruma işaret ettiğini belirtir. Ona göre etik alanda ortaya çıkan anlaşmazlıkların bütünü tutumdaki anlaşmazlıktır.<sup>24</sup> Bu noktada bazı tutum anlaşmazlıklarının inançtaki anlaşmazlıklara bağlı olarak ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Ahlaki anlaşmazlığın giderilmesinde tutumdaki anlaşmazlığı etkileyen inançlarla ilgilenen Stevenson ise tutumdaki anlaşmazlığın ahlaki anlaşmazlığı ne zaman ortadan kaldıracığına yoğunlaşır. Çünkü olgusal açıdan tamamen uyumlu bir bakış açısına sahip olursa bile tutumlarda bir birliktelik sağlanmadıkça ahlaki açıdan bazı problemler varlığını daima devam ettirir. Buna karşın olgusal bir anlaşmazlığın var olduğu ama tutumlarda bir birlikteliğin sağlandığı bir durumda ise çatışma sona erer.<sup>25</sup>

### **Bilimsel Yöntem**

Stevenson, inanç ve tutum anlaşmazlıklarının giderilmesinde bilimsel yöntemin işlerliğini de konu edinir. Buna göre bir argümanın inanç anlaşmazlığı yaşaması bilimsel açıdan herhangi bir sorun teşkil etmez. Hatta bilimsel yöntemin inanç konusundaki anlaşmazlıkların çözümünde yegâne yöntem olduğu iddia edilebilir. Ancak aynı yöntem, tutumlar söz konusu olduğunda

24 C. L. Stevenson, "Ethical Judgments and Avoidability", *Mind*, s.50.

25 Alberto Oya, "Classical Emotivism: Charles L. Stevenson", *Bajo Palabra* 2/22, 2019, s.313-315.

yeterli bir etkiye sahip değildir. Değer alanında ortaya çıkan argümanlar da inançlardan ziyade tutumlardaki anlaşmazlıklardan kaynaklıdır. O halde değerler alanındaki anlaşmazlıklar, nasıl bir yöntemle çözüme kavuşturulabilir? Bu noktada bilimsel yöntem dolaylı bir katkı sağlayabilir ve bu katkının inanç alanında gerçekleştirdiği çözüm, tutumlara etkisi oranında önemlidir. Özellikle değerler hususunda bilimsel yöntemin gelecekte her yönüyle başarılı olacağı algısı aşırı bir iyimserlik olarak gözüktür. Değerler açısından böylesi bir zorluğun nedeni inançlar ile tutumlar arasındaki ilişkinin bir zorunluluktan öte olumsal karakterde olmasıdır. Sözelimi iki yakın arkadaş, inançlar hususunda aynı düşünceye sahip olmasına rağmen bu inançlara takınılan tutumlarda farklılaşabilmektedir. Bu farklılıktan dolayı bilimsel yöntem, değerler alanına doğrudan uygulanamaz. Stevenson, bilim ile değer arasında tam bir uzlaşmanın gerçekleşmesi için inancın sonucu ile tutumun birbiriyle tam bir anlaşma içerisinde olması gerektiğini öne sürer. Bu anlaşma, insanların tutarsız inançlarını terk ederek daha genel inanç ve tutumlara yönelmesi, tavırlarında rasyonellikten başka hiçbir olasılığa yer vermemesi neticesinde gerçekleşir. Böylesi bir durumun gerçekleşme olasılığı oldukça düşük olduğu için bilimsel yöntem doğa bilimlerindeki başarısını değerler alanına taşıyamaz. Bu yüzden değerler alanında bilimsel yöntemde ısrarcı olmanın bazı tartışmaların kalıcı bir çözümsüzlüğe mahkûm olmasına neden olacağı fark edilmelidir. Bu özelliklerden dolayı normatif etiğin bilimsel çerçeve içerisinde değerlendirilmesi mümkün gözükmez.<sup>26</sup> Nitekim Stevenson, bu hususu şöyle ifade eder:

Etik, bir psikoloji ilmi değildir, çünkü psikologlar tutumlar hakkındaki inançlar hususunda bir anlaşma ya da anlaşmazlık yaşasalar da tutum açısından birbirlerine katılıp katılmadıklarıyla ilgilenmezler. Normatif etik, bilimlerden yararlandığı ölçüde insanların inançlarını değiştirir ve tutumlarını değiştirmek için tüm bilimlerden yararlanır, ancak bir ahlakçının -tutumları yeniden yönlendiren- kendine özgü amacı, bilgidен ziyade bir faaliyet türüdür ve hiçbir bilim dalına girmez. Bilim bu faaliyeti inceleyebilir ve dolaylı olarak iletilmesine yardımcı olabilir, ancak bu durum, söz konusu faaliyetle özdeş değildir.<sup>27</sup>

Bu düşünceler, ahlaki bir kavramın sadece bilimsel yöntemden hareketle tanımlanabilir olmadığını gösterir. Buna göre herhangi bir ahlaki kavramın öncelikle bilimsel yöntem vasıtasıyla belirsizlikten kurtarılması, daha sonra insanların onayına sunulması gerekir. İnsanlar tarafından onaylanma

26 C. L. Stevenson, "The Nature of Ethical Disagreement", *Facts and Values*, s.6-7.

27 C. L. Stevenson, *Facts and Values*, s.8.

veya onaylanmama durumunun gerçekleşmemesi ahlaki kavramın demokratik bir zeminden uzaklaşması anlamına gelir.<sup>28</sup> Nitekim bir faaliyet alanı olarak görülen etikte bilimsel yöntem, sadece var olanı açıklama noktasında bir katkı sağlar. Bu durum, ahlaki faaliyetin bir bilgi konusu olmadığı için bilimle her yönüyle bir uyum içerisinde olmayacağını ortaya koyar. Bu yüzden futbol oynamanın bazı tehlikeli sonuçları olacağını düşünen ve bu yüzden çocuğunun oynamasını istemeyen bir anne ile tehlikelerin farkında olan ama oynamak isteyen bir çocuk arasındaki ahlaki anlaşmazlığın çözümünde bilimsel yöntem başvurulamaz. Çünkü inanç temelli bir anlaşmazlığa dayanmayan ahlaki anlaşmazlıkların çözümünde hiçbir "gerekçeli yol" bulunmaz. Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu, rasyonel olmayan bir yola müracaat etmekten geçer. Bu yolun merkezinde ise iyi olduğu kadar kötü sonuçları da bulunan ikna etme metotları yer alır. Bu metotlar, konuşmacının tutum ve davranışlarının yanında dinleyicinin de istenen tarafa yönlendirilmesini sağlar. Bunun yanında yarı zorunlu bir güce sahip olmadan ve kimseyi ikna etmeye çalışmadan sadece ahlaki tutumları ifade ederek de etik yargılara varılabilir.<sup>29</sup>

## Duygusalculuk Açısından İknanın Önemi

İkna edici kavramlar içerisinde önemli bir yere sahip olan kültür, "toplumun içsel (intrinsic) değeri"<sup>30</sup> olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda kültür, kapsamında yer alan insanlar için övgü dolu duygusal bir anlamı da barındırır. Her toplumda bir anlama karşılık gelen bu kavram, dilsel özelliklerden hareketle pek çok yapıda yer alabilir. Bu yüzden kültürün böylesi bir anlam çerçevesi içerisinde ele alındığı bir toplumun anlaşılması ilk olarak duygusal anlamın<sup>31</sup> nasıl bir gelişime sahip olduğunun belirlenmesine bağlıdır. Nitekim herhangi bir kavramın yeniden tanımlanma ihtiyacını ortaya çıkaran temel etkenlerden birisi duygusal anlamın<sup>32</sup> böylesi bir ihtiyacı aşikâr kılmasıdır. Böylesi bir ihtiyacın farkında olan Stevenson, bu süreci kültür kavramını yeniden tanımlayarak başlatır. Bu sürecin ilk aşaması, tarihte "kültürlü" olmayı "yoğun bir okuma faaliyetine sahip" ve "sanatla barışık" kişi şeklinde tanımlayan bir topluluğun varlığını farz etmekle başlar. Bu toplumda kültüre iliştilen bu anlamlar zaman içerisinde onun tanımı hali-

28 C. L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 46/181, 1937, s.16-17.

29 Alberto Oya, "Classical Emotivism: Charles L. Stevenson", *Bajo Palabra* 2/22, 2019, s.317-319.

30 Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, s.72.

31 Duygusal ve kavramsal anlam, ikna edici kavramların genel ve tarafsız bir şekilde neyi ifade ettiklerini ve "uygulandıkları durumlara karşı olumlu ya da olumsuz duygu ve tutumları uyandırmaya" çalıştıkları söylenebilir. G. J. Warnock, *New Studies in Ethics: Modern Theories*, s.444.

32 Bu durum, ahlaki yargıların duygusal bir anlama sahip olması gerektiğinden kaynaklıdır. Stephen Satris, *Ethical Emotivism*, Martinus Nijhoff Publish., Boston, 1987, s.122.

ne gelir. Hatta insanların birbirilerini övmek için yetiştikleri kültüre methiyeler düzdükleri bile görülür. Böylece kültür kavramı, karşılıklı övüncün bir aracı haline indirgenir. Bu araç, kendisine sahip olana bir özgüven aşılarken kendisinden yoksun olana derin saygıyla beraber büyük bir korku salar. Bu durum, kültür kavramının duygusal anlam kazanmasında en önemli aşamayı temsil eder. Çünkü bu aşamada herhangi bir kelime, salt kavramsal bir tanımdan kurtularak doğrudan kendisiyle irtibat kurulacak bir duyguya sahip olur. Bu duygu, ses tonundan jest ve mimiklere varıncaya kadar geniş bir alanla irtibatlıdır. Kültür kavramının böylesi bir duygusal anlam kazandığını gören konuşmacı, yukarıda ifade edilen tanımlar –yoğun bir okuma faaliyetine sahip olma ve sanatla barışık olma- yerine tüm bunları da içeren “kültürlü” kavramını kendisini tanıtmak için kullanabilir.<sup>33</sup>

Bu kişinin temel amacı, insanların kültüre yükledikleri iki anlam yerine kendi istediği anlamı yerleştirmektir. Bu amacına yönelik olarak o kişi, seçtiği kelimelerin insanların kulağına hoş gelen çağrışımlar uyandırmasına dikkat eder. Böylece daha önce duygusal anlamla ikinci plana itilen kavramsal anlam kolayca bir değişikliğe uğrar. Buna karşın kavramsal anlamdaki değişiklik, duygusal anlamda bir değişikliğe neden olmadığı için yeni anlam insanlar tarafından fark edilmez. Bu durum, tanımların ait oldukları dilin yapısal özelliklerine uygun bir şekilde varlıklarını devam ettirdiklerini ortaya koyar. Kültür kavramına dair yukarıdaki örnek, tanımın “ikna edici” bir araç olarak uzun bir geçmişe sahip olduğunu gösterir. Belirsiz olmasına rağmen hem kavramsal hem de duygusal anlam açısından kültür gibi ikna edici bir yapıda olan pek çok kavram bulunur. Bu kavramların ortak özelliği, kavramsal açıdan birçok yeni tanıma açık olmalarıdır. Böylesi bir açıklık, ikna edici tanımların “doğru” ve “gerçek” kavramlarına örülü bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar. Nitekim bahsi geçen kişi, “gerçek” ve “doğru” sıfatlarını kendi tanımının önüne koyarak kültür kavramını açıklamaya çalışır. Bu durum, kendisinden önceki tanımların eksikliklerine vurgu yaparak kendi tanımının doğru ve gerçek olduğunu ima eder. Cesaret, aşk, adalet, güzellik, sportmenlik, özgürlük ve bilgelik gibi kavramlar da başlarına doğru ve gerçek sıfatlarını aldıklarında duygusal anlam açısından bir değişikliğe uğramamalarına rağmen kavramsal tanım noktasında bir değişikliğe uğrarlar. Aynı değişim, bencillik ve ikiyüzlülük gibi olumsuz kavramlarda da geçerlidir. O halde konuşmacı, ikna etmek istediği topluluğun önüne doğru ve gerçek sıfatlarıyla bezenmiş belirsiz bazı kavramlar sürerek onları yerleştirmeye çalıştığı yeni anlama yönlendirebilir.<sup>34</sup>

33 C. L. Stevenson, “Persuasive Definitions”, *Mind*, 47/187, 1938, s.331.

34 C. L. Stevenson, “Persuasive Definitions”, *Mind*, 47/187, s.332-333.

Genellikle ait oldukları terimler ile bireyin eğilimleri arasındaki ilişki-  
de ortaya çıkan ikna edici tanımlar, eğilimlerin değişmesiyle önce anlamı  
sonra da kendi tanımını değişikliğe uğratar. <sup>35</sup> Sözgelimi yirminci yüzyılın  
başında herhangi bir ikna edici tanıma sahip olmayan “faşizm” kelimesi za-  
man içerisinde olumsuz anlamlar kazanarak böylesi bir değişikliğe maruz  
kalmıştır. Eğilimler ile tanımlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bu değişim,  
eğilimlerin yine başka bir tanımdan etkilenecek mevcut tanımı değiştirmesi  
anlamına gelir. Ancak Stevenson, bu tarz durumları “ikna edici” tanımlar  
kategorisine dâhil etmez. Ona göre ikna edici bir tanımın ortaya konulması  
“tanımlanan terimin güçlü bir duygusal anlamı” içermesi ve “konuşmacının  
duygu yüklü kelimeyi dinamik amaçlar” açısından ele almasına bağlıdır.  
Bu süreçte insanların ilgi ve eğilimlerinin değişikliğe uğratılması örtük bir  
şekilde varlığını hissettirir. Eğer konuşmacı, duygusal anlama müracaat et-  
mezse hem kendisinin hem de dinleyicinin ilgi ve eğilimlerine yönelik bir  
çaba içerisinde olması etkili olmaz. O halde ikna edici tanımlamalara mü-  
racaat eden konuşmacı, bir terimin duygusal anlamına müdahale etmeden  
ve onu değiştirmeden kavramsal anlamını değişikliğe uğrattırsa söz konusu  
terim insanlar üzerinde olumsuz bir etkiye neden olmaz. Aynı durum, kav-  
ramsal anlamın sabitlenmesi ve duygusal anlamın değiştirilmesi halinde de  
geçerlidir. Stevenson, yukarıdaki iki etkenin yanında konuşmacının ses to-  
nundan konuşma ritmine, jest ve mimiklerinden <sup>36</sup> canlılığına varıncaya ka-  
dar pek çok etkenin belirleyici olduğunu iddia eder. <sup>37</sup> Bunun yanında dinle-  
yicilerin karakterleri, geçmiş yaşantıları, konuşmacıya yükledikleri anlam,  
önyargıları ve gelecek planları da ilgi ve eğilimlerinin değişikliğe uğrama-  
sında etkili olur. Aslında eğilimlerin değiştirilmesinde en önemli etkenin  
dinleyicinin kendisi olduğu fark edilmelidir. <sup>38</sup> Çünkü dinleyicide böylesi bir  
değişikliğin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak bir yaklaşım mevcut de-  
ğilse ikna edici bir tanım yeterli etkiyi oluşturamaz. <sup>39</sup>

Ahlaki kavramlar başta olmak üzere herhangi bir terimin ikna edici bir  
tanıma dönüşmesi için duygusal bir yöne ve canlı bir amaca hizmet etmesi  
gerektiğini vurgulayan Stevenson, yeni tanımın kabulünde ikna edici süreci  
pek çok etkene bağımlı kılar. Hakikaten felsefe tarihinde gerçeklik, doğru-  
luk ve Tanrı gibi kavramların birçok değişikliğe uğratıldığı görülür. Sözge-  
limi Spinoza, insanları etkilemek için “Tek Cevher” yerine Tanrı kavramını

35 G. J. Warnock, *New Studies in Ethics: Modern Theories*, s.444.

36 İkna edici süreçte etkili olan faktörler için bkz. Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, Çizgi Kitabevi, Kon-  
ya, 2018.

37 C. L. Stevenson, “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, s.22.

38 Stephen Satris, *Ethical Emotivism*, s.83-84.

39 C. L. Stevenson, “Persuasive Definitions”, *Facts and Values*, s.37-40.

kullanır.<sup>40</sup> Yeni bir kavramsal anlama karşılık gelen bu değişim, Tanrı'nın antropofornik bir anlayıştan arınması anlamına gelir. Böylece "Tek Cevher" dışında Tanrı da dahil hiçbir gerçekliği olmayan varlıklar, herhangi bir değişikliğe uğramazlar, ancak duygusal anlam açısından bir düşüşe geçerler. Stevenson, bu yaklaşımından sonra "ateist" olan Spinoza'nın "kendisini Tanrı'ya adayan" bir adam seviyesine çıktığını iddia eder.<sup>41</sup> Bu örnek, ikna edici tanımların felsefe<sup>42</sup> ve ahlak gibi pek çok alanda önemli bir değişime kapı aralayacağını gösterir.

Ancak bu değişimin ikna edici tanımların yanında rasyonel bir zemini de gerekli kıldığı unutulmamalıdır. Şöyle ki on dokuzuncu yüzyılda pozitivizm, metafizik kavramının duygusal anlamına yönelerek onu anlamsız olarak ifade etmiş ve bu kavramın anlamını dar bir çerçeveye hapsetmiştir.<sup>43</sup> Bu çerçeve, rasyonel bir zeminden uzak olduğu için uzun süre varlığını devam ettirememiştir. Hâlbuki pozitivistler, böylesi bir tercih yerine bilim ve metafiziğin karşılaştırılması üzerinden bir eleştiri zemini oluştursalardı; metafiziğin deneysel ve analitik olmadığı için saçma olduğunu vurgulamak yerine metafizik karşısındaki başarısını oransal bir ifadeye indirgeyebilseydiler daha etkili bir sonuç elde edebilirlerdi. Yine de Stevenson, her iki alan arasındaki ilişkinin belli bir soruşturma disiplinine ve kullanılan sentaksa bağlı kalınarak yapılmasını daha anlamlı görür. Buna ilaveten o, imgesel ve metaforik içeriklere sahip kelimelerin bilim ve metafizik alanda nasıl kullanıldığına dikkat edilmesini, insan psikolojisinin böylesi bir süreçte nasıl bir etkiye sahip olduğunun belirlenmesini de önemser. Çünkü metafiziğin ne olduğuna dair daha açık ve nesnel bir yargı, söz konusu sürecin anlamlı bir şekilde yürütülmesi neticesinde ortaya çıkar. Bu durum, metafiziğin "saçma" olarak nitelendirilmesini anlamsız kılmakta, buna karşın bilimden ayrı olduğunu ortaya koymaktadır. O halde pozitivistlerin metafiziği bilimsel alanın dışında konumlandırma çabalarını acemi bir ikna edici tanımlamalar üzerinden değil de daha rasyonel bir süreci işleterek yapmaları beklenirdi.<sup>44</sup>

40 Baruch Spinoza, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev. H. Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2011, s.38-39.

41 C. L. Stevenson, "Persuasive Definitions", *Facts and Values*, s.41.

42 İkna edici kavramların felsefede yeterli düzeyde bir açıklığa kavuşmamasının nedeni, felsefi analizin genel bir yapıyı temsil ettiği yerde ikna edici kavramların özel bir amaç için kullanılmalrı da gösterilebilir. C. L. Stevenson, "On 'What is a Poem?'" , *The Philosophical Review*, 66/3, 1957, s.352.

43 Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, Çev. Ümid Meriç, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, İstanbul, 1967, s.217-218.

44 C. L. Stevenson, "Persuasive Definitions", *Facts and Values*, s.41-44.



Yukarıdaki örnekler, ikna edici tanımların felsefede yeterli bir açıklığa sahip olmadığını gösterir.<sup>45</sup> “İkna etme körlüğü” olarak ifade edilen bu durum, filozofların iddialarını ya çok yüzeysel bir bakış açısıyla ya da imkânsız olanı kesin bir şekilde açıklama çabasından kaynaklanır. Yöntemsel bir belirsizliği ima eden bu husus, adalet başta olmak üzere ikna edici tanımlarla ilişki içerisinde olan tüm terimlerle doğrudan alakalıdır.<sup>46</sup> Gerçekten pratik zemine bakıldığında “adalet” kavramı gibi pek çok kavramın tartışmacılar nezdinde oldukça muğlak bir yapıyı temsil ettiği görülür. Özellikle etik kavramlar hususunda böylesi bir belirsizliğin üstesinden gelmek amacıyla Stevenson'un analiz yöntemini benimsediğinden bahsedilmişti.<sup>47</sup> O, bu yöntemin “güzel” ve “iyi” kavramlarını açıklarken de kullanılabileceğini, hatta analiz yöntemi sayesinde “adalet” ve “iyilik” kavramları arasında bir ilişkinin bile tespit edilebileceğini ileri sürer.<sup>48</sup> Nitekim geleneksel etik alanında pek çok kavramın belirsiz bir yapıda olması çok sayıda analiz yönteminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu yöntemlerin etik alanda belli argümanları açıklığa kavuşturacağı belirtilmelidir.

## Sonuç

Metaetik gelenek içerisinde etik metafizik açısından gayri bilişselci bir yaklaşımı benimseyen Stevenson, ahlaki yargıları duygulara bağlayarak normatif gelenekte her daim merkezde olan rasyonel düşünceyi ikincil plana itmiştir. Böylesi bir değişim, etiğin kural koyucu ve buyurucu bir anlayış yerine değişik ilgi, eğilim ve çıkarların, farklı karakterler ile değer yargılarının birbiriyle çatıştığı bir alana dönüşmesi anlamına gelir. Bu düşünce, bireysel tutum ve tavırlarla doğrudan ilişkili olan etik anlaşmazlıkların inançtaki anlaşmazlıklardan farklı olduğunu ortaya koyar. Zira olguyla herhangi bir teması olmadığı zaman etik anlaşmazlıklar, inançlardan farklı olarak rasyonel olmayan bir yönetime başvurabilir. Tutum ve tavırdaki an-

45 İkna edici kavramların felsefede yeterli düzeyde bir açıklığa kavuşamamasının nedeni, felsefi analizin genel bir yapıyı temsil ettiği yerde ikna edici kavramların özel bir amaç için kullanılmaları da gösterilebilir. C. L. Stevenson, “On ‘What is a Poem?’”, *The Philosophical Review*, 66/3, 1957, s.352.

46 Satris'e göre etik argümanda bazen duygusal anlam bazen de ikna edici kavram açık olabilir. Bu durumda “iyi” kavramı, ikna edici bir tanımla ifade edildiğinde a, b, c anlamlarına gelebilir. Bu anlamlar ise herhangi bir şeyin iyi olup olmadığını belirleyen ölçütler olarak kabul edilir. Stephen Satris, *Ethical Emotivism*, 139.

47 Stevenson'a göre analiz yöntemi, “x, iyidir” önermesi yerine “ben (biz) x'i seviyorum” önermesinin geçirilmesi anlamına gelir. Bu değişim neticesinde “gerçek etik anlaşma ya da anlaşmazlığın ifade edilen tutumdaki anlaşma ya da anlaşmazlık kadar mümkün olduğu” sonucu ortaya çıkar. Stephen Darwall, *Ethics in the History of Western Philosophy*, s.390.

48 Foot, “iyi”, “güzel” gibi kavramların sadece genel ilkelerin bireysel olaylara uygulanması neticesinde geçerli olacağını, bu yüzden garip davranışların da ahlaki kabul edilmek zorunda olduğunu iddia eder. Ona göre böylesi bir değerlendirme ölçütü yeterli değildir. Philippa Foot, “Moral Beliefs”, *The Is/Ought Questions*, s.197.

laşmazlıkların giderilmesinde etkili olan bu yöntem, gerektiğinde ikna etme yollarından her birini kullanabilir. Böylesi bir süreci ahlaki yargıları analiz ederek açığa çıkarmaya çalışan Stevenson, konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişkiyi pek çok örnek olay üzerinden resmeder. Bu örnek olayların ortak noktası, konuşmacının herhangi bir ahlaki yargıya dair kendi tutum ve tavırını dinleyiciye olabildiğince ikna edici bir şekilde aktararak dinleyicilerin kendisi gibi bir tutum veya tavra sahip olmasını sağlamaktır.

Stevenson, etik anlaşmazlıkların giderilmesinde rasyonel olmayan metotlara müracaat edilmesi yanında rasyonel sürece de ılımlı yaklaşır. Aslında o, bireyin inançlarında herhangi bir değişikliğe yol açmak amacıyla ilk önce rasyonel süreci kullanır. Bu sürecin yetersiz kalması halinde ikna edici yöntemlere yönelir. Etik kavramlarda var olan duygusal anlamların ikna yöntemleriyle değişikliğe tabi tutulmaya çalışılması bireyin söz konusu etik kavramla ilgili inancından ziyade onlara karşı takındığı tutumlarla doğrudan ilişkidir. Tüm bunlardan hareketle Stevenson'un duygusalcılığında ahlaki yargıların bilimsel yöntemle açıklanacak veya olguların tasvirine indirgenecek bir yapıdan ziyade duygusal anlamlara sahip bir şekilde ele alındığı görülür. İnsanların bir olay karşısında takındığı tutumların farklı olması bir karışıklığı beraberinde getirirse de ikna edici yöntemler sayesinde bu farklılıklar mümkün mertebe giderilmeye çalışılmıştır.

## Öz

### Charles L. Stevenson'un Duygusalculuğunda İkna'nın Yeri

Sokrates ile Sofistler arasındaki "mutlaklık" tartışmasına kadar geriye götürülebilen etik problemler, felsefenin temel tartışma konularından biri olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durumun temel nedeni, etik problemlerin her dönemde yeni bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması ve bu alana dair sorunların hala çözülememiş olmasıdır. Bu çalışmada Stevenson'un etik problemlere yeni yorumlama sürecinde hangi yöntemi uyguladığı ve ikna edici kavramları nasıl bir çerçeve içerisinde dâhil ederek açıkladığı üzerinde durulacaktır. Bu yüzden Stevenson'un duygusalculuğu sadece etik problemlerin çözümlenmesinde ikna edici kavramların etkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim rasyonel ve rasyonel olmayan şekilde ikiye ayrılan bu anlayış, etik problemlerin çözümünde inanç ve tutumdaki anlaşmazlıkların ne düzeyde etkili olduğunu, duygusal ve kavramsal anlamın herhangi bir kavramı nasıl etkili hale getirdiğini ele almaktadır. Bu durum, Stevenson'un duygusalculuğunun hem sübjektivizm hem de normatif etikten farkını da ortaya koymaktadır. O halde etik bir ilerlemeyi temsil eden Stevenson'un duygusalculuğunun öncelikle ahlaki düşünceye yoğunlaşarak işe koyulduğu ve ilgi, eğilim ve tutumları sürece dâhil ederek bir etik anlayış inşa etmeye çalıştığı söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Duygusalculuk, Ahlaki İkna, Charles Leslie Stevenson, Felsefe Tarihi, Ahlaki Anlaşmazlık, Etik Dil.

## Abstract

### The Place of Persuasiton in Charles L. Stevenson's Emotionalism

Ethical problems, which can be taken back to the debate of "absoluteness" between Socrates and Sophists, have reached today as one of the main subjects of discussion of philosophy. The main reason for this situation is the reinterpretation of ethical problems with a new perspective in every period. This study will focus on the questions of which method Stevenson used to reinterpret ethical problems and what kind of framework he explained by including persuasive concepts. Therefore, Stevenson's emotionalism has been discussed only within the framework of the effect of persuasive concepts in the resolution of ethical problems. As a matter of fact, this process, which is divided into two as rational and non-rational, deals with the extent to which conflicts in belief and attitude are effective in solving ethical problems and how emotional and conceptual meaning makes any concept effective. This situation also reveals the difference of emotionalism in metaethics from both subjectivism and normative ethics. In that case, it can be said that Stevenson's emotionalism, which represents ethical progress, focused primarily on moral thought and included interests, tendencies, and attitudes in the process.

**Keywords:** Emotive Theory, Moral Persuasion, Charles Leslie, Stevenson, Moral Disagreement, Ethical Language.

## Kaynakça

- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Çizgi Kitabevi. Konya. 2018.
- Cavalier, R. J. Vd. *Ethics in the History of Western Philosophy*. Macmillan Publish. London. 1989.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri*. Çev. Ümid Meriç. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi. İstanbul. 1967.
- Glock, Hans-Johann. *What is Analytcs Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge. 2008.
- Hudson, W.D. (ed). *New Studies in Ethics: Modern Theories*. New York. 1974.
- Hudson, W.D. (ed). *The Is/Ought Questions*. Macmillan Education. London. 1969.
- Martinich, A.P., Sosa, David. (ed). *A Companion to Analytic Philosophy*. Blackwell Publish. MA. 2001.
- Oya, Alberto. "Classical Emotivism: Charles L. Stevenson". *Bajo Palabra* 2/22, 2019, ss.309-326.
- Runes, Dagobert D. *The Dictionary of Philosophy*. Kessinger Publish. 2010.
- Satris, Stephen. *Ethical Emotivism*. Martinus Nijhoff Publish. Boston. 1987.
- Spinoza, Baruch. *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*. Çev. H. Ziya Ülken. Dost Kitabevi. Ankara. 2011.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Erişim Tarihi: 20.12.2020. <https://plato.stanford.edu/entries/stevenson/>
- Stevenson, C. L. "Ethical Judgments and Avoidability". *Mind*. 47/185 1938, ss.45-57.
- Stevenson, C. L. "Persuasive Definitions". *Mind*. 47/187 1938, ss.331-350.
- Stevenson, C. L. "Meaning: Descriptive and Emotive". *The Philosophical Rewiew*. 57/2 1948, ss.127-144.
- Stevenson, C. L. "On 'What is a Poem?'". *The Philosophical Review*. 66/3 1957, ss.329-362.
- Stevenson, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind*. 46/181 1937, ss.14-31.
- Stevenson, C. L. *Ethics and Language*. Yale University Press, London. 1969.
- Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. Yale University Press, London. 1963.

# DAVID HUME'UN "SEVGİ VE NEFRET" KONUSUNA İLİŞKİN DENEYLERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 245-266.

Geliş Tarihi: 19.02.2021 | Kabul Tarihi: 11.06.2021

**Gürol ZIRHLIOĞLU\***

## Giriş

Sevgi ve nefret konusu her dönemde filozofların tartıştığı konular arasında yer almıştır. Günümüzde insanlar arasındaki ilişkilerin bir söylemi olarak yaşamımızda yer alan sevgi ve nefret söylemlerinin, felsefe tarihi incelendiğinde, ilk çağlarda farklı şekillerde kullanıldığı da görülmektedir. Ancak hangi çağda ne şekilde dile getirilirse getirilsin bu iki terim birbirinin karşıtı olarak karşımıza çıkar. Sözelimi, antik çağ düşünürlerinden biri olan Empedokles, sevgi ve nefretin birer kuvvet olduğunu ve bunların nesnelere varlığını meydana getirdiğini söyler. Sevgi birleştirici bir güç iken nefret ise ayırıcı bir güçtür. Bunlar arasındaki savaşı kimi zaman sevgi kimi zaman ise nefret kazanır. Bu bağlamda düşünüldüğünde sevginin olmadığı yerde nefretin, nefretin olmadığı yerde ise sevginin hâkim olduğu söylenebilir. Sevginin de nefretin de "aynı yönde" hareket ettiklerini; kişinin ise "nesneye doğru hareket" ettiğini; ancak nedenlerinin ve niyetlerinin birbirinden farklı olduğunu belirten Gasset, hem sevginin hem de nefretin sürekli olarak etkin olduklarını; sevginin karşdakini "yüceltici, övücü, olumlayıcı, okşayıcı bir tutum" içinde olduğunu; nefretin ise nesnesini aşındırıp yok ettiğini; sevgi de nesneyle bir bütünleşmenin nefrette ise nesneden ayrılmanın söz konusu olduğunu; sevginin uyumu nefretin ise uyumsuzluğu ifade ettiğini söyler.<sup>1</sup>

\* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ORCID: 0000-0001-8687-1349, e-mail: gurolyyu@gmail.com

1 Jose Ortega Y. Gasset, *Sevgi Üstüne*, çeviren: Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s.12-14.

Sokrates öncesi dönemde çoğunlukla fiziksel alan ile ilgili görüşlerde irdelenen sevgi ve nefret konuları sonraki dönemlerde -günümüze kadar genellikle insana ilişkin bir konu olarak ele alınarak irdelenmiştir. Birbirine karşıt olan bu iki terim tüm çağlar boyunca insanın söylemlerinde, yazılı ve görsel eserlerinde, düşüncelerinde sürekli yer etmiştir. Farklı çağlarda farklı şekillerde değerlendirilen bu terimler kimi düşünürler tarafından etik kimi düşünürler tarafından ise duygucu yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Sevgi ve nefret konularını duygucu bir yaklaşımla ele alıp değerlendiren düşünürlerin başında David Hume (1711-1776) gelmektedir. Hume, Aydınlanma döneminin önde gelen düşünürlerinden biridir ve bilginin kaynağında deneyimin olduğunu; tüm idelerimizin deneyimden geldiği görüşünü benimser. İnsan zihninin algılarını izlenim ve tasarım olarak adlandıran Hume'a göre, izlenimler, insan zihnine "büyük bir güç ve şiddetle giren" ve ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştiren algılardır. Bunlar bizim "duyum, tutku ve duygularımızı" ifade eder. Tasarım ise bu duyum, tutku ve duyguların "düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleri"dir.<sup>2</sup> Bir tasarımın anlaşılabilmesi için tasarımın kaynağına kadar izinin sürülmesi ve ortaya çıktığı "ilk izlenimin" incelenmesi gerekmektedir. Zira "izlenimin incelenmesi tasarıma açıklık" kazandıracak, tasarımın incelenmesi ise "akıl yürütmelerimize benzer bir açıklık" getirecektir.<sup>3</sup> Akıl yürütmelerin bir çeşit duyumdan başka bir şey olmadığını ve "yalnızca şiir ve müzikle değil, benzer olarak felsefede de beğeni ve duygular"ın peşinden gidilmesi gerektiğini vurgulayan<sup>4</sup> Hume, duyguları tıpkı duyumlar ve tutkular gibi "izlenimler" altında toplar<sup>5</sup> ve tasarımlara göre daha canlı olan izlenimlerin "işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz, arzuladığımız veya istediğimiz andaki" algılarımız olduğunu söyler.<sup>6</sup>

Hume'un sevgi ve nefretle ilgili ifadelerini duygucu söylemlerle insanın duygularına dayandırarak ifade ettiği düşünüldüğünde, Hume'un yaklaşımının doğru değerlendirilebilmesi için, öncelikle duygucu yaklaşımın ne olduğunun kısaca ele alınmasında yarar vardır. İlk Hume'un ahlak felsefesinde kendine yer bulan ve daha sonra 20. yüzyılda tam olarak ortaya çıkan duyguculuk (emotivizm), ahlaklı olmanın akılla bir ilgisinin olmadığını

2 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.17.

3 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.63.

4 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.81.

5 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.17.

6 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çeviren: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, s.14.

savunur ve "ahlaki ilke ya da önermelerin onları ortaya koyan insanların bir kişi ya da varlığa karşı olan beğeni, ilgisizlik ya da nefretini ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duyguları doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini savunan etik görüştür".<sup>7</sup> Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere duyguculuk kişilerin beğeni, ilgi ya da nefret gibi duygu veya duygu durumları bağlamında değerlendirmelerde bulunan bir görüştür. Her türden değer yargısına bir açıklama getirme çabası içinde olan duyguculuk, "bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlaksal yargıların -bunlar ahlaksal ve değerlendirici oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların ifadesinden başka bir şey olmadığını öne süren bir öğretilerdir".<sup>8</sup> Ancak söz konusu olan bu duygu ya da duygu durumları kişiden kişiye hatta aynı kişide farklı zamanlara göre değişebileceği için bunların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bir izlenimin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Zira Spinoza'nın da belirttiği gibi, *farklı yapıdaki insanlar bir ve aynı nesneden farklı etkiler alabilir, ayrıca bir ve aynı insan bir ve aynı nesneden farklı zamanlarda farklı tarzlarda etkilenebilir*.<sup>9</sup> Ahlaksal olarak nitelendirilen yargılar, "tutum veya duyguların ifadesi olmaları bakımından ne doğru ne de yanlıştır".<sup>10</sup> Duygucu yaklaşım ahlaki bilgi ile "olgusal, kavramsal, mantıksal ya da bilimsel" bilginin kesinlikle farklı olduğunu dile getiren bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre "ödev bildiren deyimler" ele aldığı şeylerin nitelikleriyle ilgilenmediği gibi, "mantıksal bir sistem içinde, birtakım çıkarımlarla" kanıtlanamazlar ve "deneyim ve gözlem gibi yollarla empirik olarak" da test edilemezler.<sup>11</sup>

Ancak, Hume, sevgi ve nefretin nesnelere ve nedenleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu dizge için, hem bu tutkular ve "hem de gurur ve kendini küçük görme açısından" olabilecek kuşkuları ortadan kaldırabilmek amacıyla, birtakım deneyler yapması gerektiğini düşünür.<sup>12</sup> Bu çalışmanın temel amacı, Hume'un bir izlenim olarak belirttiği sevgi ve nefretle ilgili deneyleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alarak, sevgi ve nefretin deneysel olarak araştırılmasının mümkün olup olmadığını, sevginin ve nefretin kaynağının ne olduğunun deneyler ile belirlenip belirlenemeyeceğini, bu konu ile ilgili olarak doğru bir değerlendirmenin yapıp yapılamayacağını irdelemek ve

7 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s.510.

8 Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde*, çeviren: Muttalip Özcan, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s.49-50.

9 Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çeviren: Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s.265

10 Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde*, çeviren: Muttalip Özcan, VakıfBank Kültür yayınları, İstanbul, 2019, s.49-50.

11 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s.510.

12 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.227.

konuyla ilgili saptamaları ortaya koyabilmektir. Yapılan bu çalışmada ele alınan konu ile ilgili ülkemizde yapılan herhangi bir çalışmaya ise rastlanamamıştır. Söz konusu deneyler irdelenmeye başlamadan önce, Hume'un "sevgi ve nefretin nesnelere ve nedenleri" hususundaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

## 1. "Sevgi ve Nefretin Nesnelere ve Nedenleri" Üzerine

Hume, "sevgi ve nefretin nesnelere ve nedenleri"ni irdelerken sevginin ve nefretin birer tutku olduğunu ve tanımlarının imkansızlığını dile getirir. Bunun nedeni ise, bu tutkuların sadece bir izlenim üretmeleridir. Hume, sevgi ve nefretin kişinin kendi deneyim ve tutkuları sayesinde zaten bilinen şeyler olduğunu ve dolayısıyla bu tutkuların "doğa, köken, neden ve nesnelere çıkarılan herhangi bir" betimlemelerinin yapılmasına da gerek olmadığını söyler. Bu tutkuların kendiliklerinden biliniyor olmasını ise, genel duygu ve deneyimimiz sayesinde olduğunu söyler.<sup>13</sup> Sevgi ve nefretin tanımının olanaksızlığının temelinde, tutku olarak ifade edilen ve birer duygu durumunu dile getiren bu izlenimlerin görece olmalarının bulunduğu düşünülebilir. Zira, bu tutkuların göreceliğini, Hume'un, daha önce de belirtildiği gibi, bunların bilinirliğinin "kişinin kendi deneyim ve tutkuları sayesinde" olduğu ifadelerinde görmek mümkündür. Aristoteles, *Ruh Üzerine* isimli eserinde, kendinden önceki düşünürleri kastederek "eskiler de anlamakla duyumsamanın aynı şey olduğunu söyler" ifadesiyle Empedokles'e vurguda bulunarak onun "insanları bire bir karşı karşıya kaldıkları durumlar daha kurnaz yapar" dediğini hatırlatır.<sup>14</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde kişilerin herhangi bir durum karşısındaki izlenimleri ve tasarımları farklı olacağından, değerlendirmeleri de farklı olacaktır. Dolayısıyla bu tutkuların kendiliklerinden biliniyor olmaları duyguya ve deneyime dayandığı için bunların algıları da kişiden kişiye farklılık gösterecektir.

Hume, sevgi ve nefretin nesnesinin "tasarım, eylem ve duyularının farkında olmadığını" başka bir kişi olduğunu söyler. İnsanın sevgisi de nefreti de her zaman "dışsal olarak" algılanan bir varlığa yöneliktir.<sup>15</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde karşıdaki kişiyi tasarım, duyum ya da eylemlerinin farkında olmadan seviyorsak ya da nefret ediyorsak, ortaya çıkan bu sevgi ya da nefret o kişinin bizde bıraktığı izlenimle ilgili olmalıdır. Hume'un bu ifadelerine göre, böyle bir durumda herkesin birbirini sadece bir izlenimden

13 David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.224-225.

14 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çeviren: Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, 427a17.

15 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.225.



dolayı, sevmesinin ya da nefret etmesinin söz konusu olabileceği söylenebilir. Karşıdaki kişinin biz de bıraktığı izlenime göre onu sever ya da ondan nefret ederiz. Sözgelimi birinin güzelliği bende büyük bir algı gücü yaratabilir ve ben o kişiyi, bende bıraktığı izlenimden dolayı, sevdiğimi söyleyebilirim. Ancak bende böyle bir algının oluşması başkalarında da oluşabileceği anlamına gelmemektedir. Zira pek çok kişi güzel olan bir kişiyi sevmek yerine ondan nefret edebilir ya da o kişiyi güzel olarak nitelendirmeyebilir. Dolayısıyla izlenimlerin genel geçer olmadığı, görelî olduğu ve kişiye göre değişiklik gösterebileceği; izlenimin ortadan kalkmasıyla birlikte sevgi ya da nefretin de ortadan kalkacağı söylenebilir.

Hume, "sevgi ve nefretin nesnesi" başkası olsa da söz konusu olan bu başkasının sevgi ve nefretin nedeni olmadığını belirtir. Başka bir deyişle başkası olarak nitelendirilen kişi tek başına sevgiyi ya da nefreti uyarmak için "yeterli değildir".<sup>16</sup> Hume, sevgi ve nefret tutkularının ortaya çıkmasını sağlayacak, nesneden başka, bir neden arar. Zira Hume'a göre, sevgi ve nefret iki karşıttır ve bu iki karşıt duygunun nedeni sadece nesne olmuş olsaydı, "aynı nesneyi ortaklaşa taşıdıkları için", bu duygular aynı kişide eşit derecede üretilecek ve daha ilk anda birbirlerini yok etmeleri gerekecekti. Bu nedenle sevgi ve nefretin nedenlerini sorgulayan, bunların çeşitliliğinden ve "ortaklaşa pek fazla şeyleri" olmadığından söz eden Hume, erdem, bilginin, zekanın, sağduyunun ve iyi huyun "sevgi ve saygı"yı ürettiğini; bunların karşıtlarının ise "nefret ve küçümseme" ürettiğini söyler. Ayrıca bu tutkular "güzellik, kuvvet, çeviklik, ustalık gibi bedensel başarılarından ve karşıtlarından" doğmakta; yine benzer bir biçimde "aile, mülk, giysiler, ulus ve iklimin yol açtığı dışsal üstünlük ve zararlardan" da farklı nitelikleri aracılığıyla sevgi ve nefret ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup> Ancak "para, ün ve itibar" gibi şeylerin "sevgiye ulaşma yolunda" birer "araç" olduğunu belirten Botton, insanın "yemek ve barınmak" gibi temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra "toplumsal hiyerarşide bir yer edinme isteği" ile karşı karşıya kaldığını; bunun temel nedeninin ise, belki de "mal mülk edinmek ya da iktidar sahibi olup sözümüzü geçirmekten çok, sevgiye ulaşmak" olduğunu söyler.<sup>18</sup> Hume, daha önce de belirttiği gibi, sevgi ve nefretin ortaya çıkabilmesi için erdem, bilgi, zeka gibi kişi özelliklerinin olması gerektiğinden ve bunların yanı sıra "güzellik, kuvvet, çeviklik" gibi özelliklerden söz etmektedir. Hume'un, sevgi ve nefretin öznesinden ziyade nesnesinden söz ettiği dik-

16 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.225.

17 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.225.

18 Alain de Botton, *Statü Endişesi*, çeviren: Ahu Sıla Bayer, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.15.

kate alındığında söz konusu bu özellikleri sevilen ya da nefret edilen kişiye yüklediği; seven kişi için bir vurguda bulunmadığı görülmektedir. Ancak burada akla şu soru gelmektedir: sevgi veya nefrette karşıdaki kişinin bu özelliklere, tek başına, sahip olması yeterli midir? Sevginin etik ilişkilerin bir özelliği olduğunu söyleyen Kuçuradi, bir ilişkide sevginin ortaya çıkabilmesi için etik kişi özelliklerine sahip iki kişinin karşılaşması gerektiğini söyler.<sup>19</sup> Dolayısıyla sevginin ya da nefretin ortaya çıkmasının nedenini sadece karşıdaki kişiye yüklemek pek doğru görünmemektedir.

Sevgi ve nefretin nesnesinin “düşünen bir kişi” olduğunu ve sevginin duyumunun “her zaman hoş”, nefretin duyumunun ise, “rahatsız edici” olduğunu söyleyen Hume, *her iki tutkunun da nedenleri her zaman düşünen bir varlık ile ilişkilidir (...)* der.<sup>20</sup> Hume’a göre, sevgi ve nefret kaçınılmaz bir şekilde “kişi ya da düşünen varlık” ile ilişkilidir. Erdem ve erdemsizlik, güzellik ve çirkinlik veya yoksulluk ve zenginlik, bunlarla ilişkisi olamayanlara yönelik ne sevgi ne de nefret üretir. Aynı şekilde bir “saygı ya da küçümseme” de yaratmaz. Hume, bu ifadelerini örneklendirerek “pencereden bakan bir kişi yolda beni ve benim arkamda hiçbir ilgimin olmadığı bir sarayı görür; kimsenin çıkıp da bu kişinin bana sanki sarayın sahibi benmişim gibi bir saygı göstereceğini ileri süreceğine inanmıyorum” der.<sup>21</sup> Hume, sevgiyi ve nefreti kişilerin özellikleriyle bağdaştırır ve karşıdaki kişinin erdemli, güzel ya da zengin olması ya da bu özellikler ile ilişkili olması halinde sevgi, tersi durumda ise nefretin ortaya çıkacağından söz eder. Kişinin kendisiyle ilgili herhangi bir bilgiye yer vermez. Örnekten anlaşılacak şey ise, saygının ortaya çıkabilmesi için sarayın benimle ilişkili olması gerektiğidir. Bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir: bu kişi sarayın bana ait olduğunu düşünse ya da bilse bana saygı duyar mıydı? O kişiyi tanımadan ya da onunla bir ilişki içinde olmadan böyle bir bilgiye sahip olmak mümkün görünmemektedir. Benim o kişiye dair ve o kişinin de gördüğünden ne anladığına dair herhangi bir bilğim yoktur. Zira benim ile beni pencereden gören kişi arasında bir ilişki dolayısıyla bir yaşıntı yoktur.

Hume, kişilerin kişilikleri, dehaları ya da talihleri ile bir doyuma ulaşma çabasında olduğunu ve bunu dünyaya göstererek insanlığın “sevgi ve beğenisini” kazanma isteğinde olduklarını belirtir. Hume’a göre, “kendi kişilik, deha ya da talihleri ile” doyuma ulaşmış olan insanlar aynı zamanda bu özelliklerini başkalarına da gösterip sevgi ve beğeni kazanma isteğini

19 İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s.186.

20 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.225-226.

21 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.226.

duyarlar. Bununla gurur duydukları gibi bu durum o kişilerin kendilerine saygı duymalarına da neden olur. Bunlar aynı zamanda kibrin ya da ünlü olma isteğinin de nedenleridir ve kişi kendi içinde ona en fazla doyumunu veren belirli noktaları göz önüne alır.<sup>22</sup> Dolayısıyla bu noktalar vasıtasıyla sevgi, saygı, beğeni kazanmayı hedefler. Oysa Botton, "dünyanın sevgisini kazanma arayışının sadece kusurlu ya da haset dolu ruhlara özgü olduğunu" belirtir.<sup>23</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde karşıdakinin sevgisini ya da saygısını kazanma arzusu değil her şeyden önce sevginin ya da saygının ortaya çıkmasına neden olabilecek değere sahip olmak gerektiği söylenebilir.

Hume, gurur ve kendini küçük görmenin kaynağını araştırırken bu tutkuların sadece "doğal değil kökensel de olan bir özellik tarafından nesnelere olarak 'benliği' almaya" yönelik olduklarını söyler.<sup>24</sup> Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hume'un sevgi ve beğeni noktasında söylediklerinin de benliğe yönelik olduğu söylenebilir. Kişinin "kendi kişilik, deha ya da talihleri ile" gerçekleştirdiği eylemlerinin kişide gurur kaynağı olması ve bu nedenle kişinin kendisine saygı duyması doğaldır. Ancak burada Hume'un vurguladığı sevgi ve beğeni kazanma isteği kişinin "kendi kişilik, deha ya da talihlerini" sevgi, saygı ya da beğeni için birer araç haline getirdiği söylenebilir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: insanlık adına bir şeyler yapamaya çalışanlar gerçekleştirdikleri eylemlerini sadece insanlık adına mı yoksa sevgi, saygı ya da beğeni uğruna mı yaparlar? Kant'ın saygı ve ödev ile ilgili söylemlerine bakıldığında bu sorunu oldukça iyi bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Zira Kant'a göre, "saygının nesnesi" sadece yasadır ve üstelik bu yasayı kişinin kendisi "zorunlu imişçesine" kabul eder.<sup>25</sup> Kant, ödevde uygun olan ancak insanların bu yönde bir eğilimlerinin söz konusu olmadığı, "ama yine de başka bir eğilim tarafından itildikleri için yaptıkları eylemleri" bir tarafa bırakır. Bunun nedeni "ödevde uygun eylemlerin ödevden dolayı mı, yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı" yapıldığının kolay ayırt edilebilir olmasıdır.<sup>26</sup> Dolayısıyla kişinin "kendi kişilik, deha ya da talihleri" ile ortaya koyduğu şeyler insanlık adına olsa da kişinin sonuçta bir sevgi ya da beğeni kazanabilme beklentisi içerisinde olması ve benliğin öne çıkarılma arzusu eylemi bencil bir amaca sürüklediği söylenebilir. Kişinin buradaki asıl amacı kendini başkalarına gösterebilme ve onların sevgi ve beğenisini, saygınlığını ya

22 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.226.

23 Alain de Botton, *Statü Endişesi*, çeviren: Ahu Sila Bayer, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019, s.18.

24 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.194.

25 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.17.

26 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.12.

da takdirini kazanabilme isteğidir. Zira Hesse de benliğin öne çıkartılması ile sevgi arasındaki karşıtlığa dikkat çekerek, “bencillikten uzak” olan bir sevginin bizi zenginleştireceğini, öte yandan “servet ve güç” elde etmeye yönelik her türlü çabanın ise bizi yoksullaştıracığını söyler.<sup>27</sup> Akla gelen bir başka soru ise, kişiyi doyuma ulaştıran bu türden şeylerin gerçekten de sevgi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusudur. Dilman’a göre bu türden şeyler çoğunlukla sevgiye yönelik şeyler değildir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu türden duygulanımların sevgiden ziyade sevgi olarak algılandığı ve bu algının da duruma ya da farklı zamanlara göre değişebileceği söylenebilir.

## 2. Hume’un “Doğrulayıcı” Deneyleri

Hume, “ilişkili izlenimler ve tasarımlar”ın geçişleri ile ilgili olarak ulaştığı sonuçların herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olduğunu söyler. Ancak yine de ortaya koyduğu “dizge”ye ilişkin herhangi bir kuşkuya yer vermemek için “hem sevgi ve nefret, hem de gurur ve kendini küçük görme açısından” yeni deneyler yapmanın uygun olacağını düşünür. Bu deneylerin varsayımı “daha önce hakkında herhangi bir dostluk ya da düşmanlık” beslenmeyen bir kişi ile birlikte olmaktır. Böylece Hume, kişinin kendisinin “gurur ya da kendini küçük görmenin asıl” nesnesi olduğunu; karşıdaki kişinin ise “sevgi ve nefretin” nesnesi olduğunu belirtir.<sup>29</sup> Hume’un amacı deneyleriyle dizgesini sağlam bir şekilde temellendirip olası kuşkuları ortadan kaldırmaktır. Ancak Kant’a döndüğümüzde böyle bir şeyin mümkün olmadığı görülmektedir. Ahlaka ilişkin kavramların “yeri ve kaynağı”nın bütünüyle “apriori olarak akılda” bulunduğunu belirten Kant’a göre, “bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz”lar ve sürekli olarak bu kavramlara deneysel olarak bir şeyler katma çabasında olmak, onların “halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar” eksiltecektir.<sup>30</sup> Dolayısıyla deneye dayalı bir temellendirmede deneyin koşulları değiştikçe sonuçları ve etkileri de değişecektir. Üstelik deneyin konusu kişiyle ilgiliyse değişim kaçınılmaz olacaktır. Zira deneyin her tekrarında kişinin her anı başka bir sonucu da beraberinde getirecektir.

27 Hermann Hesse, *İnanç da Sevgi de Akılın Yolunu İzlemez*, çeviren: Kâmuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.186.

28 İlhan Dilman, *Sevgi, Biçimleri, Boyutları ve Paradoksları*, çeviren: Ertürk Demirel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s.119.

29 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.227.

30 Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çeviren: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.27.

Sevginin tıpkı gurur gibi hoş giden, nefretin ise kendini küçük görme gibi rahatsız edici bir tutku olduğunu söyleyen Hume, sevgi ile gurur arasında ve nefret ile kendini beğenmişlik arasında duyumdan dolayı bir benzerlik olduğunu belirtir. Bu tutkuları bütün olarak değerlendiren düşünür gururun kendini küçük görme ile, sevginin ise nefret ile "nesnelere ya da tasarımları yoluyla" bağlantılı olduğunu, gururun sevgi ile ve kendini küçük görmenin ise nefret ile duyum ya da izlenimleri yoluyla bağlantılı olduğunu söyler ve şöyle devam eder: "o zaman diyorum ki, hiçbir şey bu tutkuların herhangi birini, onunla çifte bir ilişki, yani tasarımların tutkunun nesnesi ile ilişkisi ve duyumun tutkunun kendisi ile ilişkisini taşımadığı sürece üretmez".<sup>31</sup> Sevgi ve gurur, ikisi de hoş oldukları için bir arada bulunurken, nefret ve kendini küçük görme, her ikisi de acı verici olduğu için bir araya getirilmişlerdir.<sup>32</sup> "Süjede bulunan her şeyin" kökünün 'mutlaka' deneyde olduğunu<sup>33</sup> belirten Hume, bu söylemlerini ispatlamak için farklı deneyler ortaya koyar.

## 2.1 Birinci Deney

Hume, ilk deneyde, aralarında herhangi bir dostluk ya da düşmanlık hissinin olmadığı iki kişinin birlikteliğinden ve sevgi ve nefretin tasarım ve izlenimleriyle ilişkisi olmayan bir nesneden söz eder. Bu kişiler kendilerine "ait olmayan ve kendi başına hiçbir heyecana ya da bağımsız haz ve acıya neden olmayan sıradan bir taşı ya da başka bir nesneyi" gördüklerinde, söz konusu bu nesne her neyse sözü edilen tutkuların "hiçbirini üretmeyecektir".<sup>34</sup> Başka bir deyişle, herhangi iki kişinin birlikte gördükleri ve kendilerine ait olmayan bir nesnenin kişiler arasında sevgi, nefret ya da diğer tutkuların ortaya çıkmasına neden olamayacağı dile getirilmektedir. Hume'a göre, söz konusu nesne, deneyde, sürekli değiştirilse bile "bu iki ilişkiden hiçbirini" taşıyamıyorsa, yani bu tutkuların izlenimleri ya da tasarımları ile ilişkisi olmadığı sürece tutkuların hiçbirini üretmeyecektir.<sup>35</sup> Hume'un bu deneydeki koşula dikkat edildiğinde, seçilen nesne tutkuların tasarım ya da izlenimleri ile ilişkisi olmayan sıradan bir nesnedir. Etrafımızın sıradan nesnelere dolu olduğu düşünüldüğünde, eğer, etrafımızda gördüğümüz sıradan şeylerin kişiler üzerinde sevgi ya da nefret doğurabilecek etkileri olsaydı insanların tamamının birbirini seviyor ya da birbirinden nefret ediyor olmaları gerekirdi.

31 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.227.

32 Geoffrey Sayre-McCord, Hume and Smith on Sempathy, Approbation, and Moral Judgement. *Social Philosophy and Policy*, 30(1-2), 2013, s.208-236. Doi:10.1017/S0265052513000101

33 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2016, s.307.

34 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.227.

35 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.227.

## 2.2 İkinci Deney

Hume, birlikte olan kişilerden herhangi birine ait olan ve “bu yolla tasarımların tutkuların nesnesi ile bir ilişkisini kazanan” herhangi sıradan bir nesneye bakmamız, bu nesnenin kişinin kendisine ya da karşındakine ait olmasından dolayı söz konusu tutkuların “eşit bir dürtü” vermesi ve dolayısıyla “tutkuların bu çatışması”ndan dolayı, herhangi bir heyecan üretmeyeceğini söyler.<sup>36</sup> Hume’a göre, “tutkudan bağımsız olarak bir acıya ya da bir hazza neden olmayan önemsiz ya da sıradan bir nesne, hiçbir zaman özelliği ya da diğer ilişkileri yoluyla gurur ya da kendini küçük görme, sevgi ya da nefret duygularını üretmeyecektir”.<sup>37</sup> Başka bir deyişle, eğer, söz konusu nesne kişilerde bir haz ya da acı meydana getirmiyorsa bu nesnenin sevgi ya da nefreti ortaya çıkarması söz konusu olmayacaktır.

Haz bir insanın “tutku ya da eyleme”sini ve “arzu ya da isteme”sini yetenekli kılan; “hem düşüncemizde hem de duygumuzda” yer alan; “insan zihninin başlıca kaynağı ya da harekete geçirici gücü” olan bir duygudur ve aynı şeyler acı için de geçerlidir. Haz veya acının nesnelere ilişkin kişilerin kendisiyle ya da başkasıyla bir ilişki içine girmesiyle “(...) gurur ve kendini küçük görme, sevgi ve nefret gibi dolaylı tutkulara da neden olur”lar.<sup>38</sup> Oysa Aristoteles’e göre, “sevilenin kendisinden ötürü değil, ‘yararlı’ ya da ‘hoş’tan ötürü” sevilmesi halinde dostluk “geçici, ilineksel”dir. Bunun nedeni ise “sevilen kişi ne ise o olmasından ötürü değil, ya bir ‘iyi’ ya da bir ‘haz’ sağladığı için” sevilmesindedir.<sup>39</sup> Hume’un bu deneyi ile ilgili olarak şöyle bir soru akla gelmektedir: Kişilerden birine ait olan şey değersiz değil de değerli bir şey olmuş olsaydı ne olurdu? Zira kardeşler arasında bile birinin bir şeye sahip olması ötekinde kıskançlık meydana getirmekte ve nefret duygusunu ortaya çıkartabilmektedir.

## 2.3 Üçüncü Deney

Tasarımların bir ilişkisinin yalnız başına bu duyguları ortaya çıkaramayacağını belirten Hume, bu deneyinde “hoş ya da rahatsız edici olan” ancak birlikte olan kişilerle hiçbir ilişkisi olmayan bir nesneden söz eder ve bu sefer tasarımların ilişkisi yerine izlenimlerin ilişkisini bırakır. Hume, bu nesnenin “hoş ya da rahatsız edici” olduğu için söz konusu “tutkularla küçük ama belirsiz bir bağlantısının” olacağını belirtir<sup>40</sup> ve şöyle der:

36 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.228.

37 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.228.

38 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.382-383.

39 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2014, 1156a 10-15.

40 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.228.

(...) haz ya da rahatsızlık üreten, ancak kendimiz ya da başkaları ile hiçbir şekilde bağlantısı olmayan bir nesne duruma öyle bir yön verebilir ki, doğal olarak gurura ya da sevgiye, kendini küçük görmeye ya da nefrete dönüşebilir ve çifte bir ilişki sayesinde kendilerinde bu duyguları bulabileceği başka nesnelere arayabilir.<sup>41</sup>

Hume'a göre, bu nesne ne kadar yararlı olsa bile "bu ilişkilerden" birini taşıdığı için kalıcı bir tutkuyu ortaya çıkartamayacaktır. Söz gelimi, iki kişi hiç bilmedikleri bir ülkede yolculuk ettiklerinde eğer koşullar iyi ve güzel ise, bu durum yolculardan birini hem kendinden hem de yanındaki kişiden keyif almaya götürebilir ancak bu ülkenin yolcuların hiçbirisiyle bir ilişkisinin olmadığı düşünülürken gurur ya da sevgiyi ortaya çıkartmayacaktır.<sup>42</sup> Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: yolculardan herhangi biri o ülkede doğmuş olsaydı veya herhangi bir ilişkisi olmuş olsaydı sevginin ya da gururun ortaya çıkması söz konusu olur muydu? Sırf güzel bir ülkede yapılan güzel bir yolculuk nedeniyle, kişilerden birinin o ülke ile ilişkisi var diye, bir insan başka bir insanı sevebilir mi? Burada sözü edilenin sevgi değil sevgiyle karıştırılan bir duygulanım ya da duygudaşlık<sup>43</sup> olduğu söylenebilir. Zira Hume, "doğalarımızın genel benzerliğinin yanı sıra, (...) ülke ya da dilimizde özel bir benzerlik varsa" bu benzerliğin duygudaşlığı daha da kolaylaştıracağını söyler.<sup>44</sup> Ancak Scheler'in "sevgiyi, başkalarının duygularını paylaşmak, duygu durumlarını birlikte yaşamaktan" ayırdığı<sup>45</sup> düşüncesinden konuyu ele aldığımızda tersi bir durumun ortaya çıktığını görmek mümkündür. Zira "birlikte-duyma ile sevgi" arasında "bir öz ayrılığı" söz konusu olup, sevginin "kendi içinde bir değerle" bağlantısı vardır ve bu nedenle de "hiçbir durumda birlikte-duyma" değildir.<sup>46</sup>

## 2.4 Dördüncü Deney

Hume'a göre "ne tasarımlar ya da izlenimler ile hiçbir ilişkisi olmayan bir nesnenin, ne de yalnız tek bir ilişkisi olan bir nesne" söz konusu tutkulara kesinlikle neden olmamaktadır. Hume, bir nedenin olması gerekliliğinin

41 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.228.

42 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.228.

43 Duygudaşlık: "1-Birlikte duygulanım, bir şeyi birlikte yaşama, birlikte duyma; başkasının duygularını paylaşma. 2-Bir insanın bir başkasına karşı doğrudan doğruya bir eğilim duyması (...)" (Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2015, s.61). "İki insanı, iki kişiyi birbirine çeken, birbirine bağlayan doğal eğilim, iki kişi arasındaki doğal uyum ve kaynaşma" (Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.510).

44 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.218.

45 Bedia Akarsu, *Kişî Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s.65

46 Bedia Akarsu, *Kişî Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, s.73.

den dolayı, usun herhangi bir deney olmadan “çifte bir ilişkisi olan her şeyin zorunlu olarak bu tutkuları uyarması gerektiğine ikna” edebileceği düşüncesiyle nesne olarak ayrı bir doyuma neden olan erdemi seçer ve erdeme benlik ile bir ilişki verir. Böylece erdemin “çifte bir ilişkisi olduğu” gurur tutkusunun doğduğunu bulduğunu söyler.<sup>47</sup> Başka bir deyişle, kişinin erdemli olması aynı zamanda onda gurur duygusunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Hume’a göre, erdemin “tasarımı, tutkunun nesnesi olan benliğin tasarımı ile ilişkilidir ve neden olduğu duyum” ise “tutkunun duyumuna” benzemektedir. Tasarım ve izlenim ilişkilerini sırayla ortadan kaldıran Hume, “her ortadan kaldırılışın tutkuyu yok ettiğini ve nesneyi tümüyle kayıtsız bıraktığını” söyler.<sup>48</sup>

Bu deneyini daha ileri götüren Hume, erdemin kişinin kendisine değil de karşıdakine ait olduğu varsayımından yola çıkar ve “duyguların” yön değiştirdiğini ve kendisindeki “izlenimlerin ilişkisi olan gururu bırakıp, bunların izlenim ve tasarımların çifte bir ilişkisi tarafından çekildikleri sevgi yanına düştüğünü” algıladığını belirtir.<sup>49</sup> Başka bir deyişle karşıdakinin erdemli olması kişiyi kendiyi gurur duyması yerine ötekini sevmeye yöneltecektir. Özetle, erdemin kişinin kendisine ait olması ile gurur, başkasına ait olması halinde ise tutku sevgiye dönüşmektedir. Sorunu tam olarak çözmek için nesneyi değiştirerek, “erdemsizlik ve erdem yerine güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve yoksulluk, güç ve kölelik üzerine” denemelerini sürdüren Hume, bu nesnelere her birinin “tutkular çemberini aynı yolda, ilişkilerinin bir değişimi yoluyla” geçtiğini söyler.<sup>50</sup> Bu durumda Hume, sevginin veya nefretin ortaya çıkışının nedenini karşıdakinin erdemli ya da erdemsiz olmasına bağlamaktadır. Ancak ötekinin erdemli olup olmadığının bilgisinin nereden edinildiği hakkında bir şey söylememektedir. Dolayısıyla bu deneyin işlerliğinden söz edebilmek için benim, ötekinin erdemli olup olmadığının bilgisine de sahip olmam gerektiği söylenebilir. Görülen herhangi birini erdemli olarak varsayılmasının çoğu zaman yanılığa neden olabileceği açıktır. Oysa karşıdaki kişiyi sevebilmek için onun erdemli olduğunu varsaymak yerine, ondaki erdem görülebilmelidir. Bunun için ise, o kişiyle bir ilişkinin, dolayısıyla bir yaşantının olması gerekmektedir. Zira Hesse’nin de benzer bir biçimde ifade ettiği gibi, “en çok sevilen insan aynı zamanda en iyi tanınan insandır”.<sup>51</sup> Aynı şekilde Aristoteles de kişilerin birbirini tanı-

47 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.229.

48 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.229.

49 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.229.

50 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.229.

51 Hermann Hesse, *İnanç da Sevgi de Akılın Yolunu İzlemez*, çeviren: Kâmuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.187.



yabilmesi için "zamana ve alışkanlığa gerek" olduğunu, 'birlikte tuz tüketmeden' kişilerin birbirlerini tanımalarının "olanaksız" olduğunu belirtir.<sup>52</sup> Benzer bir şekilde Kuçuradi ise, sevginin "insan olmanın değerini bilen bir insanın, bu değeri insanlarda korumağa çalışan bir insanla ilişkisinde, onun eylemlerini doğru değerlendirme<sup>53</sup> sonucu yaşayabileceği yaşantıların tortusu" olduğunu söyler.<sup>54</sup>

Ayrıca, Kuçuradi'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere sadece karşıdaki- nin erdemli olması ya da değer sahibi olması sevgi için yeterli değildir. Her iki kişinin de erdemli olması gerekmektedir. Öte yandan, Hume, deneydeki nesneyi değiştirerek, yukarıda da belirtildiği gibi, "güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve yoksulluk, güç ve kölelik" gibi görelî ya da gelip-geçici birtakım özellikler üzerinde de denemeler yürüttüğünden söz etmektedir. Ancak ne güzel her zaman güzel kalabilmektedir ne de çirkin herkese göre çirkindir. Dolayısıyla bu türden özellikleri sevginin ve nefretin nedeni olarak düşünmek pek doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Karşıdaki kişinin güzelliği, zenginliği ya da gücü bende sevgi nedeni olarak ortaya çıkıyorsa, bu sevgi, söz konusu bu özellikler yitirildiğinde, her zaman ortadan kalkma ihtimalini de taşıyacaktır. Oysa etik ilişkilerin bir özelliği olan sevgi yaşantıların tortusudur ve bu tortu yok olmaz<sup>55</sup>; "sonsuz dek doyumsuz kalır".<sup>56</sup>

## 2.5 Beşinci Deney

Hume, bu deneyde tutku ve nesnelere farklı konumlara yerleştirir ve daha önce değinilen ilişkilerin yanı sıra bu deneylerin yapıldığı kişinin herhangi biri değil "kan ya da dostluk yoluyla yakından bağlantılı" olduğu bir kişi olduğunu varsayar. Bu kişi oğul, kardeş ya da "uzun ve teklifsiz" bir tanışıklığın olduğu kişidir. Hume, "izlenimin hoş ya da rahatsız edici olmasına göre", izlenimin nedeninden kaynaklı olarak sevgi ya da nefret tutkusunun ortaya çıkması gerektiğini belirtir. Hume'a göre, "bir kardeşin erdemi onu bana sevdirmelidir (...)"<sup>57</sup> Burada tutkunun nesnesinin "kişi" olmasından dolayı, Hume'un varsayımına göre, bu kişinin "benimle bir tasarımlar ilişkisi" söz konusu iken; o kişinin aynı zamanda, tutkunun nesnesi olması ve "hoş

52 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2014, 1156b 25.

53 Karşıdaki kişinin eylemlerinin doğru bir değerlendirmesini yapabilmek için öncelikle karşıdaki kişinin eyleminin ve tutumunun anlaşılmasına, söz konusu eylemin değerinin ve insanın değeriyle ilgisinin ne olduğunun bilgisine sahip olmak gerekmektedir (Bkz. İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015 s.18).

54 İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s.187.

55 İoanna Kuçuradi, *Etik*, s.186-187.

56 Jose Ortega Y Gasset, *Sevgi Üstüne*, çeviren: Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s.9.

57 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.230.

ya da rahatsız edici” olmasından dolayı, “gurur ya da kendini küçük görme ile bir izlenimler ilişkisi vardır”. Dolayısıyla bu tutkulardan birinin “sevgi ya da nefretten doğuyor” olmaları gerekmektedir. Hume, “bir oğulun ya da kardeşin” erdeminin ya da erdemsizliğinin sadece “sevgi ya da nefret” uyandırmayacağını aynı zamanda “gurura ya da kendini küçük görmeye” de neden olacağını belirtir. Zira Hume’a göre, “hiçbir şey akrabalarımızdaki parlak bir nitelikten daha büyük bir kibir yaratmaz; tıpkı hiçbir şeyin bizi onların erdemsizlik ya da haysiyetsizliklerinden daha çok küçük düşürmemesi gibi”.<sup>58</sup> Hume’un bu deneyinde yapmış olduğu değerlendirmenin karşısındaki yakınlık derecesine göre olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Zira Hume’un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu edilen kişinin bize olan yakınlık derecesinin sevgi, nefret, gurur ya da kendini küçük görme duyguları arasında yeni geçiş yolları oluşturduğu; hatta, “daha büyük bir kibir” ve “daha çok küçük düşürmesi” ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bu tutkuların derecesini de ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca, burada kişinin yakınlık derecesinden söz edilmesi görece bir yaklaşımın da söz konusu olduğunu göstermektedir. Böyle bir durumda, erdem ya da erdemsizliğin etkisi, erdem ve erdemsizliğin kimde olduğuna göre değişecektir. Kişi kendisine yakın olan ötekini erdeminden ya da erdemsizliğinden dolayı hem onu sever ya da ondan nefret eder hem de kendiyi gurur duyar ya da kendini küçük görür. Burada eylemden çok kişinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Hume’un bu değerlendirmesinin kişinin insan olmasından çok kim olduğu ile ilgili bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Benimle kan bağı olmayan bir kişinin erdemsizliği beni ilgilendirmiyorsa ya da “daha az” küçük düşürüyorsa bu durumun değer harcıyıcı olacağı söylenebilir. Böyle durumlar karşısında kişilerin yapacağı değerlendirmelerin sonucunda değer ve değerler ya korunacak ya da harcanacaktır. Zira Kuçuradi’nin de ifade ettiği gibi, “bir eylemin değerliği, o eylemin insan için ifade ettiği anlam olarak karşımıza” çıkmaktadır ve “bunu görmek, o eylemle insanın değerinin nasıl korunduğunu ya da insanın değerinin harcanmasına nasıl yol açtığını görmek demektir”.<sup>59</sup>

## 2.6 Altıncı Deney

Hume, daha önceki deneyi tersine çevirip, öne sürdüğü ilişkileri koruyarak işe farklı bir tutku ile başlayıp kendi kanıtını güçlendireceğini düşünür ve şöyle der:

Varsayalım ki, bir oğul ya da kardeşin ilk başta sevgi ya da nefrete ve daha sonra gurura ya da kendini küçük görmeye neden olan erdem ya da erdem-

58 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.230.

59 İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s.18.

sizliği yerine, bu iyi ya da kötü nitelikleri bizimle ilişkili olan kişi ile herhangi bir dolaysız bağlantı olmaksızın üstümüze almış olalım; deneyim bize gösterir ki, durumun bu değişimi ile bütün zincir kopar ve zihin önceki örnekte olduğu gibi bir tutkudan diğerine iletilemez.<sup>60</sup>

Başka bir deyişle bana yakın olan birinin erdem ya da erdemsizliği ile bende sevgi, nefret, gurur ya da kendini küçük görme gibi duygulanımlar meydana gelmesine rağmen, aynı erdem ya da erdemsizlik kişinin kendisinde söz konusu olduğunda tutkular arasında bir geçiş olmayacaktır. Hume, kişinin kendisinde saptadığı "erdem ya da erdemsizlik yüzünden bir oğula ya da kardeşe sevgi ya da nefret" duyulmayacağını söyler. Buna neden olan şey "gururdan ya da kendini küçük görmeden sevgiye ya da nefrete geçiş" in "sevgiden ya da nefretten gurura ya da kendini küçük görmeye geçiş kadar doğal" olmasıdır.<sup>61</sup> Daha önce de belirtildiği gibi gururun nesnesi kişinin kendisiyken sevginin nesnesi karşıdaki kişidir. Kişinin kendinde gurur duyacak bir neden bulması karşıdaki kişi kim olursa olsun ona karşı bir sevgiye dönüşmez. Hume'a göre, kardeşler arasındaki "ilişkiler karşılıklı olsalar da, imgelem üzerinde çok farklı sonuçları vardır".<sup>62</sup> Duygular, kişinin kendisine yöneldikten sonra, "düşlem" karşıdaki kişi bize ne kadar yakın olursa olsun ona "aynı kolaylıkla geçmez".<sup>63</sup> Bu nedenle herhangi bir tutku eğer kişinin kendinde ortaya çıkmışsa kişi bunu düşünmekten kendini alıkoyamaz ve "tutku tükeninceye dek onu düşünmeyi bırakmak doğal değildir".<sup>64</sup> Burada kişinin kendi benliğinin öne çıktığı söylenebilir. Daha önceki deneyinde kardeşin erdeminden ya da erdemsizliğinden dolayı ona karşı sevgiden veya nefretten söz edilirken, bu deneyde erdemın kişinin kendinde olması halinde ötekine karşı sevgi değil kişinin gururu söz konusudur.

60 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.230.

61 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.231.

62 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.231.

63 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.231.

64 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.232.

## 2.7 Yedinci Deney

Hume, bu deneyinde “tasarımların ilişkisinin yanı sıra bir tutkular özdeşliğini” varsayar. Eğer bir kişi başka birini seviyorsa ya da ondan nefret ediyorsa, tutkuları nadiren ilk sınırı, başka bir deyişle sevilen kişi sınırları, içinde kalacaktır. Söz konusu olan tutkular “çoğunlukla kendilerini tüm bitişik nesnelere doğru genişletip” sevilen ya da nefret edilen kişi her kimse o kişinin “dostlarını ve ilişkilerini de” kapsayacaktır.<sup>65</sup> Bu durumda sevilen ya da nefret edilen kişinin yakınındakilerin de sevilmesi ya da ondan nefret edilmesi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla, karşıdaki kişi kendisi değil sevilen kişiye olan yakınlığıyla değerlendirilecektir. Bu durumun, başka bir kişiyi sevdiğimiz kişiden ötürü sevmek; birini seviyorum diye onun sevdiğini de sevmek; ya da bilindik ifadeyle dostumun dostu benim de dostumdur gibi anlamlara geldiği de söylenebilir. Tutkuların bu şekilde kendi sınırlarının dışına doğru genişlemesi ilk sınırın dışındakilere yani sevilen kişinin yakınlarına bir “değer biçme”<sup>66</sup> olduğu söylenebilir. Burada da söz konusu edilen şey, bir insanın başka bir insandan dolayı değerlendirilmesidir. Zira Hume’a göre, kardeşlerden birini, ötekine karşı olan sevgiden ya da dostluktan ötürü, hem de kişiliğine bakmadan, sevmek mümkündür ve bu gayet doğal bir yaklaşımdır.<sup>67</sup> Hesse, bunun tersini ifade eder ve şöyle der: “kişilik olmadan bir sevgiden, gerçek ve derin bir sevgiden söz açılmaz”.<sup>68</sup> Kardeşlerden birini sözgelimi erdemli olduğu için sevmemiz ve onunla dost olmamız Hume’a göre, ötekini de sevmek için yeterlidir. Ancak burada göz çarpan şey, öteki kardeşin erdemli olup olmadığı bilgisinin ne denli önemli olduğudur. Ayrıca kardeşlerden bazıları birini severken bazıları ise, sözgelimi kıskançlıktan dolayı, birbirinden nefret edebilir ya da Eteokles ve Polyneikes gibi birbirlerini öldürebilirler.<sup>69</sup>

Tutkuların bir nesneden onunla ilişkili başka nesnelere geçişinin kolay olduğunu söyleyen Hume, bu geçişte nesnenin öneminin ne olduğu ve nesnenin söz konusu bu geçişteki sıralamasının nasıl olduğunun önem arz et-

65 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.232.

66 Kuçuradi’ye göre, değer biçmede bir şeyin “değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendisi hesaba katılmadan yapılır (...)” (Bkz.) İoanna Kuçuradi. *İnsan ve Değerleri*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2016, s.28.

67 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.232.

68 Hermann Hesse, *İnanç da Sevgi de Akılın Yolunu İzlemez*, çeviren: Kâmuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.191.

69 Antigone tragedyasında kral Oidipus kendi gözlerin kör ettikten sonra, oğulları olan Eteokles ve Polyneikes, dönüşümlü olarak birer yıl tahta geçmek için anlaşılır. Ancak Eteokles sırası gelen kardeşi Polyneikes’e tahtını devretmek istemeyince, iki kardeş yaptıkları düelloda birbirlerini öldürürler (Bkz. Sophokles. *Antigone*, çeviren: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.viii-ix, 55.

tiğini belirtir. Hume'a göre "babadan ötürü oğulu sevmek oğuldan ötürü babayı sevmekten daha doğaldır" ya da benzer bir biçimde "efendiden ötürü hizmetçiyi sevmek hizmetçiden ötürü efendiyi sevmekten, prensten ötürü halkı sevmek de halktan ötürü prens sevmekten daha kolaydır".<sup>70</sup> Birini başka birinden ötürü sevmek sevilen ile seven arasında bir ilişki olmasa da sevebilmek anlamına gelmektedir. Hume'un ifadelerine göre, oğul babadan ötürü sevilirken oğulun bundan haberdar olup olmamasının bir öneminin olmadığı görünmektedir. Burada, daha öncede belirtildiği gibi, babadan dolayı oğula veya efendiden ötürü hizmetçiye bir değer biçme söz konusudur. Böyle bir durumda oğula ya da hizmetçiye duyulan sevgide oğula ya da hizmetçiye değil babaya ya da efendiye bakılarak yapılan bir değerlendirilmeden, başka bir deyişle "ezbere"<sup>71</sup> bir değerlendirmeden söz edilmektedir. Hume, "bir arkadaşın ya da kardeşin "erdemlerinin ilk olarak sevgiyi, daha sonra gururu ürettiğini söyler. Bunun nedeni ise "imgelemin yatkınlığına göre uzak olandan bitişik olana" geçmesidir.<sup>72</sup> Ancak burada yine sevginin sadece karşıdaki kişinin erdemine dayandırılması sevginin tek taraflı bir şey olduğu algısını doğurduğu ve daha öncede belirtildiği gibi, sevginin tek taraflı olmasının ise sevgi değil sevgi diye nitelendirilen bir duygulanım olduğu söylenebilir.

Hume, "bizim kendi erdemlerimiz, bir arkadaş ya da kardeşte, ilkin gurur sonra sevgi üretmez; çünkü geçiş o durumda yatkınlığına karşıt olarak bitişik olandan uzak olana olacaktır" der ve şöyle devam eder:

(...) daha aşağıdaki birine duyulan sevgi ya da nefret, imgelemin doğal yatkınlığı bu olsa bile, kolayca üstteki için bir tutkuya neden olmaz; üsttekine duyulan sevgi ya da nefret ise, yatkınlığına karşıt olarak, aşağıdaki biri için bir tutkuya neden olur.<sup>73</sup>

Daha önce imgelemin bitişik ve uzak geçiş durumundan söz eden Hume, burada üst ve aşağı geçiş durumundan söz etmektedir. Hume'a göre "geçiş kolaylığı" bu iki farklı durum için farklı şekillerde işlemektedir.<sup>74</sup> Aşağıdaki birine karşı duyulan sevgi veya nefretin bir tutku yaratmaması buna karşılık üstteki birine karşı duyulan sevgi ya da nefretin bir tutkuya neden olması yine karşıdakinin "kim" olduğu ile ilgili bir durumu ifade ettiği söylenebilir.

70 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.232.

71 Ioanna Kuçuradi. *İnsan ve Değerleri*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2016, s.28.

72 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.233.

73 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.233.

74 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.233.

Hume'a göre, "bir tutkunun şiddeti nesnesinin yapısına dayanmaktadır" ve "önemli" olarak nitelendirilen bir kişiye yönelik duygu, daha az önemli birine kıyasla zihni daha fazla dolduracak ve ele geçirecektir. Sözelimi, bir hizmetçinin tasarımı kişinin düşüncesini efendiye kolayca götürecektir. Ancak "efendiye duyulan sevgi ya da nefret hizmetçiye yönelik öfke ya da iyi niyeti daha büyük bir kolaylıkla" üretecektir. Burada efendiye duyulan sevgi ya da nefret daha güçlü bir tutkudur ve "önceliği ele geçirir ve zayıf olanın eklenmesi durum üzerinde" önemli bir etki meydana getirmez.<sup>75</sup> Hume'un bu değerlendirmesinde, tutku ölçülebilen bir özellikmiş gibi dile getirilmektedir. Zira "tutkunun şiddeti"nden söz edilmesi bizi, söz konusu tutku her ne ise, o tutkunun ölçülebilen ve dolayısıyla sınıflandırabilen bir şey olduğu düşüncesine götürmektedir. Aynı zamanda sözü edilen bu "şiddet" in "nesnenin yapısına" dayanması da yine bir görelilik problemini ortaya çıkarmakta ve karşıdaki kişinin kim olduğuna ve özelliğine göre bu şiddetin derecesi değişebilmektedir. Bunun aslında çocuklara sıkça sorulan "anneni mi daha çok seviyorsun, babanı mı?" sorusuyla benzer bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Böyle bir soru karşısında çocuk "çok", "daha", "daha çok" gibi ifadelerle, bir yandan, sevgisinin şiddetini ortaya koyarken öte yandan derecelendirmeye bağlı bir sınıflandırma yapmak durumunda kalmaktadır.

## 2.8 Sekizinci Deney

Hume'a göre, "imgelemin bitişikten uzak olana geçişte karşılaştığı güçlük" söz konusu duyguların "gurur ya da kendini küçük görmeden sevgi ya da nefrete" geçişine ilişkin örneğine pek rastlanmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Hume, "gurur ve kendini küçük görme nedeninin kendisinin bir başka kişiye" yerleştirilmesi halinde "imgelemin kendini düşünmek zoruunda" kalması ve onun görüşünü kendimizle sınırlandırması mümkün olmadığından bir "kuraldışına izin" vermek zorunda olduğunu belirtir. Bu durumda karşıdaki kişinin bizim davranış ve kişiliğimizi beğenmesi ona karşı, kolayca, sevecenlik ve şefkat üretecektir.<sup>76</sup> Hume'a göre, böyle bir durumda "imgelem bitişik olandan uzak olana güçlkle geçer kuralına karşın", nesnesinin kişinin kendisi olduğu gurur ya da kendini küçük görme, açık bir şekilde, "nesnesinin başkası olduğu sevgi ya da nefrete" aktarılmaktadır. Fakat burada söz konusu olan geçiş sadece kişinin kendisi ile öteki kişi arasındaki "ilişkidenden ötürü" değil, aynı zamanda öteki kişinin "kendisi ilk tutkumuzun gerçek nedeni olduğu ve dolayısıyla onunla yakından bağlantılı olduğu için de yapılıdır". Hume, burada sözü edilen gururu meydana getiren şeyin "beğe-

75 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.234.

76 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.235.

ni" olduğunu ve kendini küçük görmeyi meydana getiren şey ise "ayıplama" olduğunu söyler. İmgelem "yine ilişkili sevgi ve nefret tutkularının eşliğinde geri" döner. Hume'a göre, "bu bir çelişki değil kuraldışıdır" ve bu kuraldışı "kuralın kendisi ile aynı nedenden" doğan bir kuraldışıdır ve bu "kuraldışı bir bakıma kuralın doğrulanışıdır".<sup>77</sup> Sözgelimi, ben dürüst bir insan olduğum için kendimle gurur duyuyorsam; dürüstlüğü başkasına yüklediğim bir kural dışına izin verilmesi gerekmektedir. Bunun nedeni imgelemin o kişiyi, dürüst olduğu için; yani kendimde olan bir özellikten dolayı, düşünmek zorunda kalmasıdır. Başka bir deyişle "kendimizde gurur duyduğumuz şeyler başkalarına ait şeyler olarak takdim edildiklerinde sevgimizin nesnesi olup çıkarlar".<sup>78</sup> Ancak kişi kendinde gurur duyduğu şeyi ötekine yüklerken -eğer söz konusu beğeniye konu olan şey ötekinin fiziksel görünümü ya da sahip olduğu -zenginlik, şöhret gibi- şeyler ile ilgili değilse- bunun gerçekte olup olmadığını bir ilişki olmadan bilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca beğeni bir duygu durumu olarak düşünülduğünde, beğenin sebebi ortadan kalktığında beğenin de ortadan kalkacağı ve dolayısıyla söz konusu olan bu beğenin ürettiği gururun da sevginin de ortadan kalkacağı söylenebilir.

Hume, sevgi ve nefret ile ilgili sisteminden söz ederken, daha öncede belirtildiği gibi, bunların tıpkı gurur ve kendini küçük görme gibi birer tutku olduğunu ve dolayısıyla birer duygulanım olduğu görüşüne vurguda bulunur. Hume, sevgi ve nefreti başka kişinin üzerimizde bıraktığı etkiye, başka bir deyişle izlenime dayandırır. Ancak izlenimler ile ilgili olarak, kişilerin kendi deneyimleri ve değerlendirmeleri farklı olabileceğinden, izlenimlerin yanıltıcı olma ihtimalinin her zaman söz konusu olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla bir kişinin sevilebilir bir kişi olması için onun sadece bizde bıraktığı etki ile değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Hume, sevgi ve nefretin nesnesinin başkası olduğunu söylese de, söz konusu başkasını, sevginin ve nefretin nedeni olarak yeterli görmez. Sevginin ve nefretin kaynağını kişinin kişilik özelliklerinde; bedensel ve beden dışındaki özelliklerde arar. Başka bir deyişle sevgi ve nefretin nesnesi başkası iken, nedeni ise başkası olarak nitelendirilen kişinin birtakım özellikleridir. Oysa bu özelliklere sahip olduğu düşünülen ya da gözlenen kişinin bu özelliklere sahip olup olmadığını anlamanın yolunun onu dışarıdan gözlemek yerine bir yaşantı içerisinde bu özellikleri görebilmek olduğu söylenebilir.

Hume, sevgi ve nefret ile ilgili olarak kendi dizgesine ilişkin oluşabilecek kuşkuları ortadan kaldırmaya yönelik ortaya koyduğu deneylerinin ilk üçünde birtakım nesnelere söz eder; bu nesnelere -ister sıradan, bir an-

77 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.235.

78 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (5.Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.635.

lam ifade etmeyen nesnelere olsun ister haz ve acı meydana getiren nesnelere olsun- sevgi veya nefreti ortaya çıkartamayacağını ya da en fazla kalıcı olmayan bir tutkunun söz konusu edilebileceğini belirtir. Hume, başlangıçta doğrulayıcı deneylerini kurgularken “bu deneyleri yapabilmek için, varsayalım ki daha önce hakkında herhangi bir dostluk ya da düşmanlık hissi beslemediğim bir kişi ile birlikte olayım”<sup>79</sup> varsayımında bulunur. Ancak bu varsayımının özellikle beşinci ve altıncı deneylerde bozulduğu söylenebilir. Bu deneylerde kardeş, oğul ya da akraba gibi yakınlıkları olan kişilerden söz edildiği görülmektedir.

## Sonuç

Hume’un yapmış olduğu değerlendirmelerin ışığında düşünüldüğünde, sevgi ve nefretin nesnelere başkası bir kişi olduğu düşüncesine katılmamak mümkün değildir. Ancak söz konusu edilen deneyler ile sevginin ya da nefretin kaynağının ne olduğu konusunda bir fikre ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Hume’un tüm deneyleri dikkatle okunduğunda, başlangıçta ilk üç deneyinde sevginin ya da nefretin nedenini ya da kaynağını insan olmanın dışındaki şeylerde aradığı görülebilir. Diğer deneylerinde ise her ne kadar insana ilişkin birtakım özelliklerden söz etse de sevgiyi ya da nefreti, seven kişinin değil sevilen kişinin erdem ya da erdemsizlik gibi ya da yakınlık derecesi gibi özelliklerinden dolayı ortaya çıkan bir duygu durumu olarak gördüğü söylenebilir. Oysa bir kişinin erdemli olup olmadığını anlayabilmenin yolu onun eylemlerini doğru değerlendirebilmektir. Aksi halde karşıdaki kişinin ben dürüstüm ya da güvenilir biriyim demesiyle ya da o kişinin erdemli bir kişi olduğu düşüncesiyle onun erdemli olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Dolayısıyla ilişkiden ve eylemden bağımsız bir sevgiden ya da nefretten söz etmek pek de mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Hume’un sevgi ve nefret deneylerinde çoğu kez ortaya çıkan şeyin, doğru bir değerlendirme değil bir değer biçme olduğu düşünülebilir. Bu değer biçmenin temelinde ise, kişinin değerlendirilmesinin bizde bıraktığı izlenime göre yapılması yer almaktadır. Hatta bu izlenimin, herhangi birini başkası birinden ötürü sevmek değerlendirmesinde olduğu gibi, kişinin kendisinden değil başkası ya da başkası şeylerden dolayı ortaya çıkan dolaylı bir izlenim olduğu söylenebilir.

79 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s.227.



## Öz

### David Hume'un "Sevgi ve Nefret" Konusuna İlişkin Deneyleri

Sevgi ve nefret söylemleri insan yaşamında sürekli olarak farklı şekillerde dile getirilmektedir. Genellikle sevgi kişide hoş ve olumlu bir söylemi; nefret ise hoş olmayan ve olumsuz bir söylemi ifade eder. Hume, sevginin ve nefretin birer tutku olduğunu ve bu tutkuların kişinin duygu ve deneyimleri ile kendiliğinden bilindiğini belirtir. Sevgi ve nefretin nesnelere ve nedenlerini sorgulayan Hume, bu tutkuların nesnesinin başka bir kişi olduğunu söyler. Ancak bu kişinin aynı zamanda, tek başına, bu tutkuların nedeni olamayacağını belirtir. Bu nedenle, bu tutkuların ortaya çıkmasını sağlayacak başka nedenler olması gerektiğini düşünen Hume, bir dizi deneyden söz eder. Bu deneyler ile kendi dizgesine ilişkin olası kuşku ortadan kaldırmayı amaçlar. Deneylerindeki varsayımı, daha önce dost ya da düşman olarak nitelendirilmeyen bir kişi ile birlikte olmaktır. Kişinin kendisi gurur veya kendini küçük görmenin nesnesiyken, başkası olarak nitelendirilen kişi sevgi veya nefretin nesnesidir. Bu çalışmada, Hume'un bir izlenim olarak belirttiği sevgi ve nefretle ilgili deneyleri ele alınarak sevgi ve nefretin deneysel olarak araştırılmasının mümkün olup olmadığı, sevginin ve nefretin kaynağının ne olduğunun deneyler ile belirlenip belirlenemeyeceği, bu konu ile ilgili olarak doğru bir değerlendirmenin yapılıp yapılamayacağı irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hume, sevgi, nefret, gurur, kendini küçük görme.

## Abstract

### David Hume's Experiments on "Love and Hatred"

Love and hate speeches are constantly expressed in different ways in human life. Usually, love is a pleasant and positive discourse in the person; hatred refers to an unpleasant and negative discourse. Hume says that love and hatred are passions and these passions are by themselves known through one's feelings and experiences. Hume inquires the objects and causes of love and hatred and says that the object of these passions is another person. However, he also states that this person alone cannot be the cause of these passions. Therefore; Hume talks about a series of experiments, believing that there must be other reasons for these passions to arise. He aims to eliminate possible doubts about its own system with these experiments. His assumption in his experiments is to be with a person who was not previously considered a friend or enemy. The person who is described as someone else is the object of love or hate. In this study, it has been tried to examine whether it is possible to investigate love and hate experimentally, whether the source of love and hate can be determined by the experiments, and whether an accurate assessment can be made on this issue by taking into consideration Hume's experiments on love and hate which is qualified as an impression by himself.

**Keywords:** Hume, love, hatred, pride, humility.

## Kaynaklar

- Akarsu, Bedia, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2015.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2014.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Botton, Alain de, *Statü Endişes*, Çev. Ahu Sila Bayer, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi* (5.Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- Dilman, İlhan, *Sevgi, Biçimleri, Boyutları ve Paradoksları*, Çev. Ertürk Demirel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gasset, Jose Ortega Y, *Sevgi Üstüne*, Çev. Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Geoffrey Sayre-McCord, "Hume and Smith on Sempathy, Approbation, and Moral Judgement", *Social Philosophy and Policy*, 30(1-2), (2013), 208-236. Doi:10.1017/S0265052513000101
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2016.
- Hesse, Hermann, *İnanç da Sevgi de Aklın Yolunu İzlemez*, Çev. Kâmuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2016.
- Macintyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Sophokles, *Antigone*, Çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.
- Spinoza, Benedictus de, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.

# NIETZSCHE'DE ESTETİK KURTULUŞ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 267-293.

Geliş Tarihi: 08.03.2021 | Kabul Tarihi: 01.05.2021

**Nil AVCI\***

## Giriş

Kai Hammermeister Alman estetik geleneğini çözümlediği kitabında Nietzsche'nin estetik olana dair düşünce serüvenini üç döneme ayırarak anlayabileceğimizi söyler.<sup>1</sup> *Tragedyanın Doğuşu*'nun yazıldığı dönem onun estetiğin alanıyla sanat felsefesinin alanını özdeşleştirdiği ilk döneme tekabül eder. Bu dönemde Nietzsche'nin tartışmalarının merkezinde sanatsal deha ve müzik, şiir, tragedya gibi belirli sanat türleri vardır. Sanatın bakış açısı bilim ve felsefeyi eleştirmek için kullanılır. İkinci dönem ise bilimin sanatın bakış açısından değil de sanatın bilimin bakış açısından eleştirildiği dönemdir. Nietzsche, kısa süre sonra bilime duyduğu inançtan geri adım atmış olsa bile, bu dönemde sağlıklı bir kültüre giden yolun sanattan ziyade bilimden geçtiğini savunur. Hammermeister'e göre ikinci dönemde Nietzsche estetiğin sınırlarını güzel sanatların alanından Yunanca *tekhnē* kavramının alanına doğru genişletir. Nietzsche için sanat, zanaatı da kapsayacak şekilde insanlar tarafından üretilen tüm ürünler için kullanılmaya başlanır ki bu ürünlere toplumsal gruplar, davranışlar, hatta benliğin kendisi de dâhildir. Üçüncü ve son dönemde Nietzsche her tür düşünsel etkinliği sanatsal yaratım olarak değerlendirir. Hammermeister'in yorumuna göre, bu son dönemde Nietzsche sanatsal yaratımın hakikati açığa çıkarma rolü olduğunu

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-5989-5895, e-mail: nil.avci@omu.edu.tr

1 Kai Hammermeister, *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 137.

düşünmez, o yanılısalar üretir.<sup>2</sup> Böylece Nietzsche'nin estetikle serüveni "genel olarak felsefenin kökten estetikleştirilmesi"yle sona erer.<sup>3</sup> Hammermeister'in Nietzsche'nin estetik kuramına dair bu üç dönemli tarihsel okuması Nietzsche yorumlarında çoğunlukla kabul görür fakat ne yazık ki Nietzsche'nin estetiğe ilgisindeki temel saiki neredeyse görünmez kılar.

Hammermeister'in yorumundaki temel sorun, Nietzsche'nin düşüncesinin ilk döneminde estetik etkinlik anlayışının yalnızca güzel sanatlar alanını kapsadığı kabulüdür. Kabulün yanlışlanması, makalede tartışacağımız gibi, Nietzsche'nin düşüncesinin ilk döneminde yaratı ya da estetik üretim kavramının her türlü *insani* etkinliği aşan varlığa dair ontolojik bir belirlenim olduğunu göstermekle, kısaca kavramın zaten güzel sanatları aştığına dikkat çekmekle mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu kabul üzerine yerleşen estetikleştirme iddiasına da karşı çıkabiliriz. Estetikleştirme, estetik olmayı estetik kılmayı ifade ettiği için sonradan estetik kılınanın önceden estetik olmadığı varsayımını gerektirir. Oysa Nietzsche için *Tragedyanın Doğuşu*'nda göreceğimiz gibi, hem ontolojik bir kategori olan oluş hem de bu oluşun deneyimlenmesi estetik bir etkinliktir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda sunulan bu "sanatçılar-metafiziği"ni kavrayabilmek için ise Nietzsche'nin böylesi bir metafizik kurma meylinin sebebinin tespit etmek gerekir.<sup>4</sup> Bu, ayrıca Nietzsche'nin sanatın bakış açısını bilimi değerlendirmek ve eleştirmek için, sonra da bilimin bakış açısını sanatı değerlendirmek ve eleştirmek için bir ölçüt olarak kullandığı fikirlerinin ötesini görmemizi de sağlar. Diğer bir deyişle, tüm dönemlerde her iki bakış açısını da değerlendirirken temele koyduğu nihai ölçüyü vurgulamamızı olanaklı kılar. Bu ölçüt yaşamın kendisidir. Sanat, bilim ve felsefe de yaşamayı haklı çıkardıkları sürece değerlidirler.

Nietzsche neden *Tragedyanın Doğuşu*'nda metafiziğe meyleder ve neden estetik olanı metafiziğin kalbine yerleştirir? Bu onun ilk eserinden son eserlerine değin süren, çok daha kökten ve kapsamlı olan, varoluşu onu olumsuzlayan her türlü tavra karşı haklı çıkarma mücadelesinde estetik üretim

2 Hammermeister'in Nietzsche'nin düşüncesinin son dönemi için vurguladığı sanat-yanılısama ilişkisinin makalenin konu edineceği ilk dönemdeki yorumlanışına dair bkz. Beatrice Han-Pile, "Nietzsche's Metaphysics in the Birth of Tragedy," *European Journal of Philosophy*, 14/3, 2006, ss. 373-403. Yine ilk dönemdeki düşüncelerinin sınırlı kapsamında, Nietzsche'nin bilim, felsefe ve sanatın yanılısama ürettiği kabulünde önemli olanın yanılısamanın niteliği olduğu iddiasına dair bkz. Daniel Came, "The Socratic Justification of Existence: Nietzsche on *Wissenschaft* and Existential Meaning," *The Nietzschean Mind*, ed. Paul Katsafanas, Routledge, New York, 2018, ss. 415-428.

3 Hammermeister, *The German Aesthetic Tradition*, s.137.

4 Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 7. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig, 1878 [1872, 1874], §2, <http://www.nietzschesource.org/> Digital Critical Edition. Aksi belirtilmediği takdirde Nietzsche'nin özgün metinlerine yapılan tüm atıflar bahsi geçen bağlantıdaki toplu eserlerinin bulunduğu dijital koleksiyona yapılacaktır. Son erişim tarihi: 04.03.2021.

ve deneyime verdiği rolle ilgilidir. Nietzsche estetik deneyim ve üretime yaşamı kurtarma gücü atfetmiştir. Ona göre yaşamın arzulanmaya değmez, kendinde değersiz olması *gerektiği* yargısı ahlaki bir değer yargısıdır. Bu yargı yaşamın ötesinde, arzulanır, değerli ve başka *iyi* bir yaşam imgesi ölçüt alınarak, yani aşkın bir ölçüte göre verilmektedir. Eğer daha iyi öte bir yaşam varsa, bu yaşam değersiz olmalıdır. Bu yargı üzerine biçimlenen ahlaki tavırları hem felsefede hem de kültürü belirleyen çeşitli dini bakış açılarında buluruz. Ahlaki tavır felsefede Sokrates'le başlar ve Platon'un metafizik öğretisinde oluş ve değişime atfettiği olumsuz değerle devam eder. Dini tutumlarda ise kötümserlikte temellenen çileci tavidan Yahudi-Hristiyan inancına dayalı edilgin nihilist tavra değin uzanır. Çileci münzevi tavır varoluşu acının temel kaynağı olarak kabul edip onu suçlu bulur ve duysal varlığın yaşam arzularını olabildiğince reddeder, yok etmeye çalışır.<sup>5</sup> Yahudi-Hristiyan inancına dayalı edilgin nihilist tavır ise insanın varoluşunu ilksel günahla açıklar. Böylece dünyevi yaşamı acı çekilmesi gereken bir ceza olarak yorumlar. Yaşamak acı verir; korku, zorluk ve savaş içerir. Umut edilen kurtuluş ise öte bir yeredir. Yaşamı olumsuzlayan bu tavırlar ona yönelmiş kara çalan büyük bir nefret halini alırlar. Tüm bu suçlayıcı, hüküm veren tavırların karşısında Nietzsche, bir mahkemedeymişçesine, oluşun temize çıkarılarak, masumiyetinin (*Unschuld des Werdens*) iade edilmesi gerektiğini düşünür.<sup>6</sup> Dünyevi varlığımıza bir kurtuluş arıyorsak, onu ancak bu yolla kurtarabiliriz (*damit erst erlösen wir die Welt*).<sup>7</sup>

Nietzsche'nin bu tavırlara karşı yaşamı olumlama mücadelesi ilk metinlerindeki dünyanın kurtuluşu (*Welt-Erlösung*) ya da varoluşun haklılandırılması (*Rechtfertigung des Daseins*) düşüncesinden başlanarak son yıllarındaki oluşun masumiyeti kavramına ve yaşama "evet" deme (*Bejahung des Lebens*) çağrısına değin tutarlı bir biçimde takip edilebilir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki varoluşu olumlama mücadelesi sadece ahlaki tavırlara karşı girilen bir eleştirel uğraş değildir. Olumlama fikri çok daha fazlasını içerir. Ahlaki tavırları köken-bilimsel eleştiriye tabi tutmak ve yaşama atfedilen olumsuz değer ve nefretin haksızlığını göstermek, yaşamı sadece bir olgu olarak görmek ve *değer dışı* ya da nötr kılmaktır. Başka bir deyişle, masumiyet iynin de kötünün de atfedilemeyeceği, ahlaki değerlendirme dışı bir haldir. Sonuç olarak yaşam

5 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig, 1887, §11.

6 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Verlag von C. G. Neumann, Leipzig, 1889, §7. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 41.

7 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* §8, *Putların Alacakaranlığı*, s. 42.

ile ilgili söyleyebileceğimiz tek şey yaşanıyor olduğudur. Fakat sadece onu yaşıyor olmak devam ettirilen yaşamı gerekçelendirmez.<sup>8</sup> Yaşamı haklı çıkarma mücadelesinin asıl zorluğu, eleştirel olarak olumsuzlamanın olumsuzlanması bittikten, yani değer atayıcı bakış açılarının yıkımı tamamlandıktan ve değer dışı olan değer dışına iade edildikten sonra yüz yüze kalınan muazzam değersizliktir. Bu bağlamda yaşamın, bu kökten değersizlik karşısında, yani hiçliğe karşı, arzu edilebilir olduğunu savunmak gerekir.<sup>9</sup>

Var olmanın kökten değersizliğiyle yüzleşme kültürel ve toplumsal sonuçlarının da ciddiyetle düşünülmesi gerekli olan bir nihilizm deneyimidir. Özellikle değersizliğin farkındalığı kültürü temellendiren aşkın gerekçelendirmelerin yıkımıyla birlikte ortaya çıkıyorsa. Nietzsche varoluşu gerekçelendirme sorununun aşkın Tanrı inancının inanırlığını yitirmeye başlamasıyla derinleştiğini düşünür. Bunun sebebi inancını yitiren insanın yaşamı amaçsal bir bakış açısıyla yorumlayamamasıdır. Böylece varoluşa ve edimlere bir amaç bulmak imkânsız hale gelmiştir. Artık var olmak bir iyi uğruna olmak değildir. Amaçsız varoluş ise, içindeki tüm savaş, acı, zorluk ve mücadele de düşünüldüğünde, saçma ve korkunçtur. Yaşamın ahlaki yorumu Avrupa kültürünün en büyük yapıtaşı olduğu için de bu bakış açısının geçerliliğini yitirmesi modern toplumlar için büyük bir kültürel kayboluş olarak kendini gösterir. Uğruna birleşilecek, toplanılacak, üretilecek, çalışılacak, kurulacak, feda edilecek ve nihayetinde kutlanacak amaç yitmiştir. Dolayısıyla yaşamın olumlanması kültürel ve toplumsal bir öneme sahiptir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda da yaşamın olumlanması kültürel birliğini ve değerlerini yitirmek üzere olan 19. yüzyıl modern Alman toplumuna bir kurtuluş olanağı sunmasıyla önemini artırır. Tüm bunlardan sonra geriye kalan soru şudur: ahlakın bize sağladığı iyi-kötü değer ikilikleri, amaçlar ve yükümlülükler dışında varoluş nasıl anlamlı, değerli ve arzulanabilir kılınabilir? Nietzsche bu sorunun cevabını her zaman estetik olanda bulmuştur. Düşünsel tarihinde estetik olanın tezahürleri değişse de.<sup>10</sup>

8 Bkz. Peter R. Sedgwick, *Nietzsche: Key Concepts*, Routledge, London ve New York, 2009, s. 88.

9 Daniel Came'in de vurguladığı gibi Nietzsche'nin sözünü ettiği gerekçelendirme ya da haklı çıkarma epistemolojik anlamıyla düşünülmemelidir. Haklı çıkarma kavramı rasyonel ya da bilişsel olarak gerekçelendirme anlamı taşımaz. Söz konusu olan, yaşama gerekliliğinin fiilen kanıtlanması da değildir. Nietzsche haklı çıkarma kavramı ile yaşamın yaşanmaya değer olarak duyumsanmasını, deneyimlenmesini kasteder. Bu deneyimin yaşama karşı getireceği tavir önemlidir. Daniel Came, "The Socratic Justification of Existence: Nietzsche on *Wissenschaft* and Existential Meaning," *The Nietzschean Mind*, ed. Paul Katsafanas, Routledge, New York, 2018, ss. 415-428, s. 417. Bkz. Daniel Came, "The Aesthetic Justification of Existence," *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson, Blackwell Publishing, Malden, 2006, ss. 41-58.

10 Bilimin, küçük insanca doğrularıyla, yaşamı anlamlı kılmada sanata üstünlük kazandığı *İnsanca Pek İnsanca* metni bu iddiaya bir istisna oluşturur fakat bu metinde bile sanata yaşamı olumlama görevi biçilmiştir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki iddialarının tersine sanatın gerçeği gizleyerek ve

## Tragedyanın Doğuşu

*Tragedyanın Doğuşu*'nda, Nietzsche'nin varoluşu değerli kılma uğraşının ve bulduğu estetik çözümün en açık ifadesiyle karşılaşırız: "Varoluş ve dünya ancak estetik fenomen olarak bengi haklı çıkarılmıştır."<sup>11</sup> Nietzsche esere eklediği "Bir Özeleştirici Denemesi"nde eserin temel sorununun yaşamın değeri olduğunu ve en üstün görevinin sanatı yaşamın gözünden değerlendirmek olduğunu yazar.<sup>12</sup> Dolayısıyla, *Tragedyanın Doğuşu*'nu bahsettiğimiz uzun soluklu uğraşın bağlamına yerleştirdiğimizde, Nietzsche'nin eserde Grek kültüründe keşfettiği evrensel bir bilinç durumu ve beraberinde getirdiği bir var olma hali olarak *trajik olana* yöneldiğini çünkü trajik olanın modernlerin nihilizm deneyimine içselleştirilebilir bir estetik kurtuluş sunduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'ye göre Yunan insanı, varoluşun değersizliği, ya da içkin anlamdan yoksun olduğunun farkındadır. O, doğanın sebep olduğu yıkımları ve tarih boyunca yaşanan mücadeleleri düşündüğünde her an son bulabilecek, hiç olabilecek, sürekli dehşet ve korku ile geçirilen yaşamın anlamsızlığı karşısında derin bir bunaltı ya da tiksinti hisseder.<sup>13</sup> Sonradan varoluşçuluğun bütünü için öneme sahip olacak bu bunaltıyı Nietzsche korkunç hakikatin kavranışı olarak, bir tür bilgelik olarak açıklar. Yunan bilgeliliği mitik bir figür olan satir Silenos'un kral Midas'a sarf ettiği cümlelerde ifadesini bulur. Silenos'a insanlar için en mükemmel şeyin ne olduğunu soran Midas şu cevabı alır: "En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var *olmamak*, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir –en kısa zamanda ölmek."<sup>14</sup> Yaşamın anlamsızlığının farkındalığına rağmen Yunanlar yaşama dair derin bir bağlılık duyarlar. Keza satir Silenos tüm bu konuşmayı neşe içinde dans ederek yapar.

---

düşünüşü bulanıklaştırarak yaşamı dayanılabilir kıldığını yazar. Körleştirerek mutlu etme, bilim öncesi kültürlerde işe yarar. Yine de sanat bizim geçmişimizdir ve bilim adamı sanatçıdan evrilir. *Şen Bilim'e* baktığımızda Nietzsche'nin yeniden varoluşun yalnızca estetik bir fenomen olarak katlanılabilir olduğunu yazdığını görürüz ("*Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich ...*"). Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritzsche, Leipzig, 1887, *Motto Ders Ausgabe* 1882, §107. *Putların Alacakaranlığı*'nda sanatçıların en büyük içgüdüsünün yaşama ve yaşamın arzulanabilir oluşuna dayandığından bahseder, "Sanat yaşamak için en büyük uyarandır" diye devam eder (*Die Kunst ist das grosse Stimulans zum Leben...*). Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, Streifzüge eines Unzeitgemässen*, §24. Yine *Güç İstenci* adı altında basılan notlarında hakikat bizi helak etmesin diye sanatımızın olduğunu yazar. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, T. N. Foulis, London ve Edinburgh, 1914, §822, s. 435. Hatta Nehamas'ın da savunduğu gibi Nietzsche kişinin yaşamının ancak edebi bir form aldığı bir değer ortaya çıkarabileceğine birçok farklı eserinde değinir. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985. Ayrıca bkz. Kerem Eksen, "Nietzsche'de Karakterin Üslubu," *Kaygı*, 19/2, Bursa, 2020, ss. 367-386.

11 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 39.

12 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 4.

13 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 48-49.

14 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 27.

Greklerin trajik bilinç hali tragedyaları yaratmış, tragedyaların estetik deneyim ise onun aktarılmasını sağlayıp yaşama karşı trajik tavrı pekiştirmiştir. Bu yüzden Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanat formu olarak tragedyaya yönelir. Kısaca, Nietzsche'nin tragedyayı çözümlemesi onda bulunan ve yitirilen estetik kurtuluş sebebiyledir. Eserde tragedyanın Helen kültüründe nasıl gitgide yozlaşarak estetik karşılaşmalar yaratma gücünü kaybettiğini, zayıflatıldığını, en sonunda da Helen yaşamındaki ve kültüründeki hayati rolünü bütünüyle nasıl yitirdiğini okuruz. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa eser bir katlediliş öyküsü anlatır. Tragedyayı trajik bir kahraman gibi anlatan Nietzsche onun Attika'da doğuşuna ve Sokratik akılcılık, kuramcılık ve iyimserlik tarafından katledilişine dair bir yaşam öyküsü sunar. Tragedyanın bu trajik yaşam öyküsü aynı zamanda Nietzsche'nin Helen kültürünün modernleşme sürecine yönelttiği eleştiriyi açığa çıkarır. Modernlik kültür tarihinde ilerlemeyi ve gelişmeyi değil tam tersine bir yozlaşmaya işaret eder çünkü her modernleşme kültürün doğal yaratıcı gücüne, kendi dehasına yabancılaşmasını imler. Dolayısıyla bu gücün yarattığı ve karşılığında onu besleyen trajik mitos ve "mitsel vatan" yitirilmiş, trajik mitosun sağladığı birlik ve benlik unutulmuş olur.<sup>15</sup> Nietzsche Helenlerin, modernleşmeden önce, deneyimledikleri her şeyi mitlerle ilişkilendirerek kavradıklarını, bu yüzden anı bengiliğin ışığında kavradıklarını yazar.<sup>16</sup> Şöyle devam eder: "İşte bir halkın ayrıca bir insanın da değeri ancak yaşantılarına bengiliğin damgasını vurabildiği kadardır: çünkü bununla adeta dünyevilikten çıkar ve zamanın göreliliğine ve yaşamın hakiki, yani metafizik anlamına ilişkin, bilinçdışındaki içsel kanaatini gösterir."<sup>17</sup> Helenler Nietzsche'nin ana karnı, yerli toprak, ilk-yurt, ev ya da vatan olarak isimlendirdiği trajik mitostan koptuklarında mitosunu yaşatan tragedyayı ve trajik bakış açısını da yok etmişlerdir. Böylece bengilikle ilişkisinde açığa çıkan yaşamın metafizik anlamı yitirilmiştir. Geriye yalnızca, Nietzsche'nin Sokratesçi olarak nitelendirdiği "düşüncenin, ahlakın ve eylemin yabancıda" sürdürülen yersiz yurtsuz bir varoluş kalmıştır.<sup>18</sup>

Eserde Nietzsche'nin aynı eleştiriyi Alman kültürünün modernleşme süreci içine de dile getirdiğini görürüz. 19. yüzyılın Alman sanatı büyük bir açıklıkla tarihe ve diğer kültürlerle saldırır. Bunun sebebi Alman kültürünün özünde de aynı birlik yitiminin ve aynı dünyevileşmenin olmasıdır. Daha da kötüsü, Nietzsche Alman sanatçılarının kurtuluş için Attika tragedyasına

15 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 136-7, s. 139.

16 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 139

17 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 139.

18 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 137, s. 145.



döndüklerini fakat tragedyanın özünü kavrayamadıklarını yazar.<sup>19</sup> 19. yüzyılda tragediyaların yerini onu taklit etmeye çalışan fakat yalnızca eğlenmeyi hedefleyen operalar, yani yozlaşmış dramatik formlar almıştır. Operalar en derin parçalanma ve ayrımları yaşayan modern bireye tragedyanın bulunduğu “metafizik avuntu”yu sunmaktan çok uzaktır çünkü trajik bakış açısını sağlayan estetik deneyimi yaşatamazlar.<sup>20</sup> Operalar, Helen insanını trajik varoluşu içinde değil, geri dönülebilecek ideal bir ilk-insan olarak, doğal bir iyilik ve uyum içinde cennetinde huzurla yaşayan, “pastoral bir gerçeklik” olarak sunar.<sup>21</sup> Haliyle sanat varoluşun yükü ve acısının bilgeliğine sahip olmadan dünyevi varoluştan hoşnutluğun zevkini yaşatma eğilimindedir. Bunun sebebi ise çağın ve çağın sanatçılarının, bilimin kuramsal dünya görüşünün ve onun neşeli iyimserliğinin hâkimiyetinde olmalarıdır. Nietzsche 5. yüzyılda Attika’da trajik dünya görüşünden kültürel yozlaşmaya sebep olan Sokratesçi kuramsal dünya görüşüne geçişi diyalektik bir savaşımın açıklar.<sup>22</sup> Dolayısıyla trajik tin ve “bilimin tini” arasındaki bu zorunlu diyalektik savaşımın kendi çağında da, 19. yüzyılda da, biçim değiştirmiş halde devam edeceğini ve bilimsel tinin diyalektik sürecin mutlak son anı olmadığını yazar.<sup>23</sup> Estetik kurtuluş için umut vardır.

Diyalektik süreç ile Nietzsche’nin ima ettiği iki karşıt gücün birbiriyle ilişkilerindeki etkinlikleridir.<sup>24</sup> Bu etkinliğin devamlılığı birinin faaliyetini kendi sınırlarına kadar devam ettirip sınırlılığını ve yanlılığını tanıdığı ve böylece kendini olumsuzladığı anda ötekinin üstünlük kurmasıyla sağlanır. Sürecin devamlılığı için karşıtlık (çelişki) ve olumsuzlama zorunludur. Süreç boyunca olumsuzlanan etkin güç tamamen tüketilmez, yok kılınmaz; olumsuzlanan güç başka bir formda ortaya çıkacak şekilde edilgin halde tutulur. Nietzsche kültürü oluşturan ve diyalektik ilişki içinde ilerleyen bu güçlere açıkça bilinç formu demez fakat, yukarıda da gördüğümüz gibi, onları tin olarak nitelendirir. Bu yüzden onları bilinç formu ve bu formda içeren yaşam biçimleri olarak düşünmek yanlış olmaz. Eğer bilimin tini ken-

19 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 117.

20 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 117.

21 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 117.

22 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 103.

23 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 103.

24 Matthew Rampley *Nietzsche, Aesthetics and Modernity* isimli eserinde Hegelci diyalektik süreç ile *Tragedyanın Doğuşu*’nda bulduğumuz diyalektik sürecin benzerliğine ve farklılığına dikkat çeker. Buradaki diyalektik etkinlik Hegel’in düşündüğü gibi bilincin kendine yabancılaşmış olumsuzla dolaylı olarak kendi hakikatini ulaştığı bir açılma olarak düşünülmelidir. Zıtlıkların nihai çözümlüğü olarak mutlak bilme noktasını Nietzsche reddedecektir. Bu yüzden Nietzsche’nin kültür tarihinde süregeldiğini düşündüğü etkinlik, zıtlıkların çözümsüz negatif diyalektikliği olarak düşünülebilir. Matthew Rampley, *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, ss. 3-7.

di sınırlarının farkına varırsa diyalektik süreç trajik bakış açısının yeniden egemen olmasıyla devam edecektir.

Nietzsche 19. yüzyılda Alman dünyasında bilimin çoktan kendi sınırlarının farkına vardığını düşünür. Ona göre, Kant ve Schopenhauer bilimin yaslandığı nedensellik ilkesinin sadece görüngünün bilgisini sağladığını ve nedensellik yardımıyla “şeylerin en içteki özünü” anlayabilme iddiasının bir kuruntu olduğunu kanıtlarlar.<sup>25</sup> Böylece Nietzsche bilimsel düşüncenin kendi evrensel geçerlilik ve evrensel amaç iddialarını yine kendi faaliyeti içinde (Kant ve Schopenhauer aracılığıyla) çürüttüğünü, kendi sınırlılığını kanıtladığını ve kendini değıllediğini savunur. Sınırın bilincine varılması ve olumsuzlama diyalektik süreçte trajik kültürün yeniden doğuşunun yolunu açan bir andır ve Helen topraklarında ölen tragedyanın Alman kültüründe, başka bir formda, yeniden doğuşunun gerçekleşebileceğinin müjdesini verir.<sup>26</sup> Böylece tragedyanın katlediliş öyküsü yeniden doğuş ve kurtuluş öyküsü haline gelir. Euripides tarafından ölüme sürüklenen tragedya Nietzsche'nin “müziksel tragedya” olarak adlandırdığı ve diğer operalardan ayırdığı opera formunda, Wagner sayesinde, yeniden doğacak ve trajik olanın yaşatacağı estetik deneyim ile yozlaşmış kültüre kurtuluşu sağlayacaktır. Sonuç olarak tragedyanın yaşamı onun ölümüyle sonlanmaz, bu trajik yaşam öldürür ve yeniden doğurur. Yaşam ölümü ve hiçliği de içerecek şekilde genişletilmiştir. Nietzsche'nin bu fikri hem üretici hem yok edici yaratıcı güç olarak “bengi yaşam” kavramıyla nasıl detaylandıracağını göreceğiz fakat şimdi estetik deneyimin mahiyetini anlayabilmek için tragedyanın ilk doğuşuna, Dionysos şenliklerindeki esrimelere dönmeden önce başka bir diyalektik süreci ve Apolloncu kurtuluşu çözümlmek yerinde olacaktır.

## Apolloncu Kurtuluş

Nietzsche Helen kültür tarihini beş temel döneme ayırır: Titanların savaşı ve Silenos'un bilgeliğine dayanan katı halk felsefesinin hüküm sürdüğü Tunç çağı, Homerosçu “naif” çağ<sup>27</sup>, Dionysos kültürünün Helen'le tanıştığı çağ, Dorik çağ ve son olarak Attika tragedyasının doğduğu trajik dönem.<sup>28</sup>

25 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 110.

26 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 130.

27 Nietzsche, Homerosçu çağı nitelendirirken genelde bu çağı nitelendirmek için kullanılan naif sözcüğünü tırnak içinde kullanır. Makalenin devamında da açıklanacağı gibi, bunun nedeni Nietzsche'nin çağa hâkim olan ve naif olarak görülen bilinç halinin kendiliğinden, doğal olarak ortaya çıkmadığını fakat Apolloncu bir yanılısama içerdiğini düşünmesidir. Bu çağda naif olan, görünüşlerin kurtuluş gücüne sorgusuz inançtır. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

28 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 33-34. M. S. Silk ve J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy* isimli kitaplarında Attika tragedyasının doğduğu çağdan sonra Sokratesçi-İskenderci çağı eklerler. Helen kültür tarihini şöyle bölümlerler: Helen öncesi çağ, Homerik çağ, (Erken) Lirik çağ, Apolloncu olanın 'Dorik'

Son döneme gelinceye kadar önceki dört dönemin “birbirine düşman iki ilkenin savaşı” sonucunda meydana geldiğini yazar.<sup>29</sup> Ona göre estetik bilimci hem sanatsal üretimi ve deneyimi hem de sanat tarihini ancak bu zıt iki ilke ile çözümleyerek açıklayabilir.<sup>30</sup> Helen kültürünün sanatsal süreci, trajik tinin bilim tini ile olan diyalektik ilişkisine oldukça benzerdir. Süreç boyunca zıt ilkeler “hep yeniden birbirini izleyen doğumlarla ve birbirlerini karşılıklı yükselterek” süreci devam ettirirler.<sup>31</sup> Üstünlük mücadelesi sırasında hangi ilkenin Helen varlığında etkin olduğu, dönemin ve sanatının özelliklerini belirler. Dönemlerde her iki ilke de mevcuttur, etkin olan ilkenin karşıtı, fiilen yok edilse bile, yükseltilmiş ya da “ululanmış” (*verherrlicht*) başka bir formda yeniden doğmak üzere korunur.

Nietzsche bu kez diyalektik ilişki içindeki zıt unsurlar için tin ya da bakış açısı değil, “dürtü” (*Trieb*) terimini kullanır.<sup>32</sup> Zıt dürtüleri Helenlerin iki tanrısıyla isimlendirir: Dionyosçu dürtü ve Apolloncu dürtü. Dürtüler insani yaratımların dünyasında açığa çıkmadan önce, ilksel olarak doğanın yaratıcı dürtüleridir.<sup>33</sup> Dolayısıyla bu zıt dürtüler “insani sanatçının aracılığı olmadan” da doğada dolaysız yoldan doyumlanabilirler; örneğin Bakkha şenliklerindeki esrime Dionyosçu yaratıcı dürtünün sanat alanı dışında dolaysız doyumunu iken, düş görme ve hayal kurma ise Apolloncu yaratıcı dürtünün dolaysız doyumudur.<sup>34</sup> Sanatçılar doğanın yaratıcı durumlarını ve dürtülerin doyumlarını, simgeler yoluyla yeniden üretirler; ya da Nietzsche'nin sözcükleriyle ifade edilecek olursa sanatta “doğanın özü simgesel olarak dışa vurmaktadır kendini.”<sup>35</sup> Kısaca, doğal sanatsal dürtüler insanın simgesel üretimi ile yüceltilmiş bir form kazanır. Bu anlamda Nietzsche Aristoteles'e katılarak, sanatçıların doğanın taklitçileri olduğunu söyler. Böylece genelde sanat tarihi, özelde de Helen sanat tarihi, sanatçılar aracılığıyla kendini görünür kılan dürtülerin farklılığı ile farklı dönemler oluşturarak akar. Nietzsche bu akışa bir de ereksellik yükler gibi görünmektedir.<sup>36</sup> Yükseltilmiş zıt dürtülerin or-

çağı, Trajik Çağ, Sokratesçi-İskenderci çağ. M. S. Silk ve J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 185.

29 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 34. Nietzsche eserin ilerleyen kısımlarında Apolloncu ile Dionyosçu dürtü arasındaki ilişkiyi evlilik ilişkisi yerine iki kardeşin mücadelesine benzetir. Tragedya ise kardeşler ittifakı olarak betimlenir. İttifak, sadece bir kardeşin, Dionyosçu dürtünün nihai hakimiyetinde kurulur. *Tragedyanın Doğuşu*, s. 131.

30 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 17.

31 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 33.

32 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 22-23, 34-35.

33 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 22-23.

34 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 22.

35 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 26.

36 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 34.

tak nihai ereği birleşmektir. Nietzsche evlilik, üreme ve çocuk metaforlarını kullanarak dürtüsel tarihi, amacı birleşmek ve çocuk olan, uzun soluklu kavgalı bir evliliğe benzetir. Attika tragedyası Dionysosçu ve Apolloncu yaratıcı dürtülerin birleşmesinin ürünüdür. Helen tarihine geri dönüp onu, trajik çağa değin, Apolloncu ve Dionysosçu ikilik üzerinden çözümlersek, tarihin kökeninde Dionysosçu olanın olduğunu, ikinci çağda Apolloncu dürtünün sökün ettiğini, sonra bu çağın Dionysosçu taşkınlık tarafından yutulduğunu ve taşkınlığın güçlü bir Apolloncu Dor sanatı ve dünya görüşüyle yeniden dizginlendiğini söyleyebiliriz.<sup>37</sup> Var olmanın korkunçluğunun ve saçmalığının farkındalığı Dionysos'un yoldaşı satir Silenos'un bilgeliğiyle, yani ilk dönemde ortaya çıkarken, tragedyanın yaşamı estetik olarak değerli kılışı ancak Helen kültür tarihinin son dönemi olan trajik dönemde gerçekleşir.

Nietzsche'nin tanrı Dionysos'u ve tanrı Apollon'u dürtüleri isimlendirmek için seçme sebebi onları dürtülerin temsilcisi olarak düşünmesidir. Helenlerin de iki temel karşıt sanatsal dürtüyü sezdiklerini ve bu iki sanatçı tanrı imgesi ile onları cisimleştirmiş olduklarını, bu yüzden kendinin de bu iki tanrıyı seçtiğini yazar.<sup>38</sup> Nietzsche aslında Dionysosçu ve Apolloncu terimlerini birer sıfat olarak kullanır ve niteleme alanlarını sanatsal dürtüler ve etkin oldukları tarihsel dönemlerin ötesinde genişletir: *genel olarak* Dionysosçu olan ve Apolloncu olandan bahseder. Örneğin *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçu yaşam ve Dionysosçu insan kavramlarıyla karşılaşırız ya da etkilenme, sanat, sanatçı, kültür, yaşam, gerçeklik, varlık, dünya, bilgelik, kötümserlik de Dionysosçu olabilir.<sup>39</sup> Bu anlamda dürtülerin özellikleriyle ilişkilendirilebilecek ve onların etkin oluşlarını belirten tüm varlık halleri ve içkin bilinç durumları, tavırlar, ilişkilene yolları bu sıfatlarla nitelendirilebilir. Başka bir deyişle ya Dionysosçu ya Apolloncu ya da her ikisi birden olan bir (trajik) bilinç ve onun yöneldiği ya Dionysosçu ya Apolloncu ya da trajik hakikat, varlık, yaşam birlikte düşünülebilir.<sup>40</sup> Estetik deneyim, trajik bir deneyim olduğundan hem Dionysosçu hem de Apolloncudur; kısaca, "Dionysosçu-Apolloncu"dur.<sup>41</sup> Apolloncu ve Dionysosçu olanın nasıl ayırt edildiğini ve estetik deneyimde

37 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 34.

38 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 1.

39 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 49, 54, 100, 101, 123, 125, 127, 131.

40 Julian Young, Nietzsche'nin Dionysosçu ve Apolloncu terimlerini iki ayrı bağlamda kullandığını yazar. Bunlardan biri estetik bağlam iken diğeri metafiziksel bağlamdır. Metafizik bağlamda Apolloncu bilinç hali bireleşme ilkesinin uygulandığı, (sınırlı ve belirli) çeşitli zamansal ve mekânsal nesnelere karşılaştığımız, görünüşler dünyasının bilinç formudur. Dionysosçu bilinç ise Apolloncu bilincin mutlak gerçeklik olarak sunduğu bu dünyayı aşmamızı sağlayan ve çeşitliliğin ardındaki ilksel birliği deneyimlediğimiz "yüksek" bilinç formudur. Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 32-34.

41 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 34. Nietzsche lirik şairden Dionysosçu-Apolloncu deha olarak bahseder.

nasıl birlikte etkin olduklarını kavramak için iki tanrının temsil ettiklerine dönmemiz gerekir. Neyi bedenleştirmektedir bu iki tanrı? Nietzsche neden temel estetik ilkleri adlandırmak için özellikle bu tanrıları seçmiştir?

Nietzsche iki tanrıyı birbirine zıt betimleyebilmek için bazı özelliklerini öne çıkarmış, bazılarında hiç bahsetmemiş, bazense onlara mitolojide ve tarihte yer bulmayan kimi özellikler eklemiştir.<sup>42</sup> Nietzsche'nin neden bu iki tanrıyı seçtiğini kavramak için tutulacak en iyi yol onları etkinlikleri ve işlevleri üzerinden tanımaktır. Böylece ilkin tragedyanın ortaya çıkışındaki Apolloncu dürtüyü ve trajik estetik deneyimin Apolloncu boyutunu izhar edebiliriz. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apollon görsel sanatlar ve ışık, tıp ve kehanet tanrısı olarak anlatılır. Işıkla ilişkisi yüzünden Nietzsche onu görünüş ve düşünce de ilişkilendirir. Işıldayan Apollon görünür kılar, görünüşler ve düşler yaratır. Aynı zamanda görünenin görünebilmesi için belirli bir biçim, yani belirli bir sınırlandırmaya gereksindiği için bu Apollon'un edimlerinin sınır koyucu olduğu anlamına gelir. Nietzsche sınır ve ayırımın bireyi var ettiğini yazar çünkü birey sınır ve ayırımlarını koruyabildiği ölçüde birey kalacaktır.<sup>43</sup> Kısaca, Apollon, bireyleşme ilkesinin (*principium individuationis*) bir tanrıya dönüştürülerek kutsanmasıdır. Diğer yandan sınır koyma işlevi Yunanlarda ölçü ve ölçüyü kaçırmama ile ilişkilidir. Ahlaki "Kendini bil" ilkesi bireyin benliğinin taşkınlarını engellemek için kendine sınırlar koyarak ölçülü olmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda Apollon'un edimleri ölçü ve düzen getirdikleri için etik ve politik bir işlev de edinmiş olur. Eğer Apollon, Nietzsche'nin dediği gibi "etik bir tanrı" ise ama aynı zamanda da biçim verici gücü temsil eden güzel sanatlar tanrısı ise, Helenler için kendini bilme ve ölçülü olma zorunluluğu her zaman estetik olarak güzel görünme zorunluluğuyla el ele gider.<sup>44</sup> Fakat tüm bunların yanında, sınırlandırmanın, form vermenin, görünüşler ve düşler yaratmanın neden önemli olduğu sorulduğunda, Nietzsche için Apollon'un tanrı olarak en önemli işlevine varırız: sağaltıcı rolü. Bir tıp ve kehanet tanrısı olarak Apollon, kehanetler ve düşler yoluyla kötülüklerden arındırır, yardım eder, sağaltır ve *kurtarır*. Biçimsiz, bozguncu ve taşkın olanı düzenli ve sınırlı kılarak iyileştirir. Bu yüzden "genel olarak yaşamın olası ve yaşanmaya değer kılınmasını sağla-

42 M. S. Silk ve J. P. Stern'in belirttiği gibi Apollon görsel sanatların tanrısı değildir. O müziğin ve lirin tanrısıdır fakat Nietzsche onun müzikle sıkı ilişkisinden bahsetmez. Apollon'un kehanet tanrısı olması, kehanetler esriklik içinde iletildiğinden Yunan kültüründe Apollon'da esrikliğin de temsil edildiğini gösterir fakat Nietzsche esrikliği de Apollon'dan sıyırmıştır çünkü müzik ve esrikliği Dionysosçu olana ayırmıştır. M. S. Silk ve J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, ss. 169-170.

43 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 32.

44 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 32.

yan sanatların simgesel benzeridir.”<sup>45</sup> Apolloncu olan, yaşamı yaşanılır kılar fakat Nietzsche görünüşe vurguyu yenileyerek Apolloncu etkinliğin yaşamı salt *görünüşte* yaşanılır kıldığında ısrar eder.<sup>46</sup> Yaşamın görünüşte yaşanılır olması, okuyucuyu çok bekletmeden, *Tragedyanın Doğuşu*’nun ilerleyen sayfalarında doğrudan bir yanılısama olarak ifade edilecektir.<sup>47</sup> Sonuç olarak Nietzsche’nin sanatsal üretime sebep olan yaratıcı güdüyü isimlendirmek için Helen tanrısı Apollon’u seçmesinin sebebi onun iyileştirici ve kurtuluş sağlayan gücüdür. Bu anlamda denebilir ki tanrı Apollon Nietzsche’nin düşüncesinin merkezindeki estetik kurtuluş fikri temelinde seçilmiştir. Böylece Apolloncu güdü bir görünüş dünyası yaratarak varoluşun anlamsızlığına çare olma, estetik kurtuluş sunma işlevine sahip olarak açıklanabilmiştir. Kısaca, Apolloncu bilinç “kurtarıcı vizyon” yaratır.<sup>48</sup>

Apolloncu sanatsal dürtünün parlak ve güzel görünüşler, imgeler, temsiller ürettiği düşünülürse, onun en belirgin olduğu sanat formları biçimin öne çıktığı heykel ve epik şiirdir ki bu şiir türünün en iyi örneklerini Homeros vermiştir. Bu yüzden Homeros’un destanları “Apolloncu yanılısamanın eksiksiz zaferidir.”<sup>49</sup> Homeros’un üretim sürecine hâkim olan Apolloncu bilinci Nietzsche bir ressamın ya da heykeltıraşın seyre dalmış bilinç durumuna benzetir.<sup>50</sup> Homeros kahramanlarla donattığı bir düş dünyası yaratmaktadır ve bir gözün konumunu alarak, uzaktan, sanki bu dünya önünde süzülüyormuş gibi onu sevinç, güven ve zevk içinde seyre dalmıştır.<sup>51</sup> Apolloncu sanatçı, Kant’ın ve sonrasında da Schopenhauer’in benimsediği şekliyle yazılacak olursa, arı seyretmenin estetik öznesidir.<sup>52</sup> Sanatçı, bireyselleşme ilkesine güvenir ve trajik bilgeliğin değil fakat görünüşün bilgeliği ve hazzı içinde yaratır.

Homeros yaşama dair kurtarıcı bir vizyon yaratmakta öylesine başarılı olmuştur ki Nietzsche’ye göre, kendinden önce gelen sanat tarihçileri ve estetikçiler Homerosçu insan tasvirinden yola çıkarak Helen yaşamının birlik ve uyum içinde sürdürülen, olabilecek en mutlu yaşam olduğunu düşünürler.<sup>53</sup>

45 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 20.

46 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 20, 54, 55, 96.

47 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

48 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 107.

49 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

50 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 37, 76.

51 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 37, 52, 76.

52 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 38. Bkz. Arthur Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos, İstanbul, 2018, ss. 131-32.

53 Nietzsche bu yorumun ortaya çıktığı çağı “Rousseau’nun Émile’inin de bir sanatçı olduğunu düşünmeye çalışan ve Homeros’ta, böyle doğanın bağrında eğitilmiş bir sanatçı Émile bulunduğunu zanneden bir çağ” olarak betimler. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

Homerosçu insan hem içindeki hem dışındaki doğayla uyum içinde, sınırlı varoluşuna sıkı sıkıya bağlı ve ona sadık, yaşama sevinci içinde tasvir edilir. Örneğin, tüm bu sebeplerden ötürü Schiller, *Über die naive und sentimentalische Dichtung*'da naif (*naiv*) ve duygusal (*sentimentalisch*) deha/şair ayrımı yaparak Homeros'un şiirlerinin naif yaratımlar olduğunu yazar.<sup>54</sup> Schiller'e göre Homeros bir Helen olarak doğanın çocuğudur ve bir çocuğun kendiliğindenliği, saflığı, bütünlüğü, mutluluğu ve mükemmelliğiyle yaratır. Dolayısıyla betimlediği insan da aynı derecede naif bir varoluş halindedir. Diğer yandan duygusal şair hem kendisinden bütünüyle başka bir ilkeye (zorunluluk ilkesine) sahip doğaya yabancı düşmüş hem de kendi içinde duygusal ve düşünsel parçalara bölünmüş, kendine yabancılaşmıştır. Bu yüzden duygusal şairler Helen insanının naif var olma ve üretme biçimini ebediyen kaybedilmiş mutlu bir çocukluk olarak görerek derin bir melankoliye kapılırlar.

Nietzsche Apolloncu yaratıcı ilkeyi, sanatçı üzerinden yani Homeros üzerinden anlatırken Schiller'in bu naif ve duygusal ayrımını şiddetle eleştirmekten geri durmaz.<sup>55</sup> Nietzsche'ye göre Helen çağını bir insanlık cenneti olarak yorumlamak ve bu duruma naif diyerek kendiliğinden vuku bulduğunu düşünmek büyük hatadır.<sup>56</sup> Homeros'un içine doğduğu ve biçimlendirdiği çağın insanı varlık halinden memnundur fakat varoluşa dair böylesi bir bakış açısı onun dehşetini ve anlamsızlığını duyumsamanın ardından gelmiştir. Bu bakış açısı acıyla mücadele için üretilmiş kurtarıcı bir yanılısamadır. Helen insanının doğrudan farkına vardığı, bireyselleşmiş bir bütün olarak doğanın, tüm belirsizliği ve gücü içinde, onun ötekisi konumunda olduğudur. Doğayla uyum şöyle dursun, doğa anlamsızlık, korku ve acı kaynağıdır. Bu anlamda doğayı kabul etme ve olumlama doğrudan ve doğallıkla değil, Apolloncu estetik perdeleme ile elde edilmiştir. Nietzsche'ye göre acıya kurtuluş sunan estetik perdeleme yalnızca Homeros'un eserlerine özgü değildir; Apolloncu bilinç formunun hâkim olduğu tüm kültür ürünlerinde keşfedilebilir. Başka bir deyişle, Homeros Helenlerin yarattığı genel kurtarıcı estetik vizyonun bir örneklemesini sunmaktadır. Helenlerin Apolloncu kurtuluş vizyonu ise Olymposlu tanrıların dünyasının yaratılmasıdır. Homerosçu Helen insanı kendi sürdürdüğü yaşamın aynısını tanrıların da sürdürdüğü yüceltilmiş bir üst dünya yaratarak, kısaca tanrıların da aynı yaşamı yaşadığına inanarak kendi yaşamının yaşanılır olduğuna dair kendini avutabilmiştir. Bu yüzden Olympos tanrılarında bedeninin hor görüldüğü bir

54 Friedrich Schiller, *Über die naive und sentimentalische Dichtung*, ed. Michael, Holzinger, Berliner Ausgabe, 2013. (Samtliche Werke, Band 1-5, 3), Hanser, München, 1962, ss. 1-16.

55 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 29.

56 Nietzsche'nin de Homerosçu çağı betimlerken naif sözcüğünü kullanmasına dair bkz. dipnot 27.

bakış açısı, bireyin yaşamına karşı bir suç atfetme ya da ona buyurma özellikleri bulunmaz. Sonlu dünya tüm kötülükleri ve iyilikleri ile tanrılara atfedilerek yaşamaya değer olarak duyumsanır. “Yoksa,” der Nietzsche,

...bu kadar aşırı duyarlı, bu kadar delidolu arzulu, böyle eşsiz acı çekme yeteneğine sahip bu halk, nasıl katlanabilirdi varoluşa, aynısı daha yüksek bir şanla çevrili bir biçimde tanrıların da yaşadığını göstermeseydi? Varoluşun, yaşamı sürdürmeye ayartan bir bütünlenişi ve tamamlanışı olarak, sanata yaşam veren aynı dürtü, Helen “istenci”nin kendisine ululayıcı bir ayna tuttuğu Olympos dünyasını da yaratmıştır, Böylece tanrılar, kendileri de aynısını yaşayarak haklı çıkarırlar insan yaşamını\_ tek başına yeterli bir tanrı savunusu!<sup>57</sup>

Apolloncu dürtü heykel, epik şiir ve Olympos tanrılarının yaratılmasında etkin olduğu kadar dramanın ve dramatik bilincin ortaya çıkışının da belirli bir boyutunu açıklar. Aynı zamanda tragedya performansını mistik tapınma performansından farklılaştırarak onu *sanatsal* bir performans kılar. Yani düşleri yaratan Apolloncu dürtü, yükseltilmiş halinde, dramatik bilincin de (dramatik vizyonun) önemli bir boyutunu oluşturur. Bunun anlamı şudur: Apolloncu olan sayesinde tragedya *sahnesi* oluşur ve sahnenin sahne yani görünüş olarak farkındalığı doğar. Sahnede olup biten gerçekte olup bitmez; orası gündelik gerçeklik dünyası olmadığı bilinen bir görünüş dünyası, bir temsil olarak izlenir, fakat yine de gerçeği sunduğu düşünülerek. Bu yüzden Nietzsche dramatik deneyimi betimlerken ondan düşe düş görüyor olduğunun farkındalığının da eklendiği bir düş görme olarak bahseder.<sup>58</sup> Ne var ki, dramatik bilinç formu ve deneyimi Apolloncu boyuta sahip olsa da epik/anlatısal üretim ve deneyimden oldukça farklıdır. Dramanın farkı onun trajik üretim ve deneyimi mümkün kılmasıdır ve bu anlamda Apolloncu destanla aralarında bir uçurum vardır. Nietzsche “bir halkın –ayrıca bir insanın da–değeri ancak yaşantılarına bengiliğin damgasını vurabildiği kadardır” der.<sup>59</sup> Sonlu olan ancak bengilik ile ilişkisi içinde anlamsızlığından kurtulur. İşte bu iki farklı sanat formunun, epik/anlatısal ve dramatik/performatif sanat deneyiminin farkı, sundukları estetik kurtuluşa bengiliği buldukları yerde yatar. Apolloncu kurtuluş vizyonu bengiliği görünüşün kendisinde bulur ve “görünüşün bengiliğinin ışıltılı bir yüceltilişi” aracılığıyla varoluşu değerli kılmaya çalışır.<sup>60</sup> Dramatik vizyon ise sahneyi/görünüşü olumsuzlayarak onun ötesine geçmeyi sağlar ve bengiliği “ilk-varlık”la özdeşleşen Yaşamın

57 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 28.

58 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 19.

59 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 139.

60 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 101.



bengiliğinde bulur.<sup>61</sup> Nietzsche böylesi bir bengiliğin farkındalığı için ise Dionysosçu deneyimin yaşanması gerektiği fikrindedir. Bu da bizi Nietzsche'nin sanatsal dürtüleri adlandırırken Apollon'un yanı sıra neden Helen tanrısı Dionysos'u seçtiği sorusuna dönmeye iter. Dionysos'un rolü ve etkinliğini açıklarken Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki metafizik var-sayımlarını çözümleme fırsatı da buluruz.

## Trajik Kurtuluş

Tanrı Dionysos, diğer adıyla Bakkhos, Helen kültürüne doğu kültürleriyle ve mistik dinlerle etkileşim sonucunda katılmış, Olympos dünyasına sonradan eklenmiştir. Bu yüzden Nietzsche Helenin Dionysos'undan bahsederken onu Trakya ve Frigya'da tapınılan ve Roma'dan Babil'e kadar uğruna şenlikleri düzenlenen yabani ve barbar Dionysos'tan ayırır.<sup>62</sup> Doğru kültürlerinin coşkulu tapınma orjilerini Nietzsche insanların kaplana ve maymuna dönüştükleri, cinsel dizginsizliğin ve sınırsızlığın yaşandığı, doğanın en karanlık yüzünün, vahşetin ve şehvetin deneyimlendiği ayınlar olarak betimler.<sup>63</sup> Tanrı Dionysos barbarlığından ve vahşiliğinden sıyrılıp Apolloncu olan tarafından ehlileştirildiğinde, Helen dünyasına avcılık, ekip biçme, bağbozumu, şarap ve bereket tanrısı olarak girer. İlkbaharın getirdiği tüm uyanışların tanrısıdır. Nietzsche'nin yaratıcı dürtüyü nitelemek için Apollon'un yanında Dionysos'u seçmesinin sebebi Dionysos'un büyüleme gücü, karşısındakinin bedenine dolması, onu ele geçirmesi, değiştirmesi ve Dionysosçu tapınma ayinlerinde yaşanan coşkulu esriklik deneyimidir (*Rausch*). Yunan tipi Dionysos kutlamalarında eski mistik orjilerdeki taşkınlık törpülenmiştir, fakat büyük bir kendinden çıkma/geçme ve adanma içinde coşkuyla dithyrambosların söylenmesi, flütlerin ve teflerin çalınması, büyülenme ve esrimenin tüm bedende sembolleşmesi olarak tapınsal dansın ortaya çıkışı söz konusudur. Dionysos'un asıl eşlikçileri yarı teke yarı insan olarak resmedilen ve doğanın her şeye yeten yıkıcı gücünün simgesi olan satirlerden oluşmuş korodur. Bilge satir Silenos'tan da hatırlanacağı gibi, satirler aynı zamanda Dionysos'un korkunç bilgeliğini de paylaşan yoldaş-

61 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 54.

62 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 21, ss. 24-25.

63 Nietzsche'nin barbar Dionysos, yani Bakkhos ve ona tapanlarla ilgili tasvirlerinin çoğunu bu yabancı tanrının Helen dünyasına kabul edilmesini konu edinen Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasında buluruz. Nietzsche cinsiyetlerinden bahsetmese de Bakkhos'a tapanlar, Bakkhalar ya da Mainadlar, kadınlardır. Elllerinde türsos denilen kargılar vardır, benekli ceylan postları giyer, başlarında sarmaşık çelenkler taşır, yalın ayak, teflere vurarak dans eder, dağlara çıkarlar ve kendilerinden geçerek Bakkhos'a övgü türküleri söylerler. Kendilerinden geçtiklerinde hayvanları parçalayarak yerler. Kendilerini gizlice izleyenleri ise delilik halinde vahşice parçalayarak öldürürler. Euripides, *Bakkhalar*, çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 54-55.

larıdır. Bilgelikleri dilsel değildir, ancak müzik ve dansla dışa vurulur. Bu anlamda Nietzsche müziğin ve müzikten doğan tüm sanatların (tragedyanın, lirik şiirin, halk türkülerinin, modern müziksel tragedyanın) Dionysosçu kökeni ve içeriğinin olduğunu yazar.<sup>64</sup>

Nietzsche Dionysosçu esriklik deneyimini, öznel olanın ve ayrılık bilincinin bütünüyle yittiği haz dolu bir cezbe hali olarak betimler. Kutlamaya ve ululamaya katılanlar kendilerini tanrıların hizmetkarı olan satirlerle özdeşleştirerek “daha üst bir ortaklığın üyesi olarak” duyumsarlar.<sup>65</sup> Bu anlamda Nietzsche katılımcıların kendilerinden geçerek ve yücelerek değiştiğini, daha doğrusu değiştirildiğini, neyle özdeşleşiyorsa o olduğunu yazar. Dionysosçu heyecana kapılan, içten bir birlik içinde olduğunu bildiği aynı heyecana kapılmış “tinlerle” çevrili olduğunu hisseder.<sup>66</sup> Nietzsche Dionysos’un tapınıcılarının büyülenerek kendinden çıkmasını, onların satir karakterine ve bedenine girmiş gibi davranmasını, etrafındakileri de değişimleri içinde satir karakterinde ve bedeninde görmesini “dramasal ilk-fenomen” olarak tespit eder.<sup>67</sup> Kısaca, Apolloncu olan dramatik bilincin sahne ve görünüş boyutunu kurarken, Dionysosçu olan başka bedene ve karaktere girerek değişmenin, empirik kimliğini unutmamanın, yani dramatik oyunculuğun ilk halini oluşturur. Oyuncular topluluğundaki bir oyuncu elbette diğer oyuncularını başka karakterler olarak görecektir fakat her şeyden önce oyunun katılımcıları olarak onlarla bir olduğunu hissetmelidir. Birlik duygusunu daha iyi açıklamak için Nietzsche Dionysos ayinlerinin dithyrambos korusu ile Apollon törenlerine katılan koroyu karşılaştırır.<sup>68</sup> Ellerinde defne yapraklarıyla Apollon tapınağına ilerleyen kadınlar isimlerini ve toplumdaki yerlerini temsil ederek törene katılırlar. Dionysos’un büyülenmiş kitlesi ise tüm toplumsal kimlik ve rollerinden sıyrılmıştır. İnsanla insan ve toplumla devlet arasındaki ayrım “doğanın yüreğine geri götüren aşırı güçlü bir birlik duygusu içinde” yiter.<sup>69</sup> Bu yüzden yalnızca bireylere bölünmüş insanlar arasındaki ayrım değil yabancılaşmış ve düşman görülen bireyselleşmiş doğa ile insan arasındaki ayrım da ortadan kalkmıştır. İşte Nietzsche nasıl ki Apollon’da ölçü, sınır ve farkın yani *bireyselleşme ilkesine* dayalı yaratıcı güdünün temsilini bulduysa, Dionysos’ta da aşırılığın, taşmanın ve özdeşliğin yani *bireyselleşme ilkesinin yıkılışını* ifade eden birlik ilkesine dayalı zıt yaratıcı

64 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 42.

65 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 22.

66 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 53.

67 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 53.

68 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 53.

69 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 48.

güdünün temsilini bulur. Bununla birlikte Apolloncu ve Dionysosçu olan arasındaki temel farkın üretici etkinliklerinde yattığını vurgulamak gerekir. Dionysosçu yaratıcı etkinlikte yok etme ve yok olma, daha doğrusu olumsuzlama zorunludur. Birliğin ortaya çıkması için bireylerin ve çokluğun yok edilmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Yaratma süreci için zorunlu olan yıkım Dionysosçu duygulanımın ikili ve çelişkili yapısında da kendini gösterir. Nietzsche Dionysosçu ayinlerde acıların haz verdiğini, ya da sevinç çılgınlıklarının aynı zamanda geri dönüşsüz bir yitimin ağrıları olduklarını yazar.<sup>70</sup> Apolloncu görünüşün saf hazından farklı olarak Dionysosçu deneyimde acıdan doğan ve onu kendine katan “daha üst bir zevk” söz konusudur.<sup>71</sup> Nietzsche için bireyin yok olmasından duyulan acının ayinsel hazı ve tragedya sahnesinde başına olmadık felaketler gelen ve yok edilen kahramanın acılarından alınan trajik haz kökensel olarak birdir. Tragedyalarda güzel ve uyumlu olandan değil fakat çirkinden, uyumsuzdan, yıkımdan ve acı dolu olandan haz alırız. Kısaca acı hazza içkindir. İçinde çelişki barındıran trajik hazı Nietzsche hem Aristotelesçi patolojik boşalımdan (*katharsis*) hem de ahlaki-politik bilinçlenmenin getirdiği yüceltilme duygusundan ayırır.<sup>72</sup> Başka bir deyişle trajik deneyim ahlaki ve patolojik deneyimlerden ayrı tutulan saf estetik deneyimdir. Nietzsche'ye göre trajik haz metafizik kurtuluş deneyimidir. Bu yüzden Nietzsche ona “metafizik sevinç” der.<sup>73</sup>

Nietzsche tragedya izleyicisinin Dionysosçu birlik deneyimini ve metafizik sevincini Apolloncu bir formda yaşamasının olanağını Attika tragedya-larının dramatik yapısında ve bu yapının belirlediği mimari formda bulur. Tragedyaların dramatik yapısı ve Dionysos şenliklerinde yapılan tragedya yarışmaları, açık havada, akropoliste, 15.000 kişilik bir kalabalığın katılabileceği bir alanda yapılmaktadır.<sup>74</sup> Seyirciler yarım ya da tam daire şeklinde bir performans alanının (*orkhestra*) etrafında yükselen basamaklarda (*theatron*) konumlanmaktadırlar. Barthes hem doğanın hem de şehrin sesleri, imgeleri ve değişimleriyle birlikte izlenen tragedya-ların izleyicisinin ve oyuncunun aynı gerçekliğin ve yeri değiştirilemez bir olayın (“şimdi”nin) parçası olmasını sağladığını yazarken Nietzsche de bu mimari yapıyı ıssız bir dağ vadisine, *orkhestra*'yı ise ışıltılı bir buluta benzeterek tragedyanın dağ eteklerinde yapılan Dionysosçu orjilere benzerliğini vurgular.<sup>75</sup> İzleyiciler yapıntı bir

70 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 25.

71 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 142.

72 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 133-135

73 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 101.

74 Nancy Sorkin Rabinowitz, *Greek Tragedy*, Blackwell Publishing, Malden ve Oxford, 2008, ss. 21-26.

75 Ronald Barthes, *The Responsibility of Forms*, Blackwell Publishing, Oxford, 1986, s. 79. Alıntlandı-

kültür dünyasında olduğunu kolayca unutmaktadır.<sup>76</sup> Tragedya oyuncularını (*hypokrites*) iki ya da üç erkekten oluşur ve başlarını tamamen kaplayan, yaş, cinsiyet, toplumsal sınıf ve Helen olup olunmadığını temsil eden maskeler takarlar.<sup>77</sup> *Orchestra* denilen alanın ortasında maskelerin ve kostümlerin değiştiği bir çadır (*skene*), tahta bir baraka ya da bina vardır.<sup>78</sup> *Orchestra*'da bu bina benzeri yapının ve seyircilerin bulunduğu *theatron* arasındaki alanda tragedyanın en önemli parçası olan koro bulunur. Koro, maskeleri içinde, oyuncular etrafında şarkı söyleyerek dans eder, öyküde sahnelenecek olayın geçmişini ile ilgili bilgi verir, epizotlar arası geçişleri sağlar, oyunun parçası olarak tezahüratlar yapar, ağıtlar yakar. Bunun yanında öyküde bir karakter rolündedir ve oyuncularla etkileşime ve diyaloga girer. Mimari yapıda olduğu gibi dramatik yapıda da seyirci ve oyuncu arasındaki etkileşimi sağlar. Koro hem oyunculara dışarıdan bakan bir seyirci konumundadır hem de bir karakter olarak oyuncudur. David Wiles'in Jacques Lecoq'dan alıntılıdığı gibi koro bir çekim merkezi olan, dağılıp toplanan, nefes alan kolektif bir beden, organik bir örgütlenmedir.<sup>79</sup> Bu haliyle de bireysel beden ve kolektif beden arasındaki ilişkiyi kurarak hakiki trajik mekânı oluşturur. Nietzsche de *Faust*'tan bir alıntı yaparak, çok benzer bir biçimde, koroyu sonsuz bir denize ve akkor halinde bir yaşama benzeter.<sup>80</sup> Fakat Nietzsche için artık kendi çağında ortadan kalkmış olan koronun önemi çok daha fazladır.

Nietzsche, Aristoteles'in tersine, tragedyanın eylemin taklidinden değil, trajik korodan doğduğunu söyler.<sup>81</sup> Koronun tragedyaadaki rolüne dair öne sürülen iki iddiayı da reddeder. Bunlardan ilki koronun varlığının iktidar-halk zıtlığı çerçevesinde politik yorumlanışıdır. Sahnedeki oyuncu hükümdarı ve sapkınlıklarını temsil ederken koro törel yasayı ve "meşruti halk meclisini" temsil eder.<sup>82</sup> Bu anlamda trajik koronun varlığının sebebi aslında halka ve törel yasaya duyulan saygıdır. Nietzsche Antik siyasi yapılarda halk meclisi uygulamasının olmadığını, bu yüzden tragedyaaların da bu meclisi temsil etme gibi bir amacı olmasının imkânsız olduğunu yazar. İkinci

76 eser David Wiles, *Greek Theatre Performance: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2002, s. 113. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 52, 56.

77 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 56.

78 Nancy Sorkin Rabinowitz, *Greek Tragedy*, s. 21, 29. Bkz. David Wiles, "The Use of Masks in Modern Performances of Greek Drama," *Dionysus Since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium*, ed. Edith Hall, Fiona Macintosh ve Amanda Wrigley, Oxford University Press, Oxford, 2004, ss. 245-64.

79 Daha sonraları oyuncunun duyulurluğunun ve görünürlüğüne artması için zeminden yükseltilmiş ve günümüz sahnelerine dönüşmüştür.

80 Jacques Lecoq *Le Corps poétique*, Actes Sud-Papiers, 10, Anrnat, Arles, 1997, s. 137, 139. Alıntılıdığı eser, David Wiles, *Greek Theatre Performance: An Introduction*, s. 110.

81 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 56.

82 Aristoteles, *Poetika*, çev. Ari Çokana, Ömer Aygun, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15.

82 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 45

iddia ise August W. Schlegel'in trajik koronun ideal seyirciyi temsil ettiğine dair iddiasıdır.<sup>83</sup> Bu iddia koronun saf estetik izleyici olduğunu var sayar fakat yukarıda da açıklandığı üzere, tragedyada trajik koro sahnelenen oyunun parçasıdır, oyuncudur. Örneğin Prometheus'da koro Okeanos Kızları rolündedir ve koroda bulunanlar Prometheus'u gerçekten karşılarında gördüklerine inanarak konuşurlar.<sup>84</sup> Dolayısıyla koronun oyuna katılıyor olması Schlegel'in aklındaki saf, ideal seyirci kavramıyla çelişir.<sup>85</sup> Üstelik tragedya korodan doğdu ve geliştirdi ise, koronun varlığında henüz tragedya yoktur, dolayısıyla seyredilecek bir oyun da yoktur, öyleyse koroya ideal seyirci dersek oyunsuz bir seyirci kitlesi düşünmemiz gerekir ki bu da kavramda çelişkidir. Kısaca, *theatron*'da oturan tragedya izleyicileri henüz kendilerinin "kültür insanı" ya da saf estetik izleyici olduklarının öz-bilincine sahip değilken koronun ideal seyirciyi temsil ettiğini söylemek büyük yanılgıdır. Koronun idealini temsil edeceği seyirci kavramı henüz Helen bilincinde yoktur.

Nietzsche'nin kendisi açıkça ifade etmemiş olsa bile, onun koronun rolüne dair her iki iddiayı da reddetmesinin asıl sebebi bu iddiaların koroyu tragedyada ayırım ve farkları meşrulaştıran bir unsur olarak ele almalarıdır. İlki, koronun rolünün hükümdar-halk ayırımını, ikincisi ise izleyici-oyuncu ayırımını meşrulaştırmak ve keskinleştirmek olduğunu ima eder. Bu yorumlara göre seyirci, ya halk-iktidar ayırımında koroyu öz-temsili kılar ve kendini tragedya kahramanından yani hükümdardan ayırır, ya da estetik özne olarak öz-temsili koroda bulur ve yine kendini kahramandan ve oyundan ayırır. Böylece trajik deneyim keskin bir fark deneyimi olarak açıklanmış olur. Nietzsche içinse trajik koronun rolü ayırmak değil Dionysosçu ayinsel birlik deneyimini yaşatmaktır çünkü trajik koro Dionysos ayinlerinin esrik satirler sürüsünün sanatsal olarak (yüceltilerek) taklit edilmiştir.<sup>86</sup> Dionysos'un eşlikçileri olan satirler ona nasıl eşlik ediyorsa, koro da trajik kahramana (oyuncuya) öyle eşlik eder. Dionysos ayinlerinin esrikleri kendilerini satirlerle özdeşleştirerek satirlerin durduğu yerden Dionysos'u nasıl duyumsuyorsa, tragedya izleyicisi de kendini koroyla özdeşleştirerek trajik kahramanı öyle duyumsar. Böylece Nietzsche için her trajik kahraman, ister Oedipus ister Prometheus olsun, Dionysos'un bilgeliğinin ve acılarının, Apolloncu formda görünen temsilleridir. Trajik kahraman sonlu bireysel varoluşun, bireysel istencin ve mücadelenin epik temsilidir. *Theatron*'daki

83 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 46-50. August W. Schlegel, *A Course of Lectures on Dramatic Art and Literature*, çev. John Black, Harrison and Sons, London, 1846, s. 70.

84 Aiskhülos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Furkan Akderin, Mitos Boyut Tiyatro Yayınlar, İstanbul, 2009. Koronun oyuna ilk girişi, ss. 30-31.

85 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 46.

86 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 51.

izleyicilerle birlikte koro ise bütünleşmiş tek bir esrik kitleyi oluştururlar. Bu anlamda tragedyada izleyici ve koro arasında bir karşıtlık ya da ayırım yoktur. İzleyiciler de koronun hem izleyici hem de katılımcı konumunu paylaşırlar. Böylece trajik koronun görevi izleyicileri, bir büyüleme ve coşturma ile, karşılarında maskeli bir insanın durduğu görgül gerçeklikten ve bu gerçekliğin bilinç halinden kurtararak, acısıyla bir olduğu bir tanrı olarak deneyimlemesini sağlayacak, birlik duygusu yaşayacağı bir bilinç haline geçirmektir. Dionysos ayininden farklı olarak tragedyada tanrı Dionysos Apolloncu olan sayesinde bir “vizyon figürü” halini almıştır. Dionysos ayinlerindeki gibi saf, yoğun bir güç halinde deneyimlenmektense epik bir canlandırma ile görünür olmaktadır.<sup>87</sup> Sonuç olarak Nietzsche’nin trajik koronun bahsi geçen iki yorumunu reddetme sebebi bu yorumların trajik kurtuluşu getiren birlik deneyimini gözden kaçırmalarıdır.

Dionysosçu ve Apolloncu ilkelerin ilişkiselliğinde ortaya çıkan ve ideal estetik deneyim olarak düşünebileceğimiz bu trajik deneyimde Nietzsche Dionysosçu ilkenin üstünlüğünü savunur gibi durmaktadır.<sup>88</sup> Yazgısıyla mücadele ederek acı çeken trajik kahraman yok edildiğinde seyirci aslında bireyselleşmenin ve bakmanın dünyasının da yok edildiğini, yani Apolloncu ilkenin de olumsuzlandığını fark edecektir. Bireyselleşme ilkesinin yıkımıyla birlikte, elbette, kendi sonlu varlığımızı da içeren görgül gerçeklik ya da görünüş alanına inanç da yıkılmış olur. Tragedya bize varoluşun anlamsızlığını daha keskin ve belirgin olarak göstermektedir. Bu anlamda trajik kurtuluşun, var olmanın güzel görünüşler dünyasıyla haklı çıkarıldığı Apolloncu bir kurtuluş olmayacağı kesindir çünkü bu kurtuluşun temellendiği bireyselleşme ilkesi olumsuzlanmıştır. Tragedya Apolloncu sanatın zirvesidir, fakat Apolloncu olan, örneğin epik karakter, Dionysosçu bilgeliğin ifşası için araç haline gelmiştir. Dionysosçu ilke Apolloncu “görünüş dünyasını sınırlarına, kendi kendini olumsuzladığı ve yeniden sahici ve biricik gerçekliğin kucağına kaçmaya çalıştığı yere vardırır...”<sup>89</sup> İki ilkenin diyalektik birlikteliğini açıkladığında, Nietzsche tragedyanın “gizemler öğretisini” tamamladığını yazar: “var olan her şeyin birliğine ilişkin temel bilgi, bireyselleşmenin kötülüğün ilk nedeni olarak görülmesi, bireyselleşme efsunun bozulacağına yönelik sevinçli umut olarak, yeniden kurulmuş bir birliğin sezgisi olarak sanat.”<sup>90</sup>

Nietzsche’nin Antik dünyanın gizemler öğretisi olarak sunduğu metafizik öğretisi parçalanma-birleşme ya da çokluk-birlik zıtlığı üzerine kurulu-

87 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 56.

88 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 133.

89 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 132.

90 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 65.

dur.<sup>91</sup> Silenos'un bilgeliği de hatırlanacak olursa, insani varoluş (parçalanmış olma, sonlu ve geçici olma) acı çekmekle özdeşdir. Peki trajik deneyimde yeniden kurulacak olan birliği Nietzsche nasıl betimler? Bu birlik nasıl bir birliktir ki deneyimi insanın yokluğa yazgılı varoluşunu haklı çıkarırsın ve yaşamı yaşamaya değer kılsın? *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki metafizik kuramı ayrıştırmaya çalıştığımızda Nietzsche'nin trajik deneyimle yeniden kurulmasını umut ettiği birliği "İlk-bir"le (*das Ur-Eine*) özdeşleşmek ya da "ilk-varlıkla bir olmak" (*Einswerden mit dem Ursein*) olarak tarif ettiğini görürüz.<sup>92</sup> Şeylerin temelinde yatan İlk-biri Nietzsche öncelikle aç gözlü bir "istenç" (*Wille*) ya da aşırı coşkulu bir doğurganlığa sahip "dünya istenci" (*Weltwille*) olarak betimler.<sup>93</sup> Eksik olma yapısal olarak istemeye (istence) içkindir çünkü isteme olarak var olmaya devam etmek istenenin ulaşılamaz olmasını zorunlu kılar. Kavuşma istemenin yok olması anlamına gelir. Sonsuzca doyurulmamaya mahkum bir var olma hali elbette acı dolu olarak tasvir edilecektir. Böylelikle, Nietzsche İlk-bire duygulanımlar atfetmeye başlar: o, "bengi acı çeken ve çelişki dolu olan"dır.<sup>94</sup> Bengi acı çeken, özlem

91 Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* boyunca metafizik görüşünü yalnızca birlik-çokluk zıtlığı üzerinden değil fakat empirik gerçeklik-biricik gerçeklik, görünüş-hakikat ya da sahiden-var-olan (*das Wahrhaft-Seiende*) ve sahiden-var-olmayan (*das Wahrhaft-Nichtseiende*) ayrımları üzerinden açıklamaya çalışır. Bu açıklamalar beraberinde farklı yorumları getirecek kadar ikirciklidir. Örneğin Julian Young Nietzsche'nin bu eseri kaleme alırken bütünüyle Schopenhauer'in etkisinde olduğunu ve Schopenhauer'in Kant'tan miras aldığı kendinde şey düşüncesini kabul ettiğini yazar. Dünya kendinde şey olarak kör ve amaçsız bir istençtir, görünüşler ise onun farklı nesneleşmeleridir. Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, ss. 32-34. Aaron Ridley, Nietzsche'nin, sonraki dönemlerdeki fikirleriyle tutarlı olarak, sadece görünüşlere dair bilgiyi kabul ettiğini söyleyerek eserde zayıf bir metafizik tezin öne sürüldüğünü yazar. Bilinemeyeceği için her şeyin özünde istenç olduğu ileri sürülemez. Nietzsche'ye göre yalnızca bireysellik ilkesinin "bir çeşit metafizik düzeyde" kurgu olabileceğine dair sebeplerimiz vardır çünkü bazı özel deneyimler (estetik deneyim) bize bunu hissettirir. Aaron Ridley, *Nietzsche on Art*, Routledge, New York, 2007, s. 30. Beatrice Han-Pile ise Nietzsche'nin bütünüyle kendinde şey ve görünüş ikiliğini reddedip Pre-Sokratiklerin ontolojik *poiesis* modelini benimsediğini yazar. Evrendeki temel yaratıcı gücün etkinliği ve onun yaratıları, "kozmetik oyun," *physis* olarak anlaşılmalıdır. Beatrice Han-Pile, "Nietzsche's Metaphysics in the Birth of Tragedy," *European Journal of Philosophy*, 14/3, 2006, ss. 373-403, s. 386. Michel Haar'a göre, *Tragedyanın Doğuşu*'nda İlk-bir istemenin teklifiğini belirtmez. İlk-bir isteme ve görünüşlerin, ilk haz ve ilk acının zorunlu birlikteliğidir. Bu anlamda bir olan kendi içinde çelişkili ve bölünmüştür. Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, çev. ve ed. Michael Gendre, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 45. Bu görüşlerin yanında Nietzsche'nin eserde bir metafizik kuramı savunduğunu bütünüyle reddeden yorumcular da vardır. Örneğin James I. Porter Nietzsche'nin her tür metafizik kuramın bir yanılısına olduğunu savunduğunu yazar. Ona göre Nietzsche eserde varlığını özüne dair söylediği her şeyin kurgu olduğunu kabul eder. James I. Porter, "Nietzsche and Tragedy," *A Companion to Tragedy*, ed. Rebecca Bushnell, Blackwell Publishing, Malden, 2005, ss. 68-88. Benzer bir şekilde John Sallis de, Dionysosçu deneyimin varlıkla özdeşleşme değil bir hiçlik deneyimi olduğunu yazar. Nietzsche metafizik bir kuram benimsemez; çabası tüm ayrımların sınırına gelindiğinde geriye kalan hiçliği gösterme çabasıdır. John Sallis, *Crossings: Nietzsche and Space of Tragedy*, The University of Chicago Press, Chicago ve London, 1991, ss. 60-76.

92 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 31, s. 36, s. 54.

93 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 101.

94 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 31.

dolu olan, arzulayan olarak tarif edilmeye başlanan isteme, ilerleyen sayfalarda karşımıza bir Benlik (*ewige Ichheit*) olarak çıkar.<sup>95</sup> Nietzsche'nin bengi Benlikten ya da Ben-oluştan bahsi lirik şair Arkilokhos'un heykeltıraş ve epik şairden farkını izah etmesi esnasındadır. Ayrıca Nietzsche bu bölümde lirik şairin şiirlerinin öznel bulunarak eleştirilmesine de itiraz eder. Arkilokhos Dionysosçu bir sanatçıdır bu yüzden Apolloncu ilkenin etkin olduğu bir yaratım sürecine sahip değildir. O, epik şair gibi kendini ayırarak, kendi dışındaki imgelerin seyrine dalmak yerine İlk-birin acısı ve çelişkisiyle özdeşleşerek yaratır. Bu sebeple Arkilokhos'a öznel sanatçı demek yanlıştır çünkü Arkilokhos şiirlerinde kendi kişisel öfke ve tutkularını dile getirmez. Dionysosçu yaratıcı ediminde empirik benliğinden sıyrılmış, her şeyin temelinde yatan İlk-birle yani bengi Ben-oluşla bir olmuştur. Şiirde açığa çıkan duygulanımlar kişisel değil bengi Ben-oluşun acı ve hırslıdır, onun bengi yaşamıdır. Nietzsche lirik şair ile ilgili şöyle yazar: "bu yüzden kendisi, o dünyanın devingen merkezi olarak 'ben' deme hakkına sahiptir: ancak bu Ben-oluş, uyanık görgül-gerçek insanın Ben-oluşuyla aynı değildir; sahiden var olan ve şeylerin temelinde yatan, bengi bir Ben-oluştur, lirik deha bunun suretleri aracılığıyla şeylerin temeline kadar bakabilir."<sup>96</sup> Bu yüzden Arkilokhos, empirik özneliğinde, istencin, yani bengi benliğin bir tasavvurudur, nesneleşmesidir. Nietzsche kendi varoluşumuzun da, "genel olarak dünyanın varoluşu gibi" İlk-birin her an yeniden üretilen tasavvurları olarak varsayabileceğimizi söyler.<sup>97</sup> Varlıklar istencin kendisidir fakat farklı görünüşleri, nesneleşmeleri olarak.<sup>98</sup>

Ne yazık ki estetik deneyimde katılacağımız birlik, ister sonsuza yönelik doyumsuz bir arzunun birliği olarak düşünölsün, ister bitimsiz bir ben olma süreci olarak tasvir edilsin, bu haliyle Nietzsche'nin peşinde olduğu estetik kurtuluşu yaşatamaz çünkü sonlu varoluşumuzun değersizliğinin sebep olduğu acı yerine bu kez varlıktaki bengi acıyı kendimizin gibi duyumsarız. Yeniden kuracağımız birliğin kendisi acı dolu olacaktır. Dolayısıyla, eğer birliğe dair çözümlene burada sonlanacak ise, estetik deneyim yaşamı değerli kılıp olumlamaktansa, tam tersine, ondan bütünüyle vazgeçmemizi haklılandırıyor gibi durur. Fakat Nietzsche'nin Ben-oluşa dair çözümlenmesi burada bitmez. Metafizik çözümlenmede İlk-birin nihai betimlemesine dikkat kesildiğimizde Nietzsche'nin ondan "dünya dehası" ya da "ilk-yaratıcı" ola-

95 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 37

96 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 37.

97 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 31.

98 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 35.



rak söz ettiğini görürüz.<sup>99</sup> Hatta Nietzsche onu Herakleitos'un dünyayı oluşturan gücü benzettiği gibi kumdan kaleler yapıp yıkan bir çocuğun oyununa benzetir.<sup>100</sup> İstemenin kendi, sanatsal bir yaratım etkinliğidir ve görünüşler onun kendi sanatsal oyunu içinde sonsuzca kurup yıktığı dünyalardır. Bu anlamda tüm görünüşler (sonlu bireysel yaşamlar) sanat eserleridirler ve onun yaratıcı etkinliğinin sonsuz akışında yok edilirler. Diğer yandan, bengi yaşam, yok etmeyi de içine katarak akan yaratıcı bir etkinlik ise, onun yalnızca acı dolu olması beklenemez. Var etmenin ve var ettiklerinde var olmanın sonsuz sanatsal hazzını da taşır. Nietzsche bireysel varoluşlarımızdaki bilinç hallerimizi bir tuval üzerine çizilmiş savaşçıların resmedilmiş savaş hakkındaki bilinçlerine benzetir.<sup>101</sup> Ancak yaratıcı etkinliğin özünü kavradığımızda, kendine dönüp bakabilen masal figürleri gibi bireysel varlıklarımızı yok edilmesi gereken estetik fenomenler olarak kavrarız. Böyle anlar aynı zamanda yaratıcı etkinliğin kendisine katıldığımız, dünya dehası ile özdeşleştiğimiz deneyimlerdir.<sup>102</sup> Bu yüzden yok oluşun zorunluluğunun acısıyla birlikte var olmanın sonsuz hazzını da duyumsarız. İşte Nietzsche tragedya karşısında, Dionysosçu esriklik içinde, görünüşlerin temelindeki yaratıcı akışla bir olduğumuza inanır. Yaşadığımız trajik hazzın ise yok etmenin ve yok olmanın içkin olduğu bu etkinlikteki sonsuz yaratma hazzı olduğu sonucuna varır. Trajik estetik deneyim sonunda hissettiğimiz metafizik sevinç “[y]aşamın, şeylerin temelinde, görünüşlerin tüm değişimine karşın sarsılmaz derecede güçlü ve zevkli olduğu”na dair sevinçtir.<sup>103</sup> Kurtuluşun trajik sevincidir. Yine Nietzsche'nin cümleleriyle:

Ortaya çıkan her şeyin acılı bir yok oluşa hazır olması gerektiğini bilmeliyizdir; bireysel varoluşun korkunçluğunu görmeye zorlanırız ve durup kalmamalıyızdır: metafizik bir avuntu, değişen figürler çarkının geçici olarak dışına çeker bizi. Gerçekten de kısa anlarda ilk-varlığın kendisiyizdir ve onun dizginsiz var olma hırsını ve zevkini hissederez; görünüşün savaşımı, ıstırabı, yok edilişi şimdi zorunluymuş gibi gelir bize, yaşamın içine atılan ve itekleyen sayısız var olma biçiminin aşırı çokluğunda, dünya istencinin aşırı coşkulu doğurganlığında; bu ıstırapların hiddetli dikenini, var olmadan duyulan adeta sınırsız ilk-hazla bir olduğumuz ve bu hazzın bozulmazlığını ve bengiliğini Dionysosçu bir cezbe içinde sezdiğimiz o anda batar bize.<sup>104</sup>

99 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 39.

100 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 144.

101 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 39-40.

102 Nietzsche estetik deneyimde hem sanatçı hem oyuncu, hem seyirci olduğumuzu yazar. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 40.

103 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 48.

104 Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 101, 102.

Böylece yaşam ancak trajik bir duygulanım ile estetik bir yaratım olarak kavrandığında yaşanmaya değer hale gelir. “Varoluş ve dünya ancak estetik fenomen olarak bengi haklı çıkarılmıştır.”<sup>105</sup>

## Sonuç

Nietzsche 19. yüzyılda Alman toplumunun kültürel bir yozlaşmaya sürüklendiğini düşünür. *Tragedyanın Doğuşu* bu yozlaşmaya bir çare bulma denemesidir. Nietzsche’ye göre yozlaşmanın kökeninde varoluşu değerleştirilen bir nihilizm yatmaktadır. O varoluşumuzu ahlaki değerlerin ve amaçların değil estetik etkinliğin ve deneyimin anlamlı kılabileceğini savunur. Bu yüzden Alman toplumunun kurtuluşu da sanat alanında aranmalıdır. Yozlaşmanın aşılması ancak Antik çağın trajik deneyiminin yeniden olanaklı kılınmasıyla mümkündür çünkü sadece trajik deneyim, varoluşun saçmalığı karşısında, yaşamın yaşamaya değer olduğuna dair metafizik bir sevinç yaşatır. Trajik deneyim Nietzsche için ideal estetik deneyimdir. Onun tragedyaı eserine merkezine koymasının sebebi estetik deneyim ve üretimde bulunduğu bu kurtuluş fikridir. Sanatsal dürtüleri adlandırmak için Apollon’un ve Dionysos’un seçilme sebeplerinin de estetik kurtuluş fikri olduğu savunulabilir çünkü bu iki tanrı kurtarıcı işlevleri üzerinden betimlenir. İlki düşler ve görünüşler yoluyla bir kurtuluş sunarken diğeri yaşattığı esrime ve birleşme yoluyla kurtuluş getirir.

Dionysos’un çözümlenmesinde estetik etkinliğin alanının insani alandan metafizik bir zemine taşındığını görürüz. Estetik yaratım sürecini Nietzsche, metafizik zeminde, oluşun bengi etkinliğini tanımlamak için kullanır. Sonlu varoluşlarımız, oluşun estetik etkinliğinde kurulup yıkılan sanatsal yaratılar olarak kavrandığında bir değer kazanıp haklı çıkarılırlar. Oluş estetik olan ile değerlenir. Bununla birlikte Nietzsche estetik etkinliği, etkinliğe içkin haz ve acı duygulanımları üzerinden betimler. Böylece etkinlikteki duygulanımlara da bengilik atfedilmiş olur. Estetik deneyim bengi estetik etkinlikle özdeşleştiğimiz duygusal bir deneyimdir. Acının yanı sıra, var ederken var olmanın bengi hazzını duyumsarız. Açık ki Nietzsche için yaşamın değeri duygusal bir meseledir. Sonuç olarak Nietzsche “bu yaşamın en yüce görevi ve asıl metafizik uğraşı”nın sanat olduğunu yazar çünkü sanatı ve yaşatacağı duyguları anlamak varoluşu anlamlandırmaktır.<sup>106</sup> Sanatta bulunduğu kurtuluş fikri ise Nietzsche’nin kendi düşünce tarihinin ne ilk döneminde ne de sonraki dönemlerinde terk edebildiği bir fikirdir. Dolayısıyla *Tragedyanın Doğuşu*’nun estetik kurtuluş kavramı üzerinden sunulan bu okuması kavramın sonraki dönemlerdeki tezahürlerinin izini sürmek için iyi bir başlangıç olacaktır.

<sup>105</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 39.

<sup>106</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 16.

## Öz

## Nietzsche'de Estetik Kurtuluş

Eğer var olmak zorunlu olarak acıyı beraberinde getiriyorsa, hiç var olmamış olmak ya da yok olmak daha arzulanası değil midir? Nietzsche'nin bu soruya olumsuz cevap verme çabası ilk metinlerindeki dünyanın kurtuluşu (*Welt-Erlösung*) ya da varoluşun haklılandırılması (*Rechtfertigung des Daseins*) düşüncesinden başlanarak son yıllarındaki yaşama "evet" deme ya da yaşamı olumlama (*Bejahung des Lebens*) çağrısına değin takip edilebilir. Bu çaba yaşamın ve yaşama için tüm acının yaşanmaya değer olduğunu gösterme, onu hiçliğin karşısında haklı çıkarma çabasıdır. Bu çalışmanın amacı *Tragedyanın Doğuşu*'nda (*Die Geburt der Tragödie*) Nietzsche'nin varoluşu savunmak için estetik deneyimi ve estetik değerleri nasıl kullandığını çözümlenektir. Bu amaç doğrultusunda eserin estetik kurtuluş kavramı üzerinden bir okuması sunulacaktır. Eserde varoluşun değeri meselesi bir duygu meselesi olarak karşımıza çıkarken bu duyguyu yaşatacak olanın yalnızca estetik deneyim olduğunu görürüz. Estetik deneyimin nesnel boyutunu, başka bir deyişle, neyin deneyimlendiğini anlayabilmek için ise Nietzsche'nin sanatçılar-metafiziği (*Artisten-Metaphysik*) olarak adlandırdığı metafizik kuramını incelememiz gerekecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Modernizm, Hiççilik, Estetik Deneyim, Estetik Kurtuluş, Tragedya

## Abstract

## Aesthetic Salvation in Nietzsche

If to exist necessarily means to suffer, is it not the case that not to have been existed or to stop existing is much more desirable than to exist? Nietzsche's struggle to respond this question in a negative way can be traced by starting from his notions of salvation of the word (*Welt-Erlösung*) or of justification of existence (*Rechtfertigung des Daseins*) in his early works, to the call of saying Yes to life or of affirmation of life (*Bejahung des Lebens*) in his late years. This struggle is to justify that life and all the pain immanent to it is worth to live, to defend existence against the nothingness. The aim of this study is to analyze how Nietzsche uses aesthetic experience and aesthetic values to justify existence in *The Birth of Tragedy* (*Die Geburt der Tragödie*). With this aim, an interpretation of this work from the perspective of to the notion of aesthetic salvation is going to be presented. While in the work the problem of the value of existence is encountered as the problem of feeling, the only experience through which this feeling can arise will be given as aesthetic experience. To comprehend the objective side of aesthetic experience, in other words, to comprehend that which is experienced, we will have to examine the metaphysical theory which Nietzsche calls artists-metaphysics (*Artisten-Metaphysik*).

**Keywords:** Modernism, Nihilism, Aesthetic Experience, Aesthetic Salvation, Tragedy.

## Kaynakça

- Aiskhülos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2009.
- Barthes, Ronald. *The Responsibility of Forms*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Came, Daniel. "The Aesthetic Justification of Existence." *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson. Malden: Blackwell Publishing, 2006, 41-58.
- Came, Daniel. "The Socratic Justification of Existence: Nietzsche on *Wissenschaft* and Existential Meaning," *The Nietzschean Mind*, ed. Paul Katsafanas. New York: Routledge, 2018, 415-428.
- Eksen, Kerem. "Nietzsche'de Karakterin Üslubu." *Kaygı*, 19/2 (2020): 367-386.
- Euripides. *Bakkhalar*. Çev. Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2012.
- Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Çev. ve ed. Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hammermeister, Kai. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Han-Pile, Beatrice. "Nietzsche's Metaphysics in the Birth of Tragedy," *European Journal of Philosophy*, 14/3 (2006): 373-403.
- Nancy Sorkin Rabinowitz, *Greek Tragedy*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1887. <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1887. <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1878 [1872, 1874]. <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1889. <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. London, Edinburgh: T. N. Foulis, 1914.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

- Porter, James I. "Nietzsche and Tragedy." *A Companion to Tragedy*, ed. Rebecca Bushnell. Malden: Blackwell Publishing, 2005, 68-88.
- Rampley, Matthew. *Nietzsche Aesthetics and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Ridley, Aaron. *Nietzsche on Art*. New York: Routledge, 2007.
- Sallis, John. *Crossings: Nietzsche and Space of Tragedy*. Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1991.
- Schiller, Friedrich. *Über die naive und sentimentalische Dichtung*. *Samtliche Werke*, Band 1-5, 3. Ed. Michael Holzinger, *Samtliche Werke*, Band 1-5, 3. München: Hanser, 1962.
- Schlegel, August W. *A Course of Lectures on Dramatic Art and Literature*. Çev. John Black. London: Harrison and Sons, 1846.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos, 2018.
- Sedgwick, Peter R. *Nietzsche: Key Concepts*. London ve New York: Routledge, 2009.
- Silk, M. S. ve Stern, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Wiles, David. *Greek Theatre Performance: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Wiles, David. "The Use of Masks in Modern Performances of Greek Drama." *Dionysus Since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium*. Ed. Edith Hall, Fiona Macintosh, ve Amanda Wrigley. Oxford: Oxford University Press, 2004, 245-64.
- Young, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

# POLİTİKA VE AHLAK İLİŞKİSİNDE BİR RÖNESANS FİĞÜRÜ OLARAK MACHIAVELLI HÜKÜMDARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 294-320.

Geliş Tarihi: 19.02.2021 | Kabul Tarihi: 15.06.2021

**Mehmet Fatih DENİZ\***

## Giriş

Antik düşünce, genel olarak politika felsefesini bir erdem ideası ekseninde ele almıştır. Ahlak ve politika<sup>1</sup> felsefesinin birbirinden ayrılması modern düşünceye özgüdür. Bu çalışma Niccolò Machiavelli (1469-1527) düşüncesini ahlak-politika ilişkisi açısından Rönesans müktesebatını temsil eden bir kırılma noktası olarak ele almaktadır.

Machiavelli muhtemelen ahlak ve politika arasındaki ilişkiyi modern yaklaşımlara esin olacak şekilde ele alan düşünürlerin ilkidir. Geleneksel kilise ahlakı yanında, Platoncu ahlak geleneğine de eleştirel şekilde yaklaşan Machiavelli, politik olguları fiilî hakikat/gerçeklik dediği bir zemin üzerinde inşa etmeyi önermektedir.<sup>2</sup>

- \* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, ORCID: 0000-0002-2823-9836, e-mail: fatih.deniz@yahoo.com
- 1 Belirtmek gerekir ki politika sözcüğü ve Rönesans sözcüğü başta olmak üzere politika felsefesi, değer tahvili, modern birey, politik alan, politik olgu vb. ifadelerin Machiavelli metinlerinde birer sözcük olarak yer almış olduklarını iddia etmek ya da öylesi bir algıya kapılmak affedilmez bir anakronizm olurdu. Benzer şekilde, Machiavelli metinlerinde "Bir prenslik/krallık nasıl kurulur?" ya da "bir cumhuriyetin uzun ömürlü olması için ne tür yasalara sahip olması gerekir?" gibi ifadelere yer vermekle birlikte Machiavelli'nin günümüz literatürüne göre bir "devlet felsefesi" önerdiğini ileri sürmek tartışmaya açıktır. Buna karşın, Machiavelli'nin kendisi Rönesans sözcüğünü kullanmamış olduğu halde felsefe tarihi literatüründe Machiavelli; haklı olarak, bir Rönesans düşünürü olarak sınıflandırılmaktadır. Aynı şekilde Machiavelli "modern politika felsefesi" sözcüğünü kullanmamış olduğu halde, metinde yer aldığı üzere, Leo Strauss gibi araştırmacılar tarafından, modern politika felsefesinin öncüsü olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, metin boyunca ilgili referanslarla açık bir şekilde gösterilmediği sürece herhangi bir ifadenin bizzat Machiavelli tarafından kullanılan bir sözcük olarak görülmemesi ve bunun -çok olası hatalarıyla birlikte- araştırmacının bir ifade biçimi olarak anlaşılması gerektiğini hatırlatmak gerekir.
  - 2 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Çev: Peter Bondenella, Oxford: Oxford University Press, 2005. S. 53.

Bu çalışmada Machiavelli'nin geleneksel ahlak-siyaset ilişkisine yönelik eleştirisinden başlayarak politika felsefesindeki hükümdar figürü betimlenecek ve bu figürün temel nitelikleri üzerinden nasıl bir politika-ahlak ilişkisi önerdiği tartışılacaktır. Bu çalışmaya ilişkin bir beklenti de Machiavelli'nin hükümdar figürüyle Rönesans'ın politik düşünüş biçimini hangi ölçüde temsil etmiş olduğunu değerlendirme olanakları sunmasıdır.

Bu çalışmanın birincil referanslarını Machiavelli'nin eserleri oluşturmaktadır. Machiavelli, *Prens* adlı eserinde devletin kuruluşu problemini, *Söylevler*'de ise devletin uzun ömürlü olması problemini ele alır. *Prens* monarşist bir izlenim verirken *Söylevler*'in dili açık şekilde cumhuriyetçidir. Öyle anlaşılıyor ki Machiavelli'nin temel eserine *Prens* adını vermiş olması, eserin içeriğinden çok konjonktürle ilgilidir.

Machiavelli'yi anlayabilmek onu tarihsel bağlamında tespit etmeyi ve Rönesans düşüncesindeki yerini dikkate almayı gerektirir. Bu bağlamda Machiavelli ve düşünce tarihindeki yerine ilişkin şöyle bir izlenime varmak mümkündür: Machiavelli (1) İtalyan ulusal birliğine ihtiyaç duyulan kaotik bir dönemde yaşamıştır. (2) *Prens* ve *Söylevler* adlı eserlerinde monarşi ve cumhuriyet yönetimlerini tarihsel bağlamları içinde irdelemiştir. (3) Machiavelli, düşünce sistemindeki realist ve pragmatist perspektifle ilişkilendirilerek modern politika felsefesinin bir öncüsü olarak kabul edilmiştir. Machiavelli'nin politika düşüncesindeki öngörüsünü teyit eden düşünürlerin başında ise Thomas Hobbes (1679) gelmektedir. (4) Machiavelli'nin eserleri Rönesans düşüncesindeki huzursuzluğu yansıtır.

Rönesans kavramına ilişkin kısa bir açıklama yapmak çalışmanın geliştiği zemini öngörmek açısından yararlı olabilir.

Rönesans, XIV. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan Klasik İlk Çağ kültür ve sanatına başvurmayı içeren entelektüel hareketi ifade eder. Yeniden doğuş anlamında Rönesans'ı insanın, bireyin keşfi şeklinde değerlendiren Jacob Burckhardt (1897), Machiavelli'nin Floransa'sını bu hümanist akımın doğuş yeri olarak belirler<sup>3</sup>.

Rönesans hareketinin temel niteliği, var olana karşı memnuniyetsizlik ve Antik Yunan ile Antik Roma kültürüne duyulan özlemdir. Ancak diriltilmesi ve yeniden yorumlanması gerekenin tam olarak ne olması gerektiği konusu dönemin hümanistleri için sancılı olmuştur. Başka deyişle skolasitiği el birliğiyle sorgulayan hümanistlerin tam olarak hangi orijinin, na-

3 Bkz. Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, Çev.: Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: OkyanUs Yayınları, 2018.

sıl ihya edileceği konusundaki yönelimleri ihtilaflıdır. Benzer şekilde Orta Çağ'ın miskin kuluna karşı açık memnuniyetsizliğe eşlik eden dilemma; Rönesans bireyine önerilecek prototipin, Antik Yunan bilgeliğinde mi, Antik Roma stoacılığında mı aranması gerektiğiyle ilgilidir.

Bununla birlikte Machiavelli'nin eleştirisi kilise tarihinin de gerisine, Romalı stoacılara ve onların Yunanlı öğretmenlerine kadar uzanır. Hatta Machiavelli'nin önerisini Platoncu erdeme dayalı devlet anlayışının tam karşısına yerleştirmek mümkündür. Buna karşın Machiavelli'nin de yöneldiği, özlem duyduğu, diriltmek istediği arkaik bir referans vardır. Ancak bu referans altın çağ özlemini aşan bir tasavvur biçimidir. Machiavelli'nin asıl ilgisi pagan devirdeki Roma'nın görkemli imparatorluğunu kuran ve yaşatan saf politik erdem anlamındaki Romalı *Virtù*dur. Machiavelli'nin erdemi dayandırmak istediği yer Platon ve Hristiyan öğretisinin bulaşmamış olduğu Romalı köklerdir, İtalyan ulusal birliğini sağlayacak Romalı ruhtur. Bu ruhun tecessüm ettiği ve Machiavelli'nin Rönesans bireyi olarak öngördüğü prototip ise Romalı kurucu-hükümdar figürüdür.

Burckhardt'ın ifadesiyle, Rönesans çağında “Hristiyanlık devrinin Roma'sı fikri, kasıtlı olarak bertaraf edilmiştir.”<sup>4</sup> ve “eski Roma'nın putperestlik devrine ait ihtişamı, daha şimdiden hissedilir derecede ağır basmaktadır. Yırtık giysiler içindeki saygıdeğer bir ihtiyar kadın (Roma) onlara şanlı tarihi anlatıyor ve eski zaferleri uzun uzun tasvir ediyor.”<sup>5</sup> Floransalı Machiavelli bu ihtiyarı özenle dinlemiştir. Ancak -birçok Rönesans düşünürünün aksine- önerisinde geçmişin büyümesine kapılmak yerine geleceğe yönelen Machiavelli, İtalya'nın ulusal birliğini sağlayacak hükümdar figürü üzerine düşünürken Rönesans bireyinin karakteristiğini de düşüncesinde yansıtmış gibidir:

XIV. yüzyılın İtalya'sı, sahte alçak gönüllülük... gibi şeyleri hemen hiç tanımamaktadır. Hiç kimse göze batmaktan, başkalarına benzememek ve onlardan farklı görünmekten korkmamaktadır.<sup>6</sup>

Bu çalışma Machiavelli'nin yenilikçi<sup>7</sup> olup olmadığı sorusuna ihtiyatlı yaklaşarak onun realist tavrını ön plana çıkarmaya öncelik vermektedir. Çalışmanın nihai amacı Machiavelli düşüncesindeki hükümdar figürünü ahlak-politika ilişkisi açısından tartışmaya açmaktır. Bu çalışmanın sınırı ise Machiavelli düşüncesini yargılamamanın aksine onu anlamaya çalışmaktır.

4 Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, s. 220.

5 Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, s. 223.

6 Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, s. 176.

7 Yenilikçi olmakla yargılanan Machiavelli'nin karşılaştığı üstünkörü tepki yenilikle şeytanlık arasında kurulan geleneksel ilişki konusunda ilginç bir örnek sunar.



Machiavelli'nin politik Rönesans düşüncesini hangi ölçüde temsil ettiği ve politika felsefesinde nasıl bir kırılmaya hizmet ettiği konusu, onun ahlak anlayışıyla yakından ilgilidir.

## 1. Değerler Dünyasında Rönesans: Machiavelli Açısından *Virtù* ve *Fortuna*

Machiavelli'yi modern felsefenin bir öncüsü olarak gören Leo Strauss (1973) onun düşüncesini büsbütün bir din ve ahlak felsefesi eleştirisi<sup>8</sup> olarak be-  
timler. Machiavelli, klasik erdem anlatısı ve Hristiyanlığın kader inancına  
karşı,<sup>9</sup> köklerini Roma'dan alan *virtù* ve *fortuna* kavramlarını koyar. *Virtù* bir  
yetenek anlamında erdemken, *fortuna* da çoğu zaman öngörülemez zaman-  
sal değişkenlik anlamında talihtir. O hâlde erdem, başka hiçbir şey değil;  
talihin getirdiklerine karşı bireysel tepkilerin niteliğidir. Bu durumda, bil-  
ge Platon ve yüce İsa ahlakını reddeden Machiavelli adına bir ahlaktan söz  
edilecekse bu, Romalı *virtù*<sup>10</sup> ve *fortuna* arasındaki devinime dayalı bir tür  
-politik- pragmatizm olmalıdır.

Machiavelli'ye göre -ne yazık ki- *fortuna* (talih) konusundaki Romalı ta-  
savvur, stoacı ve Hristiyan doktrini içinde tamamen yozlaşmış ve yok ol-  
muştur. Çünkü Kadiri Mutlak Tanrı'nın inayetine bağlı bu öğretiyle birlikte  
talih artık erkek bireyden etkilenmeye açık değildir. Bu devirde *fortuna* ar-  
tık kör bir güç ve onun bir sonucu olarak da armağanlarını bireyin yete-  
neklerine göre değil, dikkatsiz ve üstünkörü bir şekilde dağıtmaktadır. Zira  
Hristiyanlık, ödülü ahiret istikametine koyarak bireyin eril tutkusunu kö-  
reltmıştır. Böylece bu ölümlü yaşamın rastlantısal olaylarında mutluluğun  
var olamayacağını ve “tüm dünyevi şeyleri küçümseyip cennetteki gerçek

8 Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* Çev.: Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

9 Leo Strauss Rönesans'a özgü bu felsefi, rasyonel ya da seküler kırılmanın Machiavelli üzerinden tem-  
sil bularak Francis Bacon (1626) ve Thomas Hobbes (1679)'a esin oluşturduğunu ifade eder. Bkz. Leo  
Strauss, *Natural Right And History*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1953. s. 61.

10 “*Virtù* sözcüğü Latince *virtus*'tan türetilmiştir. *Virtus* ise, “erkeklik”, “erkeklik” anlamına gelen “*vir*”  
kökünden gelmektedir. O halde genel anlamda *virtùs*, erkeksi bir güce işaret etmektedir. Machiavel-  
li tarafından geliştirilen *virtù* kavramı ise, bir halkın bir liderin savaşçı özelliğini belirtmekle birlikte,  
Devlet'in devamlılığını sağlamak için gereken başka birçok özelliği de kendinde barındırır. Kısaca ta-  
nımlamak gerekirse, prensin başlıca niteliği olması gereken *virtùs*, insanın bir olay karşısında tepki  
verme veya vermeme yetisidir. Machiavelli için *virtùs*, ahlaki erdemden [*vertu*] farklıdır ve hikmet-i hü-  
kümet (devlet aklı, *raison d'etat*) kavramına daha yakındır. Gerçekten de Machiavelli'ye göre devlet ya  
da prens için iyi olan bir şeyi ahlaki açıdan iyi olmayabilir. Bkz. Luis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-  
Feuerbach*, Çev.: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 27. Metinde Machiavelli vurgusu  
için *virtùs*; literatürdeki karşılığı için ise erdem sözcükleri kullanılmaktadır.

sevinci yaşamak üzere bu dünyevi şeylerden kurtulmayı”<sup>11</sup> telkin eden kadcercilik, İtalyanları miskinleştirmiştir.<sup>12</sup>

Oysa Machiavelli’ye göre Romalı pagan ahlakçılar, hiçbir zaman *fortuna* yı ne bireyin yeteneklerini göremeyecek kadar kör ne de şaşmaz bir şekilde kötü olan bir güç olarak ele almışlardır. Tersine, *fortuna* yı *bona dea* yani iyi tanrıça ve dikkati cezbedebilecek potansiyel bir müttetik olarak görmüşlerdir. Machiavelli’ye göre *fortuna* nın kendisine güvenenleri yolda bırakması ve onun güvenilmezliği zamansal değişkenlikten başka bir şey değildir. Bu yüzden -sanılanın aksine- *Fortuna* (talih tanrıçası olarak) kendisiyle doğru bir ilişkiye girmeyi başaran bireye en büyük ödül olan şan ve şöhreti vermekte tereddüt etmez. O hâlde, temel soru şudur: Talihi; yüzünü bize dönmesi, armağanlarını başkaları yerine bize yağdırması için nasıl ikna edebiliriz? Cevap yalıdır: *fortuna* bir tanrıça olmasına rağmen, yine de bir dışıdır ve onu en çok cezbeden şey *vir* yani gerçek yiğitliğin erkeğidir. Machiavelli’nin kesin kanaati bu tanrıçanın özellikle ödüllendirmek istediği niteliklerden birinin erkekçe cesaret olduğudur. Machiavelli’nin *Roma Tarihi*’ni iyi bildiği Titus Livius, “*talih, cesurlardan yanadır.*” atasözünü referans almışsa nedeni budur.<sup>13</sup> Ne var ki insan özgürlüğü mutlak olmaktan uzaktır. Çünkü talih son derece güçlüdür ve bizi amaçlarımızdan saptırabilir:

Talihi coştığı zaman ovaları basan, ağaçları ve yapıları yıkan, toprağı bir yerden söküp bir başka yere koyan coşkun taşkın bir ırmağı benzetiyorum: hiçbir set çekmeden herkes önünden kaçır, herkes azgınlığına boyun eğir. Ve buna rağmen ortalık durulunca insanlar birtakım önlemler alabilirler, setler ve bentler inşa edebilirler öyle ki yeni sel ya bir kanaldan boşalacaktır ya da daha az zarar ziyana yol açacaktır. Talih de böyledir: o gücünü karşı konmayan yerlere gösterir; saldırısını kendisine karşı koymak üzere hiçbir engelin konmamış olduğunu bildiği yere yöneltir.<sup>14</sup>

Yine de *fortuna* ile ittifak yapmak, onun güçleriyle uyumlu bir şekilde hareket etmeyi öğrenmek, bize gülümsemesini sağlamak mümkündür; *fortuna*, “daha az ihtiyatlı, daha çok ateşli olan”<sup>15</sup> cesur kişilerin dostudur. Hatta tanrıça en çok da *virtù* nun bulunmamasından dolayı öfkeye ve hid-

11 Bu kadcerciliğe karşı, Machiavelli’den çok önce, Rönesans hümanizminin bir öncüsü olarak Petrarca ile birlikte, gittikçe insan iradesi lehine, bireyin ayırt edici “üstünlüğü ve onuru” lehine; talihin ilahi takdirin temsilinden başka bir şey olmadığı düşüncesini reddeden zıt bir eğilimle karşılaşırız. Bkz. Skinner, *Machiavelli*, s. 45.

12 Queintin Skinner, *Machiavelli*, Çev.: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Kitaplar, 2004, s. 44.

13 Skinner, *Machiavelli*, s. 43-47.

14 Niccolò Machiavelli, *Prens*. Çev.: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2002, s. 136.

15 Skinner, *Machiavelli*, s. 48.; Machiavelli, *Prens*, s. 137.

deteye kapılır. Machiavelli, konuya tuhaf bir boyut katmaktan geri durmaz ve tanrıçayı (*fortuna*) tokatlamak gerektiğini söyler. Çünkü “kendisine kaba davranılmasından sapkın bir zevk”<sup>16</sup> alabildiğini ima eder. İşte, Machiavelli İtalya’sı tam olarak öylesi bir talih durumuyla belirlenir. Siyasi sancılar çeken “İtalya’yı göz önüne getirirseniz ki burası hiçbir biçimde seti, bendi bulunmayan bir kır gibidir.”<sup>17</sup> İtalya kendisini dizginleyecek, ulusal birliğini sağlayacak kurtarıcıyı beklemektedir. Machiavelli bu biçim vericiye bir ad verir: bu *virtù* sahibi kural dışı birey, İtalyan ulusunu kendi yönetimi altında birleştirmeyi başaracak hükümdardır.<sup>18</sup>

Boyle bir kurtarıcının, yabancıların saldırıları altında acı çekmiş bütün eyaletlerde ne büyük bir sevgiyle, ne büyük bir intikam isteğiyle, nasıl sarsılmaz bir inançla, ne çok gözyaşıyla karşılanacağını anlatmama imkan yok. Hangi kapılar ona kapanabilir? Hangi halk ona itaat etmez? Karşısına hangi kıskançlık dikilebilir? Hangi İtalyan ona saygıda kusur edebilir?<sup>19</sup>

Yine de Machiavelli amacının doğru anlaşıldığından emin olmak istediği için onu sadeleştirir, özellikle metafizik ve teolojik dozundan arındırır. Sonra hükümdara temel hareket noktasını gösterir: *mantenere lo station*, devleti kurmak üzere “kendi konumunu koruyabilmek.”<sup>20</sup> Bu ise cari ahlaksal değerlerin ayak bağı olmasına izin vermeksizin hile, entrika ve şiddet dâhil olmak üzere gerekli her yola başvurma meşruiyetidir. Çünkü onur ve görkemlin elde edilmesinin en yüksek mertebesi devleti kurmak ve yaşatmaktır (burada dolaylı bir Aristoteles etkisi görmek mümkündür). Ancak nihai hedef -basit haliyle- alçaltılarak belli, ölçülebilir ve ulaşılabilir olmaktadır. Machiavelli’nin bütün argüman ve temellendirmeleri bu düzlemde seferber edilir. Amaçlar şeffaflaştırılmış ve alçaltılmıştır. Erdem, *fortunaya* acilen ve zorunluluk gereği verilmesi gereken yanıtlardan ibarettir; onun dışında ulvi ölçütler aramanın gereği yoktur. Hükümdarın başarısı da zorunluluğun gerektirdiği her türlü değişime karşı ister erdemli ister iğrenç veya “oynak” bilinsin gerekli öngörü ve eylem esnekliğidir. Zira hükümdar, *fortunanın* estireceği rüzgâr ve olayların seyri doğrultusunda hareket etmeye hazır ol-

16 Skinner, *Machiavelli*, s. 48.; Machiavelli, *Prens*, s. 148.

17 Machiavelli, *Prens*, s.136.

18 Gerçekte aday olarak Machiavelli’nin umut bağladığı bir kişi vardır. Bu, Fransa ve İspanya’da başarılı olmuş mutlak bir monark ve Papa’nın (gerçekte gayri meşru) oğlu olan Caesera Borgia’dır. Ne yazık ki bu umut, bir ay boyunca batakliklarda at sürerek yaşamla ölüm arasında dolaştığı için hem kendi hem İtalya’nın yazgısını ıskalamış ve babası Papa VI. Alessandro (1503) öldüğünde ağır hasta olduğundan ömrü İtalyanları bir ulus olarak bir araya getirmeye iktifa etmemiştir. Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 35, 46.

19 Niccolò Machiavelli, *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çev.: Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.370.

20 Skinner, *Machiavelli*, s.63.

malıdır.<sup>21</sup> İtalyan ulusal birliğini sağlamak gibi uygar bir amaca ulaşmak örneğinde<sup>22</sup> -Platon'un ileri sürdüğünün aksine- eylemlerin özü itibarıyla iyi veya kötü olmaları hiç önemli değildir.

## 2. Machiavelli'nin Politika Felsefesinde Hükümdar Figürü

Machiavelli'nin politika düşüncesi iki temel probleme odaklanır: devletin kurulması ve devletin uzun ömürlü olması. Machiavelli'ye göre devlet/hükümdarlık ya baştan kurulur ya da var olan bir devletin bir şekilde ele geçirilerek dönüşüme uğratılmasıyla kurulur. Machiavelli tamamen yeni devletin kuruluşuyla ilgilenmektedir. Ayrıca tarihte devletlerin ya bir kişi ya da birçok kişi tarafından kurulmuş olduğunu gören Machiavelli'ye göre birden fazla kişiyle yapılan devlet kurma girişimleri çoğunlukla başarısız olmuş, nadiren başarılı olanlar da aktörler arasındaki rol dağılımı problemi gibi pek çok nedenden dolayı akamete uğramıştır. Buna karşın tek bir kişinin liderliğindeki girişimler, *fortunaya* daha az bağımlı olduklarından daha çok başarılı olmuştur. Machiavelli, tarihte tek bir kişiye dayalı devlet kurma girişimlerini de üçe ayırır. Bu girişimler, kişinin kendi becerisiyle, talihin ya da başkalarının lütfuyla veya alçaklık ve cinai yollarla mümkün olmuştur.<sup>23</sup> Machiavelli; başkalarının lütfuyla hareket edenin yine başkalarının lütfuna bağımlı kalacağı, cinai yollarla hareket edenin de doğuracağı nefret yüzünden büyük tehdit altında olacağı konusunda uyarıda bulunur. Machiavelli, bunlar içerisinde kendi *virtüsü* ile hareket eden ve böylece *fortunaya* en az bağımlı olan girişimi önemser. Çünkü "talihine daha az güvenen daha rahatça tutunur."<sup>24</sup> Tarihte tutunabilen prototiplere gelince Machiavelli'nin hayranlık duydukları arasında şunlar vardır:

En iyileri bence Musa, Keyhüsrev [Cyrus], Romulus, Teseus [Thesesus] ve daha birkaç kişidir. Aslında Tanrısal buyrukların basit bir uygulayıcısı olan Musa'dan hiç söz etmemek gerekse de en azından, onu Tanrı'ya layık biri kılan o zarafetten ötürü hayran olunmayı hakkeder.<sup>25</sup>

Burada verili koşullar bütünü olarak *fortuna*, *virtü* sahibi karakterin kendini gerçekleştirmesine imkân veren bir fırsat alanını ifade eder:

Musa'nın Mısır'da ezilen ve kölelikten kurtulmak için kendisini izlemeye hazır İsrail halkını bulması gerekiyordu. Roma kralı ve bu vatanın kurucusu

21 Skinner, *Machiavelli*, s.63.

22 Skinner, *Machiavelli*, s.81.

23 Machiavelli, *Prens*, s. 71.

24 Machiavelli, *Prens*, s. 58.

25 Machiavelli, *Prens*, s. 58.

olması için Romulus'un Alba'da kendini darda hissetmesi, doğduğunda da terk edilmiş olması gerekiyordu. Keyhüsrev'in Persler'i Medler'in buyurganlığından hoşnutsuz ve Medler'i ise çok uzun bir barışla gevşemiş kadınsılaştırmış bulması şarttı. Teseus, Atinalıları dağılmış bulmasaydı becerisini gösteremezdi... Ve düşünün ki yeni kurumlar yerleştirmeye girişmekten daha güç, yapması daha tehlikeli ve başarısı daha şüpheli iş yoktur.<sup>26</sup>

Machiavelli'ye göre bu kurucu karakterleri başarıya götüren şey, ne iyi niyetlerine ne de dualarına güvenmiş olmalarıdır. Buna karşın, güç varsa yenilgi çok enderdir. Bu yüzden de "tüm silahlı peygamberler muzaffer olmuşlardır; silahsız peygamberler ise elleri böğürlerinde kalmışlardır."<sup>27</sup>

Machiavelli'ye göre bu prototipler içerisinde özellikle hayran olunası kişi *virtüsü*, elinden bırakmadığı kılıcı ve kendi ordusuyla yola çıkarak Roma'yı kurmak gibi bir şan ve şerefe ulaşmış olan Romulus'tur. Bu yüzden Cicero (M.Ö. 43), Romulus'un tek başına iktidara gelmesinin kendisi için daha yararlı olacağına karar vererek kardeşini katlettiğinde bağışlanamaz bir suç işlemiş olduğunu ileri sürmekle yanılmıştır. Tam tersine, öngörülü bir akıl hiçbir zaman bir devlet kurmak ve örgütlemek üzere başvurulmuş herhangi bir yasa dışı eylemden dolayı kimseyi kınamayacaktır. O hâlde Romulus, kardeşini katletmekten dolayı suçlansa bile elde ettiği sonuçtan dolayı affedilmelidir. Çünkü devleti kurmak üzere şiddete başvuran değil, devleti yıkmak üzere şiddete başvuran kişi suçlanabilir.<sup>28</sup> Ayrıca Machiavelli, Remus'un katledilmesini uygun görmekle kalmaz; Roma için gerekli de görür.<sup>29</sup>

Yine de Machiavelli'ye göre bir cumhuriyeti ya da krallığı kuranlar üne ne kadar hak ediyorlarsa bir tiranlığı kuranlar da suçlanmayı o kadar hak ederler. Bu yüzden tiranlık kuran, amacı devlet kurmaktan çok kendi keyfince hüküm sürmek olan Jül Sezar (M.Ö. 44) ağır bir suçu tasarlayarak gerçekleştiren birinin hak ettiği sertlikle cezalandırılabilir. Oysa -başvurduğu şiddete rağmen- Romulus'un durumu bir tiraninkinden farklıdır. Bunun kanıtı Romulus'un Roma'yı kurduktan sonra senato<sup>30</sup> düzenlemiş olmasıdır.

26 Machiavelli, *Prens*, s. 59.

27 Machiavelli, *Prens*, s. 60.

28 Skinner, *Machiavelli*, s. 82.

29 "Tüm bu şeyleri göz önüne alırsak, şu halde, bir devleti tek başına kurmanın gerekli olduğu ve Romulus'un, affedilmeyi hak ettiği gibi, Remus'un ölümüyle de sonuçlanması gerektiği sonucuna varıyorum." Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 67.

30 Machiavelli'ye göre Romulus'un Roma'yı kurduktan ve devleti işler kıldıktan sonra, senatoyu da kurması ve senatodan sadece senatoyu toplama yetkisi ve savaşa karar verileceği zaman orduya komutanlık etme yetkisi almış olması onu bir tiran olmaktan kesin çizgilerle ayırır.

Bu yüzden Romulus'un sıra dışı veya kural dışı bir yola başvurmuş olması onun gerçekleştirdiği amacını hiçbir şekilde kötü yapmaz.<sup>31</sup>

Bilge biri, kimseyi, bir cumhuriyet kurmak ya da monarşiyi düzene koymak için sıradan kurallar dışında bir yol izledi diye mahkûm etmeyecektir. İstenilmesi gereken, olgu kişiyi suçluyorsa bile, sonucun onu mazur kılmasıdır; sonuç iyiye, kişi de aklanmış olur. Romulus'un durumu da budur işte. Onaran şiddetin değil, yıkıp geçen şiddetin mahkûm edilmesi gerekir.<sup>32</sup>

Böylece devlet kurmanın başlı başına kanunsuzluk olan yönüne ışık tutan Machiavelli açısından başarının temel ölçütü yalındır; yeni devleti kurabilmek. Buna imkân veren de hükümdar figürüdür. O hâlde kalkıştığı işin olağandışı koşulları, iktidarı tümüyle paylaşmadan kendi elinde bulundurmasını gerektirdiği için devleti kuran kişinin her şey olması, kadir-i mutlak olması gerekir; "rastlantısal geleceğe karşı kadiri mutlak."<sup>33</sup>

## 2.1. Mutlak Hükümdar ve Devlet Aklı

Luis Althusser (1990) Machiavelli'nin devlet tasarımını bir uçta ordunun temsil ettiği güç aygıtı, öteki uçta din olgusuyla beraber halkın hükümdara ilişkin tüm kanaatlerini içeren muvafakat aygıtı ve bu ikisinin ortasında yer alan hukuk aygıtı olmak üzere üçlü bir sistem olarak betimler.<sup>34</sup> Yine de halkın karşısındaki devlet iktidarını anlamak için sahnenin arkasına geçmek ve asıl oyuncuyu keşfetmek gerekir. Hükümdar, devletin kişileşmiş hâli olduğuna göre devletin kökeni ve yapısını anlamak için en kestirme yol bu karaktere odaklanmaktır.<sup>35</sup> Varlık sebebi kendi *virtüsü* olan ve böylece erki büsbütün kendi elinde tutmayı hak eden bu dünyalı öz ordusu, yasaları<sup>36</sup> ve ulusuyla devlet kurumunun merkezi noktasındadır.<sup>37</sup>

Machiavelli için hükümdar -yasalar dâhil- ahlaki ve dinî bütün ilke ve değerleri önceler. Politik evrenin bir tür *demiurgosudur*.<sup>38</sup> Bu yüzden "oynak ve değişken" *fortunaya* karşı hükümdarı bağlayacak statik bir yasa ve değerden

31 Machiavelli, *Söylevler*, s.63-67.

32 Machiavelli, *Söylevler*, s.63.

33 Luis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, s.97-99.

34 Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, s.122.

35 Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, s.144.

36 "Bunlar arasında en fazla övgüyü hak eden böyle bir anayasa, Lycurgus'unkidir. Yasalarını Sparta'da öylesine hazırladı ki bölümlerini, krata, aristokratlara ve halka ayırarak, sekiz yüzyılı aşkın süren bir devlet yapılandırdı." Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 33.

37 Machiavelli, *Prens*, s. 87.

38 Platon düşüncesinde düzenleyici, biçim verici tanrı olarak Demiurgos. Machiavelli'nin hükümdarı politik evrende buna benzer bir işlev görür. Muhtemelen bunu en iyi şekilde değerlendiren kişi, egemeni -kelimenin tam anlamıyla- ölümlü bir tanrı olarak tanımlayan Hobbes olmuştur.

söz edilemez. Bu esnek ve atik yetenek için biricik ölçüt, kurucu-politik amaca uygunluktur. Hükümdar için bir erdemden söz edilecekse *fortunanın* sonsuz oyununa karşı devlet kurma ve ayakta tutma yeteneği anlamında bir *virtü*dur bu. Böylece devleti ayakta tutan iki temel unsur iyi ordu ve iyi yasalardır önermesi “atılgan erkeğin”<sup>39</sup> mutlak erkini teyit eden bir referansa dönüşür.

Zira ne ordu ne yasalar hükümdarın eril *virtüsundan* bağımsız var olabilir. Ordu bizzat cesur bir kişinin canını öne koyarak bir topluluğu tertibata alma ve onun başında sefere çıkmasıyla mümkündür ve tam da bu yüzden politik *virtü* ve *fortuna* ilişkisi en çok savaş meydanında kendini gösterir. Savaş, politik *virtünün* *fortunaya* meydan okumasıdır. Çünkü savaş, “şansınızı anlama ve onu elde tutma; zafer kazanmakla ölmek arasında seçenek bırakmayanıdır.”<sup>40</sup> İşte, bu ontolojik sahnede “Atinalı Iphicrates, uyuyan bir nöbetçiyi öldürmüştü; bulduğum gibi bıraktım demiştir.”<sup>41</sup> Çünkü *fortuna* çetindir ve ona karşı her zaman uyanık olmak gerekir. Kralların eskiden beri ordularının başında olarak ölmek zorunda olmalarının nedeni de bundan başka bir şey değildir.<sup>42</sup>

Bu durumda ordunun başında sefere çıkarak<sup>43</sup> muzaffer olan hükümdar, zaferiyle koparabildikleri üstünde mutlak yetke sahibidir. Böylece savaş, bir olgu olarak egemenliğin, yasa koyma gücünün ve dolayısıyla yaşatma (ödül) ve öldürme (ceza) hakkının doğuş yeridir ve yasa, onun iradesi olduğundan yasanın çiğnenmesi de ona yönelik kişisel bir saldırı anlamına gelecektir.<sup>44</sup> Hükümdar ile devlet arasındaki bu ontolojik bağ<sup>45</sup> bir kez belirginleşince bir ordu besleyen krala hiçbir hazinenin yeterli gelmeyeceği, onun istese bile başkasına haksızlık edemeyeceği ve onun halkın ve mallarının ortaksız sa-

39 Machiavelli, *Prens*, s. 87.

40 Machiavelli, *Savaş Sanatı*, s.148.

41 Machiavelli, *Savaş Sanatı*, s. 221.

42 Bkz. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev.: Oğuz Adanur, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2008.

43 Machiavelli'den yaklaşık üç yüzyıl sonra, bu konuyu köle-efendi diyalektiğinde işleyen G.W.F Hegel (1831), kralın efendiliğini ordunun başında yer alarak ölümü göze almış olma riski ile açıklar.

44 J.G. Merquir, *Foucault*, Çev.: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları, 1986, s.115.

45 Michel Foucault (1984), hükümdarlığın tarih içerisinde kendisini ahlak ve hukuk araçları üzerinden nasıl yerleştirmiş olduğunu Borges'in Çin literatüründen yapmış olduğu alıntıyla anlatmaktadır. Bu alıntıda Hükümdarın toplumsal tasavvurdaki merkezi işlevi bir Çin ansiklopedisinde hayvanlar aleminin tasnifi ile şu şekilde yansıtılmaktadır: “a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsi hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiği kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler”. Bkz. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev.: M. Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006, s. 11.

hibi<sup>46</sup> olduğu söylemini; hükümdarın uyrukları, hükümdar için gidilen savaş ve hükümdarın şanını yücelten söylem takip eder.<sup>47</sup>

Diğer taraftan Machiavelli -yasalar gibi- hükümdarın devlet sonrasına ilişkin nasıl bir yol izlemesi gerektiği konusunda, sevgi ve merhamet ahlakçılarından<sup>48</sup> ayrılarak insanların bencil olduğu, dünyada güvensizliğin hüküm sürdüğü ve devletin sınırsız tehditlere açık olduğu realitesine işaret eder. Böylesi bir ortamda ise “kendisinden korkulmasını sağlayan bir lider, kendini sevdiren bir liderden daha iyi izlenir ve ona daha iyi itaat edilir.”<sup>49</sup> Machiavelli, *Zalimlik ve Merhamet Üstüne ve Sevilmek mi Daha İyi Yoksa Korkulmak mı?* başlığı altında şöyle der:

Benim yanıtlım bunların ikisinin de gerekli olduğudur; ama ikisini bağdaştırmak güç gözüktüğüne göre. . . sevimden çok korkulmak daha güvenlidir. Çünkü insanlar hakkında genelde şöyle söylenir: nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarıcıdır; onlara iyilik ettiğin sürece hepsi senindir... ve insanlar kendini sevdirmek isteyenenden çok korkutmak isteyen kırıktan çekinirler; çünkü sevgi bağı şükranla örülmüştür, yani insanların kopartmakta duraksamadıkları bir iplikle çünkü kişisel çıkarları söz konusu olduğunda insanlar hainleşirler; ama korku bağı insanları hiç terk etmeyen ceza yemek korkusuyla dokunmuştur<sup>50</sup>.

Machiavelli, “nasıl oldu da Agatocle ve benzerleri sayısız ihanet ve zulümden sonra iktidarlarını uzun süre koruyabildiler?”<sup>51</sup> sorusuna politik şiddet ekonomisine ilişkin bir dizi işlemler serisi ile yanıt verir:

Bunun, zulmü iyi ya da kötü kullanmaktan ileri geldiğini düşünüyorum... güvenliği sağlama bağlamak üzere bir seferde ama gereksiz yere uzatmadan ve olabilecek en erken anda iyiliğe çevrilerek yapılan zulme (eğer kötülükten iyi olarak söz edilebilirse) iyi kullanılmış diyorum. Başlangıçta az olup zamanla söneceği yerde çoğalan zulüm ise tersine kötü kullanılmış demektir. Azar azar ve uzun süreli zulüm kötü. Tek seferde ve iş bitirici olanı ise

46 Thomas More, *Ütopya*, Çev.: Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010, s. 40.

47 Michel Foucault'nun deyişiyle ilk dayanağını pastoral iktidar (çoban-kral) fikrinde bulmuş bu rasyonalite, tarihsel süreç içinde, daha sonra devlet aklına yaslanarak iktidar alanlarını pekiştiren modern devletlere form oluşturmuştur. Bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev.: Işık Ergüden ve Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011, s. 56.

48 Aynı sorunun klasik cevabı, Cicero (M.Ö. 43) tarafından *Moral Obligation* adlı eserinde verilmiştir. “Korku kalıcı bir iktidarın, zayıf bir muhafazasından başka bir şey değilken”, sevgi, “bu iktidarı sonsuza dek güvenceye alır”. Bkz. Skinner, *Machiavelli*, s. 71.

49 Machiavelli, *Söylevler*, s.438.

50 Machiavelli, *Prens*, s. 107.

51 Machiavelli, *Prens*, s. 71.



buna iyi kullanılmış zulüm derim... gerekli tüm şiddetleri hesaplamalı (ve) bir seferde uygulamalıdır. Kötülük bir seferde bütünüyle yapılmalıdır: tatmak için ne kadar az zaman olursa o kadar az yaralayıcı olacaktır.<sup>52</sup>

Machiavelli'ye göre Agatocle(M.Ö. 290), iktidar için zulme başvurma gereği duymuş ve bunu başarmışsa burada ahlakçıya iş kalmamıştır. O hâlde devlet aklı, hükümdarın hiçbir şekilde zulme başvurmamasını değil; yarım zulme başvurmamasını telkin eder. Zulme başvurulduğunda gözetilmesi gereken tek şey; şiddetin yoğunluğu, dozu, zamanlaması ve süresinin uygun şekilde tertip edebilmesidir. Söz gelimi, yoğun biçimde ve bir seferde uygulanmasıdır.<sup>53</sup> Lütufta bulunmak da tıpkı zulüm gibi iktidar stratejilerine dâhildir ancak lütfun uygulanma biçimi zulmün tersine daha iyi tadına varılması için azar azar yapılmalıdır.<sup>54</sup> Çünkü bilge hükümdar “halkını her zaman kendisine muhtaç bırakacak şekilde yönetmelidir.”<sup>55</sup> Dahası, erki elinde bulundurmaya isteyen hükümdar, “katı yürekli olmasını bilmeli ve gerektiğinde bu sanata başvurmalıdır.”<sup>56</sup> Burada sıra dışı olan hükümdarın zulme başvurması değil, zulmün bir iktidar teknolojisi olarak tescil edilmesidir:

Devletini ayakta tutmak isteyen bir prens zulme başvurmalıdır... eğer tebaasının birlik ve sadakati söz konusu ise bir prens asla kendisine zalim denecek diye çekingen davranmamalıdır.<sup>57</sup>

Hükümdarın temel bir yükümlülüğü vardır ve o da devletin korunmasıdır. Bunun için zaman zaman ibret verici bir acımasızlıkla hareket etmek kamu düzeninin<sup>58</sup> sağlanması için can alıcı bir öneme sahiptir.<sup>59</sup> Ayrıca devlet aklı, hükümdarın “yerine göre bizzat suni düşmanlıklar çıkartıp sonra onların hakkından gelerek”<sup>60</sup> büyüklüğünü artırması, olmadık zamanlarda uyruklara ilave sorumluluklar yüklemesi ve merhamet yoksunu olduğunu hissettirecek tasarruflarda bulunmasını<sup>61</sup> içerir.

52 Machiavelli, *Prens*, s. 74.

53 Machiavelli, *Söylevler*, s.500.

54 Machiavelli, *Prens*, s.74.

55 Machiavelli, *Prens*, s. 79.

56 Machiavelli, *Prens*, s. 100.

57 Machiavelli, *Prens*, s. 117, 105.

58 Machiavelli'nin bu konudaki modeli, ordusu arasında birlik ve düzen kurarak ordusu üzerinde saygı ve dehşet uyandıran Anibal'dır. Bu yüzden tutarsız tarihçi ve düşünürleri bir yana bırakıp Anibal örneğinde bunu sağlayan temel nedir, onu anlamak gerekir der Machiavelli. Bkz. Machiavelli, *Prens*, s. 106.

59 Skinner, *Machiavelli*, s. 72.

60 Machiavelli, *Prens*, s. 124.

61 Machiavelli, *Prens*, s. 124.

Buna karşın Machiavelli, iktidarın baskı uygulama ve korku yayma sınırını tek bir ilkeyle belirler; o da uyrukların nefretidir. Ona göre bir hükümdar “nefret edilmekten sakınamazsa hiç değilse herkes tarafından nefret edilmemeli ve uyrukları içinde bir seçim yapması gerekirse en güçlülerin nefretini çekmekten”<sup>62</sup> kaçınmalıdır. Çünkü bir hükümdarın halktan bekleyebileceği en büyük kötülük yüzüstü bırakılmaktır. Nitekim iktidarda kalmak için duruma göre kimi hükümdarlar silahları azaltmış, kimisi arttırmış, kimi kaleler<sup>63</sup> örmüş, kimileri de kalelerini yıkmıştır. Fakat “en iyi kale halkın nefretini çekmemektir.”<sup>64</sup> Romalıların hüküm sürdükleri yerlerde halkı aşagulamaktan sakınma nedeni aslında budur.<sup>65</sup>

Bununla birlikte Machiavelli, *Savaş Sanatı*’nda Antik Roma’nın uzun ömürlü olma nedenini bir tür süreğen savaş ilkesiyle açıklar. Machiavelli radikal ama yalın bir ilke takip etmektedir; “insanları ya okşayacaksın ya tepeleyeceksin.”<sup>66</sup> Romalılar bunun bilincinde oldukları için güçlüklerin üstesinden gelebilmişlerdir. Çünkü “asla bir savaştan kaçınmak umuduyla hastalığın ilerlemesine izin vermediler, kaçınılan bir savaşın sadece hasmın yararına olarak ertelendiğini iyi biliyorlardı.”<sup>67</sup> Ne var ki fetih hevesi bildik bir tutku olmakla birlikte buna gücü yetenler övgü alacaklardır, en azından kınanmayacaklardır. Machiavelli’ye göre, kınanmayı hak edenler güçlerinin yetmediği yerleri fethetmeye çalışanlardır. Çünkü Machiavelli amacına ulaşamayan her eylemin kötü olduğunu savunur.<sup>68</sup> O hâlde savaş, eskilerin sandığının aksine barış zamanında başlar. Hükümdar, Romalılar gibi agresif ve yayılmacı bir politika izlemektedir. Ayrıca dışarıda egemenlik kurma arayışı, içerideki özgürlüğün ön koşuludur. Machiavelli, “sevinç içinde, hükümdar için hiçbir politikanın bundan daha güvenli, daha güçlü veya kazançlı”<sup>69</sup> olamayacağı sonucuna varır.

Machiavelli’nin orduyu ve kamuyu süreğen savaş durumunda tutması ilk etapta uyrukları dış tehditlere karşı hazır olmak amacıyla örtüşse de bunun-

62 Machiavelli, *Prens*, s. 16.

63 “Bu yüzden, bir prens kendinde nefret eden tebaalarını kaleler sayesinde elinde tutamaz. Eğer kaleler yaptırırsanız, barış zamanında iş görebilirler, çünkü size, halkınıza kötü davranma konusunda daha fazla cesaret verirler. Ancak savaş zamanında işe yaramazlar, çünkü hem düşman hem de tebaanızın o kalelere saldırır ve kalelerin her ikisine birden direnmesi olanaklı değildir”. Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s.314, 315.

64 Machiavelli, *Prens*, s. 124.

65 Machiavelli, *Söylevler*, s. 325.

66 Machiavelli, *Prens*, s. 45.

67 Machiavelli, *Prens*, s. 47.

68 Machiavelli, *Prens*, s. 50.

69 Skinner, *Machiavelli*, s.107.

la sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre insanlar kamusal yarardan çok kendi çıkarlarını gözeterek hareket ettiklerinden toplumda sürekli bir gerilim mevcuttur.<sup>70</sup> Bu yüzden Machiavelli, savaşı içeriye dönük olarak hükümdarın başvurulabileceği işlevsel bir enstrüman olarak da keşfeder. Machiavelli, hükümdarı dâhilî gerilimler konusunda teskin edici taraf olmak yerine gerilim tarafında yer alarak, gerilim üreterek ve böylece uyrukları belli bir tertibat içerisinde kontrol altına alarak kendi konumunu konsolide etmek konusunda teşvik eder. Söz gelimi, askerlerin arasında anlaşmazlık olduğu zaman en iyi yol onları tehlikeli bir duruma itmektir. Çünkü “sürekli korku onları birlik içine sokar.”<sup>71</sup> Buna hükümdarın “yerine göre bizzat düşmanlıklar çıkartıp sonra onların hakkından gelerek büyüklüğünü artırması”<sup>72</sup> dâhildir.

Böylece tarih boyunca aristokratlar ve halk arasındaki gerilimin ortak kamu çıkarı doğrultusunda dengelenmesi hükümdarın işlevine bağlanmış olur.<sup>73</sup> Ancak hükümdarın toplumsal unsurlarla ilişkisi bununla sınırlı değildir. Romalı kralların senato ve halk arasındaki anlaşmazlıklardan nasıl yararlandıklarına işaret eden Machiavelli’ye göre zenginlerle fakirler, güçlülerle zayıflar vb. arasındaki çatışma ve gerilimleri “zorunlu bir elverişsizlik olarak görmeliyiz.”<sup>74</sup>

Burada, savaş tanrısal bir kaynakla meşrulaştırılmamakta ve haklı savaş üzerine bir teori geliştirilmemektedir. Aksine, “savaşın kendi içsel yapısı aşkın referanslar olmaksızın anlatılmaktadır.”<sup>75</sup> Savaş, kimin için gerekliyse ona başvurmaktan başka çaresi yoktur. Machiavelli anlayışında savaş, Heraklitos’un (M.Ö. 4755) *logosunu* çağrıştıran bir işleve kavuşarak politik varlığın imkânını belirleyen bir olguya dönüşür.

Machiavelli, hükümdarı merkezine yerleştirmiş olduğu ve özünde çatışmacı-yayılmacı olan bu yaklaşım biçimini bütün politik düşüncesinde sürdürür. Bu ise hükümdar ahlakı örneğinde onun politika-ahlak ilişkisindeki yaklaşımını haber verici niteliktedir.

### 3. Hükümdar Ahlakı

Machiavelli’nin hükümdar eksenli değerler evreninde hümanist ahlakın iyimser boyutunun da tıpkı Hristiyan ahlakı gibi birdenbire ortadan kaldırıldığı-

70 Skinner, *Machiavelli*, s. 98-99.

71 Machiavelli, *Savaş Sanatı*, s. 197.

72 Machiavelli, *Prens*, s. 124.

73 Machiavelli, *Söylevler*, s. 133.

74 Machiavelli, *Söylevler*, s. 133.

75 M. Ertan Kardeş, “Machiavelli: Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No: 24 (2017): 337-352., s. 339.

nı görürüz. Machiavelli tarih boyunca, pek çok düşünür bu konuda yazmış olmasına rağmen kendisinin “diğer yazarlardan oldukça farklı yöntemlerle yola çıkacağını”<sup>76</sup> söyler. Ancak Machiavelli hükümdarı geleneksel ahlakın gereklerine göre hareket etmeyecekse hangi ilkelere göre hareket edecektir?<sup>77</sup>

Bunun yanıtı hükümdarın varlık düzleminde saklıdır. Althusser yorumuyla ifade etmek gerekirse öncelikle hükümdar tikel, sıradan bir birey değildir. Çünkü tikel birey, kendi tutku ve ihtiyaçlarını tatmin etmenin peşindedir ve siyasi pragmatizm yerine ahlak ve dinin kategorilerine boyun eğmiş durumdadır. Hükümdar ise başka bir varoluş düzeninde yer alır. Ahlakın erdem ve kusur kategorileri onu bağlamaz. Çünkü onun ereği; ömürlü bir devlet kurmak, bu devleti sağlamlaştırmak ve genişletmektir. Yetkinliği de ahlaki erdeminde değil, politik *virtüs*undadır yani görevini yerine getirecek erdemlerdedir. İşte bu düzlemde, hükümdarın yargılanabileceği tek ölçüt başarı ölçütüdür. Politik *virtü*nun ahlaki erdem ve kusurlarla olan ilişkisini ancak bu açıya yerleşerek düşünebiliriz. *Virtü* ahlaki erdem tersi değildir, onu içerir fakat başka bir düzende yer alır. O, “mümkün olduğunca ahlaka uygun, politik sonuç gerektiğinde ise ahlak dışı ama hep *virtü* dolayısıyla ahlaka uygun, *virtü* dolayısıyla ahlak dışıdır.”<sup>78</sup> Bu yüzden hükümdar uyrukların aksine, ahlak üstüdür ve kendi uyruklarının ahlaki değerlerine sahipmiş gibi davranması yeterlidir. Örneğin; sözünde durmak zorunda değildir ancak “sözünde duruyormuş gibi” davranması yerinde olur. Ayrıca onun herhangi bir sözü, gerekçelerin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkar. Fakat bu bir keyfilik olarak değil, olgusal olarak zorunludur.<sup>79</sup>

Nitekim tarihte birçok hükümdarın tipik zaafı ve başarısız olmalarının temel bir nedeni, sözünde durmak naifliğine kapılarak tepkilerini değişen koşullar (*fortuna*) karşısında esnetememiş olmalarıdır. Oysa “içinde yaşadıkları dönemleri ve karşılaştıkları durumları kendi kişiliklerine uydurmaya çalışmak yerine kendi kişiliklerini dönemin koşullarıyla bağdaştırma çabası içine girselerdi”<sup>80</sup> çok daha başarılı olurlardı.

Machiavelli, hile ve entrikalara başvurma nedenini zamanın ve politik düzlemin öngörülemezliğine karşı başka seçeneğe sahip olmamasıyla açıklayan<sup>81</sup> Siena Lordu Pandolfo Petrucci’yi (1512) *virtü* sahibi bir hükümdar

76 Skinner, *Machiavelli*, s. 60.

77 Skinner, *Machiavelli*, s. 60.

78 Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, s.137-138.

79 Machiavelli, *Söylevler*, s. 503.

80 Machiavelli, *Prens*, s. 30.

81 Machiavelli, *Prens*, s. 30.

<sup>82</sup> olarak takdim eder. Başka bir örnekte, vermiş olduğu sözünde durmadığı gibi mağdurların intikamından korunmak için onları ilk fırsatta bertaraf eden Papa Julius'a (1513) hayranlığını gizlemeyen Machiavelli açısından bakıldığında papa sadece "borçlarını ortadan kaldırıyor. Ayrıca hiç kimse papalığın itibarının zedelendiğini düşünmüyor."<sup>83</sup> Papanın sözünde durmasının Machiavelli nezdinde *virtú* olması onun bunu yaparken itibar zayıfatı vermemiş olmasıdır. Çünkü herkes hala "Papa'nın elini aynı heyecanla öpmeye devam etmektedir."<sup>84</sup>

Nitekim, "verdikleri sözü hiçe saymış ve insanların beyinlerini kurnazca uyutmasını bilmiş prensler büyük işler yapmışlardır ve sonunda dürüstlüğü temel almış olanlara üstün gelmişlerdir."<sup>85</sup> Halk nezdinde de savaş kazanmak için hileye başvurmanın övüldüğüne dikkat çeken<sup>86</sup> Machiavelli'ye göre, devletin bekasının söz konusu olduğu yerde gerekli eylemin "adaletli ya da adaletsiz, merhametli ya da gaddarca, övgüye değer ya da rezilce olup olmamasına bakılmamalıdır."<sup>87</sup>

Machiavelli, daha ileri giderek hilesiz başarının mümkün olmadığı görüşünü ileri sürer. Bu yüzden *fortunaya* karşı politik ciddiyet (*virtú*) sahibi her hükümdar "aldatmayı öğrenmelidir."<sup>88</sup> Machiavelli'nin "tilki ve aslan" metaforu hükümdar ahlakı konusunda yeterli ölçüde öğreticidir. Ona göre iki tür mücadele tarzı vardır: biri yasalara uyarak, öbürü zora başvurarak. Birincisi insanlara özgüdür, ikincisi ise hayvanlara. Ancak hep olageldiği gibi birincisi yetmediğinden ikincisine başvurmak gerekir:

Demek ki bir prens, eğer ille de hayvan gibi davranması gerekirse tilki ve aslanı seçmelidir. Çünkü aslan kendini ağdan, tilki de kurttan korumasını bilmez. Tuzakları tanımak için tilki olmak gerekir, kurtları ürktmek için aslan. Sadece aslanlık yapmak için kendilerini sınırlayanlar bu işten hiçbir şey anlamıyorlar demektir. Bunun içindir ki sakıngan biri sözünde durmalıdır eğer bu duruş kendisine karşı dönecekse ve söz verişinin nedenleri ortadan kalkmışsa. Ve eğer insanların tümü iyi kimseler olsalardı yerilesi bir öğüt olurdu bu<sup>89</sup>.

82 Machiavelli, *Prens*, s. 30.

83 Machiavelli, *Prens*, s. 31.

84 Machiavelli, *Prens*, s. 32.

85 Skinner, *Machiavelli*, s. 109.

86 Machiavelli, *Söylevler*, s. 499.

87 Machiavelli, *Söylevler*, s. 501.

88 Machiavelli, *Söylevler*, s. 264-265.

89 Machiavelli, *Prens*, s.110.

Hükümdarın kurnazlığı olarak beliren *virtù* üç önerme içeriyor görünmektedir; ilk olarak geleneksel ahlaki bağlardan kurtularak *fortunanın* rüzgarına karşı esnek bir hareket kabiliyetine sahip olmak, ikinci olarak gerektiğinde ahlak dışı davranabilmek ve son olarak buna rağmen ahlaklı gibi görünmeyi başarmak:

O halde prensin ahlaki ilkelere sahip olması gerekmez. Onlara sahipmiş gibi görünmesi yeter. Daha iyisi, iddia ediyorum ki, eğer bunlara sahip olsa ve her zaman uysa idi kendi zararlı çıkardı; ama sahipmiş gibi yapması kendisine yararlı olur...Onu duvana, görene acıma duygusuna, imanla, namusla, insancılıkla, dinle doluymuşçasına gözükmelidir<sup>90</sup>.

Machiavelli bu manipülasyonun halk tarafından fark edilmesi ve iktidar tertibatını tehlikeye düşürme riski konusunda kitlenin doğasına ilişkin saptamalarla yanıt verir. Ona göre “insanların çoğu, olan kadar, olmuş olan gibi görünmeyle de kendilerini besledikleri için, çoğu kez olandan çok olmuş gibi görünmeyle harekete geçirilirler.”<sup>91</sup> Çünkü “sığ kafalı insanlar hep görünüşlere ve sonuçlara tutulur ve bu dünyada her şey tümüyle kaba sabadır.”<sup>92</sup> İşte, bu yüzden “günümüzde kaç barışın, kaç taahhüdün hükümdarların sözlerinin eri olmayışlarından ötürü boşa gittiğini ve tilkilik etmesini iyi bilenlerin işlerinin tıkrında gittiğini gösteren sayısız örnek vermek mümkündür.”<sup>93</sup>

Zamanımızın senyörlerinden, adını anmamızın hoş kaçmayacağı birinin ağzından barıştan ve sadakatten başka söz çıkmaz; ama gerçekte bunların yeminli düşmanıdır. Ve eğer başka türlü davransaydı biri ya da öbürü ona saygınlığını ya da devletini birçok kez kaybettirirdi.<sup>94</sup>

Ne var ki hükümdar hiç kimse tarafından aldatılmamalıdır. Bu durumda saraylara üşüşen dalkavuklarla uğraşmak başlı başına bir meseledir. Çünkü dalkavuklar hükümdarı, yanıltır ve fiilî hakikatten uzaklaştırırlar.<sup>95</sup> Bu yüzden hükümdar, özellikle savaş gibi hayati konularda dalkavuklardan sakınarak bilgelere danışmalıdır.<sup>96</sup>

90 Machiavelli, *Prens*, s.110.

91 Machiavelli, *Prens*, s.110.

92 Machiavelli, *Prens*, s.111.

93 Machiavelli, *Prens*, s.112.

94 Machiavelli, *Prens*, s.112.

95 Hatta gerçekleri ve doğruları hükümdara söylemeyen ya da susan danışmanların başına, “Makedonya Kralı Perseus’un dostlarının başına gelenler gelebilir: Perseus, Paulus Aemilius’a yenilip birkaç dostuyla kaçtıktan sonra geçmiş olayları tartışırken tesadüfen birisi ona yıkılmasına yol açan birçok hatasını söyledi. Perseus ona dönerek şöyle söyledi: *Hain*, öyleyse ben bundan başka çare bulamazken sen şimdiye kadar beni hep oyalamışsın! ve bu sözlerle birlikte onu kendi elleriyle öldürdü”. Machiavelli, *Söylevler*, s. 486.

96 Machiavelli, *Prens*, s.112-113.

### 3.1. Değer Tahvili Olarak Hükümdar Ahlakı

Hükümdarı ahlaki bağlardan arındıran Machiavelli, bir adım daha ileri giderek geleneksel ahlaki söylemi bir tür “değer tahviline” tabi tutar. Değer tahvilinde hükümdarın ahlak dışı edimde bulunma serbestisi aşılarak ahlaksal olan büsbütün olarak politik olanın heyulası, hammaddesi ve nesnesi olarak saptanmaktadır. Hükümdarın her an oynadığı ahlakilik oyunu, artık uyruklara sunulan bir tür değer tahvili sistematığına kavuşur. Bu işlemde verili durumdaki ahlaksal, hükümdarın tasarrufunda bir meta olarak keşfedilir ve ona hükümdar eliyle bir mübadele değeri biçilir.

Belki de Machiavelli'nin önerisi büsbütün olarak değerlerin mübadele usullerinde bir kırılmaya gönderme yapar. Bu oyunda hükümdarın iyi görünümlü eylemi uyruklar piyasasına bir tür tahvil senedi gibi sürülmüş olur. Bu geleneksel anlamıyla ahlaksal olarak kötü olduğu varsayılan yeni bir yasa, savaş ilanı ya da uyruklar sathına sunulan herhangi bir hükümdar edimi olabilir. Machiavelli, bir hisse niteliğindeki bu girişimin kitle tarafından alıcı bulacağı konusunda bir dizi gerekçe öne sürmektedir. Bunlardan ilki, insanların çoğunun bayağı ve yüzeysel görüntüyle yetiniyor olması; ikincisi, verili değerlere bağlı olanların naifliği ve üçüncüsü de hükümdar ahlakından pay almış uyrukların öneriyi bilinçli olarak benimsemeleriyle ilgilidir. Öylesi bir tahvilin uyruklar tarafından talep edilebilir olmasıyla hükümdarın her zaman ikna olacak bir çoğunluk bulması da tesadüf olmaktan çıkar. Hükümdardan gelen, -yalan bile olsa- her an fırsat kollayan uyrukların bencilliğiyle örtüştüğünde doğrunun yerini kolayca alır. Bir çekiliş oyunundaki güdüleyici faktörlerden daha fazlasını vadeden bu oyunda ilişkiye girilen bizzat hükümdardır. Uyrukların hükümdarla her an bir kazanma ya da kaybetmeme yönündeki beklentileri onların bencil ve kurnaz eğilimleriyle karşılık bulur. Machiavelli tarihin bunu teyit ettiğini defalarca tekrar eder.

Böylece ahlaklı görünme oyunu uyruklarca da devam ettirilerek ulusal bir forma kavuşur: Hükümdar her ne yapıyorsa devletin devamı için yapıyor olduğundan uyrukların bu değer tahvilinde hissedar olmaları, bu oyunun birer aktörü olmaları vatanseverlikten başka bir şey olmamış olur. Machiavelli, bunu politik *virtù*nün ülke sathına hâkim olması şeklinde tasavvur ediyor görünmektedir. Belki de artık politik erk tarafından tedavüle sokulan bu eylemi “yalan” diye anmaktan sakınmak gerekir.

O hâlde değer tahvilinde iki eylemden söz edilebilir: (i) politik amaç için bütün değerler gibi ahlaki değerın tedavüle sokulması. Burada hükümdar yalanı, erkin devamı için gerekli bir iyilik olarak tahvil eder. Yurttaşlarına bunu almakla özünde ortak bir yararı, devletin devamını sağlamış olacakları-

nı ima eder. Gerisini tarih pratiği teyit eder. Öyle ki “çoğunluk sağlamlığına inandığı savlara dayandığında insanlığın esamesi okunmaz.”<sup>97</sup> Bu konsensüsle birlikte (ii), artık hiçbir hükümdar edimi utanç verici olmaz ve burada olup biten tikel, salt bir manipülasyon olarak değerlendirilemez. Aksine, hükümdar devlet için yalana başvurduğuna göre onun yalanına inanmak bir yurttaşlık ödevine dönüşür. Çünkü devlet “ister rezilce ister ihtişamla olsun savunulmalıdır; her ne yoldan olursa olsun haklı olarak savunulur.”<sup>98</sup>

İşte, Büyük Roma Devleti’ni var eden ve yüzyıllarca yaşatan tarihî gerçek bu *virtù* hazinesidir. Çünkü orada, vatanseverlik en yüksek erdem olarak görülmüş ve bunun bir sonucu olarak halk, kendi devletinin “görmeye ve kamusal iyiliğine dört elle sarılmıştı.”<sup>99</sup> Machiavelli’ye göre *virtù* konusunda Platon çizgisindeki geleneğin anlamadığı ve kendisinin marifetini belirleyen şey, birer bencil olan yurttaşların tüm motivasyonlarını (din ya da ahlak yerine) anavatanı savunmaya ve yüceltmeye hasretmiş olmasıdır.<sup>100</sup>

Sonuç olarak dürüst olmadığı hâlde dürüst, dindar olmadığı hâlde dindar, zalim olduğu hâlde merhametli gibi görünme örneğinde değerlere sahipmiş gibi görünme istikrarı politik ereğin tahvil edici meşruiyetiyle örtüşür. Devlet burada, en yüksek kurum olarak değerlerin üretim ve mübadelesinde en yetkin kurumdur. Para örneğinde hükümdar, devlet adına bir taşa, metale veya bir kâğıt parçasına ad verir, değer biçer ve tedavüle sokar. Nihayetinde politik erk, bir sanat eseri ya da dinî ritüelin değerine ilişkin tereddütleri giderme kudretine benzer şekilde değerler arası mutlak geçirgenliğin yegâne teminatını temsil eder. Hükümdarın değer tahvili, bir mübadele ortamında her şeyi alabilme kudretine sahip, her şeyi değiştirebilme değerine sahip Heraklitos’un altını gibi bir işlev görür. Böylece kurucu hükümdarın işlevini teyit eden bu tarihsel-mübadele düzlemine uyuklar da yerlerini almış olur. Bu yönüyle Machiavelli, hükümdarın kurucu işlevi yanında devletin devam etmesini bütün uyukların (cumhuriyet) omuzlarına yüklemekle iktidar teribatındaki konsensüsü tamamlar.

#### 4. Fiilî Hakikat İddiası Olarak Machiavelli Düşüncesi

Leo Strauss’a göre “modern politika felsefesinin kurucusu, Machiavelli’dir.”<sup>101</sup> Francis Bacon (1626), Machiavelli’nin insanların yapması gerekeni değil, fiilen yaptıklarını ele aldığını fark edenlerin başında gelir.<sup>102</sup> Ma-

97 Machiavelli, *Prens*, s. 11.

98 Machiavelli, *Söylevler*, s. 501.

99 Skinner, *Machiavelli*, s. 109.

100 Skinner, *Machiavelli*, s. 109.

101 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* s. 86.

102 Skinner, *Machiavelli*, s. 125.



chiavelli'nin marifeti, politik olguları olduğu hâliyle ve insani realitesine sadık kalarak tasvir etme kararlılığına dayanıyor görünmektedir. Nitekim “niyetim anlayan herkes için yararlı bir şeyler yazmak olduğundan hayalî şeylerden çok şeylerin fiilî hakikatine”<sup>103</sup> odaklanmak bana daha uygun görünmektedir,<sup>104</sup> diyen Machiavelli'ye göre “ister cumhuriyet olsun isterse prenslik, tüm yönetimlerin ortak malzemesi insandır.”<sup>105</sup> İnsan ise kıskanç doğası nedeniyle “güvenilmez ve dönecek bir yapıdadır.”<sup>106</sup> Bunun bir nedeni de talih olarak dile getirilen koşulların tekensizliğidir. O hâlde, “bir devlet planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin”<sup>107</sup> bu insani nitelik ve koşulları ihmal etmemesi gerekir. Fiilî hakikat; politik olgular dünyasını, Platon örneğindeki ideal-metafizik belirlemeler yerine olduğu hâliyle ele alma çabasına gönderme yapar. Bu yüzden Machiavelli, ezberden konuşuyorlar dediği metafizikçilerden farklı olarak benim yeni yöntemim dediği bir fiilî hakikat zemini üzerinden hareket etmektedir.

Machiavelli, insan ruhunun iyi ya da kötü olmasını bir doğa meselesi olarak değil, toplumsal alanda ortaya çıkan bir *virtù* olarak temellendirmektedir. O hâlde erdem sadece toplumun içinde uygulanabilir. İnsan, erdeme yasalar ve adetler ile -zorla- alıştırmak durumundadır. Devletin ve yasaların kökeni,<sup>108</sup> kurucu *virtù*ya sahip hükümdar olduğuna göre bu hükümdar ilk öğretmendir de. Ancak ilk öğretmenin kendisi verili erdemle eğitilmiş olamaz: “Roma'nın kurucusu, bir kardeş katilidir. Ahlak, ahlak tarafından

103 Machiavelli'nin perspektifini “fiilî hakikat” olarak tanımlama gerekçesi Machiavelli'nin düşüncesi içinde gerekçelendirilebilir bir tanımlama olmakla birlikte Machiavelli'nin bu anlamı dışlamayan özgün ifadeleri için ilave bilgiler vermek mümkündür. Oxford University Press İngilizce versiyonundan Türkçeye çevirdiğimiz ifadeler şu şekilde yer almaktadır: “*But since my intention is to write something useful for anyone who understands it, it seemed more suitable for me to search after the effectual truth of the matter rather than its imagined one*”. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Çev: Peter Bondenella, Oxford: Oxford University Press, 2005. S. 53. Ayrıca ilgili ifadenin *Prens*'in orijinal İtalyanca versiyonu şöyledir: “*Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*”. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, s. 72.; [https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/il\\_principe/pdf/machiavelli\\_il\\_principe.pdf](https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/il_principe/pdf/machiavelli_il_principe.pdf). (erişim:26 Ağustos 2020). Ayrıca; *effectual truth/actual truth (It: “verità effettuale della cosa) için Bkz. Niccolò Machiavelli, The Prince*, Çev: Peter Bondenella, Oxford: Oxford University Press, 2005. s. 53.

104 Machiavelli, *Prens*, s. 100.

105 Machiavelli, *Söylevler*, s. 21.

106 Machiavelli, *Söylevler*, s. 21.

107 Machiavelli, *Söylevler*, s. 36.

108 “Yasa, sözleşmecilerin iddia ettiği gibi doğadan, ilk çobanların vardıkları pınarların çevresinden çıkmaz; yasa, korkunç tarihleri ve kahramanları belli olan gerçek muharebelerden, zaferlerden, katliamlardan doğar; yasa kundaklanmış kentlerden ve talan edilmiş topraklardan doğar; gün doğumunda can çekişen şu ünlü masumlarla doğar.” Bkz. Michel Foucault, *Toplumunu savunmak gerekir*, Çev.: Şahsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002, s. 62.

yaratılmayan bir bağlamda mümkündür. Çünkü ahlak kendi kendisini yaratamaz. Ahlakın mümkün olduğu bağlam, ahlaksızlık tarafından yaratılır.”<sup>109</sup>

Machiavelli'nin ahlaklılığın yerine ahlaksız veya ahlak dışı bir vekil bulma gereğine ilişkin keşfi burada açıklık kazanır. Bu durumda devletlerin, medeniyetlerin kurucuları “evet, kardeş katili ve ensest kahramanlardı ama bu günaha onlar düştü diye biz bugün yasalardan ve devlet düzeninden söz ediyoruz.”<sup>110</sup> Ancak kurucu hükümdarı önceleyen bir değerden söz edilemeyeceğine göre hangi tutku insanların eğiticisini, güdüleyecek ve onu eğitecektir?

Bu arzunun en yüksek formu, terimin en tam anlamında yeni bir prens olma, bütün olarak yeni bir prens olma arzudur. Pek çok kuşaktan insanın şekillendiricisi olma arzusu. Toplum kurucusunun, toplumun, yani kendi eserinin korunmasında bencil bir ilgisi, çıkarı vardır. ...en yüksek türden bütün olarak yeni prene hayat veren, bencil hırstan başka bir şey değildir... O, büyük suçlulardan, sadece, bu suçluların bir savunma fırsatından yoksun olmalarıyla ayırt edilir, ahlaki motivasyonu ise onlarınkiyle aynıdır.<sup>111</sup>

O hâlde klasik erdem söyleminde dile gelmeyen şey, bütün değerlerin kaynağında bu politik ereğin yattığı veya bu erek tarafından seferber edildiğidir. Burada mucizenin ilahi hikmetine meftun olmuş miskin Hristiyan uyruğun karşısında Marcus Camillus (M.Ö. 365) gibi akıllı imparatorların yayılmasını sağladıkları ve Romalı olmanın ne anlama geldiğini ifade eden pratik bir mucize vardır:

Romalı askerler Vei şehri yağmalarken, bazıları Juno tapınağına girmiş ve askerler onun heykeline yaklaşıp, ” Roma'ya gelmek ister misin?”<sup>112</sup> demişler. Askerlerden biri, onaylar tarzda başını salladığını görmüş, bir diğeri ise “evet” dediğini işitmiş. Çünkü bu adamlar tamamen dindar oldukları için (bunu Livius açıklamaktadır; çünkü tapınağı girerlerken, başı bozukluktan uzak, hepsi dindar ve tamamen saygılıydılar), belki de sordukları soruya bekledikleri yanıtı işittiklerine inandılar.<sup>113</sup>

Bu ironi politik erek yolunda (din dâhil)<sup>114</sup> değerlerin mübadeleye tabi tutulmasıyla örtüşen gelişmiş bir örnek sunar. Başka bir fiilî hakikat örne-

109 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 87.

110 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.98-100.

111 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.89.

112 “*Vis venire Romam?*”

113 Machiavelli, *Söylevler*, s. 74.

114 “Roma tarihini dikkatlice gözden geçiren kişi, orduları kontrol etmede, halkı telkin etmede, insanları iyiyeye yöneltmede, kötüden utanılmasını sağlamada dinin nasıl yardımcı olduğunu görecektir... Çünkü nerede Tanrı korkusu eksikse, orada ya bir krallık düşer ya da dinin eksikliğini karşılayan bir prensin

ğinde Machiavelli, Romalıların fethedilen bir şehirdeki silahsız insanlara dokunulmayacağını ilan etme ilkesini dinî ya da ahlaki saik yerine “o şehrin fethedilmesini kolaylaştıran”<sup>115</sup> bir zekâ, bir *virtù* olarak açıklar.

Leo Strauss’a göre Machiavelli’nin akıl yürütmesi şu şekilde sunulabilir; “adalet mi istiyorsunuz? Ben size ona nasıl ulaşabileceğinizi göstereceğim.”<sup>116</sup> Adaletle vaazlar ve nasihatler sayesinde değil, politik ideallerin ve ülkülerin gözden geçirilmesi ve insan gerçekliğiyle uyumlu hâle gelinceye dek aşağıya çekilmesiyle varmak mümkündür. Çünkü havarisi olmaya can atılan içi boş politik söylemlerin çoğunda, fiilî hakikati, standartların alçaltılmasını ihmal etmek gibi kökten yanlış<sup>117</sup> olan bir şey vardır:

O zaman gelin, yönümüzü, erdemle, bir toplumun seçebileceği en yüksek hedefle tayin etmekten vazgeçelim; gelin, yönümüzü tüm toplumların bilfiil izlediği hedeflerle tayin etmeye başlayalım. Gelin hedeflerimizi o denli alçaltalım ki, toplumun ve özgürlüğün korunması için açıkça hiç gerek olmayan türlü vahşetler sergilemeye mecbur kalmayalım. Gelin merhametin yerine [açıkça] hesabı koyalım, bir tür avant la lettre [açıkça] faydacılık” koyalım.<sup>118</sup>

Leo Strauss’a göre Machiavelli bu önerisiyle politika öğretisinin yalnızca tözünü değil, tarzını da radikal bir şekilde değiştirmiştir. Ona göre Machiavelli’nin “politika öğretisinin tözü hakkında söylenebilecek şey, bütün olarak yeni prens bakımından, yani ahlaksızlığın toplumun temelinde ve bu yüzden toplumun yapısında özsel olarak bulunması bakımından, bütün olarak yeni bir öğreti olduğudur.”<sup>119</sup>

Böylece Machiavelli, politika-ahlak arasındaki kadim ilişkinin üzerindeki geleneksel peçeyi kaldırır ve onu yeniden tarihsel gerçekliğiyle buluşturur. Machiavelli düşüncesinin aforoz<sup>120</sup> edilmesinin temel nedeni de politik ereğin bütün değerler üzerine yerleşerek onları tahvil etme kudretini ifşa etmiş olmasıyla ilgili görünmektedir.

---

korkusu yerini doldurur... Aynı zamanda dinden yana ortaya çıkan ne varsa, yanlış oldukları düşünülse bile, kabul görmeli ve büyütülmelidir... Eğer galip gelmeyi ümit ediyorlarsa askerlerin zihinlerini azimle doldurmalarının gerekli olduğunu ve bunu yapmak için dinden daha iyi bir araç olmadığını bildikleri için”. Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, s. 70, 83.

115 Machiavelli, *Söylevler*, s. 414.

116 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.90.

117 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.90.

118 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.87-88.

119 Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.92.

120 *Prens*’in Kilise karşıtı akımların elinde bir silah olduğunu görülmesi Roma’yı uyandırmış, 1559’da Machiavelli ölmüş de olsa aforoz edilmiştir. Otuzlar Kurulu da 1563’te bu kararı onaylamış. Machiavelli’nin adını övgüyle anmak dinsizlik, tanrıtanımazlık gibi görülmüş ve *Prens*’in nüshaları meydanlarda yakılmıştır. Machiavelli, *Prens*, s. 32.

## Sonuç

Machiavelli düşüncesi, antik referanslara başvurduğu için değil, politika-ahlak ilişkisini ele alma biçimi ve bu ilişkiyi orijinal düzleminde temellendirme tavrı bakımından Rönesanslıdır. Çünkü bu yeni dünyada şeylerin ilişkisi aslına rücu eder ve şeyler oldukları gibi görünür.

Machiavelli'nin betimlediği hükümdar figürü öncelikli olarak metafizik referanslardan arındırılmış bir dünyalıdır. Bununla birlikte Machiavelli hükümdarını toplumun ahlaki ve dinî değerlerinin bir düşmanı olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Aksine Machiavelli, bu kurumları -iktidara tabi olmaları koşuluyla- gerekli görmektedir. Ne var ki hükümdarın her şeyin üstündeki irade ve eylemleri devlet aklıyla özdeşleşerek ahlak üstü bir konuma yerleşir. Bu ise hükümdara, ahlaki değerleri manipüle etmeyi de içeren bir tasarrufta bulunma hakkı vermektedir.

Machiavelli'nin standartları düşürerek politik olguları ve politik ereği fiilî hakikati içinde tespit etme eğilimi iktidar-ahlak ilişkilerinde radikal dönüşümü haber verici niteliktedir. Buradaki şeffaflık ahlak ve politikayı birleştiren ya da ayırıştıran klasik spekülasyona sığınmaksızın ahlaki olanın politik ereğe tabi kılınmasıdır.

Geleneğin tozlu kelimelerinden arınarak insanın bencil doğasını dikkate alan bu yaklaşımın temel iddiası; ahlak ve politika ilişkisini, doğduğu yerde, olay yerinde, devletin kökeninde<sup>121</sup> saptamak ve onu aslına döndürmektir. Çünkü “bir şeyin kökü ve gelişimi bilinirse tedavisi de daha iyi olur.”<sup>122</sup> Bu yalın olarak politika felsefesini fiilî hakikati üzerinde tartışmaktadır.

Machiavelli'nin devlet anlayışının merkezinde Romalı erdeme sahip bir hükümdar figürü yer alır. Ne var ki hükümdarlar “kısa ömürlü oldukları için, sadece ona dayandıkları sürece, devletlerin de ömrü kısa sürer.”<sup>123</sup> Bu yüzden, Machiavelli'nin cumhuriyetçi tarafına uygun olarak hükümdar ile ulus arasında uyumu sağlayacak yasalar ve senato gibi dengeleyici kurumlar gereklidir. Bu kurumlar sayesinde ki devlete imkân veren hükümdar *virtüsü*, cumhuriyet yurttaşının *virtüsü*yle örtüşerek sağlamlaşır. Böylece moral tahvili de bir manipülasyon olmaktan çıkar ve tüm iktidar unsurlarının ulusal çıkar adıyla birleştikleri bir forma kavuşur. Bu tahvil sayesinde ki tüm politik unsurlar egemenliğin meyvesiyle birlikte sorumluluğunu da üleşirler. O hâlde değer tahvili, sanıldığığının aksine, hükümdarın tarihsel

121 Machiavelli'den bir yüzyıl sonra, Thomas Hobbes ve ardılları devleti önceleyen bir ahlak yasası olup olmadığını toplumsal sözleşme teorileri çerçevesinde uzun uzadıya tartışacaklardır.

122 Machiavelli, *Prens*, s.90.

123 Machiavelli, *Söylevler*, s. 71-72.

rolüne uygun olarak devlete imkân veren bir işleve kavuşur. Yeter ki standartlar alçaltılmış olsun. Bu yönüyle Machiavelli, erdem merkezli geleneksel siyasi söylemin argüman ve araçlarını bertaraf ederek modern iktidar tasarımlarının çoğunlukla maddi, gerekçeleri ve uygulama usulleri tamamen farklı iktidar teknolojilerini haber vermiş gibidir.

Machiavelli düşüncesinde görmezden gelinemeyecek problem hükümdarın vatansever olmadığı hâlde vatansevermiş gibi görünmeyi başarma durumu ile ilgilidir. Nitekim, İtalyan ulusal birliği için Orta Çağ'ın miskin, mütevekkil müminine karşı eril-muhteris-vatansever Romalı yurttaşını öneren Machiavelli'nin öngöremediği nokta; bu ülkünün ve bu ülküdaşın da hükümdarın değer tahvili kabiliyetine karşı direnciyle ilgilidir. Bir anlatıya göre 20. yüzyılda İtalya'nın ulusal birliği için "İtalyan erkeğini lezzetli spaghetti pişiren ve güzel mandolin çalan yozlaşmış bir lümpen olmaktan" kurtularak "Romalı bir piyade" ruhuyla Ulusal Faşist Parti'ye katılmaya davet eden hükümdar figürü Duce Mussolini (1945) olmuştur. Bu yönüyle Rönesans düşünürü Machiavelli'nin İtalyanları diriltme çabası, altın çağ mitine ilgi duyan modern egemenin kitlesel heyulaya biçim verme teknolojileriyle örtüşür görünmektedir.

Machiavelli'nin politik değerler konusunda yenilikçi olduğuna ilişkin genel tespit onun daha çok bir kâşif, bir ifşacı olduğu şeklinde düzeltilmelidir. Bu ise bir hakikat icadı olmaktan çok, politik hakikatin olay yerine ilişkin gözü pek bir tanıklıktır. Bütün değerlerin politik ereğe uygun olarak tahvil edilebildiği bu şeffaf yaklaşımdaki yenilik, değer tahvilinin hükümdara aleni olarak telkin edilmesinin ötesine geçerek iktidarın tarihsel hakikatine ışık tutma çabasıyla ilgilidir. Machiavelli, politik olanın fiilî hakikatine bakarak iktidar dışı alana göz dikecek modern yurttaş da politik tahvildeki rolünü görmeye davet eder gibidir.

## Öz

### Politika ve Ahlak İlişkisinde Bir Rönesans Figürü Olarak Machiavelli Hükümdarı

Bu çalışmada Niccolò Machiavelli'nin hükümdar anlayışı politika-ahlak ilişkisi açısından tartışılmaktadır. Geleneksel politik düşüncüyü hayalî bir erdem anlatısına angaje olmakla eleştiren Machiavelli, Rönesans dinamiklerini referans olarak politika-ahlak ilişkisini yeniden tanımlamaktadır. Machiavelli'nin temel argümanı politik edimin fiilî hakikati içinde tespit edilerek ahlak dışı ve ahlak üstü bir düzlemde ele alınmasına dayanır. Bu perspektifin merkezindeki hükümdar karakteri de politika ve ahlak ilişkisi üzerindeki geleneksel örtüyü kaldıran bir Rönesans figürü olarak belirlemektedir. Machiavelli'nin belirlemelerine göre: i) Klasik-metafizik erdem ve politika anlayışı politik-fiilî hakikatle örtüşmemektedir. ii) Bu gelenekten önemli ölçüde beslenen feodalite ve kilise değerleri de politik yozlaşmadan başka bir şey değildir. Buna karşın Machiavelli, iii) değerler evreninin merkezine iktidarı yerleştirerek iv) arkaik değer hazinesini de politik erkin tahvil edebildiği bir ganimet konumuna düşürmüştür.

Bu çalışmanın amacı, politik olgulara fiilî hakikat perspektifinden yaklaştığını ileri süren Machiavelli'nin önerisini ne tür dayanaklar üzerinde inşa ettiğini politika felsefesi açısından ele alarak bu önerinin tarihsel direncini sorgulamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Politika Felsefesi, Machiavelli, Rönesans, Fiilî Hakikat, Değer Tahvili.

## Abstract

### The Ruler of Machiavelli a Renaissance Figure in the Relationships of Politics and Ethics

In this study, Niccolò Machiavelli's understanding of the monarch is discussed in terms of politics-moral relationship. Machiavelli criticizes the traditional political philosophy for being engaged in an imaginary discourse of morality. Machiavelli, in his effectual truth perspective places the political power as immoral and supra-moral position. The ruler character here also appears as a Renaissance figure that lifts the traditional veil of the relationship between politics and morality. According to Machiavelli: i) Classical ideal sense of virtue is a discourse that does not coincide with political effectual truth. ii) Feudalism and church values, which are nourished by this tradition, are nothing but political corruption. In contrast, Machiavelli, iii) has radically targeted the traditional position of moral and placed the political power at the centre of all values. Thus, Machiavelli reduced the archaic and classical moral treasure to a loot position which the political power could afford. This study aims to question the historical resistance of Machiavelli's proposal which he suggests it as an effectual truth perspective in the political phenomenon.

**Keywords:** Philosophy of Politics, Machiavelli, Renaissance, Effectual Truth, Value Bond.

## Kaynakça

- Althusser, Luis; İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach, Çeviren Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Baudrillard, Jean; *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çeviren Oğuz Adanur, İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2008.
- Burckhardt, Jacob; İtalya'da Rönesans Kültürü, Çeviren Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: OkyanUs Yayınları, 2018.
- Burke, Peter; *Avrupa'da Rönesans -Merkezler ve Çeperler-*, Çeviren Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2017.
- Cassirer, Ernst; *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, Çeviren Emre Can Ercan, Bursa: Verka Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel; *Kelimeler ve Şeyler*, Çeviren M. Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Foucault, Michel; *Özne ve İktidar*, Çeviren Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel; *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Çeviren Şahsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002.
- G. Skirbekk & Gilje N.; *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çeviren Emrullah Akbaş & Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1999.
- Göze, Ayferi; *Siyasal Yönetimler ve Düşünceler*, İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Kardeş, M. Ertan; "Machiavelli: Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No.24(2017): 337-352.
- Machiavelli, Niccolò; *Il Principe*; [https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/il\\_principe/pdf/machiavelli\\_il\\_principe.pdf](https://www.liberliber.it/mediateca/libri/m/machiavelli/il_principe/pdf/machiavelli_il_principe.pdf). (erişim: 26 Ağustos 2020).
- Machiavelli, Niccolò; *Prens*, Çeviren Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2002.
- Machiavelli, Niccolò; *The Prince*, Çev: Peter Bondenella, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Machiavelli, Niccolò; *Savaş Sanatı*, Çeviren Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Machiavelli, Niccolò; *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çeviren Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Merquir, J.G.; *Foucault*, Çeviren Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları, 1986.
- More, Thomas; *Ütopya*, Çeviren Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık, 2010.
- Ross, King; *Machiavelli. İktidar Filozofu*, Çeviren Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

- Skinner, Queintin, *Machiavelli*, Çeviren Cemal Atilla, İstanbul: Altın Kitaplar, 2004.
- Strauss, Leo; *Natural Righ And History*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1953.
- Strauss, Leo; *Politika Felsefesi Nedir?*, Çeviren Solmaz Zelyut, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.
- Zophy, Jonathan W.; *Ateş ve Su Üzerinde Dans- Rönesans ve Reform Avrupa'sının Kısa Tarihi*, Çeviren Bengisu Karakurt, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.



# İBN SÎNÂ'NIN VE DOMİNİCUS GUNDİSSALİNUS'NIN ZORUNLU VE MÜMKÜN VARLIK MUKAYESELERİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 321-355.

Geliş Tarihi: 21.02.2021 | Kabul Tarihi: 08.03.2021

Hüseyin YÜCEL\*

## Giriş

Antik Yunan birikiminin İslam medeniyetine yol almasına ve burada gelişmesine imkan tanıyan tercüme faaliyetleri, yörüngesini Batı'ya çevirmek durumunda kalmıştır. Batı'nın bu zengin külliyata sahip olması da yine tercüme faaliyetleri ile sağlanmıştır. Bu çerçevede en önemli tercüme ve bilim merkezlerini bünyesinde toplamayı başaran Endülüs, ilmî birikimin farklı coğrafyalara aktarılmasına zemin hazırlamıştır. Endülüs'te faaliyet gösteren tercüme okulları birçok eseri tercüme yoluyla Batı literatürüne kazandırmıştır. Öyle ki, Batı'nın antik eserlerinin orijinal dillerindeki metinlerini İslam felsefi külliyatı sayesinde Arapçadan tekrar Latinceye kazandırılması bu yolla sağlanmıştır. Bu merkezlerin başında gelen Toledo Tercüme Okulu ve bünyesindeki mütercimler birçok eseri Latinceye kazandırmıştır. Dominicus Gundissalinus'un yaptığı tercüme de bu külliyatın içerisinde yadsınamaz bir şekilde kendisine yer bulmuştur. İslam filozoflarının birçok eserini tercüme etmenin yanında kendi eserlerini de yazma fırsatı bulan Gundissalinus'un, eserlerini yazarken İslam filozoflarından etkilendiği bilinmektedir. Makalemizde bu etkilenmenin boyutlarını ve izlerini göstermesi bakımından Gundissalinus'un *De processione mundi* eserini, özellikle İbn Sînâ felsefesinin temelini oluşturan zorunlu ve mümkün varlık terimleri çerçevesinde inceleyeceğiz.

Makalemizin çerçevesi dahilinde literatürde yapılan çalışmalar incelendiğinde, Türkçe yazılan kitap ve makalelerde konunun detaylı bir incelemesine ulaşamadık. Birçok eserde Gundissalinus'un, eserlerini oluşturur-

\* Dr. Araş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, ORCID: 0000-0001-6939-0025, e-mail: huseyinyucel@ankara.edu.tr.

ken İslam filozoflarından etkilendiği belirtilmiştir. Ancak bu etkilenmenin boyutu ve içeriği hakkında detaylı bir bilgi verilmemiştir. Dahası doğrudan Gundissalinus üzerine yapılan bir çalışmayı da tespit edemedik. Daha çok çalışmalar Endülüs'teki tercüme faaliyetleri ve mütercimler hakkında bilgi vermektedir (Karlıağa, 2004); (Öztunalı, 2017); (Sarıkavak, 1996). Yabancı dildeki literatürde ise, Gundissalinus'a ve tercüme ettiği iddia edilen eserlere dair farklı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların arasında doğrudan konumuzla ilgili olan ve bizim de *De processione mundi* eserinin İngilizce tercümesinden yararlandığımız John A. Laumakis tarafından kaleme alınan *Dominicus Gundissalinus: The Procession of The World* isimli eser bulunmaktadır (Gundissalinus, 2002). Yazar, eserin ilk bölümünde Gundissalinus hakkında detaylı bilgiler vermektedir. *De processione mundi*'nin tercümesinin yapıldığı bölümde ise belirli yerlerde dipnotlar vererek İbn Sînâ'nın metinlerinden alıntı yaptığını belirtmektedir. Bizim iddiamızda da olduğu gibi Laumakis, bu eserin bir çeşit derleme olduğu kanısındadır. Çalışmamızın bu eserden ayrılan yönü ise, Gundissalinus'un *De processione mundi* eseri ile İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserindeki konu hakkındaki benzerliklerin ve doğrudan alıntılanan metinlerin kıyaslamasının yapılmasıdır. Böyle bir çalışmaya ihtiyaç duymamızın nedeni ise, Laumakis'in sadece benzerlikleri dipnotlardaki bilgilerle yetinmesidir. Ancak konunun önemi gereği aradaki etkileşimin daha geniş çerçevede incelenmesi ve metinler arasında kıyaslamaların yapılması gerekmektedir. Alıntıların eserin büyük bir bölümünü oluşturduğu ve bu alıntılarının büyük ölçüde olduğu gibi aktarıldığı gerçeği bu gerekliliğin önemini artırmaktadır. Araştırmamıza ilgili doğrudan konuyu ele alan diğer bir çalışma ise, Polloni'nin kalem aldığı *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in The Exposition of Avicenna's Metaphysica* isimli makaledir (Polloni, 2016). Polloni'nin her iki eserin arasındaki farklılık ve benzerlikleri zorunlu varlık kavramı üzerinden ele aldığı bu çalışma Gundissalinus'un eserinde izlenen yöntem ve amaçlar doğrultusunda nitelikli bilgiler sunmaktadır. Bizim çalışmamızın bu eserden ayrılan yönü ise, her iki filozofun eserlerinin doğrudan alıntılar yapılarak bir arada verilmesi ve eserlerin yöntem, içerik, metinlerin kurgusu ve metinlerde birbiri yerine kullanılan kavramların doğrudan alıntılar üzerinden incelenmesidir. Diğer bir farklı yön ise, Tanrı-âlem ilişkisi bakımından İbn Sînâ'nın Gundissalinus tarafından gerek metindeki cümlelerin yerlerinin değiştirilmesi, metne yapılan eklemeler ve farklı kavram kullanımlarının irdelenmesidir. Polloni makalesinde, her iki metni Latince versiyonlarını çalışmasının sonunda ek olarak vermektedir. Gundissalinus üzerine yapılan diğer çalışmaların büyük bir kısmı ise, tercüme ettiği iddia edilen eserle-

İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeselerinin listelerinin yer aldığı makalelerdir. Bu çalışmalarda İslam filozoflarının eserlerinde kullanılan cümle yapılarının, deyimlerin ve özel kullanımların Gundissalinus'un tercümelerinde hangi kavram ve yapılara karşılık geldiği araştırılmıştır. Mevcut diğer çalışmaların eksik yönü ise doğrudan konumuz ile ilgili bir veriyi bize sunmamasıdır.<sup>1</sup> Bu nedenle her iki literatür açısından çalışmamızın farklı olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmamızın ana amacı, Gundissalinus'un *De processione mundi* eserindeki İbn Sînâ'nın izlerini tespit etmektir. Amacımız doğrultusunda eseri detaylı bir şekilde inceleyerek İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserindeki zorunlu ve mümkün varlık hakkındaki ifadelerini doğrudan veya dolaylı olarak alıntılacağı metinlerin kıyaslamasını yapacağız. Bu amaç doğrultusunda karşılaştırmalı metin tahlili yöntemini kullanmayı tercih ediyoruz. Araştırmamızın ana kaynağı, Laumakis'in *De processione mundi* eserini tercümesine yer verdiği *Dominicus Gundissalinus: The Procession of The World* isimli çalışmadır. İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinin tercümesini içeren diğer bir kaynak eser ise, Muhittin Macit editörlüğünde neşredilen *Metafizik (Kitâbu'ş-Şifâ)* isimli çalışmadır.

## 1. Toledo Tercüme Okulu

İslam medeniyetinin ve Antik Yunan külliyyatının Batı'ya aktarımını sağlayan tercüme merkezlerinin başında Toledo Tercüme Okulu gelmektedir. Toledo, Romalılar ve Vizigotlar dönemine uzanan büyük bir medeniyeti bünyesinde barındıran; Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin bir arada yaşadıkları önemli bir bölgedir. Bu birlikteliğin en önemli mimarı Müslümanlardır. İspanyanın 711-714 yılları arasındaki fethinin savaştan ziyade çeşitli anlaşmalarla sağlanmış olması ve Müslümanların bölgede yaşayan diğer din mensuplarına karşı olan tutumları farklı din mensuplarının birlikte yaşama ortamını bilim üretmek açısından uygun hale getirmiştir (Özdemir, 1992, 209-10). Toledo'da Arapça, Latince ve Roman dillerinin kullanıldığı bilinmektedir (Karlıağa, 2004, 236); (Kritzeck, 2015, 52). Toledo'nun 1085 yılında Hıristiyanların eline geçmesinden sonra, Hıristiyan krallar bu halkların hukuk düzleminde aynı haklara sahip olduğunu açıklamaları birlikte yaşama ortamını sağlamlaştırmış ve bu tutum Avrupa'nın tarihinde eşine az rastlanır entelektüel – dinî hoşgörü ortamının devamını sağlamıştır (Arráz-Aybar, 2015, 23). Bu süreçte birçok ilmi eserin bulunduğu kütüphaneler Hıristiyanlar tarafından ilgi görmeye başlamıştır (Knowles, 1962, 188). Toledo'nun diğer merkezlerden ayrılan en önemli yönü, bünyesinde eğitim öğretim faaliyetlerinin yanı sıra tercüme faaliyetlerinin yürütülüyor olma-

1 Konu hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır: (Hasse & Büttner, 2018); (Hasse, 2009); (Hasse, 2000); (Arráz-Aybar, Bueno-López, & Raio, 2015); (Burnett, 2001); (Polloni, 2019)

sıdır. Burada yapılan tercümeleler doğrudan Arapçadan Latinceye yapılmanın yanında, Arapçadan yerel dillere oradan da Latinceye yapılmaktaydı. Eserlerin önce yerel dillere sonra da Latinceye tercümesine önderlik eden filozoflar arasında Yahudi asıllı tercüman İbn Dâvûd (Avendauth) ve Toledo başdiyakozu Dominicus Gundissalinus zikredilmektedir (Sarıkavak, 1996, 246). Bu tercümeleler sayesinde doğu-batı arasında bir köprü konumunda olan Toledo Okulu, Avrupa'nın Arap, Hint ve Antik Yunan birikimiyle tanışmasını sağlayan önemli bir bilim merkezi konumundadır (Öztunalı, 2017, 1324). Abdurrahman Bedevî Toledo'nun önemini şu şekilde ifade etmiştir.

En parlak evresinde olan İslam düşüncesiyle, uyanışın ilk yıllarını yaşayan Batı Aklı arasındaki 'aşılama' işlemi iki merkezde odaklanmıştır. Bunların ilki İspanya, özellikle de Toledo (Tuleytula) şehri, diğeri ise Sicilya ve Güney İtalya idi. En meşhurları Ruggero II (ö.1157) ve Friedrich II (ö. 1250) olan Norman kralları döneminde kültürel alışveriş zirveye çıkmıştı. Bu iki merkez, olgunluğunun en üst noktasındaki İslam düşüncesi ile henüz ergenlik çağındaki Batı düşüncesi arasında temas noktalarıydı. Bunun belki de en önemli nedeni, her iki merkezin İslam devleti ile Hıristiyan Avrupa arasındaki sınırda yer almalarıydı (Bedevî, 2002, 7).

Avrupa'nın Grek asıllı kaynaklara ulaşmada yaşadığı zorluk ortadayken, Toledo Tercüme Okulu'nun tercümeleler vesilesi ile üstlendiği rol bu zorluğu büyük ölçüde aşmaya yardımcı olmuştur. Ancak Müslümanlar tarafından tercümeleler ile İslam medeniyetine kazandırılan Grek eserlerinin varlığı ve aynı zamanda Müslüman filozofların bu eserlere yönelik yazdıkları şerhler sayesinde Antik Yunan mirası bir bakıma Batı'ya aktarılma fırsatı bulmuştur. Abdurrahman Bedevî bu noktaya işaret ederek şu ifadeleri kullanmaktadır: "İşte bu yüzdendir ki tercüme hareketi, Arapça yazılmış Grek kaynaklarıyla başlamıştır" (Bedevî, 2002, 8).

### **1.1. Toledo Tercüme Okulu Tercümanları ve Tercüme Edilen Eserler**

Fransız asıllı olan Raymond de Sauvetat Toledo'da yaşayan Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan bilim adamlarının da katkılarıyla İslam medeniyetine ait birçok bilimsel eserin Arapçadan Latinceye tercümesini gerçekleştirmiştir. Burada yapılan tercümelelerden elde edilen kitaplar, Fransa-Chartres'ta bulunan ilim merkezlerine iletilerek Hıristiyanların kullanımına açılmıştır (Karlıağa, 2004, 237-8). Bu merkezin önemli temsilcileri arasında, Johannes Hispanus, Hermann of Carinthia, Rudolf of Bruges, Robert of Chester, Plato of Tivoli, Daniel of Morley, Alfred of Sareshel, Gerard of Cremona, Petrus Alfonsi, Hugh of Santalla, John of Seville ve Dominicus Gundissalinus gibi isimler bulunmaktaydı (Haren, 1992, 134-5).

Toledo okulundaki tercüme hareketlerini temelde iki döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem 1130-1187 yılları arasındaki Raymond'un hakimiyetiyle; ikinci dönem ise 1252-1287 yılları arasındaki Kral X. Alfonso'nun iktidara gelmesiyle başlayan dönemdir (Öztunalı, 2017, 1130).<sup>2</sup> Toledo Okulu'nda tercümesi yapılan eserler ve müellifler ile ilgili bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

| Mütercimın İsmi ve Eseri <sup>3</sup>  | Eseri Tercüme Edilen Filozof  | Eserin Adı   |
|--|---|--|
| Adelard of Bath<br>Quaestiones<br>Naturales  | Öklid<br>Harizmi<br>Platon  | <i>Elements (Usûlü İlmi'l-Hendese)</i><br><i>Liber Ysagogarum Alchorismi (Mefâtihu'l-ulûm)</i><br><i>Liber zich Japharis el Kauremî (ez-Zîc)</i><br><i>De Eodem et Diverso (Timaeus'un Bir Bölümü)</i>   |
| Dominicus Gundissalinus<br>De Scientiis<br>De Divisione<br>Philosophiae<br>De Prosessione<br>Mundi<br>De Immortalitate<br>Animae<br>De Unitate | Alexander of Aphrodisias,<br>Kindî<br>el-Fârâbî<br>İbn Sînâ<br>Gazzâlî<br>İbn Cebriol | <i>De intellectuel</i><br><i>De Intellectu et Intellecto (Risâle fi'l-akl)</i><br><i>Liber Alfarabii de Intellectu et Intellecto (Risâle fi maâni'l-akl)</i><br><i>De Scientiis (İhsâu'l-ulûm eserinin genişletilmiş tercüme halidir.)</i><br><i>Liber Philosophia Prima sive Scientia Divina (eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât Bölümü)</i><br><i>Liber de Anima (Kitâbu'n-Nefs)</i><br><i>De Caelo et Mundo (et-Tabiiyyât ve es-Semâ'u ve'l-âlem)</i><br><i>Logica, Isagoge<sup>4</sup></i><br><i>Liber Philosophiae Algazel (Makâsıdu'l-Felâsife)</i><br><i>Fons Vitae (Yanbû'u'l-hayat)</i><br>(Bu eser İbn Dâvûd tarafından tercüme edilmiş Gundissalinus tarafından tashih edilmiştir.) |

2 Kral X. Alfonso döneminde yapılan tercüme faaliyetleri yalnızca Arapçadan Latinceye değil, Arapçadan yerel dillere ve oradan Latinceye yapılmaktaydı. Bu yerel diller arasında şu an İspanyolca olarak bilinen Kastilya dili ön plandaydı. Bknz: (Arráez-Aybar, 2015, 24).

4 Eserlerin fihristi için bkz: (Hasse & Büttner, 2018, 315-6).

4 Alonso, anonim tercümelerin bir çeşit tahlilini yaparak bazı eserlerin Gundissalinus tarafından tercüme edildiğini iddia etmiştir. Ancak Charles Burnett, *Logica*'nın tercümesinin Gundissalinus'a ait olmadığını iddia eder. İddialar için bkz: (Burnett, 2001, 391-400).; Alonso'nun Gundissalinus'un tercümelerine dair karşılaştırmalı listesi için bkz: (Hasse & Büttner, 2018, 364-5).

|                   |   |  |
|-------------------|---|--|
| Gerard of Cremona | <p>Aristoteles</p> <p>el-Kindî</p> <p>el-Fârâbî</p> <p>İbn Sînâ</p> | <p><i>Liber Analiticorum Posteriorum</i> (<i>Organon</i>'un II. Analitikler Bölümü)</p> <p><i>Liber Commentarii Themistii Supur Posteriores Analiticos</i> (Themistius'un <i>Organon</i>'un II. Analitikler Şerhi)</p> <p><i>Liber Aristotelis de Naturali Auditu</i> (<i>Physica</i>)</p> <p><i>Liber Aristotelis de Celi et Mundi</i> (<i>es-Semâ'u ve'l-âlem</i> eserinin dört bölümü)</p> <p><i>Liber Aristotelis de Generatione et Corruptione</i> eserinin iki bölümü)</p> <p><i>Liber Aristotelis de Meteorum</i> (<i>el-Âsâru'l-ulviyye</i> eserinin ilk üç bölümü)</p> <p><i>Den Sensu et Sensatu</i> (<i>el-Hissu ve'l-mahsûs</i>)</p> <p><i>Verbum Jacob Alkindi de Intentione Antiqourum</i> (<i>Risâle fi'l-akl</i>)</p> <p><i>De Quinque Essentiis</i> (<i>Risâle fi'l-cevâhiri'l-hamse</i>)</p> <p><i>De Somno et Visione</i> (<i>Risâle fi mâhiyyeti'n-nevmi ve'r-ru'yâ</i>)</p> <p><i>De Intellectu et Intellecto</i> (<i>Makâle fi maâni'l-akl</i>)</p> <p><i>De Syllogismo</i> (<i>Kitâbu'l-kuyâs</i>)</p> <p><i>De Divisione / De Scientiis</i> (<i>İh-sâu'l-ulûm</i>)</p> <p><i>Distinctio Sermonis Super Librum Aristotelis de Naturali Auditu</i> (<i>Kitâbu's-Simâu't-Tabî li Aristotâlis</i>)</p> <p><i>De Naturalibus</i> (<i>eş-Şifâ'nın es-Simâ'u-t-tabî't</i> bölümü)</p> <p><i>Canon Avicennae Libri Quinque</i> (<i>el-Kânûn fi't-tıbb</i>)</p> |
| Robert of Kettons | <p>.....</p> <p>Ptoleme</p>   | <p>Kur'an-ı Kerîm'i Latinceye tercüme etmiştir.</p> <p><i>Planisphere</i></p> <p>.....</p>   |

|   |                                   |  |
|---|-----------------------------------|--|
| <p>Hermann Dal-<br/>mate<br/>De Quinque<br/>Essentiis</p>   |                                   | <p>Kur'an-ı Kerîm'i Latinceye ter-<br/>cüme etmiştir.</p>  |
| <p>Michael Scot<br/>Divisio Philosoph-<br/>hica<br/>Abbreviatio de<br/>Animalibus<br/>Liber Întroduc-<br/>torius<br/>Liber Particularis</p> | <p>İbn Rüşd</p> <p>el-Bitrûcî</p> | <p><i>Commentarium Physicae</i> (İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Fizik eserine yazdığı Büyük Şerhi)<br/><i>Compendium de Caelo et Mundo</i> (<i>Telhîs Kitâb es-Semâ vel-'Âlem lî Aristutâlis</i> / İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Gök ve Yeryüzü eserine yazdığı Büyük Şerhi)<br/><i>Compendium de Generatione et Corruptione</i> (<i>Telhîs Kitâb el-Kevn vel-Fesâd lî Aristutâlis</i> / İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş eserine yazdığı Orta Şerhi)<br/><i>Commentarium Metheorologicae</i> (İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Mete-<br/>roloji eserine yazdığı Orta Şerhi)<br/><i>Compendium de Sensu et Sensatu vel Sensibli</i> (<i>Telhîs Kitâb el-Hâss vel-Mahsûs</i> / İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Duyu ve Duyum eserine yazdığı şerhi)<br/><i>Compendium de Memoria et Reminiscentia</i> (İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Hatırlama ve Hatırlatma eserine yazdığı şerhi)<br/><i>Compendium de Somno et Vigilia</i> (İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Uyku ve Uyanıklığa Dâir eserine yazdığı şerhi)<br/><i>Compendium De Anima</i> (<i>Telhîs Kitâb el-Nefs lî Aristutâlis</i> / İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Ruh'a Dâir eserine yazdığı Büyük Şerhi)<br/><i>Epithome in Librum Metaphysicae</i> (<i>Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa</i> / İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Metafizik eserine yazdığı Büyük Şerhi)<br/><i>De Motibus Celorum</i></p> |

|                                      |                        |   |
|--------------------------------------|------------------------|---|
| Hermannus Alemannus                  | el-Fârâbî<br>İbn Rüşd  | <i>Retorika</i><br><i>Nichomakos'a Ahlâk</i><br><i>Rhetorica Aristotelis Exerptis</i><br><i>Commentarii Medii Avverois</i><br>(Aristoteles'in Retorika isimli eserine yazdığı Orta Şerhi) |
| Alfred de Sarahsel<br>De Motu Cordis | İbn Sînâ<br>İbn Rüşd   | <i>De Mineralibus/Meteororum</i><br>(eş-Şifâ'nın el-Âsârü'l-ulviyye bölümü)<br><i>De Plantis (Kitâbu'n-Nebât)</i>   |
| Gundissalinus ve<br>İbn Dâvûd        | İbn Sînâ               | <i>De anima</i><br><i>De medicinis cordialibus</i>  |
| Gundisalvi and Johannes Hispanus     | İbn Cebriol<br>Gazzâlî | <i>Fons Vitae</i><br><i>Summa Theoricae Philosophiae</i>  |

## 2. Dominicus Gundissalinus: Tercüme Faaliyetleri ve Eserleri

Toledo tercüme okulunun önemli temsilcilerinden Segovia başpiskoposu Dominicus Gundissalinus (Domingo Gundisalvi/Gundisalvo) yaptığı tercümelemler ile İslam Felsefesinin Batı literatürüne aktarılmasında etkin bir roledir.<sup>5</sup> Gundissalinus, Arapça eserleri hem doğrudan Latinceye hem de Arapçadan yerel dillere yapılan tercümelemleri Latinceye tercüme etmiştir. Titizlikle yapılan bu çalışmalar tercüme esaslarına oldukça uygun niteliktedir (Haren, 1992, 135). Bu gerçeği İbn Dâvûd bir takdim yazısından şu şekilde aktarmaktadır:

İşte Arapçadan tercüme edilmiş bu kitap: İlk adımları attım ve insanlar tarafından söylendiği gibi her kelimeyi okudum; Başdiyakoz Dominicus her kelimesini Latinceye tercüme etti. Kitapta yazar, fark edeceğimiz gibi, Aristoteles'in *On the Soul, On Sense and What is Sensed, On Intellect and What Intelcted* adlı kitabında söylediklerini bir araya topladı. Bu nedenle, Tanrı'nın izniyle bu tercümenin tamamen kapsayıcı olduğundan şüphe etmemelisiniz (Hasse, 2000, 6).

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerini tercüme eden Gundissalinus önemli bir külliyyatın Latince konuşan dünyada yayılmasına katkıda bulunmuştur. Ancak Gundissalinus'un yaptığı tercümelemlerin hepsini tamamen kendisine ait değildir. Tercümelemlerin ortak bir mütercim grubu ile yapıldığı bilinmektedir. Gundissalinus'un ismi birçok eserin tercümesinde İbn

5 Gundissalinus'un hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamaktadır. Segovia başpiskoposu olmasına rağmen hayatının büyük bir bölümünü Toledo'da geçirdiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz: (Gundissalinus, 2002, 9-10).



Dâvûd ve İspanyalı John ile bir arada anılmaktadır (Hasse, 2006, 71).<sup>6</sup> Manuel Alonso, Gundissalinus'un kendi başına tercüme ettiği eserler arasında Fârâbî'nin *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* eseri ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifa/İlâhiyât* eseri olduğunu iddia eder. Kendisinin tercüme ettiği ve/veya bir mütercim grubu ile tercüme ettiği eserler şunlardır: Kindî'nin *De Intellectu et Intellecto (Risâle fi'l-akl)* eseri, Fârâbî'nin *Liber Alfarabii de Intellectu et Intellecto (Risâle fî maânî'l-akl)*, *Liber excitationis*, *Flos* ve *De Scientiis (İhsâu'l-ulûm* eserinin genişletilmiş tercüme halidir.) eserleri, İbn Sînâ'nın *Liber Philosophia Prima sive Scientia Divina (eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât Bölümü)*, *Liber de Anima (Kitâbu'n-Nefs)*, *Logica*, *Isagoge* ve *De Caelo et Mundo (et-Tabiiyyât ve es-Semâ'u ve'l-âlem)* eserleri, Gazzâlî'nin *Liber Philosophiae Algazel (Makâsıdu'l-Felâsife)*. Tercüme eserlerin yanı sıra, İbn Cebriol'un *Yanbû'u'l-hayat* isimli eserin İbn Dâvûd tarafından *Fons Vitae* adıyla tercüme edilen eserin kontrollerini yapmıştır (Karlıağa, 2004, 253).

Gundissalinus tercüme ettiği eserlerin yanında kendi eserlerini de üretmiştir. Kendisine ait olduğu iddia edilen eserler *De Scientiis*, *De Divisione Philosophiae*, *De Prosessione Mundi*, *De Immortalitate Animae* ve *De Unitate*'dir. Ancak bu eserlerden *De Scientiis* ve *De Immortalitate*'nin Gundissalinus'un kendi eserleri olup olmadığı hakkında ciddi şüpheler vardır. *De Immortalitate Animae* kitabının Gundissalinus'a ait olup olmadığına dair şüpheler arasında William of Auvergne tarafından yazıldığı iddiaları vardır. Yanı sıra diğer bir iddia da bu eserin Gundissalinus'un tercüme ekibinden olan İspanyalı John'a ait olduğudur. *De Scientiis* eserinin ise Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* isimli eserinin özeti veya bu eserden oluşturulan bir derleme olduğu ve bu eserin tamamının daha sonra Gerard tarafından tercüme edildiği iddia edilmektedir (Polloni, 2019, 314-5).<sup>7</sup>

*De processione mundi* eserinin, Gundissalinus'un kendisine atfedilen diğer eserleri gibi büyük ölçüde derleme bir eser olduğu kanaatindeyiz. Bu eser oluşturulmadan önce Gundissalinus'un İbn Sînâ'nın ve İbn Cebriol'un eserlerini çevirdiği bilinmektedir. Eser yazılmadan önce Gundissalinus'un, İbn Sina'nın *İlâhiyât ve Tabiiyyât I* eseri ile İbn Cebriol'un eserini çevirdiği, eserindeki birçok referanstan anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın *Metafizik* ve *Fizik I*, İbn Cebriol'un *Fons* ve Hermann'ın eserinin izleri açık bir şekilde görülmektedir. Eserin derleme olması onun öneminin arka plana atılmasını gerektirmemektedir. Çünkü, Gundissalinus'un eserde hedeflediği

6 Gilson, İbn Dâvûd ve İspanyalı John'un farklı kişiler olduğu iddiasındadır. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: (Gundissalinus, 2002, 11).

7 Dominicus'a atfedilen *De Scientiis* ve Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm* isimli eserinin karşılaştırması ve ayrıca farklı mütercimlere dair detaylı bilgi için bkz: (Hasse, 2009)

Antik Yunan felsefesi ile Hıristiyan teolojisi arasında bir uzlaştırma çabasıdır. Bu uzlaştırmanın gerçekleşmesi adına seçilen iki filozof yani İbn Sînâ ve İbn Cebriol önemli figürlerdir. Eser bu bağlamda iki filozofun fikirleri arasında gidip gelmektedir. Gundusalinus, metazifik ve kozmolojik delillerini aldığı filozofların görüşleri doğrultusunda, İlahî yaratılışı madde ve formdan oluşan her tür varlığın metafizik ilkelerin varoluşuna eşitleyeme çalışır (Polloni, 2019, 315).

*De processione mundi* eseri, Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri, Tanrı'nın nedenliliği, yaratılmışların nedenselliği ve sonuç kısmından oluşur. Gundissalinus'un amacı Tanrı'nın gücünü, bilgeliğini ve iyiliğini anlatmaktır. Anlatımını güçlendirmek adına öncelikle Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını, değerlendirmesinin bir parçası olarak yaratılmış şeyler üzerinden incelemeye koyulur. Aynı yöntem üzerinden Tanrı'nın nedenselliğini ve yaratılmışların nedenselliğini inceler. Eserin devamında madde ve form teorilerini ele alır. Madde ve form Tanrı tarafından var edildikten sonra, İlk kompozisyon olarak isimlendirdiği melekler, göksel cisimler ve ayaltı alemin unsurlarının oluşumunu açıklar. İkinci kompozisyon olarak isimlendirdiği bölümde bu üç niteliğin çeşitli nedenler ile diğer varlıkları oluşturması ile alemin oluşunun sonuçlanmasını konu edinir. Buradaki vurgu madde ve formun Tanrı tarafından yaratılması ile başlayan ve var olan her şeyin yaratılması ile sonuçlanan bir sürecin izahına yöneliktir. Maddenin ve formun metafiziksel bir ilke olmasına yönelik ifadeler, Tanrı hakkında ileri sürülen görüşler ve varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ayırma tabi tutulması büyük ölçüde İbn Sînâ metafiziğinden alınmış (İbn Sînâ, 2013, 86, 35) olmakla birlikte, var olan her şeyin Tanrı'nın iradesi ile bağ kurularak değerlendirilmesi, ezeli âlem algısından irâdî olarak yoktan yaratmacı bir âlem algısına geçişine temel oluşturmaktadır.

### 3. İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık

İbn Sînâ'nın felsefesini Antik Yunan felsefesinden ve kendi iç dinamiklerinden yararlanarak oluşturduğu bilinen bir gerçektir. Bu yararlanma kendinden önceki felsefelerin veya düşüncelerin birebir aktarımı şeklinde olmamış, İbn Sînâ orijinal birçok kavramı ve teoriyi felsefe dünyasına kazandırmıştır. Varlığın aklen iki kısma ayrılması gerektiği ve buradan sistemleştirdiği zorunlu ve mümkün varlık ayrımı felsefe dünyasına kazandırdığı orijinal yönlerin başında gelir. Çünkü varlık hakkında ileri sürdüğü bu teori O'nun felsefesinin tüm yönlerini oluşturan ana gövde konumundadır. İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmasının temelinde O'nun varlık ve mahiyet ayrımı yatmaktadır. Konuyu, İbn Sînâ düzleminde tartışmaya

açmadan önce bu ayrımın İbn Sînâ'dan önce felsefeye dahil edilip edilmediği hakkında farklı düşünceleri aktarmakta fayda görüyoruz. Konu hakkındaki iddialar temelde İbn Sînâ'dan önce Aristoteles, İbn Sînâ öncesi İslâm kelâmı ve Fârâbî tarafından varlık ve mahiyet ayrımının yapıldığı yönündedir.

Varlık ve mahiyet arasında ayrımın ilk defa Aristoteles tarafından yapıldığını savunan Goischon ve Rescher'in iddiasına göre Aristoteles'in *İkinci Analitikler* (Aristotle, 2002, 92b3-18, 93a) ile *Metafizik*'deki (İbn Rüşd, 2016); (Metafizik, 988b 17; Metafizik, IV, 2) bazı pasajlarından yola çıkılarak filozofun benzer bir ayrıma gittiğini savunurlar. Rahman da yukarıdaki görüşü destekleyen ifadelerle he ne kadar İbn Sînâ'nın bu ayrımının mantıksal zemin bağlamında Aristoteles'ten daha belirgin bir ayrım olduğunu ifade etse de, Aristoteles'in belirtilen metinleri üzerinden varlığın doğası ile ilgili yaptığı açıklamaların Arapların varlık ve mahiyet ayrımına zemin oluşturduğu düşüncesindedir (Rahman, 2010, 193-4).<sup>8</sup> Buna karşın Moody, İbn Sînâ'nın ayrımının Aristoteles'te olmadığını altını çizer (Morewedge, 2016, 168. Rahman, Goischon ve Rescher'in hem fikir olduğu bir nokta ise, Fârâbî'nin *Fusûsu'l-Hikem* eserinde bu ayrımı basit bir düzeyde formüle ettiğini kabul etmeleridir (Rahman, 2010, 194); (Morewedge, 2016, 168). Fârâbî'ye dair ileri sürülen bu iddianın temellendirildiği metin olarak *Fusûsu'l-Hikem*'in seçilmesi, eserin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda ciddi şüphelerin olmasından ve aynı zamanda İbn Sînâ'ya atfedilmesinden dolayı güvenilirliği konusunda sorun oluşturmaktadır. Bu nedenle söz konusu iddianın delillerinin yeterli olmadığı kanaatindeyiz.<sup>9</sup>

Varlık ve mahiyet ayrımının temelini Antik Yunan ve İslâm filozoflarında arayan görüşün yanında, bu ayrımın İslâm kelâmında aranması gerektiğini ve ilk defa ayrımın bu sahada yapıldığını iddia edenler de vardır. İddianın temel sahibi olan Jean Jolivet, sanıldığı gibi bu ayrımın temelini Antik Yunan felsefesinde veya İslâm filozoflarında değil kelâm geleneğindeki “şey” ve “mevcûd” terimlerinin birbiri ile olan ilişkisinde aranması gerektiğini ifade eder (Jolivet, 1984). Wisnovsky ise, bu ayrımın temelinde kelâm geleneğinin etkisini kabul etmekle birlikte, İbn Sînâ'nın konunun temelini oluşturan “fâil” ve “gâi” sebepler arasındaki ilişkideki kurgunun Aristoteles'ten alındığını iddia ederek varlık ve mahiyet ayrımının inşasında İbn Sînâ'nın hem kelâmî gelenekten hem de Antik Yunan felsefesinden etkilendiğini savunur. (Wisnovsky, 2004, 85). Ancak Wisnovsky, konuyu incelediği makalesinde ileri sürdüğü hipotezleri kanıtlama noktasında eksik kaldığını

8 Parviz, bu ikilemi konu hakkında bir orta yol çabası olarak değerlendirmektedir. Bkz: (Morewedge, 2016, 168).

9 *Fusûsu'l-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olup olmadığına yönelik detaylı bilgi için bkz: (Cerr, 1972, 153-61).

ifade etmek durumunda kalmıştır. Hipotezine yönelik delillerin de ihtimaler seviyesinde kaldığını ayrıca belirtmektedir. (Wisnovsky, 2004, 118). Tüm bu açıklamaları tahlil ettiğimizde, Aristoteles ve kelâm arka planına dair iddiaların varlık ve mahiyet ayrımını sistematik bir çerçevede ele almaları kanaati hasıl olmaktadır. En azından İbn Sînâ'nın ayırma yüklediği alanın bahsi geçen literatürden farklı olması ve delillerin ihtimal düzeyinde kalması bu düşünceyi zihnimizde belirginleştirmektedir. Fârâbî'ye atfedilen eserin ise tartışmalı olması ve filozofun kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan diğer eserlerinde de konu hakkında bilgi verilmemesi de varlık ve mahiyet ayrımında bir etkisinin olmadığı hakkında kanaatimizi güçlendirmektedir.<sup>10</sup> Bu nedenle Parviz'in de belirttiği gibi, varlık ve mahiyet ayrımını ilk defa açık bir şekilde formüle eden ve bunu felsefesinin temel unsuru haline getiren kişinin İbn Sînâ olduğu kanaatindeyiz (Morewedge, 2016, 169).

İbn Sînâ varlık ve mahiyet ayrımı gereği varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki kısımda incelemektedir. O, varlık kazanan şeylerin varlığa gelmesinde bir illetin olduğu veya olmadığı seçenekleri üzerinde durur. Şayet var kazanan bir illet sebebiyle var olmuşsa bu mümkün varlıktır. İletinin varlığa gelişinden önce zihinde bulunması veya varlığa gelişinde bulunması aynı şeydir. Mümkün varlığın varlık sahasına çıkışı ondaki varlığın imkanını ortadan kaldırmamaktadır. Ancak varlığın varlığa gelişinde herhangi bir illet yok ise o zorunlu varlıktır. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre varlık ya mümkün ya da zorunludur. Bir başka deyişle illeti olan mümkün varlık olmayan ise zorunlu varlıktır (İbn Sînâ, 2013, [88-99], 36-7); (İbn Sînâ, 2019, 843). Zorunlu varlığın, varlığının illetinin olmaması varlığını herhangi bir illetten almamış olmamasıdır. Zorunlu varlığın varlığı ile ontolojik olarak aynı mertebede bir varlıktan söz edilemeyeceği gibi, O, ne görelî, ne değişken, ne çokluğu bünyesinde barındıran ne de başka bir varlıkla ortak bir paydaya sahiptir. (İbn Sînâ, 2013, [87], 36). Zorunlu varlık birdir. Ancak onun birliği tümellik anlamında olup, türün altına giren fertlerin birliği gibi değildir.<sup>11</sup> Mümkün varlık zâtı gereği zorunlu olmamakla birlikte aynı zamanda mümtenî olmayandır (İbn Sînâ, 2013, [104]); (İbn Sînâ, 2005, Dördüncü Namat, 174). Mümkün varlığın zâtından meydana gelememesinin nedeni, onun varlığının bir illete tabi olması nedeniyle. (İbn Sînâ, 2005, Dördüncü Namat, 175). İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün ayrımı Tanrı-âlem ilişkisi bakımından sudûrun zaruriyetini meydana getirmektedir. Bu ayırma

10 Bazı düşünürler, Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ilk kez *Uyûnu'l-Mesâil* isimli eserde Fârâbî'nin zikrettiği iddiasındadır. Ancak bu eserin Fârâbî'ye ait olmadığı yakın dönemde yapılan bir makale çalışması ile açık bir şekilde ortaya konuşmuştur. Bu nedenle Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ilk defa İbn Sînâ kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz: (Hourani, 1972, 74-86); (Kaya, 2012, 29-67)."

11 İbn Sînâ'ya göre Bir kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz: (Maraş, 2007, 45-54).

İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri göre ortaya çıkan Tanrı-âlem ilişkisi kelâmın savunduğu gibi "muhtis-hâdis" ilişkisi değil, "Vâcib-mümkün" veya başka bir deyişle "illet-ma'lûl" ilişkisidir (Erdem & Pehlivan, 2012, 90). Kelâmın yoktan yaratılmış âlem tasavvurunun önündeki en büyük engelin bu anlamda İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü zorunlu-mümkün ayrımı iken, bu ayrımın temellerinin kelâmda aranması kendi içerisinde bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Şayet kelâmcılar bu ayrımı İbn Sînâ'nın tasarladığı şekilde kabul ederlerse, âlemin yoktan yaratılmasını izahta ciddi problemler yaşayacaklardır. İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımına dair verdiği tanımları ve bu ayrımı ilk kez ortaya atmış kişi olması esasına dayanarak, Gundissalinus'un *De processione mundi* eserinde bu ayrımın izlerini sürmek İbn Sînâ'nın söz konusu eserdeki etkisini tespit edebilmemiz adına oldukça önemlidir.

### **3.1. Gundissalinus'un *De processione mundi* Eserinde Zorunlu ve Mümkün Varlık**

Büyük ölçüde derleme olduğu bilinen *De processione mundi*, eserinde İbn Sînâ'nın izleri oldukça belirgindir. Tanrının varlığı ve niteliklerinin konu edildiği bölümde Gundissalinus, İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserine fazlasıyla bağlıdır. Bu bölüm altında inceleyeceğimiz zorunlu ve mümkün ayrımı hakkında Gundissalinus'un eserindeki, doğrudan İbn Sînâ'nın metinlerinden aldığı veya küçük eklemeler ve çıkarmalar yaparak aktardığı metinlerin tespitine yer vereceğiz. Amacımız Gundissalinus'un eserindeki İbn Sînâ'nın varlığının ve etkisinin boyutunu tespit etmektir. Aşağıda, *De processione mundi* ve *Metafizik* eserlerinin ilgili bölümlerinden yapılan alıntılar ile aralarındaki benzerlik ve etkileşim kıyaslanacaktır.<sup>12</sup>

İbn Sînâ *Metafizik* birinci kitabının altıncı faslında zorunlu ve mümkün varlık üzerine mülahazalarda bulunur. Bu bölümün başında sözlerine şu şekilde başlar:

....Varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır (İbn Sînâ, 2013, [86], 35); (İbn Sînâ, 2019, 843-4).

Gundissalinus ise bu paragrafa paralel olarak şu ifadeyi kullanır:

...Var olan her şey ya mümkün ya da zorunlu bir varlıktır (Gundissalinus, 2002, 37).

12 Metinlerde altı çizili ve kalın harflerle yazılan bölümler her iki eserdeki eksik veya fazla bölümleri göstermektedir. Gerekli açıklamaları ilgili metinlerin kıyaslarını içeren yorumlarda vereceğiz.

Yukarıdaki iki metin karşılaştırıldığında, her iki filozofun da aynı tarz varlık ayrımı yaptığı görülmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın, varlığı kategoriye ayırmada akli izahın gerekli kıldığı varlık ayrımını ön planda tuttuğu açıktır. Dahası İbn Sînâ varlığı, salt varlık (vucûd) bakımından ele alırken Gundissalinus daha çok varlığı, var olan (exist) şeyler üzerinden sınıflamaktadır. Bu sınıflama tarzı filozofun eserinin başında da belirttiği gibi var olan şeyler üzerinden görünmeyen şeyleri anlamının mümkün olacağına dair metodunu hatırlatmaktadır. Gundissalinus'un terimleri bu şekilde tamamen kavramın mahiyetinin dışında bir şekilde farklılaştırması, teolojik amacı doğrultusunda ilerlediği bir yöntemin gereği olarak İbn Sînâ'nın metninden kasıtlı olarak ayrılmak istediğini göstermektedir. (Polloni, 2016, 148). Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ilk defa felsefesine dahil eden ve bu ayrımı sistemleştiren İbn Sînâ'dır. Gundissalinus'un eserinde böyle bir ayrımı kullanması varlık hakkında yapılan bu ayrımın doğrudan İbn Sînâ'dan alındığının bir kanıtıdır. Gundissalinus'un Hıristiyan teolojisini hâkim kılmaya niyetinde olduğu, eserin Tanrı ile ilgili mülahazaların yapıldığı bu bölümde, doğrudan İbn Sînâ'nın varlık algısını eserinde işlemesi oldukça manidardır. Kanaatimizce varlık hakkında ileri sürülen bu teoriden vazgeçemeyen Gundissalinus'un, bu ayrımın gerekli sonucu olan sudûr nazariyesi yerine yoktan yaratmacı âlem algısını tesis etmekte ciddi problemler yaşadığı görülmektedir. Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını bu şekilde formüle eden bir düşünürün ayrımın gerektirdiği sonucu yani kadîm âlem algısını kabul etmesi beklenirdi. Ancak Gundissalinus'un yoktan hâdis olan âlem algısındaki ısrarı eserin ilk bölümünde yapmış olduğu varlıkla ilgili bu ayrımı aykırı düşmektedir. Kanaatimizce varlık hakkındaki teorisini İbn Sînâ çizgisinde gerçekleştiren filozof, Hıristiyan teolojisinin gerektirdiği âlem teorisini savunmak adına bu çizgiden ayrılmak durumunda kalmış ve eserinde aşılması güç bir tutarsızlığı beraberinde getirmesine yol açmıştır. Bu problem alanı eserin derleme olmasının vazgeçilmez bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını yaptıktan sonra, zorunlu varlığın illetinin olmadığını ispat eder. Aşağıdaki metin İbn Sînâ'nın *İlahiyyât* eserinden alıntılanmıştır. Metnin bu şekilde verilmiş olması konu hakkında Gundissalinus'un eserindeki ifadeler ile kıyaslanabilmesi için gereklidir.

Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünüldüğün-

de varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zâtı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olmadığında ise, varlığının zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zâtı gereği zorunlu ise, onun varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın var olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zâtı gereği zorunlu varlık olamaz (İbn Sînâ, 2013, [88], 36); (İbn Sînâ, 2019, 844-5).

Gundissalinus ise Zorunlu Varlık ve illet hakkında şu ifadeleri kullanır:

Çünkü zorunlu bir varlığın bir nedeni olmadığı açıktır. Çünkü zorunlu bir varlığın varlığının bir sebebi varsa, varlığı muhakkak ki bu o sebepten olur. Ancak, başka bir şey aracılığıyla var olan her şeyin varlığı, kendi içinde düşünüldüğünde, zorunlu olmaz. Ve yine de, kendi içinde başka bir şey olmadan düşünüldüğünde, zorunlu varlığa sahip olmadığı görüldüğünde, kendi başına zorunlu olmayacaktır. Böylelikle, bir varlığın bir nedeni varsa, kendi başına bir varlık olmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle, zorunlu bir varlığın bir nedeni olmadığı açıktır. Nitekim buradan da açıktır ki, böyle bir şeyin zorunlu olması ve zorunlu varlığın başka bir şey aracılığıyla olması imkânsızdır. Çünkü varlığının zorunluluğu başka bir şeyden geçiyorsa, o halde diğer şey olmadan var olması imkânsızdır. Bu nedenle, zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü eğer kendisi aracılığıyla zorunlu bir varlık ise, o diğer şey kesinlikle varlığına hiçbir katkı sağlamaz. Varlıkla ilgili başka bir şeyin katkıda bulunduğu her şey, kendi başına zorunlu bir varlık değildir. Bu nedenle, zorunlu bir varlığın bir nedeni yoktur (Gundissalinus, 2002, 38-9).

Yukarıdaki iki metin karşılaştırıldığında, neredeyse tamamen aynı şeylerin kaleme alındığı görülmektedir. Gundissalinus, zorunlu varlığın illetinin olmaması gerektiği yönündeki bu açıklamaları doğrudan İbn Sînâ'nın *Metafizik*'teki ilgili bölümlerinden alınmıştır. Gundissalinus'a göre zorunlu varlığın illeti yoktur. İletinin olması onun varlığının o illetten olması sonucunu doğuracağı için bu imkânsızdır. Yanı sıra başka bir şey aracılığı ile var olan şeyin zorunluluğundan da bahsedilemez. Zâtı düşünüldüğünde başka bir şey aracılığı ile var olan şeyin kendi zâtında da zorunlu olmayacağı açıktır. Gundissalinus, illet sebebiyle var olan şeylerin kendi başına bir varlık olamayacağı konusunda emindir. Buradan yola çıkarak illet sebebiyle var olan şey hakkında zorunluluktan bahsedilemeyeceği gibi zorunlu varlığın da bir illete tabi olamayacağını ifade eder. Şey, kendi zâtı gere-

ği zorunlu ise başka hiçbir varlığın veya illetin onun varlığına bir katkıda bulunması düşünülemez. Yani Gundissalinus, böyle bir illet sayesinde var olan ve varlığına başka bir şeyin katkı sağladığı şeyleri zâtı gereği zorunlu olamayacağını teyit eder. Nihayetinde açıkça belirtir ki, zorunlu varlığın illeti yoktur. Gundissalinus'un zorunlu varlığın illetinin olmaması gerektiği yönündeki bu düşüncesi, İbn Sînâ'nın konu hakkında ileri sürdüğü teorilerle tamamen aynıdır. Metinlerdeki ifadelerin aynı olmasının yanında önemli bir farkı da belirtmemiz gerekir. Gundissalinus'un metnindeki bu paragraf aşağıdaki paragraftan sonraya alınmıştır. Öncelikle mümkün varlık hakkında izahlar yapan Gundissalinus, sonrasında zorunlu varlığın illetinin olmayacağını ve varlık kavramının tahlilinin yapıldığı paragrafı eklemiştir. Tartışılması gereken husus, Gundissalinus'un bu değişikliği yapmasının arkasındaki ihtimallerdir. Birinci ihtimal, bu değişikliklerde herhangi bir kastın bulunmadığı yönündedir. Tercüme gereği, İbn Sînâ'nın metnin daha anlaşılır bir şekilde okuyucuya iletilebilmesi bakımından böyle bir yolun tercih edildiği düşünülebilir. Dahası Gundissalinus'un böylesi değişikliklerin felsefi sonuçlarının farkında olmadığı sonucu da çıkarılabilir. Ancak bu ihtimalin oldukça zayıf olduğu ve İbn Sînâ'nın metnindeki sistematik kurgunun böylesi bir çabaya ihtiyaç duymadığı kanaatindeyiz. O halde ikinci ihtimal daha da güçlenmektedir. Bu ihtimal Gundissalinus'un eserinde hedeflediği teolojik amaca ulaşabilmek adına metnin içerisindeki kullandığı bazı kavramlarda ve bazı cümlelerin yerlerinde kasıtlı bir değiştirme yöntemi kullandığıdır. Bu yöntemin gereği olarak kendi teorilerini inşa edebilmek açısından yaralandığı farklı metinleri tutarlı bir şekilde bir araya getirebilmek için böyle bir çaba içerisine girdiği kanaatindeyiz (Polloni, 2016, 147-8). Bu tutum eserinde başında ifade edilen, "görünen varlıklar üzerinden Allah'ın izlerini görmek" (Gundissalinus, 2002, 33) ifadesini tamamlamak amacıyla bu şekilde incelendiği kanaatindeyiz. Ancak İbn Sînâ'nın metin kurgusu ise tersi yönde ilerlemektedir. Buradaki takdîmin ve tehirin Gundissalinus'un eserinin derleme kurgusundan kaynaklı olduğu kanaatindeyiz. Filozofun kurgusundaki temel problem, furûnun asıldan önce zikredilmesi şeklinde bir kopukluğu meydana getirmesine yol açmasıdır. İbn Sînâ'nın metnindeki bütüncül yapı gereği en yüce varlıktan eksik varlıklara giden bir yol izlenmektedir (İbn Sînâ, 2013, [86-91], 35-7).

Zorunlu Varlık ve illet hakkında verdiği izahlardan sonra İbn Sînâ, mümkün varlık üzerine mülahazalara bulunur ve şöyle söyler:

Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık



meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa, o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir. Yoklukta da durum aynıdır. Çünkü bu tahsiste o şeyin mahiyeti yeterlidir veya değildir. O şeyin mahiyeti iki durumdan herhangi birisine yeterli olup o da gerçekleşiyorsa, söz konusu şeyin mahiyeti zâtı gereği zorunludur. Oysa zorunlu olmadığı varsayılmıştı, bu bir çelişkidir. Mahiyetinin varlığı, yeterli değil, aksine mahiyeti, zatının varlığının izafe edildiği bir şey ise, bu durumda onun varlığı, zatının dışında başka bir şeyin varlığından dolayıdır ki, söz konusu başka şey onun illetidir. Şu halde onun illeti vardır ve özetle iki durumdan biri zâtı gereği değil, bir illetten dolayı onun için zorunlu olmaktadır (İbn Sînâ, 2013, [89-90], 36-7).

Gundissalinus ise mümkün varlık hakkında şu ifadeleri kullanır:

Halbuki mümkün bir varlık olan her şey, kendi içinde düşünüldüğünde hem varlığına hem de var olmaması bir nedendendir. Var olduğunda, varoluştan ayırt edilmiş olarak varlığı zaten almıştır, ama var olmadığı zaman, varlıktan ayırt edildiği gibi zaten yokluğa sahiptir. Veya bu ikisinin her birine başka bir şeyden sahip olmalı ya da her birine başka bir şeyden sahip olmamalıdır. Onları başka bir şeyden almışsa, kesinlikle bir sebepten var olacaktır. Ama onları başka bir şeyden almaması imkansızdır. Çünkü, var olan bir şey dışında hiçbir şeyin var olamayacağı açıktır. Aynı şey var olmama için de geçerlidir. Sonuçta, bir şey var olmak için kendi başına yeterlidir ya da yeterli değildir. Bununla birlikte, eğer ikisini birden almak tek başına yeterliyse, o zaman, var olduğu zaman, kendisi aracılığıyla bir varlık olacak ve zorunlu bir varlık olacaktır. Ancak bunun zorunlu bir varlık olmadığı varsayıldı. Bu nedenle, çelişkili olan eşzamanlı olarak zorunlu ve mümkün olmasıdır. Bununla birlikte, eğer kendisi kendi içinden var olmak için yeterli değilse, ama varlığının geldiği başka bir şey varsa - ve yine de, varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığından olan her şey için, her şeyi içine varlık kesinlikle onun nedenidir - o zaman önceden mümkün olan bir şeyin bir nedeni vardır ve bir neden dışında alınan bu iki faktörün hiçbirine kendi başına sahip olmayacaktır (Gundissalinus, 2002, 38).

Gundissalinus'a göre varlığı ve yokluğu bir illete tabi olan şey Mümkün Varlık'tır. Onun var olması yokluğundan ayrılan bir illete, yokluğu ise varlıktan ayrılmış olarak meydana gelir. Varlık ve yokluk bu anlamda bir başkası nedeniyle veya başkasının etkisi olmadan meydana gelir. Gundissa-

linus'un tercihi mümkün varlığın başka bir şey nedeniyle meydana geldiği yönündedir. Bu durumda başka şey mümkün varlığın illeti olur. Var olmama durumunu da aynı temeller üzerine kuran Gundissalinus, bir şeyin aynı zamanda zorunlu veya mümkün olmasının imkansız olduğunu dile getirmektedir. Gundissalinus'un bu bölümdeki izahları büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Metafizik eserinin 89-90. maddeleri ile aynı olmakla birlikte, mevcut metine 'bir şeyin hem zorunlu hem de mümkün olmasının imkansızlığını' ifade eden bir cümle ile ekleme yapmıştır. Metne yapılan bu eklemenin bir çeşit açıklama mahiyetinde olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda belirttiğimiz gibi Gundissalinus'un eserinde bu metin zorunlu varlık hakkında yapılan izahların öncesinde ele alınmıştır. Buradaki yer değiştirme ise, Gundissalinus'un eserinin genel amacı doğrultusunda kasıtlı olarak yaptığı bir yer değiştirme olduğu kanaatindeyiz.

İbn Sînâ Zorunlu ve mümkün varlık ayrımı hakkında delillerini sunduktan sonra, varlık kavramının tahlilini yapar. Konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

Vücutî anlam bir illete bağlıdır ve bu illet, vücutî bir illettir. Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve bu illet, vücutî anlamın illetine göre zorunlu olması gerekir. Bu nedenle biz deriz ki: mümkün varlığın, bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Öyle değilse, illetin varlığı esnasında ve o illete göre yine mümkün olur (İbn Sînâ, 2013, [91], 37).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Çünkü varlık kavramı, varlığın sebebi olandan, var olmama kavramı ise bir şeyi olmaktan yoksun bırakan bir nedenden alınır. Bu nedenle, olası varlığın anlamı ile ilgili olarak, sahip olduğu varlığın nedeni ile ilişkili olduğunu söylüyoruz. Çünkü, yalnızca nedeni var olduğunda var olmasına rağmen, yine de olası bir varlıktır, ancak var olma ve var olmama durumu vardır ve bu ikisine de bağlı değildir. Bu nedenle, mümkün bir varlığın yalnızca nedeni ile ilişkili olduğu gösterilmiştir. Bu nedenle ilk neden mümkün bir varlık değildir. Bu nedenle, (İlk Sebep) zorunlu bir varlıktır. Dolayısıyla bir sebebi yoktur (Gundissalinus, 2002, 38).

Varlık ve yokluk kavramları tahlil edilerek mümkün varlığın illetle ilişkisinin konu edinildiği bu metinde İbn Sînâ, mümkün varlığın illetine göre zorunlu olmasını tartışmaktadır ki bu İbn Sînâ'nın sudür teorisinin temelini oluşturan ve kadîm âlem teorisinin zorunluluğunu inşa eden bir ayırmadır. Aynı ayrımı olduğu gibi aktaran Gundissalinus'un âlem hakkındaki tutumunun bu yönde ilerlememesi eserin kurgusunun temelsiz olduğunu

İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'un Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri göstermektedir. Gundissalinus'un eserinde, varlık hakkındaki izahların bu-  
raya kadar olan bölümünü olduğu gibi İbn Sînâ'dan aldığı görülmektedir.  
Ancak, 'İlk Neden'in mümkün varlık olmayacağı' açıklamasını metne dahil  
etmektedir. Bu açıklamanın varlık kavramının tahlili çerçevesinde gerek-  
li bir izah olmadığı ancak *De processione mundi* eserinin kurgusu ve amacı  
doğrultusunda metne eklendiği düşüncesindeyiz. Eserin başında yer verilen  
İlk Neden teorisinin eserin devamındaki teoriler çerçevesinde bir bütünlük  
oluşturulmak istendiği kanaatindeyiz.

İbn Sînâ, eserin devamında Zorunlu Varlık'ın birliği hakkında izahlarını  
çeşitli deliller üzerinden ortaya koyar. Konu hakkında ileri kullandığı ifade-  
ler şu şekildedir:

Deriz ki: bir zorunlu varlık, diğer bir zorunlu varlığa denk olamaz ki bunun  
ötekiyle birlikte, ötekinin de bununla birlikte mevcut olması ve ikisinden  
biri diğerinin illeti olmaksızın varlığın zorunluluğunda denk olsunlar. Çün-  
kü bu iki varlıktan birinin zâtı, diğeri dikkate alınmaksızın, bizatihi dikkate  
alındığında, ya zâtı gereği zorunludur veya zâtı gereği zorunlu değildir. Zâtı  
gereği zorunlu ise, ya diğeriyle birlikte dikkate alındığında da zorunluluk  
vasfına sahiptir ve bu durumda o şey hem zâtı gereği hem de bir başkası  
nedeniyle zorunlu varlık olur. Bu, daha önce belirtildiği gibi imkânsızdır.  
Veya diğeriyle birlikte dikkate alındığında da zorunluluk vasfına sahip ol-  
maz. Bu durumda varlığının, diğerinin varlığına tabi olması zorunlu de-  
ğildir ve biri var olduğunda diğeri de var olacak şekilde, bunun varlığının  
ötekiyle ilişkisi olmaması gerekir. O takdirde diğeri de bunun gibidir veya  
değildir. Diğeri de bunun gibi ise, varlığın zorunluluğu ona ya mümkün  
varlık mertebesinde veya zorunlu varlık mertebesindeki diğerinden gelir.  
Varlığın zorunluluğu zorunlu varlık mertebesindeki diğerinden geliyorsa ve  
bir önceki şıkta söylediğimiz gibi kendisinden veya daha önceki bir üçüncü-  
sünden değil de, bizzat bundan varlık kazanan şeyden ise, onun varlığının  
zorunluluğunda kendi varlığının zorunluluğundan zât bakımından sonra  
meydana gelen varlığın zorunluluğu şarttır. Dolayısıyla kesinlikle bunun  
için varlığın zorunluluğu gerçekleşmez. Varlığın zorunluluğu buna, diğerin-  
den geliyorsa ve diğeri de imkân dairesinde ise bunun varlığının zorunlulu-  
ğu, imkân dairesinde iken buna varlığın zorunluluğunu vermiş olur; ancak  
diğeri imkânını değil zorunluluğunu bundan almaktadır. Dolayısıyla bunun  
illeti, diğerinin varlığının imkânı iken diğerinin varlığının imkânının illeti  
bu değildir. Şu halde o ikisi, yani bizzat illet olan ile bizzat malûl olan denk  
değildir (İbn Sînâ, 2013, [92], 38-9).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Ayrıca, zorunlu olanın başka bir zorunlu varlığa sahip olmasının mümkün olmadığını söylüyoruz, öyle ki bu varlık onunla birlikte ve bununla birlikte var olur ve böylece biri diğeriyle eşit nedeni olmasa da öyle ki var olma zorunluluğunda eşit olarak birbirlerine eşlik ederler. Çünkü her biri tek başına diğeri olmadan düşünüldüğünde, ya kendi başına zorunlu olacak ya da kendi başına zorunlu olmayacaktır. Bununla birlikte, eğer kendi başına zorunluysa, ya diğeriyle birlikte düşünüldüğünde diğeri de zorunluluğu olacaktır - ve eğer öyleyse, o zaman kendisi aracılığıyla zorunlu ve başka bir şey aracılığıyla zorunlu olacaktır ve bu yukarıda gösterdiğimiz gibi saçmadır - ya da varlığı ötekinin varlığını takip edip ona eşlik etmesi için diğeriyle birlikte bir zorunluluk olmayacaktır. Onun varlığı, tersine, diğeri-nin varlığına bağlı olmayacaktır, öyle ki bu, yalnızca eğer varsa var olur ve bunun tersi de geçerlidir. Ancak, kendi başına zorunlu değilse, kendi başına düşünüldüğünde mümkün bir varlık olması, ancak diğeriyle birlikte düşünüldüğünde zorunlu bir varlık olması gerekir. Ve o zaman diğeri varlık da aynı şekilde olmalı veya aynı şekilde değildir. Bununla birlikte, diğeri şey de aynı şekilde ise, o varlık ya mümkün bir varlık ya da zorunlu bir varlık olmasına rağmen, bu varlığın var olma gerekliliğinin o varlıktan kaynaklanması gerekir. Ancak, eğer bu varlığın var olma zorunluluğu o varlıktan geliyorsa, o zaman o varlık zorunlu bir varlıktır. Ancak, daha önce söylediğimiz gibi, kendisi aracılığıyla veya başka bir üçüncü varlık aracılığıyla zorunlu değildir, ama bu varlık aracılığıyla, ondan olma zorunluluğu vardır. Ve bu varlığın var olma zorunluluğu, o varlığın var olma zorunluluğunu beraberinde getirir, tam tersine, bu varlığın gerekliliğinin peşinde olan - ve bu, temel bir sonradan gelme aracılığıyla. Buna göre, bu varlık hiçbir şekilde kendi içinden zorunlu varlığa sahip olmayacaktır. Ancak, eğer bu varlığın var olma zorunluluğu, o varlık mümkün bir varlık olmasına rağmen, o varlığın var olma zorunluluğu, mümkün olduğu kadar var olan ve buna zorunluluk vermeyen o varlıktan gelecektir. Var olma imkanını ondan değil, var olma zorunluluğunu alır. Dolayısıyla, o varlığın olma ihtimali, bu varlığın var olma zorunluluğunun nedeni olacak ve bu varlık, o varlığın olma ihtimalinin nedeni olmayacaktır. Bu nedenle, [gerekli varlıklar olarak] birbirlerine eşlik etmeyeceklerdir, çünkü her biri kendi başına neden ve tek başına malûldür (Gundissalinus, 2002, 39-40).

Gundissalinus, zorunlu varlığın birliğini konu edindiği bölümde, bir zorunlu varlığın diğeri bir zorunlu varlığa denk olmasının imkansız olduğunu ifade eder. Dahası böylesi iki varlığın aynı anda bir arada bulunması da imkansızdır. Zorunlu varlık zâtı dikkate alındığında ya zorunludur veya zorunlu değildir. Birinci seçeneğin geçerli olduğu durumda diğeri ile birlikte

zorunluluk vasfına sahip olacaktır ki bu durumda e şey hem zâtî gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması sonucunu doğuracaktır. Ancak bunun imkansız olduğu konusunda Gundissalinus'un bir şüphesi yoktur. İkinci seçenek geçerli olursa, o şey yine zorunluluk vasfına sahip değildir. Yani biri var olduğunda diğerinin var olması zorunlu değildir. Bu durumda diğer varlık hakkında da iki farklı seçenek bulunmaktadır. Yani diğeri de bunun gibidir veya değildir. Birinci varlık ile aynı ise, varlığın zorunluluğu bu varlığa ya bir mümkün varlıktan ya da zorunlu varlık seviyesindeki diğer varlıktan gelmektedir. Ancak burada varlığın zorunluluğu gerçekleşmemektedir. Ancak, eğer bu varlığın var olma zorunluluğu, o varlık mümkün bir varlık olmasına rağmen, o varlığın var olma zorunluluğu, mümkün olduğu kadar var olan ve buna zorunluluk vermeyen o varlıktan gelecektir. Var olma imkanını ondan değil, var olma zorunluluğunu alır. Dolayısıyla, o varlığın olma ihtimali, bu varlığın var olma zorunluluğunun nedeni olacak ve bu varlık, o varlığın olma ihtimalinin nedeni olmayacaktır. Bu nedenle, [gerekli varlıklar olarak] birbirlerine eşlik etmeyeceklerdir, çünkü her biri kendi başına neden ve tek başına maluldür. Yukarıdaki ifadeler büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Metafizik eserinin 92. maddesindeki izahlar ile aynıdır.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Sonra bir şey daha ilişir ki o da şudur: Ötekinin varlığının imkânı, bunun varlığının zorunluluğunun illeti olduğunda, bunun varlığı, ötekinin zorunluluğuna değil imkânına taalluk eder. Bu durumda da bunun varlığının ötekinin yokluğunda mümkün olması gerekir. Oysa biz bunların denk olduklarını varsaymıştık; bu bir çelişkidir. Öyleyse bu ikisinin varlıklarının dış bir varlıkla ilgili olmaksızın herhangi bir şekilde denk olmaları imkânsızdır. Onlardan birinin zât bakımından önce olması ya da aralarındaki ilişkiyi zorunlu kılarak her ikisini zorunlu yapan veya onları zorunlu kılarak ilişkiyi zorunlu kılan, dış bir sebebin olması gerekir. Bu ikisini zorunlu kılan da onları birleştiren illettir. Aynı şekilde, iki madde veya iki konunun varlığı tek başına bunların var olması için yeterli değildir; bunları birleştirecek üçüncü bir varlığın olması gerekir. Çünkü ya bu iki şeyden her birinin varlığı ve hakikati, diğeriyle birlikte. Bu durumda her birinin kendi varlığı, zorunlu olmayıp mümkün ve dolayısıyla malûl olur; daha önce de söylediğimiz gibi onun illeti varlık bakımından (kendisine) denk olamaz; Öyleyse onun illeti başka bir şeydir. Bu durumda da o ve diğeri, aralarındaki ilişkinin illeti değildir, illet, ötekidir. Veya bu iki şeyden birinin varlığı ve hakikati diğeriyle birlikte değildir. Bu durumda beraberlik onun özel varlığına sonradan ilişir ve eklenir. Ayrıca ona özgü varlık, dengi olması bakımından değil, kendine özgü varlığı olma-

sı bakımından arkadaşından kaynaklanmış olabilir. Bu durumda denk değil illet-malûl olurlar. Arkadaşı da, baba ve oğul örneğindeki gibi, aralarındaki vehmi ilişkinin illeti olur. Veya iki şeyden birinin diğerinin illeti olmadığı durumlara katılarak, denk olurlar ve aralarındaki ilişki varlığının gereği olur. Böylece ilişkinin ilk illeti, öğrendiğin gibi, onların zâtını var eden dış bir şey olur ve ilişki arazîdir. Bu durumda ancak ayrı veya kazım (devamlı gerekli) olan bir araz ile gerçekleşen bir denklik ortaya çıkar ki bu bizim konumuz değildir. Bilarsaz varlık kazanan şeyin de kuşkusuz illeti vardır. Şu halde o ikisi, denklik bakımından malûldürler (İbn Sînâ, 2013, [93], 39-40).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Sonra da, o varlığın olma imkanı, bu varlığın zorunluluğunun nedeni olduğuna göre, o varlığın varlığının kendi varlığından değil, varlığından ilerlediği de olur. Ancak, birbirlerine eşlik ettiklerini sanıyorduk. Bu nedenle, belki her ikisi de başka bir dışsal nedene bağlı olmadıkça, varlık olarak birbirlerine eşlik edemezler. Ve o zaman, ya bunlardan birinin önce kendiliğinden olması ya da onlara kendi aralarında sahip oldukları varlık ilişkisi açısından varlık veren ve aralarındaki ilişkiyi varoluş bakımından kuran başka bir dışsal şeyin olması gerekli olacaktır. Bununla birlikte, bir çift akraba varlıktan biri diğerine varlık vermez, ancak onunla eşzamanlı olarak var olur, ancak [iki] verili [görelî] şeyin varlığı onları birleştiren nedendir. Tek başına iki madde parçası veya iki madde bile kendileri hakkında söylenen varlığı kendilerine vermek için yeterli değildir, ancak onları birbirleriyle birleştiren başka bir üçüncü şeye ihtiyaçları vardır. Çünkü bu iki seçenektan birinin, yani ya bu şeylerin her birinin varlığı ve kesinliğinin yalnızca diğeriyile birlikte var olduğunda var olması ya da her birinin diğeriyile birlikte var olmasının gerekli olmaması gerekir. [Eğer ilk alternatif doğruysa], o zaman, bu şekilde, onun varlığı, bu nedenle, kendi başına gerekli olmayacaktır. Bu nedenle, mümkün olacak ve dolayısıyla neden olacaktır. Bu nedenle, dediğimiz gibi, o ve sebebi varlıkta birbirine eşlik etmeyecektir. Bu nedenle, nedeni başka bir şey olacaktır. Dolayısıyla bu varlık ve o varlık, aralarında var olan ilişkinin nedeni olmayacak, diğer şey olacaktır. [Bununla birlikte, ikinci alternatif doğruysa] o zaman bu varlığın onunla birlikte var olması, elbette, gerçek varlığı için yararsız bir araz olacaktır. Bu nedenle, onun gerçek varlığı, ona eşlik ettiği ölçüde ona eşlik eden şeyin bir arada olmasından değil, eğer nedense, önceki bir nedenden gelecektir. Bu nedenle, bu durumda ya onun varlığı yoldaşından (ex comitante), yoldaşı (komitanlar) olduğu sürece değil, uygun olandan [onun] yoldaşı (comitanti) olacaktır - ve bu şekilde, onlar da yoldaş (comitantia) değil, neden ve sonuç ve onun yoldaşı (gelir),

bir baba ve bir oğul durumunda olduğu gibi, aralarında var olduğu varsayılan ilişkinin varsayılan nedeni olacaktır - İki de ötekinin nedeni olmadığı sürece yoldaş (comitantia) olacaklar ve [aralarındaki] ilişki onların varlıkları için gerekli olacak. Ama [aralarındaki] ilişkinin ilk uygun nedeni, bildiğiniz gibi, onların iki özünü kuran dışsal bir neden olacak ve [aralarındaki] ilişki arızı olacaktır. Dolayısıyla, ayrılabilir veya ayrılmaz bir kaza dışında bir arkadaşlığı olmayacaktır. Bu söz konusu durumdan farklıdır; ancak, bir kaza sonucu var olan, şüphesiz bir nedenden dolayı var olacaktır. Bu nedenle, arkadaşlık açısından iki etki olacaktır. Ve bu nedenle, hiçbiri kendi başına gerekli bir varlık değildir (Gundissalinus, 2002, 40-1).

Eserin devamında zorunlu iki varlığın bulunmasının imkansızlığının izahları devam etmektedir. Gundissalinus, diğer varlığın imkanı, bu varlığın zorunluluğunun illeti olduğuna göre, diğer varlığın zorunluluğuna değil imkanını ifade eder. Bu varlıkların denk sayılması ise bir çelişkidir. Bu varlıkların denk olması ancak dış bir varlığın bulunmasıyla mümkündür. Aralarında bir öncelik sonralık ilişkisinin bulunması veya her ikisini de zorunlu kılan dışsal bir nedenin var olması gerekir. Gundissalinus bu ilişkiyi şu ifadelerle açıklar: “Bununla birlikte, bir çift akraba varlıktan biri diğerine varlık vermez, ancak onunla eşzamanlı olarak var olur, ancak [iki] verili [görelili] şeyin varlığı onları birleştiren nedendir.” İki madde ve konunun tek başına bu iki zorunluluğun var olması için de yeterli değildir. Bunları bir arada tutan üçüncü bir şey ihtiyacı duyarlar. Gundissalinus'un eserinin bu bölümündeki ifadeleri büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Metafizik eserinin 93. maddesindeki ifadelerle aynıdır (İbn Sînâ, 2013, [93], 39-40). Metinde bazı eksik ifadeler (Bu cümleler yukarıda İbn Sînâ'dan alıntılanan metinde koyu ve altı çizili şekilde yazılmıştır.) var olmakla birlikte, bu eksiklikler metnin bütünü açısından farklı bir teoriyi ortaya çıkartmamaktadır. İbn Sînâ'nın metninde olmayan ifadeler ise Gundissalinus'un yazım üslubu gereği bir çeşit açıklama mahiyetinde olduğu kanaatindeyiz.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Yine de şöyle deriz: Zorunlu varlık tek bir zât olmalıdır, aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekir. Bu durumda onlardan her birisi, ya kendi hakikatinden ibaret anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşmaz veya farklılaşır. Zorunlu varlık, özü gereği ve doğrudan sahip olduğu anlamda diğerinden farklı değil, o olmamasıyla da farklı ise -ki bu, kesinlikle çelişkidir-bu durumda anlamın dışında ondan farklıdır. Çünkü her ikisinde bulunan anlam, farklı değildir; o anlama bir şey bitişmiş

ve diğerine bitişen buna bitişmemiştir. Aksine ona bitişen, onun o olmasını sağlayan şeydir veya o olmaklığın kendisidir. Bu ise o anlama bitişen şeyin belirlenmesidir ve o ikisinin arasında ondan dolayı ayrılık vardır. O halde her birisi, o şey nedeniyle, diğerinden ayrıdır ve anlamın kendisinde ondan farklı değildir. Dolayısıyla anlamın dışında diğerinden farklıdır. Anlamdan başka olup bitişen şeyler, zâti olmayan arazlar ve ilişenlerdir. Bu ilişenler, ya şeyin varlığına o varlık olması yönüyle ilişirler; bu durumda hepsinin onda ortak olması gerekir, hâlbuki farklı oldukları varsayılmıştı, bu bir çelişkidir. Yahut söz konusu ilişenler ona mâhiyet nedeniyle değil, başka dış sebepler nedeniyle ilişirler. Bu durumda o illet olmasaydı, onlar bu şeye ilişmeyecek ve bu şey farklılaşmayacaktı. Bu takdirde o illet olmasaydı (zorunlu varlık olduğu varsayılan) zâtlar ya bir olurdu veya olmazdı. Dolayısıyla o illet olmadan bu şey, tek başına zorunlu varlık olamayacaktır. Öteki ise, varlığı yönünden değil, arazları yönünden tek başına zorunlu varlık olacaktır. Bu durumda, o ikisinden her birisinin kendisine özgü ve sadece kendisine ait varlığın zorunluluğu, başkasından kazanılmış olacaktır. Hâlbuki başkası nedeniyle zorunlu varlık olan her şeyin, özü gereği zorunlu varlık olmayacağı, bilakis zâti bakımından mümkün varlık olacağı belirtilmişti. Bu durumda onlardan her birisi, zâti gereği zorunlu varlık olmakla birlikte, zâti bakımından mümkün varlık olacaktır ki, bu imkansızdır (İbn Sînâ, 2013, [94-96], 41-2).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Ayrıca zorunlu varlığın kendi içinde bir olması gerektiğini söyleyeceğiz. Fakat çok olsaydı ve her biri gerekli bir varlık olacaksa, her birinin ya farklı olması ya da bir şekilde diğerinden farklı olması gerekir. Bununla birlikte, biri diğerinden kendi özü kavramında farklılık göstermiyorsa, ancak biri diğerinden farklıysa - çünkü bu şüphesiz bir çelişkidir - biri, özü kavramından ayrı bir şeyle kesinlikle diğerinden farklıdır. Çünkü bu zorunlu varlıklarda öz kavramı farklı değildir. Fakat ona bu varlığı yapan bir şey eklenir veya bu varlıkta bu varlık tarafından yaratılan bir şey vardır. Ve yine de, bu zorunlu varlık içinde, bir şeye bağlı değildir. Bununla birlikte, diğerlerinin her birine, bu varlığın bu varlık haline getirildiği bir şey eklenir ve tersine, bu şey bu şey olduğu için, aynı şey diğeridir. Çünkü bu varlıklar özünde aynıdır ve [yine de] içlerinde ötekilik vardır; [bazı] başka çeşitlilik var. Böylece, bu nedenle, her birinin özünde diğeriyi aynı olduğunu ve diğerinden farklı olduğunu kabul edelim. Bu nedenle, öze dışarıdan bağlanan şeylerin, esaslı kazalar değil, sonuç olarak görülmesi gerektiğini söylüyorum. Ancak, bu sonuç olarak ortaya çıkan kazalar öze, öz olduğu gerçeğinden gelirse, o zaman gerekli tüm varlıkların onlar açısından anlaşılması gerekir. Ancak, onlar açısından farklı olduklarını zaten



söylemiştik. Bu nedenle, aynı şeylerde hemfikir ve farklıdırlar ki bu saçmadır. Ya da çeşitlilik onlara özlerine eklenen nedenlerden değil, içsel nedenlerden gelirse, o zaman bu neden olmasaydı, kesinlikle farklı olmazlardı. Dolayısıyla bu sebep olmasaydı özleri bir olurdu. Ama özleri bir değil. Bu nedenle, eğer bu neden olmasaydı, her birinin diğerinden ayrı olması gerekli olmayacaktı. Bu nedenle, her birinin var olma zorunluluğu, içkin bir nedenden dolayı uygun ve tekildir. Bununla birlikte, başka bir şey aracılığıyla zorunlu olan her şeyin kendi başına zorunlu bir varlık olmadığını zaten göstermiştik. Aksine, mümkün varlık, özünün tanımında bulunur, çünkü bunların her biri kendi başına zorunlu bir varlık olduğu gibi, her biri de kendi başına mümkün bir varlıktır, ki bu da saçmadır (Gundissalinus, 2002, 41).

Metinler incelendiğinde, Gundissalinus'un metninde bazı ifadelerin arasında kopuk bir yapının varlığı görülecektir. Örneğin; İbn Sînâ'nın "Aksine ona bitişen, onun o olmasını sağlayan şeydir veya o olmaklığın kendisidir." cümlesi Gundissalinus'un metninde "Fakat ona bu varlığı yapan bir şey eklenir veya bu varlıkta bu varlık tarafından yaratılan bir şey vardır. Ve yine de, bu zorunlu varlık içinde, bir şeye bağlı değildir." şeklinde ifade edilmiştir. Buradaki kopukluk, Gundissalinus'un metnine yaratılan bir şey olgusunu eklemiş olmasıdır. Ayrıca zorunlu varlık içinde bir şeye bağlı olmamasına dair bir açıklama metnin kurgusu açısından ek bir açıklamadır. İbn Sînâ'nın metin kurgusu bu anlamda daha bütüncül bir yapıda olmakla birlikte doğrudan varlık ile ilgili izahları aktarmaktadır. Gundissalinus'un metninde altı çizili ve kalın harflerle yazılan yer orijinal metne eklenen birer açıklamadır.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Şimdi de, anlamda kendisine uygun olmakla birlikte, aslî anlamda ötekine zıt olduğunu farz edelim: Bu durumda o anlam, ya varlığın zorunluluğunda bir şarttır veya değildir. Varlığın zorunluluğunda bir şart ise, varlığı zorunlu olan her şeyin o anlamda ortak olduğu bellidir; bir şart değilse, varlığın zorunluluğunu o olmaksızın, varlığın zorunluluğu ortak sabit olmuş, o anlam ise varlığın zorunluluğu tamamlandıktan sonra kendisine eklenmiş, katılmış, ilişmiş ve izafe olmuştur. Bunu reddettik ve yanlışlığını açıkladık. O halde anlamda ona muhalif olamaz (İbn Sînâ, 2013, [979, 42]).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bununla birlikte, özleri kavramında hemfikir olduklarından, bazı temel arazlarda farklı olduklarını varsayalım. Ancak birbirlerinden ayırdıkları bu araz, her birinin var olma zorunluluğuna gerek olmadıkça ya da gerekme-

dikçe imkansızdır. Bununla birlikte, varlığın gerekliliği için gerekliyse, o zaman gerekli olan her şeyin onunla aynı fikirde olması gerekir. Bununla birlikte, varlığın gerekliliğinin varlığı için gerekli değilse, o zaman var olma gerekliliği ondan ayrıdır ve kendi başına bir zorunluluktur. Oysa bu temel kaza, dışarıdan eklenir ve varlığının gerekliliğinin doluluğu ya da mükemmelliğinden sonra gerekliliğine gelir. Ancak bunun saçma olduğunu zaten gösterdik. Bu nedenle, bu gerekli varlıklar hiçbir şekilde farklı olmamalıdır (Gundissalinus, 2002, 41-2).

Yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile büyük ölçüde aynıdır. Ancak İbn Sînâ'nın metninde geçen "Bu durumda o anlam, ya varlığın zorunluluğunda bir şarttır veya değildir." ifadesinin yerine Gundissalinus "Ancak birbirlerinden ayrıştıkları bu araz, her birinin varlığın zorunluluğuna gerek olmadıkça ya da gerekmedikçe imkansızdır." ifadesini kullanmaktadır. Bu kullanımın tercüme ile ilgili olduğu metinde ciddi bir farklılık oluşturmadığı kanaatindeyiz.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Başka bir açıdan meseleyi daha fazla açıklamamız gerekir. Şöyle ki: Varlığın zorunluluğunun anlamının çoklukta bölünmesi iki şekildedir: Fasıllarda bölünme ve arazlarda bölünme. Fasılların, cinsin erini alan şeyin tanımına girmediği bilinir. Binaenaleyh fasıllar, cinse hakikatini değil, bilfiil varlığını verirler. Buna örnek *düşünen*'dir; çünkü "düşünen", canlıya canlılık anlamını vermez, mevcut ve özel bir zât olarak bilfiil varlığını verir. O halde zorunlu varlığın fasılları -böyle bir şey doğru ise varlığın zorunluluğuna "varlığın zorunluluğunun hakikatini" vermeyecek şekilde olmalıydılar, ona ancak bilfiil varlığı verirler. Bu ise iki açıdan imkânsızdır: Birincisi varlığın zorunluluğunun hakikati, varlığa pekişmesinden ibarettir. Yoksa o, varlığın pekişmesinden başka bir anlam olan ve varlığın kendisine gerek olduğu veya katıldığı canlılık hakikati gibi değildir. Nitekim bunu daha önce öğrenmiştin. O halde varlığın zorunluluğuna varlığı vermek, onun zorunlu hakikatinden bir şartı vermektir ki, cins ile fasıl arasında böyle bir şeyin olabilirliği imkansız sayılmıştı, ikinci yön şudur: Varlığın zorunluluğunun hakikati, bilfiil hale gelebilmek için onu zorunlu yapan bir nedene ilişmelidir. Bu durumda bir şeyin sayesinde zorunlu varlık olduğu anlamın, başkası nedeniyle var olması zorunludur. Hâlbuki özü gereği varlığın zorunluluğundan söz etmekteyiz. Bu durumda kendisi nedeniyle Varlığı Zorunlu, varlığı başkası nedeniyle zorunlu olur ki, daha önce bunu çürütmüştük (İbn Sînâ, 2013, [98-99], 42-3).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bununla birlikte, bunu başka bir şekilde bir kez daha göstermeliyiz. Çünkü iki yoldan biri dışında çok bölünme zorunluluğu mümkün değildir, yani ya nesnelerin fasıllara bölünmesi ya da arazlara bölünmesi durumunda. Bununla birlikte, fasılların, cins olarak belirlenen tanıma dahil edilmediğini biliyoruz. Bu nedenle, bir cinse özünü vermezler, ancak, örneğin “rasyonel” durumunda olduğu gibi, onun fiilen olmasını sağlarlar. Çünkü “rasyonel”, “canlı” cinsine hayvansallıkla ilgili hiçbir şey eklemeyiz, ancak ona fiilen belirli bir öz (*essentia apporshipata*) olabilmesi için ekler. Bu nedenle, var olma zorunluluğuna ilişkin farklılıkların, eğer varsa, var olma zorunluluğunun özüne ilişkin bir şeyler eklemesi gerekir. Ancak bu iki şekilde ortaya çıkar. Bir bakıma, varoluş zorunluluğunun gerçek özü, varlığın bitmeyen özünden ayrı bir öz olan canlılığın özü gibi değil, yalnızca varlığın (*inaccessibilitas essendi*) sonsuzluğudur, çünkü varlığın bitmeyen özünden ayrı bir özdür. Ya da bildiğiniz gibi ona eklenir. Bu nedenle farklılıklar, var olma gerekliliğine, kendi biçiminin özünde bulunanlar dışında bir şey katmaz. Bunu zaten başka bir şekilde göz ardı ettik ve bu var olma zorunluluğunun fiilen var olabilmesi için, onu veren başka bir şeye bağlı olması gerekir. Dolayısıyla, bir şeyin zorunlu bir varlık olduğu zorunluluğun anlamı başka bir şeye bağlı olacaktır. Bununla birlikte, kendi başına zorunlu olan bir varlıktan bahsediyorduk. Bu nedenle, şey kendi başına zorunlu bir varlık ve başka bir şey aracılığıyla zorunlu bir varlık, zaten dışladığımız bir olasılık olacaktır (Gundissalinus, 2002, 42).

Yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile birebir aynı olduğu görülecektir.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Varlığın zorunluluğunun bu şeylere bölünmesinin, cins anlamının fasıllara bölünmesi gibi olmadığı ortaya çıkmış, varlığın zorunluluğunu gerektiren anlamın, fasıl ve arazlara bölünebilen bir cins anlamı olamayacağı belli olmuştur. Geride türsel bir anlam olması kalmıştır. Bu bağlamda şöyle deriz: Onun türselliğinin pek çok şeye yüklem yapılması mümkün değildir. Çünkü tek türün bireyleri, daha önce açıkladığımız gibi zâtı anlamda farklı olmasalar bile, arazlarla farklılaşmalıdır. Oysa varlığın zorunluluğunda böyle bir şeyin olamayacağını ortaya koymuştuk. Bu meseleyi kısaca açıklayabiliriz ve amaç da kastettiğimiz şeye döner (İbn Sînâ, 2013, [100], 43-4).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bu nedenle, bir cins olarak varlık gerekliliğinin, farklılıklara bölündüğü açıktır. Ayrıca, olma gerekliliğinin ait olduğu özün, farklılıklara veya arazlara bölünmüş jenerik bir şey olamayacağı da açıktır. Bu nedenle, belirli bir

şey olduğu kalır. Bununla birlikte, birçok şeye dayandırılan belirli bir şey olma gerekliliğinin imkansız olduğunu söylüyoruz. Zira, daha önce gösterdiğimiz gibi, herhangi bir türün bireyleri, özleri kavramı bakımından farklı olmadıklarından, arazlarından dolayı çeşitlilik göstermeleri gerekir. Bununla birlikte, var olma zorunluluğunda hiçbir arızı durumun olamayacağını zaten gösterdik (Gundissalinus, 2002, 42-3).

Yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile birebir aynı olduğu görülecektir. Yalnızca İbn Sînâ'nın metnindeki altı çizili ve kalın harflerle yazılan cümle, Gundissalinus'un metninde bulunmamaktadır. Kanaatimizce eksik olan bu cümle metnin seyrinde anlam bakımından bir eksiklik değildir. Ancak Gundissalinus'un metnin tamamını olduğu gibi alırken bu cümleyi neden ihmal ettiği bizce merak konusudur.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Şöyle deriz: Varlığın zorunluluğu(necessary existence) bir şeyin sıfatı ve onun için mevcut olduğunda, ya bu sıfatta, yani varlığın zorunluluğunda o sıfatın aynısı bu nitelenen için de mevcuttur. Bu durumda onlardan birinin o şeyin sıfatı olmaksızın var olması imkânsızdır ve dolayısıyla ondan başkası için var olması da imkânsızdır. O halde sıfat sadece o şey için zorunludur. Ya da o sıfatın o şey için varlığı zorunlu değil, mümkündür. Bu durumda bu şeyin zâtı gereği zorunlu varlık olmaması mümkündür. Hâlbuki o, zâtı gereği zorunlu varlıktır; bu bir çelişkidir. O halde varlığın zorunluluğu, sadece bir şeye aittir (İbn Sînâ, 2013, [101], 44).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bu aynı noktayı başka bir şekilde de kısaca gösterebiliyoruz. Çünkü, içinde olduğu bir şey için varlığın zorunluluğu (necessity of being) söylendiğinde, ya tamamen ona uygun olduğunu, çünkü ondan ayrı değil ya da başka bir şeyin varlığı olduğu için - ve bu şekilde, var olma zorunluluğunun yalnızca tek bir bireysel şey tarafından sahip olunması gereklidir - ya da bu şey ihtimal halinde ya da zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla, imkansız olan kendi başına gerekli bir varlık olmasına rağmen, bu şey kendi başına gerekli bir varlık olmayacaktır. Bu nedenle, yalnızca tek bir şey var olma zorunluluğuna sahip olabilir (Gundissalinus, 2002, 43).

Varlığın zorunlunun tek bir şeye ait olduğunun açıklandığı yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile birebir aynı olduğu görülecektir.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Biri şöyle iddia edebilir: Varlığın zorunluluğunun bunun için var olması, ötekinin sıfatı olarak var olmasını engellemez. Dolayısıyla ötekinin sıfatı olması, bunun sıfatı olması gereğini ortadan kaldırmaz. Bunu şöyle yanıtlarız: Biz, varlığın zorunluluğunu -ötekini hiç dikkate almaksızın ona ait olması itibariyle- ona ait bir nitelik olarak belirlemekten söz ediyoruz. Bu durumda varlığın zorunluluğu, ötekinin bir sıfatı değil, sıfatının benzeridir. Varlığın zorunluluğunda zorunlu olan, onda da zorunlu olandır. Başka bir ifadeyle deriz ki: Onlardan birisinin zorunlu varlık olması ile onun bizzat kendisi olması, ya aynı şeydir; bu durumda varlığı zorunlu olan her şey, bizzat kendisidir ve başkası değildir. (Ya da) zorunlu varlık olması, kendisi olmaktan başka bir şey ise, varlığının zorunluluğunun bizzat kendisi olduğu için ona ilişmesi ya zâtı gereği veya kendisinden başka gerektirici bir illet ve sebep nedeniyle gerçekleşir. Bu durum zâtı gereği ve zorunlu varlık olduğu için gerçekleşmişse, varlığı zorunlu her şey bizzat kendisi olur. Kendisinden başka gerektirici bir sebep ve illet nedeniyle olmuş ise' onun kendisi olmasının bir sebebi ve kendine özgü varlığının bir sebebi vardır. Bu durumda o, malûldür. Öyleyse zorunlu varlık, tümellik bakımından birdir; cinsin altına giren türler gibi değil; sayıca birdir, türün altına giren fertler gibi değil; onun adı, kendisini açıklayan bir anlamdır. Onun varlığı ortak varlık değildir. Bu meseleyi başka bir bölümde daha geniş açıklayacağız. İşte bunlar, zorunlu varlığa özgü niteliklerdir (İbn Sînâ, 2013, [102-3], 44-5).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bununla birlikte, birisi, bu bir şeyin var olma zorunluluğuna sahip olmasına rağmen, yine de başka bir şeyin ona sahip olmasının engellenmediğini veya başka bir şeye sahip olmasına rağmen, bu şeyin yine de ona sahip olmasının engellenmediğini söylüyor, sadece bu şeye uygun olduğu ölçüde, başka bir şeyi dikkate almadan bu şeye ait olduğu sürece olmanın gerekliliğinden bahsettiğimizi söylüyor. Çünkü aynı mülkün başka bir şeye ait olması imkansızdır, ancak ona benzer ve ondan kaynaklanan aynı biçimde başka bir mülke, tıpkı bu mülkün bu şeye bağlı olması gibi.

Ayrıca, her birinin zorunlu bir varlık olması nedeniyle, her birinin kendisiyse, o zaman zorunlu olan her şeyin kendisidir, başka bir şey olmadığını ifade ederiz. Ama zorunlu varlık olması nedeniyle, kendisi değil ama zorunlu varlık, kendisi olacak olana eklenirse, kesinlikle bu birliğe ya kendisinden ya da başka bir şeyden sahiptir. Ama eğer ona kendisinden sahipse ve zorunlu varlık olması nedeniyle kendisiyse, o zaman zorunlu olan şey kendisidir. Ama ona

başka bir şeyden sahipse, o zaman ondan başka bir nedenden elde eder. Bu nedenle, kendisinin bir nedenden gelmesi ve yalnızca ona uygun olan varlık özelliği bir nedenden gelir. Bu nedenle, neden malûldür. Ancak herhangi bir arkadaşı olmadan olması gerekir. Çünkü o, bir cinsin altındaki türlere benzemiyor ve sayı altı bir türe benzemiyor; bir türün altındaki bireyler gibi değildir, ancak bu isimdeki kavram sadece kendisine sahiptir. Dolayısıyla varlığında onunla başka bir şey paylaşmaz. Ancak bunu başka yerde açıklayacağız. Bunlar, zorunlu varlığın sahip olduğu özelliklerdir (Gundissalinus, 2002, 43).

Yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile birebir aynı olduğu görülecektir.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Varlığı mümkün gelince, kuşkusuz anlatılanlardan onun özelliği belli olmuştur. Bu özellik şudur: Mümkün varlık, zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Varlığı mümkün her şey, zâtı dikkate alındığında, her zaman varlığı mümkün olandır. Fakat bazen ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişir. Bu durum ona ya sürekli ilişir veya varlığının zorunluluğunun başkası nedeniyle olması sürekli değil, aksine belirli bir vakittir. Bu durumda, daha sonra açıklayacağımız gibi onun, varlığını zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olması gerekir. Varlığı sürekli başkası nedeniyle zorunlu olan, hakikati basit olmayandır. Çünkü zâtı itibariyle kendisine ait olan, başkası nedeniyle ait olandan başkadır. Onun hüviyeti, varlıkta her ikisinden oluşur. Bu nedenle varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey kendisi bakımından kuvve veya imkâna bulaşmaktan uzak kalmaz. Varlığı zorunlu olan tektir, başkası ise bileşiklik anlamında çifttir (İbn Sînâ, 2013, [104-5], 45).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bununla birlikte, mümkün olanın özelliğini zaten gösterdik. Onun mülkü, hareket halinde olabileceği başka bir şeyden yoksun olmamasıdır. Ama kendi içinde düşünüldüğünde, mümkün varlık olan her şey her zaman mümkün bir varlıktır. Ancak bazen başka bir şeyle zorunlu olduğu ortaya çıkar. Ve bu şekilde var olan şey, ya her zaman değil, sadece belirli zamanlarda var olma zorunluluğuna sahip olmalıdır - ve bu şekilde var olan, yakında göstereceğimiz gibi, zamanda ondan önce gelen maddeye sahip olmalıdır - ya da her zaman ve başka bir şey aracılığıyla var olma zorunluluğuna sahiptir - ve bu şekilde var olan tamamen basit değildir. Çünkü kendi içinde düşünüldüğünde sahip olduğu şey bir şeydir ve başka bir şeyden sahip olduğu şey başka bir şeydir. Çünkü hem kendisinden hem de başka bir şeyden var olduğu

İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'nın Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri gerçeğine sahiptir. Ve bu hesaba göre, hiçbir şey o kadar ilk ve o kadar basit değildir ki, Zorunlu yalnızlık dışında kendi içinde bir imkan ve kuvve yoktur (Gundissalinus, 2002, 43-4).

Yukarıdaki metinler incelendiğinde Gundissalinus'un metninin İbn Sînâ'nın metni ile birebir aynı olduğu görülecektir.

İbn Sînâ eserin devamında şu ifadeleri kullanır:

Zorunlu varlık, ne görelidir ne değişkendir ne de çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır (İbn Sînâ, 2013, [87], 36).

Gundissalinus ise şu ifadeleri kullanır:

Bu nedenle, zorunlu varlığın ne göreceli ne değişken ne de çok ama tek olduğu tespit edilmiştir, çünkü kendisine uygun olan varlığına başka hiçbir şey katılmaz (Gundissalinus, 2002, 44).

Yukarıdaki ifadeler de birbirinin benzeridir. Aralarındaki önemli fark ise, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkında kullandığı bu ifadeler, bu bölümün başında zikredilmişken; Gundissalinus bu ifadelere bölümün sonunda yer vermiştir. Eserde planlanan kurgu gereği böyle bir yer değiştirmenin bilinçli bir şekilde yapıldığı kanaatindeyiz. Ancak bu gibi yer değiştirmeler eserde işlenen konular arasındaki insicamı bozmaktadır. Bu ve benzeri uygulamalar bize, *De processione mundi* eserinin derleme bir eser olduğu kanaatini tekrar hatırlatmaktadır. İbn Sînâ'nın metnindeki bütünlük Gundissalinus'un metninde kendini muhafaza edememiştir.

## Sonuç

Toledo'nun önemli mütercimlerinden Gundissalinus, yaptığı tercümelemler sayesinde Antik Yunan mirasının ve İslam Felsefesinin önemli birçok eserini Batı literatürüne kazandırmıştır. Tercüme eserlerin yanında kendi yazdığı eserlerin de literatürde önemli bir yeri vardır. Çoğunun derleme olduğu bilinen bu eserlerde İbn Sînâ'nın ciddi izlerini görmek kaçınılmazdır. Makalemizin amacı doğrultusunda ulaştığımız sonuç bu izlerin bir çeşit etkilendirilmesinde İbn Sînâ'nın metinlerinin büyük ölçüde kendi eserine aktarımı olarak ele alındığıdır. Bu çerçevede Gundissalinus'un *De processione mundi* eserinin Tanrının varlığı ve nitelikleri zorunlu varlık (vâcib'ul-vucûd) ve mümkün varlık (mumkin'ul-vucûd) ile ilgili bölümün İbn Sînâ'dan doğrudan veya dolaylı olarak aktarımından ibaret olduğunu tespit ettik. Bu aktarımın izleri metinlerin kurgusundan da açıkça anlaşılmaktadır. Metinler arasındaki kıyaslamayı yaparken, İbn Sînâ'nın metinlerini takip ederek

buradaki ifadeleri Gundissalinus'un metinlerinde aramayı tercih ettik. Bu çerçevede tespit ettiğimiz bir farklılık da Gundissalinus'un ifadelerinin İbn Sînâ'nın metinlerindeki sırayı bazı yerlerde takip etmediğidir. *De processione mundi*'deki bazı metinlerinde İbn Sînâ'nın *Metafizik*'inin cümlelerinin yerlerinin takdîm ve tehir edildiği görülmektedir. Bazı yerlerde ise metine konunun akışını bozmayan eklemeler yapılmakta veya bazı bölümler asıl metinden çıkarılmaktadır. Bu çabanın metnin daha doğru anlaşılması adına yapılmış eklemeler olduğu ve metnin genel mahiyetinde bir değişikliğe sebebiyet vermediği düşüncesi de bir kenarda durmaktadır. Gundissalinus'un İbn Sînâ'nın metinlerine yönelik yapmış olduğu bu değişikliklerin altında, kendi eserinin amacı ve teolojik hedefleri doğrultusunda önemli kopmaları da beraberinde getirdiği kanaatindeyiz. Gundissalinus'un teorileri inşa etmek için yorumladığı, yeniden şekillendirdiği ve farklı kaynaklar arasındaki metinsel ve felsefi çıkarımları harmanlayarak Tanrı-âlem ilişkisini hudûs anlayışına büründürdüğü kanaatindeyiz. Bu bağlamda, Gundissalinus'un kurgusu derleme bir eserin kaçınılmaz yanılığını içermektedir. İbn Sînâ'nın konuyu izah ederken baştan sona tutarlı bir çizgide ilerlediği görülürken, Gundissalinus'un metninde önemli kopukluklar ön plana çıkmaktadır. Örneğin; zorunlu varlık hakkında Gundissalinus'un sonuç olarak verdiği cümle, İbn Sînâ'nın metninde konunun başında işlenmektedir. Dahası Gundissalinus'un eserinin başında ileri sürdüğü teoriler ile İbn Sînâ'dan alıntılacağı bölümlerin kendi içerisinde bazı kopuklukları beraberinde getirdiği görülmektedir. Sonuç olarak Gundissalinus'un *De processione mundi* eserinin arka planında İbn Sînâ'nın varlığı açık bir şekilde görülmektedir.



## Öz

### İbn Sînâ'nın ve Dominicus Gundissalinus'nın Zorunlu ve Mümkün Varlık Mukayeseleri

İlk dönem tercüme hareketi sayesinde Antik Yunan felsefesi ile tanışan İslam dünyası, kendi felsefesini inşa etmiş ve felsefe literatürüne orijinal birçok eser kazandırmıştır. Sahip olduğu birikim ve Antik Yunan felsefesinden emanet aldığı eserler İspanya'daki tercüme okulları sayesinde Batı dünyasına aktarılmıştır. Araştırmamızın konusu Toledo Tercüme Okulu'nun önemli temsilcilerinden olan Dominicus Gundissalinus'un *De processione mundi* eserindeki İbn Sînâ'nın felsefesinden ve eserlerinden etkilenecek oluşturduğu metinlerin tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda her iki filozofun eserlerindeki zorunlu ve mümkün varlık mukayeselerinin yapılması hedeflenmiştir. Gundissalinus'un tercüme faaliyetlerindeki rolü, tercüme ettiği eserler, kendisinin yazdığı eserler hakkında verilen bilgiler ve *De processione mundi* eserinin özellikle İbn Sînâ'nın izlerini taşıdığı zorunlu ve mümkün varlık tanımlamaları araştırmamızın kapsamı dahilindedir. Eserin doğrudan İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu ayrımın incelenmediği bölümleri araştırmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Batı'nın filozoflarının tercüme edilen eserlerden hangi ölçüde etkilendiğinin tespit edilebilmesi, İslam filozoflarının bu literatürün şekillenmesindeki ve gelişmesindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Eserlerin ilk muhatapları olan mütercimlerin kendi yazdıkları felsefî eserlerde bu durumun tespiti konunun önemini bir kat daha artırmaktadır. Amacımız, Gundissalinus'un *De processione mundi* eserini oluştururken İbn Sînâ'nın eserlerinden ne derecede yararlandığını ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda araştırmamızın temel yöntemi karşılaştırmalı eser tahlili olarak belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Dominicus Gundissalinus, *De Processione Mundi*, Toledo Tercüme Okulu, Zorunlu ve Mümkün Varlık.

## Abstract

### Comparisons of the Necessary Being and the Possible Being of Avicenna and Dominicus Gundissalinus

The Islamic world, which met Ancient Greek philosophy thanks to the translation movement in the first period, built its own philosophy and brought many original works to the philosophical literature. Its experience and works it entrusted from Ancient Greek philosophy have been transferred to the Western world thanks to translation schools in Spain. The subject of our research is to determine the texts created by Dominicus Gundissalinus, one of the important representatives of Toledo Translation School, influenced by Avicenna's philosophy and works in *De processione mundi*. For this purpose, it is aimed to make necessary and possible existence comparisons in the works of both philosophers. The role of Gundissalinus in translation activities, the works he translated, the information given about the works he wrote and the definitions of necessary and possible existence, in which *De processione mundi* bears the traces of Avicenna in particular, are within the scope of our research. The parts of the work that do not directly examine this distinction made by Avicenna were excluded from the scope of our research. Determining to what extent the philosophers of the West were influenced by the translated works is important in terms of showing the influence of Islamic philosophers on the shaping and development of this literature. The determination of this situation in the philosophical works written by the translators who are the first addressees of the works increases the importance of the subject one more time. Our aim is to reveal to what extent Gundissalinus benefited from the works of Avicenna while creating his work *De processione mundi*. For this purpose, the main method of our research has been determined as comparative work analysis.

**Keywords:** Avicenna, Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, Toledo School of Translation, Necessary Being, Possible Being.

## Kaynakça

- Aristotle. (2002). *Posterior Analytics* (J. Barnes, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Arráez-Aybar, L.-A., Bueno-López, J.-L., & Raio, N. (2015). Toledo School of Translators and Their Influence on Anatomical Terminology. *Annals of Anatomy-Anatomischer Anzeiger*, 198, 21-33.
- Bedevî, A. (2002). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü* (M. Tan, Trans.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Burnett, C. (2001). The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in The Twelfth Century. *Science in Context*, 14(1-2), 249-288.
- Cerr, H. (1972). Fârâbî Fusus'ül-Hikem'in Yazarı mıdır? *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 153-161.
- Erdem, E., & Pehlivan, N. (2012). Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, 97-119.
- Gundissalinus, D. (2002). *The Procession of the World: (De Processione Mundi)* (J. A. Laumakis, Trans.). Wisconsin: Marquette University Press.
- Haren, M. (1992). *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition From Antiquity to The Thirteenth Century*. London: The Macmillan Press.
- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. London: Warburg Institute.
- Hasse, D. N. (2006). The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-) Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance. *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, 33, 68-86.
- Hasse, D. N. (2009). Three Double Translations from Arabic into Latin by Gerard of Cremona and Dominicus Gundisalvi. In D. Baltzly (Ed.), *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 4, Book 3, Part 2, Proclus on the World Soul* (pp. 247-274). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasse, D. N., & Büttner, A. (2018). Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula. In D. N. Hasse & A. Bertolacci (Eds.), *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology* (pp. 313-370). Berlin: De Gruyter.
- Hourani, G. F. (1972). Ibn Sina on Necessary and Possible Existence. *The Philosophical Forum*, IV(1), 74-86.
- İbn Rüşd. (2016). *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* (M. Macit, Trans. Vol. 1). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2005). *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (A. Durusoy, Trans.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İbn Sînâ. (2013). *Metafizik (Kitâbu'ş-Şifâ)* (E. Demirli & Ö. Türker, Trans. Vol. I). İstanbul: Litera.
- İbn Sînâ. (2019). er-Risâletü'l-Arşıyye fî Hakâikı't-Tevhîd ve İsbâtî'n-Nübüvve (İbn Sînâ) (G. Deniz & H. E. Ceylan, Trans.). In R. Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (Vol. IV, pp. 843-854). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jolivet, J. (1984). Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ. In J. Jolivet & R. Râshid (Eds.), *Études sur Avicenne* (pp. 19-28). Paris: Belles Lettres.
- Karlıağa, B. (2004). İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kaya, M. C. (2012). Şukûk alâ Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27, 29-67.
- Knowles, D. (1962). *The Evolution of Medieval Thought*. London: Helicon Press.
- Kritzeck, J. A. (2015). *Peter the Venerable and Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- Maraş, İ. (2007). İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10(30), 41-54.
- Morewedge, P. (2016). Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(8), 167-184.
- Özdemir, M. (1992). Gayr-i Müslimlerin Dinî Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII, 203-238.
- Öztunalı, O. (2017). Toledo Çevirmenler Okulu'nda Gerçekleştirilen Çalışmaların Kültürlerarası Yeri ve Önemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57(2), 1323-1339.
- Polloni, N. (2016). Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in The Exposition of Avicenna's Metaphysica. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(1), 129-160.
- Polloni, N. (2019). Gundissalinus on the Angelic Creation of the Human Soul: A Peculiar Example of Philosophical Appropriation. *Oriens*, 47(3-4), 313-347.
- Rahman, F. (2010). İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 193-209.
- Sarıkavak, K. (1996). Toledo, Bologna Ve Padua Okullarının Düşünce Tarihindeki Yerleri. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 243-267.
- Wisnovsky, R. (2004). İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(26), 85-118.

# KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ATEİZM: YUJİN NAGASAWA'DA SİSTEMATİK KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 356-378.

Geliş Tarihi: 30.04.2021 | Kabul Tarihi: 15.06.2021

**Musa YANIK\***

## Giriş

Kötülük sorunu, din felsefesi içerisinde güncelliğini koruyan meselelerden birisidir. Bundan da öte bu problemin etik ve meta-etik tartışmalar içerisinde de kendisine yer bulmaya devam ettiği söylenilebilir. Nitekim bir şeyin “kötü” olmasının ne olduğu konusunda bir çerçeveye sahip olmadıkça, “kötü” ile ilişkili “kötülük sorununun” ne olduğunu da ilk bakışta kavrayabilmek pek mümkün değildir. Aynı şekilde din felsefesi içerisinde Tanrı'nın iyi olduğunu söylediğimizde, ne demek istediğimize dair bir çerçeveye sahip olmadıkça, kötülük sorununun teizm için bir sorun olarak ne ifade ettiğini de kavrayamayız. Bu doğrultuda kötülük problemi ile ilgili herhangi bir argümanın anlamlı olabilmesi için bu konular üzerinde bir duruş sergilenmesi gerekir ve bu konudaki duruşumuz, ateist ya da teist hangi pozisyonda olursak olalım, onunla ilişkili olmalıdır.

Bu noktada kötülüğü tanımlamakla işe başlamak yararlı olacaktır. Kısaca kötülük, “amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan ve bunun yanı sıra ahlaki bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan”<sup>1</sup> şey olarak tanımlanabilir. Din felsefesi içerisinde tartışıldığı şekliyle ise kötülük problemi, evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı şeklindeki iddia üzerinden şekillenir.<sup>2</sup> Kötülük problemi

\* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-4155-933X, e-mail: musayanik52@gmail.com

1 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s. 628-629.

2 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), s. 11.

bağlamında yapılan bu tartışmaları, kötülüğün çeşitleri üzerinden ikiye ayırabilmek mümkündür. Birinci olarak ahlaki kötülük, insanın kendi iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hatalar veya teolojik anlamda günahlardır. Cinayet işlemek, işkence yapmak, yalan söylemek, bencillik yapmak vs. gibi pek çok insan iradesinden kaynaklanan hatalar ahlaki kötülüğün kapsamındadır.<sup>3</sup> Ahlaki kötülüğün fiili olarak işlenmesi ve karşı tarafta acı verici duruma sebep olması kadar, işlenmesi ama karşı tarafta bir etkiye sebep olmaması da kötülük kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin Richard Swinburne'e göre "yalan söylemek, dürüst olmamak, başka bir kişiye acı vermek suretiyle bir fiilde bulunmak ama bunda başarısız olmak da ahlaki kötülüğün kapsamındadır."<sup>4</sup> İkinci olarak ön plana çıkan kötülük çeşidi ise doğal kötülüklerdir. John Hick'e göre doğal kötülük, "deprem, fırtına, kuraklık, kasırga vb. gibi insan eylemlerinden kaynaklanmayan kötülüklerdir."<sup>5</sup> Dolayısıyla aslında isminden de anlaşılacağı üzere bu kötülük çeşidi, insan iradesinden bağımsız, doğal süreçler tarafından şekillenmektedir. Bu noktada şu yorumu yapmak uygun olacaktır: Her ne kadar insan iradesinden bağımsız olabileceğini söyleyebileceğimiz doğal kötülükler, bazen insan eylemlerinin bir sonucu olarak da ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanların ekosisteme verdiği zararlar, yukarıda verdiğimiz örneklerle de ilişkilidir. Bu doğrultuda doğal kötülüklerin bütünüyle insan iradesinden bağımsız olduğunu söylemek, ilk bakışta hatalıdır. Ancak unutmamız gereken nokta ise yine aynı şekilde insanların alacağı önlemlerde, bu kötülükler karşısında yaşanacak acıları azaltmaya yöneliktir.

Bilindiği gibi dünyamız, pek çok farklı türden ahlaki ya da doğal, acı, ıstırap ve kederi içerisinde barındırır. Kişi açısından bu farklı türden kötülükler, kişiyi, kötülüğün neden var olduğu sorusunu sormaya ve dolayısıyla kendisini Tanrı ile ilgili bir sorgulamanın içerisine itebilir. Nitekim bu problemin arka planına baktığımızda, sorunun tarihsel izdüşümünü çok eskilere kadar götürebilmek mümkündür. Lactantius'un Epiküros'dan alıntılıdığı ve Aydınlanma ile birlikte David Hume tarafından yeniden gündeme getirilen kötülük problemine ilişkin ilk sistemantik sorgulamayı şu şekilde ifade edebilmek mümkündür: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor ama gücü mü yetmiyor? O zaman güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir. Hem önlemek istiyor hem de önleyebiliyorsa, o halde bu kadar kötülük nasıl var olabildi?"<sup>6</sup> Hume'un diyaloglarında Cleanthes ve Philo arasında geçen bu problemi, iki farklı kategori üzerinden de-

3 Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), s. 20.

4 Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, (New York: Oxford University Press, 1998) s. 10.

5 John Hick, *Evil and the God Love*, (New York: Palgrave Macmillan Publishers, 2010), s. 12.

6 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1988), s. 63.

ğerlendirebilmek mümkündür. Doğrusu tıpkı kötülüğün çeşitlerinde olduğu gibi, doğrudan kötülük problemini de öncelikle iki farklı itiraz üzerinden şekillendirebiliriz. Bu doğrultuda, “Mantıksal Kötülük Problemi” adı verilen ilk itirazda J. L. Mackie ve C. McCloskey gibi isimleri sayabilmek mümkünken, “Delilci Kötülük Problemi” söz konusu olduğunda ise ön plana çıkan isim W. Rowe’dur. Mackie’ye göre aşağıdaki önermelerden ilk ikisini kabul eden kişi için üçüncü önerme yanlıştır:

1. Tanrı vardır.
2. Tanrı kadir-i mutlaktır, her şeyi bilendir ve mutlak iyidir.
3. Kötülükler vardır.<sup>7</sup>

Mackie’nin iddiasına göre teistlerin bu üç önermeyi birlikte doğru kabul etmeleri ve savunmaları, kendileri açısından bir tutarsızlığı da beraberinde getirir. Bundan da öte kötülük probleminin mantıksal versiyonunu savunan ateist felsefecilere göre teistler, sadece tutarsızlık içinde değildir, ayrıca teizm, bu formülasyonun gösterdiği şekilde rasyonel destekten de yoksundur ve irrasyoneldir.<sup>8</sup>

Mantıksal kötülük problemine verilen en meşhur teistik cevaplardan biri Özgür İrade Savunması’dır. Alvin Plantinga’ya göre kötülüğün varlığı ile mutlak iyi, alim-i mutlak ve kadir-i mutlak bir Tanrı’nın varlığını kabul etmek tutarsız değildir. Çünkü Plantinga’ya göre “Özgür şekilde hem iyi olanı hem de kötü olanı yapabilen varlıkları içeren bir dünya, genellikle doğru olanı (iyi olanı) yapan yarı otomat varlıkları içeren bir dünyadan daha değerlidir.”<sup>9</sup> Bu doğrultuda Tanrı’nın ahlaki kötülük içermeyen, sadece ahlaki iyiliğin bulunduğu bir dünyayı yaratmaması mümkündür. Açıkçası Plantinga kendi görüşlerini mümkün dünyalar semantiği üzerinden temellendirir ve özgür irade savunmasına göre ahlaki kötülükler, kişilerin sahip olduğu özgür iradeden kaynaklanır. Dolayısıyla kişilerin özgür iradelerini yanlış kullanmaları sonucu ortaya çıkan kötülükten dolayı Tanrı sorumlu değildir.

Delilci kötülük probleminde ise evrende var olan kötülük, mutlak iyi ve mutlak kudret sahibi bir Tanrı’nın varlığı aleyhine bir kanıt olarak sunulur. William Rowe’a göre “eğer kadir-i mutlak bir Tanrı varsa, O’nun dünyada var olan kötülükleri ortadan kaldırması gerekir. Ancak evrende gereksiz kötülükler vardır; o halde alim-i mutlak bir Tanrı yoktur.”<sup>10</sup> Delilci kötülük problemi

7 J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *The Problem Of Evil*, (ed.) Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, (New York: Oxford University. Press, 1990), S. 25.

8 Mackie, “Evil and Omnipotence”, s. 300.

9 Alvin Plantinga, “The Free Will Defence”, *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, (New York: Harper and Row, 1970), s. 50.

10 William L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, ed. Robert M. Adams, (New York: Oxford Univ. Press, 1990), s. 127-128.

karşısında teizmin elinde iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi şüpheli teizm, ikincisi ise teodiselerdir. Teodiseler daha çok Tanrı'nın birtakım kötülüklere izin vermesinin mevcut açıklamalarını değil, Tanrı'nın iyiliği ve gücü ile tutarlı olarak kötülüğe dair sahip olması muhtemel açıklamaları ortaya koyar.<sup>11</sup> Delilci kötülük problemi karşısında S. Wykstra ve W. P. Alston gibi şüpheli teist isimler ise bir takım kötü durumlara Tanrı'nın izin vermesinin gerekçelerinin, bizler tarafından bilinmeyeceğini savunur.<sup>12</sup>

Kötülüğün varoluşsal yönüne ilişkin en bilindik isim ise Albert Camus'dur. Nitekim Camus, hayata anlam verme konusunda ciddi zorluklar olduğunu ve hayatın büyük bir karmaşa içerisinde olduğunu betimleyerek, kötülüğü de bu karmaşanın bir ürünü olarak görmüştür.<sup>13</sup> Bu doğrultuda varoluşsal kötülük problemi, en genel anlamda kişilerin kötülük problemi karşısında "önergelerin soyut analiziyle değil, birbirinin topyekûn hayat anlayışı ve Tanrı'ya karşı tutumunu da içeren öznel tecrübesiyle ilgilidir."<sup>14</sup> Elbette burada iki farklı hayat anlayışından bahsetmekteyiz. Bir tarafta doğal seçim ile yönetilen natüralist bir dünya görüşü, diğer tarafta doğal seçim ile uyumlu olsun ya da olmasın teistik dünya görüşü. Nagasawa'ya<sup>15</sup> göre ise varoluşsal kötülük sorunu, tüm biyolojik sistemimiz söz konusu olduğunda daha sistematik bir problemdir. Doğrusu onun deyimiyle "sistematik kötülük sorunu" bütün standart kötülük problemlerini de içerisine alan, oldukça güçlü bir problemdir. Nitekim onun bahsettiği sorun, yalnızca belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda doğanın dayandığı tüm biyolojik sistemin temelde kötü olduğu tezi- ne dayanır. Nagasawa'ya göre bu probleme yönelik çözüm önerilerine baktı-

11 Timothy O'Connor, "The Problem of Evil: Introduction", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P, 2002), s. 310.

12 William P. Alston, "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), 346-369; Stephan Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, (1984), s. 73-93;

13 Mustafa Çakmak, "Albert Camus'nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, Sayı 38, s. 104.

14 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 41.

15 Yujin Nagasawa, din felsefesi ve zihin felsefesi başta olmak üzere, felsefenin hemen hemen her alanında çalışmalar yürüten bir isimdir. Kendisi, Birmingham Din Felsefesi Merkezi'nin Eş Direktörü ve İngiliz Din Felsefesi Derneği'nin eski başkanıdır. Ayrıca John Templeton Vakfı ve Birmingham Üniversitesi'ndeki Dinamik Yatırım Fonu (DIF) tarafından finanse edilen 2,15 milyon sterlinlik bir araştırma girişimi olan *Küresel Din Felsefesi Projesi*'ni de yönetmektedir. Ontolojik argümanları kapsamlı bir şekilde ele aldığı ve bunu mükemmel varlık teizmi açısından incelediği *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism* (Oxford University Press, 2017), mucizelere yönelik giriş niteliğindeki *Miracles: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2017) ve Tanrı'nın varlığına dair argümanları kısaca incelediği *The Existence of God: A Philosophical Introduction* (Routledge, 2011) isimli eserlerinin yanında, panpişizm, kötülük, ölümden sonra hayat gibi konularla ilgili de çeşitli makaleleri ve eserleri bulunmaktadır. Nagasawa, günümüz din felsefesinin yakın dönemdeki en üretken ve çalışkan isimlerinden biridir.

ğımızda teizm, ateizmden daha avantajlı konumdadır. Çünkü teizm, ateizme göre daha geniş bir ontolojiye sahiptir. Örneğin, ölümden sonra hayata dair ateizmin ontolojisi sınırlıdır. Çünkü ateist ontoloji, yalnızca içinde bulunduğumuz maddi evrene odaklanır ve bu bakımdan onun ölümden sonra hayata ilişkin söyleyeceği şeyler bu kısıtlılık gereği yeterli değildir.<sup>16</sup>

Öncelikle bizim bu makale içerisindeki amacımız, varoluşsal sistematik kötülük problemine yönelik teist ya da ateist argümanları tartışmak değildir. Bizim bu yazı dahilinde ortaya koyacağımız husus, metafiziksel ön kabullerden yola çıkarak, hangi tarafın daha avantajlı olduğunu tartışmaya çalışmaktır. Bu sebeple öncelikli gördüğümüz sorular şunlar olacaktır: Varlığımızı temelde şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sisteme bağlıysa, neden dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşadığımız dünya için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini düşünmeliyiz? Tanrı, bu kadar şiddetli, zalim ve adaletsiz bir biyolojik sistem yaratabilir mi? Sistematik şiddet, biyolojik dünyayı sistematik olarak kötü yapar mı? Bunların dışında bu soruları daha özel olarak Nagasawa'nın sistematik kötülük problemi hakkındaki görüşlerine referansla daraltmaya çalışacağız: Sistematik kötülük problemi karşısında, Nagasawa'nın teizmin ateizme göre daha avantajlı olduğu iddiası ne derece makuldür? Varoluşsal iyimserlik fikri üzerinden ateizmin teizme göre daha dezavantajlı olduğu iddia edilebilir mi? Nagasawa'nın ortaya koyduğu gibi ateist ontolojinin sınırlı olduğunu kabul edersek, bu ateizmi gerçekten dezavantajlı bir konuma indirger mi?

## Doğal Seçilim Karşısında Teizm

Bilindiği gibi evrim teorisine göre doğal seçilimin hüküm sürdüğü doğada hayatta kalabilmek için rekabet önemlidir. Nitekim 4,5 milyar yıllık dünya tarihi içerisinde doğa, çok sayıda organizmanın hayatta kalabilmesi için bir-biriyle rekabet halinde olduğunu bize göstermektedir. Doğal seçilimi devasa bir filtre olarak düşünecek olursak, zayıf olanların ortadan kalktığı, güçlü olanların ise nesilden nesile türünü devam ettirdiği görülür. Bundan da öte böylesi bir kör sistemde sadece zayıf olanların değil, güçlü olanların da eninde sonunda ölüm denilen şeyle karşı karşıya kalması gayet sıradandır. Nasıl olursa olsun ölüm, bir açıdan acı verici bir olgudur. İşte bu acı verici durum karşısında teizm, önemli bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Nitekim biyolojik sistemimizin kötülüğü, kötülük problemi içerisinde tartışıldığı şekliyle, yani kadir-i mutlak ve ahlaki olarak kusursuz Tanrı fikriyle, ilk bakışta uyumsuz görünmektedir. Nagasawa'ya göre buradaki "uyumsuzluk" ya da "uyumluluk" kavramını, olabilecek en geniş anlamda düşünmemiz

16 Yujin Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (ed.) N. Trakakis, (New York: Oxford University Press, 2018), s. 1.



gerekir.<sup>17</sup> Ayrıca kötülüğe yönelik mantıksal ya da delilci itirazı da birlikte düşünmemiz, son tahlilde Nagasawa'nın oluşturmaya çalıştığı fikirleri anlayabilmemiz için önemlidir. Nitekim Nagasawa'nın birazdan ifade edeceğimiz iddiaları, her iki problem içinde geçerlidir.

Bu noktada öncelikle şu soruyu yöneltelim: İyi ya da kötü kavramlarını kullanırken, bu kavramları doğrudan doğaya atfetmemiz mümkün müdür? Bilindiği gibi bu özellikler genellikle birer ahlaki failer olarak kişilere yöneltilir. Ancak söz konusu doğa olduğunda, bu özelliklerin bizzat doğanın kendisine yöneltilmeyeceği de söylenebilir. Nagasawa'ya göre de böyle bir tutum içerisinde olmak mümkündür. Nitekim kendisinin de teklif ettiği şey, “doğayı kötü bir sistemden çok yoğun, istenmeyen acı ve ıstırapı içeren bir sistem olarak”<sup>18</sup> tanımlamaktır. Bu açıdan bakıldığında, aslında doğadaki acı ve ıstırapın teizme meydan okuduğu iddiası yeni bir olgu değildir.

Evrim teorisi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden olan Charles Darwin'de, kendi evrim kuramını ortaya koyarken, doğanın zulmüne dair şaşkınlığını dile getirmiştir. 1860 yılında Asa Gray'e yazdığı mektubunda, iyi ve her şeye kadir bir Tanrı'nın, eşek arılarını, canlı tırtılların bedenleri üzerinde beslenmeleri gibi açık bir niyetle tasarlandıklarına kendisini bir türlü ikna edemediğini ve teizmle bu zulmü bağdaştıramadığını ifade etmiştir.<sup>19</sup> Doğrusu Darwin'in evrim teorisi, Thomas Malthus'un “*Nüfus İlkeleri Üzerine Bir Deneme*” (1798) isimli kitabından esinlenmiştir. Bu kitapta Malthus, insan nüfusunun belirli bir sayıya ulaştıktan sonra büyümeyi durduracağını, çünkü ellerinde bulunan sınırlı kaynaklarla hayatta kalabilecek olandan daha fazla çocuğa sahip olan popülasyonun savaşa, kıtlığa ve hastalığa neden olacağını iddia etmiştir.<sup>20</sup> Darwin'de Malthus'un bu fikirlerini biyoloji alanına uygulamış ve doğanın zulmüne ilişkin düşüncelerini, farklı noktalardan değerlendirmeye çalışmıştır.<sup>21</sup> Darwinizm'in yakın dönemdeki temsilcilerinden olan Richard Dawkins ise doğanın dış ve pençede görünümünün kırmızı olduğunu söylemiş ve içinde yaşadığı dünyayı, doğal seçilimin artık geçerli

17 Yujin Nagasawa, “The Problem of Evil for Atheists”, s. 2.

18 Nagasawa, “The Problem of Evil for Atheists”, s. 2

19 <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1452.1&pageseq=1> (Erişim: 05. 03. 2021).

20 Donald Winch, *Malthus: A Very Short Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 12.

21 Christopher Stephens, “Population Genetics”, *A Companion to the Philosophy of Biology*, (ed.) Sahotra Sarkar & Anya Plutynski, (USA: Blackwell Publishing, 2008), s. 119; Stefano Parmigiani, Gabriele De Anna vd. “The Biology of Human Culture and Ethics: An Evolutionary Perspective”, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, (ed.) Giovanni Boniolo & Gabriele De Ana, (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 121.

olmadığı bir şekilde değiştirmek istediğini ifade etmiştir.<sup>22</sup> Bu noktada bir Darwinci olarak Dawkins'in doğal seçim ile yönetilen bir dünyada yaşamak istemediğini ifade etmesi, kuşkusuz ilgi çekicidir. Nitekim bu cümleler bize, doğanın aslında ne kadar acımasız olduğunu göstermektedir. Hayatta kalmak için sürekli rekabet halinde olduğumuz dünyada insanlar, sürekli olarak sınırlı kaynaklar için savaşır ve birbirlerini yok ederler. Bu savaşta hayatta kalanlar, fiziksel olarak avantajlı konumda olanlardır. Böyle bir dünyada yaşlıların, ekonomik olarak yoksulların ve fiziksel olarak engellilerin hayatta kalma ihtimali oldukça azdır. Doğal seçilimin resmettiği bu doğa anlayışına baktığımızda, belki de çok az insanın gerçekten yaşamak istediği bir toplumla karşı karşıya kalırız. Bazı insanlar için burada resmedilen doğa, oldukça abartılı olabilir. Dünya tarihine baktığımızda insanlar, hayvanlar ve onların ataları konumundaki canlıların şiddetli ve haksız rekabeti, bu uzun evrimsel sürecin ürünleridir. Dolayısıyla doğal seçilimin ortaya koyduğu resim abartılı olsa bile milyonlarca farklı türden canlının bu koşullarda yaşadığı ve insan varoluşunun da buna bağlı olduğu gerçek bir olgudur.

Doğal seçilimi, teizm karşı bir argüman olarak kullanan isimlere baktığımızda, başta Quentin Smith ve Paul Draper gibi analitik din felsefesinin önemli isimleri ön plana çıkmaktadır. P. Draper'e göre, bazı teistlerin iddia ettiği gibi teistik metafizik, Darwinci biyoloji ile uzlaşamaz. Çünkü teizm, Darwin'in iyilik ve kötülük hakkındaki açıklamalarının yanlış olmasını gerektirmese de onları büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Buradaki zayıflık, teizmde doğal seçilimin olası olmamasından kaynaklanır. Nitekim teizm için geçici ve bazı belirli yardımcı hipotezler önceden varsayılır ve diğer gerçekler ise gizemli kalır.<sup>23</sup> Öte yandan doğal seçim tasarısız bir hipotez fikri ile birleştirildiğinde, iyi ve kötü hakkında bildiğimiz hiçbir teodise onunla rekabet edemez. Çünkü doğal seçim bize, çok çeşitli gerçeklerin sistematik bir açıklamasını sunmaktadır. Bu noktada P. Draper'e göre tasarısız bir hipotez hem başlangıçta makuldür hem de teizmden çok daha fazla arka plan bilgisine sahiptir. Tasarımı olmayan bir evrimsel sürecin çok uzun zaman alması, kusurlu adaptasyonları içermesi ve bireyler için zararlı olan adaptasyonları bize göstermesi, teizmi destekleyen başka kanıtların yokluğunda, tasarısız bir hipotezin, teizmden çok daha olası olduğunu ve dolayısıyla teizmin büyük olasılıkla yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>24</sup>

22 Frank Miele, "Darwin's Dangerous Disciple: An Interview with Richard Dawkins", *Scepsis*, 1995, [https://scepsis.net/eng/articles/id\\_3.php](https://scepsis.net/eng/articles/id_3.php) (Erişim: 06. 03. 2021).

23 Paul Draper, "Darwin's Argument from Evil", *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion*, (ed.) Yujin Nagasawa, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012), s. 67.

24 Draper, "Darwin's Argument from Evil", s. 68.

Q. Smith ise hayvanların hayatta kalabilmek için vahşice birbirlerini öldürmeleri gerektiği şeklindeki doğa kanununun, her ne kadar kötü bir doğa kanunu olsa da Tanrı'nın var olmadığına dair yeterli kanıt olduğunu ifade etmektedir. Bundan da öte ona göre korku ile Tanrı'nın bir arada var olmadığı sezgisi, temel bir inançtır. Q. Smith'e göre epistemik yapıya sahip bu temel inanç durumundan yola çıkarak ateist olmak gayet makuldür.<sup>25</sup> Elbette onun bu epistemik varsayımı, aşağıdaki olasılıksal özelliğe sahip argümanındaki (3). öncüle dayanmaktadır:

1. Tanrı her şeye kadirdir, her şeyi bilendir.
2. Tanrı varsa, nihai olarak kötü doğa kanunlarının örnekleri yoktur.
3. Doğa içerisinde türlerin birbirine karşı saldırganca davranmasına dair doğa yasanın nihayetinde kötü olması muhtemeldir.
4. Bu yasanın örneklerinin olması muhtemeldir.

Bu nedenle muhtemelen,

5. Tanrı yoktur.<sup>26</sup>

Doğal seçilimin teizme karşı bir argüman olarak kullanılmasını eleştiren ve ateist karşı itirazları değerlendiren teist felsefeciler de bulunmaktadır. Trent Dougherty'e göre insan olmayan varlıkların aslında ahlaki açıdan önemli ıstıraplar yaşadıkları açıktır. Ona göre bunun en açık göstergelerinden biri, çok sayıda bilim insanının insan olmayan varlıkların da acı çekmesi ilgili ortaya koyduğu fikir birliğidir. Dougherty bu duruma, John Hick'in "Ruh Oluşturma Teodisesi"ni genişleterek cevap vermeye çalışır. Irenaeusçu teodiseye benzeyen bu fikre göre Tanrı'nın kurtuluş planına dahil olmak isteyen insanlar, acı çekmelerinin Tanrı'nın kurtuluş planına katılmalarının bir bedeli olduğu gerçeğiyle yüzleşirler ve bu bakış açısına sahip kişiler, kötülüğü de sonsuza kadar alt etmiş olur. Dougherty için aynı şey, insan olmayan varlıklar için de geçerlidir. Nitekim iddia ettiği şekliyle insan olmayan varlıkların bilişsel kapasiteleri, tıpkı insanlar gibi kötülüğü alt etmek üzere kurulu olabilir ve söz konusu teodise, bu bağlamda genişletilebilir.<sup>27</sup> Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla Dougherty'nin burada ortaya koyduğu fikirler, Hristiyan teolojisiyle de yakından alakalıdır ve oldukça karmaşıktır. Evvela kendisinin de belirttiği gibi hayvanların ölümden sonra hayatına ilişkin bütün Hristiyan teizmini kapsayacak bir cevap bulabilmek güçtür. Bundan da

25 Quentin Smith, "An Atheological Argument from Evil Natural Laws", *International Journal for Philosophy of Religion*, 29, 1991, s. 159.

26 Smith, "An Atheological Argument from Evil Natural Laws", s. 160.

27 Trent Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*, (Basings-  
toke: Palgrave Macmillan, 2014), s. 181.

öte diğer teistik dinlerin konuya ilişkin cevapları da oldukça farklı olabilir. Belki de bu, tek tek teistik dinlerin kendi teolojileri içerisinde verecekleri cevaplarda değişiklik gösterebilir. Ancak son tahlilde Dougherty'ye göre Hristiyanlar için Kutsal Kitap'taki düşüncelere bakıldığında, hayvanların da ruhları olduğu savunulabilir. Elbette buradaki yorum da tartışmalıdır. Ancak hayvanların ruhlarının, ruhsuz bir dirilişi içereceği gösterilebilirse, bu sorunda makul seviyede ortadan kalkmış olur.<sup>28</sup>

Kötülük problemi üzerinden doğal seçilimin, teizm üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olmadığını düşünen bir diğer isimde Michael J. Murray'dir. Murray'e göre İncil metinlerinin yazarlarının yanı sıra, çeşitli teistik geleneklerdeki filozof ve teologların savunduğu gibi hayvanların acı çekmelerinin açıklaması da, tıpkı Adem ve Havva'da olduğu gibi hayvanlar tarafından işlenen suçlarda bulunabilir.<sup>29</sup> Doğrusu burada da Dougherty'de olduğu gibi Hristiyan teolojisi içinde anlamlı olabilecek bazı teolojik kavramlarla karşılaşmaktayız. Nitekim görebildiğimiz kadarıyla Murray, sadece hayvanların günah işlemesi gibi bir davranıştan söz etmemektedir. Onun bize teklifi şey, Hristiyan teolojisinde merkezi noktada olan asli günah unsurunun biraz daha genişletilmiş halidir. Bu açıdan bakıldığında sadece insanların değil, hayvanların ruhları da ilk günah sebebiyle ebediyen lekelenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle hayvanların acı ve ıstırap duyduğu fenomenini reddetmek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Murray, bu fenomenin doğruluğuna sadece teolojik bir perspektifle değil, aynı zamanda çağdaş zihin felsefesi, hayvan davranışları, sinirbilimi ve etolojide ortaya konan bir dizi kanıtlar üzerinden de ikna olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> Böylelikle bu fenomenin varlığını kabul ettikten sonra Murray, kaostan düzene, sözde düzenlilik yoluyla geçen bir evrenin iki şeye ihtiyaç duyacağını söyler: "Birincisi, uzun bir insan-öncesi tarih, ikincisi, acı ve ıstırap çekebilen uzun bir insan öncesi hayvan soyunun gerekliliğidir."<sup>31</sup> Bu şekilde kaostan normal yollarla düzene geçen bir süreç, kozmosun iyi olduğu iddiasını benimsemedikçe başarılı değildir. Bu doğrultuda ona göre sözde-düzenlilik açıklaması, insan-dışı acı ve ıstırabın bir açıklaması olarak da başarılı olabilir. Ancak son tahlilde Murray'e göre, Darwin'in ortaya koyduğu kötülük sorununa dair tek bir teistik çözümün yeterliliğini savunmak da doğru değildir.<sup>32</sup>

28 Dougherty, *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*, s. 182.

29 Michael J. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, (New York: Oxford University Press, 2008), s. 2.

30 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 5.

31 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 8.

32 Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, s. 9.

Nagasawa'ya göre ise kötülük sorunu, standart olarak kötü kabul edilen belirli olaylara (örneğin Holokost veya Ruanda Soykırımı) veya belirli olay türlerine (örneğin savaşlar, cinayetler, tecavüzler, depremler, seller vb.) odaklanır. Ancak onun bahsettiği sorun, yalnızca belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda doğanın dayandığı tüm biyolojik sistemin temelde kötü olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup> Bu nedenle onun bize teklif ettiği kavram, sistemantik kötülük sorunudur. Nagasawa'ya göre sistemantik kötülük sorunu, standart kötülük sorunundan daha güçlüdür. Çünkü bu sorun, belirli olaylardan veya kötü olarak kabul edilen olay türlerinden daha temel bir şeye odaklanır. Bu doğrultuda teodiseler her ne kadar belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olma nedenlerini açıklayarak standart kötülük sorununa dair başarılı cevaplar vermiş olsa bile, temelde yatan sistemin kendisi, yine kötü olarak kalmış olur.<sup>34</sup>

## Varoluşa Dair İyimsellik Fikri

Nagasawa'ya göre her ne kadar sistemantik kötülük problemini evrenin bütününe sirayet etmiş bir şekilde tanımlamak mümkün olsada ele almamız gereken bir diğer kavram varoluşçu iyimseliktir. Ona göre varoluşçu iyimsellik, dünyanın genel olarak iyi bir yer olduğu ve buradaki varlığımız için minnettar olmamız gerektiği tezidir. Nitekim Yarattılış Kitabı'nın ilk bölümünde Tanrı, insanları ve hayvanları nasıl yarattığını anlattıktan sonra şu ifadede bulunur: "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü."<sup>35</sup> Bu noktada Leibniz'in bu dünyanın mümkün olan tüm dünyaların en iyisi olduğuna dair iyi bilinen iddiası gündeme getirilebilir. Nitekim bazı teistler, genel olarak bunun iyi bir dünya, gerçekten de çok iyi bir dünya olduğu konusunda hemfikirdir. Bu sebeple mutluluk ve minnettarlık, teistik bir perspektiften bakıldığında doğal tepkiler gibi görünmektedir. Bu hususla ilgili olarak Nagasawa bize Hristiyan kutsal metinlerinden örnekler sunarak, gerçekten de bu metinlerin Tanrı'ya şükran ifadeleriyle dolu olduğunu ifade etmektedir:

- RAB'be şükredin, çünkü O iyidir, Sevgisi sonsuzdur.<sup>36</sup>
- Her şey için Rabbimiz İsa Mesih'in adıyla Baba Tanrı'ya şükredin.<sup>37</sup>
- Her nimet, her mükemmel armağan yukarıdan, kendisinde değişkenlik ya da döneçlik gölgesi olmayan Işıklar Babası'ndan gelir.<sup>38</sup>

33 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 3.

34 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 3.

35 Yarattılış, 1: 31. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yar%201:31> (Erişim: 18. 03. 2021).

36 Mezmurlar, 118: 1. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=mez%20118:1> (Erişim: 18. 03. 2021).

37 Efesliler, 5: 20. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=ef%205:20> (Erişim: 21. 03. 2021).

38 Yakup, 7: 17. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yak%201:17> (Erişim: 21. 03. 2021).

Aynı şekilde Hristiyan felsefecilerinde genellikle bu ifadeleri tekrarladıkları ve bu nedenle varoluşsal iyimserliği de bir ölçüde kabul ettikleri söylenebilir. Örneğin Robert Merrihew Adams'a göre "Tanrı'ya dua edenler, normalde onu ahlaki dürüstlüğü ve bizi yaratırken verdiği iyi muhakemeden ötürü övmeyiz. Hak edilmemiş bir kişisel iyilik için daha doğrusu varoluşları için Tanrı'ya teşekkür ederler."<sup>39</sup> Swinburne'de benzer şekilde ibadetin, sadece varoluşsal iyimserliğin uygun bir ifadesi değil, aynı zamanda Tanrı'ya zorunlu bir tepki olduğunu ifade eder.<sup>40</sup> Öte yandan varoluşçu iyimserlik sadece teistler için geçerli değildir. Her ne kadar genellikle hayatın sefil veya saçma olduğunu düşünen negatif, nihilist, kötümser insanlar olarak karikatürize edilselerde, ateistler de teizme herhangi bir bağlılık gerektirmediği için prensipte bunu onaylayabilirler. Elbette bazı ateistler için keskin bir şekilde varoluş, maddi evrenle sınırlıdır ve sonlu varoluşumuz hakkında mutlu ya da minnettar olmamız gereken hiçbir şey yoktur.<sup>41</sup> Bununla birlikte bu kadar karamsar ve nihilist olan ateist sayısı çok azdır. Nitekim Nagasawa'ya göre "ateistlerin çoğu değilse de bir bölümü, dünyanın genel olarak iyi olduğunu düşünmek için iyi nedenlerimiz olduğunu ve içinde yaşadığımız için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini"<sup>42</sup> düşünür. Dolayısıyla ateist iyimserler, Tanrı'nın varlığına ya da öbür dünyaya inanmasalar da hayatta oldukları için mutlu ve minnettar olmalarının yine de mantıklı olduğunu iddia ederler. Örneğin Paul Kurtz, natüralist bir dünya görüşünü kabul ederek mutlu ve doyurucu bir hayata sahip olabileceğini savunurken, R. Dawkins ise doğanın ihtişamı karşısında hayatta olduğu için minnettar olduğunu ifade eder.<sup>43</sup>

Nagasawa'ya göre Dawkins gibi ateist isimler, sadece hayatta oldukları için mutlu ve minnettar olan insanlar arasında olduklarını söylemezler. Eğer durum böyle olsaydı, onların görüşleri kendileri dışında bir tür karamsarlığı da beraberinde getirirdi. Dolayısıyla onların ifadeleri, "Hayatta olduğum için mutlu ve minnettarım (ama başkalarını bilmiyorum)" şeklindeki basit bir iddiadan ziyade, bir dünya görüşüdür. Elbette bu dünya görüşünde minnettarlık Tanrı'ya yöneltilemez. Bu noktada ateistlerin minnettarlıklarını

39 Robert Merrihew Adams, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, s. 324.

40 Richard Swinburne, *Faith and Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 126.

41 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 4.

42 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 5

43 Paul Kurtz, *Affirmations Joyful and Creative Exuberance*, (New York: Prometheus Books, 2004) s. 121. Dawkins 2009 yılındaki konferansa bu tutumunu şöyle izah eder: "Açık bir gecede sırtüstü uzanıp Samanyolu'na baktığımda ve uzayın uçsuz bucaksız mesafelerini gördüğümde ve bunların da büyük zaman farklılıkları olduğunu düşündüğümde (...) bu harikaları takdir etmek için yaşıyor olmam soyut bir minnettarlık duygusu sayesinde." Richard Dawkins, "Atheism is the New Fundamentalism", Aralık 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=ZyrYKlOPlaw&t=7s> (Erişim: 17. 03. 2021)

yöneltecekleri Tanrı gibi herhangi bir aracı varlığı varsaymadan minnettarlık ifade edip edemeyecekleri önemli bir sorundur. Ancak bu hususun makalemizle bir alakası yoktur. Burada önemli olan sadece teistler tarafından değil, aynı zamanda ateistler tarafından da benimsenmiş olan varoluşsal iyimserliğin yaygın olmasıdır.<sup>44</sup>

## **Sistematik Kötülük Problemi Karşısında Varoluşsal İyimserlik Fikri**

Bu noktada varoluşsal iyimserlik fikrini sistematik kötülük problemi üzerinden değerlendirmek yararlı olacaktır. Yukarıda sistematik kötülük sorununun, ilk olarak teizm için ortaya çıktığını, çünkü doğal seçim yoluyla gelişen sayılamayacak kadar çok sayıda duyarlı hayvanın, acı ve ıstırap içerisinde olduğunu gösteren biyolojik sisteme sahip olduklarını ve bunun her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı fikriyle uyumsuz olduğunu ifade etmiştik. Bu hususla ilgili olarak şu soruyu sorabiliriz: Eğer doğası yeterince güçlü ve bundan kaçınacak kadar iyiliksever ise Tanrı neden bu kadar şiddetli, zalim ve adaletsiz bir biyolojik sistem yaratıyor? Aynı şekilde sistematik kötülük sorununu, her şeye gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir Tanrı yoluyla değil, varoluşsal iyimserlik açısından da formüle edebiliriz: Varlığımız temelde şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sisteme bağlıysa, neden dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşadığımız için mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini düşünmeliyiz?<sup>45</sup>

Sistematik kötülüğün varoluşsal sorununda benzersiz olan şey, Tanrı'dan bahsetmemesidir. Çünkü buradaki problem, sistematik kötülük ve varoluşsal iyimserlik arasındaki çatışmaya dayanır ve bu sorun; yalnızca teistler için değil, aynı zamanda varoluşsal iyimserliği benimseyen ateistler için de bir meydan okumaya yol açar. Yukarıda geçen Dawkins'in iddialarını tekrar hatırlayalım: "Son derece olası olmayan varlığımız ve buna yol açan yasa benzeri evrimsel süreçlere yönelik şükretmemiz için elimizde iyi nedenlerimiz bulunmaktadır." Açıkçası onun ifade ettiği "yasa benzeri evrimsel süreçler" sayılamayacak kadar çok insan ve diğer duyarlı hayvanlar için acı ve ıstırapı garanti ediyorsa, Dawkins gibi ateistlerin varoluşsal iyimserliği tutarlı bir şekilde savunmaları imkânsız görünür. Nitekim Nagasawa'ya göre sistematik kötülüğün özü, şu iki hususa bakıldığında açıkça uyumsuzdur:

- (i) Bilimsel gerçek: Varoluşumuz, temelde birçok insan ve diğer duyarlı hayvanlar için acı ve ıstırapı garanti eden şiddetli, acımasız ve adil olmayan bir biyolojik sisteme bağlıdır.

44 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 5

45 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

(ii) Varoluşsal iyimserlik: Dünya genel olarak iyi bir yerdir ve buradaki varlığımız için minnettar olmalıyız.<sup>46</sup>

Nagasawa'ya göre (i)'i kabul ederken (ii)'ye sahip olmak, aynı zamanda acı ve sefil bir şekilde ölen sayısız insan ve duyarlı hayvanın cesetleri üzerinde durduğumuzu kabul etmek manasına gelir ve bu durum; gülen yüzlerle yaşadığımız için mutluluğumuzu ve minnettarlığımızı ifade etmek gibidir.<sup>47</sup> Bu durumda her ne kadar hayatta kalmamıza izin verilmiş olsada, insanların ve hayvanların hayatta kalmaları için ödedikleri bedel oldukça fazladır. Nagasawa bu hususu, Janna Thompson'un "özür paradoksu" üzerinden açıklamaya çalışır. Thompson'a göre kölelik ve yerli halkın topraklarının elinden alınması gibi bir durum olmasaydı, tarih farklı olacaktı ve muhtemelen biz de var olmayacaktık. Bu durumda tarih içerisinde yapılan bazı adaletsizlikler için özür dilemek, bir paradoksu da beraberinde getirir. Çünkü özür dileyerek, yaptıklarımızdan dolayı pişmanlık duyarak, bu işlerin yapılmamış olmasını istemek, ilk bakışta bu paradoks açısından samimi değildir. Nitekim çoğumuzun hayatta olduğu için minnettar ve mutlu olması, bu durumun aslında aksini gösterir.<sup>48</sup> Thompson'un bir argüman dahilinde sunduğu paradoksu şu şekilde formüle edebilmek mümkündür:

1. Atalarımızın yerli halka, siyahilere, Yahudilere veya İrlandalılara yaptıklarından dolayı özür dilemeliyiz.
2. Atalarımızın yaptıklarına gerçekten üzülüyorsak, onların yaptıklarından dolayı pişman oluruz.
3. Atalarımızın haksız fiillerinden dolayı pişman olursak, onların yapılmamış olmasını tercih ederiz.
4. Fakat atalarımız yerli halka, siyahilere, Yahudilere, İrlandalılara yaptıklarını yapmasaydı, ülkemizin tarihi, aslında dünya tarihi, olduğundan önemli ölçüde farklı olurdu. Ve muhtemelen biz de var olamazdık.<sup>49</sup>

Nagasawa ise bu durumu, verdiği bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır: Örneğin, büyükanne ve büyükbabanızın İkinci Dünya Savaşı sırasında Polonya'da bir araya geldiğini, kendi koşulları göz önüne alındığında Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, karşılaşmayacaklarını varsayalım. Bu durumda Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, var olmanızda mümkün olmazdı. Burada varoluşumuz, nedensel olarak Holokost'a bağlıdır. Bu sebeple Holokost'un asla gerçekleşmemesi gereken korkunç bir şey olduğunu düşünürseniz, Holokost

<sup>46</sup> Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

<sup>47</sup> Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

<sup>48</sup> Janna Thompson, "The Apology Paradox", *Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 201, (2003), s. 470.

<sup>49</sup> Thompson, "The Apology Paradox", s. 471.



ile varoluşunuz arasındaki nedensel bağlantı göz önüne alındığında, Holokost'un gerçekleştiğinden pişmanlık duyarken veya özür dilerken, varoluşsal iyimserliğinizi sürdürmenizde tutarsız görünür.<sup>50</sup> Ancak Nagasawa'ya göre sistemik kötülüğün varoluşsal sorununun ortaya çıkardığı problem, özür paradoksunun ortaya çıkardığı zorluktan daha önemlidir. Birincisi, geleneksel kötülük problemi gibi özür paradoksu da sistemik kötülüğün varoluşsal problemine odaklanır; yani kötü ya da ahlaki olarak yanlış kabul edilen Holokost (veya soykırım gibi belirli tarihsel olay türleri) gibi belirli tarihsel olaylara odaklanır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sistemik kötülük probleminde ise kötü olarak kabul edilen şey, tüm biyolojik sistemdir ve bu tarihsel olaylardan daha temeldir. İkincisi özür paradoksu, belirli bir tarihsel olay ile varoluşumuz arasında nedensel olarak yeterli bir bağlantıya odaklanırken, sistemik kötülüğün varoluşsal sorunu, biyolojik sistem ile varlığımız arasındaki nomolojik olarak gerekli bir bağlantıya odaklanır. Nitekim nomolojik gereklilik, nedensel yeterlilikten daha güçlüdür. Üçüncüsü özür paradoksu, özgür insanların sorumlu olduğu tarihsel adaletsizliklere odaklanırken, sistemik kötülüğün varoluşsal sorunu, insanların sorumlu olmadığı biyolojik sisteme odaklanır. Dördüncüsü özür paradoksu, belirli bireylerin varlığıyla ilgiliyken, sistemik kötülüğün varoluşsal sorunu ise dünyanın ve bir bütün olarak insanlığın varlığıyla ilgilidir.<sup>51</sup> Bu noktada ayrıca Nagasawa'nın Thompson'un özür paradoksuna dair çözüm önerisine bakalım:

Pek çok insan, bir adaletsizlikten rahatsızlık duyar, hatta özür diler. Artık sahip oldukları iyi şeylerin geçmişte yaşadıkları bir adaletsizlik nedeniyle kendilerine gelmesine üzülürler. Bu şeylere sahip oldukları için pişmanlık duymazlar ama onlara sahiptirler. Bir özür, bu tür bir pişmanlığın ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu şekilde yorumlandığında, kesinlikle atalarımızın yaptıkları için bir özür ya da bunların gerçekleştiği için bir pişmanlık ifadesi değildir. Daha ziyade geçmişin eylemleriyle ilgili bir özürdür ve ifade edilen pişmanlık, varlığımızı ve zevk aldığımız diğer şeyleri, atalarımızın adaletsizliklerine borçlu olduğumuzdur. Varlığımızın bu şeylere bağlı olmadığı olası bir dünya tercihimizdir.<sup>52</sup>

Thompson'ın altını çizdiği şey, varlığımızla nedensel olarak bağlantılı olan tarihsel bir adaletsizliğin meydana gelmesi durumunda, pişmanlık duyarken veya özür dilerken, hayatta kalmaktan mutlu olduğumuzu söyleyebilmemizle ilgilidir. Çünkü burada varlığımızın gerçekleşmiş olmasını dilemek, tutarlı

50 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

51 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 6.

52 Thompson, "The Apology Paradox", s. 475.

başka bir nedensel bağlantı yoluyla sağlanmaktadır. Bu noktada Nagasawa'ya göre Thompson'un argümanı, olası dünyalar semantiği açısından da analiz edilebilir. Thompson'un sonuç önermesinde (4) ifade ettiği şeyi:

(1) "Eğer belirli bir tarihsel olay, örneğin Holokost gerçekleşmemiş olsaydı, o zaman var olamazdık"

şeklinde olası dünyalar semantiğine uyguladığımızda:

(2) "Holokost'un gerçekleşmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya yoktur"

sonucuna ulaşırız. Ancak bunun yerine (1)'i aşağıdaki şekilde uyguladığımızda:

(3) "Holokost'un gerçekleşmediği, gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünyada biz yokuz"

bu durum, aşağıdaki önerme ile uyum içerisinde olur:

(4) Holokost'un gerçekleşmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya vardır.<sup>53</sup>

Nagasawa'ya göre böyle bir dünya, gerçek dünyadan oldukça farklı olabilir. Çünkü Holokost'un gerçekleşmediği dünya, gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünya değildir. Ancak (1)'in (ve eşdeğer olarak (3) ve (4)'ün) tutarlılığı, Holokost olmadan var olmuş olmayı dileyebileceğimizi gösterir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Thompson'a göre varoluşsal iyimserliği korurken, Holokost'un gerçekleşmemiş olmasını dilediğimizde yaptığımız şey, gerçek dünyadan ziyade, (4)'de açıklanan bir dünyayı tercih ettiğimizi ifade etmektir. Ancak Nagasawa'nın Thompson'ın özür paradoksuna cevabı, varoluşsal sistematik kötülük sorunu söz konusu olduğunda geçerli değildir.<sup>55</sup> Çünkü ona göre sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, aşağıdaki varsayıma dayanır:

(1') Doğal seçim doğayı yönetmeseydi, biz var olamazdık.

Bu, aşağıdaki durumu gerektirmez:

(2') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya yoktur.

Bunun yerine (1'), aşağıdakileri gerektirir:

53 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", ss. 7-8

54 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

55 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

(3') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği gerçek dünyaya mümkün olan en yakın dünyada biz de yokuzdur.

Ve bu, aşağıdaki durumla uyumlu olur:

(4') Doğal seçilimin doğayı yönetmediği ve bizim var olduğumuz olası bir dünya vardır.<sup>56</sup>

Görüldüğü gibi burada (4')'de tanımlanan bir dünya, gerçek dünyadan çok farklıdır. Çünkü böyle bir dünyada doğa yasaları, gerçek dünya için geçerli olanlardan oldukça farklıdır. Doğa yasalarını değiştirmek, örneğin belirli bir tarihsel adaletsizliği gerçek dünyadan kaldırmaktan çok daha radikaldir. Bundan da öte Nagasawa'ya göre doğa yasalarının farklı olmasını dilemek o kadar temeldir ki bu husus varoluşsal iyimserliği bile temelsiz bırakabilir. Bu noktada şu soruyu yöneltmek uygun olacaktır: Doğal seçim olmadan içinde yaşadığımız dünya nasıl bir dünya olacaktır? Belki de bu dünya, bizim (veya benzerlerimizin) daha yüksek bir zeka tarafından yaratılmış, silikon temelli varlıklar veya evrim yoluyla ortaya çıkmayan maddi olmayan ruhlar olduğumuz bir dünyadır. Ama dünyamız yerine böyle bir dünyanın gerçek olmasını dilemek ve böyle bir dünyada yaşamayı istemek ne dünyamızın iyi olduğunu, ne de içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olduğumuzu düşünmediğimiz anlamına gelir.<sup>57</sup>

Kanaatimizce Thompson'un argümanını farklı şekillerde yorumlamak da mümkündür. Örneğin Thompson'un aslında hayatımızın kökeninde bulunan bazı nedensel koşullardaki kızgınlığın, hayatta olduğumuz için minnettar olmamızla çelişmesi gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Böylelikle bu kızgınlık, hiç var olmamız için bir dilekte bulunmak yerine, masum bir şekilde var olma dileğimiz olarak ifade edebilir. Aynı şekilde bir kişi, sürekli olarak bir konuda minnettar olabilir, başka bir açıdan üzülebilir ve iyiye, kötü olmadan sahip olabilmeyi dileyebilir.

### **Sistemantik Kötülük Problemi Karşısında Ateizmin Dezavantajı**

Görüldüğü gibi "özür paradoksu" denilen şey, gerçek dünyada mutlu olan tek kişi ben olsam dahi ortaya çıkmaktadır. Nitekim hem yaşadığım için mutlu olduğumu hem de varlığımın asla olmaması gerektiğini düşündüğüm tarihsel bir adaletsizliği kabul etmek, yani ikisini bir arada tutarlı bir şekilde savunmak imkânsızdır. Öte yandan yukarıda da belirtildiği gibi, sistemantik kötülüğün varoluşsal sorununu yaratan varoluşsal iyimserlik, bir

56 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 8.

57 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", ss. 8-9.

bireyin mutluluğu ve minnettarlığıyla ilgilenmez. O daha çok dünya ve bir bütün olarak insanlığın kendisiyle ilgilenir. Ancak varoluşsal iyimserlik, dünyanın bütünüyle ve tamamen iyi olduğunu veya dünyadaki her bir insanın hayatının iyi olduğunu da göstermez. Varoluşsal iyimserlik, bunun yerine dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda Nagasawa'nın verdiği örnek üzerinden gitmeye çalışalım:

Dünyadaki olumlu şeylerin sarıya, olumsuz şeylerin griye boyandığını varsayalım. Varoluşsal iyimserlik söz konusu olduğunda, dünyanın bazı kısımları ve insanların hayatlarının çoğunluğu griye boyanmış olsada, genel olarak tüm resmin çoğunlukla sarıya boyandığını söyler. Varoluşsal iyimserlik, yaşadığım dünyanın sadece bir kısmının sarı olduğu ya da sadece hayatımın sarıya boyandığı görüşü değildir. Dünyanın diğer birçok yerinin ve diğer birçok insanın hayatının da sarıya boyandığı görüşüdür.<sup>58</sup>

Nagasawa'ya göre doğal seçilimin ön gördüğü varlık ise bu yaşam ve dünya algısının yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü sarı yüzeyi soyarsak şiddetli, acımasız ve adaletsiz bir biyolojik sistemle bağlantılı çok büyük gri bir alt kısım ile karşılaşırız.<sup>59</sup> Yani içindeki birçok yaşam da dahil olmak üzere, maddi evrenin büyük bir kısmı griye boyanmıştır. Bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz düşünceyi tekrar hatırlayalım: Sistematik kötülüğün varoluşsal sorununun hem teizm hem de ateizm için geçerli olduğunu, çünkü varoluşsal iyimserliğin Tanrı'nın varlığına olan inançtan bağımsız olduğunu iddia etmiştik. Bu sebeple sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu, yalnızca teistler için bir sorun olmamaktaydı. Ancak burada altını çizmemiz gereken şey, teistlerin, ateistlerden çok daha iyi bir konuma sahip olmalarıdır. Nitekim ateistler genellikle maddi evrenin var olan her şey olduğunu düşünürler ve bu nedenle ontolojilerinin kapsamını oldukça sınırlı tutarlar. Öte yandan teistler ise genellikle maddi evrenin var olan her şey olduğunu düşünmezler. Çünkü teizm, maddi evrenimizin ötesinde var olan bir Tanrı'nın maddi olmayan bir varlık olduğunu ve maddi evrende yaşamımızın ötesinde bir ahiret hayatı olduğunu da kabul eder. Dolayısıyla teizmin ontolojisinin kapsamı, önemli ölçüde ateistlerinkinden daha geniştir.<sup>60</sup>

Bu noktada şu soruları tartışmak anlamlı olacaktır: Sistematik şiddet, biyolojik dünyayı sistematik olarak kötü yapar mı? İlk bakışta bu denklemi kabul etmemek için elimizde güçlü nedenlerin olduğunu düşünüyoruz. Bi-

58 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 9.

59 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 9.

60 Nagasawa, "The Problem of Evil for Atheists", s. 10.

rincisi, Nagasawa'nın griye boyanmış devasa bir alt tabaka üzerine sarı boya yüzeyi benzetmesi, yanıltıcı bir şekilde durağandır. Çünkü Nagasawa'nın örneği, bu şiddet dolu dünyanın hala şiddetli olsada, basitlikten karmaşıklığa evrilen bir türe yol açtığı gerçeğini görmezden gelir. Nitekim bu süreç, en azından çoğu zaman iş birliği yapan sosyal varlıklar da geliştirmiştir. Hatta bu varlıkların büyük bir kısmının barışı arzuladığı, bazılarının şiddetten kaçınarak zayıf, yaşlı ve güçsüz olanlara yapılan şiddeti durdurmak için uğraştığı da söylenebilir. Bu durumda gri görünen alt tabaka, sarı yüzeyin ortaya çıkması için gerekli olmuş olur. Dolayısıyla sarı gerçekten iyi ise ve gri onun varlığı için gerekliyse, belki de gri alt tabaka kendi başına kötü değildir. İkincisi, bir dünya görüşü olarak varoluşsal iyimserlik, tüm biyolojik sisteme nüfuz etmeli midir? Bilindiği gibi maddi evren yalnızca bilinçli değil, aynı zamanda bir anlamda "ruhsal" olan varlıkları da evrimleştirmiştir. Bunun bedeli evrimsel sistemantik şiddet ise ancak biyolojik varlıkların çoğu asgari düzeyde duyarlıysa, bu durumda minimal duyarlı varlıkların deneyimlediği iyilik ve kötülüğü nasıl tanımlayabiliriz? Belki de verebileceğimiz cevap şu olacaktır: Düşünebildiğimiz en alt düzeyde minimal. Görünen o ki insan türünün evrimi, sistemantik şiddet olmadan gerçekleşemezdi. Bu doğrultuda sosyal varlıkların gelişimini sağlayan şiddet araçları gerçekten "kötü" müdür? Belki öyledir belki değildir. Ancak bu soruda tartışmaya açıktır. Nitekim Nagasawa'nın varoluşsal iyimserlik üzerinden dünyanın "genel olarak iyi" olduğunu betimlemesi, bu araçları da iyi yapabilir.

Nagasawa'nın verdiği örneğe geri dönecek olursak, maddi evrenin ve içindeki yaşamın büyük bir kısmı griye boyanmışsa, kısıtlı ontolojileri gereği ateistler varoluşsal iyimserlikten vazgeçmek zorundadırlar. Ancak maddi evrenin veya içindeki yaşamın var olan her şeyi temsil etmediğine inanan teistler ise dünyanın ve içindeki yaşamın genel olarak iyi olduğunu ve çoğunlukla sarıya boyandığını, geniş ontolojileri gereği kabul etme hakkına sahiptirler.

Teizmin ateizm karşısında kötülük probleminde dair geniş ontolojisi hakkında biraz daha detay vermeye çalışalım. Örneğin teizm, çeşitli teodiseler vasıtasıyla acı ve ıstırabın her şeye gücü yeten ve ahlaki olarak mükemmel bir Tanrı'nın varlığıyla uyumlu olduğunu söyler. Çünkü bunlar ruhsal olarak olgunluğa giden yolda yaşamamız gereken tecrübelerdir. Kaldı ki bu tür ruhsal gelişim, içerisinde yaşam bulunan ve sadece şu anda içinde bulunduğumuz maddi evrenle sınırlı değildir. Başka bir örnek vermemiz gerekirse şüpheli teizm, Tanrı'nın neden dünyada acı ve ıstıraba izin verdiğini tam olarak anlayamayacağımızı söyler. Ancak şüpheli teizmin bu yanıtı, Tanrı'nın bunu yapmak için iyi bir nedeni olmadığı şeklinde anlaşılır. Daha doğrusu bu pozisyon, bilişsel veya ahlaki olarak Tanrı'dan önemli ölçüde sı-

nırlı olduğumuz anlamına gelir. Örnekler elbette çoğaltılabilir. Ama teizme göre maddi evrenin ve içindeki yaşamın büyük bir bölümü griye boyanmış olsa bile, teistlerin genel resmin çoğunlukla sarıya boyanabileceğini gösterebilecekleri kaynaklara sahip oldukları açıktır. Öte yandan bu yanıtlardan hiçbiri ateistlerde mevcut değildir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi ateist ontoloji, maddi evrenle sınırlıdır. Ayrıca ateistlerin maddi evrenle sınırlama yapmaları, onların ortaya koyabileceği herhangi bir yanıtı teistler için de mevcut kılar. Nitekim teistik ontoloji, maddi evreni de içerir.

Bir kez daha altını çizmemiz gerekirse bizim bu yazımızdaki amacımız teistik yanıtlardan herhangi birinin sistematik kötülüğün varoluşsal sorununu çözüme başarılı olup olmadığını göstermek değildir. Burada önemli olan şey, herhangi bir yanıtın başarılı olup olmadığına bakılmaksızın, sistematik kötülüğün varoluşsal sorunu açısından teistlerin, ateistlerden daha avantajlı konumda olduğunu göstermektir. Doğrusu teizmin ontolojisi, ateist ontolojiden çok daha büyük ve daha fazla kaynağa sahiptir. Teistler, Tanrı ve öteki dünya gibi maddi evrenin ötesindeki ögelere başvurarak bu soruna ateistlerin erişemediği sayısız yaklaşım geliştirebilirler. Bu sebeple sistematik kötülüğün varoluşsal sorununun ateistler için öncelikle bir “kötülük sorunu” olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ancak Nagasawa'nın “varoluşsal iyimserliği” tanımlarken griyi olumsuz, sarıyı olumlu gibi nicel terimlerle tanımlaması düşündürücüdür. Evvela Nagasawa'ya göre her teist, sarı eksikliğini gidermek için istisnasız ölümden sonraki yaşamın varlığı üzerinden sınırsız bir alana sahip oluyormuş gibi görünür. Bu resim, dünyaya verdiğimiz gerçek “varoluşsal” tepkilerimiz düşünüldüğünde son derece hatalıdır. Örneğin işkence görmüş tek bir çocuk vakası, birisinin gözünde dünyayı kurtarılamaz hale getirebilir. Dostoyevsky'nin “*Karamazov Kardeşler*” romanından da hatırlanacağı üzere Ivan Karamazov'un tutumu buna çok yakındır.<sup>61</sup> Böyle bir durumla karşılaşmak, özellikle de o çocuğun ebeveyniyse, bir kişinin hayatını teselli edilemez bir üzüntüyle baş başa bırakabilir. Buradan yola çıkarak tüm sarıların griye dönüştüğü de pekâlâ iddia edilebilir.

## Sonuç

Görebildiğimiz kadarıyla Nagasawa'nın kötülük sorununu tartıştığı eksen Kıta felsefesi odaklıdır. Nitekim analitik din felsefesi içerisinde özellikle kötülüğün ahlaki bağlamda tartışıldığı düşünüldüğünde, Kıta felsefesi ise daha çok bu problemi varoluşsal boyutla ilişkilendirir. Elbette bu yaklaşım, kötü-

61 “Bir çocuğun ölümünü görmektense, dünyaya geliş biletimi iade etmek isterim.” Fyodor Dostoyevsky, *Karamazov Kardeşler*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019) 326.

lük problemine ilişkin farklı çevrelerden gelecek yorumları daha doyurucu ve zengin hale getirebilir. Bunun dışında Nagasawa'ya göre varoluşumuzun dayandığı tüm biyolojik sisteme odaklanan sistemantik kötülük sorunu, belirli olaylara odaklanan geleneksel kötülük sorunundan çok daha güçlüdür. Çünkü bu problem, öncelikle belirli olay türlerine odaklanmamaktadır. Ayrıca hem teistlerin hem de ateistlerin onayladığı varoluşsal iyimserlik fikrine göre dünya, genel olarak iyidir ve bu dünyada yaşamaktan dolayı mutlu ve minnettar olmamız gerekir. Bu sebeple varoluşsal iyimserliği içeren sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu sadece teistlere değil, ateistlere de yöneltilebilir. Ancak sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu söz konusu olduğunda, ateistler kendilerini teistlere göre önemli bir dezavantajlı konumda bulur. Çünkü Nagasawa'nın da belirttiği gibi ateistlerin ontolojileri çok daha sınırlıdır ve maddi evrenin ötesinde başvurabilecekleri hiçbir şey yoktur. Bu hususlarla ilgili olarak Nagasawa'nın iddiaları ikna edicidir. Çünkü sistemantik kötülük, iddia edildiği gibi bazı ateistler (Dawkins ve Kurtz) için ciddi bir sorundur. Bundan da öte Nagasawa'nın sistemantik kötülüğe rağmen varoluşsal iyimserliğin, ateizmden ziyade teizme avantaj sağladığını söylemesi oldukça anlamlıdır. Çünkü bilindiği gibi kötülük sorununun teizmden vazgeçmek ve ateizmi benimsemek için bir motivasyon sağladığı düşünülmür. Ancak ortaya konulan düşünceler bağlamında tam aksini iddia etmekte mümkün hale gelir. Yani kötülük sorunu veya en azından sistemantik kötülüğün varoluşsal sorunu, ateizmden vazgeçmek ve teizmi benimsemek için bir motivasyon sağlamaktadır.

Nagasawa'nın varoluşsal iyimserliğin her bir varlık hakkında iyimserlik gerektirdiği düşüncesi ise içerisinde bazı problemleri barındırmaktadır. Çünkü hala evrim geçirmekte olan bir evren düşündüğümüzde, bu varlıklara bu şekilde mutlak bir kavram atfetmek ilk bakışta hatalıdır. Öte yandan Nagasawa'nın ateist hümanizmin sosyal boyutunu ihmal ettiği de gözden kaçırmamız gereken hususların başında gelir. Doğrusu varoluşsal iyimserliği basit bir şekilde "yaşadığım için mutluyum ve minnettarım (ama başkalarını bilmiyorum)" şeklindeki basit bir iddia ile temellendirmek ve bunun bir dünya görüşü olduğunu savunmak, oldukça büyük bir iddiadır. Nitekim bazı ateistler bunu, "yaşyoruz veya yaşadığımız için mutlu olmalıyız" şeklinde de yorumlayabilir. Dolayısıyla dünya görüşü sadece "benim" değil, "bizim" görüşünü de içerir. Buradan yola çıkarak bunun bir dünya görüşü olduğunu iddia eden ateistlerin, sosyal ve kültürel dünyalarımız daha fazla karmaşıklık ve birbirine bağlılık geliştirdikçe; biyolojik dünyanın genel iyiliğinin hala ortaya çıkarılabileceği ve bunun hepimiz tarafından savunulması gerektiğini ortaya koyabilir.

## Öz

### Kötülük Problemi ve Ateizm: Yujin Nagasawa'da Sistemik Kötülük Problemi

Ateistlerin teizmi reddetme gerekçeleri, genellikle kötülük sorununun teizme karşı en güçlü argüman olduğunu iddia etmelerinde yatmaktadır. Nitekim ateizme göre teizm, bu soruna başarılı bir şekilde cevap verememektedir. Bununla birlikte kötülük sorununun sadece teistler için bir problem olmadığı iddia edilebilir. Bizde bu makale içerisinde bu savdan yola çıkarak, yakın dönemde Yujin Nagasawa'nın geliştirdiği "sistemik kötülüğün varoluşsal sorunu" açısından bu iddiayı ele almaya çalıştık. Bu sorun, başlangıçta, yalnızca dünyadaki belirli olayların veya belirli olay türlerinin kötü olduğunu değil, aynı zamanda insan varoluşunun dayandığı tüm biyolojik sistemlerin kötü olduğunu göstererek, teizm için bir meydan okuma yaratmaktadır. Ancak hem teistlerin hem de ateistlerin tipik olarak dünyanın genel olarak iyi olduğunu ve içinde yaşamaktan mutlu ve minnettar olmamız gerektiğini onaylayan varoluşsal iyimserliği benimsedikleri düşünüldüğünde, kötülüğün bu versiyonu, teizm için olduğu kadar, ateizm içinde bir problem olmaktadır. Makale içerisinde sorunun bu versiyonuna yanıt verirken ateizmin teizme kıyasla önemli bir dezavantajla karşı karşıya kalması nedeniyle, bunun ateizme karşı güçlü bir argüman olabileceğini iddia ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük, Ateizm, Teizm, Nagasawa, Evrim

## Abstract

### Atheism and The Problem of Evil: The Problem of Systemic Evil in Yujin Nagasawa

Atheists reason to reject theism is often in claiming that the problem of evil is the strongest argument against theism. As a matter of fact, according to atheism, theism cannot successfully answer this problem. However, it can be argued that the problem of evil is not only a problem for theists. Based on this argument in this article, we have tried to address this claim in terms of the "existential problem of systematic evil recently developed by Yujin Nagasawa. This problem poses a challenge to theism by initially showing that not only certain events or certain types of events in the world are bad, but also that all biological systems on which human existence is based. But given that both theists and atheists typically embrace existential optimism that affirms that the world is generally good and that we should be happy and grateful to live in it, this version of evil becomes a problem for atheism as it is for theism. In answering this version of the question throughout the article, we argue that this may be a strong argument against atheism, as atheism faces a significant disadvantage compared to theism.

**Keywords:** Evil, Atheism, Theism, Nagasawa, Evolution



## Kaynakça:

- Adams, R. M. (1972). "Must God Create the Best?", *The Philosophical Reviews*, 3(81), s. 324.
- Alston, W. P. (2002). "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. W. L. Craig içinde, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (s. s. 346). New Jersey: Rutgers UP.
- Anna, S. P. (2006). "The Biology of Human Culture and Ethics: An Evolutionary Perspective". G. B. Ana içinde, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* (s. s. 121). New York: Cambridge University Press.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çakmak, M. (2013). «Albert Camus 'nün Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Varoluşsal Kötülük Problemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(38), s. 104.
- Dawkins, R. (2021, 03 17). *Youtube*. "Atheism is the New Fundamentalism": <https://www.youtube.com/watch?v=ZyrYKIOPlaw&t=7s> adresinden alındı
- Dostoyevsky, F. (2019). *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Dougherty, T. (2014). *The Problem of Animal Pain: A Theodicy For All Creatures Great and Small*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Draper, P. (2012). "Darwin's Argument from Evil". Y. Nagasawa içinde, *Scientific Approaches to the Philosophy of Religion* (s. s. 67). Basingstoke: Palgrave Macmillan .
- Hick, J. (2010). *Evil and the God Love*. New York: Palgrave Macmillan Publishers.
- Hume, D. (1988). *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*. Inidanapolis: Hackett Publishers.
- Kurtz, P. (2004). *Affirmations Joyful and Creative Exuberance*. New York: Prometheus Books.
- *Kutsal Kitap*. (2021, 03 21). <https://kutsalkitap.info.tr> adresinden alındı
- Mackie, J. L. (1990). "Evil and Omnipotence". M. M. Adams içinde, *The Problem of Evil* (s. s. 25). New York: Oxford University Press.
- Miele, F. (2021, 03 06). *Sceptis*: [https://sceptis.net/eng/articles/id\\_3.php](https://sceptis.net/eng/articles/id_3.php) adresinden alındı
- Murray, M. J. (2008). *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. New York: Oxford University Press.
- Nagasawa, Y. (2018). "The Problem of Evil for Atheists". N. Trakakis içinde, *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue* (s. s. 151-163). New York: Oxford University Press.
- O'Connor, T. (2002). "The Problem of Evil: Introduction". W. L. Craig içinde, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (s. s. 310). New Jersey: Rutgers UP.

- Plantinga, A. (1970). "The Free Will Defence". S. M. Cahn içinde, *Philosophy of Religion* (s. s. 50). New York: Harper and Row.
- Rowe, W. L. (1990). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". R. M. Adams içinde, *The Problem of Evil* (s. s. 127). New York: Oxford University Press.
- Smith, Q. (1991). "An Atheological Argument from Evil Natural Laws". *International Journal for Philosophy of Religion*(29), s. 159.
- Stephens, C. (2008). "Population Genetics". S. S. Pluntski içinde, *A Companion to the Philosophy of Biology* (s. s. 119). USA: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (1981). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
- Thompson, J. (2003). "The Apology Paradox". *Philosophical Quarterly*, 5(201), s. 470.
- Winch, D. (2012). *A Very Short: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wykstra, S. (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". *International Journal for Philosophy of Religion*(16), s. 73-93.
- Yaran, C. S. (2016). *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Yasa, M. (2014). *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Elis Yayınları.

# IMMANUEL KANT FELSESİNDE HÜRRİYETİN EPISTEMOLOJİK VE AHLÂKİ OLANAĞI\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 379-395.

Geliş Tarihi: 07.04.2021 | Kabul Tarihi: 11.06.2021

Nuri ÇİÇEK\*\*

## Giriş

Felsefe tarihinde dönemler genellikle üzerinde düşünülen problem çerçevesinde şekillenir. Örneğin Ortaçağ felsefesi teolojik sorun, 17. yüzyıl felsefesi töz, 18. yüzyıl felsefesi aydınlanma sorunu üzerine odaklanır. Immanuel Kant (1724-1804), kendinden önce varolan bu felsefi dönemlerde tartışılan sorunlara yönelik çözüm getirmeyi denemiş ve sistemini bu amaçla bir sentez olarak ortaya koymaya çalışmıştır. O, Felsefe Tarihine holistik yaklaşımıyla 17. yüzyıl rasyonalizmini de 18. yüzyıl empirizmini de sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmiş ve her ikisinin de insanı tek boyutlu ele alarak ne kadar hatalı bir iş yaptıklarını göstermeyi hedeflemiştir. Ayrıca Kant, bu eleştirileri akıl ve aklın yetileri bağlamında yaparken akla belli sınırlamalar getirmeyi ve aklın yetilerini yeniden, en baştan tahlil etmeyi amaçlamış ve bu bakımdan da Kant'ın eleştirileri, modern felsefenin en önemli düşüncelerinden biri olmuştur.

Kant'ın bu rasyonalizm ve empirizm eleştirisi, felsefe tarihinde yeni sorular ve sorunlar oluşmasına ve böylelikle felsefi düşüncede hareketliliğe sebep olmuştur. Kant'ın felsefesi bir sentez ve sistem felsefesidir ama her şeyden önce onun felsefesinin konusu insan ve bilgide aklın yapısı ve sınırlarıdır. O, bir yandan insan aklının önemine vurgu yaparken diğer yandan da

\* Bu makale yazarın Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde, Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK danışmanlığında yürütülen 'Benedictus de Spinoza ve Jean Paul Sartre'da Hürriyet Problemi' başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-7565-475X, e-mail: nuricicek@aksaray.edu.tr

onun sanıldığı gibi sınırsız olmadığını gösterir. Kant, yaptığı fenomen-numen ayrımıyla aslında bir olan akli iki ayrı alana ya da bölüme ayırmış ve böylece aklın yetileri ve görevini belirlemede daha kapsamlı bir yol izlemiştir. Onun fenomen-numen ayrımı bize felsefesinin asıl amacını da verir. Onun asıl amacı, metafiziği bir bilim olarak görüp göremeyeceğimizi araştırmak ve eğer metafizik, bir bilimse onun bilimler arasındaki yerini tahlil etmektir. Bu amaçla çıktığı yolda Kant kendinden sonrakileri derinden etkileyecek bir bilgi ve ahlâk felsefesi kuramı ortaya koymuştur.

Kant'ın düşüncesinde teorik olarak çelişkiler (antinomiler) barındıran hür olma, pratik bir faaliyet içerisinde kendisine yer bulur. Hür eyleyen insan ahlâki anlamda sorumlu olan insandır. Ahlâki anlamda sorumluluk, insan eylemlerini değerlendirmede daha sağlam bir zemin sağlamıştır. Kant'ın ahlâk anlayışı büyük ölçüde akıl eleştirisine, bu eleştirisi de bilgi anlayışına gitmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada Kant'ın akıl eleştirisi, bilgi felsefesi (epistemoloji) ve ahlâk felsefesi (etik) arasındaki bağlantı ve geçişlere değinilerek, ahlâk-hürriyet ilişkisi bağlamında hürriyet üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

### **Kant'ta Metafizik Eleştiri ve Epistemoloji**

Kant'ın felsefi sistemi her şeyden önce insanı ve rasyonel olmayı öne çıkaran bir sentezdir. Onun felsefesinde temel soru(n) insan üzerine şekillenmiştir. Burada insan aklının önemine yapılan vurgunun yanında bu aklın sınırsız olmadığı veya sınırlarının ne olduğu da gösterilmeye çalışılır. Kant, fenomen/numen ayrımıyla akıl ile ilgili işlevsel anlamda bölümlenmiş ve aklın görev ve melekelerini belirleme noktasında daha yararlı bir güzergâh çizmiştir. Bu ayrımın asıl amacı ise, metafiziğin bir bilim olarak görülüp görülemeyeceğini araştırmaktır.

Kant'ın geleneksel metafiziği eleştirisindeki temel nokta, bu metafiziğin deneyden bağımsız olarak akıl kavramlarıyla ve bu kavramlarla yapılan salt mantıki analiz ve çıkarımlarla kesin bilgiye ulaşma iddiasıdır (Aşkın 2002, 138). Kant'a göre geleneksel felsefenin takip ettiği iki yol, rasyonalizm ve empirizmdir. Kant rasyonalist metafiziği dogmatizm olarak görür. Bu dogmatizm akli bir sınır ve belirlemeye tabi tutmadan, eleştiri süzgecinden geçirmeden, akla ulaşamayacağı sınırsız hedefler koyarak bu hedeflere ulaşılacağını kabul eder. Empirist metafizik ise septisizm ve ateizmle sonlanacaktır. Çünkü empiristler metafizik bilginin yokluğuna daha baştan kabul ettikleri kendi postulatlarıyla karşı çıkarlar. Dolayısıyla her iki gelenek de aklın eleştirisini yapmadıkları için ve öncül olarak kabul ettikleri

postulatlar yüzünden aynı hataya düşmüştür (Tuğcu 2001, 44). Bu sebeple ortaya bilimsel bir metafizik koyamamışlardır.

Kant'a göre, David Hume (1711-1776) nedensellik eleştirisiyle metafiziğin bu durumunu fark eden ilk filozoftur. Hume, 'her olayın bir nedeni vardır' (Akarsu 1984, 126) şeklinde kabul edilen ilkenin bizim a priori bir doğrumuz olmadığını, tecrübelerimizden kaynaklanan bir alışkanlık olduğunu ileri sürmüştür.

Hume, aklın a priori olarak kavramlarından yola çıkarak neden ve sonuç arasında kurulacak zorunlu bir bağlantıyı ortaya koymuştur. Çünkü böyle bir ilişki zorunluluk barındırmaktadır. Bir şey ile başka bir şey arasındaki zorunluluğun nasıl olması gerektiğine dair ilişkisi, o şeyin a priori olarak nasıl getirileceğine bağlı değildir (Kant 2002a, 5-6). Bu bakımdan nedensellik ilkesi Hume'a göre aklın a priori bir ilkesi değil, alışkanlığa dayanan ve duyuşsal olması yönüyle zorunlu olmayan bir ilkedir (Hume 1986, 123-124). Hume buradan hareketle aklın böylesi zorunlu bağlantıları ortaya koyma gücü olmadığına ve a priori bütün bilgilerin yadsınması gerekliliğine hükmederek metafiziği boş ve anlamsız olarak görür.

Kant, Hume'un deneye yüklediği yanlış anlamadan dolayı yanıldığını ifade eder. Hume'a göre deney ve tecrübe, alışkanlıklarla özdeştir ve bu anlamda deney duyu verilerinin bir yığıdır. Ancak Kant, deneyimi duyu verilerinin toplamından çok fazla bir şey olarak görür. Çünkü duyu verileri deneyimin sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Deneyimde tek tek duyu verilerini aşan ve bu verileri zorunlu bir yargı haline getiren bilme vardır (Hume 1986, 82-83). Kant'a göre Hume, deneyde varolan bu a priori boyutu göremediği için aklın sınırsız gücünü doğru eleştirmesine rağmen *metafizik olanaklı değildir* şeklinde yanlış bir çıkarım elde etmiştir.

Hume nedenselliğin, deneyden bağımsız a priori bir ilke olup olmaması ve böyle bir kullanılabilirliğine yönelik eleştirisiyle Kant'ın ufkunu açmış ve onu kendi ifadesiyle dogmatik uykusundan uyandırmıştır (Kant 2002a, 7). Kant, Hume'un deneye yaptığı vurgudan hareketle a priori bir metafizik araştırmasına girişmiştir ve tüm duyu verilerini dışta bırakacak şekilde aklın kendi kavramlarıyla analizler ve çıkarımlar yapabileceği yönündeki inanç ve deneyin yalnızca duyu verilerinin bir yığını olduğu yönündeki inançtan dolayı geleneksel metafiziğin bir bilim olmaktan uzak olduğunu düşünmüştür (Kant 2002a, 20). Bu sebeple Kant, aklın sınırlarını belirlemek ve deneyde varolan a priori kalıpları göstermeyi hedeflemiştir. Onun amacı, metafiziğin bir bilim olup olamayacağını araştırmak, bunun için de insan aklının ve tecrübesinin a priori formlarını ortaya koymaktır.

Metafiziğin bilim olarak ortaya konulması sürecinde ilk durak bilimsel bilginin niteliğinin ortaya konulmasıdır. Bilimsel bilgiye dair ölçüt, metafiziğin bu ölçütü taşıyıp taşımadığına dair sorgulamayı beraberinde getirecektir. Kant'a göre 'sentetik a priori önermeler bilimsel bilgiyi dile getiren önermelerdir. Bu önermeler sentetik olmaları bakımından bilgimizi genişletir ve a priori olmaları bakımından da zorunlu ve geneldirler' (Dursun 2004, 32). Buradan Kant için bilimsel bilginin özelliklerinin neler olması gerektiği de kendiliğinden ortaya çıkar. Bilimsel bilgi zorunlu, genel ve genişletici bilgi olmalıdır. O halde yapılması gereken bilim olma iddiasındaki disiplinlerde bu bilgiyi aramak ve eğer bunu bulursak o disiplini bilim olarak kabul etmektir. 'Kant, bu soruşturmayı üç alanda yapar. Matematik, fizik ve metafizik' (Kant 2002a, 29). Kant'a göre asıl problematik alan metafiziktir. Çünkü gerek doğa bilminde gerek matematikteki gelişmeler bu disiplinlerde böylesi bir bilginin varolduğunu ve bunların bilim olduğunu kanıtlar.

Kant saf matematik, saf doğa bilimi, geleneksel olarak metafizik ve bilim olarak metafiziğin olanağının araştırmasını yapar ki, bu araştırma onun transandantal felsefesini oluşturur. Kant, transandantal kavramını insanın anlama yetisinin; başka bir deyişle insanın nesnelere bilgisini elde ediş tarzlarının bilgisi olarak kullanır (Cassirer 1996, 163). Yani insan aklının kendisindeki bilgi formlarının aranmasına Kant, transandantal felsefe der (Kant 1972, 27-28). Kant, matematiğin ve doğa biliminin olanağını transandantal estetik ve transandantal analitik; asıl soru olan metafiziğin olanağını ise transandantal diyalektik olarak ele alır (Heimsoeth 1986, 78).

Kant'a göre ister en somut ve basit olsun ister en karmaşık ve soyut olsun tüm bilgilerimizi elde etmenin iki yönlü tek yolu vardır. Biz ancak ve ancak düşünme ve algı ya da duyumsama yetisi ve anlama yetisinin iş birliğiyle şeylerin bilgisine ulaşabiliriz. Saf deney, saf tecrübe tek başına bir duyu verisinden başka bir şey değildir ve bir bilgi vermez, o sadece bilginin maddesini oluşturur. O duyu verisi ancak anlama yetisinin verili nesneyi tasarımla ilişki içine sokmasıyla bilgi haline gelir. Duyu verisi kendi başına kör, anlama yetisi ise duyu verisi olmadan boş bir kavramdır. Kant'ın deyişiyle 'algısız kavramlar boş; kavramsız algılar kördür.' Dolayısıyla düşünme olmadan duyum olamaz, duyum olmadan da düşünme gerçekleşmez. Özetle bilgi ancak ve ancak duyarlık ve anlığın iş birliğiyle gerçekleşir; biri olmadan diğeri de olmaz (Heimsoeth 1986, 79).

Kant, tecrübeyle elde edilen yargıları deneysel yargılar ve algı yargıları olarak ikiye ayırır. Ona göre "Deneysel yargılar, nesnel geçerliğe sahip ol-

dukları zaman deney yargılarıdır; sadece öznel geçerli olanları ise sırf algı yargılarıdır” (Kant 2002a, 48). Kant’a göre algı yargıları saf anlama yetisi kavramları değil, sadece düşünen öznedeki algıların mantıksal bağlantılarını gerektirirler. Oysa birincileri, her zaman duyuşal görünümün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşar; işte bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlar (Kant 2002a, 48). Kant’a göre bütün yargılarımız önce sırf algı yargılarıdır; yani sadece bizim için geçerlidir. İşte bu algı yargılarının herkes için geçerli olması için biz onları anlama yetimizde bulunan a priori formlarla ilişki içine sokarız. Böylece bu veriler nesnellik ve kesinlik kazanır. Kant duyu verisine kesinlik ve evrensellik kazandıran bu a priori formlara kategoriler adını verir ve bu kategorilerin sayısını da on iki olarak belirler (Akarsu 1999, 34-35). Kant bu on iki kategoriye de dört gruba ayırarak ele alır. Böylece kategoriler her biri kendi içinde üç kategoriye barındıran dört grupta toplanır (Kant 2002a, 53).

NİCELİK : Çokluk, Birlik, Bütünlük

NİTELİK : Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlandırma

BAĞINTI : Töz, Nedensellik, Karşılıklı Bağlılık

KİPLİK : Olanak, Olmak, Zorunluluk

Kant’a göre bu ilkeler olanaklı deneyin a priori ilkeleridir (Kant 2002a, 57). Kant, bu noktada şu uyarıyı da yapar: Anlama yetisinin bu kavramları sadece deney nesnelere ile ilişkileri içinde anlamlıdır. Bunları kendi başına şeylerle ilişki içine soktuğunuzda bu kategoriler anlamlarını tamamen yitirirler.

Kant, duyarlılığın a priori formları olarak zaman ve mekân; anlığın a priori formları olarak da kategorilere yer verir. Metafiziğin bilim olarak sovruşturmasını transandantal diyalektik adı altında ele alır. Kant diyalektik kavramını boş bir kavram çatışması, insanın kendi kendini yanıltması anlamında kullanır. Bunun sebebini de metafiziğin olanaklarını araştırırken gittiği yolda görebiliriz. Ona göre metafizik hiçbir deneyle elde edilemeyecektir. Bu alan bu sebepten dolayı nesnel gerçekliklerini hiçbir deneyle doğrulamayacağımız ve bu anlamda da doğrulukları ve yanlışlıkları konusunda deneysel bir yargıya varamadığımız savlarla ilgilidir (Kant 2002a, 80). Ona göre anlayış yetisi, yalnız deney verileri ile ilgiliyken, akıl anlayış yetisini aşar ve koşulsuz olana ulaşmak ister. Nasıl anlayış yetisinin kategorileri, algının a priori formları<sup>1</sup> varsa akıl da idelerin temelini kendinde taşır. Kant,

1 Kant’a göre kategoriler bilinçte algısal olarak verilen ve yalnızca mantıksal yetiyi a priori bir araya getirmeye imkân sağlayan ‘düşünce formlarıdır’. Bu çerçevede Kant, kategorilerin düşünce ile aynı şey olmadığını, onların sadece ‘düşüncenin formları’ olduğunu iddia eder. O, bir yandan kategoriler diğer yandan zaman ve mekân arasında temel bir ayırımı yapar. Kategoriler özü bakımından temeli duyulur olana dayanmaz, oysa algı formlarının kaynağı duyu verileridir. (Kant 1998, 359-360)

burada ide derken nesnelere hiçbir deneyle elde edilemeyecek olan zorunlu kavramları kasteder. Kant'a göre dikkatli olunmazsa akıl bu idelerle birlikte yanlış yollara sapabilir (Kant 2002a, 81).

Kant idelerin kategorilerden yani anlama yetisinin a priori kavramlarından ayrı tutulmasını çok önemser. Ona göre bu ayrım yapılmazsa metafizik büsbütün imkansızdır (Kant 2002a, 81). Anlama yetisinin kavramlarıyla oluşturulan bilgi deneyle doğrulanır, oysa aklın aşkın bilgileri yani ideler deneyde verilmez. Bunlar deneyle ne doğrulanabilir ne çürütülebilir (Kant 2002a, 82). Kant'a göre aklın üç aşkın idesi vardır: ruh, evren ve Tanrı (Kant 2002a, 83). Bu ideler üzerinde düşünen akıl antinomilere (çelişiklere) düşer. Doğru ya da yanlış bir yargıya varamaz. Felsefe tarihi boyunca bu üç ideden hareketle üç ayrı metafizik ortaya çıktığından bunlar transandantal diyalektik içinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Buna göre ruh, rasyonel psikoloji, evren ve evren üzerine yalnız akıldan çıkan tecrübeyi yok sayan kurallar rasyonel kozmoloji ve saf akla dayanan Tanrı kanıtlamaları da rasyonel teoloji altında incelenecektir (Kant 2002a, 83).

Rasyonel psikoloji olarak ruhu ele alan Kant'a göre ruh idesi bizi yanılsamalara götürmüştür. Felsefe tarihinde hep hiçbir koşula bağlı olamayan bir ruh tanıtlaması yapılmıştır. Bunların tümünde bilen öznen hareketle hiçbir koşula bağımlı olmayan bir ruh anlayışı ortaya konmuştur. Bu tür mantıksal çıkarımlar Kant'a göre paralojizm<sup>2</sup> denilen üç terimden oluşması gerekirken dört terim kullanma hatası olarak bilinen bir mantık hatasını barındırır.

Kant rasyonel kozmolojide evren hakkında, kozmos hakkında deneye dayansalar da deney verilerini aşan ve bu anlamda da antinomilere düşüren önermelerden bahseder. Bu önermeler şunlardır (Kant 2002a, 92-93):

1. Önerme: Tez: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır.

Antitez: Dünya uzam ve zaman bakımından sonsuzdur.

2.Önerme: Tez: Dünyada her şey yalın olandan oluşur.

Antitez: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.

3.Önerme: Tez: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır.

Antitez: Özgürlük yoktur (doğada her şey determinedir), her şey doğadır.

4.Önerme: Tez: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır.

Antitez: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır.

Kant'a göre bu çeşit ne doğrulanabilecek ne de yanlışlanabilecek önermeleri kurmamızın sebebi bizim duyular dünyasındaki görünüşleri kendin-

<sup>2</sup> Bu terim akıl yürütmede bir yanlışlık ya da hata için kullanılır.



de şeyler olarak görmemizden ve bu görünüşlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca deneyde geçerli ilkeler olarak değil, genel olarak kendinde şeyler için de geçerli ilkeler olarak kabul etmemizden kaynaklanır (Kant 2002a, 93). İşte bu durum beklenmedik bir çatışmayı doğurur. Çünkü bu önermelerdeki tez de antitez de öyle açık karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlanabilir ki, akıl ikileme düşer. Bu da septisizme sebep olur.

Rasyonel teolojide Kant, Tanrı hakkında yapılan ve deneyi aşım salt rasyonel çıkarımlara dayanan kanıtlamalarını ele alır ve bunların aklın aşım ideleri olduğunu söyler. Kant'a göre akıl burada deneyden tamamen kopar ve kavramlardan hareketle ve yine salt kavramlarla ilerleyerek varolan her şeyi açıklamaya ya da onların nedenini açıklamaya çalışır.

Kant üç Tanrı kanıtlanması üzerinde durur (Kant 1998, 563-589): Birincisi ontolojik kanıttır. Ontolojik kanıt bir kavramdan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır, hatta Tanrı kavramının kendi içeriğinden yola çıkarak yapar bunu. Dolayısıyla bu kanıt analitik yargılarda bulunur ama varlığa ilişkin yargılar yalnızca sentetik a priori yargılar olmalıdır. Ancak ontolojik kanıt Tanrıyı en yüksek varlık olarak duyular üstü düşünür ve bu açıdan da burada sentetik a priori bir yargı çıkarmamız olanaksızdır (Heimsoeth 1986, 118).

Kant'ın ikinci olarak ele aldığı Tanrı kanıtlanması kozmolojik kanıttır. Bu kanıt da, evrenin varlığından zorunlu olarak bir Tanrı'nın varlığının kabulüne gider. Bu bakımdan da sırtını deneye yaslaması açısından ontolojik kanıttan ayrılır. Kant, her şeyden önce bu kanıtlamada ilk olarak ortaya konan Tanrı kavramının içi boş bir kavram olduğunu, bunun yine mantıksal analizlerle doldurulduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın niteliklerinin ortaya konmasının yine deneyden aşım bir biçimde gerçekleştiğini söyler. Ayrıca bu kanıtlama, nedensellik ilkesini yanlış olarak dünyanın dışındaki bir fenomene de uygulamaya kalkar (Heimsoeth 1986, 119).

Kant üçüncü olarak teleolojik delili ele alır: Bu delil, evrendeki ereksellikten yola çıkarak bu ereğin ancak bir Tanrı olacağı fikrine varır. Doğa olaylarındaki düzen ve erek (gaye) bir yaratıcıyı gerekli kılar. Ancak Kant bu düzenden yola çıkılarak yalnızca form veren bir güçten bahsedilebileceğini, maddi olanın yaratıcısı bakımından Tanrı'nın da bu delille ispatlanması gerektiğini, ancak bu noktanın açık kaldığını söyler. Ayrıca dünyadaki düzenden form veren bir Tanrı düşüncesini çıkarmadan da dünyanın oluşumunu açıklamak her zaman mümkündür. Örneğin bu düzenin doğanın ilk başta potansiyel olarak sakladığı kendi güçlerinden kaynaklandığını iddia etmek için hiçbir sebep yoktur. Güneş sistemini açıklayan mekanik ilkeler onun doğuşunu da açıklayabilir. Ayrıca canlı varlıkları dışarıda bırakacak-

sak cansız varlıkların durumunu ele aldığımızda teleolojik delil iyice yetersiz kalır; çünkü cansız canlıdan ayıran en önemli özellik, Kant'a göre, onun kendi kendine düzen kurmasıdır. Dolayısıyla her şeye düzen veren bir Tanrı fikri cansız varlıkların doğasıyla çelişir (Heimsoeth 1986, 119-120).

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç; Kant'a göre, insanın anlama yetisindeki kategorilerle belirlenen ve olanaklı deneye tabi fenomenlerle sınırlanmış bu alanda, yani fiziki dünyada, hem konusu hem işleyişi hem de ulaştığı sonuçlar bakımından metafiziğin bir bilim olarak ortaya çıkma şansı yoktur. Çünkü metafizik zamansal – mekânsal olandan aşkın olana yönelir ve bu bakımdan da bilimsel bilginin ve onu elde edecek araçların dışına çıkar. O bilimsel bilgiyi elde etme araçları tarafından kullanılmaya kalktığında çelişitli antinomiler ve çatışmalar yaratır. Dolayısıyla Kant, metafizik bir bilim olarak ortaya çıkabilir mi sorusuna menfi cevap vermektedir.

## Ahlâk – Hürriyet Üzerine

Kant ahlâk anlayışında da epistemolojisinde olduğu gibi kendinden önceki ahlâk telakkilerini sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Özellikle geleneksel mutlulukçu (eudaimonist) ve faydacı ahlak (utilitarist) anlayışlarıyla hesaplaşan Kant, iki ahlâk düşüncesinin de ters yolda yürüdüğü kanısındadır (Heimsoeth 1986, 120). Bu düşünceler, salt insan mutluluğunu amaçlayarak asla nesnel ve evrensel bir ahlâk fikri ortaya koyamayacak ve bu iddiada olduklarında da büyük bir yanılğı içinde olacaktır. Kant'a göre bu yanılğının sebebi, fenomenal alandaki yanılğının tam tersi olarak bu teorilerin deneye, insan deneyimine bu alanda gereğinden fazla önem vermeleridir.

Kant bu yanılışı gösterebilmek için ahlâkın alanı ya da ahlâklılık yetisinin bulunduğu yer olarak betimlediği aklın pratik kısmının yani 'pratik akıl'ın bir ayrımını yapar. Bu ayrıma göre bir teknik pratik akıl bir de salt pratik akıl vardır. Teknik pratik akıl gerçek bilgiyi kullanır. Oadaki nedensel bağları görür ve kendi amacı için gerekli olan araçları seçer ve bulur. Onu bu amaca gereksinimleri yönlendirir. İşte Kant'ın eleştirdiği faydacı ve mutlulukçu ahlâk anlayışları bu teknik pratik akıldan yola çıkar. Akıl burada hep bir şeylerin (gereksinim, istekler, irade) buyruğundadır. Salt pratik akılda ise belirleyici olan aklın kendisidir. Akıl burada yönlendiren onun kendi koyduğu a priori ilkelerdir. Dolayısıyla bu şekilde salt pratik akıl temelli bir ahlâk anlayış ile bu alanda bir nesnellik söz konusu olabilir. Oysa temele mutluluğu koyarsak hiçbir nesnel taban yakalanamaz. Çünkü insanı türlü türlü şeyler mutlu edebilir ve bu mutlu eden şeyler zaman ve mekâna göre değişebilir ve çoğu kez bunlar maddi boyuttadır. Elbette ki amaçlanan maddesel hedefe ulaşmak da 'iyi' bir şeydir. Ancak Kant'ın aradığı ahlâki

iyilik daha farklı bir mahiyettedir. O her durumda değişmeyecek kendinde 'iyi' olan bir ahlâki iyi bulup kendi ahlâk düşüncesini bu temel üzerinden oluşturmak ister.

Özetlemek gerekirse fenomenal alanda 'kendinde şey'lerin yeri olmadığını söyleyen Kant, bunların numenal alanına ait olması gerektiğini ve bu açıdan da bu alanda aranması gerektiğini düşünür. Bunun ahlâk felsefesinde tezahürü de doğal olarak 'kendinde iyi' olacaktır ve dolayısıyla Kant için ahlâk felsefesinin araması gereken ilk temeli ve gerçek çıkış noktası, bu "kendinde iyi" olan şeydir.

Kant'a göre dünyada hatta dünyanın dışında bile kendinde, kendi başına koşulsuz iyi olan tek şey 'iyi isteme'<sup>3</sup>'dir (Kant 2002b, 8). Diğer tüm karakter özellikleri; cesaret, kararlılık, cömertlik, vb. hepsi; iyi bir iradenin yani iyi istemenin kontrolünde olma koşuluyla 'iyi'dirler. İyi isteme olmadan bunların hepsi kötü, zararlı şeyler haline gelebilirler. İnsanın karakter özellikleri dışında hayatın ona verdiği güzellikler için de aynı şey geçerlidir. Güçlülük, zenginlik, onur... bunların hepsi hep iyi istemenin kontrolünde olduklarında insan yararladır. Görüldüğü gibi iyi isteme, sonucundan ya da uygulanışından dolayı ya da herhangi bir amaç doğrultusunda gerçekleştiği için değil, koşulsuz olarak kendi başına iyidir ve diğer iyi diye nitelendirdiğimiz her şeye o karakteri kazandıran bir çıkış noktasıdır. Dolayısıyla o; daha önce iyi olarak görülen her şeyden daha değerlidir. Dışsal şartlarla ya da koşulların uygunsuzluğu sebebiyle iyi istemenin koyduğu hedefe ulaşamaması onun bu değerinden hiçbir şey götürmez.

Kant'a göre bu iyi istemenin kaynağı içgüdü değil, akıldır. Kant'ın eleştirdiği araçsal mutluluk ahlâkının temelinde ise içgüdü vardır. Çünkü Kant'a göre doğa, mutluluğu edinmek için içgüdüyü, böylesi bir kendinde iyi olan iyi isteme için ise aklı kullanır.

Kant felsefesinde önemli bir hareket noktası olan iyi isteme bizi başka bir kavrama; 'ödev' kavramına götürecektir. Çünkü Kant'ta iyi isteme kendini ödev kavramında açar, somutlaştırır ve daha belirgin olarak gösterir. O halde Kant için önemli bir başka kavram olan 'ödev' kavramını tahlil etmekte fayda vardır.

Kant, temelinde iyi isteme olan her kavramın ya ödevine uygun ya da ödevden dolayı yapıldığını söyler (Kant 1999, 89). Onun ödevden anladığı da

3 Kant'ın felsefesinde 'iyi isteme' kavramında 'iyi' sözcüğü istemenin sıfatı olarak anlaşıldığında kafa karışıklığına sebep olabilir. Bu durumda asıl kastedilenden, yani salt iyi'yi istemekten- uzaklaşmış olur. Kant'ın kastettiği 'iyiyi istemek' salt iyi olanı istemek, mutlak iyi olanı irade etmek, istem alanımıza almak anlamlarıdır.

ahlâki buyrukların içeriğidir. Bu anlamda o, ahlâki açıdan eylemleri önce ikiye ayırır: Ödeve uygun olan ve ödeve aykırı olan. Kant'ın bu ayırmadan sonra aradığı, gerçek anlamda ahlâki ya da ahlâklı eylemin hangisi olduğudur. Bu arayışta ilk olarak ödeve aykırı eylem kendiliğinden elenir. Çünkü ahlâki ödeve aykırı olan bir eylemin ahlâkiliğinden bahsedilemez. Kant bu noktada ödeve uygun eylemleri; “ödev”den dolayı yapılan ve “eğilim”den dolayı yapılan eylemler diye ikiye ayırır. Kant'a göre ödeve uygun eylemlerin hepsi ahlâkidir ama bir eylemin ahlâki olması için sadece ödeve uygun olması yetmez aynı zamanda ödevden dolayı yapılması gerekir. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse; ödeve uygun her eylem ödevden dolayı yapılmaz. Öyle eylemler vardır ki, ödeve uygundur fakat eylemin temelindeki niyet ödevin kendisinden değil, bir eğilimden ya da çıkardan dolayı yapılmıştır. İşte böyle eylemler araçsaldır ve bu bakımdan ahlâki olsa da ahlâki eylem değildir. Bunu Kant şu örnekle açıklar:

Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla dürüstçe hizmet edilir; ancak bu, tüccarın bunu ödevden ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığını inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu, ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır (Kant 2002b, 12-13).

Görüldüğü gibi Kant için ahlâki bir eylem iyi istemenin kontrolünde olan ve ödevden dolayı yapılan eylemdir. Başka bir deyişle, iyi bir niyetle ama bu iyi niyetin evrensel bir ilke olarak kabulüyle yapılmış bir eylemdir. Peki bu ödevler nelerdir ve biz bunları nereden ve nasıl alırız? Kant için ödev kendini bize buyruklarla gösterir. Buyruklar iyi istemenin yapmamızı istediği ödevleri bize buyuran önermelerdir. Ödev iyi istemenin içeriğini belirliyorsa bunun biçimini de buyruklar belirler. O halde şimdi Kant için ahlâki buyruğun nasıl olacağını inceleme gereği ortaya çıkar.

Kant'a göre; “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklin emri), bu emrin formülüne de **buyruk** denir” (Kant 2002b, 29). Buyruklar hep bir gereklilik içerirler. Hep bize bir şeyler yapmamızı veya yapmamamızı söylerler ve Kant'a göre, buyurdıkları ya da yasakladıkları eylemin amacına ya da içeriğine göre ikiye ayrılırlar: *Koşullu buyruk* ve *koşulsuz buyruk*.

Koşullu buyruklar insanın ortaya koyduğu bir amaç doğrultusunda insana yapması ya da yapmaması gerekeni gösteren buyruklardır. Koşulsuz buyruklar ise, bir eylemi kendisi için herhangi bir araç olmadan nesnel ve zorunlu olarak buyuran buyruklardır. Her buyruk iyi bir davranışı buyurur. Bu iyi davranış herhangi bir şey için bir araç olarak ortaya çıkıyorsa o buyruk koşullu, kendi başına iyi olanı buyuruyorsa kesin buyruk olur. Kant koşullu buyrukları da sınıflandırır. Buna göre koşullu buyruklar beceri buyrukları ve basiret buyrukları olarak ikiye ayrılır. Beceri buyrukları problematik, basiret buyrukları pragmatiktir (Kant 2003, 13). Bilimin bütün buyrukları beceri buyruklarıdır. Bunlar bilimlerin pratik yararını amaç edinirler. Dolayısıyla bu pratik yarar sağlanırsa bu buyruk geçerli olacak, sağlanmazsa geçerli olmayacaktır. Kant'a göre bu buyruk tipi ahlâki ilgiye ilişkin bir buyruk tipi değildir. Basiret buyruklarında ise amaç mutluluktur. Mutluluğu gerçekleştirmek için araç olarak kullanılan eylemi buyuran mutluluklardır. Bu buyruklar Kant'a göre insanın içinde aslında a priori bir biçimde bir eğilim olarak vardır. Çünkü her insan mutlu olmayı ister ama bu buyruklar koşulludur ve onu zorunlu kılan durum ortadan kalktığında artık o buyruk kesin ve geçerli olmaktan çıkar.

Dolayısıyla koşullu buyruklar her zaman belli koşullarda geçerli olacağı için bir ahlâk buyruğu olamazlar. Oysa kesin buyruk her türlü amaçtan bağımsızdır. Eylemin sonucuyla veya içeriğiyle ilgili değil, onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir. Burada önemli olan o eylemin temelindeki niyettir. İşte Kant'a göre, iyi istemenin kendine ödev edindiği ahlâki eylemi bize buyuracak buyruk, böylesi bir koşulsuz buyruk olmalıdır. Koşulsuz buyruk kesin ve a priori olmak zorundadır. Çünkü her şeyden önce o genel geçer ve zorunludur; ayrıca o hiçbir deneyden çıkarılamaz. Çünkü deney bize o buyruğun buyurduğu davranışın sonucunu gösterir. Onun içindeki içsel niyet tamamen önseldir, a prioridir. Ayrıca sadece kesin buyruk genel bir yasa niteliğindedir. Diğer buyruklar rasgele bir amaca hizmet ederken koşulsuz buyruk her türlü şarttan bağımsızdır. O halde bu buyruk deneyden gelmemesi bakımından a priori ve genel bir yasa olması bakımından da sentetiktir. Dolayısıyla fenomen alanda bilgide ortaya konan sentetik a priori ilkeler ahlâk alanında da mevcuttur. Kant'a göre; ahlâk alanında böyle sentetik a priori olan ve tüm diğer koşulsuz buyrukları kendinde toplayan bir genel ahlâk yasası vardır. Bu yasa Kant tarafından: "...ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant 2002b, 38) şeklinde ifade edilir.

Bu noktada Kant felsefesinde önemli bir kavram olan 'maksim' kavramı üzerinde durmakta fayda vardır. Kant için maksim bir tekil eylemin arkasındaki öznel ilkedir. İşte Kant bu öznel ilkenin öyle bir ilke olmasını istiyor

ki, genelleştirildiğinde bir doğa yasası halinde düşünülebilir. Kant'a göre diğer tüm ahlaki buyruklar bu önermeden türetilebilir. O, bu ilkenin geçerliliğini ve işlevselliğini çeşitli örneklerle göstermeye çalışır:

Bu örneklerden birinde Kant bizden bir dizi felaket sonucu bu dünyada yaşamının bir anlamı olmadığına kendini inandırmış bir insan düşünmemizi ister. Bu insanın intihar etme gibi bir niyeti; yani maksimi olduğunu düşünelim. Hemen bu en üst ahlâki ilkeyi ölçüt olarak kullanıp çok büyük zorluklara düşenin intihar etmesini buyuran evrensel bir ahlâk yasası düşündüğümüzde böylesi yasaya uymanın ne kadar saçma ve ne kadar imkânsız olduğunu görürüz. O halde bu eylem ahlâki bir eylem olamaz. Görüldüğü gibi Kant kendi ahlâki ölçütü ile intiharın ahlâki bir eylem olmadığına gösterilebileceği düşüncesindedir (Kant 2002b, 38-39).

Kant'ın ikinci örneği ise zor durumda kalan ve bu yüzden ödeyemeyeceğini bildiği halde yalan söyleyip borç para alan birine ilişkindir. Böylesi bir durumda söz konusu kişi evrensel ahlâki ilkeyi kendi eylemi üzerinde uyguladığında; yani herkesin zor durumda kaldığında yalan söyleyip borç almasını buyuran bir ahlâk yasası düşlediğinde hemen görecektir ki, bu ahlâk yasası bir kaos ortamı yaratacak ve borç verme müessesesinin kendisini de ortadan kaldıracaktır. O halde bu eylem de ahlâki bir eylem olmamalıdır (Kant 2002b, 39).

Bu noktada artık Kant, felsefesinde ahlâklı davranışı ölçebileceğimiz bir ölçüt oluşturmuştur. Şimdi Kant, bu evrensel ve tümel ilkedan başka ilkeler çıkarıp çıkaramayacağına bakacaktır. Kant, böyle bir ilke arayışına bu ilkenin kaynağını sorgulamaktan başlar. Ona göre bu ilke doğadan değil, insan aklının kendisinden gelmelidir. Başka bir deyişle ortada bir yasa varsa bu yasayı koyan da insan olmalıdır. Çünkü ahlâki ilkenin temelini oluşturan iyi isteme yalnızca insanda vardır. O halde kendi başına değerli tek şeye, yani iyi istemeye sahip olan insan ahlâki anlamda bir yasa koyucu olması bakımından kendi başına bir değere sahiptir. Bu yüzden de asla hiçbir eylemde araç olarak kullanılmamalıdır. Kant bu noktada ikinci bir ahlâki yasaya ulaştığı kanısındadır. Ona göre bu yasa şudur:

“her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisindedeyen de de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant 2002b, 46).

Kant, bu ilkenin de ilk ilkede verilen örneklerle sınılandığında aynı sonucu vereceğini düşünür. Dolayısıyla bu iki ilke Kant'a göre ahlâki bir eylemin ölçütü olabilir. Kant'ın bu amaç olarak insan düşüncesi onu başka, ama Kant

felsefesi için çok önemli bir düşünceye bir ‘amaçlar krallığı’ düşüncesine götürür (Kant 2002b, 50).

Kant’a göre koşulsuz kesin buyruklar koyan insan sırf bu sebeple koşulsuz, kesin bir biçimde, hiçbir şarta bağlı olmadan kendi kendinde (bizatihi) bir amaçtır ve bu açıdan değerlidir. Diğer tüm varlıklar “şey” iken bir tek insan “kişi”dir. Çünkü o akıl sahibi bir varlıktır. Bu aklıyla nesnel yasalar ortaya koyar. İşte böyle bir amaç olan insanın bulunduğu topluluğu da Kant amaçlar ülkesi olarak niteler. Kant, burada doğal olarak ahlâkla ilgili alanı kasteder ve insanın bu alanda hem kral hem de yurttaş olduğunun altını çizer. Kraldır; çünkü bu ülkenin yani ahlâkiliğin yasalarını kendi koyar; aynı zamanda yurttaştır, çünkü bu kendi koyduğu yasalara bir çeşit saygıdan gelen bir zorunlulukla (kendisi) uyar. Kant amaçlar krallığı düşüncesiyle artık bireysel ahlâktan toplumsal ahlâka da bir geçiş sağlar. O krallık derken çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla kurduğu sistematik bir birliği kasteder. Burada akıl sahibi varlıkların koyduğu nesnel yasalar ortak kurallardır. Dolayısıyla her birey bir diğerinden ve kendinden sorumludur. Tüm amaçlar ülkesi sakinleri kendi koydukları bu yasaya saygılı bir zorunlulukla uyar.

Akl sahibi varlığın kendinde amaç olmasını sağlayan tek şey ahlâklılıktır. Çünkü ancak bu şekilde amaçlar ülkesinde krallığını ilan edebilir. Böylece amaçlar ülkesinde ahlâklılık ve insan olmak özdeştir ve tek değerli şeydir. Bu ülkede akıl sahibi varlık olan insan kendi uyacağı yasaları belirlemesi bakımından otonom bir varlıktır. Burada irade kendi koyduğu yasalarla kendini yönetir.

Kant’a göre insan bedensel yanılla duyulur dünyaya, tinsel yanılla da düşünülür dünyaya bağlıdır. Bu da aslında insanın, hem fiziksel dünyanın nedenselliğinin hem de tinsel dünyada hürriyetin etki alanında olduğunu göstermektedir. Ona göre, duyulur dünya ve hürriyet arasında zorunlu bir bağ vardır ve bu iki ide arasında uygunluğun sağlanabilmesi bizi “Tanrı”, “en yüksek iyi” ve “ruhun ölümsüzlüğü” postulatlarına götürür. Fakat bu, akla hürriyetin nasıl olanaklı olduğu sorusunu getirir. Kant bu olanaklılığı şu şekilde dile getirir: “Hürriyet empirik değişkenlerden bağımsız olarak tanımlandığı ve doğa yasalarına başvurmak suretiyle açıklanabildiği için, irade hürriyetine ilişkin açıklamanın paradoksal bir açıklama” olacağını iddia eder. Çünkü saf aklın ideleri arasında nesnel gerçekliğini kanıtlayan tek duyular üstü ide hürriyet idesidir (Urhan 2003, 17).

Hürriyet, ahlâki olmanın temel şartıdır. Eylemin ahlâken ‘iyi’ olmasının koşulu hür olmanın yanında hürriyeti amaçlamasında yatar (Çilingir 2009, 16). Kant’ın hürriyet konusundaki yaklaşımı hürriyet postulatı olarak adlan-

dırılır. Buna göre Kant, insan iradesinin, ahlâki ödev ve yükümlülüğe dair tecrübemizden dolayı hür varsayılması gerektiğini ileri sürmüştür. İnsanın ahlâki ödev, yükümlülük ve sorumluluğu yerine getirmesi için hürriyeti kabul etme zorunluluğu vardır. Çünkü Kant'a göre ahlâk ve hürriyet ayrılmazcasına birleşmişlerdir (Cevizci 2017, 1481).

Kant, hürriyeti teorik aklın ideleri aracılığıyla dolaysız olarak kavrayamasak da, onun olanaklılığını apriori olarak bilebileceğimizi ifade eder. Aynı zamanda saf aklın bilebileceği ve ahlâk yasası tarafından kanıtlayabileceğimiz tek ide de Kant'a göre hürriyet idesidir. Ona göre, saf akıl her koşuldan bağımsız bir şekilde nedenini belirler. Ahlâk yasasının varlığı ise, hürriyet olmadan düşünülemez. Çünkü hürriyet ahlâk yasasının ön koşuludur. Bu durumda hürriyet aklın zorunlu varsayımı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kant 1999, 4-5). Ahlâki olarak hür olma, teorik düzlemde aklın nedensellik çerçevesinde düştüğü antinomilerden kendisini kurtarmasını sağlar. Hürriyet saf akıl sisteminin kilit noktasıdır. Saf teorik düzlemde bir 'ide' olan hürriyet, ahlâk yasası aracılığıyla kendini ortaya koyar.

## Sonuç

Nedensellik ilkesinin ya da determinizmin, felsefedeki en önemli problemlerden biri olan hür iradeye ters düştüğü söylenebilir. Gerçekleşen her olay kendinden önce gelen doğal koşulların sonucuysa, bireyin her eyleminin daha önceki eylemlerle belirlendiğini kabul etmek gerekir. Bu da eylemin, eyleyenin arzusu, kararı ya da bilinçli edimlerinden bağımsız olduğunu düşünmemizi gerektirir. Eğer böyleyse, insanların eylediklerinden ya da eylemde bulduklarından söz edemeyiz. Dolayısıyla onların da doğa yasalarına göre hareket eden cisimler olduğunu söylememiz gerekir. Bu durum Kant'ın da fark ettiği gibi insanın eylemlerinden sorumlu oldukları varsayımına ciddi bir darbe indirir. Aslında ahlâk, evrensel nedensellik ilkesine taban tabana zıt bir varsayıma dayanır: İnsani eylemler dış etkilere değil, bizzat bireyin kendisinden kaynaklanır.

Kant felsefesinde kendi kendimize 'bu yapılacak doğru şey ve ben de yapacağım' diyoruz. Kendi irademizi hür olarak belirlememizin nasıl mümkün olduğunu bilmiyoruz, ancak kendimizi ahlâki açıdan sorumlu olarak görmemiz gerekmektedir. Aslında tek koşulsuz iyi şeyin 'iyi niyet' olduğu söylenebilir.

Kant, insana fenomenal alanda tanımadığı hürriyeti numenal alanda verir. Ona göre hür olmak yani bir seçimde bulunmak ahlâklılığın varlık şartıdır. Dolayısıyla eğer bir ahlâkilikten bahsedeceksek ki, bunun varlığı şüp-



hesizdir. İnsanın hür olduğunu kabul etmek gerekir. Bu açıdan fenomenal alanda saf aklın sınırları içinde çözümsüz kalan sorunlardan biri olan hürriyet sorunu numenal alanda çözülmüştür. İnsan kendi aklıyla kendine yasalar koyuyorsa ve iyi isteme içinde bir seçimi barındırıyorsa ahlâki bir varlık olabilmek için hürriyetin bir varlık koşulu olması zorunludur.

Sonuç olarak ahlâk felsefesi açısından hürriyet, eylemde bulunan insanın sorumlu olmasının ön şartı olmak durumundadır. Bireylerin eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için hür irade ile eylemde bulunmaları gerekmektedir. Sorumluluk bilinci hür olmakla, hür olmak sorumlulukla değerli ve anlamlıdır. Ahlâklılık olmak hürriyetin önünde bir engel değildir, onun gerçekleşmesinin zeminini beraberinde getirir. Ancak böyle bir zemin çerçevesinde bireylerin ahlâklılık olmasından ve sorumluluktan söz edebiliriz. Aksi takdirde zorunluluklar içerisinde eylemlerinin neticelerinden sorumlu tutamayacağımız yığınlarla karşı karşıya kalırız. İşte Kant, rasyonel bir düzlemde sadece bireysel değil, toplumsal olarak da üzerinde uzlaşabileceğimiz bir ahlâk ve hürriyet düşüncesi ortaya koyarak bu zeminin imkânı noktasında bizlere yol gösterici olmuştur. Her ne kadar Kant'ın bu tutumu ve genel olarak felsefi düşüncesindeki iyimser beklentisi, iki asır geçmiş olmasına rağmen pratiğe yansıtılamamış olsa da bunun çözümünün olgu alanında icad-ı cedit, değer alanında keşf-i kadime odaklanılarak filozofların teorik düşüncelerinin eyleme yansımalarıyla karşılık bulacağı kanaatindeyiz.

## Öz

### Immanuel Kant Felsefesinde Hürriyetin Epistemolojik ve Ahlâki Olanağı

Immanuel Kant (1724-1804), ahlâkın hürriyetle, hür olmanın da rasyonel bir varlık olarak insanın istemesiyle ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Bu istemeyle de insan, eylemlerinin belirleyicisi ve uygulayıcısı konumundadır. Rasyonel bir varlık olarak eyleyen ve uygulayan insan bu eylemlerinden sorumludur. Sorumluluk hür olarak eyleyen insan için söz konusudur. Ahlâkın yasa olması nedeniyle de tek tek bireyler için söz konusu olan belirleyici ve uygulayıcı konum tüm insanlar için geçerlidir. Hür olmak, teorik bir zeminde çelişkilere yol açsa da eyleyen insanın eylemlerinde kendisini göstermesi bakımından pratik zeminde ahlâklı olmanın ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda bireylerin eylemlerinde sorumlu olabilmeleri için hür olmaları da gerekmektedir. Bu çalışmada ahlâk açısından olmazsa olmaz olarak düşündüğümüz hür olmanın Kant'ın bilgi ve ahlâk anlayışı çerçevesinde bir değerlendirmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Immanuel Kant, Bilgi Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Hürriyet, Sorumluluk, İsteme.

## Abstract

### The Epistemological and Moral Possibility of Liberty in Immanuel Kant's Philosophy

Immanuel Kant (1724-1804) emphasized that morality is related to liberty, and being free is related to human will as a rational being. With this willingness, man is the determinant and practitioner of his actions. A person who acts and practices as a rational being is responsible for these actions. Responsibility exists for people who act freely. Since morality is the law, the determining and implementing position for individuals is valid for all people. Although being free leads to contradictions on theoretical ground, it appears as a prerequisite of being moral on a practical ground, since it shows itself in the actions of the person who acts. Individuals also need to be free to be responsible for their actions. In this study, an evaluation of liberty, which we consider indispensable (sine qua non) in terms of morality, will be made within the framework of Kant's understanding of knowledge and morality.

**Keywords:** Immanuel Kant, Epistemology, Ethics, Liberty, Responsibility, Will.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. 1984. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Akarsu, Bedia. 1999. *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Aşkın, Zehra G. E. 2002. "Kant'ın Kuramsal Metafizik Eleştirisi Hakkındaki Bazı Düşünceleri". *Felsefe Dünyası Dergisi*, 36:137-150.
- Cassirer, Ernst. 1996. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet. 2017. *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çilingir, Lokman. 2009. *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Dursun, Yücel. 2004. *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips Kitap.
- Heimsoeth, Heinz. 1986. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çeviren Takiyeddin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hume, David. 1986. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. Çeviren Selmin Evrim. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kant, Immanuel. 2002b. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Transl and Edt by Paul Guyer, Allen W. Wood. USA: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2003. *Ethica – Etik Üzerine Dersler*. Çeviren Oğuz Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, Immanuel. 2002a. *Prolegomena*. Çeviren İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. 1999. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. 1972. "Saf Aklın Eleştirisi için ikinci giriş". Çeviren Tuncar Tuğcu, *Felsefe Dergisi*. 1: 13-29.
- Tuğcu, Tuncar. 2001. *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*. Ankara: Alesta Yayınevi, Ankara.
- Urhan, Veli. 2003. Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önergeler, *Felsefe Dünyası Dergisi*. 38: 3-20.

# OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞUNA DAİR BİR KİMLİK DEĞERLENDİRMESİ: ORTODOKS VE HETERODOKS KAVRAMLARININ TEORİ PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 396-419.

Geliş Tarihi: 04.05.2021 | Kabul Tarihi: 16.06.2021

Ahmet Emre POLAT\*

## Giriş

Ortodoks (*Orthos-doxa*) ve heterodoks (*heteros-doxa*), Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda kimlik meselesini iktidar ve halk ilişkisi merkezinde tanımlamak için modern dönemde araştırmacılar tarafından kullanılan ancak üzerlerine yüklenen büyük anlamlarla beraber pek çok tartışmayı peşinden sürükleyen iki kavramdır. Bu kavramların hem dini referansları, hem de kökene ilişkin kültürel bir bağlılık taşımaları dolayısıyla iktidar ve halk arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtan, kapsayıcı kavramlar oldukları düşünülmüştür. Kültürel cihetten *ortodoks*, dine dair dogmatik ve literal söylemi ifade ederken; *heterodoks*, popüler ve külte dayalı inanç yapısını ifade eder. Siyasal cihetten ise *ortodoks*, iktidarın kabul ettiği toplumsal bütünlüğü; *heterodoks* ise bunun karşısında, kimliğin kültürel olarak kodlandığı çok değişkenli, merkezilikten uzak, parçalı toplumsallığı imler. Her iki cihet de Osmanlı toplumuna yönelik değerlendirmelerde halkın kimliğini tavsif etmek, Osmanlı Devleti'nin siyasi ve kültürel açıdan toplumsal yapısını anlamlandırmak için kullanılırlar. Bu çalışmada *ortodoks* ve *heterodoks*, *doksa* kavramı merkezinde Osmanlı tarihinde kullanımlarının nazari/kuramsal imkanları açısından değerlendirilecektir. Kavramların Osmanlı erken dönemi ile ilgili nasıl bir probleme temas ettiği sorgulanacak ve problemi bir mesele haline getiren tarihi bağlam ele alınacaktır. Bu minvalde *doksa*'nın anlamı Platon'un mağara istiaresi bağlamında açıklanarak; *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının

\* Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-1243-4522, e-mail: polataemre@gmail.com

nitelendirdiği kimlik formu tanımlanmaya çalışılacak ve Osmanlı toplumunun bu kimlik formunda değerlendirme imkanı eleştirilecektir.

*Ortodoks* ve *heterodoks* kavramları kanı ve yargı anlamlarına gelen *doksa* kavramından türetilmişlerdir.<sup>1</sup> Şeylere ilişkin yargı veya kanının doğruluğu ve hakikate uygunluğu olarak *orthos-doxa*, bir kurum ya da topluluk tarafından doğru bulunan öğreti ve görüş için kullanılır.<sup>2</sup> Bunun karşısında yer alan *heteros-doxa*, *orthos-doxa* görüşlerin dışında kalan görüş ve öğretileri, hakikate uygun olmamak bakımından niteler.<sup>3</sup> *Doksa* ise daha temelde kanı ve yargının meydana geldiği sahne<sup>4</sup> olarak duyusal alemi ifade eder. Bu bakımdan *ortodoks* ve *heterodoks* kavramları öncelikle bir sahne problemleridir. Yargı, kanı, görüş durumunu mümkün kılan, *doksa*'nın bir sahne olarak varlığıdır. Tarihsel olarak *ortodoks* kavramı, Doğu-Batı kiliseleri ayırımına öncelikli olarak Hristiyan teolojisinin doktriner yapısını temsil eden bir manada kullanılmıştır.<sup>5</sup> Osmanlı için ise itikadi ve kültürel kodlamayı ortaya koyabilmek adına özellikle toplumsal anlamda din-kültür ayırımını belirtmek üzere kullanılmaktadır. *Ortodoks* ve *heterodoks*'un Osmanlı'da kimliğe vurgu yapacak şekilde kullanılması, kimliği açığa çıkartan tezahürlerin bu kavramlara nispetle itikadi ve kültürel olarak sınıflandırılması yoluyla gerçekleşmiştir.

Söz konusu kavramlar, Osmanlı tarihi ve tarih nazariyatının merkez kavramları haline gelmiş, 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren ciddi anlamda popüler hale gelerek akademide kullanımları yaygınlaşmıştır.<sup>6</sup> *Ortodoks* ve *heterodoks*'un Osmanlı tarihine yönelik kullanımlarının nihai amacı, kapsayıcı bir kimlik formuna ulaşma meselesidir. Bu bakımdan da göçer-yerleşik ilişkisini, köken problemlerini ve merkez-çevre çatışmasını da içerecek şekilde Osmanlı halkını tanımlamak için kullanılmaktadırlar.<sup>7</sup> Bu kullanımlarda iktidar ve halk, merkez ve çevre arasında din üzerinden bir ayırım belirginleştirilmeye çalışılmış, ancak kavramların *doksa* itibariyle taşıdıkları felsefi anlamlar göz

1 Francis E. Peters, "Dóksa", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul 2004, ss.74-77.

2 Ahmet Cevizci, "Ortodoks", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s.651; Wilson, *The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy"*, s.171.

3 Cengiz Gündoğdu, "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", *Dini Araştırmalar*, 12, 33, Ankara 2009, s.51.

4 "Sahne" terimini Platon'un diyaloglarındaki manası ile kullanılmaktadır. Bu Platon diyaloglarının bir tekniği ile alakalı olmakla birlikte ileride ele alınacak olan *aletheia* ve *doksa* ilişkisinin tanımlanması için de zorunludur. Oğuz Haşlakoğlu, "Heidegger'in Hakikat Doktrini", *Felsefe Tartışmaları*, 32, 2004, s.6-7.

5 James R. Payton, *Light From The Christina East an Introduction to the Orthodox Tradition*, Downers Grove 2007, s.57.

6 Robert Langer, Udo Simon, "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islams*, 48, Leiden 2008, s.286-287.

7 Yasin Aktay, "Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik", *Tezkire*, 7-8, Ankara Bahar-Yaz 1994, s.18-19.

ardı edilmiştir. Bu, yalnızca Osmanlı tarihçiliğinin değil, genel olarak İslam tarihine yönelik çalışmaların ortak problemi. Bu problem nedeniyle sürekli yeniden tarif edilen ve kapsamı tartışılan kavramların, aynı şekilde kullanımları gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.<sup>8</sup> Kavramların kullanımına yönelik eleştiriler muhtelif çalışmalarda dile getirilmiş, fakat meseleler genel itibarıyla söylemler düzeyinde ele alınmışlardır. Eleştirilerin İslami ortodoksinin diğer dinlerdeki gibi olmadığı, İslam'dan bir ortodoksinin çıkmayacağı, Osmanlı'da heterodoksi örneği olarak gösterilen örneklerin aslında heterodoksiyi işaret etmeyeceği gibi hususlarda yoğunlaştıkları görülür.<sup>9</sup> Fakat, tartışmalar bir *doksa* problemi olarak ele alınmadığı gibi *doksa*'nın nazari bağlayıcılığı da bir mesele olarak görülmemiştir. Bu durum, kavram transferi ve tercümesi ile alakalı yapısal bir problemdir. Sorun, kavramların tarif ve kapsamı ile değil; kendi nitelikleri ile alakalıdır. Bu bakımdan nazari/kuramsal imkanların tartışılması, kavramların bizzat kendilerinin taşıdıkları anlam ve bağlamlara binaen kullanım imkanlarını tartışmaya açma amacı taşır.

*Ortodoks* ve *heterodoks* kavramları, Osmanlı'da siyasi ve kültürel olarak kimliği, dini referansla tanımlama gayreti içinde kullanıldıkları için öncelikle bu kavramların kullanılmasına neden olan tarihi arka planın anlaşılması gerekir. Buna bağlı olarak da *ortodoks* ve *heterodoks*'un nazari çerçevesi, *doksa* merkezinde, tarihi bağlam göz önünde bulundurularak tartışılmalıdır. Burada kavramları tartışmaya açmamızın nedeni, her iki kavramın da Osmanlı'da kullanıldıkları alanlarda kendi hususiyetlerinden kaynaklı bir daralmaya sebep olduğunu düşünmemizdir. Daralma, kimliğin dine dair bir söylem meselesi haline getirilerek merkez-çevre çatışması üzerine kurgulanmasıdır. Daralma, meselelerin ve problemlerin genişletilmesi ile aşılmadığı takdirde, araştırmaların yöneldiği kavramların yeterlilikleri ve yerlilikleri yeniden değerlendirmeye alınmak zorundadır. Bu bakımdan da Osmanlı tarihine dair bir kimlik değerlendirmesinin öncelikle kaynakların kendi kavramlarının tedavüle sokulması ile aşılabileceğini düşünmekteyiz.

## Meselenin Mahiyeti

Osmanlı'nın erken döneminde kimliğe ilişkin kavramsallaştırma çabası, devletin oluşumunda kurucu nüvenin kimlik cihetini, devletin kurumsallaşması

8 Kavramların İslam tarihi açısından kullanımları ile ilgili genel bir portre için bkz. M. Brett Wilson, "The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy" in The Study of Islam", *Comparative Islamic Studies*, 3, 2, London 2007, s.172-187.

9 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 2002, s.62; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Alevilik ve Heterodoksi", *Türk Yurdu*, 25, 210, Ankara 2005, ss.5-8; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik*; Markus Dressler, "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektâşilik ve Aleviliğin Yeri", *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Sempozyumu*, Ed. Gıysaettin Aytaş vd. Ankara 2009, ss.87-91.

ve yayılmasını da içerecek şekilde ortaya koymayı gerektirir. Ancak kimlik tanımlaması, genişleme ve yayılma sürecinde Osmanlı'nın yöneldiği coğrafyanın durumu itibarıyla birtakım zorlukları barındırır. Osmanlı'nın hem gayrimüslim hem de Müslüman topraklarında fetihlere yönelmesi, toplumsal olarak etnik, dini ve kültürel pek çok unsuru bünyesinde barındırması ve bu yapıyı çok uzun bir süre muhafaza edebilmesi temel problemi teşkil eder. Bu noktada dini bağlılığı yadsınamayacak olan devlet kurucu insanların, dinle ilişkilerinin siyasi açıdan toplumsal bütünlüğü sağlayabilecek şekilde tanımlanması gerekmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin olarak yapılmaya çalışılan "gaza tezi" gibi kavramsallaştırma çalışmaları böyle bir kaygının neticesi olarak görülebilirler.<sup>10</sup> "Gaza", yukarıda işaret edilen toplumsal unsurları bir arada tutan kapsayıcı bir amaç olarak ele alınmış, her unsurun kendi dinamikleri ile dini, ekonomik veya kültürel olarak bu amaçla ilişki kurduğu düşünülmüştür. Gazanın kaynağı olarak din, taassub ve müsamaha ikileminde kimlik için sürekli bir devinim kaynağı olarak görülmüştür.<sup>11</sup>

Rudi Paul Lindner'in kimliğe ilişkin toplumsal bütünlüğü tanımlamak için din-kimlik ilişkisinin bizzat kendisinin bir problem olarak ele alınması gerektiği yönündeki görüşleri, *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının Osmanlı tarihi çalışmalarında yaygınlaşmasında önemli ölçüde pay sahibidir. Kimliğin dine bağlılık durumuna göre *ortodoks* ile gevşek ve karma bir bağ olarak *heterodoks* şeklinde tanımlanması onun çözüm önerisidir.<sup>12</sup> Lindner'e göre toplumsal bütünlük bu bağların etrafında gelişmekte ve bu çerçevede kimlik oluşmaktadır. Cemal Kafadar bu noktada kavramların tanımladıkları alanlardaki uyumsuzluklara dikkat çekerek tanımlardaki sorunu gidermek amacıyla *metadoksi* kavramını bir çözüm önerisi olarak kullanmıştır.<sup>13</sup> Ancak buradaki temel problem, kavramların dinamikleri ve örnekler arasındaki uyumsuzluktan ziyade, "öteki"nin varlığı üzerinden bir kimlik tanımına ulaşmanın nazari sorunudur.<sup>14</sup>

10 Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fahriye Arık, İstanbul 1947, s.22, 58.

11 Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu* s.54-55. Wittek, problem olarak gördüğü dini bağlılığı ulemaya müsamahayı, dervişlere ateşli din taassubunu devrederek çözmeye çalışmış, yerleşik yerlerde ulema eliyle Müslüman-Hristiyan kaynaşmasının, uçlarda gazi dervişler vasıtasıyla fetihlerin sürekli hale getirildiğini iddia etmiştir.

12 Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'nda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İstanbul 2000, s.22-25.

13 Kafadar, *metadoksi*'yi bir çeşit doktrinler ötesi olmak şeklinde tanımlar, bkz. Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Çev. Ceren Çıkin, Ankara 2010, s.120; bu hususla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*, İstanbul 2019, s.42-43.

14 Söz konusu problem örneklendirme için iki isim üzerinden zikredilmiş olsa da Osmanlı kuruluşu tartışmalarında hanedanın kimliği tartışmalarına kadar uzanan geniş bir alanı etkilemektedir. Bu hususlarda kapsamlı bir tahlil için bkz. Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak*, s.42-57.

Osmanlı'nın toplumsal ve siyasal yapısının *ortodoks* ve *heterodoks* olarak tanımlanması, Anadolu Selçukluları'nın idari kadrosu ve cemiyet muhiti ve onun dağılma sürecinde ortaya çıkan beyliklerin kadrolarının bir şekilde sufi simalarla ilişkili olması ile yakından ilgilidir. Bu muhitin diğer beyliklerle birlikte Osmanlı'ya intikal etmesi ve Osmanlı'nın toplumsal ve idari şekillenmesinde öne çıkmaları, Osmanlı-sufi ilişkilerini kuruluştan itibaren mühim bir mevkie yerleştirmiştir. Kuruluştaki etkileri ile Edebalı ve Ge-yikli Baba gibi öne çıkan simaların Vefai tarikatına mensubiyet ihtimalleri, "Rum abdalları" olarak isimlendirilen sufilerin kuruluş ve fetih sürecindeki etkin rolleri, sufilik ile Osmanlı kurumsallaşma bağını tartışmalı bir alana sürükler. Bu tartışma özellikle Türkiye Selçuklularının dağılma sürecini başlatan Babai kıyımı (1240) ile ön plana çıkmış Vefai dervişleri etrafında gelişmiştir. Babai kıyımı, Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin<sup>15</sup> tarikine mensup Dede Garkın halifesi Baba İlyas ve onunla ilişkili Türkmenler etrafında cereyan etmiştir. Kıyam, Baba İlyas'ın bölge hakimi ve kadısının gadrine uğraması ve bunun sonrasında meydana gelen olaylar neticesinde, hakkında kadı tarafından Gıyasüddin Keyhüsrev'e peygamberlik iddialarının da bulunduğu bir jurnalde bulunulması ile başlamıştır.<sup>16</sup> Vaka, büyük bir Türkmen kıyımı ile neticelenirken Baba İlyas'la bağlantılı olduğu düşünülen Nure Sofi, Hacı Bektaş, Edebalı gibi isimler, sonrasında daha uzak bölgelerde Türkmenlerin teşkilatlanmasında mühim roller üstlenmiştir.

Türkmenlerin devletle yaşadıkları çatışmanın çevreden merkeze doğru olması, iktidarın *ortodoks* olma varsayımı üzerine kurularak, çevrenin *heterodoksluğuna* ve doğal olarak Türkmen-*heterodoks* tanımlamasına yol açmıştır.<sup>17</sup> Osmanlı'nın kuruluşunu önceleyen süreçte devletle çatışma içine

15 Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin tarihi şahsiyeti için bkz. Muhammed bin Ali bin es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbah*, Haz. Nejdîet Gürkan, M. Necmettin Bardakçı, M. Saffet Sarıkaya, İstanbul 2015., 139, 141-142, 155, 161-162; Terceme-i Menâkib-ı Tâcü'l-Arifin Şeyh Ebû'l-Vefâ, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu nr.4568; Ebu'l-Huda Şihabüddin Ahmed el-Münim, *Tezkiretü'l-Muktefîn Asaru Uli's-Safa ve Tebsiratü'l-Muktedin bi Tariki Es-Seyyid Tacü'l-Arifin Ebi'l-Vefa*, Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. Arabe 2036.

16 Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî Menâkibu'l Kudsiyye*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul 2017, s.131-145; İbn Bibi (El-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi), *El-Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname)*, C.II, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, s.51.

17 Merkez-çevre çatışması olarak yorumlanan bu olayın, bir çatışma mı yoksa bir hak iddiası mı olduğu ayrıca araştırmaya değer bir husustur. Bu durum kaynakların tahliili ile alakalı mühim bir problemdir. Olayın en önemli kaynakları arasında zikredilen Saint Quentin'in hatıraları burada belirleyici bir kaynak tartışması yaratır. Saint Quentin'in konu ile ilgili vermiş olduğu bilgilere bakılırsa, mevcut anlatının çok fazla değişikliğe uğrayarak belki de efsaneleşerek kendisine ulaştığı söylenebilir. Bunun yanı sıra kaynağımızın Harezmliler hakkında özellikle Kudüs'ün Hristiyanlar'dan geri alınması noktasında ciddi anlamda rahatsız olduğu ve Harezmliler'in bu tarihten sonra yok edildiğini büyük bir müjde olarak anmaktadır. Bu nedenle kendisine bu bilgileri ulaştırmanın Harezmliler hakkındaki düşüncelerle bu anlatıyı meczetmiş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bkz. Simon de Saint-Quentin, *Histoire Des Tartares*, Haz. Jean Richard, Paris 1965. Ahmet Yaşar Ocak, Saint Quentin'in Babai isyani ile ilgili verdiği bilgileri kaynak olarak kullanırken, onun bu olayların şahidi olduğuna yönelik ifadeler kullanır. Ancak Saint-Quentin bu olaydan



girmiş Türkmenlerin, çatışmanın hemen akabinde Osmanlı'nın siyasi ve toplumsal yapısında etkin bir şekilde ortaya çıkmaları, merkez dışı olarak kabul edilen ve çatışmaya sebebiyet veren özellikle dini hususiyetleri, yeni kurulan devlete taşınmaları ihtimalini doğurmuştur. Söz konusu ihtimal, merkezin *ortodoks* olarak ön görülen yapısının *heterodoks* çevre tarafından şekillendirilmesi gibi bir sonuca sebep olabilecektir. Bu noktada araştırmacılar, Osmanlı kroniklerinde kuruluştaki rolleri etkin bir şekilde vurgulanan dervişleri, Osmanlı tarih yazıcılığının temel problemlerinden bir olarak ele almışlardır. Bunu da özellikle Osmanlı tarih yazıcılığının en önemli isimlerinden, kendisi bir Zeyni şeyhi olup aynı zamanda Baba İlyas soyundan gelen Aşıkpaşazade (ö.1484'ten sonra) üzerinden değerlendirmişlerdir.<sup>18</sup> Araştırmacılar, tevarihlerde toplumsal ve siyasal alanda oldukça öne çıkan sufi Türkmenlerin Babai kıyamı tecrübelerini travmatik bir olay şeklinde yorumlamış, bunun nevrotik bir durum olarak sufi çevrelerde devlete karşı "aşağılık kompleksi" şeklinde ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. İddiaya göre aşağılık kompleksi ile hareket eden Aşıkpaşazade gibi sufi tarihçiler Osmanlı'nın kuruluşunu ve toplumsal yapısını sufi Türkmenler üzerine odaklamışlardır. Arka planda çözümlemenin, merkez (*ortodoks*) ve çevrenin (*heterodoks*) birbirine karşıma ihtimalini ortadan kaldırdığı düşünölmüştür.

Tasavvufun *heterodoksi* merkezinde sosyolojik ve politik olarak toplumsal anlamda kültürel bir yapılanma şeklinde kabul edilmesi, ilgili tasavvuf ve menkıbe literatürünün söylemsel bir dizge oluşumu olarak değerlendirilmesi ve metinlerin semantik bağlamından koparılarak sentaktik yapının belirli kalıplar dahilinde işlediğini ileri sürmekle alakalıdır. Bu yorum tarzı, kavramların sentaktik ilişkilerinin yalnızca antropolojik ve tarihsel değerine odaklandığı için genel olarak metinler bağlamlarından koparılmışlar ve spekülatif olarak genişletilmişlerdir.<sup>19</sup> Ancak dikkatten kaçan husus, Osmanlı'da siyasete

---

seneler sonra Köseadağ Savaşı'nı takip eden yıllarda Moğol hükümdarı ile temas kurmak üzere Papa'nın isteği üzerine Doğu'ya gönderilen bir grup keşişin arasındadır. Ayrıca Ocak'ın kaynak olarak kullandığı yayın Latince baskı olup, bu yayının giriş bölümünde eserte ilgili Fransızca, kapsamlı bir bilgilendirme yer almaktadır. Jean Richard'ın burada vermiş olduğu bilgiye göre Saint Quentin'in anıları, Vincent De Beauvais'in *Speculum Historiale* adlı Latince derlemesinde mevcut olmakla birlikte asıl yazılı olan metin kayıptır. Beauvais eserini hazırlarken başvurmuş olduğu iki kaynaktan biri Saint-Quentin'dir ve metinde Beauvais'in kendi eklemeleri de mevcuttur. Ve yine Richard'ın değerlendirmelerine göre eserde hangi bilginin kimin aktarımı olduğu yer yer karışmaktadır. Bu bakımdan Ocak'ın ifadelerinin aksine Quentin, olayın şahidi değildir ve bilgilerin tam olarak kime ait olduğu açık değildir. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2002, s.157-158.

18 Söz konusu iddia için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri*, Ahmet Yaşar Ocak vd., Ankara 2000, ss.67-80, s.69.

19 Bu hususta örnek olarak öncelikle "Anadolu'da İslamiyet" çalışması ile birlikte M. Fuad Köprülü, Abdölbaki Gölpınarlı, Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak zikredilebilir. Çalışmanın amacı yorumların bir eleştirisi olmadığı için detaylı örneklerle yer verilmeyecektir, ancak örnekler için dipnotlarda işaret edilen kaynaklara bakılabilir.

dair literatürün de bu sufi cemiyetten önemli ölçüde etkilenmiş olduğudur.<sup>20</sup> Bu literatürde yukarıdaki olaya taraf olan sufi zümrenin takipçilerinin hürmet gösterilen birer kaynak olarak kullanılmaları, söz konusu sufi cereyanın yalnızca taşralı veya göçer Türkmen zümre ile sınırlı olmadığını, süreç içinde siyasi literatüre etki edebilecek kadar aslında merkeze yakın olduklarını işaret eder.<sup>21</sup> Bu bakımdan tarihten siyasete kadar geniş çerçeveye etki etmiş sufile- rin dil ve kavramsallaştırmalarının bahsi geçen çatışmadan sonra bu tür bir sistemleşmeyi nasıl mümkün kıldığı önem arz eder.

## Kavramların Değerlendirilmesi

Osmanlı devleti, kuruluşundan itibaren devlet formu içinde hareket eden ve aynı zamanda genişlemesiyle doğru orantılı olarak teşkilatlanmasını sistem- leştiren bir yapı arz eder. Devletin hem toprak hem de kurumsal olarak ge- nişleme ve gelişmesi, göçerlerin kuruluşta etkin olduğu bir devlet üzerinden düşünüldüğünde, merkeziliğin sağlanabilmesi için göçerliğin belirleyici tezahürlerinde bir değişmeyi gerektirecektir. Bu noktada Freud'un Yahudi dini üzerinden Mısır'a çizmiş olduğu şemanın bir benzeri Osmanlı'ya da uygulan- mıştır. Bu şemada devletin gelişmesi ile dinlerin varlığı arasında bir eş zaman- lılık kurularak, imparatorluk özelliği gösteren devletlerin, bu siyasi pozisyonu destekleyecek tek tanrılı dinlere geçişi sağladıkları ön görülür.<sup>22</sup> Söz konusu teori, İslam tarihine uygulandığında devletin genişlemesi ile beraber ortaya çıkan merkeziliğin, dini alanda dogmatik ve tek yorumlu bir yapıyı ortaya çı- kardığı ve devletin sünnileştiği/ortodokslaştığı şeklinde bir çıkarıma sebep olmuştur. Osmanlı'da da arkaik mirası kuvvetli bir şekilde yansıttığı varsayı- lan Türkmenlerin devlet kurucu hale geldiklerinde, bu söylemden *ortodoks* ve dogmatik bir söyleme hareket ettikleri varsayılmıştır. Bu evrede karşıt tanım olarak *heterodoks*'luk, merkezden uzak ve "öteki" ile karşılaşmayı anlamlı kılan sınır hattına yüklenmiştir. *Heterodoks*'luğun arkaik mirasın ortaklığı üzerinden ve *ortodoks*'luğa nispetle daha gevşek mütedeyyinlik formları nedeniyle, diğer dinlerin mensupları ile yakın teması olduğu ileri sürülmüştür.<sup>23</sup> *Doksa*'daki söylem olarak dinin, dogmatik kurumsal yapısı nedeniyle devletin merkezine dogmanın sahibi olarak *ortodoksluk* atfedilirken kurumsallaşma ile uyumsuz

20 Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema*, Çev. Kemal Yavuz, Ankara 1991, 73-74.

21 Erken dönemin siyaset literatürü içinde önemli bir mevki işgal eden Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Kü- bera* isimli eserinde kullandığı kaynakların arasında isyanın önemli ismi Baba İlyas'ın soyundan Elvan Çelebi'nin yer alması dikkat çekicidir. Bkz. Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Kübera*, s.87

22 Sigmund Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, Çev. Kâmuran Şipal, İstanbul 2015, s.110; Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, Ankara 2011, s.332.

23 Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2, İstanbul 1981, s.36.

olduğu düşünülen kısım söylem dışı olarak addedilmiştir.<sup>24</sup> Bunun bir uzantısı olarak da *ortodoks* söylemde ayrıca dünyevi ve ruhani olarak söylemin iki veçhesi ortaya çıkmıştır. Söz konusu kavramlar kilise literatürü içinde gözlemlendiğinde kullanım alanı daha net bir ifade kazanmaktadır.

*Heretik-heterodoks* kilisenin teolojik söyleminin dışında kalan dini grupları tanımlayan ve bunların söylemlerinin kilise karşısında dogmatik bağlayıcılığının olmadığını ifade eden kavramlardır.<sup>25</sup> Kavramların doksa itibarıyla yüklendikleri anlamlar, kilise teolojisi açısından kullanımlarını İslam ve İslam tarihi açısından kullanımlarında olduğu gibi problemlili hale getirmezler. *Physis*(tabiat) ile görülür dünyaya hasredilen *Nomos*(yasa) arasındaki ilişki bir taklit ilişkisidir.<sup>26</sup> Tanrının yasası olan *physis*'in taklidi *nomos*, Musa'nın yasalarını da ifade eder. Hristiyanlara göre *physis*'in taklidi ve kalb hali olan *nomos*, İsa'nın gelişi ile hükmünü kaybetmiştir. İsa'dan sonra yasanın değil; yaşayan yasanın hükmü başlamıştır ve yasa, Hristiyanlar tarafından tamamlanacaktır.<sup>27</sup> Bu minvalde yasanın Hristiyanlar tarafından tamamlanması kilisenin üstlendiği söylemin de temelini oluşturur. Kilise teolojisinde tövbe anahtarını elinde tutan kilise sayesinde *exodus*<sup>28</sup> mümkün olabilmektedir.<sup>29</sup> Bu noktada *ortodoks*, yasanın sahibi ve tamamlayıcısı olan kilisenin söylemini; *heterodoks* ise bu yasaya uygun olmayan söylemi ifade eder. Söz konusu teolojik yapı ana hatları ile siyasetin kavramsal zeminini belirlemiş ve *ortodoks* kavramını politik bir söylem olarak keskinleştirmiştir. Roma tarafından Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile birlikte tanrı krallığının yeryüzündeki temsilciliği daha önce yalnızca kiliseye ait iken, artık kralın kimliği de bu sistemde yeniden kurgulanmış ve temsilcilik kategorisine çıkarılmıştır.<sup>30</sup> Kral, kilisenin bağlayıcılığına ve tek kurtuluş yolu olmasına başka bir cihetten ortak olmuş, dünyevi ve ruhani otoritenin merkezi haline gelmiştir. Bu noktada "dünyevi" ve "ruhani" kavramsallaştırmaları da kilise

24 Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, 4, 3, İstanbul 1990, s.19.

25 Bu noktada heterodoks ile heretik arasındaki kullanımdan kaynaklı yakınlığa dayanarak aralarında bir ayrım gözetmeyeceğiz, Wilson, *The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy"*, s.174-175.

26 Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s. 133-138.

27 Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s.242-250.

28 Exodus, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını ifade eden bir terim olarak esareten kurtuluş anlamını taşır. Grekçe bir kelime *ex* (dış) ve *odos* (yol) kelimelerinden müteşekkil olup, dışa giden yol manasındadır. Felsefi kullanımı ise pshukenin doksa'dan kurtularak çıkışını ifade eder. Koç, *Anadolu Mayası*, s.219.

29 Yağın Koç, *Anadolu Mayası*, s.223.

30 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Ankara 2015, s.29-30; Bilal Baş, "Constantine And The Christian Church: The Divine Roles of The Church and The Roman Empire in Eusebius of Caesarea's de Sepulchro Christi", *İslami İlimler Dergisi*, 11, 2, Çorum 2006, ss.109-125.

teolojisi kökeninde bağlayıcı anlamlar kazanmışlardır.<sup>31</sup> *Ortodoks*, dini-politik söylem olarak bir ifade alanı haline gelmiştir.

*Ortodoks* ve *heterodoks*'un İslam için kullanımının problemlili olması, kavramların *doksa* ile alakalı yüklenmiş oldukları anlamlardan kaynaklanır. Kilisenin her iki tanımla ilgili dogmatik yetkisi *doksa* alanında tesis edildiği için böyle bir problemle yüzyüze değildir. Bu yetki ile *physis* ve *nomos* arasındaki bağlantı *doksa* alanında tesis edilir. *Doksa*, Platon bağlamında fikriyatın en bağlayıcı kavramlarından biri olarak saklı olanın açılması anlamında *aletheia*'nın karşısında yer alan, mağara metaforunda mağaranın kapalı halinin temsil ettiği sahneye denk düşer. Hakikatin kalb hali *doksa*'nın tanınması, bu bakımdan öncelikle gerçek olanın yani *aletheia*'nın tanınmasına bağlıdır. Zira Platon sisteminde *aletheia*, mağaranın dışında hakikatin aydınlattığı her şeyin açık seçik görüldüğü sahnedir.<sup>32</sup> *Me on* (varlık olmayan) manasında *doksa* alanındaki karanlığın karşısında *aletheia*, mağaranın dışında philosophosun döndüğü hakikat, aydınlıktır.<sup>33</sup> Sofist ise buna uygun olarak hakikat yerine onun görüntüsü olan *doksa*'da bulunandır.<sup>34</sup> İnsan yanılısama evreni olarak *doksa* içindedir ve bu, insanın veya toplumun yanlışlarından kaynaklanmaz. Bu bakımdan insanın bütün bilgi ve deneyimleri *doksa* bağlamında oluşmuştur.<sup>35</sup>

*Psukhe*, sahnesini değiştirerek hakikate yönelmeden önce *doksa* mağarasında zincire vurulmuş mahkum durumdadır.<sup>36</sup> Platon sisteminde muhakeme faaliyetinin en alt basamağında bir manada *doksa*'yı yani hakikatin yerine onun görüntüsünü esas alan sofist vardır. Tam tersine bu faaliyetin hakikate uygunluğu ile en üst basamağında ise *aletheia*'yı (hakikat) *noesis* (ayırdına varacak şekilde görme) olarak müşahede eden *sophos* yer alır. *Doksa*'ya tabi her türlü faaliyet, hiçbir zaman hakikati müşahede edemeyecek, belirli ölçülerde hakikate uygunluk taşıyabilecek ve ancak *doksa* sıfatı ile anılacaktır. Bu nedenle buradaki muhakeme doğru olsa bile hiçbir zaman *aletheia*'yı (hakikat) değil; ancak *ortha doksa*'yı (veya *alêthês doksa*) mümkün kılacaktır.<sup>37</sup>

31 Deno J. Geanakoplos, "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," *Church History*, 34, 4 New York 1965, ss.381-403; Bu makalenin Türkçe çevirisi için; Mustafa Alican, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", 9, *Tarih Okulu*, İzmir 2011, ss.169-198.

32 Haşlakoğlu, "Heidegger'in Hakikat Doktrini", s.5.

33 Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Bursa 2016, s.39.

34 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.62, 106.

35 Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 2010, 517b.

36 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 59.

37 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 61-62.

*Theaitetos* 202b-c. *Alêthês doksa*'nın İngilizce karşılığı olan 'true opinion', çeviri olarak doğru görünse de hem *alêtheia*'yı hem de *doksa*'yı gereken derinlikte kavramış görünmüyor. Platon düşüncesinde *doksa*, 'opinion', 'belief' gibi görelî ya da öznel anlamlara gelmeyen, hakikat dışı oluşunda kuşatıcı bir anlam içerir. Platon ontolojik olarak oluşu (*genesis*) 'varlık olmayan' (*me on*) olarak belirlediği için bunun epistemolojik karşılığını da *alêthês* ya da *ortha doksa* olarak 'hakikat olmayan' ancak yine de bu durumda (yani mağara itibarıyla) hakikat olarak kabul edilmek zorunda kaldığı için de olabileceğ en mâkul ifadesi olarak alıyor.<sup>38</sup>

*Ortodoks* kavramının açılması bakımından meselenin düğüm noktası burasıdır. Genel olarak doğru kanı ve doğru inanç olarak bir tanım alanı oluşturduğu düşünülen *ortodoks* kavramının nazari olarak *aletheia* karşısında hakikatin görüntüsü veya kalb halini ifade eden *me on* (varlık olmayan) sahnesine ait bir muhakeme olması, İslam tarihinde ve Osmanlı'da inanç, din ve hatta iman yerine kullanılması önünde engel teşkil eder. Eğer Osmanlı'da veya İslam'da *ortodoks* inanç alanı ve bu alana ilişkin bir hukuk formu ileri sürülecekse öncelikle buradaki inancın hakikat ile ilişkisinin problemlî olduğunun ispat edilmesi gerekir. *Aletheia* (hakikat) itibarıyla *ortodoksa*'nın hakikat ile bir ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir ve hakikate ilişkin müşahede ancak *psukhe*'nin *doksa* sahnesinden kurtulması yani mağaranın dışına çıkması ile mümkün olur. *Psukhe*, mağaranın duvarına yansıyan gölgeleri seyrederken amnezi (unutma) halinden kurtulma *dunamis*'i (kabiliyeti) taşır ve *periakteon* (sahne değiştirme) yoluyla *aletheia* sahnesine geçerek kurtuluşa erer.<sup>39</sup> Dönüş *psukhe*'de *dunamis* olarak bulunmakla birlikte ancak *sophos*'un yol göstericiliğinde gerçekleşir. *Sophos*, içinde bulunduğumuz *doksa*'nın sınırlarını, *noesis* olarak göreceğ biçimde dışarıdan kuşatır. Ancak *doksa*'nın içinden bu sınırların görülme imkanı yoktur. *Doksa*'daki görme *aisthesis* (hissetme) bağlamında birbirlerine oranla sonsuz sayıdaki sonluya ilişkindir.<sup>40</sup> Dönüş, *psukhenin* *genesis*ten *to on*'a (varlık'a) dönüşüdür. Nihai olarak *doksa* itibarıyla hiçbir görme ve kavrama faaliyetinin *aletheia* (hakikat) olarak değerlendirilemeyeceği açıktır.<sup>41</sup> Burada *philosophia*'nın

38 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 62.

39 "Psuche'nin içine düştüğü *doxa*'nın karanlığından, oluş (*genesis*) sahnesini terk eden dönüşüyle (*periaktoi*) *alêtheis* basamaklarında sıçrayak yükselmesine bağlı olarak safılaşması ve giderek var olan her şeyin kaynağı olan ve her şeyin *-ousias* (değişmez mahiyetler) dahil- ötesinde yer alan varlığın (*on*) en üst düzeyde (*agathon/güneş* olarak) temâsına erişmesidir." Oğuz Haşlakoğlu, "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, 32., İstanbul 2005, s.85; Platon, *Devlet*, 518c.

40 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.83.

41 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.126.

sahne değiştirme ile alakalı oluşu göz ardı edildiğinde, *doksa*, *ortodoksa* ve dolayısıyla *heterodoksa*'nın anlamları, aslında olmayan şekilde değiştirilmiş olmaktadır. Zira bu durumda *doksa*'dan kurtulmanın ve hürleşmenin *doksa* içinde bir muhakeme faaliyeti olarak algılanması söz konusu olacaktır ki mağara içinde yalnızca gölgeleri seyreden mahkumların gölgeler üzerinden yürütecekleri bir faaliyetin hakikate temas etme imkanı yoktur.<sup>42</sup>

*Doksa* sahnesinin *on*(varlık) karşısında genesisle olan alakası, kilise teolojisinin merkezi alanını oluşturur. *Doksa*'nın kanaat ve yargıya ilişkin anlamı kilise tarafından kilisenin dogmalarının tesisini mümkün kılar ve dogmanın epistemik açılışı itibariyle *ortho-dox* olarak doğru kanı şeklinde yasalaşır. Kristoloji çerçevesinde gelişen ve süreç içinde *ortodoks* olarak adlandırılan dogma sahibi Hristiyan literatür tam olarak bu minvalde ortaya çıkmıştır. Hristiyan ilahiyatçılar, kendilerini Nasıralı İsa'ya atfederek, kanonik bir anlam ifade etmeyen, havariler tarafından oluşturulmamış ancak havari hatıratları şeklinde derlenmiş yorum metinlerinden bir kısmının diğer yorumlara galip gelmesi ile *doksa*'nın içinde *ortodoks* bir iddiayı elde etmişlerdir.<sup>43</sup> Bir yerde Platon'daki *doksa* ve *aletheia*'nın anlamını da değiştirmişler ve *doksa*'yı tek sahne haline getirmişlerdir.<sup>44</sup> *Hetero-doks* ise bu yasanın/yorumların dışında kalan dolayısıyla da bütünün dışında kalandır. Bu nedenle uzun süre boyunca kilise tarafından Müslümanlar da bütünün dışında kalan toplamın uygunsuz parçaları manasında heretik olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>45</sup> Tanrı bir bütünlük olarak, bütün şeylerin toplamı ile toplam-bütün ilişkisine sahiptir.<sup>46</sup> Kilise *doksa*'daki yorum yetkisini Christ'e dair tek müjde olarak alır ve İsa'nın iki bedeni ile de (dünyevi ve ruhani) özdeşlik kurar. Kilisenin dışında *doksa* ve dolayısıyla *aletheia*'ya dair bir görü mevcut değildir.

## Osmanlı Erken Dönemi'nde Kimlik Anlayışı

*Doksa* merkezinde oluşturulan kimlik bağının bu açıklamalar minvalinde varlık ve var oluş arasında bir ayrıma dayandığını söyleyebiliriz. Burada kimlik, varlık'a değil oluşa ait olmakla aslında hakikati de kapsam dışı bı-

42 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.126.

43 Zafer Duygu, "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", *Pamukkale Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31, Denizli 2018, s.331.

44 Aristoteles'in kilise teolojisi üzerindeki etkisinin bu süreçte öncelikli olarak göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak bu değerlendirme makalenin genel çerçevesinin dışına olduğu için sınırlılıklar dolayısıyla bu noktaya değinmemekteyiz.

45 John V. Tolan, "Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999, ss.98-117, s.99.

46 Saint Agustinus, *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2010, s.92, 116-118.

rakmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı özelinde sünni bir iktidar tahakkümü olarak kurgulanan *ortodoksi*'nin İslam literatürü ve fıkına dayanarak temellendirilmesi mümkün değildir. Bu noktada eğer *ortodoksi* iddiasında bulunulacaksa fıkıh ve dogma, din ve *doksa* arasında bir bağ kurulması zorunludur. Ancak fıkının gelişiminin hem tarihi hem de kitabi durumu bunu dışlar.<sup>47</sup> *Ortodoksi*'nin taşıdığı bu problem *doksaya* ait olarak görülmediği için daha önce değinildiği üzere genelde örnekler üzerine yoğunlaşarak giderilmeye çalışılmıştır. Bu noktada *ortodoksluk*'un, iktidarı kurduğu ve şekillendirdiği düşünülen kurumsallaşmaya tahvil edilmesi de kavramın yerindeliğini sağlamamıştır.<sup>48</sup> Her ne kadar *ortodoks*'luk kurumsallaşma itibarıyla reddedilmiş olsa da asıl mesele *ortodoksluk*'un kabulü veya reddi değil; *doksa* ile kurulmuş olan varlık, var oluş ve bilgi düzlemidir.

Bu konuda farklı bir perspektif Markus Dressler tarafından ortaya konulur. Dressler *ortodoksi* ve *heterodoksi* kavramlarıyla işaret edilmeye çalışılan karşılıklar ile bu karşılıkların bulunduğu dini, tarihi ve fikri alanın aslında bu kavramların dikotomisine sığmayacak derecede detaylı olduğuna dile getirir.<sup>49</sup> Dressler'e göre İslam tarihi ve literatürü içindeki *kafir*, *mülhid* gibi ayırt edici kavramlar, en nihayetinde bir damgalamadır.<sup>50</sup> Damgalamanın bu şekilde tanım bildiren her kavrama atfedilmesi, herhangi bir şekilde din, fıkıh, itikat literatürü içinden yapılabilecek her türlü tanım ve sınıflandırmayı kriminolojik hale getirme tehlikesi barındırır. Dini literatürün her tanım ve kavramı, bir damgalama olarak değerlendirildiğinde dinin kendisinin bir damgalama işi olarak algılanması kaçınılmazdır.<sup>51</sup> *Ortodoks* söylemin "öteki"ni nitelendirmek için kullandığı her tanım, varoluşsal bir anlam da içereceği için hakim söyleme bir kasıt taşıyacaktır. Damgalama bireye ve/veya topluma yapılacağı için nihayetinde damganın vurulacağı ve aşık olacağı bir yere ihtiyaç vardır. Hukuk, birey ve toplumdan ziyade, fiil ve itikadi mesele haline getirmiştir. Damgalama ise kabul edilmeyen fiilleri işleyen ve bu tür itikatlara sahip insanların, çok daha geç dönemlerde niteliklerini ve kimliklerini kült olarak tarif eden araştırmacılar tarafından yapılmıştır.<sup>52</sup>

47 Aktay, *Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik*, s. 29.

48 Wilson, bu hususta M. G. Watt ve Ignaz Goldzıher'i örnek gösterir. Kilise kurumsallaşması üzerinden İslam ortodoksisini değerlendiren bu isimler, kurumsallaşma farklılığının İslam ortodoksisine mücade etmediğini savunmuşlardır bkz. Wilson, *The Failure of Nomenclature the Concept of "Orthodoxy"*, s.175-176.

49 Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, Çev. Defne Orhun, İstanbul 2016, s. 220-225, 227-228.

50 Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 224.

51 Damgalama teorisinin geniş bir değerlendirmesi için Bayram Sevinç, *Terör Endüstrisi, Din ve Şiddet*, Ankara 2019, s.62-72.

52 "Damgalama, öncelikle bir çerçeve oluşturmaya ardından o çerçeve içine dâhil edilen grup veya oluşumların tanımlı etiketle konumlandırılmasına dayanır. Söz gelimi "1990'ların sonlarında Çin hükümeti, Fulan

Damgalama iddiasının, tanım bildiren kavramlara atfedilmesi kavramda böyle bir damganın olup olmadığına dair açık bir fikir vermez. Bu noktada kavramlara “damgalama” olarak yeni bir nitelik yüklenmesi kavrama ilişkin nazari bir değerlendirmenin önünü açmamıştır. Mesele, değerlendirmelerin faili değil; vakianın varlığını esasa almasıdır.

Pierre Bourdieu, tam da bu noktada problemin *doksa* olduğuna yönelik etkili bir değerlendirme yaparken; aynı zamanda *doksa* tanımını Platon’un kullandığı sahne anlamından kopararak Heidegger’in yaptığına benzer bir şekilde zihinsel bir sürece tahvil etmiştir.<sup>53</sup> Bourdieu’nun *doksa* yaklaşımı ve *doksa* merkezinde kurduğu sistem bu nedenle *doksa*’dan hareketle kurulan *ortodoks* ve *heterodoks* tanımlarının neden olduğu daralmaya bir çözüm sunamamıştır. Bourdieu’ya göre *doksa* sahne değil; *weltanschauung* manasında bir bakış açısıdır.<sup>54</sup> *Weltanschauung* egemenlerin bakış açısı olmakla kendisini evrensel olarak dayatır. Bu noktada devleti yapan egemen, devleti yapmakla evrensel bakış açısını da oluşturmuş olur. *Doksa* tam olarak bu bakış açısını imler.<sup>55</sup> Ancak bu yorum, *aletheia*’nın dönerek sahne değiştirmek ile ilişkisini iptal ederek, bütün görme faaliyetini *doksa*’ya tahvil etmek demektir. Bu anlamda “görünendeki görünür olma esası”, görme olarak, sahne değiştirmeyi içermez. Görme, burada Platon’un reddetmiş olduğu ideaya ilişkin zihinsel bir faaliyet olarak gerçekleşir.<sup>56</sup> Bourdieu, *ortodoks* kavramını ve bunun etrafında gelişen diğer kavramları her ne kadar *doksa* itibariyle ele almış olsa da *doksa*’yı bir manada yerinden ederek yine de *doksa* içinde kalmayı tercih etmiştir.

*Ortodoks* ve *heterodoks*’u *doksa* itibariyle bu şekilde açtıktan sonra, *ortodoks*’un hakikat anlamında kullanılamayacağını ancak *doksa* sahnesine ilişkin muhakeme faaliyeti ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu muhakeme faaliyeti *doksa*’da gerçekleşmekle hakikat olarak “varlık”a değil, “oluş”a ait söylem olması itibariyle ideolojiye uygundur. Dolayısıyla *ortodoks* kavramı Osmanlı’ya yönelik kullandığı şekli ile din ve itikadın kitabi ve formel ala-

[Falum] Gong olarak bilinen dinî yönelişli bir tehdide karşı sıkı tedbirler aldı. Söz konusu tehdidi itibardan düşürmek için ilgili gurubu bir ‘din’den ziyade bir ‘kült’ olarak sınıflandırdı. Bir cemiyet bir kere bir kültür olarak görüldü mü, kolayca ‘siyasi’, ‘aşırı’ ve ‘terörist’ olarak damgalanabilir.” Sevinç, *Terör Endüstrisi*, s.72.

53 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995, s.219.

54 “‘Animizm’e mahsus olan ‘Weltanschauung (dünya görüşü)’, ‘projeksiyon mekanizması’ yoluyla teşkil olunur. Bu, esasen, ‘pshuke’ye mahsus mekanizmalar vasıtasıyla, ‘dünya’nın ‘fiil’en ‘tesis’ olunmasıdır (...) ‘Weltanschauung(dünya görüşü)’, bu bağlamda, ‘anlayış’ manasındaki ‘görüş’ değildir. ‘psişik cihet esasında tesis ediş’ anlamındaki ‘görüş’tür. Mesela bir ‘şey’i ‘görmek’, bunu ‘görü’sel nesne’ olarak tesis etmektir; bu manada. Bu itibarla, ‘Weltanschauung’, yani ‘dünya görüşü’, ‘dünyanın biza-tihi tesis ediliş’i’dir.” Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, s.309.

55 Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s.128.

56 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.172-173.



nını ifade etmez. Kaynaklar itibariyle İslam'da din, bir muhakeme faaliyeti şeklinde sınırlandırılmamaktadır. *Ortodoksluk* ise *doksa*'ya ilişkin zihin faaliyeti olarak ancak *doksa*'yı kendi sınırlarına tâbi gören dogmatikliğe ilişkindir. *Heterodoks* kavramının da kilisenin dogmatik yasalarının dışında kalanı işaret ediyor oluşu<sup>57</sup> benzeştirmeler üzerinden her iki kavramın Osmanlı'ya uygulanmasına temel teşkil etmiştir. Bu noktada literatürün ne dediği ile değil varlıkları ile ilgilenilmiştir. Kullanılan dili yorumlamak ve o dile yaklaşmak, *heterodoks* olarak nitelendirilen grupların söylediklerini anlamlandırmayı gerektirmekteyken, genel olarak yapılan doğrudan metinlerin veya vakıaların altında yatanın inşasına ve açıklanmasına çalışılması olmuştur. Söz gelimi *heterodoks* nitelendirmesi ile doğrudan karşı karşıya kalan Vefai-Babai literatüründe gayrimüslimler ile kurulan ilişkiye dair atıflar, atıfların varlığı üzerinden değerlendirilirken, atfın kaynaklarının doğrudan tasavvuf literatürünün temel meseleleri ile alakalı oluşuna değinilmez.

Elvan Çelebi, Babailer işlerinde son derece başarılı din değiştiriciler olarak sunar. Babailer, Türkmen kabileleri arasındaki cemaatlerine yol göstermekle kalmamış, Anadolu Hıristiyanlar ve Yahudiler kadar, pagan Moğolların bazılarının kalplerini ve zihinlerini de kazanabilmişlerdir. Babası Aşık Paşa'nın ölümünü yazarken, Elvan Çelebi, "Ermenilerin, Musevilerin ve Hıristiyanların" ağlayıp "Şeyhimiz nerede?" diye sormalarından daha iyi bir imge bulunamamıştır. Tüm bu yaşlı insanlar din değiştirmiş dönmeler miydi? Belki de Elvan Çelebi, onların geçmişlerine dikkat çekmek amacıyla bunu açıkça belirtmemiştir. Fakat muhtemelen Aşık Paşa'nın, tüm gayri Müslimler üzerinde etkili olduğuna işaret etmek istemiştir. Bu kesinlikle imkansız değildi.<sup>58</sup>

Literatür kendi yapısı içinde değerlendirildiğinde, yukarıdaki bahse konu olan ifadeler, sosyal ortamların, kültürel çevrelerin bir karşılaşmasını; insani boyutta kurulan ikili ilişkileri ya da *ortodoks* söylemin katı dogmatik merkeziliğinin gevşediği alanda dini hoşgörüyü değil; tasavvufun kendi dinamiklerini ortaya koyar. Bu metindeki ifade, politik bir birlikteliğin ötesinde; *suret* üzerinden insanın yaratılış ve fitratına ilişkin bir birliği kasteder. Söz konusu birlik, *aletheia* ya da *doksa*'ya ilişkin bir görme faaliyeti değil; "Allah Adem'i (as.) kendi suretinde yarattı" hadis-i şerifi ile alakalı olarak yorumlanabilecek yaratma ve yaratmanın sürekliliği ile ilgilidir.<sup>59</sup> Buradaki "suret",

57 Michael Frassetto, "The Image of The Saracen as Heretic in The Sermons of Ademar of Chabannes", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York 1999. s.88-89.

58 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s.117

59 Zeynep Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında", *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dergisi*, 13, İstanbul 2019, s.288-289

form/biçim veya dış görünüş ile alakalı değildir.<sup>60</sup> Suret, yaratılışa ilişkin mananın tezahüründe anlamlandırılır. Aşık Paşa bunu şöyle ifade eder:

İlla bil kim halk düşüpdür reng reng  
Türk ü Tacik Ermeni vü Rum u Zeng  
Us u Çerkes Kıpçak u Kürd ü Mogul  
Her birinde ma'ni düşmişdür nugul  
Renk renkdür cins cinsdür görsene  
Pes cevahir isteyen bakmaz ana.<sup>61</sup>

Suret ve mana arasında bu şekilde hakikate dair bir bağ vardır ve bu, *doksa*'nın tabii olduğu *genesis* ile alakalı değildir. Söylenebilir olan suretlerin ve dolayısıyla yaratılmış olanın “varlık”la ilgili olduğudur. İnsanları yaratılış bakımından mana-suret ilişkisinde değerlendiren bir bilincin, kimliği etnik kimlik vasıtasıyla ikame etme imkanı yoktur.<sup>62</sup> Böyle bir bilinç ve kavrayışın kimlik ile kastı, etnik kimlikleri ile var olan halkların devlette birlik halinde temsil edilmesidir. Bu itibarla etnik ve dini kimlikleri farklı olan halkların, bir halkı meydana getirmeleri bu tür bir kimlik ile mümkün olmuştur.<sup>63</sup> Bu minvalde kimlikte *doksa* itibarıyla bir sonuca ulaşma çabası ancak yaratılışın *genesis* (oluş) itibarıyla sınırlandırılması anlamına gelir. Fakat bu yaratılış-genesis ilişkisini tesis etmeyi gerektiren, kavramların kullanımından çok daha büyük bir tartışmanın konusu olabilir.<sup>64</sup> Osmanlı’da *doksa* ve *aletheia* ayırımından bu anlamda söz edilemeyeceği için her iki sahne bağlayıcı görüyü ve dolayısıyla yorum hakkını ifade edecek tanrısal bir çift bedenlilikten (dünyevi ve ruhani) de söz edilemez.

Ancak bu durum göz ardı edildiği için Müslüman sufi literatürün beyan, anlatı ve eylemleri bir söylem iddiası ile nitelenerek, toplumsal politik-pragmatik bir söylemin inşasına çalışılmaktadır.<sup>65</sup> Örneğin *heterodoks* yorumları-

60 Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır» Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1, 2014, s.11, 15. Suret meselesinin Hristiyanlık’ta form/biçim manasına gelecek şekilde anlaşılması ayrıca incelenmesi gereken bir husustur; bkz. Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s.325.

61 İnsanlar çeşit çeşit, ırklar ve renklerle yaratılmışlardır, Türk, Fars, Ermeni, Rum, Rus, Çerkez vs. Bunların her birine sirlar verilip bozuk şeyler işaret edilmiştir. Bu renk renk yaratılıştaki cevher arayan onların dış görünüşlerine değil, özlerine bakar ve hepsini bir tutar. Aşık Paşa, *Garibname*, Haz. Kemal Yavuz, C.II-I, Ankara 2000, s.205.

62 Yalçın Koç, “Anadolu Türk Kimliği, Türk Müsikîsi ve Anadolu Birliği”, *Türkiye Günlüğü*, 119, Ankara 2014, s.19.

63 Yalçın Koç, “Anadolu Türk Kimliği”, s.19.

64 Bu konuda ancak *genesis* (oluş) ile varlık’ın birbirinden çok belirgin bir şekilde ayrıldığını, *genesis*’in bir *doksa* meselesi olarak değişime tabii olduğunu belirtmekle yetineceğiz. *Genesis* her zaman oluşa gelen olarak Platon’da varlık (to on) olarak kabul edilmez. Bkz. Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.84-93.

65 Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımay Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2007, s.23.

na doğrudan muhatap olan Barak Baba'nın dönemine ait şahitlikler ve kendi yakın çevresinin ifadeleri, onun bir yandan da "katı sünni" olarak görülen *ortodoks* tanımı içerisine dahil edilebilecek pek çok tavrını zikretmektedirler.<sup>66</sup> Bu durumda ortaya çıkan dilemmanın nasıl çözüleceği ancak yorumcunun *weltanschauung'*una kalmaktadır. Benzer değerlendirmeler farklı açılardan yine Anadolu'nun şekillenmesinde reddedilemeyecek rolü ile Mevlana için de söz konusu olmuştur.<sup>67</sup> Tasavvuf literatürü göz önünde bulundurulduğunda, sufilerde bir öğretinin kendisinden ziyade hakikate dair bir nazarın ve onun yüklemiş olduğu mükellefiyetin öne çıktığı görülür. Bu sebeple Anadolu'yu yurt tutma evresinde ve Osmanlı'nın kuruluşu sürecinde öne çıktığı düşünülen sufi zümrelerin ilerleyen süreçte bir şekil-öğreti şeklini almış olsalar da asıl anlamıyla bir mana ve kavrayış meselesinin peşinde oldukları vurgulanmıştır.<sup>68</sup> Buna göre dış görünüş manasında suret, dış dünyadan içeri bir şey taşımazken, ancak içte olanı kavrayış kişiyi öze taşıyacaktır.<sup>69</sup> İnsan, bu kavrayış ile failliğini ortaya koyar ve Tanrı ile arasında bir ihsan ilişkisi doğar. Varlık, sufi literatüre göre *doksa* alanında oluşa tabi bir durum değildir. İhsan ilişkisi, varlık'a doğrudan bir nazarı gerektirmekte iken varlık, ihsan ve mükellefiyet bağı ile tanrıya dayanmaktadır. Bu nedenle sufi diliyle "varlık", "oluş" anlamına gelecek şekilde ve *doksa* alanının *genesis*'le bağında kurulamaz. Varlık sahasında bir hiyerarşi ya da sınıflama söz konusu olacaksa bu ihsan-mükellefiyet ilişkisinde kurulacaktır.

Hikayet Bayezide eyitdiler: Sen su üzerinde yürürmüşsin. Eyitdi: Balık dahi yürür; bir pula satılır. Âdem balıktan azîzdür. Eyitdiler: Sen havada uçarsın. Eyitdi: Kuş dahi uçar, bir tenkeye satarlar. Âdem hoz huşdan azîzdür. Eyitdiler: Bân-ıla kâmet arasında Mekkeye varursın. Eyitdi: Cinnî dahı varur. Âdem hoz cinnîden azîzdür. Pes eyitdiler: Ya er kimdür? Eyitdi [hüvellezi hazzuhu mine'l-Allah] Yani er oldur kim, onun nasibi Allahdan Hüve ola.<sup>70</sup>

İnsan, bu ifadeye göre varlık olma durumunu doğrudan Tanrıdan almakla varlıkla ilişkisini *genesis*'in ve dolayısıyla *doksa*'nın dışına çıkarmaktadır. Bu noktada gerçekleşen *doksa*'dan *aletheia*'ya bir dönüş ile sıçrama ya da mağarada zincirlerden kurtulma değil; hakikate nazar durumudur. *Varlık*

66 Mustafa Koç, "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28, Ankara 2018, s.289.

67 Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesine Üzerine İncelemeler*, İstanbul t.y., s.90-91, 107-109.

68 Vahidi, *Hace-i Cihân Netice-i Cân*, Haz. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür, Ankara 2015, s.168.

69 "Sözün issi sözün alur sûret toprakda kalur/Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür", Yunus Emre, *Divan*, C.II, Haz. Mustafa Tatçı, Ankara 1997, s.70.

70 Yusuf Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri*, (Master Tezi), Dumlupınar Üni. SBE., 2005, s.105.

ile ilişkisini bu tür bir nazar cihetinden ifade eden insanlar, *doksa* ve *aletheia* ayrımında değillerdir ve *doksa*'da tesis edilmiş bir oluş-varlık ilişkisinde de ifade edilemezler. Burada nazarın yöneldiği şey eidos ve biçimden farklı olarak *suret*'tir.<sup>71</sup> Çalışmamızın başında dile getirmeye çalıştığımız mesele itibariyle bakıldığında halka dair kapsayıcılık meselesi ancak ihsan ve yaratılış itibariyle insanların kimliklerine temas edilebilmesi ile alakalıdır. Bu bakımdan insanların kendi aralarındaki temas, yaratılışın dayandığı nihai kökene mükellefiyet itibariyle bağlanma etrafında gerçekleşir. Din bağlamında halk arasındaki farklılık da *genesis* itibariyle değil, suret-mana ilişkisine göre değerlendirilmiştir.<sup>72</sup> Devletin varlığı yaratılış itibariyle bu insanların varlığına gerek ontolojik gerekse de zamansal bir öncelik taşımayacak ancak insanların kabullerine göre şekillenecek ve bu bakımdan mükellefiyetle ilgili görülecektir.

Suret toprakdur diyeni gönlüm kabûl itmez anı  
Bu toprağın cevherini Hazret'e irgürdüm ahî<sup>73</sup>

Bu ifadeye nazaran insanın özü ile toprağın ilişkisinin yaratılışa konu olmak bakımından temas halinde görüldüğü söylenebilir.<sup>74</sup> Temas, farklı iki nesnenin dilde temasını değil, nazar cihetinden kökene ilişkin bir temastır. Zira menkıbelerde geçen ve genel itibariyle kült olarak algılanma temayülü olan hikayelerde şarabın bala veya başka bir şeye çevrilmesi;<sup>75</sup> köpek ve aslanın arkadaşlığı<sup>76</sup> gibi unsurlar anlatı kültü değil görünüşün surete tahvilinin ifadesidir, bu nedenle de her menkıbenin kendi ifade alanında ayrı bir manayı dile getirirler. Erken dönemde Türkçe Kuran tefsirlerinde de karşılaşıldığı üzere bu noktada asıl olan lafız değil anlatı, anlatan ve muhatabın durumudur.<sup>77</sup> Araştırmacılar tarafından konu dışı tutulması gerektiği söyle-

71 Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini", s.288-289.

72 "Âlem anın bir kanadur görün/Kanadın görenden ol kuşu sorun/Mü'min ol kuş birliğine inanur/Kâfir ol kuşu kanat nakşin sanur" Gülşehri, *Gülşehri'nin Mantku't-Tayrı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-*, C.I, Haz. Kemal Yavuz, Ankara 20007, s.6, b.28-29.

73 Yunus Emre, *Divan*, s.471.

74 "Yir gök yaradılmadin Hak bir gevher eyledi/Nazar kıldı gevhere sızurdu dür eyledi...Yogiken var eyledün toprağiken cân virdün/Kudret diliyle andun dilim söyler eyledi... Bu söz Yunus'a kandan kim vire haber cânandan/Meger kim ol lutf ıssı ana nazar eyledi." Yunus Emre, *Divan*, s.450, 451.

75 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri. Musa Çelebi (AE.MÇLB), 1/1. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde kayıtlı vesikada yer alan belge Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasında vuku bulan bir hadiseyi konu edinmektedir. Orhan Gazi'nin dedikoduların esasını araştırmak üzere Geyikli Baba'ya gönderdiği içi arak dolu hediyelerin, Baba'nın kapısına varmadan piriñç ve yağa dönüşmesi burada konu edilmiştir. Belgenin farklı araştırmacılar tarafından tahlilleri yapıldığı için burada detaya girilmeyecektir.

76 Ahmed el-Münim, *Tezkiretü'l-Muktefin*, v.4b; Menâkıb-ı Ebu'l-Vefa, v.7a.

77 "Kıssayı iştirme, kendü hissen taleb eyle", Akçay, *İhlas Suresi Tefsiri*, s.115; Zeynep Gemuhluoğlu, "İrfânî Yorum ve Şâirin Niyeti Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 40, İstanbul 2001, s.117.

nen,<sup>78</sup> Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek şeklinde Cibril hadisinde ifade edilen "ihşan" kavramının bu durum dahilinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.<sup>79</sup> Zira ihşan kavramı sufilikle birlikte siyasete kadar uzanan geniş bir literatüre kaynaklık eder durumdadır.<sup>80</sup>

## Sonuç

Konuyu söz konusu kavramsal şema ile açmamızın nedeni, Osmanlı'da kimliğin söylemsel ve dolayısıyla ideolojik bir kalıp etrafında teşekkül etmediğini belirtmektir. *Ortodoks* ve *heterodoks* tanımları *doksa* sahnesinde ortaya çıkarlar. *Doksa* ise ancak *Aletheia*'nın varlığına bağlıdır. Bu nedenle söz konusu kavramları kullanmak için *Aletheia* ve *doksa*'nın arasındaki ilişki tanımlanmak zorundadır. Mesele bu nedenle halkın tanımlanması değil; Osmanlı'nın kuruluşuna ilişkin bir zemin tartışmasıdır. Kavramsal nitelikleri ve zeminleri itibarıyla *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının tarih yazımı açısından Osmanlı erken dönemine uygulanabilirliği *doksa*'nın temellendirilemesinden dolayı ciddi anlamda soru işaretleri taşımaktadır. Araştırmacılar *ortodoks* kavramını açık-seçik bir kavram olarak aldıkları için inceledikleri örnekleri bu açıklığa ilişkin olarak yeniden kurgulamışlardır. Fakat söz konusu kavramın İslam tarihi ve Osmanlı için kullanımının *doksa* itibarıyla açık olmadığı görülmektedir. Bu nedenle ne tanımlar ne de örnekler açık seçiktir. Problem, kavramların kilise teolojisinin kendine münhasır kavramları olması, kilise ve İslam arasında kurumsal bir benzerlik olmamasından daha da öncelikli olarak *aletheia* ve *doksa* ilişkisinin İslam üzerinden tesis edilememesi ile ilgilidir. Bu bakımdan da kullanılan kavramların öncelikle felsefi ve nazari olarak değerlendirilmesi gerekir.

*Doksa* bağlamında açık seçik ifade edildiği düşünülen kimliğin, ilgili literatürün kendi kavram bağlamlarına yönelmesi gerekmektedir. *Doksaya* ilişkin olarak değerlendirilen ve kimliğin tezahürü olarak alınan tanımlama ve kavramsallaştırmaların bir okul ve öğretisi olarak değil; ferdi bir hususiyet olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kimliğe ilişkin atıfların oldukça sık rastlandığı tasavvuf, menkıbe, siyasetname gibi literatürün, kendi kavramlarının kapsayıcı hale getirilmesi ve nazari olarak değerlendirilmesi, kimlik probleminin çözülmesi için daha yetkin bir imkan sunabilir. Bu durum, kavram tercüme ve aktarımlarında yaşanan nazariyat problemini önemli ölçüde engelleyecektir. Literatürün kendi kavramlarının değerlendirilmeye

78 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler : (XIV-XVII. yüzyıllar)*, İstanbul 2016, s.45.

79 Mustafa Çağrırcı, "İhşan", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 21, İstanbul 2004, ss.544-546.

80 Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Kübera*, s.82.

alınması metinlerin ortaya çıktığı çevredeki insanların fail olarak işin içine dahil edilmesi anlamına gelir. Yalnızca metinlerin varlığına odaklanarak yapılacak yorumlar zemin, fail ve tezahür arasında yerindelik problemi taşıyacaklardır. Bu kavramsallaştırmayı uygulamaya çalıştığımız literatürde, fail olarak halkın varlığa yaklaşımının mana-suret ilişkisinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Mana-suret ilişkisinde failin konumu varlığa dair nazar sahibi olmakla alakalıdır. Nazar, fail olarak insana ihsan edilen bir hususiyettir ve insan bununla mükellefiyet elde eder. Bu itibarla da kimlik etnik olarak değil, ancak mana-suret ilişkisinde tanımlanabilir. Halkın Osmanlı erken döneminde bu yaklaşımla ideoloji veya hakim söylem üzerinden değil; açık bir şekilde yaratılışa ilişkin olarak birlik üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Birlik, mana-suret ilişkisi üzerinden ihsan ile tarif edilmekte ve kimlik, etnik değil, yaratılıştaki manaya dair bir atıf olarak kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmanın temel meselesi *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının nazari olarak değerlendirilmesi olduğu için daha geniş bir literatür değerlendirmesi bu kavramların ortaya koyulması açısından zorunludur. Osmanlı'nın devlet olarak kapsayıcı bir yapıyı nasıl oluşturduğu sorusu bu bakımdan hala geçerliliğini kaybetmemiş bir mesele olarak varlığını korumaktadır. Bu bakımdan kimlik tartışmalarında söz konusu kavramların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

## Öz

### **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi**

Osmanlı Devleti'nin erken dönemi için bir kimlik tanımının, farklı toplumsal unsurlardan müteşekkil olan halkı kapsayacak şekilde kuşatıcı olması gerekir. Ortodoks ve heterodoks kavramlarının bu kuşatıcılığı sağlayan kavramlar olduğu düşünülmüştür. Her iki kavram da doksa temelli kavramlar olarak felsefi nitelik ve anlamlara sahiptirler. Bu kavramların Osmanlı'da kimlik tanımı için kullanılmaları doksa kavramının mahiyeti dolayısıyla mümkün değildir. Çalışmamızda ortodoks ve heterodoks kavramlarını doksa itibarıyla tartışmaya açarak, Osmanlı'da kimlik tanımı olarak kullanım imkanları eleştirmeye çalışacağız. Nihai olarak da eleştirdiğimiz hususları da göz önünde bulundurarak Osmanlı erken döneminde kimlik yapısının tanımlanmasının hangi kavramlar etrafında mümkün olabileceği tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ortodoks, Heterodoks, Doksa, Kimlik, Erken Osmanlı, Osmanlı Toplum.

## Abstract

### **An Evaluation of Identity in the Formation of the Ottoman State: The Theory Problem of Orthodox and Heterodox**

The definition of identity for the early Ottoman state should be embracing in nature since it needs to cover a population made of diverse social elements. Orthodoxy and heterodoxy are generally accepted terms providing the necessary encompassing. However, these two are derived from doxa and thus carry philosophical qualities and connotations. The essential character of doxa also makes the two improper to describe the early Ottoman identity. This study discusses orthodoxy and heterodoxy concerning their relations with doxa and investigates their unsuitability in defining the contours and nuances of the early Ottomans. It criticizes their usage in the historiography of the early Ottoman Empire and offers new perspectives for describing the structure of identity in the mentioned society.

**Keywords:** Orthodox, Heterodox, Doxa, Identity, Early Ottoman, Ottoman Society.

## Kaynakça

- Akçay, Yusuf. Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri, (Master Tezi), Dumlupınar Üni. SBE., Kütahya 2005.
- Aktay, Yasin. "Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik", Tezkire, 7-8, Ankara 1994, ss.9-36.
- Alican, Mustafa. "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununun Yeniden Düşünmek", Tarih Okulu, 9, İzmir 2011, ss.169-198.
- Aşık Paşa. Garibname, Haz. Kemal Yavuz, Cilt II-I, Türk Dil Kurumu., Ankara 2000.
- Aykıt, Dursun Ali. Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, Kitabevi Yay., İstanbul 2011.
- Baş, Bilal. "Constantine And The Christian Church: The Divine Roles Of The Church And The Roman Empire in Eusebius Of Caesarea's De Sepulchro Christi", İslami İlimler Dergisi, 11, 2, Çorum 2006, ss.109-125.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri. Musa Çelebi (AE.MÇLB), 1/1.
- Bourdieu, Pierre. Pratik Nedenler, Çev. Hülya Tufan, Kesit Yay., İstanbul 1995.
- Cevizci, Ahmet. "Ortodoks", Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999.
- Çağrı, Mustafa. «İhsan», TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 21, İstanbul 2004, ss.544-546.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi", Pamukkale Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, 1, 2014, ss.1-20.
- Demirhan, Ahmet. Kuruluş Sarmalından Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri, Dergah Yay., İstanbul 2019.
- Dressler, Markus. "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri", III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Ed. Gıyasettin Aytaş vd. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara 2009, ss.87-91.
- Dressler, Markus. Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, Çev. Defne Orhun, Bilgi Üni. Yay, İstanbul 2016.
- Duygu, Zafer. "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", Pamukkale Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 31, Denizli 2018, ss.329-343.
- Ebu'l-Huda Şihabüddin Ahmed el-Münim. Tezkiretü'l-Muktefin Asaru Uli's-Safa ve Tebsiratü'l-Muktedin bi Tarihi Es-Seyyid Tacü'l-Arifin Ebi'l-Vefa, Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. Arabe 2036.
- Elvan Çelebi. Nâme-i Kudsî Menâkıbu'l Kudsîyye, Haz. Mertol Tulum, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2017.



- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Alevilik ve Heterodoksi", Türk Yurdu, 25, 210, Ankara 2005, ss.5-8.
- Frassetto, Michael. "The Image of The Saracen as Heretic in The Sermons of Ademar of Chabannes", Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999.
- Freud, Sigmund. Musa ve Tek Tanrıcılık, Çev. Kâmuran Şipal, Say Yay., İstanbul 2015.
- Geanakoplos, Deno J. "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," Church History, 34, 4, New York 1965, ss.381-403.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında", Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dergisi, 13, İstanbul 2019, ss.285-312.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İrfânî Yorum ve Şâirin Niyeti Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, 40, İstanbul 2001, ss.109-136.
- Gülşehri. Gülşehri'nin Mantık-ı Tayrı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-, Cilt I, Haz. Kemal Yavuz, Kırşehir Valiliği, Ankara 2007.
- Gündoğdu, Cengiz. "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yakşalimler", Dini Araştırmalar, 12, 33, İstanbul 2009, ss.47-61.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Heidegger'in Hakikat Doktrini", Felsefe Tartışmaları, 32, İstanbul 2004, ss.1-17.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", Felsefe Tartışmaları, 34, İstanbul 2005, ss.67-90.
- Haşlakoğlu, Oğuz. Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Sentez Yay., Bursa 2016.
- İbn Bibi (El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi), El-Evamiru'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname), Cilt 2, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.
- Kafadar, Cemal. İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yay., Ankara 2010.
- Kaplan, Hayri. Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler, Endülüs Yay., İstanbul t.y.
- Karamustafa, Ahmet T. Tanrının Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007.
- Koç, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 28, Ankara 2018, ss.281-300.

- Koç, Yalçın. Anadolu Mayası, 3.B., Cedit Yay., Ankara 2011.
- Koç, Yalçın. "Anadolu Türk Kimliği, Türk Mûsikîsi ve Anadolu Birliği", Türkiye Günlüğü, 119, Ankara 2014, ss.15-31.
- Langer, Robert. Simon, Udo. "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", Die Welt des Islams, 48, Leiden 2008, ss.273-288.
- Lindner, Rudi Paul. Ortaçağ Anadolu'nda Göçebeler ve Osmanlılar, Çev. Müfit Günay, İmge Yay., İstanbul 2000.
- Muhammed bin Ali bin es-Serrâc. Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbah, Haz. Nejdîet Gürkan, M. Necmettin Bardakçı, M. Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslâmın Kalbi, 3.Baskı, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 2, İstanbul 1981, ss.31-42.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri, Ahmet Yaşar Ocak vd., İmge Kitabevi, Ankara 2000, ss.67-80.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", İslâmî Araştırmalar, 4, 3, İstanbul 1990, ss.190-194.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler : (XIV-XVII. yüzyıllar), 3. Baskı, Timaş Yay., İstanbul 2016.
- Ostrogorsky, Georg. Bizans Devleti Tarihi, Çev. Fikret Işıltan, 8. Baskı. Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.
- Payton, James R. Light From The Christina East an Introduction to the Orthodox Tradition, IVP Academic, Downers Grove 2007.
- Peters, Francis E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004.
- Platon. Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20.B., İş Bankası Yay., İstanbul 2010.
- Saint Agustinus. İtirafı, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yay., İstanbul 2010.
- Sevinç, Bayram. Terör Endüstrisi, Din ve Şiddet, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019.
- Simon de Saint Quentin. Histoire Des Tartares, Haz. Jean Richard, Librairie Orientaliste, Paris 1965.

- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema*, Çev. Kemal Yavuz, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara 1991.
- *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Şeyh Ebû'l-Vefâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 4568.
- Tolan, John V. "Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, St. Martin's Press, New York 1999, ss.98-117.
- Vahidi. *Hace-i Cihân Netice-i Cân*, Haz. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür. Akçay Yay., Ankara 2015.
- Wilson, M. Brett. "The Failure Of Nomenclature The Concept Of "Orthodoxy" In The Study Of Islam, *Comparative Islamic Studies*, 3, 2, London 2007, ss.169-194.
- Wittek, Paul. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fahriye Arık, Şirketi Müret-tibiye Basımevi, İstanbul 1947.
- Yunus Emre. *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı, Cilt II, MEB. Yay., Ankara 1997.

# BÜYÜK VERİ ÇAĞINDA SİSTEM ESTETİĞİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 420-435.

Geliş Tarihi: 08.06.2021 | Kabul Tarihi: 16.06.2021

**Zeynep HEKİM BÜLBÜL\***

## Giriş

Enformasyon tarihinin mihenk taşlarından olan dijital çağ çeyrek yüzyıldır yaşayış biçimimizi, anlayışlarımızı, öğrenme, bellek ve en nihayetinde düşünce sistemimizi değiştirmektedir. Pek tabii tüm bu değişimlerin doğal sonucu olarak sağduyumuzun da yavaş ancak köklü olarak değişmekte olduğu gözlemlenmektedir. Bugünün enformasyon çağı, dijital endüstrinin yüksek teknolojik ekonomisi ile etrafı sarılmış veri temelli bir toplum yaratmaktadır. Bu kapsamda ortaya çıkmış olan postmodern düşünce temelli sosyo-teknik bir modelleme olan Büyük Veri'nin insanın evrilmesi sürecinde önemli bir paradigma olduğu rahatlıkla söylenebilir. Büyük Veri, kendisini oluşturan sayısız bilgi parçacıklarının eş zamanlı akışında vücut bulan merkezlessiz bir veri tabanıdır. Bir diğer deyişle Büyük Veri, arkamızda bıraktığımız izlerin yarattığı devasa veri posasının, çöplüğünün muazzam derecede değerli bir madene dönüştürülmüş halidir. Bu veri tabanı insan ve doğaya dair her veriyi korelasyon analizleri ile işleyerek tüm beşerî bilimleri topyekûn değiştirmektedir.

Böylesine kapsamlı bir değişim tetikleyicisinin insanlığın ilk iletişim araçlarından, enformasyon teknolojilerinden sanatı her anlamda biçimlendirmesi doğal bir sonuç olarak görülebilir. Bu kapsamda çalışmada öncelikli olarak, günümüzün öncü sanat disiplinlerinden biri olan Büyük Veri sanatının kökenlerini bularak, onun sanat tarihinde doğru yere oturtulmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Büyük Veri sanatının yalnızca dijital sanata indir-

\* Doktora öğrencisi, Işık Üniversitesi, ORCID: 0000 0002 9186 3148, e-mail: zeynephekim@gmail.com

genmesine karşı çıkmış ve sistem estetiği kapsamında okunması gerektiği savunulmuştur. Çalışma, geriye dönük eleştirel bir bakış açısı üzerinden düşünülmektedir. Bu nedenle Büyük Veri sanatının sistemi bir araç olarak kullanılarak, sistem estetiğiyle nasıl ilişki kurduğunu anlatmak adına kısaca Jack Burnham'ın sistem sanatı ve 1960'lı yılların erken kavram sanatının ruhu Fluxus hareketine bakılmıştır. Makale üzerinden bir diğer tartışılan konu ise salt Büyük Veri teknolojisinin estetik anlayışımıza ve sanatın sınırlarına, anlamına dair etkileridir. Burada Büyük Veri sanatının estetik anlayışına olan etkilerinden ziyade Büyük Veri teknolojisinin toplumun kültür ve sanat anlayışına olan uzun süreli etkileri analiz edilmeye çalışılmıştır.

## Jack Burnham ve Sistem Sanatı

Hem günümüzün enformasyon çağını hem de postmodernden bu yana sahnedeki hibrit sanat ortamından doğan Büyük Veri sanatını sadece 60'kuşağının hippie gençliğine değil bilimsel ve teknolojik gelişmelerle paralel giden sanatın evrimine de borçluyuz. Pek tabii geniş ölçekte günümüzün melez sanat ortamı ve kavramsal sanat da tarihsel avangartlara ilişkilendirilebilir. Neo avant-garde (neo avangart) sanat tarihinde 1960'ların geç modernizm ve erken postmodern sanatını ifade eden bir tanımdır. Neo avangart'ların "tarihsel avangartın"<sup>1</sup> uzantısı olarak görülebileceği rahatlıkla söylenebilir.

Neo avangartlar, dönemin bilim ve teknolojisini de arkasına alarak avangardı avangarttan daha iyi anlayanlar olarak diğerlerinden ayrılırlar. Neo avangart akımlardan sistem sanatı daha çok 1960 ve 70'li yıllar arasında etkisini göstermiştir. Ancak kavramsal sanat hareketinin ilk dalgası, başlangıcı ve bazı eserleri dijital sanatın ilk örneklerinden olması nedeniyle sanat tarihini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Sistem sanatı, modern sanat ve postmodern sanat arasında önemli bir geçiş olarak anılmayı hak etmektedir. Ancak maalesef öncü bir sanat disiplini olarak sistem sanatı sanat tarihinde antoloji haline getirilmemiş ve kuytularda kalmıştır.

Sistem sanatı gösteri sanatı, dijital, hazır nesne, yerleştirme veya tekrarların gücüne inanan sistemik yaklaşımla sanat yapan bir minimalizm ya da bir Fluxus eserinde karşımıza çıkabilir. Bilindiği gibi kavramsal sanatın medyumları sonsuzdur. Burada önemli olan eserlerin sistem üzerinden vücut bulması ve incelenmesi olarak görülmelidir. Örneğin eser bir *happening* olarak vücut bulmuş ise, "...sanatçılar gösteri yoluyla değil, birbiriyle ilintili ve rilerin sergilenmesi aracılığıyla düşüncelerini açıklarlar. Sistem sanatçıları gös-

1 Alman kritik Peter Bürger'in Neo avangart ve Tarihsel avangart terimleri kullanılmıştır.

teri sanatı ile kendini ifade etmek istediğinde, istatistikler, fotoğraflar, demeçler, videoteyppler, gazete kupürleri ve bunlara benzer daha pek çok enformasyon, arşivlemeyi ve gazeteciliği akla getiren özellikte bir sergiyle bir araya toparlar.”<sup>2</sup>

Sistem sanatı doğal, sosyal sistemleri ve sanat dünyasının kendine ait sosyal işaretlerini sibernetik ve sistem teorilerinden etkilenecek okur. Bu nedenle sistem sanatının teorisi 19.yüzyıl ve erken 20.yüzyılın disiplinler arası köklerinden hayat bulmaktadır. Nitekim sistem estetiği Norbert Wiener’in sibernetiği ve Claude E. Shannon ile Warren Weaver’ın enformasyon teorileri en önemlisi de Ludwig von Bertalanffy’in genel sistem teorisine dayanır ve onlardan oldukça beslenir. Bu nedenle de antropomorfizmi sıkça kullandığı dikkati çekmektedir. Aslına bakılırsa 19. Yüzyılın sonuyla birlikte kuantum mekaniğine giden yolda yaşanan enformasyon teknolojilerinin ve ilgili kuramların sanatı bu şekilde dönüştürmesinin çok doğal olduğu söylenebilir. Bu dönem kesitinde olasılıkların, rastlantıların, entropinin öne çıkardığı belirsizlik kavramı ile evrildiği yeni dünyaya uygun bir sistem anlayışıyla birlikte yaşanan dünyayı anlamlandırma çalışmaları her alanda gözlemlenebilir. Bu durum pek tabii düşünce sisteminin, aklımıza gelebilecek tüm modellemelerin ve/veya sistemlerin özne ve nesne ilişkisine de etki etmeye başlamıştı. Sanat da bu alt sistemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sanatta sistematik yaklaşımı ilk tanıtan kişi, dönemin Amerikalı sanat kritik, sanat tarihçisi ve heykeltıraş Jack Burnham olarak karşımıza çıkar. Burnham, 1968 yılında yayınladığı *Beyond Modern Sculpture* ile başlayarak sonunda post-formalist yaklaşımı ve nesne odağından çıkarak sistem odaklı sanat anlayışını oluşturduğu makale ve kitap serisini başlatmıştır. Bu kapsamda Artforum’da 1968 ve 1969 yıllarında yayınlanan *Systems Esthetics* (Sistem Estetiği) ve *Real time Systems* adlı makaleleriyle sanat ve enformasyon teknolojileri arasındaki etkileşimi daha önce kimsenin görmediği bir şekilde yorumlamıştır. Bu makale serisinde sanatı, Genel Sistem Teorisinden ödünç aldığı sistem kavramı ile enformasyon ve sibernetik teorileri çerçevesinde okuyarak birçok yeni pencere açmıştır. Bir diğer deyişle Burnham, sanat eserleri hakkında düşündüklerimizi radikal olarak değiştirmiş ve Duchamp’ın yarım kaldığı yerden kavramsal sanata girişi yapmıştır. Daha sonra 1970 yılında New York’taki Yahudi müzesi’nde (*Jewish Museum, NY*) küratörlüğünü yaptığı *Software, Information Technology: its new meaning for art* (Yazılım) adlı sergi ile projesinin zirvesine ulaşmıştır.

Burnham’ın teorik tezi *The Structure of Art* (Sanatın Yapısı) ise post-formalist sanat eleştirisi ve teorisine dair ilk tamamen geliştirilmiş teorik

2 Lynton, N. (2015). *Modern Sanatın Öyküsü*. Remzi Kitapevi, s. 320.

şema teşebbüsü olarak varsayılabılır.<sup>3</sup> Bu noktada Burnham, “*döneminin sanatını hala özerk gören ve bu nedenle fonksiyonel olmaktan çok uzak olan, Ortodoks formalist (biçimci) sanat eleştirisi sınırlarından çıkmıştır.*”<sup>4</sup> Bunun sonucu olarak formalist eleştiri yerine Burnham, etkilendiği sistem teorisi okumaları sonucunda geniş olarak düzenlemiş sistem estetiği teorisini ortaya koymuştur. Sistem estetiği dijital medya formları, sosyal ve doğa sistemleriyle özdeşleştirilmiş olsa da aslında sanatın ne olduğuna ve sınırlarına dair bir teori olarak görülebilir

Sistem sanatını kavramsal sanat, dilbilimsel ölçütleri, eş zamanlılık, ilişkisel estetik, eserin çevresiyle ilişkisi, performans sanatı, Fluxus ve minimalizm ile hatta günümüzde Büyük Veri sanatı ile birlikte okumak gerekir.

Küratör Ann Rorimer’e göre “*modernist inancın kendi kendine yeten, bağımsız objeleri ve post-modernin ilişkisel, özerk olmayan, çok yönlü ve açık uçlu anlayışının arasındaki çizginin çizilmesinde Burnham’ın rolü oldukça kritiktir.*”<sup>5</sup> Burnham’ın teorisinde sanatın özerk kapalı sistemden açık sisteme olan kayışı tamamen Bertalanffy’nin sistem teorisindeki gibidir. Bu yeni açık sistem paradigması, Sanford Kwinter’in tanımladığı gibi “*20. Yüzyılın biyolojik modellere doğru giden kaymasının, kültürel üretimin entelektüel yaklaşımının yapısalardan post yapısal dilbilime doğru bir yol almasına neden olduğu görülür.*”<sup>6</sup>

Burnham, sistem sanatını Artforum’da yer alan Sistem estetiği adlı makalesinde şu sözlerle şekilde anlatır:

Sistemlerin yaklaşımı, happening veya sahne ortamından fazlasıyla ilgilidir. ... sınırlar ile ilgilenir. Bu nedenle deneyimseldir. Kavramsal sanat maddesel limitlerden çok sistemi tanımlamaya odaklanır. Bu nedenle sanat bağlamında olsun ya da olmasın her durum sistemi tasarlar veya belirler. Sanatçı sistemi değerlendirirken, sistemin içindeki ve dışındaki amaçları, sınırları, yapısı, verileri ve çıktısı ile ilişkili tüm olayları göz önüne alır. Sınırları ve belli bir şekli olan nesnenin yanında mekân ve zamanda sistemin devamlılığı değişebilir. Sistemin davranışları dış etkenlere ve kendi kontrol mekanizmasına göre belirlenir. Mademki sistem kavramı insanları, fikirleri,

3 Rampley, M. (2005). *Systems Aesthetics: Burnham and Others*, Vector e-zine. Retrieved December 18, 2020, from [http://www.virose.pt/vector/b\\_12/rampley.html](http://www.virose.pt/vector/b_12/rampley.html), s.1

4 Skrebowski, L. (2006). *All Systems Go: Recovering Jack Burnham’s Systems Aesthetics*. Retrieved December 18, 2020, <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/05/all-systems-go-recovering-jack-burnhams-systems-aesthetics>

5 Skrebowski, L. (2006). *All Systems Go: Recovering Jack Burnham’s Systems Aesthetics*. <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/05/all-systems-go-recovering-jack-burnhams-systems-aesthetics>

6 A.g.e.

mesajları, atmosfer şartları, güç kaynakları ve uzunca bir listeyi içerir, bu noktada sistem biyoloğu Ludwing von Bertalanffy'ye atıfta bulunmak gerekecektir. Karşılıklı etkileşimdeki karmakarışık bileşenler nesne, enerji ve enformasyon gibi çeşitli teşkilat seviyesinden oluşur. Çoğu zaman nesnenin belli bir şekli ve sınırları olsa da sistemin tutarlılığı zamana ve mekâna göre değişebilir, başkalaşabilir. Nitekim davranışları dış etkenlere ve kendi kontrol mekanizmasına bağlıdır.<sup>7</sup>

Bu anlatım oldukça açıktır. Burnham'a göre artık nesne odaklı kültürden sistem odaklı bir kültüre geçiş halindeydik. Buna göre değişim şeylerden değil, şeylerin yapıma biçiminden kaynaklanmaktaydı. Burnham'ın sistem estetiğinde, estetik nesnenin yerini alan bilgi sistemlerini görme biçimi temeldi.

Burnham'a göre; "... ortaya çıkan bilim üstü kültürde uzun vadeli karar verme ve bunun uygulanması her zamankinden daha zordur. Bunun tek çözümü ise yargı, kesin sosyo teknik modellerdir. Buna göre sistem estetiğinde de bu modellere ihtiyaç vardır."<sup>8</sup>

Burnham'ın kehanetini yaptığı bu modelleme ise kuantumun ve pahalı deneylerinin yarattığı metafizik ortamdan, geç postmodernizmden doğmuş, hakikati arayan Büyük Veri 'de karşılık bulmaktadır diyebiliriz. Nitekim Burnham, bu nesnesizleşen formları metaforik olarak enformasyon üretim sistemleri gibi işlev gördüklerini düşünmekteydi. Burnham, yukarıda bahsedilen *software* sergisinin katalog yazısında sergilenenlerin sanat ya da olmadığına izleyicinin karar vereceğini söyleyerek, aslında sanatın kendi sistemi içerisinde sınırlarını belirleyebilme kapasitesi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>9</sup> Bu sanatçılar izleyicisine tıpkı Büyük Veri gibi eş zamanlı enformasyon verir veya işledikleri her konuyu sistem üzerinden okurlar. Nitekim Burnham'ın sistem estetiğinde bahsettiği bilgi sistemlerinin günümüzdeki karşılığı Büyük Veri sistemi olarak görülebilir.

Burnham yine *Software* sergisinin katalogundaki yazısında, yazılım kavramının ve bu kavramın sanatla ilişkisinin altını çizer. Buna göre, nesne veya maddi yığınla bağlantısı olmayan tüm eylemler yazılımın sonucudur. Bunlarla ilgili enformasyon yazılımdır (*software*). İmajların kendileri yalnızca donanımdır (*hardware*). Yazılım kontrollü bir toplumda, medya vasıtasıyla görülen herhangi bir şey aracısız deneyim kadar enerji taşıdığından, bir şeyi

7 Burnham, J. (1968). *System Esthetics*. Artforum, s.32.

8 Burnham, J., (1968) *System Esthetics*. Artforum, s.31.

9 Monoscope (1970). *Software- Information Technology Its New Meaning for Art Catalogue*. Retrieved December 18,2020,s12 [https://monoskop.org/images/3/31/Software\\_Information\\_Technology\\_Its\\_New\\_Meaning\\_for\\_Art\\_catalogue.pdf](https://monoskop.org/images/3/31/Software_Information_Technology_Its_New_Meaning_for_Art_catalogue.pdf)



aracısız görme deneyiminin daha fazla kıymeti yoktur. Aynı şekilde bugün üretilen çoğu sanat yapıtı sanat hakkında enformasyon olarak kalır. Bilindiği gibi, donanım bilgisayarın fiziksel parçalarıdır; monitör klavye, rom, hard disk gibi tüm nesnelere. Ancak yazılım nesnesizdir, yazılım bilgisayardaki tüm programlardır diyerek bu teoriyi açıklığa kavuşturur.<sup>10</sup> Burnham, Marcel Duchamp, Laszlo Moholy-Nagy, The GRAV (Groupe de Recherche d'Art Visuel) grubu, Robert Morris, Carl André, Dennis Oppenheim, Robert Barry, Dan Flavin, Alan Kaprow, Joseph Kosuth ve Hans Haacke de dahil olmak üzere birçok sanatçıyı inceler ve hatta bazıları ile ortak projelerde çalışır.

Özetle, "Burnham'ın sistem estetik teorisi bize şöyle der; (i) nesne temelli kültürden sistem temelli kültüre geçilmektedir, (ii) Sanat maddesel öğelerle ilişkili bir kavram değildir, (iii) Sanat özerk değildir, (iv) Sanat kavramsal odaklıdır, (v) Sistemin kendi kendini şekillendiriyor olmasından dolayı hiçbir tanım veya teori tarihsel olarak sanatı sabit olarak anlamlandıramaz."<sup>11</sup>

Buna göre, "Burnham'ın sistem estetiği daha çok bilinen anlatılardan olan Lippard'ın *Postface, in Six Years: the dematerialisation of the Art Object 1966 to 1972* veya Rosalind Krauss'un *expanded field* 'dan daha önce ve tamamlanmış teorik bir artikülasyonla kavramsal sanatı sanat dünyasına sunmuştur. Burnham'ın iç görüşü zamanının çok ötesindeydi. 1960'lı yıllarda salt heykelin nasıl görüldüğünden çok şimdi *enstalasyon dediğimiz heykel ve çevresini önemsiyordu. Sistemin izleyicisiyle etkileşimi...*"<sup>12</sup> Nitekim 20. yüzyıl sanatının yaptığı şey de temelinde iletişim aracı olan sanatın verdiği enformasyonun farkındalığıyla sanatın çevresiyle ilişkilendirmesiyle yakından ilişkilidir. Bu durum bazı zamanlarda ilişkisel estetik olarak karşımıza çıkar ve seyircisini sistemin içine alır. Kimi zaman da eserin sergilendiği ortamla girdiği ilişkide karşımıza çıkar veya salt bir sistemi ima eden bir eser ile karşılaşırız. Bu noktada Burnham'ın sistem estetiği teorisinin yeni işlevselciliğin önemli bir temsilcisi olan Niklas Luhmann'ın ortaya koyduğu genel sistem teorisi paradigması ile birçok benzerlik taşıdığı dikkat çekmektedir. Zira birçok kaynakta Burnham'ın Luhmann'ı etkilediği ve Luhmann'ın sistem estetiği teorisini sofistike bir biçimde geliştirdiğinden bahsedilmektedir. Luhmann, her şeyin allak bullak olduğu ve yine her şeyin iletişimle açıklandığı, ontolojinin kaybedildiği bir zamanda tam da bu yüzden anti-ontolojik bir sistem teorisi ile karşımıza çıkmaktaydı. Burnham'a benzer bir şekilde sanatı da bir iletişim sistemi olarak inceleyen Luhmann'ın bu nedenle sanat sistemi ve sınırları üzerine de önemli fikirleri vardır.

10 A.g.e.

11 Skrebowski, L. (2006). *All Systems Go: Recovering Jack Burnham's Systems Aesthetics*.

12 A.g.e.

Burnham'ın sanatçı tanımı, büyük veri sanatçısını tanımlamaya benzetmektedir. Buna göre sanatçı, sistemin içindeki ve dışındaki amaçları, sınırları, sınırların değişimini, hareketini, verileri ve çıktısı ile ilişkili tüm olayları göz önüne almalıdır. Nitekim sınırları ve belli bir şekli olan nesnenin yanında mekân ve zamanda sistemin sınırlarına etki edebilecektir. Burnham'ın kehanetindeki iç görü kabiliyeti yüksek sosyo teknik modellemeler, bilgi sistemi odaklı bir sanat anlayışı, Büyük Veri sanatı ile vücut bulmuştur diyebiliriz.

## Büyük Veri Sanatı

İnsanımsıların dik durma yetisi ve beyinlerinin bedenlerine oranla büyümesi, insan olmalarının ilk işareti olmakla beraber; insanın, insan olma sürecinin asıl işareti, kendini, kendi biyolojisini tanıması ve içinde yaşadığı doğayı, mekânı tanıması ile başlamıştır. İnsanın, yaratıcı tanrıya olan öykünmesi hiç bitmemiştir. Onun yarattığı doğayı yüceltme ve onun gibi olma isteği, insanı yaratıcı bir sanatçı yapmıştır. Bu bir yüceltilme idi, doğa ise sadece güzel değil kimi zaman yüce idi. Günümüzde, tanrısal yücelik, her ağaçta, yağmur damlasında, her yerde olan Büyük Veri'de yeniden keşfedilmektedir.

Büyük Veri kavramı teolojik kabullerimizi eskisinden çok farklı bir şekilde tasarlamamızı talep etmektedir. İnsan, cep telefonu olmadan veya internete bağlanmadan kendini eksik hissetmekte ve Büyük Veri'nin yarattıklarına, bildiklerine hayretle bakmaya devam etmektedir. İnsanın Büyük Veri'ye öykünmesinden önce de endüstriye yani makinaya ve sonrasında genel anlamda dijital çağa öykündüğünü biliyoruz. Son yıllarda ise sanat ve tasarım dünyası Veri'nin yükselişine dikkat kesilmiş durumdadır.

MoMA'nın Mimari ve Tasarım bölümünün kıdemli küratörü Paola Antonelli'ye göre; Data'nın görselleştirilmesi, infografikler insanlığın resim yapmaktaki ilk amacıdır. Örnek olarak ise Lascaux mağarasındaki çizimleri, John Snow'un 1854'te yaptığı Soho'daki kolera salgınının haritalandırılması ve Florence Nightingale'in "Gül Diyagramı"<sup>13</sup>nı vermektedir. 1990'lardan 21. yüzyıla kadar veri tabanı estetiği ve veri görselleştirme alanındaki sanatsal uygulamalar önemli bir değişim geçirmiştir.

1990'lardaki ve 2000'lerin başındaki veri sanatı, belirli veri kümeleri veya ağ bağlantılı iletişim bölgesi olarak internetin dinamik haritalamasını deneyimlemiştir. Web 2.0 dönemi ise Büyük Veri olgusunu ortaya çıkardı. Artık veri kümesi koleksiyonları o kadar karmaşıktı ki, yakalama, arama, analiz ve görsel-

13 1858' yılında hemşire, istatistikçi ve reformcu Florence Nightingale'in savaşlardaki salgınları el yıkamak gibi basit yöntemlerle, sanitasyon koşullarını iyileştirerek baş edilebileceğinin gösterdiği ünlü veri görselleştirmeleridir.

leştirme için yeni yazılım araçları gerektirmeye başladı. Büyük veri ve kültürel analitik çağında veri görselleştirme, giderek daha geniş bir alanı anlamlandırır. Büyük veri analizleri, gizli kalıpları ve bilinmeyen korelasyonları ortaya çıkarmak için büyük veriyi inceleme süreci de sanatta bir konu haline geldi.<sup>14</sup>

Bu durumun Büyük Veri sanatının aynı aileden olduğu veri sanatı, enformasyon sanatından biraz daha farklı bir konuma getirdiği rahatlıkla söylenebilir.

Çalışmanın sistem sanatı bölümünde anlatıldığı gibi çalışma, Büyük Veri sanatının kendinden önceki Dadaizm, Fluxus ve erken kavramsal sanat gibi avangart sanat hareketleriyle yakından ilişkili olduğu fikrini savunarak, bu ilişkinin bağlamını kurmaya çalışmaktadır. Sanatı sistem üzerinden okuyan bu çalışmada iletişimin, sistemin karmaşıklaştıkça sanatın GDO'su ile sürekli oynandığını ve bu nedenle de melez bir yapıya büründüğünü gözlemlenebilir. Sistem sanatı da onun ruhu olan Fluxus'un da tıpkı Büyük Veri sanatı gibi akli fikri eş zamanlı enformasyon akışındadır. Bu noktada Büyük Veri sanatının da erken postmodern Fluxus'un ruhunu taşıdığı söylenebilir. Nitekim Büyük veri yaşar. Dolayısıyla organikdir. Büyük Veri sanatındaki işler de genelde benzer bir tavır sergiler. Büyük Veri'nin Nietzsche temelli düşünce biçimi önce Foucault sonra diğerlerini ve en nihayetinde Büyük Veri'nin gerçek zamanlı ve merkezsiz sistemini etkilemiş benzerdir. Foucault'a göre güç omnipresent'dir. Bunun nedeni sadece her şeyi içine aldığı için değil, her yerden gelebildiği içindir. Bu superpozisyon'un gücüdür. Büyük Veri'nin de bu gücü kullanmaya çalıştığı söylenebilir.

Evrensel determinizmi Laplace'ın yaklaşık iki yüz yıldır bilimsel düşünceyi yöneten ünlü formülü oldukça iyi tanımlar.

Belirli bir anda, doğayı yöneten tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların birbirine göre karşılıklı durumunu bilen bir zekâ olsaydı, evrenin en büyük cisimlerinin hareketleri ile en hafif atomlarının hareketini aynı bir formül içerisinde toplayabilirdi. Onun için hiçbir şey belirsiz olmaz, geçmiş kadar geleceği de bilirdi. İnsan zihninin hakikati araştırma yönündeki tüm çabası onu tasarladığımız bu zekaya sürekli yaklaştırmaya yöneliktir.<sup>15</sup>

İşte Büyük Veri'nin makro dünyamızı anlamlandırabilmemiz için planladığı determinizm tam da budur. Nitekim determinizm kavramının bir bilim adamı için artık bir önemi kalmasa da modellemelerle çalışan bir mühendis

14 Paul, C. (2015). *Digital Art*. Thames & Hudson, s.181.

15 Moles, A. (2018). *Belirsizliğin Bilimleri, İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji* (N. Bilgin, Çev.). YKY Yayınları, s. 30.

için elzemdir. Bu noktada postmodern düşünceyi kullansa da ondan daha farklı hedefleri olduğu söylenebilir. Nitekim Büyük Veri, *analytic insights* (analitik iç görü) adını verdiği bazı kesinlikler aramaktadır.

Grafik tasarımcılar, illüstratörler ve sanatçılar devasa miktardaki verilerin sistematik olarak toplanmasında ve işlenmesinde önemli bir rol oynamaktadırlar. Sanatçılar Büyük Veri sayesinde elde ettiği bu verileri algoritmaların dilinden çıkararak bir sanatçı gözüyle yeniden izleyicisine sunar. Bunu yaparken çoğu zaman görünmeyen görünür kılar ve birçok karmaşık ilişkileri sanat aracılığı ile başka biçimlerde okuma fırsatı verir. Pek tabii bize kattığı estetik değerler de ayrıca tartışılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkar.

Büyük Veri sanatçılarının bazıları yazılımlarını dahi kendi yapabilecek kapasitede bir bilgisayar mühendisi kadar konuya hâkim iken, diğerleri iş birlikleri ile ilerler. Ancak her halükârda her iki disipline de oldukça hâkim olduklarını belirtmek gerekir. Bu eserler bazen haritalandırma, infografik, müzik veya heykel olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu dönüşümün herhangi bir medyum sınırlaması yoktur. Büyük Veri sanatında tasarımcı ve sanatçı bazen birbirlerinin yerine geçebilirler. Kimi zaman bu kavramlar oldukça akışkan olabilmektedir. Nitekim bilim, mühendislik ve sanatın varoluşunda birçok benzerlik olduğu unutulmamalıdır.

Büyük Veri sanatı birçok kişinin gözüne algoritmaların soğuk dünyasını hatırlatır. Ancak bu çalışma, Büyük Veri sanatının her yanıyla insana dair olduğu fikrine katılmaktadır. Bir diğer deyişle kimi Büyük Veri sanatçısının deyişimiyle veri hümanizmine inanmaktadır. Bu yönüyle bu sanat disiplini oldukça naif, saf ve hümanisttir. Sanatçıların konusu genellikle toplumsal ve doğa ile ilgili olarak karşımıza çıkar. Nitekim Büyük Veri sanatının temsil ettikleri, konu ettiği hikayeler, kavramlar her zaman insana ve çevresine, yaşama aittir. Büyük Veri'nin yaratıcısı da konusu da insandır. Nitekim bu devasa veri yığını bizim ve doğanın bıraktığı izlerden oluşmaktadır. Sanatçı ise her zamanki gibi bu enformasyonları anlamlandırarak, yeniden kodlayarak bizi derin bir düşünce faaliyetine itmektedir.

Başka bir deyişle, Büyük veri sanatı, insan yapımı bir alet olan Büyük Veri teknolojisinden aldığı insan ve çevresine dair ilişkilerin akış halindeki metinsiz, yapısız verileri, yine insan tarafından sanat yoluyla izleyiciye iletmesidir. Norbert Lynton'un Haacke'nin sistem sanatı ile ilgili işlerini anlatırken seçtiği kelimeler adeta Büyük Veri sanatını tarif eder. Buna göre, bize sunduğu enformasyon "*verilere dayalı olup sayısal özellikler taşıyorsa da amacı yalnız ve dolaysız ama aynı zamanda ritmik ve etkili bir görsel yaşantı oluşturmaktadır.*"<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Lynton, N. (2015). *Modern Sanatın Öyküsü*, s.337.

Büyük Veri sanatının öznesi çoğu zaman dijital olsa da nesnesi her zaman dijital olmak zorunda değildir. Ayrıca burada her halükârda Büyük Veri sanatının salt veri görselleştirmesine indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Büyük Veri sanatçılarının ortak noktası Büyük Veri'yi eserlerinin odak noktası haline getirmeleri olarak görülebilir.

Büyük Veri'nin sanata dair reaksiyonlarını dar anlamı ile ele alırsak, çiğ veriyi görselleştirme eyleminden bahsetmek gerekecektir. Ancak bu anlam da pek tabii dijital olabileceği gibi geleneksel sanat medyumları aracılığıyla da olabilir. Büyük Veri sanatı sayıların, ilişkilerin, veri yığının anlam, kuram ve anlatım açısından çok zengin, ritmik güzel görsellere dönüştüğünün kanıtıdır. Bu durum tüm hayatımızı yaşadıklarımızı, zevklerimizi, duygularımızı makinaların gözünden görmenin algoritmaların ve verilerin görselleştirilmesinin, insan gözü ile görüldüğündeki yücelik hissiyatının verdiği estetik zevk olarak tarif edilebilir. Bu bir sanata veya görsele kodlama yeniden okumadır. Bu farklı okuma, görme sadece sanatı değil, bu sanatçıların iş birliği yaptığı birçok alanı da etkilemektedir. Böylelikle farklı disiplinlerin birbirlerinden son derece verimli bir biçimde yararlanmalarına olanak sağlanmaktadır. Sanat sektörünün Büyük Veri destekçileri bu verilerin yakalanması, saklanması, analiz edilmesi ve en sonunda algoritmalarından sıyrılıp insan gözünün anlayabileceği bir şekilde görselleştirildiğinde sanatın gerçek değerinin elde edileceğine inanmaktadırlar.

Bir önceki bölümde belirtildiği ve görüldüğü üzere Büyük Veri sanatı Burnham'ın sistem estetiğinin tam karşılığı olarak görülebilir ve salt dijital sanat üzerinden değil sistem sanatı üzerinden okunması daha verimli olabilir.

Günümüzde dijital medya, en temel düzeyinde bile, her zaman seçimle ilgilidir. Kişi asla yeniden yaratmaz, sinyalleri manipüle eder, verileri manipüle eder. Sistem Estetiği, Lev Manovich'in yeni bir medya estetiğinin yazar eyleminin artık veri öğelerini toplama ve modelleme fikri etrafında inşa edildiğine dair iddialarını yansıtmaları bakımından Büyük Veri ile bağlantı kurar. ...Veri bilimci gibi, bir eleştirmen ya da sanatçı da kültürel anlamı yazarın orijinal nesnesinden işlenmiş olarak yaratmaz veya dikte etmez, bunun yerine sürekli bir bilgi yelpazesini gözlemler. Modernist arşivin radikal eylemi artık bir Hadoop kümesidir.<sup>17</sup>

Jack Burnham'ın sanat için hayalini kurduğu, kesin yargılı sosyo teknik model, bugün Büyük Veri de hayat bulmuştur diyebiliriz.

17 Pepi, M. (2013). *The Postmodernity of Big Data*. Retrieved December 18, 2020, <https://thenewinquiry.com/the-postmodernity-of-big-data/>

## Salt Büyük Veri Teknolojisinin Estetik Anlayışa Etkileri

Bu bölümünde Büyük Veri sanatının estetik anlayışına olan etkilerinden ziyade, yalnızca Büyük Veri teknolojisinin toplumun kültür ve sanat anlayışına, olan uzun süreli etkileri analiz edilmeye çalışılacaktır. Bir başka deyişle bu teknolojinin dolaylı olarak estetik anlayışımıza, sanatı kavrayışımıza belki de sanatın sınırlarına olan etkilerine dikkat çekilecektir.

Dijital dünyanın geldiği nokta sayesinde, estetik anlayışımıza her zamankinden daha fazla müdahale edilebiliyor. Baumgarten'ın estetik anlayışından bugünün dünyasına bakarsak, tüm dijital dünya bizi enformasyon yağmuruna tutarken, bize duysal enformasyonları da verili olarak vermektedir. Kitle iletişim araçları her ne kadar tek bir estetik idealini sunmasa, bir eklektizm söz konusu olsa da tüm bu sunma işlemi belirli bir plan doğrultusunda yapılmaktadır.

Günümüzde ise bu plan, Büyük Veri'nin korelasyon analizleri doğrultusunda yapılmaktadır. Bu postmodern düşünce sistemi üzerine kurulmuş ağlar, ellerimizle verdiğimiz veriler sayesinde kültür endüstrisini ve dolaşısıyla insanı topyekûn değiştirmektedir. Nitekim Adorno'nun kültür endüstrisi şimdi her zamankinden daha yoğun ve barizdir. Adorno'ya göre, *"kültür endüstrisi bildik şeyleri yeni bir nitelikle birleştirir. Tüm dallarda, kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler az çok planlı bir biçimde üretilir."*<sup>18</sup>

Sanat analitiği sanat sektöründe eserlerin değerlemesinden yeni iş modelleri geliştirmeye kadar birçok alanda kullanılmaktadır. Ancak burada konumuz açısından en önemlisi hedeflenen tüketicinin, sanat izleyicisinin tepkilerine dair tahminlerde bulunmak için gelişmiş algoritmaların kullanılmasıdır; izleyicinin görmek istediği sanat eserlerini kapsamlı bir şekilde analiz edilebilmesi ve sanat endüstrisinin buna göre planlaması meselesidir. Nitekim günümüzde müzayede veya galeride satılacak eserler, küratörün oluşturacağı seçki daha da önemlisi sanatçıların kullanacakları renkler veya temaya kadar birçok ayrıntı önceden belirlenebiliyor.

Üstelik bunun için her zaman Büyük Veri analistleriyle çalışmak gerekmemektedir. Sanatçı veya sanat kurumu basitçe bir aplikasyon yükleyerek, sosyal medya sayfasındaki tüm etkileşimleri analiz edebilmektedir. Bu aplikasyonlar aracılığıyla, hangi paylaşımı yapıldığında takipçi sayısı artmış veya azalmış, buradaki hangi tema, renk veya dönem sanatı daha çok beğeni

18 Adorno, T.W. (2019). *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi* (N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen, Çev.). İletişim Yayıncılık., s.109.

almış gibi birçok veriye göre sanatına yön veriliyor. Bu arada Büyük Veri teknolojisinin bir diğer özelliği sayesinde sanatçının ilgilendiği konularla ilgili görselleri sürekli sanatçının karşısına çıkarmaktadır. Bu durum da sanatçının görsel patlamasına maruz kalmasını sağlamaktadır.

Bu kapsamda istatistiklerle yönetilen planlı bir sanat anlayışı ne kadar özgür ve yaratıcıdır meselesinin üzerine eğilmek gerekmektedir. Bu durumda avangart kavramının içi boşaltılmış diyebilir miyiz? Tüm bunlara izleyici tarafından bakılırsa, estetik zevklerimize genelin zevkleri doğrultusunda yön verilmekte ve pek tabii dolaylı olarak değiştirilmektedir; o dönem popüler olma eğilimi gösteren her şey ön plana çıkarılmaktadır ve bu her zamankinden çok daha hızlı bir şekilde değişmektedir. Bu da dolaylı olarak sanatçının ve sanat ile sektörün ruhuna etki etmekte denilebilir.

Bu mesele bir zamanlar popüler kültür ile ilgili olsa da dijital kültür kavramı popüler kültürü dönüştürmüştür savı ortaya konabilir. Dijital kültür popüler kültürü de içine alan her şeyin akışını saatler içinde değiştirebilen interaktif bir kültür anlayışıdır. Bunu takip etmek için de yine aynı silaha ihtiyaç vardır. Büyük Veri. Bu durumda popüler kültür kavramı dijital kültürün içinde eritilmiş ve kavram değişikliğine neden olmuştur denilebilir.

Bu durumda bizatihi sanat ve izleyicisi tutsak mıdır? Sanat herhangi bir meta gibi tüketici istekleri doğrultusunda icra edilmeye başlanıldığında, dolaylı veya direkt etkilenen sanatçılar ve/veya sanat organizasyonlarının varlık amaçları da değişmez mi? Sanatın durgunlaşmasında bu ve benzeri endişeler mi neden olmaktadır? Peki sanat teknokapitalist bir yönetimin altında özgürleşebilir mi? Bu arada Walter Benjamin'in aura teorisi sosyal medya çağında nerededir? gibi birçok soru karşımıza çıkmaktadır.

Bu soruları anlamlandırabilmek için Baudrillard, Guy Debord, McLuhan gibi düşünürlerin önermelerini genişleterek, günümüze uyarlamak yerinde olacaktır. Bu durumda sosyal medya ve diğer elektronik iletişim mecralarının aktardığı enformasyon yalnızca imgeleri bize sunmamaktadır. Bize yeni algılama tarzları, zevklerini ve düşünce biçimlerini dayatmaktadır diyebiliriz. Nitekim Baudrillard'ın deyimiyle bu hiper-gerçeklik, ekranlar bizim gerçekliğimiz haline gelmiştir. Bilgisayar ve akıllı telefonlar neredeyse bir uzvumuz olmuştur. Günümüzde sadece gözetlemekten değil, gözlenmekten de tuhaf bir zevk almaya başladığımız bir çağda yaşıyoruz. Kendimize ait her şeyi verili olarak sunarken, sadece bir izleyici olmaktan çıkarak interaktif olarak bu simülasyon ağı için katkı ve içerik sağlamaktayız. Yine Büyük Veri sayesinde ortaya çıkmış olan *blokchain (blok zinciri)* teknolojisiyle, sanat

eserlerinin kripto paralarla alındığı ve eseri ancak ekran üzerinden görebildiğimiz düşünülürse ekrandaki gerçekliğin derecesi gözlemlenebilecektir.

Ancak “sürekli bir değiş tokuş, iletişim, diyalog ve katılım haline olmamıza ve bu şeffaflığa veri, enformasyon, sürekli imge, yorum”<sup>19</sup> ve fikre rağmen her şey daha tek düze ve tekrar halinde olduğu dikkat çekmektedir. Çokluk yokluğa eşdeğer vaziyettedir. Kişilerin daha çok enformasyona maruz kalması ve popüler kültürün alt kültürleri de içine alarak büyük bir dijital kültürde buluşturması, sanat anlamında artık bizi hiçbir şeyin şaşırtmamasına neden olmaktadır diyebiliriz.

Bu durumun bir başka sonucu ise sanatın faaliyet anının büyüsunü hissetmememize neden olmaktadır. Oysa sanatın diğer iletişim teknolojilerinden en büyük farklarından biri de bizi anda kılan aurasıdır. Nitekim bu durum tam olarak Benjamin’in aurasız sanat tanımı ile özdeşleştirilebilir. “Benjamin’e göre aura’sız sanat, kitlelerin tutumunu ilerici yönde değiştiren eşanlı bir kolektif alınmaya dayanır. Adorno’ya göre ise bu sanat, yalnızca evrensel şeyleşmenin ifadesi olarak var olabilir.”<sup>20</sup> Benjamin, “çağdaş kitlelerin şeyleri mekânsal ve insani olarak yakınlaştırma arzusu, bu da yeniden üretimini kabul ederek her gerçekliğin benzersizliğinin üstesinden gelmeye eğilimleri kadar ateşlidir”<sup>21</sup> der. Bu çevirim içi temsil meselesi, eseri ve aurasını başka bir biçimde yeniden dönüştürmektedir. Günümüzde kitleler mekânsal bölünmeyi kapatmak için sosyal medyayı kullanıyor diyebiliriz. Ancak çevrimiçi temsil yalnızca orijinalin özünü taşıyan başka bir mekanik, yeniden üretim biçimi olarak görülebilir. Bahsedilen yeniden üretim meselesi, gösteri gerçekliğinin de başka bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, çevirim içi sosyal medya temsillerinde sanattan daha fazla olan içerik yaratma endişesi gibi görünmektedir. Sanat organizasyonları ve sanatçılar arasında bir içerik yaratma savaşı sürmektedir. Bu durum Platon’un mağara örneği ile özdeşleştirilebilir.

Özellikle içinde bulunduğumuz pandemi dönemiyle birlikte sanat izleyicisi sergiye gitmek yerine veya bir dergi ile kurduğu temas ile sanatı izlemek yerine mütemadiyen bir ekran aracılığıyla sanatı takip etmektedir. Müze veya galeri gibi mabetlerde yer almayan, çevirim içi sergilerde izlediğimiz eserlerin sayısının her gün arttığı bir dünyada yaşıyoruz. Burada tartışılan ve sorun edilen mesele eserin Büyük Veri ile ilgili olması veya dijital olup olmaması ile ilgili değildir. Sanat interaktiftir. Ancak bu fiziksel bir in-

19 Baudrillard, J. (1990). *Fatal Strategies (Semiotext(e) and Pluto)*. MIT Press, s.11

20 Traverso, E. (2019). *Kültür Endüstrisi: Adorno, Benjamin, Kracauer* (U. Aydın, Çev.) *Skopbülten*. Retrieved December 18, 2020, <https://www.e-skop.com/skopbulten/kultur-endustrisi-adorno-benjamin-kracauer/5352>

21 A.g.e



teraktifliktir. Bir video sanatını müzede izlemek ile cep telefonumuzdan izlemek arasında büyük fark vardır. Burada sanatın aurası varoluş biçimi etkilenmektedir. Bu kapsamda çalışmada bu zorunlu değişimin sanatın varoluş biçimine ve sanatın sınırlarına yaptığı değişiklik ortaya konmak istenmiştir.

## Sonuç

İnsanın evrimini enformasyon teknolojileri üzerinden okuyan bu çalışma, postmodern düşünce temelli sosyo teknik bir modelleme olan Büyük Veri teknolojisini de evrimin önemli bir paradigması olarak görmektedir. Bu paradigma öylesine güçlüdür ki cisimleştiği araçlarla bedenimizin bir uzvu halini alarak, algımızı ve dolayısıyla düşünce ve yaşayış biçimimizi topyekûn değiştirmektedir.

Pek tabii toplumun en eski iletişim araçlarından ve insani öğelerinden bizatihi sanat ve sanatçı da bu çığır açıcı değişimden etkilenmektedir. Bu kapsamda sanatçı, hem yaratıcı ilhamı ile yeni ortamın neden olduğu değişiklikleri algılamayı başararak, Büyük Veri sanatıyla yeni bir sanat pratiği, medyumu ortaya çıkarmaktadır. Hem de salt Büyük Veri teknolojisinin sanatı kavrayış şeklimizi ve sanatın sınırlarını değiştirdiği gözlemlenmektedir. Bir başka deyişle bu makalede Büyük Veri ve sanatın çok yönlü ilişkisi analiz edilerek günümüzün sanat anlayışını, sanatı kavrayışımızı nasıl etkilediği analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma, Büyük Veri sanatını Burnham'ın sistem estetiği ile okuyarak, bunu sanat pratiği açısından doğru bir yere oturtmaya çalışmaktadır. Buna göre, hibrit güncel sanat ortamında Büyük Veri sanatının erken kavramsal sanatın genel ruhunu yansıtan Fluxus akımı ve daha spesifik olarak sistem sanatının yolundan ilerleyen, devamı niteliğinde bir sanat disiplini olduğunu ve bu nedenle sistem estetiği ile analiz edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Burnham'ın kehaneti de Büyük Veri gibi bilgi sistemi odaklı bir sanatı savunmaktadır. Buna göre sosyo teknik modellemeleri sanatın odağına yerleşeceğini savunur.

Makalede ayrıca Büyük Veri örgütlenmesinin sanatı kavrayışımızda ve sanatın sınırlarında yaptığı etkileşimler de tartışılmıştır. Burada dijital kültürün akışkan imge bolluğunun olduğu ortamda, sanat analitiği, istatistiklerle yönetilen sanatın, bizatihi sanatın varoluş nedeni ve biçimini değiştirdiği savunulmuştur. Bu noktada günümüzde avangart, yaratıcı, eşsiz, yıkıcı ve şaşırtıcı bir sanattan bahsetmek zor olabilir. Bu durum hipergerçeklik kavramıyla ele alındığında her gün artan çevirim içi sanat takibinin ise kelimenin tam anlamıyla aurasız bir sanat eylemine dönüştüğü söylenebilir.

**Öz****Büyük Veri Çağında Sistem Estetiği**

Bu makale, bir sosyo teknik modelleme olarak Büyük Veri'nin sanat anlayışımızda ve sanatın sınırlarında nasıl bir değişim yarattığını, Büyük Veri'nin kavramsal olarak sanat tarihinde, sanat felsefesinde ve epistemolojik olarak nasıl konumlandığını ve bunun sonuçlarının neler olabileceğine dair yanıtlar aramaktadır. Bu kapsamda çalışma Büyük Veri Sanatının Burnham'ın sistem estetiği ve yine erken kavramsal sanatın ruhu Fluxus hareketi ile okunması gerektiği savını ortaya koymaktadır. Çalışmada tartışılan diğer bir konu ise Büyük Veri teknolojisinin sanat piyasası, sanat izleyicisi, sanatçı ile bizatihi sanat üzerindeki etkileri ile ilgilidir. Burada dijital kültürün akışkan imge bolluğunun olduğu bir ortamda sanatın analitik, istatistiklerle yönetilmesi halinin bizatihi sanatın varoluş nedeni ile biçimini değiştirdiği savı ortaya konmaktadır. Bu çalışmada çağdaş sistemik anlayışı kullanılarak Büyük Veri'nin sanat bağlamı çok yönlü bir biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle sanat kuramı, felsefe, sosyoloji, bilgi sosyolojisi ve sosyo-teknik gibi birçok toplum doğa ve beşerî bilimin ilgili alanı içeren disiplinler ötesi bir çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Büyük Veri, Sistem Estetiği, Fluxus, Neo Avangart, Postmodern, Sosyo-teknik Modelleme

**Abstract****System Aesthetics in The Age of Big Data**

This article seeks answers on how the Big Data as a socio technical model trigger changed our understanding of art and the boundaries of art, how Big Data art conceptually took a place in art history, art philosophy and epistemologically, and what the consequences of this might be. It reveals the argument that Big Data Art should be read with Burnham's system aesthetics and the Fluxus movement. In adding, the effects of Big Data technology on the art market, the art audience, the artist, and the art itself are discussed. Here, it is argued that in an environment where digital culture has an abundance of fluid images, art managed by statistics have changed the raison d'être and form of art itself. In this study, the art context of Big Data is analyzed in a multifaceted way by using the contemporary systemic understanding. For this reason, this article is a transdisciplinary study that includes related fields of society, nature and human sciences such as theory of art, philosophy, sociology, sociology of knowledge and socio technical.

**Keywords:** Big Data, Systems Aesthetics, Fluxus, Neo Avant-garde, Post-structural, Post-modern, Socio-technical Modelling

## Kaynakça

- Adorno, T.W. (2019). *Kültür Endüstrisi – Kültür Yönetimi* (N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen, Çev.). İletişim Yayıncılık.
- Baudrillard, J. (1990). *Fatal Strategies (Semiotext(e) and Pluto)*. MIT Press.
- Burnham, J. (1968). *System Aesthetic Esthetics*. Artforum.
- Lynton, N. (2015). *Modern Sanatın Öyküsü*. Remzi Kitapevi.
- Moles, A. (2018). *Belirsizliğin Bilimleri, İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji* (N. Bilgin, Çev.). YKY Yayınları.
- Monoscope (1970). *Software Information Technology Its New Meaning for Art Catalogue*. Retrieved December 18, 2020, [https://monoskop.org/images/3/31/Software\\_Information\\_Technology\\_Its\\_New\\_Meaning\\_for\\_Art\\_catalogue.pdf](https://monoskop.org/images/3/31/Software_Information_Technology_Its_New_Meaning_for_Art_catalogue.pdf)
- Paul, C. (2015). *Digital Art*. Thames & Hudson.
- Pepi, M. (2013). *The Postmodernity of Big Data*. Retrieved December 18, 2020, from <https://thenewinquiry.com/the-postmodernity-of-big-data/>
- Rampley, M. (2005). *Systems Aesthetics: Burnham and Others, Vector e-zine*. Retrieved December 18, 2020, [http://www.virose.pt/vector/b\\_12/rampley.html](http://www.virose.pt/vector/b_12/rampley.html)
- Skrebowski, L. (2006). *All Systems Go: Recovering Jack Burnham's Systems Aesthetics*. Retrieved December 18, 2020, <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/05/all-systems-go-recovering-jack-burnhams-systems-aesthetics>
- Traverso, E. (2019). *Kültür Endüstrisi: Adorno, Benjamin, Kracauer* (U. Aydın, Çev.) *Skopbülten*. Retrieved December 18, 2020, from <https://www.e-skop.com/skop-bulten/kultur-endustrisi-adorno-benjamin-kracauer/5352>

# SEÇİM ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 436-462.

Geliş Tarihi: 30.03.2021 | Kabul Tarihi: 03.06.2021

**Anselmus**  
**Çeviren: Baran BİNGÖL\***

## Çevirenin Önsözü

Bazı kavramlar tehlikelidir; eğer nerede, ne zaman, hangi bağlamda kullanacağımıza ve esasen ne anlama geldiklerine dikkat etmezsek, onları yamultarak ve kendi çerçevemize uydurmaya çalışarak görmeye çalışır, baktığımız, görmeye, anlamaya veya izini sürmeye çalıştığımız söz konusu kavramların ya da meselelerin esasını gözden kaçırma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. İrade, kader, özgürlük, özgür irade gibi kavramlar, Anselmus'un diyalogunun meselesi bakımından tehlikeli kavramlara örnek teşkil eder. Bu tarz kavramları tehlikeli kılan etkenlerden biri -belki de en önemlisi- onları, ortaya çıktıkları tarihsel bağlamdan ve süreçten çekip çıkartarak, sanki öteden beri varlarmış gibi, günlük dilde kullandığımız diğer pek çok kavram gibi sıradan kavramlar olarak ele almaktır.

Eski Yunan ile Hıristiyanlık arasındaki derin tarihsel ve toplumsal etkileri olan radikal kırılışa işaret ederek hareket edersek mesele daha belirgin hale gelebilir. Eski Yunan'da bizim anladığımız anlamda bir irade kavramı veya anlayışı mevcut olmadığı gibi, irade ile yakından hatta dolaysız bir ilişkisi olduğunu söyleyebileceğimiz günah kavramı veya anlayışı da bulunmaz. Dolayısıyla tarih içerisinde farklı anlamlar yüklenerek bagaj halinde günümüze kadar gelen bu kavramların izini sürmek, özellikle Descartes ve sonrası itibarıyla, yani modernliğin açmazları ve krizleriyle birlikte had

\* Filolog, ORCID: 0000-0001-6769-9758, e-mail: hbsa\_12@hotmail.com

safhada önem arz eder. En temelde, gerek tekil gerek kolektif düzeyde, yaptığımız-yapacağımız, yapmayı düşündüğümüz-düşünmediğimiz her eylem göz önünde tutulduğunda, yani muhtemelen tarihte ilk kez tragedyalarda sorunsallaştırılarak günümüze kadar bir *aporia* olarak, hatta zamanda ve mekânda yayılarak neredeyse bir *miasma* olarak süregelen fiil ile fail, fiil ile fiilin kaynağı veya *ethos* ile *daimon* arasındaki ilişki göz önünde tutulduğunda, bu meselenin güncelliğinin ve dolayısıyla da ehemmiyetinin farkına varılabileceğini düşünüyoruz...

İrade, sınavdan geçebilmesi için, günah işlememesi ama aynı zamanda günah işlemeye muktedir olması ve işlediği takdirde günahın onun boynuna olması için Tanrı'nın insana verdiği fakat kaynağı, esası Tanrı'da olan sınırlı bir güçtür. İrade, bu anlamda ve bu içerikte ilk kez Aziz Augustinus tarafından kullanılır. Dolayısıyla bu metnin izi Hıristiyan teologlar içerisinde Augustinus'a kadar sürülebilecek bir zeminden hareket eder; benzer şekilde, felsefe ve teoloji tarihindeki etkilerini görebilmek için bu iz ileri doğru da sürülebilir:

Bir mektubunda Anselmus'tan “unum ex fecundissimis ingeniis maximeque significantibus in generis hominum historia” [beşeriyet tarihinin en mübarek, en mühim zekalarından biri] olarak bahseden Papa II. Jean Paul (Ioannes Paulus) şöyle der: “fidei assensus, qui tum intellectum tum voluntatem obstringit, liberum arbitrium cuiusque fidelis rem revelatam suscipientis haud dissolvit sed perficit” [idrak ile iradeyi birbirine rapt eden imanın [itimadın] yükselişi, vahyedileni kabul eden her bir müminin özgür seçimini asla yok etmez, tamamiyete erdirir].

Sadece bir örnek olarak seçtiğimiz bu ifadeyi anlamak için, bu ifadenin ardındaki Paulus'u, Augustinus'u, Anselmus'u, Cusanus'u, yani bir kurum olarak günümüze kadar gelen kiliseyi ve bu tarihsel süreç içerisinde kilise mensuplarının ve aziz ilan edilmişlerin birbirleriyle bağlantısını görmek gerekir. Bunun için de felsefe ve teoloji tarihine mâl olmuş istisnasız her bir meselenin birbirlerinden ayrılamayacak kadar iç içe olduğunu görmek gerekir. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğimiz tarihsel süreç, bu meseleler üzerine yazmış ve düşünmüş olanların arasındaki bağlantıları ve ayrıştıkları noktaları görmek için mühimdir. Örnekleri çoğaltabiliriz; mesela yaklaşık altı yüzyıl sonra Kant'ın özellikle ikinci kritikte ne ile uğraştığını görebilmek için de bu arkaplana göz önünde tutmak gerekir...

Anselmus, De Veritate [Hakikat Üzerine] metnine yazdığı önsözde, De Veritate, De Libertate Arbitrii [Seçim Özgürlüğü Üzerine] ve De Casu Diaboli [Şeytan'ın Düşüşü Üzerine] başlıklı eserlerinin adeta bir üçleme teşkil etti-

ğini ifade eder. Fakat kanaatimizce, kendisinin özgür irade veya özgür seçim anlayışını kuşatabilmek için, bu eserlere, ölümünden bir yıl önce tamamladığı De Concordia<sup>1</sup> [Ahenk Üzerine] başlıklı metni de eklemek gerekir. Anselmus'un, bu eserlerinde, kilisenin zeminiyle de uyumlu olarak iradeci (voluntarist) bir tutum sergilediği görülür ve bununla bağlantılı olarak en ilginç savlarından birini, bu diyalogun sekizinci bölümünde vaz eder, ki bahsedilen diğer eserlerinin anlaşılabilmesi için oldukça önemli bir bölümdür.

Anselmus, genellikle *intellectus fidei* anlayışıyla ve Tanrı ispatı ile bilirse de elbette ki bunlardan ibaret değildir; kendisinden sonraki teologlara ve filozoflara olan etkisini görebilmek için bahsettiğimiz gibi birbirleriyle bağlantılı olan eserlerine bir bütün olarak yaklaşmak gerekir. Fakat Türkçede Anselmus çevirileri ve yapılmış inceleme sayısı maalesef oldukça az olduğundan, en azından belirli bir bütünlük sağlayabilmek için, Anselmus'un ontolojik hareket noktası olarak özellikle Proslogion ve Monologion başlıklı eserlerindeki akıl ve iman arasındaki ilişkinin *intellectus fidei* anlayışı çerçevesinde incelendiği “Aziz Anselmus'ta İmanın Akli ve Tanrı Hakkında Düşünmek”<sup>2</sup> başlıklı makaleye ve Tuncay Akgün'ün “Anlamayı Arayan İman: Anselmus'un Din Felsefesi” başlıklı eserine bakılabilir.

- 
- 1 De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cum Libero Arbitrio [Tanrı'nın Ferasetinin, Takdirinin ve İnayetinin Özgür Seçim ile Ahengi Üzerine].
  - 2 “Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan (ed. Celal Türer)” içinde, Süleyman Dönmez, “Aziz Anselmus'ta İmanın Akli ve Tanrı Hakkında Düşünmek” (sf. 285-300).

## De Libertate Arbitrii<sup>3</sup>

### 1. Günah işleme kudreti (potestas peccandi) seçim özgürlüğü (libertatem arbitrii) ile uyumlu değildir (non pertineat).

**Çırac:** /207/ Özgür seçim, Tanrı'nın inayeti (gratiae), takdiri (praedestinationi) ve feraseti (praescientiae) ile karşıtlık (repugnare) [arz ediyormuş gibi] görüldüğü için, seçim özgürlüğünün ne olduğunu ve bizde hep var olup olmadığını öğrenmek istiyorum. Zira eğer seçim özgürlüğü, bazıları'nın söylediği gibi "günah işleme ve işlememe kudretinden" ('posse peccare et non peccare') müteşekkilsen ve bu kudreti hep haiz idiysek, nasıl oluyor da bazen inayete ihtiyaç duyuyoruz? Fakat eğer bu kudreti hep haiz değil idiysek, özgür bir seçim olmadan günah işlediğimizde günah neden bizim boynumuza oluyor (Si autem hoc non semper habemus: cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus)?

**Usta:** Seçim özgürlüğünün günah işleme ve işlememe kudreti (potentiam peccandi et non peccandi) olduğunu düşünmüyorum. Eğer tanım bu olsaydı, pek tabii ki günah işleme kudretini haiz olmayan hem Tanrı hem de melekler seçim özgürlüğünü haiz olurdu (nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium) ki bunun söylenmesi küfürdür (nefas). /208/

**Çırac:** Peki Tanrı'nın ve iyi meleklerin (honorum angelorum) seçim özgürlüğünün bizimkinden farklı olduğunu söylersek?

**Usta:** Beşerin seçim özgürlüğü ile Tanrı'nın ve iyi meleklerin seçim özgürlüğü farklı olsa da bu özgürlük tanımının, özgürlük ismine (nomen) uygun düşecek şekilde her iki durumda da aynı olması icab eder. Mesela bir hayvan bir diğerinden ister cevher itibarıyla (substantialiter) ister araz itibarıyla (accidentaliter) ayrılınsın, hayvan tanımı, hayvan ismine uygun düşecek şekilde her hayvan için aynıdır. Bu sebeple, seçim özgürlüğünün bunun gibi bir tanımının verilmesi gerekir, özgürlüğün muhtevassından ne fazla ne az (quae nec plus nec minus illa contineat). Öyleyse Tanrı'nın ve iyi meleklerin seçim özgürlüğü günah işlemeyemeyeceğine (peccare non potest) göre günah işleme kudreti, seçim özgürlüğünün tanımı ile uyumlu değildir (non pertinet). Velhasıl, ne özgürlük ne de özgürlüğün bir parçası günah işleme kudretidir (Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi). Bunu açıkça anlayabilmek için söyleyeceklerimi can kulağıyla dinle.

3 Türkçe çeviride, F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* Vol. I, Seckau, 1938 (y. bsk. Edinburgh 1946) künyeli edisyon esas alınmıştır. Çevirinin yorumlanmasında ve dipnotlarında ise, Thomas Williams'in *Anselm: Basic Writings* (Hackett, 2007) içindeki "On Freedom of Choice" başlıklı çevirisinden ve Jasper Hopkins ile Herbert Richardson'ın *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (The Arthur J. Banning Press, 2000) içindeki "Freedom of Choice" başlıklı çevirilerinden yararlanılmıştır.

**Çırak:** Bu sebeple buradayım.

**Usta:** Sence hangi irade (voluntas) daha özgür: Öylece murat eden (vult)<sup>4</sup> ve günah işlememenin hayırlılığından (rectitudo) dönmeyecek kadar günah işleme kudretinden yoksun olan mı yoksa bir şekilde günah işlemeye muktedir olan mı?

**Çırak:** Her ikisini de haiz olan iradenin niçin daha özgür olmadığını anlamıyorum.

**Usta:** Münasip ve faziletli olanı (quod decet et quod expedit) kaybedemeyecek şekilde haiz olan birinin, onu kaybedebilecek şekilde, namünasip ve faziletsiz olana (quod dedecet et non expedit) indirgenebilecek şekilde haiz olan birinden daha özgür olduğunu anlamıyor musun?

**Çırak:** Hiç kimse şüphe etmez bundan.

**Usta:** Günah işlemenin her zaman için namünasip ve muzır (dedecens et noxium) olduğunun da şüphe edilmez olduğunu söyleyebilir misin?

**Çırak:** Akli başında (sanae mentis) hiç kimse başka [bir şey] söyleyemez.

**Usta:** O halde günah işlememenin hayırlılığından (rectitudine non peccandi) dönmeye (declinare) muktedir olmayan irade, hayrı terk etmeye muktedir olan iradeden daha özgürdür.

**Çırak:** Bana öyle geliyor ki bundan daha makul (rationabilis) bir şey iddia edilemez. /209/

**Usta:** Sence eklendiğinde özgürlüğü azaltan ve çıkarıldığında artıran şey özgürlük veya özgürlüğün parçası mıdır? [olabilir mi?]

**Çırak:** Öyle olduğunu düşünemeyiz.

**Usta:** Öyleyse iradeye eklendiğinde iradenin özgürlüğünü azaltan ve çıkarıldığında özgürlüğünü artıran günah işleme kudreti ne özgürlüktür ne de özgürlüğün parçasıdır (Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis).

**Çırak:** Başka bir sonuç imkânsız.

4 Latincedeki *voluntas* ile *velle* arasındaki ilişkiye benzer şekilde Türkçede de irade ile murat (etmek) arasında bir ilişki mevcuttur. *Vult* (*velle*) sözcüğü iste(me)k, dile(me)k gibi anlamlara da gelir fakat söz konusu bağı korumak ve vurgulamak için bu şekilde çevirmeyi tercih ediyoruz.



## **2. Melek ve beşer, bu kudretle ve seçim özgürlüğüyle günah işledi ve onlar günaha köle olmaya (servire) muktedirlerdiyse de günah onlara hükmetmeye (dominari) muktedir değildi.**

**Usta:** Özgürlüğe yabancı [harici] (extraneum) olan şey [günah işleme kudreti], seçim özgürlüğü ile uyumlu değildir öyleyse (non ergo pertinet ad libertatem arbitrii).

**Çırac:** Gereçelendirmenizin (rationibus tuis) aksini iddia edemem fakat meleklerin ve bizim doğamızın (angelica et nostra natura) başlangıçta (in principio) her ikisinin de onsuz günaha girmesinin mümkün olmadığı günah işleme kudretini haiz olduğu gerçeğinden epey rahatsızım. Eğer her iki doğa da seçim özgürlüğüne yabancı (aliena)<sup>5</sup> olan bu kudretle günaha girdiyse seçim özgürlüğüyle günaha girdiğini nasıl söyleyeceğiz? Fakat eğer özgür seçimle günah işlemediyse zorunluluktan ötürü (ex necessitate) günah işlemiş görünüyor. Elbette ki, ister kendi isteğiyle (sponte<sup>6</sup>) ister zorunluluktan olsun, [günah işlemiştir]. İmdi, eğer kendi isteğiyle günah işlediyse, özgür seçim ile günah işlememesi nasıl [mümkün] olacak? Öyleyse, eğer özgür seçimle günah işlemediyse, muhakkak zorunluluktan ötürü günah işlemiş gibi görünüyor.

Bu günah işleme kudreti ile ilgili beni rahatsız eden bir şey daha var. Günah işlemeye muktedir biri, günahın kölesi olmaya da muktedirdir (servus potest esse peccati), zira “her kim günah işlerse günahın kölesidir.”<sup>7</sup> Fakat her kim günahın kölesi olmaya muktedirse günah tarafından hükmedilme (dominari) kudretini de haizdir. Öyleyse, eğer günah ona hükmetmeye muktedirse, nasıl oluyor da bu iki doğa özgür yaratılmış oluyor veya günahın hükmedebildiği o seçim özgürlüğü ne tür [bir seçim özgürlüğüdür]?

**Usta:** Günah işleme kudretiyle, isteyerek, seçim özgürlüğüyle ve zorunluluktan ötürü olmaksızın (Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate), bizim ve meleklerin doğası başlangıçta günah işledi ve günaha köle olmaya muktedirlerdi (nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato); gelgelelim, günah, ne onların ne de seçimlerinin özgür olmadığının söylenebileceği şekilde her iki doğaya da hükmetmeye muktedir değildi (unde illa non libera aut eius arbitrium non liberum dici possit). /210/

5 İleride tekrar geçecek olan *aliena potestas* ifadesi, “harici güç/kudret” şeklinde de anlaşılabilir.

6 *Sponte*, bir şeyin özgürce, kendi isteğiyle, ihtiyari olarak yapılması anlamına gelir.

7 Ioannis 8:34: “...πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.” “...omnis qui facit peccatum servus est peccati”.

**Çırak:** Ne demek istediğinizi daha açık söylemenizi (dicis aperias) istiyorum zira benim için açık değil (clausum).

**Usta:** Dönen melek (apostata angelus [Şeytan]) ve ilk beşer (primus homo [Adem]) seçim özgürlüğüyle (per liberum arbitrium) günah işlemiştir, zira [her ikisi de] kendi seçimiyle (per suum arbitrium) günah işlemiştir, [ki bu seçim] o kadar özgürdü ki günah işlemek için başka bir şey tarafından icbar edilmiş (re cogi posset) olamazdı. Nitekim, bu sebeple, [her ikisi de] haklı olarak (iuste) suçlanmıştır (reprehenditur), zira bu seçim özgürlüğüne sahip olmalarına rağmen her ikisi de şunun veya bunun icbar etmesiyle değil (non aliqua re cogente) yahut şu veya bu zorunluluktan ötürü değil (non aliqua necessitate), kendi isteğiyle (sponte) günah işlemiştir. Her ikisi de özgür olan kendi seçimleriyle günah işlemiştir (peccauit autem per arbitrium suum quod erat liberum) fakat hiç biri [sırf bu kudret] özgür olduğu için günah işlemedi; yani, [hiç biri] günah işlemeye muktedir olmadığı ve günaha köle olmadığı kudretle günah işlemedi, aksine, günah işlemek için haiz oldukları kudretle günah işlediler; bu kudretle ne günah işlememe özgürlüğüne eriştiler ne de günahın kölesi olmaya icbar edildiler.

Halbuki senin anladığına göre eğer ikisinden biri günahın kölesi olmaya muktedirdiyse günah da onlara hakim olmaya muktedirdir ve böylece ne kendileri ne de seçimleri özgürdür: Böyle değil (non ita est). Mesela, kendi kudretiyle köle olabileceken (quamvis potestate sua servire possit) köle olma kudretini haiz olmayan ve harici hiç bir kudretin köle kılamayacağı (nec alienae potestatis est ut seruiat) birini [düşün]: Köle olma kudreti yerine köle olmama kudretini kullanırsa, hiç bir şey onu köle olmaya icbar (dominari) edemez. Mesela, özgür bir zengin adamın kendini fakir bir adama köle kıldığını düşün. Bunu yapmadığı sürece kendisine hâlâ özgür denir; fakir adamın da ona hükmetmeye muktedir (posse dominari) olduğunu söylemeyiz, eğer bunu söylersek yerinde olmaz (improprie), zira [zengin adam] kendi kölesi yapmak fakir adamın kudretinde değil, başkasının kudretindedir (quia hoc non in eius sed in alterius est potestate). Bu yüzden, meleklerin ve beşerin günah işlemeyen önce özgür olduklarını veya seçim özgürlüğünü haiz olduklarını söylememize engel teşkil eden hiç bir şey yok.

### **3. [Şeytan ve Adem] kendilerini günahın kölesi kıldıktan sonra nasıl hâlâ seçim özgürlüğünü haizdiler ve seçim özgürlüğünün ne olduğu [hakkında].**

**Çırak:** Gunahtan önce hiç bir şeyin bunu [Şeytan'ın ve Adem'in seçim özgürlüğünü haiz olmasını] engellemediği hususunda beni ikna ettiniz; fakat kendilerini günahın kölesi kıldıktan sonra nasıl oluyor da [hâlâ] seçim özgürlüğünü haiz oluyorlar?

**Usta:** Kendilerini günaha tâbi (subdidissent) kıldılsa da doğal (naturallem) seçim özgürlüklerini yok edememişlerdi (interimere nequuerunt). Fakat kendilerini, esasen haiz oldukları (quam prius haberat) inayetten farklı olan bir inayet olmadan bu özgürlükten istifade edemeyecek duruma düşürmeye muktedirlerdi. /211/

**Çırak:** [Buna zaten] inanıyorum ama anlamak (intelligere) istiyorum.

**Usta:** İlk başta, günah işlemeden önce ne tür bir seçim özgürlüğünü haiz olduklarına bakalım; zira özgür bir seçimleri olduğu kesin.

**Çırak:** [Evet,] bunu bekliyorum.

**Usta:** Sence o seçim özgürlüğünü ne derece haizdiler?<sup>8</sup> Murat ettikleri (vellent) şeyi elde etmek için miydi yoksa murat etmeleri gereken şeyi murat etmeleri için miydi ve neyi murat etmeleri [onlar için] daha faziletlidir (expediret)?

**Çırak:** Murat etmeleri gerekeni murat etmeleri ve murat etmeleri [onların] hayrına olanı.

**Usta:** Öyleyse seçim özgürlüğünü haiz olmaları iradenin hayrınadır (ad rectitudinem voluntatis). Zira murat etmeleri gereken şeyi murat ettikleri sürece iradenin hayrını haizdiler.

**Çırak:** Öyleydiler.

**Usta:** Özgürlükleri iradenin hayrınadır dediğimizde bir noktayı daha eklemesek hâlâ şüphe kalacaktır. Bu yüzden soruyorum: (A) İradenin hayrına olan bu özgürlüğü ne manâda haizdiler? [Onlara] verilmeksizin [bahşedilmeksizin] iradenin hayrını elde etmek için mi, zira henüz onu haiz değillerdi; (B) yoksa onu haiz olmaları için onlara verildiğinde henüz haiz olmadıkları iradenin hayrını elde etmek için mi, (C) yoksa elde ettikleri iradenin hayrını terk etmek (deserendum) ve terk ettikten sonra kendi kendilerine yeniden elde etmek için mi, (D) yoksa elde ettikleri iradenin hayrını her daim gözetmek için mi?

**Çırak:** Hayır [onlara] verilmeksizin [bahşedilmeksizin] özgürlüğü haiz olduklarını düşünmüyorum, zira elde etmedikleri hiç bir şeyi haiz olamazlardı.<sup>9,10</sup> Fakat hayırlı iradeleri olmadan yaratıldıklarına inanmamamız ge-

8 *Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii.* Haiz oldukları seçim özgürlüğünü ne sebeple [haizdiler] sence?

9 (A) olamaz.

10 Krş. I Corinthii 4:7: "...τί δὲ ἔχεις ὁ οὐκ ἔλαβες", "...quid autem habes quod non accepisti". Ayrıca bkz. *De Casu Diaboli* I.

rektiğinden, bir bahşedenden (appiciendum) [hayrı] alabilmek için henüz haiz olmadıkları fakat olabilecekleri özgürlüğü haiz olduklarını söylememeliyiz.<sup>11</sup> Gelgelelim, bu hayrı terk ettikleri ve ilk başta hayrı onlara veren tarafından geri verildiği takdirde yeniden elde edecek özgürlüğü haiz olduklarını inkâr etmemeliyiz (non negandum). Bunu, ilahi inayet (superna gratia) tarafından adaletsizlikten adalete geri döndürülen (reducuntur) insanlarda sık sık görüyoruz.

**Usta:** Dediğin gibi, [Şeytan ve Adem] onlara geri verildiği takdirde kaybettikleri hayrı geri alacak kudreti haiz oldukları doğrudur fakat biz, onlar günah işlemeyen önceki özgürlüğü soruyoruz -ki [bu sırada] hiç şüphesiz seçim özgürlükleri vardı- hakikatten (veritatem) ayrılmadığı takdirde hiç kimsenin ihtiyaç duymadığı özgürlüğü değil. /212/

**Çırak:** O halde sorunuzun geri kalanına cevap vereyim. Bu hayrı terk etmek için özgürlüğü haiz oldukları doğru değil, zira iradenin hayrını terk etmek günah işlemektir (quia deserere voluntatis rectitudinem est peccare) ve günah işlemeye kudreti de, [daha önce] söylediğiniz gibi, ne özgürlüktür ne de özgürlüğün bir parçasıdır.<sup>12</sup> Ne de terk ettikleri hayrı kendi çabalarıyla yeniden elde edecek özgürlüğü elde etmişlerdi, zira bu hayır, terk edilmemek üzere bahşedilmişti. Zira bir kez terk edilmiş olan hayrı yeniden elde etme kudreti, halihazırda haiz olunan hayrı gözetmenin ihmal edilmesine (neglegentiam) sebep olur. Bu yüzden, [bundan] seçim özgürlüğünün, akıl sahibi doğaya (rationali naturae), [kendisine] bahşedilen iradenin hayrını gözetmek üzere verildiği [sonucu çıkar].<sup>13</sup>

**Usta:** Sorularımı iyi cevapladın fakat hâlâ akıl sahibi doğanın (rationalis natura) bu hayrı elinde tutma yükümlülüğünün hesabını (propter) vermemiz gerekiyor: [Bu,] hayrın kendisi için miydi, yoksa başka bir şey için mi?

**Çırak:** Eğer seçim özgürlüğü iradenin hayrını gözetmek için, bu hayrın kendisi için akıl sahibi doğaya verilmemişse, [o zaman] özgürlük adalete vesile olmazdı; zira adaletin, iradenin hayrının kendisi için gözetilmesi olduğu aşikârdır.<sup>14</sup> Halbuki seçim özgürlüğünün adalete vesile olduğuna inanırız (Sed ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus). Bu nedenle, yadsınamayacak şekilde (indubitanter), akıl sahibi doğanın, bu hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetmesi dışında [kendisine] özgürlük bahşedilmediğini savunmamız gerekiyor.

11 (B) olamaz.

12 (C) olamaz.

13 (D).

14 Bkz. *De Veritate* XII.

**Usta:** Öyleyse, her özgürlük bir kudret olduğuna göre (Ergo quoniam omnis libertas est potestas), seçim özgürlüğü, bu hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetme kudretidir (illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem).

**Çırak:** Başka türlü olamaz.

**Usta:** İmdi, [eğer] öyleyse, seçim özgürlüğünün, bu hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetme kudreti olan seçimden başka bir şey olmadığı açıktır (Iam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem).

**Çırak:** Bu kesinlikle açık. Fakat [seçim] bu hayrı haiz olduğu müddetçe haiz olduğunu gözetmeye muktediri: [Yani,] hayrı terk ettikten sonra haiz olmadığı şeyi nasıl gözetebilir? Öyleyse, gözetilenebilecek hayrın yokluğunda (Absente ergo rectitudine quae servari possit), [hayrı] gözetme kuvvetini [haiz olan] özgür seçim de olmayacaktır (non est liberum arbitrium quod eam servare valeat). Zira seçim, haiz olmadığı şeyi gözetemez.

**Usta:** Akıl sahibi doğa, iradenin hayrının yokluğunda dahi, esasen ona ait olanı eksiksizce haiz olmaya devam eder. Zira bana göre herhangi bir eyleme kendi başına yeterli olan bir kudretimiz yoktur (Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sibi sufficiat ad actum);<sup>15</sup> yine de, kudretlerimizin (nostrae potestates) onlar olmaksızın eyleme dökülemediği o [koşullar] olmadığında, /213/ bu kudretleri eksiksizce haiz olduğumuz söyleniyor. Tıpkı hiç bir vasıtanın (instrumentum) bir şeyi gerçekleştirmek için (operandum) kendi başına yeterli olmayışı gibi; yine de, [onlar] olmaksızın vasıtayı kullanamayacağımız [o] koşulların olmadığı durumda, yanlışa düşmeksizin (sine falsitate) belirli bir iş (operis) için vasıtamız olduğunu söyleriz. [Diğer] pek çok durumda [da bunu] görebilmen (animadvertas) için bununla ilgili bir örnek vereyim. Görme kudretini haiz olan birinin bir dağı göremediği söylenemez.

**Çırak:** Bir dağı görme kudretini haiz olmayan biri elbette ki görme [kudretini] haiz değildir.

**Usta:** Dolayısıyla görme [kabiliyetine] sahip biri, dağı görme kudretini ve vasıtasını (potestatem et instrumentum) haizdir. Fakat eğer [görünürde] dağ yoksa, birine dağa bak dediğinde diyecektir ki: Göremiyorum, zira [görünürde] dağ yok. Eğer olsaydı görebilirdim. Benzer şekilde, eğer [görünürde] dağ olsaydı ama ışık olmasaydı, kendisine dağa bakmasını söyleyene, göremiyo-

<sup>15</sup> Bu ifadeyi ve geçtiği bağlamı, yani Hıristiyanlığın iktidar ve muktedirlik anlayışını, Eski Yunan'da, özellikle Aristoteles ve Platon'da gördüğümüz **ψυχή** (psukhe), **τέχνη** (tekhne) ve **πόλις** (polis) anlayışıyla birlikte, arada radikal bir farklılık teşkil eden kırılışı göz önünde tutarak düşünmek özellikle felsefe tarihi açısından ilginçtir.

rum, zira ışık yok; ışık olsa görebilirdim diye cevap verirdi. Öte yandan, eğer dağ ve ışık, görme [kabiliyetini] haiz birine [görünürde] mevcut ise, fakat görüşünü bir şey kapatıyorsa, dağı göremediğini söyleyecektir; halbuki görüşünü hiç bir şey kapatmasaydı hiç şüphesiz dağı görme kudretini haiz olacaktı.

**Çırak:** [Bunların] hepsi herkesçe bilinir.

**Usta:** Öyleyse maddi (corpus) bir şeyi görme kudretinin (A) görende başka, (B) görülende başka, (C) ortamda [vasatta] (in medio) başka olduğunu, yani ne görenle ne de görülenle aynı olmadığını (id est neque in vidente neque in videndo) ve ortamdaki kudretin (C1) vasıtaya [görme kudretine] göre başka (alia est in adiuvante), (C2) [görme kudretine] engel teşkil etmeye göre başka (alia in non impediante) olduğunu görüyor musun?

**Çırak:** Açıkça görüyorum.

**Usta:** Bu nedenle bu kudretler (potestates) dört tanedir, eğer biri eksikse diğer üçü ne tek başlarına ne de hep birlikte (nec singulae nec omnes) bir şey yapabilir; fakat yine de diğer kudretlerin olmadığı (absentibus) durumda, görme kudretini haiz olanın görmeyi, yani görme vasıtasını yahut kudretini haiz olduğunu veya görülenin görülebilir olduğunu veya ışığın görmeye engel teşkil etmediğini reddetmiyoruz.

#### **4. [Şeytan ve Adem] hayrı haiz olmadıkları halde hayrı gözetme kudretini nasıl haizlerdi?**

**Usta:** Dördüncü [kudretin (C2)] [aslında] kudret sayılması uygun değil (improprie). Zira görme yetisini engellemeye [yarayan şey] görmeyi engellemediğinde, sırf görme kudretini ortadan kaldırmadığı için (nisi quia non aufert) görme kudretini verdiği (dare) söylenir. Işığı görme kudreti [ise] yalnızca üç şeyden müteşekkildir (potestas autem videndi lucem non nisi in tribus rebus est), zira bu durumda görülen ve görüşe engel teşkil eden özdeştir [aynıdır] (idem). Bunu herkes bilmez mi? /214/

**Çırak:** Kesinlikle herkes bilir.

**Usta:** Bu yüzden, eğer görünürde görülecek bir şey yoksa, eğer karanlığa gömülmüşsek ve gözlerimiz yumulmuş veya kapatılmış (positi et clausos) olsa [dahi], yine de görünür olan her şeyi (quamlibet visibilem) görme kudretini haizizdir: iradenin hayrını, bu hayrın olmadığı zamanda dahi, bizde onu tanıyacak (cognoscere) akıl (ratio) ve nazikçe gözetecek (tenere possumus) irade (voluntas) olduğu sürece, bu hayrın kendisi için gözetme kudretini haiz oluşumuzu ne engelleyebilir (prohibet)? Zira başta bahsedilen seçim özgürlüğü bunlardan [akıl (ratio) ve iradeden (voluntas)] müteşekkildir.

**Çırak:** İradenin hayrını gözetmeyi [sağlayan] bu kudretin, her daim akıl sahibi doğada mevcut olduğu (potestatem hanc servandi rectitudinem voluntatis rationali naturae semper inesse) ve bu kudretin, kendi iradelerine karşı iradenin hayrının ortadan kaldırılamayacağı ilk beşerin ve meleklerin seçiminde özgür olduğu [hususunda] (atque hanc potestatem in primi hominis et angelorum arbitrio liberam fuisse, quibus invitis rectitudo voluntatis non poterat auferri) beni ikna ettiniz (satisfecisti intellectui meo).

### **5. Hiç bir kışkırtma [beşeri] gayri ihtiyari günah işlemeye icbar etmez (Quod nulla tentatio cogat invitum peccare).**

**Çırak:** Fakat hayırlı bir iradeyi haiz bir beşer, kışkırtmaların baskısıyla (cogente tentatione) sık sık gayri ihtiyari [olarak] bu hayrı terk ettiğine göre, beşeri iradenin seçimi bu kudret itibarıyla ne anlamda özgürdür?

**Usta:** Hiç kimse bu hayrı murat etmeden terk edemez. Öyleyse eğer iradeye rağmen demek gayri ihtiyari anlamına geliyorsa, o zaman hiç kimse kendi iradesine rağmen hayrı terk edemez. Beşer iradesine rağmen tutsak (ligari) olabilir, zira tutsak olmamayı murat etse de tutsak olabilir; iradesine [muradına] rağmen işkence görebilir (occidi) zira işkence edilmemeyi murat etse de iradesine [muradına] rağmen işkence görebilir; iradesine rağmen öldürülebilir zira ölmemeyi murat etse de iradesine [muradına] rağmen öldürülebilir. Fakat iradesine rağmen [iradesine karşı] murat edemez, zira eğer murat etmeyi murat etmiyorsa murat edemez. Zira murat eden herkes murat edeceğini [kendi muradını] murat eder (Nam omnis volens ipsum suum velle vult).

**Çırak:** Eğer öldürülmemek için yalan söyleyen biri yalnızca murat ederek [yalan söylüyorsa], o halde iradesine rağmen yalan söylediği nasıl söylenebilir? Kendi iradesine rağmen yalan söylediği gibi kendi iradesine rağmen yalan söylemeyi murat ediyor. Ve kendi iradesine rağmen yalan söylemeyi murat eden biri de gayri ihtiyari [olarak] yalan söylemeyi murat ediyor.

**Usta:** Belki de, iradesine rağmen yalan söylediğinin söylenmesinin nedeni, yalnızca hayatını [kurtarmak] için hakikati (veritatem) murat ettiğindedir, hem hayatı için yalanı murat ediyor hem de yalanı kendisi için murat etmiyor olmasıdır; /215/ zira [o,] hakikati murat ediyor; böylece hem ihtiyari hem de gayri ihtiyari (volens et nolens) [olarak] yalan söylüyor. Zira [bir şeyi] kendisi için murat ettiğimizdeki, [mesela,] sıhhati kendisi için murat ettiğimizdeki gibi bir irade, [bir şeyi] başka bir şey için murat ettiğimiz, [mesela] sıhhat için pelinotu (absinthe) içmeyi murat ettiğimiz gibi bir irade [birbirinden] farklıdır. Bu yüzden, belki de bu [birbirinden] farklı iradelere (diversas voluntates) uygun olarak (secundum), hem gayri ihtiyari hem de

gayri ihtiyarı olmaksızın [ihtiyari] (invitus et non invitus) yalan söylediği söylenebilir. Benzer şekilde, kendi iradesine rağmen yalan söylediği söylenildiğinde, hakikati murat ettiği ölçüde yalanı murat etmez; bu ifade, benim, kimsenin kendi iradesine rağmen iradenin hayrını terk etmediği yönündeki iddiamla çelişmiyor. Zira yalan söylediğinde, kendi hayatı için hayrı terk etmeyi murat eder [ve] bu iradeye uygun şekilde, hayrı gayri ihtiyari değil ihtiyari [bir şekilde] terk eder (secundum quam voluntatem non invitus eam deserit sed volens). Tartıştığımız irade işte bu, zira yalanın kendisi için yalan söylemeyi murat eden iradeden ziyade, kendi hayatı için yalan söylemeyi murat etmesini sağlayan irade hakkında konuşuyoruz. Öte yandan, kendi iradesine rağmen yalan söyleyeceği, öldürülecek olduğu [durumda] elbette ki kendi iradesine rağmen yalan söylüyor, yani: Kendi iradesine rağmen, zorunluluktan ötürü birinin ya da ötekinin [yalanın ya da ölümün] gerçekleştiği kötü bir vaziyet içinde (in hac anguista) kalıyor. Zira her ne kadar yalan söylemesi ya da öldürülmesi zorunluluktan ötürü olsa da, öldürülmesi zorunlu değil, zira eğer yalan söylerse öldürülmekten kurtulabilir; yalan söylemesi de zorunlu değildir, zira eğer öldürülmesine [izin verirse] yalan söylemekten kurtulabilir. İki durum da zorunlu [olarak] belirlenmiş (determinate) değildir, zira her ikisi de onun kudretindedir (quia utrumlibet est in potestate). Ayrıca, her ne kadar kendi iradesine rağmen ya yalan söyleyecek ya da öldürülecekse de, [bundan] iradesine rağmen yalan söylediği veya iradesine rağmen öldürüldüğü [sonucu] çıkmaz.

Birinin, nihayetinde isteyerek [yaptığı bir şeyi,] iradesine rağmen, gayri ihtiyari ve zorunluluktan ötürü (invitus et nolens et ex necessitate) yaptığının niçin söylendiğine [dair] sık sık kullanılan (frequent habet usus) başka bir gerekçelendirme (ratio) daha var. Zira yalnızca [bir tür] zorlukla<sup>16</sup> yapabildiğimiz ve bu sebeple yapmaktan geri durduğumuz şey [her ne ise onun] için, [o şeyi] yapamadığımızı (facere non posse) ve zorunluluktan ötürü ve irademize rağmen vazgeçtiğimizi (deserere) söyleriz. Nitekim, zorlanmaksızın yapmaktan vazgeçemediğimiz ve bu sebeple yapmaya devam ettiğimiz şey için ise, irademize rağmen, gayri ihtiyari ve zorunluluktan ötürü (invitus et nolentes et ex necessitate) yaptığımızı öne süreriz (asserimus). Böylece, ölmek için yalan söyleyen birinin, iradesine rağmen, gayri ihtiyari ve zorunluluktan ötürü yalan söylediği söylenir, zira ölümün zorluğuna maruz kalmaksızın yalan söylemekten kaçamaz. Öyleyse, nasıl ki hayatı için yalan söyleyen birinin iradesine rağmen yalan söylediğini söylemek yerinde değilse (improprie) -zira ihtiyari [olarak] yalan söyler- iradesine rağmen yalan söylemeyi murat ettiğini söylemek de yerinde değildir -zira yalnızca

<sup>16</sup> *Difficile*. Meşakkatle.



ihtiyari [olarak] yalan söylemeyi murat eder:- Nasıl ki yalan söylediğinde yalan söylemeyi murat ediyorsa, yalan söylemeyi murat ettiğinde de murat etmeyi murat eder (vult ipsum velle). /216/

**Çırak:** Söylediklerinizi inkâr edemem.

**Usta:** Öyleyse nasıl oluyor da kendi onayı<sup>17</sup> olmadan yabancı bir kudretin alt edemediği [zapt edemediği] (aliena potestas sine suo assensu subicere<sup>18</sup> non potest) irade özgür olamıyor?

**Çırak:** Benzer bir akıl yürütmeyle (simili ratione) bir atın iradesi yalnızca ihtiyari [olarak] bedenın iştahına hizmet ettiği (appetitui carnis servit) için özgür olduğunu söyleyemez miyiz?

**Usta:** Hayır, benzer [şeyler] değil. Attaki irade kendine bağlı değil (subicit) doğal olarak alt edilmiş (subiecta) ve her zaman için zorunlu olarak bedenın iştahına tâbidir (servit); beşerde ise irade hayırlı olduğu (voluntas recta est) sürece ne alt edilir ne yapmaması gereken şeye tâbi olur ne de yapmaması gereken şeye ihtiyari [olarak] rıza<sup>19</sup> göstermediği sürece yabancı bir kudret tarafından hayırlılıktan uzaklaştırılır. Nitekim bu rızayı, atın [durumundaki] gibi doğadan veya zorunluluktan değil (non naturaliter nec ex necessitate) kendinden (ex se) aldığı açıkça görülüyor.

**Çırak:** Atın iradesi hususunda beni ikna ettiniz, kaldığımız yerden devam edelim.

**Usta:** Bir şeyin başka bir şeyden, ihtiyari [anlamdan başka bir şekilde] icbar edilmesi veya alt edilmesi bakımından bağımsız (liberam) olduğunu reddedebilir misin?

**Çırak:** Reddedemem.

**Usta:** [Öyleyse] hayırlı iradenin nasıl galip geldiğini ve mağlup edildiğini (quamodo superat recta voluntas, et quamodo superatur) de söyle.

**Çırak:** Sebatsız (perseveranter) hayırlılığını murat etmek [onun] galip gelmesidir (vincere); [murat etmemesi] gereken şeyi murat etmesi ise mağlup edilmesidir (vinci).

**Usta:** Kışkırtmanın (tentatio), hayrı, yalnızca iradenin kendi rızasıyla hayırlılıktan uzak tutabileceğini (prohibere) veya yapmaması gerekene icbar

17 Burada geçen *assensus* sözcüğü İngilizce çevirilerde "consent" sözcüğü ile karşılanmış. *Assentio* onay (vermek), *consentio* rıza (göstermek) anlamına gelir.

18 Altta duran anlamındaki *sub-stantia* sözcüğüne benzer şekilde, *sub-iacere*, alta atılan, altta yatan anlamına gelir.

19 *Consentio*. Bkz. dipnot 17.

ederek iradenin hayrı değil yapmaması gerekeni murat etmesini [sağlayabileceği] kanaatindeyim.

**Çırak:** Herhangi bir gerekçeyle [bunun] yanlış olduğunu söyleyemem.

**Usta:** Öyleyse, eğer iradenin kendi rızası olmaksızın hiç bir kışkırtma iradeyi hayırdan günaha doğru, yani murat etmemesi gerekeni murat etmeye doğru çeviremiyorsa, iradenin, hayrı gözetmek üzere özgür olduğunu, kışkırtma ve günahattan ari olduğunu kim inkâr edebilir? Öyleyse irade mağlup edildiğinde (vincitur) yabancı bir kudret tarafından değil, kendisi tarafından [mağlup edilir] (non aliena vincitur potestate sed sua).

**Çırak:** Söylenenlerden bu çıkıyor.

**Usta:** Söylenenlerden, hiç bir kışkırtmanın hayırlı bir iradeyi mağlup edemeyeceği (nulla tentatio potest vincere rectam voluntatem) sonucunun da çıktığını görebiliyor musun? Zira eğer edebilseydi, mağlup etme kudretini haiz olur ve kendi kudretiyle mağlup edilirdi. Fakat bu mümkün değil, zira irade kendi kudreti dışında /217/ mağlup edilemez (non nisi sua potestate vincitur). Bu yüzden kışkırtma hayırlı iradeyi mağlup etmeye muktedir değildir; ve [muktedir] olduğu söylendiğinde de [bu] yerinde bir söz değildir (improprie). Zira [o zaman] iradenin kendini kışkırtmaya tâbi kılmaya muktedir olmasından başka bir şey anlaşılabilir. Benzer fakat tam tersi şekilde, zayıf (imbecilis) birinin güçlü (forti) biri tarafından mağlup edilebilir olduğu söylendiğinde, [bu, zayıf olanın] kudretine binaen değil ötekinin [güçlü olanın] kudretine binaen söylenir; zira [burada,] yalnızca güçlü olanın zayıf olanı mağlup etme kudreti olduğu kastedilir.

### **6. İrademiz kışkırtmalara karşı zayıf (impotens) gibi görünse de [aslında] nasıl muktedirdir (potens)?**

**Çırak:** İrademize yapılan tüm saldırıları (impugnancia) öylesine mağlup ettiniz ve [onu] icbar edebilecek tüm kışkırtmalara öylesine engel oldunuz ki iddialarınıza karşı çıkmam mümkün değil. Yine de, irademizdeki, neredeyse hepimizin mütecevaz kışkırtmalar (violencia tentationis) tarafından mağlup edildiğinde tecrübe ettiği bir zayıflığın (impotentiam) mevcudiyetinden bahsetmekten de kendimi alamıyorum. Bu yüzden, kanıtladığınız kudreti (potentiam quam probas) ve hissettiğimiz zayıflığı (impotentiam quam sentimus), tutarlı bir şekilde açıklamadığınız sürece ruhumun (animus meus) bu konudaki soruları bitmeyecek.

**Usta:** İradenin mezkur zayıflığı neden müteşekkildir?

**Çırak:** İradenin sebatla hayra tutunamamasından (non potest perseveranter rectitudini adhaerere) [müteşekkildir.]

**Usta:** İrade eğer zayıflık yüzünden [hayra] tutunamıyorsa, o zaman hayırdan, yabancı bir kuvvet (aliena vi) tarafından uzaklaştırılır (avertitur).

**Çırak:** Kuşkusuz.

**Usta:** Nedir bu kuvvet (vis)?

**Çırak:** Kışkırtma kuvvetidir (vis tentationis).

**Usta:** İrade kışkırtmanın öne sürdüğü (suggerit) şeyi murat etmediği sürece bu kuvvet iradeyi hayırdan döndüremez.

**Çırak:** Doğru. Fakat kışkırtma kendi kuvvetiyle (tentatio sua vi) iradeyi kendi öne sürdüğü şeyi murat etmeye zorlar.

**Usta:** Kışkırtma iradeyi murat etmesi için nasıl zorlar? İradenin büyük güçlkle de olsa murat etmekten geri durabileceği şekilde mi yoksa iradenin murat etmekten geri duramayacağı şekilde mi?

**Çırak:** Zorluk çekmeksizin [kışkırtmaların] öne sürdüklerini murat etmekten uzak duramayacağımız ölçüde bazen kışkırtmaların baskısına maruz kaldığımızı itiraf etmek zorunda kalsam da, [kışkırtmaların] öne sürdüklerini (possimus) murat etmekten alıkoymak ölçüde bize baskı yaptıklarını söyleyemem.

**Usta:** Nasıl söyleneceğini ben de bilmiyorum (nescio). Zira eğer biri ölümden kaçınmak ve bir süreliğine hayatını kurtarmak için yalan söylemeyi murat ediyorsa, /218/ sonsuz ölümden kaçınmak (vitet aeternam mortem) ve sonsuza kadar yaşamak (sine fine vivat) için yalan söylememeyi murat etmenin onun için imkânsız olduğunu kim söyleyebilir? O halde, kışkırtmalara rıza gösterdiğimizde, irademizde [mevcut] olduğunu söylediğin hayrı gözetme zayıflığının (impotentiam servandi rectitudinem), imkânsızlıktan değil zorluktan (non esse ex impossibilitate sed ex difficultate) kaynaklandığından şüphe etmemelisin. Zira bir şeyi, o şey bizim için [yapılması] imkânsız olduğundan değil de zorluk çekmeden [yapamayacağımız] için onu [yapamadığımızı] söylemeye alışkınız. Fakat bu zorluk iradenin özgürlüğünü engellemez (non perimit). Zira iradenin karşı koyuşuna rağmen [ona] saldırabilse de, iradeyi, irade rıza göstermeden mağlup edemez (Impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam). Bu yüzden, hakiki aklın (ratio veritatis) [kendisine] isnat ettiği iradenin kudretinin, beşeri doğamızın hissettiği zayıflık ile nasıl uyum içinde (convenient) olduğunu görebileceğin kanaatindeyim. Zira nasıl ki meşakkat iradenin özgürlüğünü

yok etmiyorsa, irade meşakkatsiz (sine difficultate) kendi hayrını gözetemediği için, [iradede mevcut] olduğunu söylediğimiz zayıflık da iradeden hayrı gözetme kudretini sökemez (non aufret).

### **7. [İrade] kışkırtma tarafından mağlup edildiğinde (vincitur) dahi kışkırtmadan nasıl daha güçlüdür (fortior)?**

**Çırak:** Ortaya koyduklarınızı nasıl inkâr (negare) edemiyorsam, iradenin, kışkırtma tarafından mağlup edildiğinde ondan daha güçlü (fortiorem) olduğunu da iddia (affirmare) edemem. Zira hayırlılığı gözetme iradesi kışkırtmanın kudretinden (tentationis impetus) daha güçlü olsaydı, irade murat edişinde, kışkırtmanın dayatmasına (insisteret) karşı daha dayanıklı (resisteret) olurdu. Zira daha güçlü veya daha az güçlü (magis vel minus fortem) olarak murat etmemin, daha güçlü veya daha az güçlü olan bir iradeyi haiz olduğum konusunda bundan başka bildiğim bir mesnet yok. Bu yüzden, yapmam gereken şeyi, kışkırtmanın öne sürdüğü yapmamam gereken şeyden daha az (minus fortiter) murat ettiğimde kışkırtmanın nasıl olup da irademden daha güçlü olmadığını anlayamıyorum.

**Usta:** Gördüğüm kadarıyla irade [sözcüğünün] çift anlamlılığı (aequivocatio) seni yanıltıyor.

**Çırak:** Nedir bu çift anlamlılık?

**Usta:** Görme yetisi (visus) sözcüğünün çift anlamlı olması gibi irade [sözcüğü] de öyledir. Zira görme vasıtasına görme yetisi (visum ipsum instrumentum videndi) deriz, yani gözlerden ışın[lar] (radium) geçer, ki bu ışın[lar] sayesinde ışığı ve ışığın aydınlattığı şeyleri algılarız. Görme yetisinden, vasıtayı kullandığımızda vasıtanın etkinliği [faaliyeti] (opus instrumenti) /219/ olarak da bahsederiz, yani görmek (visionem) [dediğimiz şey olarak]. Aynı şekilde, iradenin de murat etme vasıtası (voluntas ipsum instrumentum volendi) olduğu söylenir, ki ruhta bulunur (quod est in anima) ve tıpkı görme yetimizi çeşitli şeyleri görmeye yönlendirdiğimiz gibi [irademizi de] şu veya bu şeyi murat etmeye yönlendiririz; ve iradeden, murat etme vasıtası (instrumentum volendi) olan iradenin kullanımı (usus eius voluntatis) olarak da bahsedilir, tıpkı görme yetisinden, görme vasıtası (instrumentum videndi) olan görme yetisinin kullanımı (visus usus eius visus) olarak bahsedildiği gibi.<sup>20</sup> İmdi, görmediğimiz zaman dahi görme vasıtası olan görme yetisini haizizdir, fakat yalnızca gördüğümüz zaman vasıtanın etkinliği [faaliyeti] olan görme yetisi mevcuttur: İrade de, [yani] murat etme vasıtası da, herhangi bir şeyi murat etmediğinde [bile] -mesela uykuda- her daim ruhta

<sup>20</sup> Krş. *De Concordia* III, 11.

mevcuttur (semper est in anima); fakat bu vasitanın kullanımı veya etkinliği [faaliyeti] adını verdiğim iradeyi ise yalnızca bir şeyi murat ettiğimizde haizdir (voluntatem vero quam dico usum sive opus eiusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid).<sup>21</sup>

Dolayısıyla, murat etme vasıtası adını verdiğim irade, neyi murat edersek edelim, her daim bir ve aynı şeydir (una et eadem semper est); fakat vasitanın etkinliği [faaliyeti] olan irade ise murat ettiğimiz şeylerin sayısı ve sıklığı kadar çoktur (tam multiplex est quam multa et quam saepe volumus); benzer şekilde, karanlıkta veya gözümüz kapalı olduğunda dahi haiz olduğumuz görme yetisi (visus) de ne gördüğümüzden bağımsız olarak her daim aynıdır (semper idem est); fakat görme yetisi, yani görme etkinliği [faaliyeti], gördüğümüz şeylerin sayısı ve sıklığı kadar çoktur (tam numerosus est quam numerosa et quam numerose videmus).

**Çırak:** [Bunu] açıkça görüyorum ve iradenin bu ayrımlarının (discretionem), [yapılmasından] memnunum; bu ayrımı bilmediğimden ötürü nasıl bir aldanma içinde olduğumu şimdi görüyor gibiyim. Her neyse, başladığınız yerden devam edelim.

**Usta:** Öyleyse, iki irade, yani murat etme vasıtası ve bunun etkinliği [faaliyeti] (instrumentum scilicet volendi et opus eius) olduğunu gördüğüne göre, murat etme gücünün bunların hangisinde mevcut olduğunu düşünüyorsunuz?

**Çırak:** Murat etme vasıtası olanda.

**Usta:** Eğer öyleyse, vahşi bir boğayı kaçamayacağı şekilde tutacak kadar güçlü bir adam tanımış olsaydın ve aynı adamın, ellerinden kendini kurtaracak şekilde bir koçu tuttuğunu görseydin, bu adamın koçu tutarken boğayı tuttuğundan daha az güçlü (minus fortem) olduğunu mu düşünürdün?

**Çırak:** Her iki durumda da aynı güçte olduğunu fakat gücünü eşit kullanmadığını (sed eum sua fortitudine non aequaliter uti fatebor) düşünürüm. Zira bir boğayı tutmak bir koçu tutmaktan daha fazla güç gerektirir. Fakat o [adam] güçlüdür zira gücü haizdir; ama eylemine (actio) güçlü denmesinin sebebi [eylemin bir] güçle yapılmış olmasıdır (quia fortiter fit).

**Usta:** Öyleyse murat etme vasıtası adını verdiğim iradenin başka herhangi bir güçle mağlup edilemeyecek, ayrılamaz (inseparabilem) bir gücü haiz olduğunu anlıyorsun, ki bu güç [irade tarafından] murat ederken ya çok ya da az kullanır (qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo). Bu yüzden, irade, /220/ daha az bir güçle murat ettiği şeyle karşılaştığın-

21 "Bir şeyi murat etmemiz dışında vasitanın kullanımı veya etkinliği [faaliyeti] adını verdiğim iradeyi haiz değilizdir."

da, daha fazla bir güçle murat ettiği şeyi terk etmiş olmaz; ve ona [iradeye] daha fazla bir güçle murat ettiği şey sunulduğunda (offertur) ise, daha az bir güçle murat ettiği şeyi bir çırpıda terk eder. Bu durumda, vasitanın eylemi (actionem instrumenti) adını verebileceğimiz irade, -vasıta bir şeyi murat ettiğinde kendi işini kendi yaptığı için- bu durumda bu murat etmenin daha fazla veya daha az güçlü (magis vel minus fortiter) olarak adlandırılabilirliğini, zira ya daha fazla güçle ya da daha az güçle yapıldığını söylüyorum.

**Çırak:** İzahınız şimdi bana oldukça açık geliyor.

**Usta:** O halde, bir beşer kıskırtmanın saldırısı altındayken (ingruente tentatione) haiz olduğu irade[nin] hayrını terk ettiğinde, yabancı bir güç tarafından ele geçirilmez (nulla vi aliena abstrahitur), [bu beşer] kendini daha güçlü [bir şekilde] murat ettiği şeye doğru çevirir (ipsa se convertit ad id quod fortius vult).

### **8. Tanrı dahi iradenin hayrını söküp çıkaramaz (Quod nec deus potest auferre voluntatis rectitudinem).**

**Çırak:** Tanrı iradeden hayrı söküp çıkarabilir mi (auferre)?

**Usta:** Nasıl [olup da] çıkaramadığını görelim. Elbette ki yoktan yarattığı bütün bir cevheri (Totam quidem substantiam quam de nihilo fecit) hiçliğe indirmeye muktedirdir (potest redigere in nihilum) fakat [iradenin] haiz olduğu hayrı iradeden ayıramaz (a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare).

**Çırak:** Daha önce duymadığım bu iddianızın gerekçesini (rationem) büyük bir hevesle bekliyorum.

**Usta:** İradenin hayrını, sayesinde iradenin adil olduğu, yani, [iradenin] kendisi için gözettiği hayırlılığı tartışıyoruz. Fakat biri hariç hiç bir irade adil değildir, o da Tanrı'nın, beşerin murat etmesini murat ettiği iradedir (Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod deus vult illam velle).

**Çırak:** Bunu murat etmeyen irade, elbette ki adil değildir (Quae hoc non vult, plane iniusta est).

**Usta:** O halde, hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetmek, gözetken herkes için, Tanrı'nın onun [o kişinin] murat etmesini murat ettiği şeyi murat etmektir (quod deus vult illum velle).

**Çırak:** Öyle olmalıdır.

**Usta:** Eğer Tanrı bu hayrı birinin iradesinden ayıracak (separat) olsaydı, bunu ya ihtiyari ya da gayri ihtiyari yapacaktır (aut volens hoc facit aut nolens).

**Çırak:** Gayri ihtiyari yapamaz (nolens non potest).

**Usta:** Öyleyse, eğer mezkur hayrı birinin iradesinden sökecek (aufret) olsaydı, yaptığı şeyi murat ederdi (vult quod facit).

**Çırak:** Hiç şüphesiz murat ederdi.

**Usta:** [Tanrı] bu hayrı her kimin iradesinden ayırmayı murat ediyorsa, bu [kimsenin] hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetmesini murat etmeyecektir. /221/

**Çırak:** Bu sonuç çıkıyor.

**Usta:** Fakat iradenin hayrını bu anlamda, yani [hayrın] kendisi için gözetmenin, gözeteni herkes için, Tanrı'nın onun [o kişinin] murat etmesini murat ettiği şeyi murat etmek olduğunu öne sürmüştük.

**Çırak:** Öne sürülme bile bu böyle olurdu (Si positum non esset, ita tamen esset).

**Usta:** Öyleyse, eğer Tanrı birinden hayrı ayıracak olsaydı, onun [Tanrı'nın] murat ettiğini [o kişinin] murat etmesini [Tanrı] murat etmezdi (non vult eum velle quod vult eum velle).

**Çırak:** Başka bir sonuç olamaz ve başka hiç bir şey [bundan] daha imkânsız olamaz (Nihil consequentius et nihil impossibilius).

**Usta:** O halde Tanrı'nın iradenin hayrını söküp atmasından (auferre) daha imkânsız bir şey olamaz. Yine de, bu hayrın terk edilmesine karşı çıkmadığında (quando non facit ut eadem rectitudo non deseratur) bunu yaptığı söylenir. Öte yandan, Şeytan'ın yahut kışkırtmanın bunu yaptığı veya iradeyi mağlup ettiği ve gözettiği hayırdan uzaklaştırdığı (abstrahere) söylenir, zira [bunun söylenmesinin sebebi,] Şeytan'ın yahut kışkırtmanın iradeye [müdahale etmesine] müsaade edilmediği sürece veya hayra karşı tercih ettiği şeyi söküp atmakla tehdit etmediği sürece, iradenin belli ölçüde murat ettiği hayırdan yüz çevirmeyecek olmasıdır (nullatenus ipsa se ab illa quam aliquatenus vult averteret).

**Çırak:** Söyledikleriniz bana öyle açık görünüyor ki [söylenenlere] karşı çıkacak bir şey söylenemeyeceğini düşünüyorum.

### **9. Hayırlı bir iradeden daha özgür hiç bir şey yoktur (Quod nihil sit liberius recta voluntate).**

**Usta:** Dolayısıyla, gördüğün gibi, hiç bir şey, hayrını hiç bir yabancı kuvvetin (vis aliena) söküp atamayacağı hayırlı bir iradeden daha özgür değil-

dir. Elbette eğer dersek ki [irade] hayatı veya selameti (vitam aut salutem) kaybetmemek için yalan söylemeyi murat ettiğinde, ölüm korkusundan veya azap çekmekten dolayı hakikati terk etmeye (deserere) zorlanır (cogitur), bu doğru olmaz. Zira irade, hayatı murat etmeye hakikati murat etmekten daha fazla zorlanmış değildir; aksine, her ikisini de gözetmesi yabancı bir kuvvet tarafından engellendiği için, [irade hangisini] tercih ediyorsa [onu] seçecektir (ipsa eligit quod mavult); elbette ki, özgür olmayan veya gayri ihtiyari [bir şekilde] (non sponte sed invita) birinden birini terk edeceği bir zorunlulukta kaldığı için muhakkak ki gayri ihtiyari değil ihtiyari [olarak] (sponte utique et non invita) seçecektir. Zira hakikati murat etme gücü, selameti murat etme gücünden daha az değildir fakat selameti daha güçlü [bir şekilde] murat eder. Zira eğer hem hakikati gözettiği için hemen elde edeceği sonsuz ihtişam (gloriam aeternam) hem de yalan söylediği için hemen teslim edileceği cehennem azabı (inferni tormenta) gözü önünde olsaydı, o zaman hiç şüphesiz ki hakikati gözetmeye yetecek kadar gücü haiz olduğu görülürdü.

**Çırac:** Orası aşikâr, zira irade kendisi için sonsuz selameti (salutem aeternam) murat etmek için daha fazla güç gösterecek ve [bu] ödül için hakikate gösterdiği güç [çaba], geçici selamet (salutem temporalem) için göstereceği güçten daha fazla olacak. /222/

### **10. Günah işleyen [kişi] nasıl günahın kölesidir; Tanrı'nın [bir iradeye] onu terk etmiş hayrını geri vermesi (reddit), ölüye hayatı geri vermesinden daha büyük bir mucizedir.**

**Usta:** O halde akıl sahibi doğa (rationalis natura) her daim özgür seçimi (liberum arbitrium) haizdir zira hayrın kendisi için iradenin hayrını -bazen meşakkatli de olsa- gözetme kudretini haizdir. Fakat özgür irade (libera voluntas) onu [hayrı] gözetmenin meşakkatinden dolayı hayrı terk ederse, kendi çabalarıyla hayrı geri kazanmanın (recuperandi) imkânsızlığından ötürü elbette ki günaha tâbi olur (servit peccato). O zaman da “geçip giden, dönmeyen bir rüzgâr gibi”<sup>22</sup> olur, zira “her kim günah işlerse günahın kölesidir”.<sup>23</sup> Elbette nasıl ki hayrı haiz olmadan önce hiç bir irade Tanrı ona vermediği sürece [hayrı] haiz olamıyorsa, bahşedilmiş hayrı terk ettikten sonra da irade, Tanrı ona geri vermediği sürece [hayrı] geri alamaz (non potest eam nisi deo reddente recipere). Dahası, Tanrı'nın hayrı terk etmiş iradeye [hayrı] geri vermesinin, hayatını kaybetmiş ölüye [hayatı] geri vermesinden daha büyük bir mucize olduğu kanaatindeyim. Zira beden (corpus) öldüğü zaman günah

22 Psalmus 78:39: “...νεῦμα πορευόμενον καὶ οὐκ ἐπιστρέφον” “...spiritus vadens et non revertens”.

23 Ioannis 8:34. Bkz. dipnot 7.



işlemez ve neticede hayatı geri alamaz; fakat irade kendi çabalarıyla hayrı terk ettiğinde, [hayrın] yokluğunu her zaman için hak etmiş olur (ut illa semper indigeat). Eğer biri kendi isteğiyle (sponte) kendi canına kıyarsa, hiç bir zaman kaybolmayacak olanı kendinden söküp atmış (aufert) olmaz; halbuki iradenin hayrını terk eden biri, [bunu yaptığında,] her daim gözetilmesi gerekeni söküp atmış olur (hoc abicit quod ex debito semper erat servaturus).

**Çırak:** Günah işleyen kimseyi günahın kölesi kılan kölelik hakkında ve bir kez terk edildikten sonra onu ilk kez bağışlayan tarafından geri verilmediği sürece hayrın geri kazanılmasının imkânsız [oluşu] hakkında söylediklerinize tümüyle katılıyorum; ki bu, kendisine hayrın verildiği herkes tarafından, her daim [hayrı] gözetebilirsiniz diye, sürekli düşünülmelidir (et ut illam semper teneant, indesinenter considerandum est omnibus quibus datur).

### **11. Bu kölelik seçim özgürlüğünü söküp atmaz (Quod ista servitus non aufrer libertatem arbitrii).**

**Çırak:** Bu sonuç itibarıyla sevincimi kursağında bırakmış oluyorsunuz zira ben beşerin her daim seçim özgürlüğünü haiz olduğuna kendimi inandırmıştım. Dolayısıyla, bu köleliğin (servitutum), tartıştığımız özgürlükle karşıt görünme ihtimaline karşı bana açıklama yapmanızı istiyorum. Zira her ikisi de, yani, hem bu özgürlük hem de bu kölelik iradede /223/ mevcuttur (Utraque enim, scilicet haec libertas et servitus, in voluntate est) ve her ikisiyle uyumlu olacak şekilde bir beşer ya özgürdür ya da köledir. Öyleyse, [bir beşer] köleyse nasıl oluyor da özgür oluyor? Yahut eğer özgürse nasıl oluyor da köle oluyor?

**Usta:** Eğer [birbirinden] düzgünce ayırt edersen, [bir beşerin,] tartıştığımız hayrı haiz olmadığı zaman çelişkiye düşmeksizin (sine repugnantia) hem köle hem de özgür olduğunu (servus est et liber) [göreceksin]. Zira [beşer] hayrı haiz olmadığı zaman hayrı elde etme kudretini haiz değildir (Numquam enim est eius potestatis rectitudinem capere cum non habet) fakat eğer [hayrı] haiz ise, hayrı gözetme kudretini [de] hep haizdir (sed semper eius est potestatis servare cum habet). Günaha dönemeyeceği (redire non potest a peccato) için o bir köledir; hayırdan [zorla] uzaklaştırılamayacağı için (abstrahi non potest a rectitudine) de özgürdür. Gelgelelim, yalnızca bir başkası tarafından günaha ve günaha köle olmaktan döndürülebilir fakat hayırdan ise yalnızca kendisi tarafından döndürülebilir ve kendisini bu özgürlükten ne kendisi ne de bir başkası mahrum bırakabilir (et a libertate sua nec per se nec per alium potest privari). Zira eğer [hayrı] haiz ise hayrı gözetmek için ve hatta gözetmek için hiç [hayrı] yoksa dahi doğal olarak her daim özgür olacaktır (Semper enim naturaliter liber est ad servandum rectitudinem si eam habet, etiam quando quam servet non habet).

**Çırac:** Kölelik ve özgürlük arasında kurduğunuz bağ, bir beşerde aynı anda her ikisinin de mevcut olabileceğine beni ikna etti.

**12. Bir beşer hayrı haiz olduğunda, -hayrı haiz olmadığına kendi başına [hayrı] geri kazanamayacağından hareketle- köle olduğu söylenir fakat hayrı haiz olmadığına, -hayrı haiz olduğunda ondan sökülüp alınamayacağından hareketle- özgür olduğu söylenir.**

**Çırac:** Fakat bir beşerin neden hayrı haiz olduğu zaman, -hayrı haiz olmadığına kendi başına [hayrı] geri kazanamayacağından hareketle- köle olduğunun söylendiğini fakat hayrı haiz olmadığına, -hayrı haiz olduğunda başka biri tarafından ondan sökülüp alınamayacağından hareketle- özgür olduğunun söylendiğini bilmek istiyorum. Zira günahattan dönemeyecek oluşu sebebiyle o bir köledir (Per hoc enim quia redire non potest a peccato, servus est) ve hayırdan [zorla] uzaklaştırılmayacak oluşu sebebiyle de özgürdür (per hoc quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est) ve nasıl ki [hayrı] haiz olduğunda hiç bir zaman [zorla] ondan uzaklaştırılmıyorsa, [hayrı] haiz olmadığına da [günahattan] geri dönemez (numquam potest redire). O halde, nasıl ki her daim bu özgürlüğü haizse, bu köleliği de her daim haiz olacaktır gibi görünüyor (Quapropter sicut semper habet illam libertatem, ita semper habere videtur illam servitutem).

**Usta:** Bu kölelik, günahattan kaçınamama zayıflığından başka bir şey değildir (Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi). Zira bu köleliğe ister hayra geri dönememe zayıflığı (impotentiam esse redeundi ad rectitudinem), ister hayrı geri kazanamama (impotentiam recuperandi) veya hayrı tekrar haiz olamama (iterum habendi rectitudinem) diyelim, bir beşer yalnızca şu sebepten ötürü köle olur: Hayra geri dönemeyeceği, /224/ [onu] geri kazanamayacağı veya haiz olamayacağı için günahattan kaçınamaz (non potest non peccare). Fakat bu hayrı haiz olduğunda günahattan kaçınamama zayıflığını haiz değildir. Dolayısıyla bu hayrı haiz olduğunda günahın kölesi değildir. Fakat hem hayrı haiz olduğunda hem de olmadığına hayrı gözetme kudretini her daim haizdir (Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet) ve bu sebeple de her daim özgürdür (semper est liber). Fakat sen şunu soruyorsun: Neden bir beşer hayrı haiz olduğu zaman, -hayrı haiz olmadığına kendi başına [hayrı] geri kazanamayacağından hareketle- köle olduğu söyleniyor da hayrı haiz olmadığına, -hayrı haiz olduğunda başka biri tarafından ondan sökülüp alınamayacağından hareketle- özgür olduğu söyleniyor? Tıpkı şu soru gibi: Bir beşerin neden güneş görünür olduğunda -güneş kaybolduğunda [güneşi] görünür kılamayacağından hareketle- güneşi görememe zayıflığını (impotentiam videndi solem) haiz olduğu söyle-

niyor da güneş kaybolduğunda -güneş görünür olduğunda güneşi görebilmeye muktedir olmasından hareketle- güneşi görme kudretini haiz olduğu söyleniyor? Zira güneş kaybolduğunda dahi, görünür olduğunda sayesinde güneşi görebileceğimiz görme yetisi (visum) bizde mevcuttur; benzer şekilde, iradenin hayrı bizde mevcut olmasa (deest) bile, sayesinde [hayrı] haiz olduğumuzda [hayrın] kendisi için hayrı gözetebileceğimiz kudret olan kavrama ve murat etme kabiliyeti (aptitudinem intelligendi et volendi) bizde mevcuttur. İmdi, güneşin mevcudiyeti (praesentia) [görünür olup olmaması] dışında güneşi görmek için hiç bir eksiğimiz yoksa, yalnızca o zaman güneşin mevcudiyetinin bizde ortaya çıkardığı kabiliyet [bizde] eksik olur; benzer şekilde, yalnızca hayırdan yoksun olduğumuz zaman onun yoksunluğunun ortaya çıkardığı zayıflığı haiz oluruz. Dolayısıyla, beşer her daim seçim özgürlüğünü haizdir fakat her daim “günahın kölesi” değildir; yalnızca hayırlı bir iradeyi (rectam voluntatem) haiz olmadığında [günahın kölesidir].

**Çırak:** Daha önce söylenenleri -[mesela] görme kudretini (videndi potestatem) dört kudrete ayırdığınızda- daha dikkatli düşünseydim şimdi kafa karışıklığı yaşamazdım. Bu yüzden, kafamın karışmasının sebebinin benim hatam olduğunu kabul ediyorum.

**Usta:** Şimdilik affediyorum [ama] bundan sonra söylenenleri aklında tutarsan, ihtiyaç olduğunda onları tekrarlamak zorunda kalmayız.

**Çırak:** Gösterdiğiniz müsamaha için teşekkür ederim fakat düşünmeye alışık olmadığım bu konuları ilk kez duyduktan sonra devamlı aklımda kalmamasına şaşırıyorum.

**Usta:** Seçim özgürlüğü tanımımız hakkında başka herhangi bir şüphen varsa söyle. /225/

### **13. ‘Bu hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetme kudreti’, ‘seçim özgürlüğü’nün dört başı mamur bir tanımıdır.**

**Çırak:** Bu tanımla ilgili hâlâ kafamı kurcalayan bir şey var. Zira bir şeyi gözetmek için öyle ya da böyle bir kudretimiz var fakat bu kudret, yabancı bir kuvvetin (aliena vi) [ona] engel teşkil edemeyeceği kadar özgür değil. Bu yüzden, seçim özgürlüğünün, hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetme kudreti olduğunu söylediğinizde, bu kudretin herhangi bir kuvvet tarafından mağlup edilemeyeceğini işaret edecek [bir şartın] eklenip eklenemeyeceğine bakalım [istiyorum].

**Usta:** Eğer bu hayrın kendisi için iradenin hayrını gözetme kudreti şu veya bu şekilde, [şimdiye dek] incelediğimiz özgürlükten ayrı mevcut bulu-

nabiliyorsa (aliquando inveniri posset absque illa quam perspeximus libertate), o zaman söylediğin şeyi eklemek faydalı olabilir. Fakat öne sürülen tanım cins ve fark (genere et differentiis) bakımından öyle eksiksiz (perfecta) ki, incelediğimiz özgürlükten ne fazlasını ne de azını içeriyor; anlaşılması için hiç bir şeyin eklenmesine veya çıkarılmasına gerek yok. Zira “kudret” özgürlüğün cinsidir (Est enim ‘potestas’ libertatis genus). Nitekim “gözetmek” (servandi) eklentisi, bu kudreti gözetme kudreti olmayan [diğer] her kudretten -mesela gülme veya yürüme kudreti [kabiliyeti] gibi- ayırıyor (separat). Fakat “hayırlılık”ı (rectitudinem) ekleyerek bu kudreti, parayı (aurum) veya hayırlı olmayan her ne ise [onu] gözetme kudretinden ayırıyoruz. Eklenen “iradenin” (voluntatis) ifadesi ise, bu kudreti hayrı başka şeyler için gözetme kudretinden ayırıyor; tıpkı bir sopa veya bir görüş gibi.<sup>24</sup> Ayrıca “hayrın kendisi için” ifadesiyle, bu kudret, iradenin hayrını başka bir şey sebebiyle gözetme kudretinden ayrılıyor; mesela hayır, para için veya doğal [temayüller] (pecuniam aut naturaliter) için gözetildiğinde. Mesela bir köpek, yavrularını veya ona bakan sahibini sevdiği zaman doğal [temayül] (naturaliter) sebebiyle iradenin hayrını gözetir. O halde, bu tanımda akıl sahibi iradenin seçim özgürlüğünü (libertatem arbitrii rationalis voluntatis) kuşatmak ve diğerlerini dışarda bırakmak için gerekli hiç bir şey olmadığına göre ve özgürlük de yeterince içerildiğine ve diğerleri yeterince dışarıda bırakıldığına göre, hiç şüphesiz tanımımız ne çok geniş ne de çok dar (nec abundans utique nec indigens). Sana da öyle görünmüyor mu?

**Çırac:** Bana tümüyle eksiksiz görünüyor.

**Usta:** Öyleyse söyle bakalım, sayesinde, onu haiz olanı iyi ve kötü eylemlerinden (sive faciat bonum sive faciat malum) [dolayı] sorumlu (imputatur) tutabildiğimiz özgürlük hakkında başka [bilmek] istediğin bir şey var mı? Zira konuşmamız (sermo)<sup>25</sup> yalnızca bu özgürlükle alâkalı. /226/

#### **14. Bu özgürlüğün tefrik edilmesi (divisio).**

**Çırac:** Geriye bu özgürlüğü tefrik etmek kaldı. Zira her ne kadar tanımımızla uyumlu olarak özgürlük her akıl sahibi doğada müşterekse de (communis sit omni rationali naturae) nihayetinde Tanrı'nın özgürlüğü akıl sahibi yaratılmışların (rationalis creaturae) haiz olduğu özgürlükten oldukça farklıdır ve akıl sahibi yaratılmışlar içinde de farklı farklı özgürlükler var.

<sup>24</sup> Burada örnek olarak çubuk-sopa (Lat. *Virga* / İng. *Rod-Straight*) ve görüş-fikir (Lat. *Opinio* / İng. *Opinion*) seçilmesinin sebebi, *rectitudo* sözcüğünün *rectus* kökünden gelmesidir. *Rectus*, düz, dik, doğru gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla “hayırlılık” şeklinde karşılamayı tercih ettiğimiz *rectitudo* sözcüğü “doğruluk” şeklinde de karşılanabilir.

<sup>25</sup> *Sermo* sözcüğü vaaz anlamına da gelir.

**Usta:** [Özgürlüğe uygun düşen ayrımlar şöyledir:]

I. Kendi başına seçim özgürlüğü vardır (*Libertas arbitrii alia est a se*); ne yaratılmıştır ne de verilmiştir [bahşedilmiştir] (*quae nec facta est nec ab alio accepta*) ki bu, yalnızca Tanrı'ya has [olan özgürlüktür].

II. Hem yaratılmış hem de Tanrı'dan alınmış [bahşolunmuş] seçim özgürlüğü vardır (*alia a deo facta et accepta*), ki beşere ve meleklerle hastır. Fakat yaratılmış ve alınmış [bahşolunmuş] bu seçim özgürlüğü ya (A) gözetilecek hayrı haizdir ya da (B) değildir.

II-A. Hayrı haiz olan seçim özgürlüğü, [hayrı] ya (1) ayrılabilen şekilde (*separabiliter*) ya da (2) ayrılamayan (*inseparabiliter*) şekilde haizdir.

II-A-1. Ayrılabilen (*separabiliter*) hayrı gözetilen seçim özgürlüğü, iyi olanların istikrara kavuşmasından ve kötü olanların düşmesinden önce bütün meleklerle (*fuit angelorum omnium, antequam boni confirmarentur et mali caderent*) ve bu hayrı haiz her beşerin ölümünden önceki [durumuna] hastır (*et est omnium hominum ante mortem, qui habent eandem rectitudinem*).

II-A-2. Oysa ayrılamaz (*inseparabiliter*) hayrı gözetilen seçim özgürlüğü imtiyazlı meleklerle ve beşere (*electorum angelorum et hominum*) hastır. Fakat imtiyazlı meleklerle, lanetlenmiş meleklerin düşüşünden sonra (*angelorum post ruinam reproborem*) ve [imtiyazlı] beşere de ölümünden sonra (*et hominum post mortem suam*).

II-B. Fakat hayrı haiz olmayan seçim özgürlüğü hayırdan ya (1) [hayrı] geri kazanabilecek şekilde (*recuperabiliter*) ya da (2) geri kazanamayacak şekilde (*irrecuperabiliter*) yoksundur.

II-B-1. Hayrı haiz olmayan fakat geri kazanabilen (*recuperabiliter*) seçim özgürlüğü, yalnızca hayatları süresince [hayırdan] yoksun olan beşere hastır; pek çoğu hiç bir zaman geri kazanamayacak olsa da (*quamvis illam multi non recuperent*).

II-B-2. Oysa hayrı haiz olmayan ve geri kazanamayan (*irrecuperabiliter*) seçim özgürlüğü, lanetlenmiş meleklerle ve beşere (*reproborem angelorum et hominum*) hastır; lanetlenmiş meleklerle düşüşlerinden sonra (*post ruinam*), lanetlenmiş beşere de hayatlarından sonra (*post hanc vitam*).

**Çırak:** Tanrı'nın yardımıyla yaptığınız seçim özgürlüğü tanımını ve ayrımı beni öyle tatmin etti ki bunlar hakkında sormak zorunda [hissettiğim] hiç bir soru kalmadı.

## Öz

### Seçim Özgürlüğü Üzerine

Anselmus tarafından muhtemelen 1080 ile 1085 yılları arasında Bec Manastırı'nda yazılmış olan bu diyalog, özgürlüğün, seçimin, iradenin ve hayırlılığın mahiyeti çerçevesinde, ruhun bir kudreti ve kabiliyeti olması bakımından özgür iradeyi ve seçim özgürlüğünü detaylı olarak inceliyor. Ayrıca, Hıristiyanlığın en temel düsturlarından biri olan "ilk günah" ve ilk günahın özgürlük ve seçim ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu tartışılıyor. Nihayetinde, özgürlüğün, seçimin ve iradenin mahiyeti beşere, meleklerle ve Tanrı'ya göre olmak üzere ayırt ediliyor.

**Anahtar Kelimeler:** Seçim Özgürlüğü, Özgür Irade, Hayırlılık, Anselmus Cantuariensis, Din Felsefesi, 11. yy Hıristiyan Teolojisi, Felsefe Tarihi

## Abstract

### On Freedom of Choice

Written by Anselm at Bec Abbey probably between 1080-1085, this dialogue, within the frame of the notions of freedom, choice, will and uprightness, explores in detail the free will and freedom of choice as a power and as an ability of the soul. Further, as it is one of the "dictum"s of Christianity, "the original sin" and its relation with freedom and choice is brought into discussion. Finally, the nature of freedom, choice and will are distinguished as pertain to humanity, angels and God.

**Keywords:** Freedom of Choice, Free Will, Rectitude, Anselmus Cantuariensis, Philosophy of Religion, 11<sup>th</sup> Century Christian Theology, History of Philosophy

# “AŞKA ÖVGÜ”\* ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 463-469.

Geliş Tarihi: 25.11.2020 | Kabul Tarihi: 14.04.2021

**Fatma AKSAKAL**



*Aşka Övgü* adlı eser Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi H. Ömer Özden tarafından kaleme alınmış daha çok yeni, henüz 5 aylık güzide bir çalışma olarak raflardaki yerini almış bulunmaktadır. Yazarın daha önce yayınlanmış birçok kitap, makale ve dergi yazıları olmakla birlikte bu çalışmasının, günümüzde özgün bir anlatıma ihtiyaç duyan “aşk” a dair birçok felsefi çalışmaya apayrı bir soluk katacağı ve bu alanda yeni yapılacak özgün çalışmalara kapı aralayacağı şüphesiz bir gerçektir. Temmuz 2020’de içerisinde aşk üzerine yapılmış iki özel söyleşinin<sup>1</sup> de bulunduğu ilk basımıyla Bilge Kültür-Sanat Kitapevi’nden yayınlanarak okurlarıyla buluş-

turulan eser, tanımlanması zor olarak kabul gören “Aşk” kavramın, “aşk” in etimolojisi ile morfolojisini, Aşk’ın epistemolojisi ve ontolojisine dayanarak ele almakta, “aşk”ın pek de gün yüzüne çıkarılmamış olan felsefi ve edebi yönünü, anlaşılır bir üslupla gözler önüne sermektedir.

Eserde, tarih boyunca hakkında birçok şey yazılmış ve çizilmiş olan ‘aşk’ın ilk önce tanımlanabilirliği tartışıldıktan sonra, ontoloji (varlık), koz-

\* H. Ömer Özden, *Aşka Övgü*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, Temmuz 2020.

1 Bkz. Özden, *Aşka Övgü*, Ekler Bölümü, Şair-Yazar İsmail Bingöl’ün Yazar Belkis İbrahimhakkioğlu ile “Aşk Üzerine” (Ek-1 s. 235) ve Şair Ataol Behramoğlu ile “Aşk Üzerine...” Yaptığı Söyleşi, (Ek-2 s. 245.)

moloji (evrenle ilgili), oluş ve bozulmuş, yaratıcılık ve mistisizmle olan ilgisi açıklanmaktadır. Daha sonra aşkın akıl, bilgi, varoluş, ahlâk, sanat, mevsim ve vatan gibi farklı kavramlarla olan ilişkisi irdelenmektedir. Sonuç kısmında ise aşkın sonsuzluk ile olan güçlü irtibatı ortaya konularak aşkın sonsuzluğun ta kendisi olduğu ifade edilmektedir. Bunun dışında eser bir ön söz ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere ekler bölümünde iki söyleşiden müteşekkil oldukça akıcı ve okuması keyifli bir kitap olarak dikkat çekmektedir.

Aşkın hem fizik hem de metafizik âlemlerle olan bağına ele alan çalışmanın Ön Söz'ünde yazar, "İncelendiğinde görülecektir ki aşkın, varlığın asıl sebebi olan Yaratıcı'yla, var olanlarla, bilgiyle, sanatla, şiirle, edebiyatla, inançla, kültürle, metafizikle, tasavvufu, evlilikle kısacası hayatın her anıyla doğrudan ya da dolaylı ilintisi vardır"<sup>2</sup> demektedir. Nitekim öyledir de... Çünkü aşk denilen olgu hem soyut hem de somut gerçeklikleriyle yaşanan hayatın her alanıyla iç içedir. İşte bu kitapta tam da bu, yani aşkın yukarıda bahsi geçen gerçekliklerle ilintili olduğu problem alanları ele alınmaya çalışılmaktadır.

Özden'e göre estetik bir değer taşıyan aşk, felsefeyle yakından ilgili olmasına rağmen maalesef felsefeyle meşgul olanların en az ilgilendikleri problem alanlarından biridir. Hatta bu konuda daha eserin en başında şu ifadelerle yer verilmektedir: "Hâlbuki felsefede söylenen her sözün, aşk ile ilgisi olduğu söylenebilir. Çünkü philosophy (felsefe) terimi, içinde aşkı barındırır; bilgiye, bilgeliğe duyulan aşk anlamına gelir. Bilginin aşkla olan bu yakınlığından dolayı felsefe, her konuda olduğu gibi aşk hakkında da değerlendirmeler yapmaya yetkilidir."<sup>3</sup>

Yazara göre aşk, zor bir duygu ve yaşama halidir. Çalışma, özünde aşk duygunun anlatım zorluğunu aşarak anlaşılır bir üslupla ifade etmeyi amaçlamaktadır. Önemli olanın zora talip olmak; zorlukları aşmanın en değerli yolunun da her işimizi aşk ile yapmak olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Eserin bir diğer amacının ise aşk kavramının son yıllarda hem sosyal hayatta hem de birtakım yazınsal çalışmalarda uğradığı erozyon, yüceliğinin yok edilmesi, bayağılaştırılmasının verdiği rahatsızlığa karşın, aşkın hassasiyetine ve yüceliğine dikkat çekerek, aşk'a eski saygınlığını yeniden kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır.

Zihnimizdeki bazı kavramların, düşüncelerin tanımlanamaması gibi, yazarın kendine has ifadesiyle "bir duygu sağanağı olan aşk" da tanımlana-

2 Özden, "Önsöz", *Aşka Övgü*, s. 11.

3 Özden, *Aşka Övgü*, s. 12.



mazlar arasında kabul edilerek mantık ve felsefenin alanına girdiği kabul edilerek bu konuda oldukça önemli değerlendirmeler yapılmaktadır.

Aşkın, mantık bakımından tanımlanamasa da birtakım benzetmeler ve betimlemeler aracılığıyla anlatılabileceği belirtilmektedir. Yapılan betimlemelerden birinde aşkın sarmaşık anlamında kullanıldığına dikkat çekilmekte, böyle bir tasvire sebep olarak da aşkın şiddetli ve aşırı sevgiyi içermesi gösterilmektedir. Aşk tanımlanamasa bile hakkında, düşünsel değerlendirmeler yapılabilir. Çünkü aşk dâhil tüm duygular doğrudan tecrübe edilebilir. Bu da aşk üzerine felsefî konuşmalar yapılabileceğini göstermektedir.

Yazar, bu betimleme ve anlamlandırmalara örnek olarak İlk Çağ'ın ünlü filozofu Eflatun'un aşkı “iki ayrı varlık yerine bir tek varlık olmak kavramını” kullandığından bahsederek Eflatun'un mitolojiden aldığı bir efsaneyi örnek vermektedir.

Aşkın tanımlanamaz oluşunun bir nedeni de onun tanımlanabilir olması demek aynı zamanda sınırlandırılması demektir. Bu sebepten aşk, miktar ve ölçüye sığmaz.

Aşkın tasvir edilmesinde Yunus Emre, Mevlânâ, Şeyh Galip ve Nurettin Topçu gibi Türk düşünürlerinin yanı sıra Eflatun, Descartes ve Spinoza gibi bazı Batılı filozofların da düşüncelerine müracaat edilen eserde aşk sınır tanımayan bir duygu ve sınırsız bir varlık olarak kabul edilebilir.

Aşkın kozmolojik boyutu anlatılırken, evren ve insan üzerinde aşkın etkin güç olduğu ortaya konulmaktadır. Bu konuda Hesiodos, Empedokles gibi Antik dönem filozoflarının düşüncelerine yer verilen eserde ontolojik olarak aşk, İbn-i Sinâ, Fârâbi gibi İslam filozoflarının düşüncelerinden hareketle anlatılmaya çalışılmakta, Allah'ın varlığı aşk ile yarattığına vurgu yapılmaktadır.

Aşkın tasavvufi boyutunun da ele alındığı kitapta kul ile Allah arasında korkuya değil, sevgiye dayalı bir bağlılığa vurgu yapıldıktan sonra Mevlânâ, Yunus Emre ve İbrahim Hakkı Erzurumî gibi önemli mutasavvıfların görüşlerine ayrıntılı olarak müstakil başlıklar altında yer verilmektedir.

Kitapta bu temellendirmeler yapıldıktan sonra Aşk ve İnsan konusuna geçilmekte ve Aşk-Bilgi-Akıl, Aşkın Varoluşsal Boyutu, Aşkın Ahlâki Boyutu, Aşk Sanatı-Sanat Aşkı, Aşkın Mevsi mi, Vatan Aşkı gibi başlıklar altında aşkın insani boyutu anlatılmaktadır.

a. Aşk-Bilgi-Akıl: Bu başlık altında bilgi ve felsefe ile aşk arasındaki ilgi ele alınmaktadır. Akıl ile aşk arasında bir mukayese yapılarak bu konuda

bazı düşünürlerin fikirleri tartışılmakta, özellikle Fûzuli'nin aşkı üstün gören düşüncesi öne çıkarılmakta, bu fikir Nurettin Topçu'nun "Akıllı adam âşık olamaz" görüşüyle desteklenmektedir.

**b. Aşkın Varoluşsal Boyutu:** Yazara göre aşkın varoluşsal boyutu 'aşk estetiği'ni ortaya çıkarmaktadır. Aşkın estetiğinden kasıt aşkın insanın iç ve dış dünyasında meydana getirdiği eşsiz uyumdur.

Sevginin ise asıl amacı, insanlar arasında iyilik ve güzellikleri önce ortaya çıkarmak, sonra da bunları birer yaşam tarzı haline getirmektir. Sevginin varoluş boyutu ile ilgili olarak Freud'un teorilerinin çarpıklığına da işaret eden yazara göre anne ve babaya duyulan sevginin ruhsal bakımdan sağlıklı insanların yaşayabileceği normal bir durum olduğu ve bunun çok masum bir duygudan ileri geldiği ifade edilmektedir.

Kitapta dikkat çekilen beşeri aşk türlerinden biri genellikle evlilikle noktalanmayan, tek taraflı aşk olarak da değerlendirilebilen platonik aşktır. "Platonik (Eflâtunî) Aşk" geçici güzellikleri değil, güzellik fikrini, sadece ve sadece güzelliğe duyulan aşkı temsil etmektedir. Bununla birlikte Eflatun iki insan arasındaki aşkın, ilerleyen durumlarda bir ruhsal bozukluğa, hastalığa dönebileceğini de vurgulamaktadır. Bunun her toplumun bireyleri arasında görülebilen bir aşk çeşidi olabileceğine dikkat çekilen eserde bu aşkın Türk toplumunda "kara sevda" olarak anıldığı belirtilmektedir. Platonik aşkın en güzel örnekleri Türk edebiyatında "Leyla ile Mecnun" Batı Edebiyatı'nda ise "Romeo ve Juliet" hikâyeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Platonik aşkta âşıklar vuslatı arzu etmezler çünkü bu, aşkın varoluş gayesini ortadan kaldıran bir unsur olarak telakki edilir.

**c. Aşkın Ahlâki Boyutu:** Nasıl ki güzelliğin aşkla yakından ilgisi varsa, kendine "iyiyi" konu edinen ahlâkın da aşkla yakından ilgisi bulunmaktadır. Fakat kendine iyiyi konu edinen ahlâkın aradığı iyi, aşkın konusu değildir. Çünkü iyi de belirleyici olan, çoğunlukla akıl ve mantıktır. Aşkın konusu ve değer alanı ise güzeldir. Aşkta iyi ve güzel birlikte değerlendirilir. Çünkü aşkta sadece mantık yoktur çoğunlukla duygular ve hayaller vardır. Aşk hayallerle yaşar, gelişir ve devam eder. Bununla ilgili olarak eserde Türk mütefekkirlerimizin öncü isimlerinden olan Peyâmi Safa'nın şu veciz sözüne yer verilmektedir: "...aşkın doğması için sevgiliyi görmek, büyümesi için sevgiliyi görmemek lâzımdır..."

Aşk ahlakı, Hilmi Ziya Ülken'in deyişiyle menfaate ve tatmine köle olmayan, dıştan gelen isteklere boyun eğmeyen, yalnızca içten gelen samimi

istekleri dikkate alan, ruhun gücüne bağlı olan bir ahlâktır. Aşk asıl yaşatan, bir ömür boyu sürmesini sağlayan da doğru ve dürüst olmaktır.

Aşkın büyümesi evlilikle dağılır mı sorusuna da cevap arayan yazara göre temelinde aşkın bulunmadığı evlilikler çoğunlukla akla ve mantığa dayalıdır. Bunun için bu tip evlilikler sevgi ve saygının aşk evliliklerine göre daha az olduğu evliliklerdir. Aşk evliliklerinde ise ruhsal birliktelik daha önemlidir ki bu sadakatin de temelidir. Aşk ahlâkının önemli bir göstergesi, aşkta fayda gözetilmemesidir.

Evliliklerin birtakım kaygı ve menfaat birlikteliğine değil de sevgiye dayalı olarak gerçekleştirilmesi önemlidir. Nitekim eş demek paylaşılan demektir. Mutluluk için, ortak zenginlik için payına düşeni veren, onu paylaşan kişidir. Evlilikle ilgili birtakım tespitlerde bulunulan esere göre aşk; evlilik öncesi aşk ve evlilik sonrası aşk olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Evlilik öncesi aşk “tutkulu aşk”, evlilik sonrası aşk ise “dostça aşk” olarak tanımlanmaktadır. Evlilik kurumunda zaman zaman fikir ayrılıklarının olağanlığından bahseden yazara göre aşkın devamlılığı için sevginin yanında saygılı ve hoşgörülü olmak da gereklidir. Evliliklerin ahlâki yükselişe zemin hazırlayabilecek bir niteliğe sahip olmasının önemine dikkat çekilen eserde aile kurma isteğinin bilinçli bir seçimden ileri geldiği ifade edilerek şuurla yürütülmesi gereken bir kurum olduğu vurgulanmaktadır. Evliliğin sağlıklı devamı için bazı önerilerde bulunulan eserde sevgi ahlâkından bahsedilerek “Sevgi ahlakı, menfaate ve tatmine köle olmayan, dıştan veya sırlardan gelen hiçbir emre boyun eğmeyen, yalnız içten gelen mutlak emirlere, ruhun gücüne bağlı ahlaktır, insanlık ahlakıdır” denilmektedir. Bununla birlikte evlilikte aşkın devamlılığının her dâim korunabileceğine ilişkin çarpıcı bir örnek olması sebebiyle İbrahim Hakki'nın İstanbul'dayken eşi Firdevs Hanım'a yazdığı mektuba da yer verilen eserde aşkın evlilikle birlikte sona ermediğine kanıtlar sunulmaktadır.

d. Aşk Sanatı-Sanat Aşkı: Sanata ilhâm kaynağı olan aşkın bizatihi bir sanat olduğu belirtilen eserde bu durum, Erich Fromm'un sevmeye sanatı metafor olarak ele alınıp örneklendirilmektedir. Yazara göre aşk sanatında nesne olmaz; aşk, öznesi iki kişiden meydana gelen müstesna bir sanattır. Eserde tek taraflı aşklarda çoğunlukla aşk sanatı, mektuplar, şiirler, güzel sözler, işlenen kanaviçeler, yapılan resimlere yansıtılabilirken, karşılıklı olan aşklarda sanat eseri ise bizzat aşkın ta kendisidir.

Sanat, aşkın harekete geçirdiği duygu, sezgi, düşünce, anlayış ve kavrayışın yeni ve orijinal bir nesne olarak inşa edilmesi, ortaya yeni bir ürün veya eser konulmasıdır. Nitekim aşk, yazarın ifadesiyle sanatkârın ilhâm

kaynağıdır. Eskilerin “aşk olmadan meşk olmaz” demesinin sebebinin de bu olduğu ifade edilmektedir.

Aşkî ölümsüzleştiren en güçlü sanat, yazara göre şiidir. İster Batı ve Doğu edebiyatlarında olsun, ister Türk edebiyatında olsun, bir duygu sanatı olan aşkın, iç kale sanatı şiire dönüşebilmesinde yaşanmış olayların halk hikâyelerinin önemli bir yeri vardır. Divân edebiyatımızda da birçok aşk şiiri olduğuna vurgu yapılan eserde bunların her birinin kendine has bir öyküsü bulunduğu dile getirilmektedir.

e. Aşkın Mevsimi: Aşk yalnızca duygulara bağlamak doğru değildir. Aşkın da tabiat gibi mevsimi vardır; İlkbaharı, Yazı, Sonbaharı ve belki de Kışı. Esere göre aşk duygusu da ilkbaharla birlikte yavaş yavaş hareketlenerek doğar, güneşin tabiatı kavurduğu gibi yazları yakıcı bir hâle bürünür. Yani aşk bahar gibi başlar ve yaz gibi de yakar. İlkbaharla birlikte bütün tabiatta izleri görülen aşk, asıl karşılığını insanda bulur. Şairler kış mevsiminde adeta depresifleşen ve tembelleşen duyguları, yeniden harekete geçiren ilkbahar mevsimine yönelik nice şiirler yazmıştır. Eserde bunların güzel örneklerine rastlanmaktadır.

Eserde mevsimlerle aşk arasında bağ kurulduğu gibi, tabiatın en güzel varlıkları olan çiçeklerle de aşk arasında bağ kurulmakta ve her konuda olduğu gibi burada da güzel ve anlamlı öykülerle konu desteklenmektedir.

f. Vatan Aşkî: Aşk denildiğinde akla gelen en önemli kavramlardan birisi de yazara göre vatanıdır. Vatan insanın millî duygularla kendisini güvende hissettiği yurdudur, evidir. Türk milleti için vatan, sınırları cetvelle çizilen toprak parçası değil, uğrunda can verilip şehit olunan, şühedanın kanlarıyla sulanmış olan kutsal topraktır.

Peygamberimiz “Vatan sevgisi, imandandır!” hâdis-i şerifiyle aslında dinin ve inancın hür bir şekilde yaşatılmasının ancak ve ancak bir vatana men-subiyet ile mümkün olabileceğini ifade ettiğini söyleyen yazara göre vatan aşkı, millet sevgisini, millî ve manevi değerlere bağlılığı da içinde barındıran bir olgudur. Vatan, millet ve bayrak aşkı bu değerler uğrunda fedakârlık yapabilmeyi gerekli kılar.

Tüm bunlarla birlikte vatan aşkı, iki insan arasındaki aşktan daha üstündür diyen yazara göre vatan yoksa âşıkların birbirlerine kavuşma imkân ve ihtimali de yoktur. Nitekim vatan söz konusu olduğunda akan sular bile durur. Vatanı sevmek onun uğrunda gözünü kırpmadan can vermeyi gerektirdiği gibi çok çalışarak vatanı ileri medeniyet seviyesine yükseltmeyi de gerektirir. Bu konuda Namık Kemal’in ‘Vatan Yahut Silistre’ piyesindeki aşk hikâyesi ile vatan sevgisi mukayeseli olarak anlatılmaktadır.

Sonuç olarak aşkın sonsuzluğu aramak için aralanan bir perde olduğuna vurgu yapılan eserde aşk bir gönüle girmektir. Her ruhta bulunan sonsuz bir ateştir. Dünya dursa bile edebiyatı ve felsefesi devam edecek kadar güçlü bir olgudur aşk. Bununla birlikte yazımızın en başında da belirttiğimiz üzere mutlak bir tanımının yapılması güç olan aşka asla bir son yazılamayacak ve sınır çizilemeyecektir.

Çünkü aşk sonsuzdur.<sup>4</sup>

Kitap, zengin bir kaynakçaya sahip. Yararlanılan kaynaklar ve içeriği dikkatle incelendiğinde, felsefe ve edebiyatın bir araya getirildiği disiplinler arası bir nitelikte ele alındığı görülmektedir. Eser, ciddi bir çalışma ve emeğin ürünü olarak dikkat çekmektedir.

Yazımıza kitapta da yer alan Şeyh Galip'in Divânı'nda şu mısraları ile son verelim ki aşkın hâllerinin anlamından da derin olduğuna bir delil sunmuş olalım:

Âh mine'l-aşki ve hâlâtihî..

Ahraka kalbî bi harârâtihî...

(Âh olsun! -Ne gelmişse- aşktan ve aşkın hâllerinden- gelmiştir;- o aşkın hâlleri ki- gönlümü hararetleriyle yandırdı.)

4 Özden, *Aşka Övgü*, s. 233.



## **Felsefe Dünyası Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar**

Yazarın Adı Soyadı, “Makalenin Adı”, çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, “Platon’un Aritmetik Felsefesi”, çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

### **b. Kitap:**

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de ilim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Kitabın Adı*, editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

### **c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

### **d. Ansiklopedi maddeleri:**

Yazarı bilinen maddeler için:

Yazarın Adı Soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarın bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.

(17) Yazarın isteğine göre dipnotlarda APA Sistemi kullanılabilir.

(1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

(2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.

(3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

(5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.

(8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.

(9) Yazar(lar), makalelerini <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi> adresinde yer alan dergipark sistemindeki "makale gönder" kısmına yüklemelidir. Bilgi almak için [info@tufed.net](mailto:info@tufed.net) adresine mesaj atabilirsiniz.

(10) Yazıların sonuna, 100-150 kelime arası Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar kelimeler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.

(12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.

(13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

(14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

(15) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

#### **a. Makale:**

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.