



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

Sayı: 36 / Number: 36

Eylül (September) 2020

Yayın tarihi: 30.12.2021

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

Editör Notu: *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji* dergisi uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir. 2001 yılından itibaren akademik hayatta yer alan dergimizin çeşitli sebeplerle dergi sayısı ve yılı geriden gelmektedir. Bu nedenle yayım (basım) yılı arasında farklılık oluşmuştur. Dergimizin **yayın tarihi** dikkate alınacaktır.

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

(Print) ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Eylül (September) 2020

Sayı: 36 / Number: 36

Yayın tarihi: 30.12.2021

Yayın Yönetmeni/ Editor in Chief

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Yayın Editörü /Editor

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

Yayın Editör Yardımcıları/Assistant

Editors

Muhammed TOPRAK

Mustafa MERCAN

Kapak Tasarımı

İlknur AKYOL

İç Düzen / Desing

Muhammed TOPRAK

Kapak Fotoğrafı / Cover Photo

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contact

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu

Kampüsü, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe

Bölümü, 32260 Çünür/ Isparta

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN (Akdeniz
Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin
Erbakan Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

**Hakem ve Danışman Kurulu / Advisory
Board**

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt
Üni.)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt
Üni.)

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN (Yıldız Teknik Üni.)

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üni.)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Emekli Öğr. Üyesi)

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin
Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN (Mehmet Akif
Ersoy Üni.)

Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üni.)

Prof. Dr. Şamil ÖÇAL (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM (KTO Karatay Üni.)

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. John B. COBB (Claremont School of
Theology)

Prof. Dr. David R. GRIFFIN (Claremont School of
Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of
Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR (California State Üni.)

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed academic journal.

Üç Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Quarterly Refereed Academic Journal

Derginin Tarandığı İndeksler / Index List

The Philosopher's Index	Index Copernicus (ICI)
Google Scholar	International Scientific Indexing (ISI)
European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)	Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)	Scholar Article Journal Index (SAJI)
Academic Resource Index (ResearchBib)	Scientific Indexing Services (SIS)
Advanced Science Index (ASI)	Academic Journal Index
Directory of Research Journals Indexing (DRJI)	Cosmos Impact Factor
International Institute of Organized Research (I2OR)	Citefactor
	EuroPub
	Journal Factor

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayıncısına aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayımlanmasın iade edilemez.

İçindekiler / Contents

Editör'den.....	i
Whitehead ve Badiou'da Olay Felsefesi: "Olay" Kavramı ve "Felsefenin Koşulları" <i>Philosophy of Event in Whitehead and Badiou: The Concept of "Event" and The Conditions of Philosophy</i>	1
Kevser ÇELİK - Nurten KİRİŞ YILMAZ	
Spinoza Felsefesinde "Conatus" Kavramı <i>The Concept of Conatus in the Philosophy of Spinoza</i>	21
Alev AKSÜNGER - Mevlüt ALBAYRAK	
Bilimde Keşif ve Gerekçelendirme Bağlamı Ayrımı Tartışmaları <i>The Debates of the Distinction Between Context of Discovery and Justification in Science</i>	27
Şükrü Mert ÜNAL - Mehmet Ali SARI	
Din ve Modernizm Bağlamında Sinemada Tarikatlar: Takva Filmi Örneği <i>Orders in Cinema in the Context of Religion and Modernism: The Case of the Film Takva</i>	39
Kemaleddin TAŞ - Tarık GÜVENDİ	
Çevre Etiği Çerçevesinde Sucul Ekosistemler ve Biyolojik İzleme <i>Aquatic Ecosystems and Biomonitoring in the Framework of Environmental Ethic</i>	53
Fusun KILÇIK	
KİTAP TANITIMI <i>Fakültelerin Çatışması</i>	61
Nurten KİRİŞ YILMAZ	
<i>Bilim Susunca</i>	64
Musa YANIK	

Editör'den...

2021 yılını geride bıraktığımız şu günlerde, hemen hemen herkesin muzdarip olduğu durum işini gönülsüz yapan, gönlü taşlaşmış, gönülden düşen, kısaca insanlıktan uzaklaşmış insan tipleriyle çok fazla muhatap olmasıdır. Yunus Emre gibi Gönül insanları “dağdan düşenin parçası bulunur da, gönülden düşenin bulunmaz” demiştir. İnsan denen varlığın gönüle girmesi çok zordur, ancak gözden ve gönülden düşmesi çok kolaydır. Mutlaka bunu deneyimlemiştir. Gönülde sürekli kalmak zordur. Çünkü insan olmak ve insan olunca da insan kalabilmek zordur. Bu anlamda herbirimizin insanı tanınması, aynı zamanda kendini tanınması anlamına gelir. Goethe diyor ki, “İnsan kendini yalnızca insanda tanır.” Bu bakımdan yaptığımız okumalar, yazdığımız çalışmalar insanı, yani kendimizi tanımaya ve tanımlamaya yönelik sergilediğimiz çabalardır.

Tabula rasa'nın önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da düşünce dünyasına yeni kapılar aralayacağını umduğumuz çalışmalar yer almaktadır. Doç. Dr. Kevser Çelik ve Doç. Dr. Nurten Kiriş Yılmaz'ın kaleme aldığı “Whitehead ve Badiou'da Olay Felsefesi: ‘Olay’ Kavramı ve ‘Felsefenin Koşulları’”; Alev Aksünger ve Prof. Dr. Mevlüt Albayrak'ın kaleme aldığı “Spinoza Felsefesinde ‘Conatus’ Kavramı”; Arş. Gör. Şükrü Mert Ünal ve Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı'nın kaleme aldığı “Bilimde Keşif ve Gerekçelendirme Bağlamı Ayrımı Tartışmaları”; Prof. Dr. Kemaleddin Taş ve Tarık Güvendi'nin kaleme aldığı “Din ve Modernizm Bağlamında Sinemada Tarikatlar: Takva Filmi Örneği” ve Öğr. Gör. Dr. Füsun Kılçık'ın kaleme aldığı “Çevre Etiği Çerçevesinde Sucul Ekosistemler ve Biyolojik İzleme” bu sayımızdaki çalışmalardır. Ayrıca Kitap Tanıtımı başlığı altında ilk olarak Fol Yayınları vasıtasıyla Prof. Dr. Mevlüt Albayrak tarafından Immanuel Kant'a ait *Fakültelerin Çatışması* dilimize çevrilmiştir ve bu çalışmanın tanıtımı Doç. Dr. Nurten Kiriş Yılmaz tarafından yapılmıştır. İkinci olarak Musa Yanık tarafından Alper Bilgi'nin Timaş Yayınları'ndan çıkan *Bilim Susunca* adlı kitabının tanıtımı yapılmıştır.

Tabula rasa'nın “her sayısı yeni bir dünya” dediğimiz yeni sayısında buluşmak dileğiyle...

30.12.2021

Editör

Doç. Dr. Kevser Çelik

Whitehead ve Badiou’da Olay Felsefesi: “Olay” Kavramı ve “Felsefenin Koşulları”

Kevser ÇELİK*

Nurten KİRİŞ YILMAZ*

Özet

20. yüzyılda, ister Kıta Avrupası ister Analitik düşünce içinde yer alsın, “Olay” kavramı fazlaca ön plana çıkmıştır. Olay’ın özü ve doğası hakkında düşünmek için kavramsal araçlar geliştiren felsefelerin sayısı az değildir. Bunlar arasında Whitehead ve Badiou’nun felsefeleri başlıca felsefeler olarak sayılabilir. Bu çalışmamızda onların “felsefenin koşulları” konusundaki görüşlerini olay felsefeleri bağlamında tartışacağız. Buradaki amacımız, söz konusu filozofların olay felsefeleri üzerinden “felsefe yapmanın koşullarına” uygun felsefenin her yerde aynı ve geçerli olup olmadığını tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Olay, Felsefe, Felsefenin Koşulları, Olay Felsefesi, Whitehead, Badiou.

Philosophy of Event in Whitehead and Badiou: The Concept of “Event” and The Conditions of Philosophy

Abstract

In the 20th century, whether it takes place in Continental European or Analytical thought, the concept of “Event” has come to the fore. The number of philosophies that have developed conceptual tools to think about the essence and nature of the event is not few. Among these, the philosophies of Whitehead and Badiou can be counted as the main philosophies. In this study, we will discuss their views on the “conditions of philosophy” in the context of event philosophies. Our aim here is to discuss whether the philosophy in accordance with the “conditions for philosophizing” is the same and valid everywhere, through the event philosophies of the philosophers in question.

Keywords: Event, Philosophy, The Conditions of Philosophy, Philosophy of Event, Whitehead, Badiou.

Giriş

20. yüzyıl felsefesinin oldukça ön plana çıkan kavramlarından biri ‘Olay’ kavramıdır. Olay’ın özünü, doğasını düşünmek için kavramsal araçlar geliştiren felsefelerin sayısı az olmadığı gibi, bu kavram hem Kıta Avrupası hem de Analitik düşünce geleneği içinde kendisine yer bulmuştur. Birçok düşünür ve felsefeci “olay konusunun günümüzde felsefi meşguliyetin merkezinde yer aldığını” (Bosteels, 2010:69) kabul etmektedir. Felsefede “Olay” kavramının Heidegger’den Derrida’ya, Whitehead’den Davidson’a, Deleuze’den günümüz filozofu Badiou’ya kadar çok renkli ve zengin tanımlarıyla karşılaşırız.

Felsefenin Avrupalı olduğu egemen fikri, “Avrupa Biliminin Krizi” (Bkz. Husserl, 2007:321-347) şeklinde Husserl tarafından yeniden canlandırılınca, felsefe yapmanın

*Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, kevsercelik@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6604-3650.

*Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, nurtenkiris@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9024-5284.

koşulları üzerine farklı söylemler dikkat çekmeye başladı. Biz bu çalışmada Avrupa Bilimi olarak "felsefenin koşulları" üzerine iki farklı filozofun görüşlerini tartışma konusu yapacağız. Buradaki amacımız ise, "felsefe yapma koşulları"na uygun felsefenin her yerde aynı ve geçerli olup olmadığını tartışmaktır. 20. yüzyılda İngiliz filozof Alfred North Whitehead (1861-1947) bil-fiil olaylar (events) ya da bil-fiil varlık ve durumlar hakkında konuşur. Bil-fiil durumlar olurlar ve daha sonra da yok olup giderler. Ancak onların yok olup gitmeleri arkalarında hiçbir şey bırakmadıkları anlamına gelmez. Bu anlamda olay kavramından hareketle felsefenin koşullarını belirleyen Whitehead, bir uygarlığın varlığına gelebilmesi ve aynı zamanda felsefe yapabilmek için "Hakikat", "Güzellik," "Serüven", "Sanat" ve "Huzur"¹ olmak üzere beş temel ilke belirler.

Alain Badiou (1937-) da benzer şekilde "olay" kavramından hareketle felsefenin kendisini yeniden tanımlamaya ve felsefenin koşullarını belirlemeye çalışır ve "Bilim", "Politika", "Sanat" ve "Aşk" olmak üzere dört temel alan belirler. Badiou'ya göre "bilim, politika, sanat ve aşk" var olmadıkça, felsefe hakikati üretmeyecek ve hakikatin taşıyıcısı olamayacaktır. Felsefenin görevi, olaylarla meydana gelen hakikat süreçlerini anlamaktır. Buna göre de felsefenin etkin rolü ancak bir olayın gerçekleşmesinden sonra meydana gelir. Badiou'nun görüşüne göre olaylar aniden meydana gelir ve onlara sadakatle bağlanan bir özne olmadığı sürece ortadan yok olurlar. Bu nedenle de olay kavramına temas edebilmek beraberinde özne, sadakat ve bunların bir dolayımı olarak hakikat kavramına değinmeyi zorunlu kılar.

Bu çalışma, Badiou'nun Whitehead'i okuduğunu ve ondan etkilendiği tezini savunma amacı gütmemektedir. O yetişmesini sağlayan felsefe öğretilerini, "Sartre, Lacan ve Althusser" (Bosteels, 2010:78) olarak kabul eder. Bu çalışmada Whitehead ile Badiou'yu birlikte ele almamızın nedeni onların ortak noktalarıdır. Onları buluşturan noktaların başında, Platon'un felsefe yapmadaki etkin yöntemi gelir. İkinci olarak bu iki filozofun bilim olarak matematik ve fizik alanında buluşmaları gelir. Üçüncü olarak ise filozofların felsefe ya da uygarlığın koşulları ile ilgili fikirlerinin yakınlıkları gelir. Badiou her ne kadar dine olumsuz yaklaşırsa ve çağımızda dine dönüş çabalarını imkânsız bulsa da, onun Whitehead'le, en azından arayış anlamında, dinin bir "deneyim" ve bir "olay" olarak varlığı konusunda uyduğuna söyleyebiliriz. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere Badiou, olayları düşünmenin alet kutusu olarak hizmet edecek dört koşul belirlerken, Whitehead, Uygarlık ya da Batı düşüncesini oluşturan unsurları beş temel ilke ile belirler. Whitehead'in uygarlık koşullarıyla Badiou'nun birleştiği nokta, "yüzyılın arzusu"nu gerçekleştirecek koşullarda yer alır. Bu arzu salt kuramsal bir prosedür değil, eylemdir. Bu eylem ise, "sanatçılar, bilginler, militanlar ve âşıklar" aracılığıyla başarılacaktır (Badiou, 2013:157).

Dolayısıyla bu çalışma Whitehead'in bil-fiil olaylar ya da varlıklar kavramından hareketle bir uygarlık inşası için zorunlu şartlar betimlemesiyle Badiou'nun olay kavramından hareketle felsefe için koşullar betimlemesi arasındaki benzerliği esas almaktadır. Nitekim Badiou, Whitehead'in çalışmaları hakkında doğrudan yorum yapmamış olsa da, iki filozof matematiğin, felsefenin ve ontolojinin iç içe geçtiği bir ilgide buluşmaktadırlar. Bu ortak ilgi onlar arasında kurulabilecek birçok verimli bağlantıya imkân açmaktadır (Halewood, 2010: 156). Badiou ve Whitehead, felsefenin görevini tamamlaması için "sonsuz"un "sonlu" ile ilişkilendirilmesi gerektiğinin farkındadırlar (Halewood, 2010: 162). Bu yüzden onlar Kant'ın eleştirileri ve bu eleştirilerin mirası ışığında felsefeyi yeniden şekillendirme çabası sergilemişlerdir (Halewood, 2010: 158). Onların bu çabasının en açık örneği ise olay felsefeleridir.

¹Kevser Çelik daha önceki çalışmalarında "Truth" kavramının karşılığını Doğruluk, "Peace" kavramının karşılığını Barış olarak vermiştir ancak bu konuda yaptığı okumalar ve araştırmalar sonucunda ilkin "Hakikat" ikincisini de "Huzur" olarak karşılamının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.

Whitehead'in Olay Felsefesinde “Olay”, “Felsefe” ve “Felsefenin Koşulları”

Whitehead'in olay felsefesinde, “Hakikat”, “Güzellik,” “Serüven”, “Sanat” ve “Huzur” olarak ifade ettiği uygarlığı karakterize eden değerler (Whitehead 1967: 274), filozofun teknik kavramıyla ifade edecek olursak “bengi nesnelere”dir. Onlar birbirinden bağımsız değil, birbiriyle karşılıklı ilişki içindedir. Whitehead'e göre bir bil-fiil varlığın kendi kendini yaratmasında bir bengi nesnenin işlevi, bil-fiil varlıkta bengi nesnenin “yer-alma”sidir (Whitehead, 2021: 72). Nitekim “gerçekleşme” demek, “bir bil-fiil varlıkta yer-alma” demektir (Whitehead, 2021: 200). Buna göre bir bil-fiil varlık olarak uygarlığın, bir bil-fiil varlık olarak felsefenin oluşabilmesi için söz konusu tüm bengi nesnelere bir bil-fiil varlık olan birey ve toplumda “yer alması”, bu şekilde somutlaşarak kendilerini göstermeleri gerekmektedir. Aksi takdirde, bil-fiil varlık olarak ne uygarlık ne de felsefe gerçeklik kazanacaktır. Buna göre felsefenin gerçek anlamda varlığı, uygarlığın varlığına bağlıdır. Bu bakımdan biz burada Whitehead'in ileri sürdüğü uygarlığın varolma koşullarını “felsefenin koşulları” olarak adlandırmaktayız. Bu durumda Whitehead'te “felsefenin koşulları”, “Hakikat”, “Güzellik,” “Serüven”, “Sanat” ve “Huzur”dur.

Uygarlığın koşulları olarak bu idealler, ancak bir “süreç” içerisinde yaşanarak ve belli bir “serüven” ile gerçekleştirilebilir. Bu, özellikle felsefenin kendini bilgiden daha çok eylem alanlarında göstermesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda felsefe hem bireyde hem de toplumda, “fikirlerin gücü,” yani “ikna yolu” olarak “kaba, zorba gücün dönüşmesine” yol açmalıdır (Faber, 2008:300-301). Felsefenin koşullarıyla özdeş anlamdaki söz konusu beş ölçüt, Hall'in adlandırmasıyla “kültürel amaçlar”dır (Hall, 1973:110). Bu “kültürel amaçlar”, “insanın, içinde yaşadığı toplumu karakterize eden amaç veya idealleri elde etmek için enerjisini yönlendirme biçimleri”ni (Hall, 1973:112) ifade eden “kültürel ilgiler” olarak sanat, ahlak, din, bilim ve felsefeden bağımsız değildir, aralarında karşılıklı yakın bir bağ mevcuttur (Hall,1973:81). Bu yakın bağ “yüksek kültür” (Hall, 1973:124) olarak uygarlığı var ettiği gibi, aynı zamanda gerçek anlamda varlığını böyle bir kültürde kazanan felsefeyi var etmektedir. “Kültür” diyor Whitehead, “düşüncenin etkinliğidir; güzelliği ve insani duyguyu almaya hazır olma durumudur. Bilgi parçacıklarının bununla hiçbir ilgisi yoktur” (Whitehead, 2020: 15). Bilgi kısıntıları kültürü var etmediği gibi kısaca letafet, nezaket, zarafet kavramlarıyla formüle edilen etik-estetik bir yaşantıyı da yaratamaz. Bu vurgusuyla Whitehead aslında bilginin tek başına kültürü, uygarlığı ve bunların bir uzantısı ve görüntüsü olan etik, din, estetik, bilim ve felsefeyi var edemeyeceğini de ifade eder. Bunu şu ifadesiyle çok iyi özetlemektedir: “salt bilgi taşıyan insan, Tanrının yeryüzü üzerindeki en yararsız insanıdır” (Whitehead, 2020: 15). O halde felsefe ve felsefenin yakın bağı olan kültür ve uygarlık bilgiden daha fazlasıdır. Bunu, Whitehead'in “uygarlığın koşulları,” bizim “felsefenin koşulları” dediğimiz değerler de göstermektedir. Peki tüm bu değerler nerede ve nasıl ortaya çıkarlar? Whitehead, buna “Olay” diye cevap verecektir. Ancak olayı doğru kavramak, her felsefe ile mümkün değildir; öyleyse nasıl bir “felsefe” ile mümkündür?

Öncelikle Whitehead, felsefenin “bir bakış açısından diğerine yalpalamak” olmadığını (Whitehead, 2021: 501) altını çizmektedir. Öte yandan o, birçok filozof gibi felsefenin merakla başladığını onaylamaktadır. Ancak ona göre bu merak sadece felsefeyi başlatan değil, aynı zamanda onun süreklilik ve değişim yaşamasını sağlayan dinamik itici bir güçtür. Nitekim “felsefi düşünce elinden gelenin en iyisini yaptığında”, ondan geriye kalan yine meraktır. (Whitehead, 2018a: 71). Bu öyle bir merak ki, felsefe onunla “her şeyi bilmeyi yalanlayacak” şeyin arayışına girer. Bu anlamda “felsefe, cahilce oyalanılan öğretilere karşı zihinsel bir tavır alıştır.” Bu zihinsel tavır alış, yani “felsefi tutum mevcut düşüncemize giren her kavramın uygulama alanının anlayışını genişletmek için kararlı bir girişimdir.” (Whitehead, 1968:171). Whitehead bu konuda Sokrates'i örnekleyerek onun felsefesinin “eleştirel” olduğu kadar “yapıcı” da olduğunu söyler ve Sokrates'in “felsefesi,

cahilliğe karşı bir tutumdur, tavidir" felsefenin doğru ve yerinde kullanımı, "toplumsal sistemi aydınlatan temel fikirlerin fiili yeniliğini sürdürmektir" der (Whitehead, 1968:172).

Felsefenin genellikle, tamamen geride kalmış geçmiş yaşanmışlıklarla ilgili, tarihte söylenmiş, şimdiyle ilgisiz, pratik hayattan kopuk, duygusuz, soyut, işe yaramayan, salt akıl ya da düşünceye indirgenen, bütün olarak insana hitap etmeyen, hoş sözlerden ibaret olarak görülmesi, felsefenin neliğine yönelik en büyük yanılgılardan biridir. Bu yanılgı felsefenin bir tıp bilimi, bir hukuk bilimi gibi toplumun zihninde ve yüreğinde kendine yer edinmesinin önündeki en büyük engel haline gelmiştir. Whitehead'in de dediği gibi, felsefe sadece "soylu fikirlerin bir koleksiyonu" değildir. Şayet felsefe buna indirgenirse, bunun yarardan ziyade zarar getireceği (Whitehead, 1967: 98) unutulmamalıdır. Kendisine böyle bir konumun biçildiği felsefeyle toplum kendini yozlaşmaya ve çürümeye bırakmış demektir. Bu yozlaşmışlık ve çürümüşlük toplumun tüm hücrelerine kadar yayıldığında, Platon'un "erdem ile özdeşleştirdiği bilgi"yi ifade eden dünya görüşünden uzaklaşmış demektir. Oysa felsefenin işi, böyle bir dünya görüşünü yeniden yaratmak ve yeniden hayata geçirmektir. Nitekim soyut olduğu kadar somut olan felsefede olgu, teori, alternatifler ve ideal iç içedir, hepsi bir arada bulunur. (Whitehead, 1967: 98, 99).

Felsefenin neliğine yönelik söz konusu yanılgı aynı zamanda, felsefeyi, toplumların "tüm uygar çabayı cesaretlendiren," bir anlamda "hayatın değeri"ni armağan eden (Whitehead, 1967: 98) olarak onu deneyimleme fırsatını kaçırmamasına, dolayısıyla felsefenin hayatı düzenleme gücünden ve "yüksek kültür" (Hall, 1973: 124) düzeyi olan uygarlığı gerçekleştirmekten yoksun olmalarına yol açmıştır. Bu noktada önemli olan, Whitehead'in dediği gibi, "büyük insanların değil, büyük toplumların nasıl yaratılacağıdır." Çünkü insanlar için güzel imkânlar sağlayacak olan, büyük bir insandan ziyade büyük bir toplumdur (Whitehead, 2018: 262).

Şayet amacı bütün olarak gerçekliği kavramak ve yaşamak ise, felsefe ne ile ilgileneceği noktasında seçici davranamaz. Whitehead'e göre felsefenin ihmal etmemesi gereken en önemli şey, dünyanın çok fazla olan çeşitliliğidir (Whitehead, 2021: 501). Bu yüzden felsefe "hiçbir şeyi dışarıda bırakamaz," (Whitehead, 1968: 2) "hiçbir şeyi" ya da "hiçbir deneyimi" göz ardı edemez (Whitehead, 1967: 226). Nasıl nitelendirilse nitelendirilsin, nasıl olursa olsun, tüm deneyimi dikkate almak zorundadır. Whitehead mevcut felsefenin durumunu belirli alanlarla ya da deneyimlerle kendini sınırlandırmasını eleştirerek de bu noktaya dikkat çekmektedir: "Şimdiye dek birtakım alanlar yüzyıllar boyunca sürülüp işlenmemiş olarak bırakılmışlardır." Oysa felsefenin görevlerinden biri araştırılması için yeni alanlar göstermektir (Whitehead, 1994: 30-31).

O halde ("spekülatif/nazari") felsefe, Whitehead için, "deneyimlerimizin her bir unsurunun yorumlanabilmesi açısından tutarlı, mantıklı ve zorunlu bir genel fikirler sistemi ortaya koyma çabası"ını ifade etmektedir (Whitehead, 1967: 222; Whitehead, 2021: 39). Böyle bir felsefe bireyleri ve toplumu dönüştürme gücüne sahiptir. İnsanlığa ideali gerçekleştirme yolunda ancak böyle bir felsefe rehberlik edebilir. Dolayısıyla günümüz insanının böyle bir felsefeye ihtiyacı vardır. Nitekim bireyin ve toplumun kendini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmesi, sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesi felsefeye bağlıdır (Whitehead, 2018: 85) ve elbette "olaylar"ı doğru anlamasına bağlıdır.

Türkçe'de genel olarak "ortaya çıkan", "oluşan durum", "hadise", "vaka" anlamlarına gelen (Türkçe Sözlük, 2011: 1796) olay kavramı, bir felsefe kavramı olarak genellikle şu anlamı karşılamaktadır: "Bir değişme ortaya koymakla birlikte, zaman içinde uzun süre boyunca devam etmeyen hâl olarak olay, bir şeyin niteliklerinde, sıfatlarında, bağıntılarında söz konusu olan değişimi; varolan şeyler arasında ortaya çıkan bir değişme, etkinlik ya da süreci; başka şeylerle nedensel ilişkiler içinde bulunan nesnelere yol açtığı oluşumu"(Cevizci, 2003: 295). Geleneksel ontolojiler, olayları "tözlerin serüvenleri" olarak kabul ederken, Whitehead'inki gibi "olay ontolojileri" ise şeylerin (varlıkların) olaylardan türediğini ileri sürmektedir (Reese, 1980: 160) Olay ontolojisinin bir örneği olarak Whitehead'in ontolojisine göre, olaylar doğanın en somut olgularıdır. Yukarıda da

belirttiğimiz gibi birçok filozofun kendine özgü felsefesi üzerinden tanımladığı ve kendine özgülüğüyle bir zenginlik kattığı “olay” kavramının felsefede çok çeşitli tanımları, dolayısıyla farklı olay felsefeleri mevcuttur. Bunun en iyi örneklerinden biri de Whitehead’ın olay felsefesidir. Peki Whitehead’ın felsefesi, niçin bir olay felsefesidir?

20. yüzyıl metafiziğinin önemli öncüleri arasında yer alan Whitehead gerçekliği anlamının yolu olarak biyolojik süreçlerin önemine dikkat çeken filozoflar arasındadır. Onun temel iddiası, evrenin “tözler ve mekanik modeller” değil “organizmalar” yoluyla anlaşılabilirliğidir. Çünkü ona göre, deneyimde olup bitenleri veya olmaya devam edenleri anlama çabası içine girdiğimizde, karşılaşacağımız statik yapılar değil, dinamik süreçlerdir. Bununla birlikte “olmuş”, “olmakta olan” ve “olacak olan” hepsi dahil her şey, her şey ile ilişkilidir. Görüldüğü üzere Whitehead’ın ağırlıklı olarak biyolojik yönelimleri taşıyan metafiziği, “gerçekliğin, evreni açıklama veya karakterize etmenin temel yolu olarak, mekanizmalar yerine, organizmaların kullanılması suretiyle nasıl açıklanabileceğini” gösterme çabası içinde olan bir metafiziktir (Popkin, 2005: 223,224). Onun bu entelektüel çabasında kendine ilke edindiği, “Basitliği ara ama ondan kuşku duy” (Whitehead, 2017: 182) sloganı olmuştur. Söz konusu bu metafiziğinden hareketle Whitehead Doğa’yı “faaliyetlerin karşılıklı ilişkilerinin tiyatrosu” olarak görmektedir. Böyle ilişkiler alanında, faaliyetler ve onların karşılıklı ilişkileri de dahil her şey değişir (Whitehead, 2018a: 29). Gerçekliğin bir yönü olarak bu değişme vurgusunu, “Özdeş iki gün yoktur, iki kış da” (Whitehead, 2018: 85) sözüyle dile getirmektedir. Şayet hayatımız sadece kendini tekrarlar haline geldiyse, yaşadığımız hayat, Whitehead’ın diliyle “sadece yaşamakla ilgilenen, iyi yaşamaya yönelik çabayı içeren herhangi bir faktörden yoksun ve daha iyi yaşamaya yönelik herhangi bir çabanın da olmadığı bir hayattır” (Whitehead, 2019: 44). Tekdüze bir düzenin hâkim olduğu böyle bir hayat ne kadar uzun sürerse, bu hayatı benimsemiş, “ölü” denilebilecek toplumun çöküşü de o kadar büyük olur (Whitehead, 2021: 512). Böyle bir hayatta filozofumuza göre ne iyi yaşama ne de akla yer vardır (Whitehead, 2019: 40,41). Bunların olmadığı böyle bir hayatta din “içsel hayatın sanatı ve teorisi” (Whitehead, 2019a: 60) olmaktan uzaktır ve insanlık dışı uygulamalarla bir şiddet aracı haline gelmiştir. Whitehead’e göre tarihe başvurduğumuzda bunun “insan kurbanı ve özellikle çocukların boğazlanması, yamyamlık, cinsel sapıklık, aşağılayıcı hurafeler, milletler arasındaki nefret, onur kırıcı geleneklerin korunması, histeri, bağınazlık” gibi insanın “yabaniliğini” ve “vahşetini” sergilediği örnekleri görmemiz mümkündür (Whitehead, 2019a: 72). Nihayetinde insanlığın yaşadığı, yaşıyor olduğu ve yaşayacağı bu tür olumsuzluklar “yenilik vurgusu aracı” (Whitehead, 2019: 41) aklın, dolayısıyla tam anlamıyla felsefenin yoksunluğunun bir sonucudur. Zira felsefenin, bireyler gibi toplumları da her an bitmek tükenmek bilmeyen iyileştirici bir gücü vardır. Felsefede böyle bir güç de ancak kendinde “iki zıt anlayışı” barındırmasıyla mümkündür. Whitehead’ın ifadesiyle,

Felsefemizde bu iki zıt anlayış için kesinlikle bir yer açmamız gerekmektedir: Bu iki zıt anlayıştan biri, her bir bil-fiil varlığın sürekliliğinin olduğudur; diğeri ise her bir sabahın kendi değişim ölçütüyle yeni bir olgu olduğudur. Bu iki değişik yön, deneyimin bir oluş içerdiği, oluşun da bir şeyin olması anlamına geldiği, yine olan şeyin yeni dolaysızlığa dönüşen tekrarı içerdiği ifadelerinde özetlenebilir (Whitehead, 2021: 231).

Whitehead bunu “gerçeklik” olarak tanımlamaktadır. Buna göre “gerçeklik”, “şeylerin akışı” yani “şeylerin sürekli değişmesi” ve “şeylerin sürekliliği” şeklinde ifade edilen bu iki kavramın tek bir “bütünsel deneyim” içinde birleşmesidir (Whitehead, 2021: 332-333). Whitehead’ın düşüncesi olarak metafiziğinin başlıca görevi de böyle bir gerçekliği açıklığa kavuşturmasıdır.

Whitehead’ın düşüncesinde “Tanrı bile yaratıcılığın ürünü, dünyadaki olayların kendisiyle yeni birlikler şeklinde sentezlendiği sürecin ürünüdür.” (Walsh-Wilshire, 2005: 115) Bu süreçte gerçekliğe ilişkin iki olgu mutlaka dikkate alınmalıdır: “değişim” ve “süreklilik.” Whitehead buna Dağı örnek vermektedir. Dağı süreklilik arz eder. Ancak

zamanla aşınır ortaya bambaşka bir dağ ortaya çıkarsa artık o yeni bir dağdır (Whitehead, 2018: 120).

Amacı bütün olarak gerçekliği anlamak olan Whitehead'in felsefesi ister din, ister bilim, isterse felsefe olarak konumlandırılın her türlü otoriteryenliğin ve mutlak iddiaların karşısında yer alan bir felsefedir. Çünkü deneyim bir bütündür ve parçalanamaz; ya da bir parçası mutlaklaştırılmaz. Bu durumda etik, din, estetik, bilim, felsefe, tüm bunların her biri Whitehead için Bütün olarak deneyimin bir parçasıdır ve hiçbir Bütün'ü var etmeleri bakımından birbirinden bağımsız değildir; aynı zamanda Bütün'ü var etmeleri bakımından biri diğerinden daha üstün de değildir.

Süreç felsefesi olarak adlandırılan felsefesiyle Whitehead, "oluş" ve "değişim"i temele alarak "töz" fikri yerine "süreç" fikrini savunmaktadır. Onun bu "süreç" fikri aynı zamanda "olay" kavramıyla da ilgilidir (Priest, 1995: 721). Bu kavram üzerinden onun felsefesi aynı zamanda "olay felsefesi" olarak da adlandırılmaktadır. Nitekim bu felsefenin temel vurgusu, "olay"ların birbiriyle ilişki ve "oluş" içinde olduğudur (Jungerman, 2000: 3). Bu felsefede "bağımsız varlık" fikri bulunmamaktadır (Albayrak, 2001: 35). Dolayısıyla Whitehead'in felsefesi, töz metafiziği değil, olay metafiziğini temel almaktadır. Bu bakımdan onun felsefesi aynı zamanda bir olay felsefesidir. Aynı şekilde onun metafiziğinin temel ilkeleri aynı şekilde olay felsefesinin de temel ilkeleri olmaktadır. Bu ilkelerden başlıcaları "süreç", "oluş", "süreklilik", "değişim" ve "bağlantısallık" (ya da "ilişkisellik") ilkesidir.

Whitehead zengin felsefesiyle, felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Çünkü o, aslında her şeyin bir olay olduğunu savunur. Dünyanın olaylardan oluştuğunu ve olaylardan başka bir şey olmadığını ileri sürer: "şeylerden ziyade olaylar", "isimlerden ziyade fiiller," "tözlerden ziyade süreçler" (Shaviro, tarihsiz: 1).

Faber'in iddiasına göre, Whitehead olay felsefesinde genel "deneyimsel metafiziğini" "hissetme epistemolojisi" ile ilişkilendirmektedir. Faber bu iddiasını, üç temel eseri üzerinden Whitehead'in olay felsefesinin serüvenini ortaya koyarak temellendirmektedir. Ona göre Whitehead doğa felsefesi üzerine olan ilk çalışmalarında olay ve nesne arasında ayırım yapmaktadır. Mesela *Doğa Kavramı* adlı çalışmasında olayları, birbirinin yerine geçen veya birbirini izleyen ya da mekânsal-zamansal uzama sahip bir hadiseyi keyfi olarak alt bölümlere ayıran, belirli mekânsal-zamansal uzama sahip "tekil durumlar" olarak anlamaktadır. Bu bakımdan olaylar, dünyanın mekânsal-zamansal kesitlerini temsil etmektedir (Faber, 2008: 58,59). Ancak kendi felsefi düşüncesini fizikteki yeni gelişmeler doğrultusunda zenginleştirilmesiyle birlikte Whitehead *Bilim ve Modern Dünya* adlı eserinde olayları "işsel birlik" olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla olay artık bir karakteri gerçekleştiren keyfi bir mekânsal-zamansal kesit değil, "doğanın organik bir atomu", "özümseyen oluş birliği" yani "kavrayış birliği", aynı zamanda diğer birçok atom arasındaki bir "atom birliği" anlamına gelmektedir. Bu anlamı doğrultusunda olayların atomluluğu ve organikliği ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Bu da biri olmadan diğerinin olamayacağı anlamına gelmektedir (Faber, 2008: 59, 60).

Fakat başyapıtı olan *Süreç ve Gerçeklik*'te ortaya koyduğu kozmolojisinde Whitehead, organik kavramı üzerinden "olay" ve "nesne" kavramları arasında bir ayırım yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle olaylar, olanaklar arasında birliğin işsel kararlarını sundukları için Whitehead "bir atomun organik birliğinin oluşu olarak olay" ile "birçok atomun ilişki birliği içindeki değişim olarak olay" arasında bir ayrıma gitmektedir. Bununla birlikte Whitehead "bölünmez birliği" yalnızca oluşun düzen birlikleriyle ilişkilerden oluşan mikrokozmos "oluş birlikleri" ile bağdaştırmaktadır. Buna göre onlar yok olabilirler ama asla değişmezler. Bu bağlamda Whitehead olayı "bil-fiil varlık" olarak tanımlamaktadır. Bil-fiil varlıklar olarak olaylardaki değişim, tarih ve olanaklar alanı arasındaki ilişkiye bağlıdır (Faber, 2008: 61). Buna göre olay dünyası esasında "faaliyet

dünyasıdır". O, yaratıcıdır, bil-fiildir, sonludur, zamansaldır. Nihayetinde Whitehead olayları "yaratıcı hadiseler" olarak görmektedir (Faber, 2008: 62).

Whitehead'e göre doğa bir "süreç"tir ve "bütün doğayı" "olaylar" içermektedir (Whitehead, 2017: 66, 67). Bu bakımdan her şey "süreç"tedir ve her şey "olay"dır (Albayrak, 2001: 21). Bir olay felsefesi olarak Whitehead'in felsefesinin temel iddiaları "olay" kavramı üzerinden şu şekilde ifade edilebilir: (i) Bilfiil durumlar olarak olaylar töz değildir, temel ilkedir. (ii) Her bir olay kendisinden önceki olayla bağlantılıdır. (iii) Olayların amacı hem yaratıcılığı hem de deneyimin yoğunluğunu en yüksek düzeye çıkartmaktır. (iv) Olaylar alternatifler arasında fiili bir seçme hakkına sahiptirler (Jungerman, 2000: 3-4).

Her "olay", her "anlık deneyim damlası" Tanrı'nın ve geçmiş bil-fiil dünyanın iki yönlü deneyimiyle başlamaktadır. Bu, bir "olay"ın ya da bir "anlık deneyim damlası"nın kendini bu ilişkilerden yaratması gerektiği anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı ve dünya ortaklaşa, olması gerekeni, göz ardı edilemeyecek olguları, varoluşun yaratılacağı hammaddeyi oluşturur. Aynı zamanda onlar her yeni deneyim damlasına oluşu için olanaklar sağlarlar (Mesle,2008: 85).

Whitehead'e göre "evrenin edimsellikleri deneyim süreçleridir." Bu süreçlerin her biri de "bireysel bir olgudur". Bu bakımdan Evren bir bütün olarak, bu süreçlerin ilerleyen ya da gelişen "toplamı"dır (Whitehead, 1967: 196), "yeniliğe doğru yaratıcı bir ilerlemedir" (Whitehead, 2021: 349). Bu yüzden Whitehead'in felsefesinde olay kavramı, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz, her şeyi içine almaktadır. Olay, ona göre "Hakiki *relata*" yani hakiki gerçekliklerdir (Whitehead, 2017: 34) Bu anlamda olay, "doğanın somut gerçeklikleri, kendilerinin karşılıklı ilişkilerinden ve sahip oldukları bazı özelliklerde belirli bir yapıyı sergileme" (Albayrak, 2001:21) olarak tanımlanır.

Whitehead'in olay anlayışı, "kavrayış" anlayışından da bağımsız değildir. Kavrayış, bir "birleşme süreci"dir. Buna göre doğa da "kavrayıştan kavrayışa geçen, genişleyen bir gelişim süreci" olmaktadır. Diğer bir ifadeyle doğa, aşama aşama değişerek gelişen süreçlerin bir yapısıdır. O halde "Gerçeklik süreçtir." Ayrıca Whitehead, "doğanın gerçekleri" dediğinde, "doğadaki kavrayışları", yani "doğadaki olayları" kastetmektedir (Whitehead, 2018:102). Bu bağlamda olay, var olan her şeyi ve özellikle de diğer olayları dikkate almak zorundadır. Olay, tek bir varlık olarak vardır ve "mekân-zaman birlikleri"nden biridir. Bu anlamda olay, "kavranan şey" anlamında "kavrayış" teriminin yerine kullanılabilir (Whitehead, 2018:103).

Whitehead'e göre bir olayın, kendi "zamandaşları" vardır. Bu ne anlama gelmektedir? Bir olay, kendi içinde "dolaysız kazanımının bir teşhiri" olarak kendi zamandaşlarının biçimlerini yansıtmaktadır. Bir olay aynı zamanda bir geçmişe sahiptir. Bu, bir olayın kendi içeriğine karışmış olan anılar olarak kendi içinde kendi öncellerinin biçimlerini yansıtmaları demektir. Yine bir olay geleceğe sahiptir. Bu da bir olayın "şimdiye çekilen gelecek" yani "gelecek bakımından belirlenmiş şimdi" olarak kendi içinde bunları yansıtmaları demektir. Bu yüzden bir olay, "öngörü"ye ya da beklentiye sahiptir (Whitehead, 2018:103). Aslında bir araştırma ve sorgulamanın ürünü olan bu tanımlamalarıyla Whitehead benimsediğini söylediği "organik doğa" teorisini (Whitehead, 2018:160) ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Felsefeden beklememiz gereken şey, "alternatif anlamların imkânını muhafaza edecek şekilde mekân ve zamanın doğadaki statüsüne ilişkin bir yorum sunması" olmalıdır (Whitehead, 2018:160). Buna göre de olay "bir kavrayıştır." Bu, fikirlerin, düşüncelerin oluş ve gelişiminin birliğindeki kavrayıştır. "Bir olayın kendi ötesindeki etkinliği," diyor Whitehead, "başka olayların kavranmış birliklerini oluşturmaya teşebbüs eden boyutlarından doğar" (Whitehead, 2018:160).

Olay, sahip olduğu parçalarıyla onların geneline özgü olan süreklilikle örneklenmiş bir değer inşa eder ve kendisine özgü bu süreklilikle olay kendi çevresinin değişimi için önemlidir (Whitehead, 2018:160). Bu durumda Whitehead'de olay, çevreyi değiştirme ve dönüştürme gücüne sahiptir, ki ancak "başarılı organizmalar çevrelerini dönüştürürler" (Whitehead, 2018: 262). Bu değiştirme ve dönüştürme gücü, kendi varlığında, yapısında, bileşeninde var olan süreklilikle yaşanır. Süreklilik de olayda gerçekleşir. Burada süreklilik ise "bir olayda sergilenen örüntünün [bileşenin] belli bir kuralla ayrıştırılmış parçalarının kavrayışında da sergilenmesi" (Whitehead, 2018:161) demektir. Tüm bu açıklamalara göre olay, bir defa olduktan sonra olup biten ve kendisini yokluğa bırakan bir şey değildir. Geçmişte yaşanmış bir olayın tekrarı söz konusu mudur? Felsefe söz konusu olduğunda, başlangıç öyküsündeki felsefe, bir olay olarak kendisini tekrar eder mi? Zaman sistemine bağlı olarak iki zamandaş olay, aynı zamanda meydana gelebilir, ya da çakışmalarına rağmen aynı zamanda meydana gelmeyebilir. Whitehead burada belirleyici olanın zaman sistemi olduğuna dikkat çekmektedir (Whitehead, 2018:162-163).

Kendisi söz konusu olduğu sürece olayın ilişkiselliği tüm "içsel ilişkileri" ifade etmektedir. İçsel ilişkisellik ise "bir olayın sadece olduğu yerde ve sadece olduğu haliyle -yani sadece belirli bir ilişkiler kümesinde-bulunabilmesinin sebebi" olmaktadır. Zira her ilişki olayın özüne dahil olur; bu yüzden de o ilişki olmasa olay da kendisi olamaz." Bununla birlikte olay, "ilişkilerin bir çokluğunu kendinde birleştirmesi sebebiyle ne ise o dur." Söz konusu ilişkilerin genel şeması doğrultusunda her olay "bağımsız" bir varlıktır. Yine bu ilişkiler şeması, parça-bütün ilişkisi üzerinden "olaylar bloğu" şeması olarak da ifade edilmektedir. Bun göre, "parça bütünü kurucusu" ise, "bütün de parçanın kurucusudur." (Whitehead, 2018:164,165).

Olaylar "bir şeyin edimselliğinin" görünüşüdür (Whitehead, 2018: 128). Bu yüzden Whitehead'in "olay" kavramı, "bil-fiil varlık" ya da "bil-fiil durum" kavramları olmaksızın anlaşılabilir. Whitehead'in olay felsefesine göre bil-fiil dünya süreçtir. Süreç ise bil-fiil varlıkların oluşudur (Whitehead, 2021: 67). Whitehead'in "deneyim damlaları" da dediği "bil-fiil varlıklar -ayrıca bil-fiil durumlar da [actual occasions] denir-, dünyayı oluşturan nihai reel şeylerdir" (Whitehead, 2021: 61-62). Her bil-fiil durum da meydana geldiği kendi bilfiil dünyasını tanımlamaktadır. Bu yüzden hiçbir iki durum, aynı bil-fiil dünyaya sahip olamaz (Whitehead, 2021: 336). Whitehead olay terimini "bil-fiil durumların topluluğunun daha genel anlamında" kullanır. "Bir bil-fiil durum, yalnızca tek bir üye ile bir olayın sınırlayıcı biçimidir." Ancak her olay, bil-fiil durum değildir, her bil-fiil durum da olay değildir. Bu, "hareket" ve "hareket eden cisimler" üzerinden örneklendirilebilir. "Hareket eden bir cisim anlamında bir molekülün, lokal değişim tarihiyle, bir bil-fiil durum olmadığını söylemek yeterlidir; o bundan dolayı bil-fiil durumların bir topluluğu olmalıdır. Bu anlamda o, bir olaydır, ancak bir bil-fiil durum değildir." Bu bakımdan, Whitehead için "değişim" kavramının temel anlamı, "belirli bir olayda oluşmuş bil-fiil durumlar arasındaki ayrım" olmaktadır (Whitehead, 2021:141-142).

Whitehead olay kavramını zaman zaman "bil-fiil varlıkların topluluğu" ya da "tümeller tarafından nesneleştirilmiş olarak bir topluluk" anlamlarında da kullanmaktadır. Buradaki anlamlardan hangisine sahip olursa olsun, her iki anlamda da olay, "bir zamanla belirli [sınırlı] bir olgu"yu ifade etmektedir (Whitehead, 2021: 362).

Whitehead'in olay felsefesinin özgün yanlarından biri de özne anlayışında ortaya çıkmaktadır. Kant dünyanın öznenin ortaya çıktığını iddia ederken, organizma felsefesiyle Whitehead ise öznenin dünyadan ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Whitehead 2021: 163). Whitehead "değişimin değişmeden kalan öznesi olarak bil-fiil varlık kavramının tamamen terk edilmesi" (Whitehead 2021: 77) ilkesini metafiziğinin, aynı şekilde olay felsefesinin temelinde yerleştirdiği için özne olarak bil-fiil varlık "süreç"tedir, "sürekli akış"tır, "oluş" halindedir. Dolayısıyla bir bil-fiil varlık aynı anda hem deneyimleyen özne hem de onun

deneyimlerinin “üst-öznesi” (superject) olmaktadır. Whitehead’in örneği üzerinden ifade edecek olursak, özne olarak “hiçbir düşünür iki defa aynı şeyi olduğu gibi düşünemez.” Diğer bir ifadeyle Whitehead’in iddiası, hiçbir öznenin iki defa aynı şeyi deneyimleyemeyeceği şeklindedir. (Whitehead 2021: 77). Bunu, Kleopatra’nın İğnesi örneğinden aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağız.

Whitehead *Doğa Kavramı* adlı eserinde gündelik olay, tarihsel olay, doğa olayı olmak üzere üç farklı olay üzerinden “olay” kavramını örneklendirerek açıklamaktadır. Hepimiz hemen hemen her gün, gündelik olaylardan biri olarak araba kazasını duyarız. Whitehead’in olayla ilgili ilk örneği de bu türden bir örnektir: “Dün bir adama Chelsea Rıhtımında araba çarptı.” Whitehead olaya ilişkin ikinci örneğini tarihsel bir yapı üzerinden vermektedir: “Kleopatra’nın İğnesi, Charing Rıhtımındadır.” Whitehead olayla ilgili üçüncü örneğini ise bir doğa olayı üzerinden vermektedir: “Güneş Tayfında karanlık çizgiler vardır” (Whitehead, 2017: 185).

Whitehead’e göre gözlemlenen bir olayı belirlemek için, elbette aynı zamanda anlamak için üç şey gereklidir: Olayın yeri, zamanı ve karakteri (ya da niteliği). Nitekim Doğa, olaylardan oluşan bir yapıdır. Böyle bir yapı içerisinde her bir olay diğerleriyle ilişkilidir; ve her bir olayın kendi konumu, zamanı, kendine özgü karakteri bulunmaktadır. Doğayı ya da olayları anlama noktasında mutlaka bu ilkenin dikkate alınması gerekmektedir. Whitehead bu örneklerden ilkinin, “oluşum” “meydana geliş” ya da “olay” denilebilecek şey hakkında olduğunu ve “en kısa” o olduğu için ona “olay” dediğini belirtmektedir (Whitehead, 2017: 185). Ancak onun burada dikkat çektiği asıl nokta, insanın genellikle bu tür olayları “olay” olarak adlandırmaya alışkın olması gerçeğidir. “Bizler”, diyor Whitehead, “bir olayı aşırı duygusal nitelikte bağdaştırmaya” ve “olayları zaman, mekân ve madde olmak üç faktörde çözümlenmeye alışkımız.” Ona göre bu alışkanlıklarımızdan dolayı olay denildiğinde genellikle, yukarıdaki üç olay örneğinden ilki gibi Whitehead’in ifadesiyle “belirli mekân-zamansal sınırlarda yer alan” olayları anlamaktayız. Bu yüzden dünyanın en önemli tarihsel yapıtlarından olan Keops Piramidi’nin “bir gün boyunca sürekli oluşu” ise genellikle olay olarak değerlendirilmemektedir. Halbuki, Whitehead’e göre, her “an” Keops Piramidi “olan” ve böylece “içerisinde tüm doğayı barındırdığı ifade edilen doğa olgusu” ilk örnekte ifade edilen bir adamın başına gelen kaza gibi aynı karakter ve niteliğe sahip bir olaydır (Whitehead, 2017: 89). Bu aynı şekilde Whitehead’in bir başka örnek olarak verdiği Kleopatra’nın İğnesi için de geçerlidir. Kleopatra’nın İğnesi, yalnızca yontulma, taşınma gibi belirli büyük tarihsel olayların zaman zaman üst üste geldiği katı, duygusuz bir nesne değildir. Aksine, o her an olaylarla doludur. O, görünüşte hareketsizmiş gibi dursa bile her saniye, her an faal bir şekilde olagelmektedir, diğer bir deyişle oluş halindedir. O, asla aynı kalmaz. Her an, Kleopatra’nın İğnesi’nin sabit yerinde durması bir olaydır. Bir olay olarak o, bir yenilenme, bir yenilik, yeni bir yaratımdır (Shaviro, tarihsiz: 2). O halde Kleopatra’nın İğnesi’nin devam eden varlığı her an yeni bir olaydır. Buna göre aynı Kleopatra’nın İğnesi ile iki kez karşılaşamazsınız. Her karşılaştığınız yeni bir Kleopatra’nın İğnesi’dir. Dahası aynı şey, onunla karşılaşan olarak benim için ve onunla ilgili algım için de geçerlidir. Dolayısıyla herhangi bir an’da, yani farklı an’larda onunla karşılaşmalarımın her biri yeni bir olaydır. Aynı zamanda her olay farklı bir deneyimdir. Tüm bu deneyimler olarak olaylar da özne olarak beni yeniden oluşturan şeylerdir. Ya da Whitehead’in özne anlayışına göre ifade edecek olursak, ben “dünyadan ortaya çıkan” bir özneyim (Shaviro, tarihsiz: 4). Buna göre Whitehead’in öznesi, deneyimin ürünüdür. Diğer bir ifadeyle özne deneyimi değil, deneyim özneyi yaratmaktadır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, “her nerede ve her ne zaman bir şey süregelmekteyse orada bir olay vardır” (Whitehead, 2017: 92). Neticede “gerçeklik söz konusu olduğu sürece, bizim tüm duyularımız aynı gemidedir ve aynı ilkeye göre incelenmelidir” (Whitehead, 2017: 55). Amacımız Gerçekliği anlamaksa, o zaman onu anlayabileceğimiz tüm ilkeleri dikkate almak zorundayız. Bu ilkelerden en önemlisi

süreklilik ve değişim ilkesi dikkate alınınca, Whitehead'in Keops Piramidi'ni bir olay türü olarak kabul ettiği gibi Sagalassos antik kentindeki Antoninler çeşmesi, Efes antik kentindeki Artemis tapınağı, Mimar Sinan'ın muhteşem yapıtlarından Süleymaniye Camii gibi tarihsel yapıtları da olay olarak adlandırmamız mümkündür. Ancak ilk bakışta bu gibi olgular olay olarak adlandırılmaz. Oysa tüm hepsi "doğanın somut olguları"dır. Bu olgular da Whitehead'e göre "olaylardır" (Whitehead, 2017: 187). Her olay diğer olayları parçası olarak içerir ve her olay diğer olayların bir parçasıdır (Whitehead, 2017: 90). Olaylar karşılıklı bir ilişki içerisinde belli bir yapı ve kendilerine has karakter sergilerler. Onlar bir süreç'tedir ve bu şekilde sürekli değişirler. Çünkü "doğa kendi süreci yani "geçiş" sayesinde sürekli devinir" (Whitehead, 2017: 66, 67). Dolayısıyla "doğanın sürekliliği, olayların sürekliliğidir" (Whitehead, 2017: 90).

Whitehead'in öğrencisi ve arkadaşı Bertrand Russell olayları "dünyanın inşa edildiği tuğlalar" (Russell, 2010: 134) olarak tanımlamıştır. O da düşünce hayatının bir döneminde, Whitehead gibi dünyanın olaylardan meydana geldiğini kabul etmiştir. Ancak olay anlayışını "süreç" temelinde geliştirdiği metafiziği ile ortaya koyan Whitehead olmuştur. Her iki filozofu dikkate alarak dünyanın olaylardan oluştuğu ve süreç içerisinde olduğu iddiaları, modern fizikteki gelişmeler açısından geçerli, kabul edilebilir olarak görülmeler de tamamen benimsenmiş iddialar değildir. Nitekim bu iddialar açısından "hiçbir şeyin etkin bir parçası olmadığı bir olayın ne olabileceğini veya kendisindeki hiçbir şeyin süreç içinde olmadığı bir sürecin nasıl olup da var olabileceğini anlamak güçtür." Peki neden güçtür? Birincisi, "olay ve süreç gerçekte Aristotelesçi şemadaki ikincil kategoriler gibi, töz kategorisine bağlıdır. İkincisi, bu metafizikçilerin atmayı teklif ettikleri gibi, töz kategorisi atılırsa, geriye ne kaldığını bilmek zordur" (Walsh-Wilshire, 2005: 33). Bu tür eleştiriler almış olsa da Whitehead'in olay felsefesi, her ne zaman her nerede olursa olsun felsefenin kendini yenileme olanaklarını dinamik bir şekilde sunan bir felsefedir. Çünkü bil-fiil varlıklar olarak olaylar kendilerinin keşfedilme imkânını sunan olgulardan daha fazlasıdır. Onlar her zaman bu olguları aşarlar ve böylece yeniliğin ortaya çıkmasını sağlarlar.

Badiou'nun Olay Felsefesinde "Olay", "Felsefe" ve "Felsefenin Koşulları"

Badiou'nun olay felsefesinden hareketle "felsefenin koşulları"ni ortaya koyabilmek öncelikle onun ele aldığı felsefenin ne olduğunu ortaya koymayı zorunlu kılar. Badiou felsefeyi bugün muhakkak hayata geçirmemiz gereken bir koşul olarak sunarken bu koşulun sürecine de odaklanmayı zorunlu gösterir. Çünkü ona göre, felsefe sona ermemiştir, fakat kendi geçmiş kazanımıyla "uzun zaman boyunca askıya alınmış olduğunu düşündürmektedir" (Badiou, 2005:46). Felsefe başlamış olduğu haliyle bir "ihtişamı" serimler, "eskinin Gölgesi"nden bağımsız değildir (Badiou, 2005:101). Ancak günümüz felsefesi süreç içinde yaşadığı serüvenlerden dolayı çıkış noktasından kopmuş, başkalaşmıştır. Bu nedenle o şimdi bir başkaldırı sergilemektedir. Badiou buna "felsefe işte böyle bir şeydir: Mantıklı bir isyan" der (Badiou, 2015: 17). Badiou'nun felsefe görüşü için ilk vurgu her ne kadar "başkaldırı" vurgusuysa da onun için burası kesinlikle bir son nokta değildir. Öyle ki o, felsefenin romantize edilmiş başkaldırış fikrine karşı durur. Çünkü kendisini güçlü bir takipçisi olarak gördüğü Platon felsefesinden hareketle felsefenin en başından itibaren başkaldırış olduğunu ancak aynı zamanda bir çözüm yolu sunma girişimi de olduğunu ifade eder. O felsefe, "en başından beri, ta Platon'dan beri dünyanın adaletsizliğine karşı koymuştur. Dünyanın ve insan yaşamının sefaletine karşı diklenmiştir. Ama tüm bunları tartışmanın ve kanıtlamanın haklarını hep koruyan bir hareket içinde ve nihayetinde, (...) yeni bir mantık önererek yapar" der (Badiou, 2015: 17). Felsefeyi Badiou, "gerçeğe benzemeyen hakikat" (Badiou, 2009:15) diye tanımlıyor. Peki, bu ne demektir? Gerçek dediğimizde, günlük dilde, doğruluk, sahte olmayan şeyi anlıyorum. O zaman gerçek dediğim şey değişmeden kalan hep burada duran bir şey mi olmaktadır? Dahası,

“hakiki olan gerçeğe benzemeyebilir,” (Badiou, 2009:15) dediğimizde yaşadığımız her bir şey Platon’un mağarasına geri dönüşü mü ifade eder? İşte tüm bu sorulardan hareketle bu noktada öncelikle en genel hatlarıyla Badiou için ‘arzulanacak felsefe nedir?’ sorusuna cevap aranmalı ve buradan hareketle olay kavramına geçilmelidir.

Badiou için felsefeyi yeniden tanımlama zorunluluğunun pek çok sebebi vardır ancak öncelikle günümüzde felsefe alanı içinde kalınarak yapılan yorumlamalar ve Avrupa biliminin ortaya koyduğu yeni felsefe anlayışı buna sebep olmaktadır. Örneğin Husserl, “Avrupa Biliminin Krizi”nde bilimden anladığı şeyi felsefe olarak tanımlar. Felsefe onda bir krizin adı olmuştur. Bu yüzden onu tekrar tanımlamak için kökene dönmek zorunludur. Bunun yeri ise Grek’tir (Bkz. Husserl, 2007: 321-347). Badiou, çağımızın içinde yaşadığı felaketlerden felsefenin sorumlu olduğu düşüncesini kabul etmez. Aynı şekilde felsefenin sonu geldiğine, bittiğine de inanmaz. Çünkü bu görüş, felsefeye yeterli olmadığını söyler. Yeterli olmaması felsefeyi “doğumu anında kendi kendini yiyip bitiren bir tür zombi intiharı gibi görür” (Clemens ve Roffe, 2008:353). Felsefenin sonunun geldiği ya da görevini tamamladığı iddialarına karşı, Badiou’nun ilk tezi, felsefenin “bugün kendi tarihiyle ilişkisi yüzünden felce uğramış” bir hayatı yaşamasıdır (Badiou, 2005:105). İkinci tez, “felsefe, kendi içerisinden, tarihsicilikten (historicism) kopmak zorundadır.” Bu, “felsefi sunumun başlangıçta kendisini tarihine göndermeksizin belirlemek zorunda” olması anlamına gelmektedir. Badiou burada serüvenin başına döner. “Felsefe, her şeyden önce anlatıdan ve anlatının yorumlanmasından bir kopuştur. Hakikat kıskaçlarının iki taraflı etkisi yoluyla, yani bağlayan argüman ve yücelten sınır yoluyla, felsefe, hakikat etkisini duyu [veya anlam] etkisine karşı hale getirir. Felsefe kendisini dinden ayırır, çünkü kendisini hermeneutikten ayırır” (Badiou, 2005:122-123).

Öte yandan Badiou’ya göre günümüzde felsefe üç farklı okulla varlığını sürdürmektedir ve buna karşı gelinmelidir. Bu okullardan İlki, Heidegger ile Gadamer’in başı çektikleri yorumbilimsel yönelimdir. İkincisi, Viyana çevresiyle ortaya çıkan Wittgenstein ve Carnap’ın başı çektiği analitik gelenektir. Üçüncü olarak da Derrida ve Lyotard gibi farklı isimlerin yer aldığı postmodern eğilimdir (Badiou, 2006:13-14). Badiou’ya göre bu üç yönelimin ortak iki temel aksiyomu vardır. “Birincisi, hakikat metafiziğinin imkânsızlaştığıdır. Bu aksiyom olumsuzdur. Felsefe uzun bir süredir olmaya karar verdiği şeymiş gibi, yani bir hakikat arayışımı gibi yapamaz artık. İkinci aksiyom ise, dilin anlam sorununun bulunduğu yer olması nedeniyle düşüncenin en önemli mevkii olduğudur. Bunun sonucu olarak da anlam sorunu klasik hakikat sorununun yerine geçer” (Badiou, 2006:17). Oysa Badiou için temel mesele hakikat sorununu tüm kusurlarından arındırarak yeniden gündeme taşımaktır. Hakikat metafiziğinin imkansızlığı da, dilin anlam kusurları da göz ardı edilmelidir. O, “mesele temelde, hakikat kategorisini felsefi olarak, bizi dünyanın hızından yalıtacak bir yavaşlıkla yeniden inşa etme meselesidir –metafiziğin bize devrettiği hakikati değil, dünyanın mevcut hakikatini dikkate alarak yeniden kurabildiğimiz hakikati kastediyorum” der (Badiou, 2006:21).

Bu noktada Badiou’nun şu sözü çok anlamlıdır: “Düşünme dünyanın mevcut haliyle yüz yüze geldiğinde bir hoşnutsuzluğa kapılmıyorsa felsefe de olmaz” (Badiou, 2006:11). Demek ki burada felsefe sorunu sadece bir bölgenin ya da bir dinsel topluluğun sorunu değildir. Felsefe “düşünen varlıklar olarak bütün insanlara hitap eder, çünkü bütün insanların düşündüğünü var sayar” (Badiou, 2006:12). Bu yüzden “felsefe, zamanının tekil hakikatleri tarafından ifade edilen farklı öznellik tiplerinin bir arada var olabileceği bir *düşünce alanı* inşa etmeye çabalar. Ama bu bir arada varoluş bir birleşme değildir” (Badiou, 2013c:41; Badiou, 2001:28). Öncelikle felsefe yapma adına felsefeyi zorunlu görenlerin bunu bir tutku haline getirmeleri gereklidir. Çünkü “felsefe mümkündür, felsefe zorunludur. Ama yine de felsefenin var olması için arzulanması zorunludur” (Badiou, 2005:134).

Badiou'nun değer çağrısı felsefesinin ayırıcı özelliğidir. "Felsefe varoluşu değiştirmeye yarayan bir şeydir" (Critchley, 2013:104). Buna göre felsefe hayatın içindedir. O her şeye müdahil olan bir şeydir. Badiou'ya göre, "felsefe olumlayıcı, yapıcı bir düşünce disiplindir" (Critchley, 2013:104-105). Bu anlamda felsefe olgusal, diğer bir ifadeyle yaşadığımız hayattan uzak değildir, bizzat içindedir. Bundan dolayı felsefenin yaşadıklarımıza karşı ilgisiz ve sessiz kalması düşüncesi kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Çevremizde ve dünyada yaşanan her türlü vahşette, her türlü kötülükte, kısacası her olayda felsefe orada olmalıdır. Badiou'ya göre, "varlığın bir gün kendisinde vuku bulan bir şeyle başkalaşacağı" fikri tüm hayatın serüven ve süreç içinde olduğunun vurgusudur. Felsefe başkalaştırmaya doğrudan müdahil olur (Hallward, 2003: xxiii). Bu da demektir ki eğer, pratik hayatı ve kişisel deneyimlerimizi dikkate alırsak, felsefenin "şahsi bir deneyim" (Badiou-Hallward, 1998:125; Badiou-Hallward, 2013b:121) olmasının imkânını uygulamaya dönüştürebiliriz.

Badiou için felsefeyi diri tutan "felsefeyi sofistlikten ayırması" (Badiou, 2005:112) zorunluluğudur. Bu zorunluluk Badiou felsefesinin sofistlikle temelden farklı olan "hakikatlerin var olduğunu" ilan etmesi görüşünden kaynaklanır. Burada felsefenin kucak açtığı hakikatlerdir. Çünkü "Hakikat, şeylerin çoğul bir durumunu (heterojen hakikatler vardır) ve düşüncenin birliğini eşzamanlı bir şekilde imler" (Badiou, 2005:117). Felsefe, "hakikatin bir ürünü değil, hakikatlerden hareket eden bir işlemdir" (Badiou, 2005:118).

Felsefenin tek hasmı neden Sofisttir? Sofist ne söyler? "Sofist, hiç bir hakikat yoktur, yalnızca söyleme teknikleri ve söze dökme yerleri vardır," (Badiou, 2005:129) der. Badiou'ya göre, sofist için "dil oyunları çeşitliliği vardır," ve "varlık olmak bakımından varlık kavramlaştırılmaz ve düşünülemezdir" (Badiou, 2005:130). *Varlık ve Olay*'da Badiou felsefenin varlığa ya da dilsel sofistliğe indirgenmesine karşın, öyle olmadığını ifade için dörtlü bildirimde bulunur. Bu dörtlü bildirim şöyledir:

1-Kendi varlıklarında durumlar (situations) salt kayıtsız durumlardan daha fazla bir şey değildir. Bunu normatif bir rol oynayabilecek herhangi bir şeyin farklılıklarında aramak yararsızdır. Hakikatler varsa, onlar kesinlikle farklılıklara karşı yansızdır. Kültürel rölativizm, farklı durumların var olduğu saçma bir önermenin ötesine geçemez. Bu bize farklılıklar arasında meşru bir biçimde özneler için önemli olan şey hakkında hiçbir şey söylemez (Badiou, 2005a:xii).

2-Durumların yapısı, kendisinde, hakikatleri söylemez, vermez, iletmez. Sonuçta, normatif olan şeylerin oluşumunun hiç biri basit realist analizi/deneyimlemeden elde edilemez. Özellikle, planlanmış ekonominin, yani devletin kontrolünde olan ekonomi karşısında serbest piyasa ekonomisinin zaferi ve parlamentarizmin ilerlemesi (gerçekte tamamen ikincil ve sıklıkla da aşırı ve yüzeysel araçlarla elde edilen) biri ya da diğeri lehine kanıtlar sunmaz. Hakikat, ancak kendisini destekleyen, asla o düzenin etkisi olarak değil, düzen ile ilişkisini kesmekle inşa edilir. Ben hakikatleri açan bu ilişki kesme biçimine "Olay" diyorum. Özgün bir felsefe, yapısal olgularla (kültürel, dilsel, yapısal vs.) değil, eşsiz bir şekilde hesaplanamaz sudur edişlerin formunda kalan ve meydana gelen şeyde başlar (Badiou, 2005a:xii-xiii).

3-Özne hakikat olayına aktif bir sadakatten başka bir şey değildir. Bu, öznenin hakikatin militanı olduğu anlamına gelir. Bu tip bir yükümlülüğün arkaik olduğu konusunda uzlaşma ya da fikir birliğinden "Militan" kavramını felsefi olarak kurdum. Bu kavram aynı zamanda makul bir biçimde genişletilebilir bir kavramdır. Hakikatin militanı, kendi tümlüğünde insanlığın özgürleşmesi için çalışan sadece politik bir militan değildir. Militan aynı zamanda bir sanatçı-yaratıcıdır, veya teorik alanlara kapı açan bilimcidir ya da dünyanın büyüleyiciliğine âşık olan biridir (Badiou, 2005a: xiii).

4-Hakikatin varlığı, hakikatin görevlendirildiği şeyde durumun önceden-inşa edilmiş yüklemine bir istisna sağlayarak, "türeyimsel" (generic) olan diye adlandırılır.

Diğer bir deyişle, o bir dünyaya yerleştirilmiş olsa da, hakikat bu durumdan ifade edilebilir, anlatılabilir herhangi bir şey alıkoymaz. Hakikat, hiçbir özel yüklem sınırlandırmadığı çokluk olduğu sürece herkesi kapsar. Bu yüzden bir hakikatin sonsuz eseri, “türeyimsel sürecin” (generic procedure) hakikatleridir. Ve özne olmak, (basit bir bireysel canlı/hayvan değil) böylesi bir sürecin yerel aktif boyutu olmaktır (Badiou, 2005a:xiii).

Badiou’ya göre felsefe Sofistlikle mücadele edebilir ve onun üstesinden gelebilir. Ona göre felsefe, felsefe olmayan alanlara dayanır. Buna “Felsefenin Koşulları” adını verir. Felsefenin koşulları “bilimin gelgitleri”yle sınırlı olmayan dört temel alandır: “Bilim, siyaset, sanat ve aşk” (Badiou, 2013a:10). Ancak bu koşullardan birinin eksik kalması, felsefenin dağılmasına yol açar (Badiou, 2005:23). Burada, ilk bakışta, dinin yer almaması dikkat çekici gelebilir. Ancak bu çalışmasının birkaç sayfa sonrasında Badiou, “felsefe her ne kadar imkânları bakımından alenen rasyonel olsa da, dinle epey yakınlaşır,” diye yazar. Çünkü burada felsefe, “öznenin doğrudan dönüşümüne, varlığın bir şekilde baştan sona değişmesine, varoluşun topyekûn altüst olmasına dayan”dığı gibi, büyük olasılıkla din de aynı işlevi görebilir, hatta görmüştür diyebiliriz. Badiou’nun devamında, “aşkla da öyle, ama arzunun azgın desteği olmaksızın” diye iddiasını benzer bir dille sürdürdüğü görülür (Badiou, 2013a:16). Yine felsefe ne kadar rasyonel olsa da, siyasetle de, sanatla da, bilimle de yakınlaşır. Burada siyaset “merkezileşmiş bir örgütün kısıtlaması” altında olmayacaktır. Sanat da sadece “duyarlık imkânlarına sahip olmayacaktır.” Bilim için ise, matematik biçimleyici, fizik de ampirik ve teknik araçlarıyla sınırlar koymayacaktır. Bu anlamda felsefe, birinin “diğerine özgürce hitap etmesidir.” Bunun örneği Atina sokaklarında “kendi olma” üzerine gençlere hayati sorgulatan Sokrates’tir (Badiou, 2013a:17).

Badiou’nun felsefeyi yeniden kurma mücadelesi ümit vericidir, söylem ve kuram yaratıcıdır, peki ama bu nasıl olacaktır? Badiou bunu müzikal bir imgeyle cevaplar. “Felsefenin oluş süreci, tema ve onun varyasyonlarının klasik biçimidir. Tekrar tema temin eder, sürekli yenilik de varyasyon” (Badiou, 2013a:24). Bu yenilik de “siyasi, sanatsal, bilimsel ve aşkı bazı olayların sonrasında gerçekleşir”. Yani, “aynı temada yeni bir varyasyon ihtiyacı doğuran olaylar” (Badiou, 2013a:24) ortaya çıkar. Badiou’nun bu görüşünün kabul gördüğü de olmuştur, eleştirildiği de. Özellikle Badiou’nun olay düşüncesinin yeni varyasyonları yani yeni potansiyelleri ortaya çıkarması desteklenirken ve bunun daha iyi bir dünya oluşturacağına ilişkin inanç ve beklentiler oluşturulurken, bir yandan da dünyanın bugün ki mevcut haline Badiou düşüncesinin hiçbir olumlu katkıda bulunmadığı ilan edilerek eleştirilmiştir. Örneğin Badiou’nun olayı tamamen “beklenmeyen” ve “yeni potansiyelleri” ortaya çıkaran bir şeydir. Olaydan sonra yeni bir özne ve yeni bir hakikat oluşur. Bunlar aynı zamanda olayla iç içe geçmiş olduğundan onun tanımlayıcı özellikleridir. Bu bakımdan olay, bir “hakikat süreci”ni var eder. Diğer bir ifadeyle “yeni özne ve yeni hakikat nesnel olarak var olma yerine olaya sadakat (bağlılık ve vefa) yoluyla olayla ilişkileri içinde kururlar” (Lotta, Duniya ve A., 2014: 169,170). Ancak kimi çevreler tarafından Badiou’nun olay felsefesi, “daha iyi bir dünyanın mümkün olduğu yönündeki görüşün bir ifadesi” olarak görülse de, onun olay anlayışının, özellikle de özne anlayışının, “zulüm dünyasını üreten sistem” karşısında hiçbir “gerçek alternatif” sunmadığı düşünülmektedir (Lotta, Duniya ve A., 2014: 172). Badiou felsefesi ve olay yaklaşımı yeni bir şey söylemektedir ancak bu yeniliğin ille de olumlu olacağına ilişkin bir fikir beyan etmemektedir. Dünyanın mevcut durumundaki sorunları ele alıyor olması onları muhakkak çözeceği anlamına gelmediği gibi böylesi bir iddiada bulunmak filozofun görüşü açısından oldukça iddialı olacak ve inandırıcılığını yitirecektir. Bu noktada cevabın peşine düşülecek soru, bu temanın ya da durumun içinde yeni varyasyonlar çıkaran “Olay nedir?” sorusudur.

Badiou’nun Olay, Hakikat, Özne ve Sadakat Kavramları

Badiou “filozof ahmed” adlı eserinde, her yönüyle çok uğraşmış ve her aşaması ince ince hesaplanmış bir tiyatro sahnesinde ana karakter olan Ahmed’in sahneden çıktığı

bir anda şiddetli bir patlama olması, bu sırada kırmızı bir tüyün uçarak sahneye düşmesi ve Ahmed'in tekrar sahneye dönüp bu tüyü eline alarak seyirciye yaptığı konuşmasıyla olay kavramını tiyatral bir dille şöyle ifade eder,

Alın işte! Olan oldu artık. Olan oldu. Bütün önlemleri almıştık hâlbuki. Bütün her yeri kontrol etmiştik. Siz şahitsiniz. Yemedik içmedik, buna çalıştık. Ama olan oldu yine işte, hep böyle olur zaten. Ummadığım ânı kolluyor sanki illet şey. Bazen daha beklemeye başlamadan olur olan, o daha beter! Valla şahsen, şu ömrümde, bir olayın, beklendiği zamanda olduğuna bir kerecik denk gelemedim. (...) Netice şu ki, bir olayın olmasını beklemek, zaman kaybından başka bir şey değildir. Eh sürpriz olsun, daha güzel (Badiou, 2016: 34-35).

Badiou için işte olay tam da budur. Yani bir anda, beklenmedik şekilde ortaya çıkandır. O şöyle ifade eder; "Bu eklenti rastlantıya bağlıdır. Öngörülemez, hesaplanamaz. Olanın ötesindedir. Ben buna olay diyorum" (Badiou, 2006: 30). Genel terimlerle söylenirse, olay meydana gelen bir şeydir. Gözlerin büyümesi, dokümanın, bir belgenin imzalanması, hücrenin bölünmesi vs. bunlar olaydır, sevgi olayı, sanat olayı, bilim olayı, politika olayı. Olay, özneliğin üretiminde ortaya çıkar. Onun Aziz Paul'u ele alışı olayı anlamaya yardımcı olur. Paulcü Hıristiyanlık en azından bir imkân olarak herkesi içine alır. Türk, Badiou'nun bu örnek olayını şöyle aktarır, "Badiou Paulus'u dini bir figür olarak değil, bir özne modeli olarak, olay'a sadakatin militan taşıyıcısı olarak inceler: Paulus, 'Olay'dan önce varolmayan bir Hristiyan özne' inşa etmiştir" (Türk, 2013: 258). Dewsbury ise şöyle ifade eder, "Hıristiyan özne (İsa'nın dirilişini) ilan ettiği olaydan önce var değildi" (Dewsbury, 2007: 452). Olay, "varolmayanın varoluşunun ayağa kalkmasıdır." Bu tanım karmaşık ya da soyut gelebilir ama bir kez bunun üzerine konuşulduğunda o olay artık varolmuştur. Yani bir olay öncesi insan, özne değildir. Bir olaya sadakatle bağlanan ve bu olayı sabitleyen insan özne olur. Olay daha önce varolmayanı varoluşa getirir. Badiou için, "Varolmayanın kalkmasını mümkün kılan şey olarak olay tanımı soyut ama tartışılmaz bir tanımdır, en basitinden çünkü kalkma ilan edilmiştir" (Badiou, 2011: 96).

Badiou için felsefenin temel arzusu hakikate ulaşmaktır. Hakikate ulaşması için de felsefenin koşullarına ihtiyaç duyar. Felsefenin koşulları ise bir olay anında ortaya çıkar. Bu da demektir ki hakikat ancak bir olayın belirmesiyle ortaya çıkacaktır. Badiou şöyle ifade eder, "her hakikat yeni bir şeyse, hakikatle ilgili asıl felsefi mesele nedir? Hakikatin ortaya çıkışı, 'oluşu' meselesidir. Bir hakikat düşünceye yargı olarak değil gerçek bir süreç olarak sunulur. (...) hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan -mevcut bilgi durumu- tekrardan başka bir şey yaratmaz" (Badiou, 2006: 29). Hakikat uğruna eyleme geçmemiz gereken önceden verili aşkın bir norm olarak değil, bir üretimdir. Buna göre, hiç kimse hakikati nasıl bilinmesi ve ona göre nasıl hareket edilmesi gerektiğini söyleme konumunda değildir. Hakikat kendi kendisinin üretimine bağlıdır. Peki bu üretimin koşulları nelerdir? Hakikat'in, bir yenilik, dolayısıyla nadir, olağandışı bir şey olması (Badiou, 2005:25) "bir hakikâtin kökeninin olayın düzeninden kaynaklanır." Bu bir "durum", şeylerin bir hali, herhangi bir şekle bürünmüş bir çokluk olarak adlandırılınca, durumla bağlantılı "saf bir olayın bu duruma eklenmesi gerekir" (Badiou, 2005:25). Saf bir olayın duruma bağlanmasına karar verme işi ise özneye aittir. Yani olayın karar verilemez durumda olması ve onun üzerinde bir kararda bulunmak ancak bir özne ile mümkündür. Badiou, "olaya karar verilemez oluşu olayın bir öznesinin ortaya çıkmasını teşvik eder" der (Badiou, 2006:30). Özne olayın olduğuna şahitlik eder ancak onu değerlendirme ya da kanıtlama işine girmez, sadece ona sadık kalır. Badiou'ya göre "her hakikat özneyi güvenilmez, denenmemiş, tecrübe edilmemiş olanın alanına iter ve bu yüzden de, 'denemeler' öznenin denemeleridir". Özne "nedenini bilmeksizin bir şeye inanır" (Hallward, 2003:xxv). Özne nedir? ya da kimdir? Bunu kim gerçekleştirecektir? Evrensel olmayan "tekil özne" gerçekleştirecektir. Niçin tekil olacaktır? Çünkü özneyi "bir hakikat olarak kuran bir olay" var olacaktır (Badiou, 2006:26). Zizek'in yorumuyla,

Olay'a sadakat, bilgi alanını olay'ın bakış açısından kat etmek, ona müdahale etmek ve içinde Hakikatin izlerini aramak için durmaksızın çabalamaktır. Badiou, St. Paul'un iman, umut ve aşk üçlemesini de yine bu çizgileri takip ederek yorumlar: İman, Olaya imandır (olay'ın İsa'nın dirilişinin- gerçekten de gerçekleşmiş olduğuna inanmaktır); Umut, Olay tarafından ilan edilmiş olan nihai uzlaşmanın/bütünleşmenin (Son Hüküm Gününün) fiilen gerçekleşeceği umududur; Aşk ise bunun gerçekleşmesi için sabırla verilen mücadele, yani kişinin Olay'a sadakatini ortaya koymak için sarf ettiği uzun ve zahmetli bir emektir (Zizek, 2005:163-164).

Badiou'nun öznesi anti-normatif ve anti-ahlakçıdır. Önemli olamayan, öze dönüşlü olmayan, incinmiş biridir. Bu özne anti-psikolojiktir. O bilmeli bir deneyimin gelişimiyle asla denk gelmez, onun temeli bilinçsizliktir, dahası bilinçten başka bir şeydir, "öznenin hiçbir deneyimi var olamaz" (Hallward,2003: xxviii). Tek ve herkesin benzemesi gerekli olduğu, aydınlanmacı tekçi bir birey karşılığı özne yoktur. Badiou'ya göre, "ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır" (Badiou, 2013c:41; Badiou, 2001:28).

Öznenin olaya sadık kalması hakikat sürecini oluşturur. Badiou'ya göre Hakikat, "bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecidir" (Badiou, 2013c:52; Critchley, 2010:54). Devamla söylersek, özne de, "bir sadakatın taşıyıcısına (*le support*), [aynı zamanda destekleyicisine] yani bir hakikat sürecini taşıyan kişiye" (Badiou, 2013c:52; Badiou, 2001:43) denir. Critchley'in ifadesiyle, "insanın bir talebe doğru bir cevap vermesi demek ancak onun çağrısına sadık kalması demek olabilir" (Critchley, 2010:54). Bu tanım birçok şeyi bir arada tutar ve bırakır. Hakikatin her biri bir olaydan ya da keşiften başlar. Mevcut olan içinde gerçekleşen her başlama edimi, öznenin o edimle bağlantısını gösterir. Buna göre de her bir "tekil hakikat kendi kökenine olayda sahip olur. Yeni bir şeyin meydana gelmesi bir karşılaşmanın var olmasıyla ilgilidir. Her birimizin hayatında bir karşılaşma vardır, ya da olmalıdır, planlanamayan, doğrulanamayan ya da yönetilemeyen bir şey var olmalıdır ve değişime bağlı bir kırılma var olmalıdır" (Hallward, 2003:xxv). Böyle bir karşılaşma veya olay hiçbir nesnel ya da kanıtlanabilir bağlama sahip değildir. Olay bir durumda meydana gelir, fakat olay o durumla ilgili değildir.

Badiou'nun diğer adı geçen adlandırmalarla bağlantılı kavramı sadakattir. Hakikat, samimi bir inanç (conviction) konusudur. Bu anlamda "her bir özne, bir inancın burada, şimdi ve sonsuza kadar yetenekli olduğu şeyi kanıtlar" (Hallward, 2003:xxvi). Hakikat kelimesi (verite) Badiou'nun kullandığı biçimde, İngilizce'de kullanılan "bir şeye sadık kalmak" veya "sadık olmak" anlamlarına yakın çağrışımdadır. Arapça kökenli olan hakikat kelimesi "bir şeyin doğrusu" demektir. Mesela "bu işin hakikati anlaşılamadı," bu özü, mahiyeti, künhüne varılamadı demektir. Yine hakikat Türkçede sadakat, vefalılık, hakbilirlik anlamlarına gelir. "O adamın hakikati çoktur," gibi (Sami, 1985:462). Sadakat da "dostluk, dostluğa bağlılık; eşanlamı da muhabbet" anlamına gelir. Sadakatli deyince de, hakikatli anlaşılır (Sami, 1985:1124).

Bir olaya vefa göstermek, sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya "göre" düşünerek (gerçi her tür düşünce bir pratiktir, bir sınamadır) hareket etmek demektir. Bu da doğal olarak (olay durumun bütün normal yasaları tarafından dışlandığı için) özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (Badiou, 2013c:51; Badiou, 2001:41).

Türkçe'de Sadakatın buraya en uygun anlamı, muhabbettir. Badiou, sadakati, "durumun olaysal eklentisini derinlemesine inceleme yeteneğiyle ilişki kurma kararından kaynaklanan" (Badiou, 2013c:51; Badiou, 2001:41) şey olarak tanımlıyor. Sadakat sürecin adıdır. O içkin ve sürekli bir kırılmadır. "Bir aşk karşılaşmasının etkisi altındayken, eğer ona gerçekten sadık kalmak istiyorsam, bildik durumumu "yaşama" tarzımı bütünüyle yeniden işlemem gerektiği açıktır" (Badiou, 2013c:51; Badiou, 2001:42). Hakikat süreci de "Bir olaya sadık kalmanın gerçek süreci"dir (Badiou, 2013c:52; Badiou, 2001:42).

Mesela, bir insan "dürüstlük en önemli erdemdir" diyorsa ve bunu bir olay olarak alırsak, bu söze sadık kalması, Badiou'nun adlandırmasıyla hakikattir. Ancak bu hakikat sadece görüldüğünde hakikattir. Buna göre olgusal karşılığı olmayan ve bir edime dayanmayan her söylem, salt sözde kalmıştır ve hakikat değildir. Böyle bir söylemin sahibi olanlar ise özne olma bilincinden uzaktır.

Burada Badiou felsefesini ve felsefenin koşullarını en genel hatlarıyla tekrar ele alarak onun için Hakikat, Olay, Özne ve Sadakat kavramlarının birbirlerinden bağımsız şeyler olmadığını, onların tek bir sürecin yönleri olduğunu ifade etmemiz gerekecektir. Hakikat onu beyan eden, bildiren özne yoluyla var olur ve böyle yapmakla, olaya kendilerini bağlayan özneler olarak inşa ederler. "Hakikate doğru yolumuz", diyor Zizek, "hakikatin kendisi ile rastlaşmaktır" (Hallward, 2003: xxvi). Özne, Hakikat sürecine katılan biri olarak, "hem kendisidir... hem de kendini aşmıştır, kendinden fazla bir şeydir; çünkü sadakatin o belirsiz yolu onun içinden geçer, onun tekil bedenini mıhlar ve onu zamanın içinden bir sonsuzluk anına kaydeder" (Badiou, 2013c:54; Badiou, 2001: 45). Bir hakikatin her zaman bir olayda meydana gelmesi, onun ortaya çıkmasının nedeninin belirlenebileceği anlamına gelmez. Olaylar hakikat süreçleri adını alan şeylerde ortaya çıkar. Bu aynı zamanda felsefenin de koşullarıdır. Bu yapılırsa, şöyle olur ve bu da hakikat adını alır demek yanlıştır (Bosteels, 2010: 76). Hakikat bir şeylerin toplamının özetidir, ama bunun içinde olay tarafından kendisine eklenen bakış açısının ciddi ve sağlam, sadık bir araştırmadan ele edilen sonuçların varlığını görmeliyiz. Hakikatin temel niteliği kendi türeyimsel (generic) doğasıdır (Bosteels, 2010: 74). Badiou'nun olay örnekleri "Fransız modern şiiri," Galileo'nun bilimsel devrimi, Fransız devrimi ve Platon'un *Şölen*'inde aşkın teorileştirilmesidir. Bu olaylardan her biri, aynı temel süreçte ortaya çıkar. Mesela karar verilemez bir olay durumun tam da kıyısında ortaya çıkar. Bu ani şeydir, dini bir ifadeyle mucizevi bir tanımlamayı hak eden bir şeydir, ama dışarıdan gelen bir şey değildir. Burada özne kendi varlığını ilan ederken, eklenmiş olayın bakış açısından durumla olan bağına da karar verir. Hakikat işlevi, burada, seçimle bağını da gösterir. Hakikat'in "süreç-yönelimliliği", hakikati seçebilecek olan bizlerin bulunduğu şartlar altında sadece özgün bir hakikatin varlığından söz eder (Rockhill, 2010: 32-33).

Nesnel hakikatten uzak duran Badiou düşüncesinde, öznel hakikat süreçleri için özneyi yüreklendirilir. O, "Bir hakikat sürecini yakalamaktan vazgeçme!" (Badiou, 2013c: 56; Badiou, 2001: 47) diyerek, bilinmeyen bu sürecin yine de kovalanması gereken bir şey olacağını ama sonunun da hep belirsiz kalacağını ifade etmektedir. Çünkü bu süreçte, özne hakikat işlevine sadakatin zeminidir. Öznenin çabası, öznenin hakikatini var edecektir. Özne, şimdide hakikatin sonuçlarının ardındadır (Bosteels, 2010): 74). Onun yerel bir örnek olması kendi gerçekliğiyle yüzleşmesi demektir. O nedenle özne kurulu ve verili bir şey değildir. Badiou'nun ifade ettiği gibi, "her özne sanatsal, bilimsel, politik ya da aşksaldır. Aslında herkesin deneyimiyle bildiği gibi, bu düzenler dışında ya varoluş ya da bireysellik vardır, ama özne yoktur" (Badiou, 2005: 101). Biri önceden özneleşebileceği iddiasında bulunmaz. Biri kimdir? ya da nedir? Biri, Badiou'nun ifadesiyle "düşüncesi tetiklenmiş, gösterişli bir yangına yakalanmış, onunla büyülenmiş olan ve böylece bir sanat anının karmaşık düzenlenişine giren bu seyirci olabilir..." "Aşklarını ilan ettikleri anı ötekinin varlığı sebebiyle daha güçlü bir biçimde hatırladığı için gerçeklik anlayışı karışmış ve altüst olmuş şu sevgili olabilir" (Badiou, 2013c: 54; Badiou, 2001: 45). Özetle biri olmak 'ben şimdi ve şu anda özneleştiğim' türünden bir iddiaya izin vermez çünkü biri olmak ancak süreç ve serüvenin içinde mümkündür. Biri olmak için yola çıkmak ya da böyle bir amacın içinde olmak Badiou'nun özne görüşünde karşılık bulamayacak olan bir yaklaşımdır. Olup bitenlere bakarak içinde yaşadığımız tüm olumsuzluklar, kavramların çıkar amaçlı yeniden tanımlanması ve mutlaklık tanımları içinde uygulamaya sunulması ve tereddütsüzce yaşanması, "kendini özneleştirme" sürecindeki birinin varlığını sorunlu kılar.

Badiou'da olay, özne ve sadakat kavramlarından hareketle teşekkül eden hakikatin sürecini genel hatlarıyla aktardığımız çalışmamızın bu bölümünün temel hedefi günümüz felsefesinde oldukça değer gören olay kavramının hakikate ve dolayısıyla felsefeye araladığı kapıyı ele almaktır. Hakikate ulaştığımız nokta ancak felsefenin koşulları ile mümkündür. Felsefenin koşullarını bilim, politika, sanat ve aşk olmak üzere dört başlıkta sıralayan Badiou tüm bu alanların içinde var olan öznenin sadakatle hakikat alanına sahip çıkmasını, onun zemini ya da yerelliği olmasını gözler önüne serer. Felsefe yapmanın sebebi hakikate ulaşmaktır, hakikat için ise bir anda beliriveren o olaya sadık kalan ve o karar verilemez anı sadakatle taşıyan politikacı, sanatçı, bilim insanı ya da âşık devreye girecek ve hakikatin taşıyıcısı olacaktır. Ülkemizde ve tüm dünyada bir anda beliren bir virüs ve bu virüse sadık kalan öznel onun sorumluluğunu alarak bu hakikati taşımaktalar. Hakikatin ortaya çıkmaması durumunda bu şey her neyse onun üzerine düşünülmez. Bir anda beliriveren ve durumdan bağımsız olarak ortaya çıkan bu şey öznel sadakatlere göre hakikat olur. Hakikat tek bir şey değildir. Ne kadar özne varsa o kadar hakikat vardır diyen Badiou için bilim insanı bu olayı farklı, sanatçı farklı, âşık farklı ve siyasetçi farklı taşıyacaktır. Nitekim Camus'nün "Veba"sı, Merquez'in "Kolera Günlerinde Aşk"ı, bilim insanları Dr. Özlem Türeci ve Prof. Dr. Uğur Şahin'in BionTech aşısı, siyasetçilerin salgın karşısındaki kararları vs. gibi daha sayamayacağımız pek çok şekilde bir anda ortaya çıkıveren bu olay karşısında bir düşünme faaliyeti gerçekleşmiştir. Bu hakikatin serüvenine göre daha farklı öznel süreçler çıkacak olması da hakikatin bir kereye mahsus ve değişmeyecek bir şey olmadığını göstermektedir. Bu nedenle Badiou ısrarla tek bir hakikatten değil hakikatlerden bahseder; "ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır" (Badiou, 2013c:41; Badiou, 2001:28). Olaya sadık olan, siyasetçi, bilim insanı, âşık ya da sanatçı en nihayetinde kendi öznel serüveninin yanı sıra huzur, sevgi ve uygarlık alanlarını inşa edecektir. Bir anda ortaya çıkan olayın hakikat sürecine eşlik etmek ve sürece sadakatle devam ettirmek en nihayetinde birinin, ötekinin, toplumun ve insanlığın yararına olacaktır. Badiou'nun düşüncesinin bu noktada Whitehead'in gerçek anlamda felsefenin var olabilmesi için belirlediği "Hakikat", "Güzellik," "Serüven", "Sanat" ve "Huzur" temel ilkelerine ve buradan hareketle de kurduğu uygarlık anlayışına yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bugün dünyanın mevcut durumu üzerine bir hoşnutsuzluk söz konusudur. Çalışmamızın başında söylediğimiz gibi olay kavramı özellikle 20. yüzyıl ve Avrupa bilimi için önemli bir kavramdır fakat biz bu kavramı felsefelerinde merkezi öneme sahip olması nedeniyle Whitehead ve Badiou'da ele almayı tercih ettik. Muhakkak bu iki filozofun felsefelerinde benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Ancak buradaki asıl amacımız başka bir akademik çalışmada daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilecek bu konuyu değil de, onların olay felsefeleri ve bu bağlamda onlara göre felsefenin koşullarını ortaya koymaktır. Bu bakımdan burada iki filozof üzerinden yaptığımız karşılaştırma sadece ve sadece olay felsefeleriyle sınırlıdır.

Çalışmamızda ele aldığımız filozoflardan olan Badiou günümüz koşullarını değerlendirerek felsefeyi yeniden gündeme almanın çabasını sergilerken, geriye dönük baktığımızda bunun başkaca filozoflar tarafından da sıklıkla ortaya konulduğu görülmektedir. Whitehead bu anlamda dönemi koşulları içinde bir çözüm önerisi olarak felsefeye yer açmış bir filozof olması bakımından önemlidir. Whitehead'in doğa bilimlerinden kopmadan ortaya koyduğu felsefe görüşünün özü olay kavramına dayanmaktadır. Bu anlamda günümüz filozofu olan Badiou'nun da dünya koşullarını değiştirmemizin tek olanağı olarak gördüğü ve bugün muhakkak ayağa kaldırılması gereken alan olarak ifade ettiği felsefenin koşullarının başında da olay kavramı gelmektedir.

Whitehead ve Badiou arasında yakın bağ kurulabilse de aslında aralarında büyük diyebileceğimiz farklar da bulunmaktadır. Öncelikle Whitehead'in olay felsefesinin temelinde metafiziği yer alırken, Badiou'nun felsefesinde metafiziğe ve dolayısıyla hakikate ulaşmak için olay kavramı yer alır yani burada bir öncelik sonralık ilişkisi vardır. Bununla birlikte Whitehead'in olay felsefesi, deneyim olarak dine önemli bir yer biçerken, bunu aynı şekilde Badiou için söylemek mümkün değildir. Buna rağmen, dogmatizmin, taklidin karşısında sadece Hakikat'in yanında olan her iki filozof da olay felsefelerini bizzat yaşamdan, tüm deneyimlerden hareketle ortaya koyarak felsefenin koşullarını yeniden yazmışlar ve felsefeye tazelik katmışlardır.

Özellikle olay kavramının birdenbireliği, bir anda ortaya çıkması yani kestirilemeyeşi dolayısıyla evrenin sürekli bir oluşa, değişime tabi oluşu bu iki filozofun en önemli benzer yönüdür. Whitehead'in 'özdeş iki gün yoktur' sözü ile Badiou'nun 'Héloise ve Abelardus'un aşk karşılaşması' örnekleri bize bir defaya mahsus olan, yanıp sönen, öngörülemeyen o olayın örneğini verir. Ya da Whitehead'in örneğiyle bir dağ bile bütün ihtişamını öylece duruyormuş gibi olmasından, durağanlığından alıyor gibi olsa da aslında o da zamanla aşınır ve artık farklı dağ olur. Adı geçen iki filozof böyle bir yeni bakış açısı ve anlayışla, bir yeni yaratımla, insanlığın mevcut sorunlarını çözmeye çabası içine girmişlerdir. Bir anlamda olay felsefeleri ile geldikleri nokta ve buldukları durum açısından felsefe ve uygarlıklarıyla entelektüel bir hesaplaşma içine girmişlerdir. Bu aynı zamanda yeni bir alternatif sunma çabasının adıdır. Bu bakımdan olay felsefeleri böyle bir çabanın adıdır denilebilir.

Kaynakça

- Albayrak, Mevlüt (2001), Tanrı ve Süreç, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Badiou, Alain-Hallward, Peter (1998), "Politics and philosophy: an interview with Alain Badiou", Angelaki: journal of the theoretical humanities, 3:3, pp. 113-136. İnternet Erişim: http://abahlali.org/files/Hallward_Badio.pdf (04.07.2014).
- Badiou, Alain (2001), Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, (Trans. and Intr. Peter Hallward), London and New York: Verso.
- Badiou, Alain (2005), Felsefe İçin Manifesto (Çev. Nilgün Tural-Hakkı Hünler), İzmir: Ara-lık.
- Badiou, Alain (2005a), Being and Event (Trans. Oliver Feltham), New York: Continuum.
- Badiou, Alain (2006), Sonsuz Düşünce (Çev. Işık Ergüden- Tuncay Birkan), İstanbul: Metis.
- Badiou, Alain (2009), Başka Bir Estetik (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Metis.
- Badiou, Alain (2011), Tarihin Uyanışı (Çev. Murat Erşen), İstanbul: Monokl.
- Badiou, Alain (2013), Yüzyıl (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Sel.
- Badiou, Alain (2013a), Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe (Çev. Barış Özkul-Erkal Unal), İstanbul: Encore.
- Badiou, Alain-Hallward, Peter (2013b), "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yle Söyleşi" (Çev.Tuncay Birkan), Alain Badiou, Etik: Kötülük Anlayışı Üzerine Bir Deneme içinde (Çev.Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 95-136.
- Badiou, Alain (2013c), Etik: Kötülük Anlayışı Üzerine Bir Deneme (Çev.Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, Alain (2015), Gerçek Mutluluğun Metafiziği (Çev. Murat Erşen), İstanbul: Monokl.
- Badiou, Alain (2016), Filozof Ahmed (Çev. Ayberk Erkay), Ankara: Pharmakon.

- Bosteels, Bruno (2010), "Thinking the Event: Alain Badiou's Philosophy and the Task of Critical Theory," (General Ed.) Alan D. Schrift, *The History of Continental Philosophy*, (Ed.) Todd May, Vol. 8, *Emerging Trends in Continental Philosophy*, Durham: Acumen.
- Cevizci, Ahmet (2003) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Clemens, Justin ve Roffe, Jon (2008), "Philosophy as Anti-Religion in the Work of Alain Badiou," *Sophia* 47, pp. 345-358.
- Critchley, Simon (2010), *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, Simon (2013), *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri* (Çev. Erkal Ünal), İstanbul: Metis Yayınları
- Dewsbury, J. D., (2007), "Unthinking Subjects: Alain Badiou and the Event of Thought in Thinking Politics," *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, Vol. 32, No. 4, (oct. 2007).
- Faber, Roland (2008), *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Translated by Douglas W. Stott, Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- Halewood, Michale (2010), "Badiou, Whitehead and the Politics of Metaphysics", *Event and Decision* içinde, (eds.) R. Faber, H. Krips, D. Pettus, Newcastle: Cambridge Scholars Press.
https://www.academia.edu/7703254/Badiou_Whitehead_and_the_Politics_of_Metaphysics (01.12.2021).
- Hall, David L., (1973), *The Civilization of Experience: A Whiteheadian Theory of Culture*, New York: Fordham University Press.
- Hallward, Peter (2003), *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Husserl, Edmund (2007), "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe" (Çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer), *Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* içinde, Derleyen: Önay Sözer-Ali Vahit Turhan, Ankara: Dost Kitabevi, ss.321-347.
- Jungerman, John A. (2000), *World in Process: Creativity and Interconnection in the New Physics*, Albany: State University of New York Press.
- Lotta, Raymond-Duniya, Nayi-A., K. J. (2014), *Alain Badiou Eleştirisi: Burjuva Dünyasına Hapsolmuş Bir Komünizm* (Çev. Selen Göbelez-Bariş Şannan), İstanbul: Patika Kitap.
- Mesle, C. Robert (2008), *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*, PA: Templeton Foundation Press.
- Popkin, Richard H. (2005) "Metafiziğin Kısa Tarihi" (Derleme ve Çev. Ahmet Cevizci), *Metafiziğe Giriş* içinde, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Priest, Stephen (1995), "Process Philosophy" maddesi, Ed. Ted Honderich, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Reese, William L. (1980), *Dictionary of Philosophy And Religion: Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, Sussex: Harvester Press.
- Rockhill, Gabriel (2010), "Recent Developments in Aesthetics: Badiou, Ranciere and their Interlocutors," (General Ed.) Alan D. Schrift, *The History of Continental Philosophy*, (Ed.) Todd May, Vol. 8, *Emerging Trends in Continental Philosophy*, Durham: Acumen.
- Russell, Bertrand (2010), *The Philosophy of Logical Atomism*, London and New York: Routledge Classics.
- Sami, Şemseddin (1985), *Kamus-i Türki, Türkçe temel Sözlük*, İstanbul: Tercüman Yay., (Cilt I, Hakikat Mad.), (Cilt II, Sadakat Mad.).

Shaivou, Steven (tarihsiz), "Deleuze's Encounter With Whitehead" <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf> (10.12.2021).

Türk, Duygu (2013), Öteki, Düşman, Olay- Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset, İstanbul: Metis.

Türkçe Sözlük (2011), Haz. Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Walsh, Henry-Wilshire, Bruce (2005) "Metafizik Nedir?" (Derleme ve Çev. Ahmet Cevizci), *Metafiziğe Giriş* içinde, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Whitehead, Alfred North (1967) *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press.

Whitehead, Alfred North (1968), *Modes of Thought*, New York: The Free Press.

Whitehead, Alfred North (1994), *Aşkın'a Ölümsüzlük*, Türkçesi: A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.

Whitehead, Alfred North (2017), *Doğa Kavramı* (Çev. Sercan Çalıcı&Songül Köse), İstanbul: Alfa Yayınları.

Whitehead, Alfred North (2018), *Bilim ve Modern Dünya*, İstanbul: Öteki Yayınevi

Whitehead, Alfred North (2018a), *Doğa ve Yaşam* (Çev. Sercan Çalıcı) İstanbul: Öteki Yayınevi

Whitehead, Alfred North (2019) *Akıl İşlevi* (Çev. Kevser Çelik), Ankara: Fol Kitap

Whitehead, Alfred North (2019a), *Oluşan Din* (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol Kitap

Whitehead, Alfred North (2020) *Eğitimin Amaçları: Eğitimde Reform Çağrısı* (Çev. Hasan Ünder-Raşit Çelik), Ankara: Fol Kitap

Whitehead, Alfred North (2021) *Süreç ve Gerçeklik* (Çev. Kevser Çelik), Ankara: Fol Kitap

Zizek, Slavoj (2005) *Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (çev. Şamil Can), Ankara: Epos.

Spinoza Felsefesinde “Conatus” Kavramı*

Alev AKSÜNGER**

Mevlüt ALBAYRAK***

Özet

17. Yüzyıl felsefesinin önemli figürlerinden biri olan Spinoza birçok kavram kullanmış ve bu kavramları kendi sistematiğine dönüştürmüştür. Bu bağlamda öne çıkan kavramlardan biri de “Conatus” kavramıdır.

Bu çalışmamız “Conatus” kavramını Spinoza’nın felsefesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Spinoza’ya göre “Conatus” var olmaya çalışmak demektir. “Conatus” üzerinde düşünülmüş ve karar verilmiş bir kavram değildir. Conatus zorunlu nedenselliğin bir ifadesidir. Aynı zamanda Spinoza için “Conatus” arzunun da dışavurumudur. Zorunlu bir nedenselliği içeren “Conatus” kavramı, bazı durumlarda belirsizlik durumuyla karşılaşır. Bu belirsizlik kimi durumlarda var kalma çabasını sekteye uğratar. Bu aşamada devreye etkileşim kavramı girer. Etkileşim var kalma çabası içerisindeki her şeyi içerir. Tüm bunlardan hareketle “Conatus” kavramı, tüm bunlar dikkate alınacak açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Conatus, Arzu, Var olmak, Belirsizlik.

The Concept of Conatus in the Philosophy of Spinoza

Abstract

Spinoza, one of the important figures of the 17th-century philosophy, used many concepts and turned these concepts into his own systematic. One of the prominent concepts in this context is the concept of “conatus”.

This study aims to present the concept of conatus in Spinoza’s philosophy. According to Spinoza, Conatus means trying to exist. Conatus is not a preconceived and decided concept. Conatus is an expression of necessary causation. At the same time, for Spinoza conatus is also the expression of desire. The concept of Conatus, which includes a mandatory causality, in some cases encounters a state of uncertainty. In some cases, this uncertainty interrupts the effort to survive. At this stage, the concept of interaction comes into play. Interaction involves everything in an effort to exist. Based on all this, the concept of conatus will be taken into account and tried to be explained.

*Bu çalışma birinci yazar Alev Aksünger’in, ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı “Benedictus Spinoza Felsefesi ve Bu Felsefeye Ait kavramların Yönetici Güç ve Yönetilenler Açısından İncelenmesi”, (Tamamlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Prof. Dr. Mevlüt Albayrak, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Isparta) adlı Yüksek Lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

**SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
alevaksunger62@gmail.com ORCID: 0000-0001-9279-7392

***Prof. Dr., SDU Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık ABD,
mevlutalbayrak@sdu.edu.tr ORCID: 0000- 0001-5967-6783

Key Words: Spinoza, Conatus, Desire, Exist, Uncertainty.

Giriş

“Conatus” sözlükteki anlamıyla “herhangi bir işi yapmak için ortaya konan güç, zorlu, sürekli çalışma, gayret, ceht”¹ demektir. Felsefe literatürüne Spinoza tarafından kazandırılmış olan “conatus” kavramı, “eyleme ve daha özel olarak da kişinin kendi varlığını koruması ve sürdürmesi amacıyla büyük bir güçle yönelmiş eğilimler ve güçler bütünü”² ifade etmektedir. Spinoza Conatus kavramına *Ethica'nın* üçüncü kitabında yer vermektedir. Spinoza Conatus kavramı için, “O, insanın kendini koruma çabasıdır”³ der. Böyle bir çaba kendimizi koruma isteğiyle ortaya çıkmaktadır. “Kendimizi korumayı istememizin asıl özü, kendimizi güçlendirmeye, başka bir deyişle: elden geldiğince kendimizi yetkinleştirmeye çalışmaktır.”⁴

Conatus kavramı bize neyi göstermeye çalışmaktadır? Evren içerisinde var olan her şey kendi var kalma çabasına dayanarak varlığını oluşturmaya ve kavramaya çalışır, yani evren içerisindeki her şey var kalma çabasının içerisinde. Bu var kalma çabası evren içerisinde yaşayan şeylere sonradan yüklenen, onların sonradan elde ettiği bir çaba değildir. Bu çaba, “varoluş bir kez verildikten sonra varoluştaki sürüp gitme çabasıdır.”⁵

Diğer bir ifadeyle, “Tanrı/Doğa'nın sürekli eylemeklik oluşunun zorunlu bir sonucu olarak kendi özünden sonsuzca tarzlar üretmesi ve her bir tarzın diğer tarzlarla karşılaşması, etkileşmesi ve conatus'ları yettiğince var kalmaya çabalaması ya da yetmediği yerde aynı tözde çözümleri tüm evrenin değişmez yasasının bir gerektirmesidir.”⁶

Mesela bir karıncanın yuvasına yiyecek taşıması, bir kedinin duvara tırmanması ya da bir ağacın bazı mevsimlerde yaprağını açıp, bazı mevsimlerde ise yaprağını dökmesi bu var kalmanın dışavurumudur. Aynı şekilde bir taşın toprak yüzeyindeki sertliği, bir kalemin yazıyor olma ısrarı, bir duvarın rutubet tutması, yere düşüp kırılan bir cam parçası, kendi köşesinde duran bir çift küpe bu var kalma çabasının kendisidir.

Evren içerisindeki her şey bir var kalma çabasının tarafı olup, bu var kalma çabası içinde türlü eylemlerde bulunup hem diğerlerini etkileyip hem de onlardan etkilenerek var kalma çabasını sürdürür. Yukarıda bahsettiğimiz örneklerden biri üzerinden açıklayacak olursak rutubet tutmuş bir duvar, kendisini var kalma çabasının içinde tutmaya çalışır, ama yeni boyanmış ve temiz bir duvara oranla yine de kendisini var etme çabasında gerilere düşmüştür. Bu bütün yaşamını suyun içerisinde geçiren X türündeki bir balık için de geçerlidir çünkü X türündeki balığın gücü yani potansiyeli suda yaşayabileceği kadardır, suyun dışındaki bir yaşam X balığı için bir olanak olarak görülmemektedir. X balığının arzusu sudaki olanağına bağlıdır, öyle ki X türündeki balık suyun dışına çıktığı anda hayatını da tehlikeye atacağına farkındadır. X türündeki balığın var kalma çabası, suda var kalma çabasıyla eş değerdir. Ama şunu da hemen eklemeliyim ki hayatını sadece su içerisinde geçirerek yaşayan X balığına oranla yaşamını hem karada hem de suda geçiren

¹ Parlatır, İsmail-Gözyayın, Nevzat (1988), Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 325.

² Balanuye, Çetin (2016), Spinoza, İstanbul: Say Yayınları, s.103.

³ Benedictus, Spinoza (1996), Törebilim, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s.105.

⁴ Gökberk, Macit (2016), Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.270.

⁵ Deleuze, Gilles (2013), Spinoza ve İfade Problemi, (çev. Alber Nohum), İstanbul: Norgunk Yayınları, s. 228.

⁶ Balanuye (2016): s. 140.

bir balık daha ilerideki bir var kalma mücadelesinin içindedir. “Varlıklar, çabalarının gücü, çeşitliliği ve yaratıcılığı ölçüsünde var kalırlar.”⁷ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere varlıklar, bahsedilen bu çeşitlilik ölçüsünde var kalma çabalarının gücünü ya da şiddetini belirlerler. Bu çaba ne kadar şiddetliyse, var kalmaya dönük arzu da o denli şiddetli olacak ve kararlılıkla bu çabanın devamının sağlanmasına çalışılacaktır. “Bu çaba (conatus) onların özünü oluşturur, çünkü bu çaba ortadan kaldırıldığında o şeyin ortadan kaldırılmasını içerir ve onsuz da o şey var olamaz.”⁸ Alıntıdan da anlaşılacağı gibi bu çabanın yani Conatus’un ortadan kaldırılması, şeylerin özünün de ortadan kaldırılması demektir.

Conatus’un varlığı özün varlığı, özün varlığı Conatus’un dayanağı haline gelmektedir. Bu dayanak varlıkların ait olduğu yeri de gün yüzüne çıkarmaktadır. “Bir şeye ait conatus nedensel prensiptir ve bu prensip yoluyla da bizler onun uğraşını ve özelliklerini açıklarız.”⁹ Ama kimi durumlarda varlıkların var kalma çabalarını yaşamalarında belirsizlikler oluşur. Bu belirsizlik gerekli olan bir belirsizlik olup, varlıkları var kalma çabalarında bir adım öteye taşır. Evren içerisindeki her şey zorunlulukla bir araya gelmiş, zorunlulukla bir araya gelen şeyler birbiriyle etkileşim içerisinde bulunarak ve bu etkileşimin varlığında var kalma çabalarını korumaya çalışmışlardır. Bahsettiğimiz bu süreç belirsizliği besleyecek ve bu belirsizliği var kalma çabası için mücadele eden her bir varlık da kendisinde taşıyacaktır.

Bunu örneklendirecek olursak, bir insanın diğer insanlarla etkileşimi ya da bir insanın bir böcekle etkileşimi, bir bitkinin bir kediye etkileyip ondan etkilenmesi, doğal olarak her şeyin açıklık kazandığı, yani her şeyin net olarak ortaya konduğu bir süreç olmayacaktır. Her ne kadar birbirimizi etkileyip, birbirimizden etkilensek de var kalma çabasıyla evren içerisinde var olanlar yani yaşayanlar birbirimizin sürecine dönük olarak yaşanan bazı şeyleri netleştirmekte yani onu tam olarak anlamakta zorluk yaşayabiliriz. Bir insanın, çiçeğin öldüğünü ya da bir kalemin artık yazı yazma işlevini yerine getiremeyip kırıldığını ya da bu kişinin bir bıçağın artık eskisi gibi kesmediğini gördüğünü düşünelim. Bu farklı var kalma çabalarına şahit olan kişi çiçeğin, kalemin ya da bıçağın bu süreçlerini gördüğünü söyleyebilir ama aynı kişinin çiçeğin, kalemin ya da bıçağın o var kalma sürecini yaşayana kadar neler yaşadığını ya da neyi, ne şekilde deneyimlediğini bilmesinin imkânı yoktur.

Bu durum belirsizlik yaratır fakat bu aşamada tekrar ve önemle belirtmeliyiz ki bahsettiğimiz ve bahsedecek olduğumuz bu belirsizlik zorunlu olma durumunun karşısında ve ona muhalif olarak konumlanmamıştır. Bu belirsizlik var kalma çabası içindeki her bir varlığın deneyimleyebileceği türdendir. Bu bir arzudur, belirsizlikten doğan ve var kalma çabasıyla karşılaştıktan sonra isteğe dönüşen arzu. Buradan hareketle conatus kavramını hem “arzu” hem de belirsizlik kavramıyla ele alabiliriz.

Conatus, Arzu ve Belirsizlik Kavramı

Felsefe sözlüğünde arzu kavramı, “bir şey için duyulan insanı eyleme sevk eden istek”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Buna göre arzu bir şeye dönük olarak duyulan istektir. Bu tanımlama her ne kadar arzu kavramının, düşünebilen yani idrak edebilen insana ait olduğunu düşündürse de arzu, evren içerisinde var olan her şeyin var kalma çabasının tetikleyicisidir, bu tetikleyici evren içerisinde var kalma mücadelesine girişmiş olanların ısrarını da arttırır. “Dolayısıyla arzu bazen, her tekil şeyin ortak olarak sahip olduğu, en küçüğünün evreninden en büyüğünükine kadar hepsini canlandıran bir vasıf olarak; bazen de aksine mümkün arzu öznesi ve nesnesi kombinasyonları sayısı kadar farklı türde ve

⁷ Balanuye, Çetin (2017), Spinoza’nın Sevinci Nereden Geliyor?, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.105.

⁸ Scruton, Roger (2007), Spinoza (çev. Hakan Gür), Ankara: Dost Yayıncılık, s.89.

⁹ Scruton (2007):s.89.

¹⁰Cevizci, Ahmet (2003), Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 43.

yoğunlukta parçalanmış olarak, yani tekil şeylerin temelinde görülür.”¹¹ Bunu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım.

Mesela bir at koşar ve kimi zamanlarda öyle hızlı koşar ki deyim yerindeyse tozu dumana katar. Bu atta bulunan koşma arzusu, bir adım ötede ise daha hızlı koşma arzusunun kendisidir, eğer at bu arzuyu taşımamış olsaydı, var kalma çabasını da sürdüremeyecekti. Aynı şekilde kendisine bir barınak yapmak isteyen insanın arzusu da barınma arzusunu, yani var kalma çabasını sürdürmek istemesinden başka bir şey değildir. Bunun içindir ki bir adım öteye geçmeyi ya da bir adım geride kalmanın ölçüsünü bu arzunun kendisi belirleyecektir, yani evren içerisinde kendisine yer bulmuş her şey bu arzuyla çevrelenmiştir, hatta bu arzu onları ayakta tutmuş, kimi zaman da yıkılışların, mutsuzlukların kaynağı olmuştur. Bu mutsuzluk ya da yıkılışların sebebi ise, insanların güçlerinin yetmeyeceği şeyleri söylemeye ya da eylemeye dönük bir meraka sahip olmaları ve bu merakın onların var kalma çabalarında gerilere düşmelerinden ileri gelmektedir.

İnsanların güçlerinin yetmeyeceği şeyleri söylemeleri ya da eylemeleri nasıl bir şeydir peki? “Eğer aramızdan biri yüksekte bir yerde durup kollarını kanatmış gibi aşağı yukarı sallayarak uçmayı arzuluyor ve bunu başaramıyorsa ona verilecek yegane özgürlük, uçuşunun olanaksız olduğu bilgisini kavramasını sağlamaktır.”¹² Bu örnekte de görüldüğü üzere biri yükseğe çıkıp kollarını kanatmış gibi yukarı-aşağı sallıyor ve uçmayı arzuluyor, evet sadece arzuluyor çünkü bunun olması mümkün değil. Bu durumda kişi yine bir belirsizliğin içerisinde kalacak ama bu belirsizlik hiç bitmeyecektir. Çünkü uçabilme düşüncesi bir tarafta, uçamama hali diğer tarafta bir belirsizlik hali yaratacak, kişi var kalma çabasını bir belirsizlik üzerinden tanımlamaya çalışacaktır.

Başka bir örnekle devam edelim. Bir yere davet edildiğimizi düşünelim. Davet edildiğimiz yere daha önce hiç gitmedik yani bu yerle ilgili en ufak bir fikrimiz yok, ama biz oraya gidene kadar, o ortamdaki her şeyin, bizi davet edenler tarafından en ince ayrıntısına kadar hesaplanarak düzenleneceğini biliyoruz. Davet edildiğimiz saat geliyor ve o yere gidiyoruz. İçeriye girdiğimiz andan itibaren tam da düşündüğümüz gibi her şeyin eksiksiz bir şekilde hazırlandığını ve A’dan Z’ye kadar her şeyin rahatımızın sağlanması için konulmuş olduğunu görelim. O ana kadar herhangi bir sorun yokmuş gibi gözükabilir, ama birden iki kapı arasında kalan bir cam, rüzgarın şiddetiyle çarpar ve masanın üzerinde duran bir bardak yuvarlanarak yere düşer, parçalara ayrılır, işte o anlık cam kapanması ve bardağın yere düşüşü, tek kelimeyle mükemmel olan ortamın açıklığına küçük de olsa bir belirsizlik katar. Aynı zamanda bu belirsizlik başka belirsizliklerin yaşanabileceğinin ve belirsizliğin sonsuza kadar götürülebileceğinin de işaretidir.

“Gerçekten belirsizlik de bir anlamda sonsuzdur, ama zımnî bir sonsuzdur; başka bir deyişle hep daha ileri gidebilirsiniz demektir.”¹³ Buradan anlaşılacağı üzere bu belirsizlik, daha da ileriye götürülebilir. Her ileriye gidişte belirsizliğin kendisi de bir etkileme ve etkilenmeye dönüşür hatta böyle bir etkileme ve etkilenme ileriye doğru var olur. Bunun üzerine daha önce de bahsettiğimiz gibi her şey hem birbirini etkiler hem de birbirinden etkilenir ve bu denge olumlu yönde olabileceği gibi olumsuz yönde de seyredebilir. Kimi zaman payımıza hoş karşılaşmalar düşerken, istemediğimiz, hoşlanmadığımız ya da bizleri üzüntüye boğacak şeyler tarafından da etki altına alınabiliriz.

Bazen öyle bir şeyle etkileşimde bulunuruz ki etkileşimde bulunduğumuz şey bizi hiç istemediğimiz şeyleri yapmaya, söylemeye itebilir. Ama şunun da unutulmaması gerekmektedir; nasıl ki bazı etkileşimler bizi üzüntüye sürüklüyorsa ya da sevinçlerimizi alıp götürüyorsa, biz de diğerlerini etkileyerek onları acı ya da yalnızlığa sürükleyebiliriz. Çünkü herkesin payına her zaman iyi ya da güzel karşılaşmalar düşmez. Bu önceden

¹¹Ramond, Charles (2014), Spinoza Sözlüğü, (çev. Bilgesu Şişman), İstanbul: Say Yayınları, s. 11.

¹²Balanuye (2017): s. 72.

¹³Deleuze, Gilles (2008), Spinoza Üzerine Onbir Ders, (çev. Ulus Baker), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, s. 151.

belirlenen sürecin seyirindeki bir karşılaşmadır.

Etkileşimlerden tümüyle uzak kalmak gibi bir olanağımız olmadığı gibi, nasibimize yalnızca bize yarayan etkileşimlerin düşeceğini umma olanağımız da yoktur. Bir başka deyişle, hayatta sevinçlendiren karşılaşmalar gibi kederlendiren karşılaşmalar da olacaktır. Bu türden karşılaşmalar hayatın vazgeçilmez ögesidirler. Bir örnek üzerinden anlatalım. Mesela sabah erkenden kalkıp, işe gittiğimizi düşünelim, otobüse biniyoruz ve uykumuz var, uykumuz olduğu içinde gerginiz. Otobüste biri ayağımıza basıyor ve bu kişiyle aramızda kısa süreli bir gerginlik yaşanıyor, oysaki otobüste ayağımıza basan kişi yanlışlıkla olduğunu söylemiş ve özür dilemişti ama yine de bu özür bile yetmemiş ve özür, kişiyle aramızda gerginliğin yaşanmasını engelleyememişti. Bu gerginlik evren içerisinde var kalma çabasını yürüten iki insanın kötü şekilde karşılaşması ve birbirini kötü şekilde etkilemesinin sonucudur.

Evren içerisindeki her şey Tanrı'nın belirlemesiyle birlikte denk düşer, birbiriyle karşılaşır yani her şey birbiriyle öyle ya da böyle denk düşer. Denk düşmeleri için birbirini tamamlamaları, birbiriyle tamamen uyuşmaları gerekmez. Birbirine tamamen karşıta olabilirler ama bu karşıtlık onların denk düşmesinin önünde bir engel değildir.

Kimi zaman bir ifade kendisiyle hiç uyuşmayan bir eylemle ya da bir eylem kendisiyle hiçbir şekilde bir araya gelemeyecek olan bir fikirle yan yana durabilir. "Bu da bize gösteriyor ki, birinin sevdiğini diğeri sevmeyebilir, birinin korktuğundan diğeri korkmayabilir ya da bir ve aynı insan daha önce nefret ettiğini an gelir sevebilir, daha önce korktuğuna an gelir cüret edebilir."¹⁴ Bu evrenin devamlılığı, tutunabilmesi için gereklidir. Her şey bir diğerine bağlıdır, ona dokunur, yani onunla temas eder, hiçbir şey bir diğerini dışlayarak var olamaz, evet hiçbir şey. Bundan dolayı evrendeki her şey birbiriyle denk düşer, birbirini mecbur kılar, birinin amacı diğerinin sevinci, bir diğerinin yalnızlığı olur. "Farklı yapıdaki insanlar bir ve aynı nesneden farklı etkiler alabilir, ayrıca bir ve aynı insan bir ve aynı nesneden farklı zamanlarda farklı tarzlarda etkilenebilir."¹⁵ Gerçekten evren içerisindeki her şey birbirine bağlıysa, evren içerisinde kötü olarak adlandırılan şeyler de birbirine bağlı ve mecburidir. Hatta sevinç, mutluluk, birinin bir diğerine iyiliği ya da bir düşünce üzerindeki fikir birliği, en temelde evreni var eden iyi güzel şeyler kategorisine giriyorsa, birinin bir diğerine kötülüğü, birinin bir konu üzerinde diğerlerinden farklı düşüncüsü de bu mecburiyetin içerisine dahildir ve var kalma çabasının sonucudur. "Öyleyse, kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret; öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır."¹⁶ Bunun için yaşadığımız her şey, yani her türlü karşılaşma, evrenin zorunluluğundan ileri gelmektedir. "Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda belirli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir."¹⁷ Bu etkileşimi sağlayan ise Tanrı'nın ta kendisidir ve her şey birbirine bağlı olarak ilerlemektedir.

Şöyle bir örnekle açıklarsak; X ülkesinin Y bölgesinde yaşayan bir bitki bu etkileşimin bir parçasıdır. Çoğu durumda kimileri kendi köşesinde yaşayan bu bitkinin doğadaki etkileşimin bir parçası olduğunu düşünmez. Bu düşünememe durumu yanlış yaratır. Bu yanlış durumundan kurtulmak için yapmamız gereken şeyler; bizi bu yanlışlara iten nedenleri birer birer terk etmek ve doğadaki hiçbir şeyin bir diğerine üstünlüğünün olmadığını kabul etmektir. Spinoza'da bunun böyle olması gerektiğini söyler. "Sahiden de insanlar Tanrı'nın her şeyi belirli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın

¹⁴Benedictus, Spinoza (2017), *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Alfa Yayınları, s. 265.

¹⁵Spinoza (2017): s. 265.

¹⁶Spinoza (2017): s.197.

¹⁷Spinoza (2017): s.78.

diye yaratmış.”¹⁸

Doğadaki hiçbir şey insanın mutluluğu ya da insanın huzuru için var olmaz. Örneğin; balığın suda olması onun var oluşuyla, denizin sıcak ya da soğuk olması denizin kendi var oluş süreciyle alakalıdır. Bu sebeple her şeyin insanın çıkarına gerçekleştiğini ve var olanların tamamının insanın hizmetine sunulduğunu düşünmek yerine, evrendeki her şeyin var kalma çabası içerisinde olduğunu bilip, bu çabanın da yalnızca etkileşimle kendin değiştirip dönüştürebileceğini dikkate almalıyız.

Sonuç

Dünya bir ilişkiler ağıdır. Her şey birbirini etkileyerek var olur. Bu etkileme hem birbirini etkileme hem de birilerinden ya da bir şeylerden etkilenme anlamındadır. Etki etme ve etkilenme süreci her bir varlığın var oluşunun vazgeçilmez öğeleridir. Her bir varlık Conatus ölçüsünde kendi varlığını sürdürmeye çalışır. Bu bir süreçtir. Bu süreç içerisinde payımıza bizi mutlu edecek karşılaşmalar düşebileceği gibi bizleri kaosa sürükleyecek karşılaşmalar da düşebilir. İşte asıl potansiyelimiz ve var oluşu güçlü bir şekilde yaşama isteğimiz bu kaos içerisinde ortaya çıkacaktır. Bu kaos ortamı sonucunda büyük bir belirsizlik kendisini gösterecektir. Bu belirsizlik halinde kaygı, üzüntü ya da sevinç hali de oluşabilir. Kaygı ve üzüntü gibi duygular bir adım öteye gitmemizi engellerken sevinç, mutluluk gibi duygular da kendimizi yenilememize, değişip dönüşmemize ve var oluşumuzu yaşanılır hale getirmemizi sağlar. Unutmamamız ve kendimize hatırlatmamız gereken şey ise iyi ve kötü olarak adlandırdığımız duygu durumlarının hepsinin Conatus’un varlığında görünür olmasıdır. Kendimizi var etmemizi ve var oluşumuzu canlı hale getirmemizi sağlayan Conatus’un kendisidir. Conatus arzunun dışı vurumu, var oluşun arzu ile donanması, devinimin ve süreklilik taşıyan bir dinamizmin ateşleyicisidir. Arzu ile donanan varlık en iyisini, en güzelini, en sevinçlisini isteyecektir. Bu istemeyi içsel ve dışsal birçok öğeyle bir araya getirecek, her iki öğenin de gücüyle var oluşunu zenginleştirebilecektir. Böylelikle var oluşun kendisi düzenin iyisine, güzeline ve sevinçlisine dönüşecektir. En temelde yaşamın kendisi var olanlar için ideal ve sevilir hale gelecektir. İdeal bireyden yola çıkılarak ideal bir toplumun varlığından da söz edilebilir hale gelinecektir. Sonuç olarak Conatus’un kendisi içsel bir alanla sınırlı kalmayıp, dışsal olanı da kapsayacak bir bağlama kavuşacaktır.

Kaynakça

- Balanuye, Çetin, (2016), “Spinoza”, İstanbul: Say Yayınları.
- Balanuye, Çetin (2017), “Spinoza’nın Sevinci Nereden Geliyor?”, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benedictus, Spinoza (1996), “Törebilim”, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Benedictus, Spinoza (2017), “Ethica”, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2003), “Felsefe Terimleri Sözlüğü”, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2008), “Spinoza Üzerine Onbir Ders”, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, Gilles (2013), “Spinoza ve İfade Problemi”, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Gökberk, Macit (2016), “Felsefe Tarihi”, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ramond, Charles (2014), “Spinoza Sözlüğü”, İstanbul: Say Yayınları.

¹⁸Spinoza (2017): s.91.

Scruton, Roger (2007), "Spinoza", Ankara: Dost Yayıncılık.

Bilimde Keşif ve Gerekçendirme Bağlamı Ayrımı Tartışmaları

Şükrü Mert ÜNAL*
Mehmet Ali SARI**

Özet

Keşif ve gerekçendirme bağlamı ayrımı yeni bir fikrin ya da hipotezin oluşturulması ve sınanması arasındaki farka işaret etmektedir. Ayrım Hans Reichenbach ve Karl Popper'a atfedilse de Larry Laudan bağlam ayrımının tarihinin On yedinci yüzyılda yaşanan yöntem tartışmalarına kadar dayandığını ileri sürer. On yedinci ve On sekizinci yüzyılda keşif ve gerekçendirme arasında bir ayrım yapma ihtiyacı duyulmazken Yirminci yüzyılda keşif ve gerekçendirmenin birbirinden ayrı iki süreç olduğu düşünülür. Bu çalışmada keşif ve gerekçendirme bağlamı arasındaki ayrımın Kuhn ve Feyerabend gibi filozofların dile getirdiği gibi bilim tarihinin bilimsel araştırmanın bir parçası olduğu hesaba katıldığında savunulamaz olduğu ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Keşif ve gerekçendirme bağlamı, Reichenbach, Popper, Kuhn, Feyerabend, Bilim Tarihi

The Debates of the Distinction Between Context of Discovery and Justification in Science

Abstract

The distinction between context of discovery and context of justification points out to the difference between the generation a new idea or hypothesis and the testing of it. Although the distinction is attributed to Hans Reichenbach and Karl Popper, Larry Laudan argues that the history of distinction is dates back to the debates of scientific in the seventeenth century. While in the seventeenth and eighteenth centuries there was no need to distinguish between discovery and justification, in the twentieth century discovery and justification were considered two separate processes. In this paper, it will be argued that the distinction between the context of discovery and justification is untenable given that the history of science is a part of scientific research, as expressed by philosophers such as Kuhn and Feyerabend.

Key Words: Context of discovery and justification, Reichenbach, Popper, Kuhn, Feyerabend, History of Science

*Araştırma Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, mertunal@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0003-1499-5099.

**Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, masari@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7523-3090

Keşif ve gerekçelendirme (bağlamı ya da mantığı)¹ ayrımı Yirminci yüzyıl bilim felsefesine egemen olan tartışmaları şekillendiren ve belirleyen bir ayırım olarak kabul edilebilir. Bağlam ayrımı, ayırımın olduğunu ileri sürenler tarafından, yeni bir fikrin ya da hipotezin oluşturulması ve sınanması/doğrulanması/test edilmesi süreçlerinin kategorik olarak birbirinden farklı olduğunu işaret edecek şekilde yapılır. Buna göre bilim mantıksal (ve belki de zamansal olarak) iki farklı süreçten oluşur: yeni hipotezlerin geliştirilmesi ve bu hipotezlerin test edilmesi. Bunlardan ilki keşif süreci, ikincisi ise gerekçelendirme sürecidir. Bilimde bu iki sürecin birbirinden ayrı olup olmadığına ilişkin tartışmalar Yirminci yüzyıl bilim felsefesinde ortaya çıkmış gibi görünse de Larry Laudan ayırımın tarihsel olarak On yedinci yüzyılda Bacon ve Descartes ile başlayan bilimsel yöntem tartışmalarına kadar geri götürüleceğini ileri sürer. Yirminci yüzyılda bilimsel metodolojide keşif ve gerekçelendirme bağlamı ayrımını ileri süren isimler Hans Reichenbach ve Karl Popper gibi önemli bilim felsefecileridir.² Reichenbach ve Popper gibi bağlam ayrımını savunanlar tarafından gerekçelendirmenin bilim felsefesinin meşru bir konusu olduğu konusunda büyük bir uzlaşma söz konusuysen bilimsel keşfin aynı şekilde uygun bir felsefi konu olup olmadığı tartışmalıdır. Pek çok Mantıkçı Pozitivist ve Popper'ın oluşturduğu çoğunluk keşfin irrasyonel bir süreç olduğunu ve yalnızca psikoloji ya da sosyoloji tarafından anlaşılabilceğini ileri sürer. Öte yandan bu yazıda yer vermeyeceğimiz azınlık, fakat giderek artan görüş ise keşfin felsefi dikkat gerektiren rasyonel bir yapıya, belki de bir mantığa sahip olduğuna inanır.³ Öte yandan bilim felsefesinde tarihsel dönüşü savunan Thomas Kuhn ve P. Feyerabend gibi önemli düşünürler ayırımın bilim tarihinin, sosyolojinin ve psikolojinin bilimsel metodolojiden ve rasyonaliteden dışlanması ile sonuçlanacağını dile getirerek keşif ve gerekçelendirme ayırımına şiddetle itiraz eder.

I

Larry Laudan, “Why Was The Logic of Discovery Abandoned?” adlı makalesinde keşif ve gerekçelendirme bağlamları arasında yapılan ayırımın tarihsel arka planının On yedinci yüzyıla kadar izlenebileceğini iddia eder. Laudan'a göre On yedinci ve On sekizinci yüzyıllarda bilimsel yöntem tartışmaları kapsamında aslında bir keşif mantığı ortaya koyma girişimi kendisini gösterir. Bacon'dan Newton'a kadar birçok önemli isim doğa hakkında işe yarar teorilerin keşfini sağlayacak kurallar formüle etmek, yanılmaz bir bilimsel yöntemin mümkün olduğuna inanarak bir keşif mantığı geliştirmek ister. Bilimsel yöntem hem yeni bilgilere götüren bir keşif makinası olmalı hem de kesinlik idealine sahip olarak *yanılmazcı* (infallibilist) bir temele dayanmalıdır.⁴ Laudan'a göre bu tür bir yöntem arayışı hem Bacon'da hem de Descartes'da açık şekilde görülebilir.

¹ İlgili ayırım literatürde iki şekilde isimlendirilir. Bunlardan ilki keşif ve gerekçelendirme bağlamı (context of discovery and justification), ikincisi ise keşif ve gerekçelendirme mantığı (logic of discovery and justification)'dir. İlk isimlendirme daha çok keşfin bilim felsefesinin ya da epistemolojinin konusu olmadığı şeklindeki tartışma için kullanılmaktadır. İkinci isimlendirme ise keşfin de gerekçelendirme gibi bir mantığa sahip olabileceğini ileri süren tartışmalarda kullanılmaktadır. Bu yazıda keşif ve gerekçelendirme arasındaki ayırımın konu edilirken ilk isimlendirme, keşfin gerekçelendirmede olduğu gibi bir mantıksal yapıya sahip olduğu iddiaları konu edilirken ikinci isimlendirme kullanılacaktır.

² İlgili ayırım Reichenbach'ın *Experience and Prediction* eserinde ve Popper'ın *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* eserinde gündeme getirilir.

³ GUTTING Garry, (1980), “Science as Discovery” *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, no:131/132, s.26. Gutting'in ilgili yazıda keşfin de gerekçelendirme gibi bir mantığa sahip olabileceğini savunan “keşif dostu” olarak nitelendirdiği grubu bu yazının kapsamı dışında bıraktık. Örneğin, N.R. Hanson “The Idea of Logic of Discovery” keşif mantığının olanağını tartışmaya açar. HANSON R.N. (1965), “The Idea of Logic of Discovery”, *Dialogue*, 4, pp: 48-61. H. Simon da *Models of Discovery* kitabında keşif süreçlerine ilişkin normatif bir teori oluşturulabileceğini iddia eder. SİMON H. (1977), *Models of Discovery*, D.Reidel Publishing, USA.

⁴ LAUDAN Larry, (1980), “Why Was the Logic of Discovery Abandoned?”, T.Nickles (ed) *Scientific Discovery, Logic and Rationality*, D.Riedel Publishing Company,s 175-6.

Laudan'a göre Francis Bacon, bilimsel ilerlemeyi hızlandıracak buluş ve yenilikler için kurallar oluşturarak yeni keşiflerin oranının artması konusunda hüristik ve pragmatik bir tutum sergiler.⁵ Bacon'a göre Skolastik mantık (Aristoteles mantığı) yeni bilimin ve aranan bilimsel yöntemin beklentilerini karşılamaz. Skolastik mantık; "bilimlerde keşif yapmak için bir fayda sağlamaz... gerçeği araştırmaktan ziyade gelişigüzel kavramlar üzerine kurulan kökleşmiş hataları onaylamaya ve kuvvetlendirmeye yarar, bu nedenle de faydalı olmaktan çok, zararlıdır."⁶ Bacon'a göre Skolastik mantık ve yöntem yerine meyveleri yeni çalışmalar ve icatlar olan, genel prensiplerden pratik uygulamaları olan sonuçlar çıkaran yeni bir yöntem gereklidir.⁷ Başka bir ifadeyle Bacon için bilimsel yöntem, bilim adamlarının herhangi bir teorik önyargıya sahip olmadan topladığı kapsamlı olgular koleksiyonundan mekanik olarak doğru bilimsel teoriler çıkarılmasını sağlayan bir keşif makinası olmalıdır.⁸

Rene Descartes da Bacon gibi Skolastik mantığı hakikatin bilgisine hiçbir şekilde katkıda bulunmayan, bir şeyin keşfedilme yöntemini öğretmeyen ve bu yüzden hakikati araştırmak isteyenler için faydasız olarak görür. Ancak Laudan'a göre Bacon'dan farklı olarak Descartes dünyayla ilgili iddialarımıza nasıl güvenilir bir gerekçe sunabileceğimizle ilgili epistemolojik problemin üstesinden gelmeyi hedefler.⁹ Hem Bacon hem de Descartes tarafından Skolastik mantığın bir keşif makinası olmadığı yönünde dile getirilen memnuniyetsizlik bu anlayışın terk edilip yerine alternatif bir yöntemin geliştirilmesi gerekliliğini gündeme getirir. Bu alternatif yöntem, (her ne kadar açık şekilde keşif olarak adlandırılmasa da) eğer temin edilebilirse hem yeni teoriler üretmek için bir araç olacak, hem de *yanılmazcı* bir temele dayandığı için kullanımını aracılığıyla üretilen teoriler de iyi bir şekilde temellendirilecektir.¹⁰ Bu tarz bir yöntem ya da keşif makinası, ister Bacon'ın ister Descartes'ın yöntemi olsun, bilimsel iddialar için uygun bir temel sağlayabilir. Laudan'a göre bu tür anlayış bir keşif mantığı arayışındır ve Bacon ve Descartes gibi bilimsel yöntem kaygısı taşıyanların taleplerinin iç içe geçtiği bir arayıştır. Öyle ki bu arayışta bilimsel yöntem, hem bir keşif metodu hem de bir doğrulama metodu olarak iş göreceği şekilde düşünüldüğü için keşif ve gerekçelendirme arasında bir ayrım gözetilmemiştir; uygun bir keşif mantığı ürünlerini otomatik bir şekilde doğrulayacağı için keşif ve gerekçelendirme arasında bir ayrım yapmak gereksizdir. O halde nihai soru aslında "bilimin iddialarının nasıl gerekçelendirileceği" sorusudur.

Laudan'a göre antik çağdan bu yana bilimsel bilginin dünya hakkındaki olumsuz empirik verilerden çıkarılabileceği konusunda neredeyse büyük bir uzlaşma olsa da "bilimin iddialarının nasıl gerekçelendirileceği" konusunda iki tür cevap verme eğilimi kendini göstermiştir. Bunlardan ilki bilimin iddialarının, sonuçları gözlemle karşılaştırarak gerekçelendirileceğini, bilimsel iddiaların gözlem testini geçen nihai ürünler olduğunu savunan *sonuççu* (consequentialist) görüşüdür. Buna göre, eğer uygun bir şekilde seçilmiş bir dizi sonucun doğru olduğu kanıtlanırsa, bu, teorisinin doğruluğunu ileri sürmek için epistemik bir gerekçe sağlayacaktır.¹¹ İkincisi ise, teorilerin yalnızca doğrudan gözlemden elde edilen ifadelerden mantıksal olarak çıkarıldığının gösterilmesi ile oluşturulduğunu savunan *üreticiler* (generators) olarak adlandırılan eğilimdir.¹² Laudan'a göre bilimsel bilgi

⁵ Laudan, 1980: 176.

⁶ BACON Francis, (2012), *Novum Organum*, Çev: Sema Önal, Say yayınları İstanbul, s. 122.

⁷ LOSEE John, (2012) *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara, s. 78

⁸ CURD Martin, (1980), "Logic of Discovery: Three Approaches" Scientific Discovery, Logic, and Rationality, ed. Thomas Nickles, D.Reidel Publishing, USA, s.207.

⁹ Laudan, 1980: 175-6

¹⁰ Laudan, 1980:176

¹¹ Laudan, 1980: 176.

¹² Consequentialist ve generators olarak ifade edilen sınıflama Laudan'a aittir. Laudan ilgili yazısında keşif ve gerekçelendirme mantığına ilişkin bu tasvirin kendisine ait spekülasyon bir girişim olduğunu belirtir.

söz konusu olduğunda sonuççu görüş Platon ve Aristoteles'ten beri, bir teorinin sonucunun doğruluğunun mantıksal olarak teorinin doğruluğunu vermediği şeklindeki iyi bilinen yanlışlık (fallacy of affirming the consequent)¹³ nedeniyle yanılmazlıkla uyumsuz olarak görülmüştür ve bu nedenle çoğu düşünür üreticiler tarafına geçmiştir.¹⁴

Laudan, On yedinci ve On sekizinci yüzyıllarda çoğu düşünürün *epistemik yanılmazcı* görüşü savunmasının sonucu olarak bilim için şüphe götürmez bir garanti sağlama amacıyla bir test mantığından ziyade esas olarak bir keşif mantığına odaklandığını ileri sürer. Ancak On dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru keşif ve gerekçelendirmenin birbirinden ayrılır ve keşif mantığının metodolojik öneminin azalır. Laudan'a göre bu birbirleriyle ilişkili iki gelişmenin sonucunda meydana gelmiştir. Bunlardan ilki *yanılabilirci (fallibilistic)* görüşün *yanılmazcılık* karşısında güçlenmesidir. Buna göre olgulardan tümevarım yoluyla oluşturulmuş olsun ya da olmasın yasa ve teorilerin iddialarının doğruluğunun kanıtlanamayacağı düşünülür. İkinci olarak ise bu gelişme teorilerin nasıl oluşturulduğundan ziyade tamamen tutarlılıkları ve test edilebilir sonuçları açısından değerlendirilmesi gerektiği görüşüne sebep olur. Bu görüşte önemli olan teorilerin nasıl ortaya çıktığı değil, ne şekilde test edildiğidir.¹⁵ Laudan'a göre yanılabircilik, yanılmazcılığın yerini alınca daha önce terk edilmiş olan, teorilerin sonuçlarının sınanması ile gerekçelendirilebileceği şeklindeki *sonuççu* görüş tekrar gündeme gelir. Yanılabirciliğin kabul edilmesiyle birlikte teorilerin doğruluğunun kanıtlanamayacağı, ancak en fazla muhtemel ya da olası olduklarının gösterilebileceği fark edilmiştir.¹⁶ Bu gelişme bilimin konusu olacak sürecin test etme ya da gerekçelendirme olduğu görüşünü hakim kılar. Bu Gelineen noktada Mantıkçı pozitivistler ve pozitivist eğilime sahip Popper gibi önemli pek çok bilim felsefecisi bilimsel araştırmanın yalnızca teorilerin sınanması ile ilgili olduğunu ve keşif sürecinin bilimin konusu olacak güvenilir süreçler içermediği için felsefenin alanının dışında olması gerektiğini ileri sürmüştür.

II

Keşif ve gerekçelendirme bağlamı arasındaki ayrıma ilişkin çağdaş tartışmalar özellikle Yirminci yüzyılın ortalarına doğru, Karl Popper ve pek çok Mantıkçı pozitivistin bilimsel araştırmaya konu edilebilecek tek unsurun keşif sorunları değil, gerekçelendirme sorunları olduğu konusunda ısrarcı tutumuyla belirginleşir. Hem Mantıkçı pozitivistler için hem de Popper için bilimsel metodoloji ya da bu metodolojinin varsaydığı Hipotetik-Dedüktif akıl yürütme tarzı, hipotez tasarlamayı ve bu hipotezden bir dizi sonuç çıkarmayı içerir. Hipotezin tasarlanması ya da oluşturma tarzı ise onun doğrulanması ya da test edilmesi ile tümüyle ilgisizdir.

Keşif ve gerekçelendirme ayrımı Hans Reichenbach'a (1891-1953) atfedilir. Reichenbach, keşif ve gerekçelendirme ayrımını *Experience and Prediction*' ve *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nda gündeme getirir. *Experience and Prediction*'da Reichenbach bilimsel araştırmada psikolojinin ve epistemolojinin görevlerini birbirinden ayırır. Psikolojinin görevi bilim adamlarının düşünme süreçlerini betimlemektir. Epistemolojinin ise üç ana görevi vardır; betimleyici, eleştirel ve tavsiye verici.¹⁷ Epistemolog ilk olarak bilim adamlarının vardığı sonucu değil, sonuca ulaşmak için kullandığı argümanlara

¹³ Sonucu onaylama (affirming the consequent), *modus ponens* formunda olan bir çıkarımın koşullu önermesinin ard bileşenin doğrulanması durumunda ön bileşenin de doğrulandığı şeklindeki mantıksal bir yanlışlıktır. Sembolik gösterimi: $[(P \rightarrow Q), Q \therefore P]$. Bu geçersiz bir çıkarımdır.

¹⁴ Laudan, 1980: 177

¹⁵ NICKLES Thomas,(1980), "Introductory Essay: Scientific Discovery and The Future of Philosophy of Science" *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, ed. Thomas Nickles, D.Reidel Publishing, USA, s.4.

¹⁶ Laudan, 1980, 180.

¹⁷ REICHENBACH Hans, (1961), *Experience and Prediction*, Chicago University Press, Chicago, s.3-

bakarak sunulan bilgi bütününe betimlemeye çalışmalıdır. Bu aşama bilginin içsel yapısı ile ilgilidir.¹⁸ İkinci olarak bu argümanların uygun birer bilimsel argüman olup olmadığını görmek için eleştirel bir süreç gereklidir. Eleştirel görev, bilgi sistemini *geçerliliği* ve *güvenilirliği* açısından değerlendirir. Bu görev, bilim analizi olarak adlandırılan şeydir ve Reichenbach'a göre bilim mantığından burada söz edebiliriz. Mantığın problemleri, *sentetik a priori* sorunu gibi geleneksel epistemolojinin tüm problemleri bu alana aittir ve aslında epistemolojiden bahsettiğimizde bilimin eleştirel görevinin sınırları içindeyizdir.¹⁹ Epistemolojinin üçüncü görevi ise bilim felsefecisinin bilim adamlarına kararlarının mantıksal sonuçları hakkında tavsiyeler vermesi ile ilgilidir. Bu görev daha çok epistemolojinin pratik değerine işaret eder. Reichenbach'a göre psikolojinin görevi ile epistemolojinin ilk görevi olan betimleme açık şekilde karşıtlık oluşturur. Hem psikolog hem de epistemolog bilimsel araştırma süreçlerini tanımlar ancak her biri bunu farklı şekilde gerçekleştirir. Psikolog, bilim adamlarının gerçek düşünme sürecini tanımlarken, epistemolog (bilim felsefeci) bu düşünme sürecinin mantıksal versiyonuyla ilgilenir. Diğer bir ifadeyle Reichenbach'a göre, psikolog bilim adamlarının gerçekte nasıl düşündüklerini incelerken, epistemolog bilim adamlarının nasıl düşünmesi gerektiğini, hangi mantıksal süreçlerle ilgilenmesi gerektiğini inceler. Reichenbach'a göre "Epistemoloji, düşünme süreçlerini gerçek oluşumlarında dikkate almaz; bu görev tamamen psikolojiye bırakılmıştır. Epistemolojinin amacı, düşünme süreçlerini tutarlı bir sistemde düzenlenmiş olmaları halinde ortaya çıkmaları gereken şekilde inşa etmektir."²⁰ Başka bir ifadeyle bilim felsefeci ilk olarak bir bilim insanının düşünce süreciyle başlar, daha sonra düşünce sürecinin idealize edilmiş bir versiyonunu yazar, böylece mantıksal değerlendirmeye tabi tutulabilen yazılı bir akıl yürütme zinciri yaratır. Bu "bilimsel düşünme süreçleri"nin "*rasyonel yeniden inşa*" sürecidir. Rasyonel yeniden inşa kavramı epistemolojinin normatif görevini karakterize eder: "düşünce süreçlerini, tutarlı bir dizge haline getirilebilirlerse, ortaya çıkmaları gerektiği haliyle yapılandırmak"²¹ Reichenbach rasyonel yeniden inşa sürecini ifade ettikten sonra keşif ve gerekçelendirme bağlamları arasındaki ayrımı gündeme getirir;

Örneğin bir matematikçinin yeni bir ispat yayınlaması ya da bir fizikçinin yeni bir teorinin temellerindeki mantıksal akıl yürütmeyi yayınlaması rasyonel yeniden inşa kavramımıza tekabül eder. Düşünürün bu teoriyi bulma yolu ile onu sunma/yayınlama yolu arasında iyi bilinen bir fark vardır. Bu farkı göstermek için keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamı terimlerini sunacağım. Öyleyse, epistemolojinin sadece gerekçelendirme bağlamını inşa etmekle meşgul olduğunu söylemek zorundayız.²²

Reichenbach'ın amacı gerçek düşünce süreçleri ile rasyonel yeniden inşa sürecini birbirinden ayırmaktır. Rasyonel yeniden inşanın ne anlama geldiğini netleştirmeye yardımcı olmak için Reichenbach, sonuçlarını yayınlayan bilim insanlarıyla ilgili bir analogi sunar. Gerçek düşünce süreci keşif bağlamıdır ve bilim adamının teoriyi bulma yoludur. Rasyonel yeniden inşa süreci ise gerekçelendirme bağlamıdır ve bilim adamının onu sunma/yayınlama yoludur. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nda Reichenbach bilim adamının teoriyi bulma yolunun genellikle bir tahminden ibaret olduğunu ve bu teorilere belli bir metot kullanarak ulaşıldıklarını dile getirir. Bu süreç daha çok sezgiseldir. Bulma

¹⁸ REICHENBACH,, 1961: 3.

¹⁹ REICHENBACH,, 1961, 7-8.

²⁰ REICHENBACH,, 1961: 5.

²¹ SCHIEMANN, Gregor, (2006), "Inductive Justification and Discovery. On Hans Reichenbach's Foundation of the Autonomy of the Philosophy of Science", içinde. Jutta Shickore-Friedrich Steinkle *Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Springer: Netherlands, : s.25.

²² REICHENBACH, 1961: 6-7.

ya da keşif Reichenbach'a göre mantıksal çözümlemeye gelmez, bir *keşif makinası* inşa edebilecek mantıksal kurallar yoktur. Bilimsel keşifleri hesaba katmak, onu incelemek mantıkçının görevi değildir. Mantıkçının yapabileceği tek şey verili olgular ile bu gerçekleri açıkladığı iddiası ile kendisine sunulan teori arasındaki ilişkiyi analiz etmektir. Başka bir ifadeyle mantık yalnızca gerekçelendirme bağlamı ile ilgilidir.²³

Reichenbach'ın bu ayrımı Karl Popper'in (1902-1994) 1934'te yazmış olduğu *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nin²⁴ temel savlarından biridir.²⁵ *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nin başında Popper, iki aşamalı bir süreçten bahseder: Popper'a göre

Bilim adamının görevi, önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürmek ve bunları sistemli bir biçimde sınamaktır. Görgül bilimlerde özellikle varsayımlar ya da kuramlar dizgesi ortaya konulur ve deneyime dayanarak gözlem ve deneyle sınanır.²⁶

Popper'a göre bilim adamı, önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürer ve daha sonra bunları sınar, bir dizi zorlu testten geçirir.²⁷ Popper'a göre bilimsel araştırma öncelikle bir keşfin yapılmış olmasına ihtiyaç duyar ve önermelerin bilgikuramsal analizinin yapılabilmesi için bir keşfin yapılmış olması, onun bilgikuramsal incelemeye uygun ve hazır hale getirilmiş olması, formüle edilmiş olması gerekir. Bu nedenle, der Popper,

İdeanın ortaya nasıl çıktığının araştırılmasıyla, onun mantıksal irdelemelerdeki yöntem ve sonuçlarının araştırılması arasında kesin bir ayrım yapmak istiyoruz. Buna dayanarak da, bilgi kuramının ya da bilgi mantığının görevini, yalnızca dikkate değer her bir ideaya uygulanan sistematik sınamaya yöntemlerini incelemek olarak görüyoruz.²⁸

Popper'a göre ilk aşama, kuramlar dizgesi ortaya koymak, bilimsel araştırma mantığının ya da bilgi kuramının konusu değildir. Öyle ki bilim adamının ilk görevi olan kuram ileri sürme, bir kuramı tasarlama ya da keşfetme işi, Popper'a göre mantıksal bir çözümleme için ne gerekli ne de yeterlidir.²⁹ İlk aşama olan tasarlama, keşfetme ya da yeni

²³ REİCHENBACH Hans, (2019), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Fol Yayınevi, Ankara, s. 248.

²⁴ Garry Gutting, Popper'ın keşif mantığını reddetmesi ile ünlü kitabının isminin *Logic of Scientific Discovery* (Bilimsel Keşfin Mantığı) olmasının çoğu yazar açısından ironik bulunduğunu ifade eder. Örneğin Herbert Simon bunu şu şekilde aktarır: "Çalışmanın onda birinden daha azına tekabül ediyorken bir yazarın incelemesinin başlığının duyurduğu konunun varlığını reddetmesi alışılmadık bir durumdur. Ancak Popper Bilimsel Keşfin Mantığı'nda bunu yapıyor ve kesin olmayan ifadelerle kitabın 31. Sayfasında bilimsel keşif olmadığını ileri sürüyor." Ancak Gutting, kitabın isminin bu şekilde çevrilmesinin yanlış olmadığını belirtir. Ona göre, Popper'ın da belirttiği gibi tüm bilimsel faaliyetler bilimsel keşif yapma sürecinin bir parçasıdır ve genel bilimsel metodoloji üzerine olan bir kitaba Bilimsel Keşfin Mantığı adının verilmesi tamamen uygundur. Gutting, 1980: 27-8. Laudan ise Popper'ın eserinin, orijinal adıyla *Logik der Forschung* (Bilimsel Araştırmanın Mantığı)'un, İngilizceye *Logic of Scientific Discovery* (Bilimsel Keşfin Mantığı) olarak çevrilmesi konusunda Popper'ın herhangi bir referans vermediğini, durumdan habersiz olduğunu belirtir. Laudan, 1980: 173.

²⁵ Paul Hoyningen-Huene ilgili ayrımın Popper'dan çok daha geriye, Aristoteles ve Öklid'e kadar dayandığını belirtir. Ancak günümüz Bilim felsefesi literatürünün tartıştığı bağlam Popper'ın yaptığı ayrımdır. HOYNINGEN-HUENE, Paul, (1986), "Context of Discovery and Context of Justification", *Studies History of Philosophy*, Vol. 18, No:4, UK, s.503.

²⁶ POPPER, Karl, (1986), *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. , İlkur Aka-İbrahim Turan, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, s.51

²⁷ YARDIMCI, A. B. (2019a). Bilim ve sözde bilim: Bilimsel topluluğun doğasının belirlenmesi ve sözde bilimin ayırt edilmesine yönelik sosyal bir ölçüt. *Kayıt. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 18(2), 567-588, s. 578.

²⁸ POPPER, 1986:56.

²⁹ POPPER, 1986: 55

bir düşüncenin nasıl ortaya çıktığı, keşif bağlamıdır³⁰ ve Popper'a göre, keşif, bilimsel bilginin mantıksal analizi ile ilgili değil, empirik psikolojinin kapsamındadır. Çünkü Popper'a göre, bilgi kuramı *olgu sorunları* ile değil, bir önermenin gerekçelendirilebilirliği, önermelerin test edilebilir olup olmadığı, kısaca gerekçelendirme bağlamı ile ilgilidir. Bilimsel araştırma mantığının görevi sınamayı mantıksal olarak çözümlenektir.

Popper'a göre, keşif sürecinin bir mantığı yoktur ve bu süreç rasyonel değildir, bilim tarihine baktığımızda bu tür us-dışı pek çok örneğe rastlayabiliriz. Popper'a göre

Her buluş "usdışı bir an" içermektedir, her buluş (Bergson'un algıladığı biçimde) "yaratıcı bir sezgidir". Benzer şekilde Einstein, " ... kendilerinden salt tündengelemlerle dünyanın betimlemesinin elde edilebileceği en evrensel yasaların arayışından" söz eder. " ... Bu yasalara ulaşmanın yolu mantık değil, salt sezgiye dayanan deneyim özdeşleyimidir."³¹

Popper'a göre keşif süreci metafizik bir süreç olarak kabul edilebilir. Dahası metafizik, Popper için keşif bağlamı içindeki rolüyle bilimde *ilerletici* ya da *höristik* bir role sahip olabilir. Popper, bunu şu şekilde ifade eder;

"Bilimsel kuramlarımızın pek çoğu sınamamaz bilimöncesi kuramlardan geliştirildi. Newton'un kuramının geçmişinin izi Anaksimandros'a, Hesiodos'a kadar geri götürülebilir; eski atomculuk kuramı 1905'lere kadar sınamamaz olarak kaldı. Doğrusu bilimsel kuramlarımızın çoğu bilimöncesi öykülerden doğmuştur. Bu öykülere 'anlamsız' demenin yanıltıcı olacağını düşünüyorum"³²

Popper'ın keşif bağlamında önemli bir role sahip olabileceği şeklinde dikkat çektiği öğeler özellikle bilim felsefesinde *tarihselci dönüşü* savunan çoğu bilim felsefecisi için ilgi çekici öğeler haline gelmiştir. Bu öğelerin bilimde yadsınamayacak şekilde önemli ve höristik rollere sahip olduğunun düşünülmesi bağlam ayırımının reddedilmesini beraberinde getirir. Ayırımın reddedilmesiyle birlikte, daha önce keşif bağlamına ait unsurlar olarak görülüp bilimsel metodolojiden dışlanmış olan sosyolojik, psikolojik unsurlar tekrar bilim felsefesinin kapsamı içine girmiştir.

III

Thomas Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*³³'nın giriş kısmında, Yapı'nın temel tezlerine karşılık, çağın en etkili ayırımlarından biri olan keşif ve gerekçelendirme ayırımını

³⁰ Popper'ın Reichenbach ile "keşif ve gerekçelendirme mantığı" terimlerini aynı şekilde kullanıp kullanmadığı tartışmalıdır. Popper eserin Almanca versiyonunda "Tatsachenfragen" (olgu sorunları) ve "Geltungsfragen" (geçerlilik sorunları) terimlerini kullanır fakat eserin İngilizcesinde ilki "question of fact" ikincisi ise "question of validity" şeklindedir ve "keşif ve gerekçelendirme bağlamlar"ı arasında ayırım yaparken Kant'ın "quid facti/quid juris" ayırımından esinlendiğini belirtir. Popper, 1986; 55. Buna göre Quid jüris yasal iddiaların gerekçesi ile ilgiliyken quid facti ise olgu sorunları ile ilgilidir. Dedüksiyon terimi de hukuki iddiaları gerekçelendirme yöntemidir ve bu terim de aynı şekilde hukuk terminolojisinden alınmıştır. Volker Peckhaus, (2006), *Psychologism And The Distinction Between Discovery And Justification*, içinde *Jutta Shickore-Friedrich Steinle*, (2006), *Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Springer: Netherlands, s.99. Reichenbach ise eserinde doğrudan "context of discovery" ve "context of justification" terimlerini kullanır. Aradaki fark, Popper'ın terimleri seçerken Kant'a referans vermesinden ileri geliyor gibi görünmektedir. Kant, terimleri zamanının hukuki uygulamalarından almıştır.

³¹ POPPER, 1986:56

³² GÜZEL, Cemal, (1996), *Sağduyu Filozofu Popper*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s.30

³³ Bundan sonra "yapı".

ihlal ettiği eleştirisinin gelebileceğinin farkında olduğunu³⁴ belirtir ve peşi sıra ayrımla ilgili görüşünü şu şekilde ifade eder;

uzun yıllar bu ayrımların bizzat bilginin doğasından ileri geldiklerini sandım ... ama bu ayrımları... üstünkörü uygulama çabalarımın sonunda, olağanüstü sorunsal bir nitelik taşıdıklarını gördüm. Bunlar, bilimsel bilgi türünün incelenmesinden önce yer alması gereken mantık ve yöntem ayrımları değildir. Tersine, çözümlenmek için ortaya sürüldükleri sorulara geleneksel olarak verilmiş bir dizi temel yanıtın bütünlüğüdür.³⁵

Kuhn'un bahsettiği *geleneksel yanıt*'ın Reichenbach ve Popper'in bir kuramın keşfinin bilimsel metodolojinin kapsamı dışında olduğu ve bilimsel metodolojinin kapsamının gerekçelendirme bağlamı ile sınırlı olduğu şeklindeki yanıtı olduğunu anlamak güç değil. Kuhn'a göre Reichenbach ve Popper, öznel etkenlerin, yeni kuramların keşfinde ve oluşturulmasında önemli bir rol oynadığını inkâr etmez. Ancak sezgisel olarak nitelendirdikleri bu sürecin bilim felsefesinin sınırları dışında bulunduğunu ve bilimsel nesnellikle ya da rasyonaliteyle ilişkisinin bulunmadığını ileri sürer.³⁶

Kuhn'a göre bir keşif, basit bir psikolojik süreç değil, içerisinde sosyal faktörlerin de etkili olduğu ve nihai olarak paradigma değişimi ile sonuçlanan geniş ve karmaşık bir süreçtir.³⁷ Paradigmalar, bilim insanları topluluğu tarafından paylaşılan ve o topluluğun araştırmasını yönlendiren sembolik genellemeler, metafiziksel taahhütler, değerler ve örneklerdir. Örneğin Newton'un paradigması yalnızca hareket yasalarından ibaret değil, bir metodolojiyi, bilim felsefesini ve metafiziği içermektedir. Paradigmaya dayalı, *olağan bilim* yenilikçiliği değil, kabul edilen paradigmaların geliştirilmesini, genişletilmesini ve eklenmesini amaçlayan bir problem çözme sürecidir. Olağan bilim, ne olgu ne de kuram düzeyinde yenilik bulma peşinde değildir ve zaten başarılı olması da yenilik bulmamasına bağlıdır.³⁸ Olağan bilimin amacının hiçbir parçası doğadan yeni tür görüngüler çağırılmaya yönelik değildir. Doğa sanki paradigmanın sağladığı, değişiklik yapılmaya pek uygun olmayan bir kutuya zorla yerleştiriliyor gibidir. Dahası, olağan bilim döneminde başkaları tarafından icat edilen yeni kuramlara da pek hoşgörülü davranılmaz.³⁹ Bir keşif Kuhn'a göre paradigmanın yarattığı beklentilerin ihlal edildiğinin kabulü ile, anomali ile başlar. Anomaliler, bulmacaların ayak diremeye başlaması, paradigmanın açıklayamadığı fenomenlerin kendisini göstermesi anlamına gelir. Bu durumda mevcut paradigmaya yatırım yapmamış genç bilimcilerin ağırlıkta olduğu az sayıdaki bilimci, anomalinin ortaya koyduğu probleme radikal bir çözüm arayışına girer. Nihai sonuç yeni bir paradigma

³⁴ Kuhn, Yapı'yı ilk yazdığı anda teorisinin ayrımı ihlal ettiğinin ya da edebileceğinin farkında değildir. Yapı'da ileri sürdüğü savların ayrımı ihlal ettiğini ilk belirten kişi Alexandre Koyré'dir. Kuhn bu durumu şu şekilde belirtir; "Alexander Koyré ölmeden kısa bir süre önce... ondan son bir mektup almıştım... söylediği şeyin var olduğunu fark etmemiştim-bunun hakkında düşündüğümde, onun haklı olduğunu düşündüm- şöyle dedi; "geçmişte birbirlerinden oldukça uzak olan içsel ve dışsal bilim tarihlerini bir araya getirdin" Thomas Kuhn, (2019), *Yapı'dan Sonraki Yol*, Çev. Erkan Bozkurt, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 358. Keşif ve gerekçelendirme bağlamları açısından içsel ve dışsal bilim tarihi anlayışına ilişkin Herbert Feigl şunu belirtir: dışsal bilim tarihi anlayışı bilimin gelişimindeki psikolojik, sosyal-politik-ekonomik şartlar ve bağlamlarla ilgilidir. İçsel tarih ise bilimin belirli aşamalarındaki kanıt ve akıl yürütme konuları, varsayımlar, kavramsal, tanımsal yönlerle ilgilidir. FEİGL, Herbert, (1974) "Empiricism at Bay?", *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, ed. Robert S. Cohen- Marx Watforsky, D. Reidel Publishing, Usa, s. 1-2.

³⁵ KUHN, Thomas, (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul. S.51-2.

³⁶ KUHN, Thomas, (1994), *Asal Gerilim*, Çev. Yakup Şaban, Kabalcı Yayınları, İstanbul, s 389.

³⁷ YARDIMCI A.B., (2019b), *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi ve Keşif gerekçelendirme Ayrımı Üzerine*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı:28, , s.388-91.

³⁸ KUHN,1995: 86.

³⁹ KUHN, 1995:62- GÜZEL, Cemal, (2014), *Bilim Felsefesi*, Bİlgesu Yayıncılık, Ankara, s.167.

olduğu takdirde, bilimcinin yaptığı şey yeni bir keşif diye etiketlenir.⁴⁰ Kuhn için keşif süreci anomalilerin kendisini göstermesi ve yeni paradigmanın bu anomalilere çözüm üretmesi sürecini içerir. Kuhn ile Popper arasındaki en belirgin farklardan biri bu noktada gündeme gelir. Popper, bu tür keşif durumunu bir bilim insanının yeni bir düşünce ileri sürmesi olarak görmekteydi. Kuhn'a göre keşif süreci, basitçe yeni bir fikrin ileri sürülmesi değil bir anomalinin kendisini göstermesi ile başlayan bir süreçtir ve anomalinin çözüme kavuşturulması ile son bulur.

Anomalinin çözüme kavuşturulması süreci aynı zamanda “teori seçimi” ile doğrudan ilgilidir. Kuhn'a göre bilimde teori seçimi konusunda rasyonel bir ölçüt, çekişen paradigmalardan hangisinin daha ussal olduğuna en sonunda karar veren bir mahkeme yoktur.⁴¹ Dahası, teori seçimi Reichenbach ve Popper'ın “keşif bağlamı”na ait olarak gördüğü psikolojik ve sosyolojik araçlarla yapılır. Nihai olarak teori seçimini belirleyen bir dizi müşterek bilişsel değerler vardır ve bu değerler Reichenbach ve Popper tarafından metafizik öğeler olarak bilimsel metodolojinin dışına itilmiştir. Ancak Kuhn'a göre bu değerler bilimsel topluluğun özünü oluşturması açısından bilimsel metodolojiye içsel öğelerdir. Öyle ki bir bilimsel topluluk, bağlı olduğu epistemik değerlerle karakterize edilir. Bu değerler, bir topluluğu karakterize eden sosyolojik araçlardır. Bu değerler Reichenbach ve Popper için kategorik olarak gerekçelendirme bağlamına ait olamaz. Teori seçimi bu unsurların da rol oynadığı, en iyi teori hakkında fikir birliği ile sonuçlanan bir süreçtir. Dolayısıyla bir teorinin kabulü, sosyolojik bir durumdur. Öte yandan Kuhn'a göre bu öğeler Reichenbach ve Popper'ın dile getirmeye çalıştığı gibi irrasyonel değil, bilimin açıklayıcı, tahmin edici ve keşfedici amaçlarına yönelik olduğu için rasyoneldir.⁴² Dolayısıyla Kuhn için keşif ve gerekçelendirme süreçleri iç içedir ve aralarında belirgin bir ayırım yapmak mümkün değildir.

Paul Feyerabend (1924-1994) *Yönteme Karşı*'da keşif bağlamı ve doğrulama (gerekçelendirme) bağlamı arasında yapılan ayırımın sıklıkla "bilim ifade ya da cümlelerle değil önermelerle uğraşır" sözüyle dile getirildiğini ifade eder. Ancak Feyerabend'e göre keşif ve gerekçelendirme bağlamlarının her biri oldukça karmaşık süreçleri içerir:

... usul bilimin, gelecek ideolojileri haber veren belirsiz ve tutarsız sezinlemeler yanında çok karmaşık kuramsal sistemler ve eski ve taşlaşmış düşünce şekilleri içeren karmaşık ve heterojen bir *tarihsel süreç* olduğunu göz ardı ediyor. Bu sürecin bazı elemanları dört başı mamur, yazılı ifadeler şeklinde ortada dururken, bazıları derinlere gömülmüştür ve sadece yeni ve alışılmadık fikirlerle mukayese edilerek, onlarla karşı karşıya konarak bilince çıkarılırlar. (Tersine çevrilmiş kule argümanı, Galileo'nun Kopernik aleyhindeki doğal yorumları keşfetmesine tam da bu şekilde yardım etmiştir. Einstein'ın sonsuz hızlı sinyallerin varlığı gibi klasik mekaniğin derinlerindeki bazı varsayımları keşfedişi de bu şekilde olmuştur...)⁴³

Feyerabend'e göre bir kuram ya da dünya görüşünün ortaya çıkması oldukça uzun bir süreçtir. Bir kuramın test edilmesi de bilimsel keşfin peşi sıra yapılacak girişim değildir. Örneğin, Kopernik'in görüşünün test edilebilmesi için, insanın ve bilme kapasitesini yeni bir

⁴⁰ ROSENBERG, Alex, (2014), *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, s 307-8.

⁴¹ ROSENBERG, 2014: 308.

⁴² HOYNİNGEN-HUENE, Paul, (2006), “Context of Discpvery versus Context of Justification and Thomas Kuhn”, içinde. *Jutta Shickore-Friedrich Steinle, (2006), Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction, Springer: Netherlands s.127*

⁴³ FEYERABEND, Paul, (1996), *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.142.

anlayışla ele alan tümüyle yeni bir dünya görüşüne ihtiyaç vardır.⁴⁴ Öte keşif süreci Popper'ın belirttiği gibi us-dışı süreçleri içerebilir ve herhangi bir bilinen yöntemi izlemek zorunda değildir. Başka bir ifadeyle keşif bağlamı, tarihsel, psikolojik ve sosyolojik akıl yürütmeyi ve araştırmayı içerebilir, ancak mantıksal yöntemler içermeyebilir, çünkü keşif sürecinin herhangi bir mantıksal ilkeye tabi olmadığı iddia edilmektedir.⁴⁵ Ancak Feyerabend'e göre gerekçelendirme bağlamı da aynı şekilde us-dışı unsurlar içerebilir. Bilim tarihi, bilim adamlarının her zaman rasyonel davranmadığını gösteren pek çok örnek içerir. Bilim adamları çoğu zaman gerekçelendirme bağlamının yasakladığı sınırları ihlal eder. Dahası, ona göre bilimin ilerlemesi, bilim adamının bu tutumu ve keşif bağlamının çoğu zaman gerekçelendirme bağlamını hükümsüz kılması sayesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle keşif ve gerekçelendirmenin aşamaları değişebilir ve bilim tarihi basit bir keşif ve gerekçelendirme dizisinden ibaret değil, çok daha karmaşıktır. Ona göre bu ayrım doğrudan bilim tarihi ve bilim felsefesi arasındaki bir ayrımdır ve ayrımdaki sorun, çizilen ayrımın ne ölçüde gerçek bir farkı yansıttığı ve ayrılan alanlar arasında güçlü bir etkileşim olmadan bilimin ilerleyip ilerlemeyeceği noktasındadır.⁴⁶ Feyerabend'e göre keşif ve gerekçelendirme bağlamı birbirinden farklı değil, ayırt edilemeyecek derecede iç içedir. Dahası, bu iki süreci ayırmak ona göre bilimi yerle bir edecektir. Çünkü "bilimin gelişmesi açısından bütün bileşenleri eşit öneme sahip yekpare bir pratikle karşı karşıyayız. Bu, söz konusu ayrımı ortadan kaldırır."⁴⁷ Ona göre bilim tarihi bize, iç içe geçmiş bu süreçleri birbirinden ayırmayan yeni bir terminolojinin gerekliliğini göstermektedir.

Sonuç

On dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında felsefeye bilimin dilini çözümleme görevi verildikten sonra bilim felsefesinin hızla gerekçelendirme bağlamı içine hapsedildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Keşif ve gerekçelendirme bağlamları arasındaki ayrım, Pozitivistler adına gerekçelendirme bağlamı lehine yapılması zorunlu görünen bir ayrımdır. Öyle ki onlar için bu ayrım felsefeyi bilimlere daha fazla yaklaştırır ve bilim felsefesinin bağımsız bir girişim olduğunu garanti eder. Ancak Kuhn, Feyerabend gibi düşünürlerin bilimin tarihsel vakalarına dikkat çekmesiyle keşif bağlamına olan ilgi yeniden canlanmıştır. Bilim tarihine vurgu yapan çoğu düşünürün üzerinde uzlaştığı sonuçlardan biri, keşif süreçlerinin Pozitivistlerin ve Popper'ın ileri sürdüğü gibi bilimsel araştırmanın dışında bir süreç olmadığıdır. Bütüncül bir bilim kavrayışı adına bilim adamlarının faaliyetlerini ve yaratıcı süreçlerini görmezden gelmemize neden olan bu ayrımı ortadan kaldırmak neredeyse zorunlu hale gelmiştir.

Kaynakça

BACON, Francis, (2012) *Novum Organum*, Çev: Sema Önal, Say yayınları İstanbul.

CURD Martin, (1980), "Logic of Discovery: Three Approaches" *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, ed. Thomas Nickles, D.Reidel Publishing, USA, s.201-221.3

FEİGL, Herbert, (1974) "Empricism at Bay?", *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, ed. Robert S. Cohen- Marx Watforsky, s.-1-21, D. Reidel Publishing, USA

⁴⁴ FEYERABEND, 1996: 148.

⁴⁵ HOYNİNGEN-HUGENE,1986:505

⁴⁶ FEYERABEND Paul, (1996), *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 189

⁴⁷ FEYERABEND,1996:190.

FEYERABEND, PAUL, (1996), *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GÜZEL, Cemal (1996), *Sağduyu Filozofu Popper*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

GÜZEL, Cemal (2014), *Bilim Felsefesi*, Bİlgesu Yayıncılık, Ankara

GUTTING, Garry (1980), “Science as Discovery” *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, no:131/132.

HOYNİNGEN-HUENE, Paul, (1986), “Context of Discovery and Context of Justification”, *Studies History of Philosophy*, Vol. 18, No:4, UK.

HOYNİNGEN-HUENE, Paul, (2006), “Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn”, içinde. *Jutta Shickore-Friedrich Steinle, (2006), Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction, Springer: Netherlands. S.119-133.*

KUHN, Thomas, (1994), *Asal Gerilim*, Çev. Yakup Şaban, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

KUHN, Thomas, (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul.

KUHN, Thomas (2019), *Yapı'dan Sonraki Yol*, Çev. Erkan Bozkurt, İletişim Yayınları, İstanbul.

LAUDAN, Larry, 1980), “Why Was the Logic of Discovery Abandoned?”, T.Nickles (ed) *Scientific Discovery, Logic and Rationality*, D.Riedel Publishing Company.S- 173-184.

LOSEE, John, (2012), *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara.

NİCKLES, Thomas, (1980), “Introductory Essay: Scientific Discovery and The Future of Philosophy of Science” *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, ed. Thomas Nickles, D.Reidel Publishing, USA

PECKHAUS Volker, (2006), *Psychologism And The Distinction Between Discovery And Justification*, içinde. *Jutta Shickore-Friedrich Steinle, (2006), Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction, Springer: Netherlands.*

POPPER, Karl, (1986) *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. , İlknur Aka-İbrahim Turan, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul.

REİCHENBACH Hans, (1961) *Experience and Prediction*, Chicago University Press, Chicago.

REİCHENBACH, Hans, (2019), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Fol Yaynevi, Ankara.

ROSENBERG Alex, (2014), *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara.

SCHİEMANN Gregor, (2006), “Inductive Justification and Discovery. On Hans Reichenbach’s Foundation of the Autonomy of the Philosophy of Science”, içinde. *Jutta SHICKORE-FRIEDRICH Steinle, (2006), Revisiting Discovery and Justification Historical and philosophical perspectives on the context distinction, Springer: Netherlands.*

YARDIMCI, Alper Bilgehan, (2019a). Bilim ve sözde bilim: Bilimsel topluluğun doğasının belirlenmesi ve sözde bilimin ayırt edilmesine yönelik sosyal bir ölçüt. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18(2), 567-588, s. 578.

YARDIMCI Alper Bilgehan, (2019b), “Bilimsel Bilginin Sosyolojisi ve Keşif Gerekçelendirme Ayrımı Üzerine,” FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı:28, 387-403.

Din ve Modernizm Bağlamında Sinemada Tarikatlar: Takva Filmi Örneği*

Kemalettin TAŞ**

Tarık GÜVENDİ***

Özet

Modernizmin akışkanlığı içinde din ve toplum ilişkileri ele alınırken dini temsil iddiasında bulunan tarikatların geçirdikleri yapısal ve fonksiyonel dönüşümlerin dindar zümreler üzerindeki etkilerinin boyutlarını *Takva* filminin kadrajından görme çabasında olan bu metin, tarikatları tarih sahnesine çıkaran saikleri hatırlatarak Osmanlı döneminde ve Cumhuriyetle birlikte siyasal, ekonomik ve toplumsal zeminlerde gerçekleşen diyalektiği kategorik olarak anlamlandırmayı; varlıklarını idame ettirme kaygısıyla kurulan kapital ilişkilerin günümüzdeki seyrini ve dayandığı sosyo-ekonomik faktörleri konu edinmektedir. *Takva* filminde ana karakter Muharrem, yüzünü öte dünyaya çevirmeye çalışan inançlı kitlelerin prototipini; temsili tarikat ise uhrevi yolculukta müntesiplerine refakat eden mihmandar rolünü üstlenmiştir. Filmde cereyan eden ilişkiler üzerinden Türkiye’de dini yapıların, özelde müntesipleriyle genelde ise kamusal alanla kurdukları diyalogun tonu ve rengine dair birtakım çıkarım ve göndermeler söz konusudur. *Takva* adlı yapımda tarikatlarla ilgili sahnelerin çözülmesi ve bu meyanda analiz edilerek yorumlanması makalenin omurgasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Sineması, *Takva* Filmi, Din, Tarikat, Kapitalizm.

Orders in Cinema in the Context of Religion and Modernism: The Case of the Film *Takva*

Abstract

Discussing the religion-society relations within the mobilization of modernism while being in an endeavor to observe the size of the impacts of structural and functional transformations undergone by orders claiming to be the representatives of the religion on the religious community from the frame of the movie *Takva*, this article reminds the reasons that make the orders appear on the stage of history rather than creating a timeline for them and discusses the socio-psychological factors on which the dialectics occurring on the political, economic, and social grounds and capital relations established with the concern of maintaining their existence based in the Ottoman period and also with the Republic. In the movie *Takva*, the main character, Muharrem, has the role of a prototype character of religious communities trying to turn their faces to the otherworld while the representative order has the role of a guide accompanying the followers during the journey to the otherworld. There are certain deductions and references regarding the tone and color of the dialogue established by religious formations in Turkey specifically with their followers and generally in the public space through the relations occurring in the

* Bu makale, “Doğu-Batı ve Türk Sinemasında Din Olgusunun Karşılaştırmalı Analizi: Narayama Türküsü, Yedinci Mühür ve *Takva* Filmleri Örneği” adlı doktora tezi çalışması esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: kemalettintas@sdu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8759-5147.

*** Dr., e-posta: istkon27@gmail.com. İstanbul/Türkiye. ORCID: 0000-0002-5238-5951.

movie. This article mainly consists of the analysis of the scenes depicting the orders in the production named *Takva* and their interpretations through analyses in this respect.

Keywords: Turkish Cinema, Takva Movie, Religion, Order, Capitalism.

Giriş

VII. ve VIII. yüzyıl İslam dünyasındaki siyasi ve toplumsal çatışmalara ve dünyacı paradigmalara karşı asketik bir tavır olarak ortaya çıkan züht yaşamının (Yıldırım, 2014, s.29-32) IX. yüzyılda dış olgulara açık yapısından dolayı mistisizmden etkilenmesi, XII. yüzyıldan itibaren ise sistemleşen tasavvufi öğretilerin hiyerarşik bir yapıya kavuşması ve tasavvufi öğretilerin icra edileceği tekke denilen yapıların fiziken kurulmaya başlamasıyla tarikatlar, başlangıçta oldukça sivil bir tonda toplumsal alanda; daha sonra kitlelerdeki ağırlığının genişliğiyle orantılı olarak kamusal alanda da varlıklarını kabul ettiren dini teşekküller olarak kabul edilirler.

Semantik anlamda “gidilecek yol, izlenecek usul, hal, gidiş, âdet, meslek ve merâsim; doktriner anlamda ise insanı, kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde barındıran Hz. Muhammed’e, hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah’a götüren ruhani yol anlamında kullanılan tarikat kavramının (Ceyhan, 2018, s.27) taşıyıcısı olan sufilerin 1220’li yıllardan itibaren başta Horasan olmak üzere muhtelif bölgelerden Anadolu’ya göçleri, Osmanlı yönetimi ile tasavvufi öğretinin icra kurumları olan tarikatlar arasında kurulacak olan simbiyotik ilişkinin ilk adımları sayılmıştır (Özdemir, 1994, s.259-310).

Bu çerçevede Osmanlı yönetimi, tarikatlarla girdiği ilişkide güttüğü denge politikasının sarkacına devletin bekasını yerleştirmiştir (Öngören, 2018, s.85). Nitekim Osmanlı devleti, bir yandan otoritesinin yetişmediği ve egemenliğini pekiştiremediği topraklarında nüfuz sahibi olan müesses dini yapıları karşısına almaktan imtina ederken, (Okutan, 2020, s.32) öte yandan çevrelerini imar, yabancı unsurların İslamlaşması, tebaasının kontrolü ve fetih hareketlerinde ordu için motivasyonel katkıları nedeniyle kimi ümeranın politik kimi ulemanın da itikâdi itirazlarına karşın Ortodoks tandanslı tarikatları, çeşitli beraatlar, bağışlar mali aflar ve nesebleşmelerle kamusallaştırarak tebaasına alternatif olarak sunmuştur (Öngören, 2018, s.55). Ancak Osmanlı yönetiminin merkezileşmesinin güçlü olduğu devirlerde tehdit algısının kuvvetlenmesiyle beraber kimi tarikatların tasfiyesi de söz konusudur (Işık, 2015, s.179-182). Nitekim tarikatlar, idamlar sürgünler ve çeşitli yasaklarla makul bir zayıflatılmaya maruz bırakılmalarına ek olarak Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde de Sünni İslam doktrininin resmî kurumlarınca rafineleştirilme ve bazı ıslah uygulamalarıyla karşılaşmışlardır (Akgül, 2002, s.344-345).

Cumhuriyetin ilanı ile beraber devrimlerin ardı sıra gerçekleştirilmesiyle, bir yandan muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için başta eğitim alanında olmak üzere sosyal ve hukuksal alanlarda sekülerizasyon hamleleri yapılmış, bir yandan da çağdaş ulus oluşturma idealine engel olarak görülen İslam’ın ortodoks yorumlarına ve bu yorumların temsilcileri olan tarikatlara yönelik müdahalelerde bulunulmuştur (Çakır, 2002, s.21). Nitekim bu süreçte Cumhuriyetin kurucu kadroları, dinin toplumsal çözümlerdeki mukavemetine dair rolünü ampirik olarak kabul etmelerine karşın; dinin, şeriat ya da tarikat giysisi altında sosyal hayata müdahalesini ulusal çabayı baltalayabilecek potansiyele sahip olduğuna inanarak, İslam dininin kısmen ibadet; tümüyle muamelat boyutunu sosyal hayatın dışına çıkararak sosyal bir sekülerizasyona girişmiştir (Berkes, 2002, s.536-541). Dolayısıyla Türkiye’de Cumhuriyet

rejiminin modern ve çağdaş bir tasarımın biçimlendirici vasfını haiz otokrat hamlelerine direnen dini yapılara karşı sert tedbirlere başvurması, bu yapıları yer altına itmiş, varoluşsal kaygılara düşürmüş (Şentürk, 2011, s.115) ve muhafazakâr kitlede tutum ve davranışları biçimlendiren bir parametre olarak travmalara neden olmuştur.

Osmanlının tarikatlarla kurduğu ilişki kültüründen miras kalan simbiyotik diyalogu (Okutan, 2020, s.319) ilk dönemde terk ederek Cumhuriyet rejiminin yeni kurallarına ayak uydurmak durumunda kalan tarikatlar, Batılılaşma ve modernleşmeyle temas etmek zorundalığını kabul etmişler, yeni kimliklerle modern mekânlara taşınmışlar, tasavvufi formu, dili ve yöntemleri dönemin inanç dokularında ortaya çıkan rahatsızlıklarla senkronize ederek kendilerine özgü sûfi tonlamalara sahip cemaatlere evrilmişlerdir (Şentürk, 2011, s.170). Dolayısıyla tarikatların yerine dönemin ekonomik-politik koşullarına uyarlanmış farklı bir versiyonu olan cemaatler yerleşirken (Peköz, 2009, s.79) bir yandan “seyr-i süluk”un yerini propagandist yönelimler ve tebliğci yöntemler almış diğer yandan Cumhuriyetin ilanı ile birlikte topluma hızla enjekte edilen modernizmin yalnızlaştırdığı bireylere tarikatlar/cemaatler, iç huzur vaat ederek aidiyet ihtiyacının karşılanacağı yeni sahalar inşa etmişlerdir. Böylelikle tarikatlar, etraflarında topladıkları kitlelerin dinamizmiyle toplumsal yaşamdaki eski konumlarına yeni form ve biçimlerle geri dönmüşlerdir (Çakır, 2002, s.20-24).

Sekülerizasyon sürecinin kültürel köklerle ve dini geleneklerle olan bağı zayıflatması ve dinin hayattan çekilmesi ile toplumda neden olduğu travmatik semptomlara elitist, baskıcı ve jakoben tamponlarla geçici müdahalelerde bulunulmasına karşın ekonomik ve sosyal olarak yabancılaşan, inanç bağlamında yalnızlaşan ve geçiş toplumunun tüm krizlerini sırtlarında taşıyan kalabalıklar; maddi-manevi engelleri ve kültürel çatışmaları aşmak, korunaklı yeni sosyal birliktelikler bulmak ümidiyle, bir dönem merdiven altına, kenar mahallelere ve ücra sokaklardaki camii sohbetlerine çekilen dini sosyal teşekküllere intisap etmeyi tercih etmişlerdir.

Bu meyanda kitlesel teveccühlerin odağı olan ve 1946’dan bu yana siyasi ve toplumsal alanda görünürlükleri artarak belirginleşen tarikatların, 1990’larla birlikte ekonomik sahada da boy göstermeleri ve 2000’li yıllara müteakip, eleştirilere konu olan kapital bir hareketliğe sahip olmaları (Yıldırım, 2020, s. 25-26) kamuoyunda olduğu kadar akademik sahada dikkatleri çekmiştir.

Makalemize konu olan “Takva” filmi, günümüz dini yapılarının geniş bir alanda konjoktürel bir konfora sahip oldukları bu süreçte, modernite ile kurulan ilişkinin keyfiyetini ve tasarrufunu; ardında bıraktığı ussal ve tinsel yargıları metaforik olarak ele almayı; kapitalizmin dini yapılar üzerindeki etkilerini görmek adına ilgili sahneler çerçevesinde sürecin röntgenini çekmeyi; günümüz tarikatların reflekslerinin sosyo-psikolojik nedenlerine ulaşmayı, hem sinemanın hem de sosyolojinin kavramsal ve metodolojik birikiminin ışığında yorumlamayı amaç edinmiştir.

Bu bağlamda 2005 yapımı Takva filmi, tarikatların hem birey ve toplumla ilişkisini hem de ekonomiyle kurdukları ilişkinin parametrelerini irdeleyen ve yorumlayan bir anlatıyı perdeye yansıtmıştır. Çalışmanın *Takva Filminde Tarikat: Tarikatta Film* adlı başlığında bir yandan göstergebilimsel, tarihsel ve sosyolojik film eleştirileri üzerinden okumalar yapmak öte yandan semiyolojik parantezler açarak tarikat şemsiyesi altına giren değerler evreni haritasındaki nihai değişimleri gözlemek amaçlanmıştır. Makalenin *Tarikatların/Cemaatlerin Dilemması* başlığında ise filmin ana teması olan tarikatla ilgili sahneler ile günümüz dini yapıların sosyo-ekonomik refleksleri arasında kurulan analogik bağın kavramsal boyutta anlamlandırılmasına; modernitenin ürünü olan kapital ve seküler

etkileşimlerin olgusal sosyal gerçekliklerle desteklenmesine çalışılacaktır. Sonuç bölümünde ise iddia edilen problemlere yönelik alternatif çözümler sunan kimi önermelere yer verilecektir.

2005 yapımı Takva filminin tarikat olgusuna yönelik sekanslarının çözümlenmesi ve filmin tarikatlara dair iddialarının ve göndermelerinin değerlendirilmesi, çalışmanın bir anlamda çerçevesini ve sınırı oluşturmaktadır.

Takva Filminde Tarikat: Tarikatta Film

Yönetmenliğini Özer Kızıltan'ın yaptığı, senaryosu Önder Çakar'a ait olan 2005 yapımı bir Türk filmi olan "Takva", yaşanılan din olgusunu içsel ve sosyal ilişkiler bağlamında oldukça sağlam ve yerinde bir gerçekçilik ile ele almayı başarabilen nadir filmlerden biridir.

Kültürel koşulların sıkboğaz etmediği, görünene ve yaşanılana odaklanan bu yapım, "Muharrem" karakteri üzerinden yaşanması muhtemel tüm inanç krizlerini perdeye aktarmaya çalışmıştır. Modern püriten bireyin gerçek dünya ile temsili tarikat üzerinden kurduğu her ilişkide fideist inanç yapısının eksilmesinin, kirlenmesinin ve kutsalını kaybetmesinin hikâyesi olan bu yapım, tarikatların cemaatlere; cemaatlerin ise rasyonel cemiyetlere evrilmesini, Muharremleri kaybediş finaliyle sonuçlandırmıştır.

Muharrem'in düzenli aralıklarla gittiği dergâhta bir gün şeyh, Muharrem'in ibadetlere karşı şevkini günah ve kötülöklere karşı mukavemetini ve pek az rastlanılan saf sıradanlığını fark eder. Pek nadir bulunan bu mukavemeti ve sıradanlığı, dergâhın parasal işlerinde kullanarak finansal kaygılarını kontrol edebileceği bir panik odası inşa etmeyi amaçlar. Dolayısıyla şeyh, Muharrem'e Allah rızası motivasyonunu yükleyerek bu görevi teklif eder. Görevin kapital dünyada silik kabul edilen Muharrem gibi bir karaktere verilmesiyle, tarikatın hem sertariği hem de serzakiri olan Rauf'un yaşadığı hayal kırıklığını ve şüphesini fark eden şeyhi, "zihin açıklığı ile yapılan işlere şeytanı bulaştırırsın" telkiniyle, aslında zor bir sınav olan parayla işgalde Rauf'u koruduğunu ve Muharrem'in itaatkâr ve sadık karakterini biçimlendirebileceğini belirterek gidermeye çalışmıştır (Sahne, 00:03:24/ 00:19:20).

Peki yönetmen, tarikatlar için çizdiği tabloda, Rauf tipolojisinin yanı sıra Muharrem profiline neden gereksinim duymuştur. Goffman, toplumsal katılımcıların etkilenişimlerini "ön bölge" ve "sahne arkası" olarak kodlar. Ön bölgede tarikat üyeleri tarikatın hedeflediği toplumsal imaja uygun düzenli ve sabit biçimde işleyen eylemler sunar. Ancak dini yapılar sahne arkasında statüsünün yüklediği role uygun tutum ve davranışlar dışında serbest ve kendi doğal seçiciliğine uygun tutum ve tercihlere sahiptir. Dolayısıyla Şeyhin sahne arkasında modern yasaların uygulayıcısı Rauf'u vardı. Ancak ön bölgede temsili tarikatın hakikat iddiasını canlı tutacak ve sermayeye ihanet etmeyecek Muharrem'i de bulmalıydı (Okumuş, 2002, s.32-33).

Şeyh ve Rauf'un sekansında şeyhin görüntüsüne yukarı "tilt" hareketi ile heybet duygusu verilmesi, görüş noktası tekniği içinde mizansene yerleştirilmiş öznenin tarikat içindeki önemine ve hiyerarşik konumuna gönderme yapılmıştır. Yine dergâh sahnesinde Şeyhin: "Ne yana dönersen dön orada Allah'ı bulursun." repliği, seçili alan derinliği ile ön plandaki şeyhe odaklanır ve şeyhin sıradan müminlerle Tanrı arasındaki statüsünü tazeler.

Filmin temel eleştirisi, bahsi geçen dilemmanın üzerine kurulmuştur. Yüzünü öteki dünyaya dönen (Muharrem) ile dünya ile ilişkisini kanıksamış (Şeyh Cemal'in tarikatı) arasındaki tezatlarla odaklanan Takva, gerçekte dinle çelişen kapitalist unsurların dini yapılar tarafından din maskesi altında meşrulaştırıldığını ve neoliberal bir forma büründüğünü, buna paralel olarak kapitalizmin gerektiğinde dinin kutsal öğelerini araçsallaştırarak kullanılışlı bir aparata dönüştürdüğünü ilan eder (Diken, 2012, s. 20).

İşyeri sahnesinde, Muharrem'in fırsat buldukça zikir ve tesbihatlarını hesap makinesi ile heyecan içinde not alması, bir yandan dini yaşamındaki katı disiplini bir yandan da dindarlığının bilişsel ve duyuşsal yanlarını beslemeye yönelik iştahını ortaya koymaktadır. Yine zikir ve sevişme sahnelerinde olduğu gibi ayartıcı kesmeler yapılarak istifçiliğin ve sermayenin simgesi olan hesap makinesinin esnaf elinde tıkratılması sahnesine geçilmesiyle, din ile dünyevi olanın bir kez daha karşı karşıya getirilmesi amaçlanmıştır. Patronun "Vakit" gazetesini okuması, dindar kesimin haber edinme alışkanlıklarına, duvardaki Atatürk resmi de düzenle çatışmama niyetine ve içinde yaşadığı toplumda modernitenin sunduğu olanaklara açık olduğuna gönderme yapmaktadır (Sahne, 00:13:40).

Sistematik bir disipline dayalı arınma süreci olan tasavvufun aşamalarını ifade eden seyr-i süluk, kişinin belirlenmiş bir metotla Rabbe yakınlık mertebelerine yükseliş yolculuğunu anlatır. Sufi (Sofu), gönlü saf, nefisini öldürmüş, Allah için her şeyini feda etmeye hazır kişidir. (Öztek, 2018, s.1). Tasavvufi bir teşbihle, müşahede âlemi, toprak; topraktan çamura yani fena; çamurdan kerpiç olgunluğuna beka; kerpicing ateşte yakılması ile pişmesi ve tuğlaya dönüşmesi "Hakka'l-yakîn" makamını ifade eder. Bu tür bir tecrübeden zuhur eden bilgiler, epistemik bir hiyerarşiye sahip olsa da geniş bir spektrum içinde sübjektif bir özellik taşır (Ertürk, 2004, s.85-92). Özetle seyri süluk, şeriatın zahir ve batın olmak üzere iki kutbuna bağlı kalarak amel ve ibadetlerden sapmadan bir ahenk içerisinde icra edilen bir yolculuktur (En-Nedvi, 1998, s.1). Ancak final sahnesinde Muharrem karakteri, Hz. Musa'nın dağa tecelli eden Cenab-ı Hakk'ın azameti karşısında kendinden geçmesi gibi, bütün eşyadan *fani* olmuş, kendi krizleri içinde kendi *fenasında* takılı kalarak, *beka* makamına varamamıştır. Dolayısıyla Muharrem, seyr-i süluk'ün şeriat, tarikat, marifet mertebeleri atlatılarak hakikat kapısının önüne bırakılmışlığın şaşkınlığındadır. Aslında bu boşluk dini yapıların modernitenin uzattığı havuçların peşinden gidilmesiyle marifet kapısından şeriat kapısına doğru sürekli eksilen ve eksiltelen bir yolculuğa göndermedir. Diğer bir ifadeyle keşif ve ilhama dayanan ve kayıt altına alınmakta zorlanılan epistemik yorumlar içinde kitap ve sünnet gibi iki adil şahide başvurulması zorunluluğu, postmodern bir görecelik karmaşasında ve dini grupların hakikat kavgalarının kalabalığında teşekkül ettirilememektedir (Kara, 2018, s.112-114).

Cuma namazı için yürüme sahnesinde Muharrem'in şeyhe, patron karakterinden daha yakında konumlandırılması ve namaz için safa durduğunda Muharrem'in, şeyhin yanına iliştilerle patronun da arka safa itilmesi, muhafazakâr dünyada dini hiyerarşinin toplumsal rol ve konumlara müdahalesine bir dokundurmadır. Yine merdiven sahnesinde tercih edilen çekim planlarının tümü, bir anlatının parçalarını meydana getirmektedir. Söz gelimi, boy çekiminin kullanıldığı bu sahnede Ali bey patron statüsünde kahve isterken basamağın üstünde; Muharrem'in yeni statü ve rolünü düşünerek günaha girmeyelim derken Muharrem'le eşit seviyeye konumlandırmıştır (Sahne, 00:23:50).

Aynı sahnede Muharrem'in şeyhe dokunmaya yeltense de buna cesaret edememesi, şeyhin konum olarak gizil ve merak uyandırıcı tabuya dönüştürülmesine bir dikkat çekmedir. Tabu, kutsallaştırılmış öğelere dair yasaklamalar ile tehlikeli ve korkunç nesne olarak tarif edilir (Şimşek, 2016, s.22). Şeyh Celal de kutsallaştırılmasından gelen bir dokunulmazlık payesini etrafına kabul ettirmiştir. Ayrıca İslam toplumları içinde birer alt kültür olarak ortaya çıkan bu tarz dini politik örgütlenmeler, genel olarak "ben, sen, o" yok; "biz varız" ipine sarılmışlardır. Karizmatik bir şefin (hoca, şeyh, imam, lider, üstat ve efendi) yönettiği bu yapıda 'mutlak itaat' bir erdem iken; karşı çıkmak veya farklı bir fikre sahip olmak bir 'fitne' unsuru olarak sayılarak çoğulculuğa ket vurulmuştur (Arslan vd., 2005, s.54).

Yönetmen tarafından biçimlendirilen karaktere bakıldığında Muharrem, Muharrem efendiye terfi ederken, resmi ve üst makamlarca ağırlandırmakta, işlerinde diğer vatandaşların

yaşadığı zorluklara karşın kendisine bürokratik kolaylıklar sağlanmakta, modernitenin mimari motifleri plazalara buyur edilmektedir. Ancak Muharrem karakteri, önüne serilen kolaylıkların kayırmacılığa ve kul hakkı ihlaline yol açtığını fark ettiğinde içten içe sıkılmış, dergâhın bu kötücül dairede ne işi olduğunu sorgulamaya başlamıştır. Yaşadığı çelişkiyi Rauf'a açtığında: "Senin bir dakikan bile altın değerinde, kazandığın her dakikayı Allah'a hizmet için harcıyorsun, faturaları ve vergileri ödemek için kuyruğa falan girmene gerek yok" cevabını almıştır (Sahne, 00:51:23). Filmin bu anlatısı, Rauf bu cevabı verirken dergâhı, dergâh üzerinden Allah'a hizmeti gerekçe göstererek neden olduğu kul hakkı ihlalinin saiklerini tartışmaya açmıştır. Özellikle Bektaşî-Alevî geleneğinde olduğu gibi kul hakkı ihlali, tüm tasavvufî geleneklerin kırmızı çizgisidir. Bu noktada Albert Camus'un, "En zalimane insani suçların daha yüce bir varlık adına işlendiği" ifadesine dikkat çekilerek (Bauman vd., 2020: 32) Muharrem'in (Calvin'in) kognitif yapısına kendi geleneğinin "Castelliolar-ı" üzerinden gönderme yapmıştır (Bkz. Zweig, 2018).

Diğer yandan dini yapıların, modern sanayi toplumlarında ve özellikle postmodern iklimde geleneksel kutsal kozmosun konusal birliğinin parçalanması sürecine denk gelmeleri de bu yapıların piyasanın kurallarını ahlakın kurallarına tercih etmelerinde etkili olmuştur. Nitekim karmaşık kurumsal yapı, sanayi toplumlarının toplumsal tabakalaşmasına dayanan dünya görüşünün farklı "versiyonlarını" ortaya çıkarır. Alıcı konumunda olan birey için din, "özel iş" olarak tanımlandığında birey, sadece kendi sosyal biyografisiyle belirlenen tercihlerle yönlendirilen ve kendisinin uygun gördüğü "nihai" anlamlar türü içinden bir tercihte bulunmak durumunda kalır (Luckmann, 2003, s.92). Dolayısıyla Rauf'un, içki ameli ile içki içen kişiden kira gelirini alma eylemini ayrıştırması, bu anlamda konusal parçalanmaya bir örnektir.

Yine bu meyanda tekkenin bahçesine park eden 06 plakalı araçlar sahnesi, problemleri yapılarında ve ruhsat sorunlarında dergâh tarafından sağlanan kolaylıkların ima edildiği sahneler; Osmanlıdan Cumhuriyet Türkiye'si'ne ve günümüze uzanan din, siyasi güç, çıkar ve para gibi arkaik ilişkilere bir göndermedir (Sahne, 00:17:10).

Muharrem'in inanç çatısı, modern yaşamda karşılaştığı ruhsuz ve narsist tutumlar karşısında çatırdamaya başlar. Bu yıkımı derinleştiren sahne, oldukça yoksul bir ailenin kirasını ödeyememesine karşılık Şeyh Cemal'in kesin bir dille kiranın ödenmesinde ısrar etmesiyle inşa edilir. Dolayısıyla Muharrem'in öteki dünya adına bu dünyayı yadsıyan eskatolojisi, şeyhin aktüele odaklanan neoliberal tavrı ve Protestan İslam anlayışı karşısında geri adım atmak zorunda kalmıştır (Diken, 2012, s.21).

Daha önceki sahnelerdeki meşrulaştırmalarda kullanılan din olgusuna karşılık; kira konusunda Muharrem'in vicdanına seslenilerek Muharrem, rasyonel dünyanın rekabetçi doğasına davet edilmiştir:

"Âdem Aleyhisselam'dan beri zengin ile fakir hep olmuştur. Lakin bu zamanda fakir layığından çoktur. Dinimiz fakirleri gözetir Muharrem. Senin o nurlu kalbin bunun farkında. Eğer kira almak lazım değilse alma; ama o kirayı alamadığımız için buradan bir talebenin gönderilmesi gerekiyorsa onu da sen seç Muharrem. Biz bu vebale karışmayız." (Sahne, 1:00:24)

Anlaşılabileceği gibi Muharrem karakteri, mutlak iyilik yerine, 'öznenin, vicdanının sesini hileli gerekçeler kalabalığında bastırıldığı' göreceli iyilik paradoksuna itilmiştir. Muharrem, zekât ve fitreleri fakir ailelere vermeyi önerince Şeyh Cemal, tarikatın kiralaları tahsil etmek için zekâtları bu ailelere verdiği söylentisinin, cemaatin iç ekonomisine zarar vereceğini ima ederek bu öneriyi reddetmiştir. Görünen o ki yönetmen, çağının dini yapıları üzerine rasyonel mülkiyet düzenini benimseyen, yeri geldiğinde kurumsal yararı, ahlaki eyleme önceleyen bir

profil çizmektedir. Çünkü ahlaki eylem olarak fakir kiracı aileye yardımın artı bir getirisi, kapital düzeni ciddiye alan yapılar için söz konusu değildir. Diğer yandan yurttaki öğrenci ise ileride kurumsal yapının hem kalifiye bir elemanı olarak maddi- manevi getirileriyle hem de mensubu olduğu dini yapının kamusal alanda görünürlüğüne katkıda bulunmasıyla artı değer parametresinde fakir aileden daha değerli addedilmektedir.

Yine bir diğer sahnede Muharrem'in kiracının evinde daha fazla kalamaması ve onların yüzüne bakmaması, Levinas'ın sözleriyle, "Ötekinin Yüzüne Bakma"nın (Bauman ve Leondas, 2020, s.25) getirdiği sorumluluk duygusunun insan formunu henüz kaybetmemiş bireylerde yaptığı basınçla, kalpte vicdan azabı veya ağızda ahlaki tereddütler olarak bilinen acı bir tat bırakmasıyla ilintilidir. Burada imdada tüketimci teklifler yetişir: Ahlaki ihmallerin günahı, mağazalardan alınacak hediyelerle bağışlanabilir ve aklanabilir. Nitekim uyuşturucu ilaçlar, fiziksel acılardan ziyade ahlaki rahatsızlıkları hafifletme veya ortadan kaldırma niyetiyle üretilmiştir. Muharrem de sık rastlanılmayan kişisel bir inisiyatif ortaya koyarak kirayı almamış ve bunu Rauf'tan gizleme ihtiyacı hissederek içindeki ahlaki rahatsızlığın doğurduğu acının ve mahcubiyetin şiddetini azaltmaya çalışmıştır (2020, s.25).

Şeyh Celal ve Rauf'un Muharrem'in ruhundaki tahribatı tamir etme imkânına sahip olmalarına karşın diğer kişinin esenliğini hesaba katmayan ahlaki duyarsızlıklarından tasalanmamaları, bir anlamda belirginliği kaybolmuş kurumsal kötülüğün tezahürleri olarak tarif edilebilir. Öyle ki bunun en aşağı derekesi, görevini yaptığından ve ahlaklı olduğundan en ufak bir şüphe duymaksızın bir yabancıdan yardım çağrısına sağır kesilmesiyle ve umursamazlığın zamanla meleke kazanmasıyla nihayet bulur. Akışkan modernlik içinde kötülüğe el açmış, yetersiz görülmekten ve kapitalizmin dayattığı rekabetçi ortamda zayıf düşmekten korkan ve insani halleri istatistiksel veriye indirgeyerek (2020, s.18) zor durumda kalan kiracı gibi gerçek yaşamları finansal büyümeye tercih eden kapital yapılar, Muharremleri dehşete düşürmektedir. Bu bağlamda Hannah Arendt, uluslararası arenada dikkatleri çeken "Kötülüğün Sıradanlığı" adlı kitabında modern bireyin şahsında sıradanlaşan kötülüğün dehşetine dikkat çeker. Kitabında savaş sırasında Adolf Eichmann'ın Yahudi halkına karşı işlediği suçlara dair sunduğu savunmasında, Adolf'un Yahudilerden nefret etmediğini, asla bir insanı öldürme eğiliminde olmadığını ve emir komuta zincirinde fazla seçeneği olmadığını belirterek suçlu hissetmediğini belirtmiştir. Adolf Eichmann, sadist bir canavardan ziyade (kötülüğün belirgin formlarından uzak) düşünce ve muhakeme yetisini yanlış inşa eden modern bireyin korkutucu derecede normal bir insan formunda kötülüğün nasıl sıradanlaştığının açık bir örneğidir (Arendt, 2019, s.283). Dolayısıyla kötülüğün sembolik coğrafyası, politik sistemlerin sınırlarında kalmayarak modernliğin akışkanlığında zihniyetlere, kültürlere, ulusal ruhlara, düşünce örüntülerine iman dolu gönüllere de sirayet etmektedir (Bauman ve Leondas, 2020, s.16).

Görülen odur ki yakın bir zamanda yakalandığı hastalık nedeniyle hayatını kaybeden Takva filminin yönetmeni Özer Kızıltan, modern dünyada inancını yaşamaya çalışan ve bütün yaşamını inancı üzerine inşa etmiş Muharrem'in hikâyesini ele almaktadır. Dinler doğal olarak günlük yaşamı düzenlemeye ilişkin kurallar ortaya koymakta ve bu bağlamda da ekonomiyle de ilişkiye girmektedir. Dolayısıyla din, yaşamla iç içedir. İslam dini için de bu yaklaşım yadsınamaz. Çünkü "muamelat" denilen sosyal hayat boyutlarıyla İslam, günlük yaşamı kuşatmaktadır. Rauf'un bir yandan faiz gerekçesiyle sabit ödemeleri banka üzerinden yapmayı reddederken diğer yandan kiracılara yapılacak zamda TEFE, TÜFE oranlarına göre artış yapması, aslında ilahi olan din olgusunun insan zihninde ve yeryüzünde dünya ile temasın sıklığına bağımlı olarak beşerileşme girdabından sıyrılmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Kızıltan'ın din ile devlet organizasyonunu denk tutması dini temsil iddiasındaki yapıların

dünyevileşerek sosyal bir kurum olan devlet yapısıyla benzeşmesiyle ilgilidir (Sahne, 00:50:12/ 00:53:07).

Bu ve buna benzer çelişkilere parmak basan ve bunu bir sorun kabul ederek tartışmaya açan Kızıltan, bir anlamda özellikle 2015 yılından sonra yaşanan toplumsal olaylara kâhinlik yapmış, ancak bilinçaltında Muharrem üzerinden samimi ve saf dindarları; temsili tarikat üzerinden tarikatların tümünü dolayısıyla dinin özünü sorunlu göstermekten kaçınmamıştır. Yönetmenin esas niyeti bu olmayabilir ama filmin izleyiciler üzerinde bıraktığı etki değerlendirildiğinde, tüm tarikatlar zan altında bırakılmış, kamuoyu nezdinde hemen hepsinin bir yargı ve algı çuvalının içine atılmasının kapısı aralık bırakılmıştır. Yönetmenin, kapitalizmin dayattığı insanın özüne ve ruhuna aykırı yasaların, evrensel anlamda tüm değer iddialarını sarstığına ve hemen hemen her ideolojiyi parkur dışına ittiğine dair bir not düşmemesi, sanki yalnızca dini yapıların modern yaşama diremediği kapitalizmin havuçlarının peşinden sadece dini referanslı teşekküllerin seğirttiği izlenimini vermiştir. Hâsılı seküler bir dilin muhafazakâr kesimin kanayan yaralarına teşhis koymakta eksik kaldığı söylenebilir. Perdedeki dil hem sorunu etraflıca ele almada hem de çözümsüz bırakarak İslam dinini modernitenin akışkanlığında âtil bırakmasıyla eleştirebilir. Ancak toplum içinde yaşanan dinin bu cephesini anlamada dışardan bakabilmeyi, bu tür dini yapıların öz eleştiri ve dışa kapalılığı çerçevesinde bir fırsat olarak görmek ve yapısal çözümlere cesaretle yönelmek gerekli olmaktadır.

Tarikatların/Cemaatlerin Dilemması

Tarikatların paradoksal kapital ilişkilerine yönelik varsayımların kökeni, aslında şu probleme dayanmaktadır: *Tarikatların, ekonomik davranışlarını belirleyen parametrelerin omurgasını, geleneksel/dini tutum ve alışkanlıklar mı oluşturmaktadır yoksa modern/seküler tutumlar mı?* (Akşit, 2012, s.298).

İslam dininin dünya ve ahiret dengesinde takındığı dengeli tutumu ifade eden “Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harçayarak) ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma. Allah’ın ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzu etme. Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez.” (Kasas Suresi, 77) ayetinde salık verilen denge, Yahudilikte ahiret hayatının ihmaliyle dünya hayatına düşkünlüğü; Hıristiyanlıkta ise uhrevilik ve ruhaniliğin kuşatıcılığı altında işleyen asketik yaşam biçimiyle dünya hayatının ihmali şeklinde bozulmuştur. Her iki dünyanın mutluluğunu amaç edinen İslam dininin, bu dünyanın sınama alanı olduğunu unutmamak ve dünyadan payına düşen nasibini de zekât, fitre ve sadaka gibi ahiret odaklı paylaşımlarla değerlendirmek suretiyle dünyadan payını alma gayretlerini (ekonomik faaliyetleri) şartlı olarak kabul ettiği görülmektedir (Yıldırım, 2014, s.92-94). İslam’ın dünya ve ahiret ilişkisi üzerine inşa ettiği bu dengenin dini yapılar nezdinde dünya eksenine kaydığı bir kez de Takva filmi üzerinden günümüzde tartışmaya açılan bir konudur. Dini yapıların ekonomik eylemlerine yönelik eleştiriler dikkate alındığında, seküler hüviyete sahip ekonomik normlarla dinin nasıl bir ilişki kurduğu anlamlandırılmak istenirse, bugünün ekonomisinin temel kodlarını üreten kapitalizme ve kapitalizmin ruhu olan Protestanlığa ve bu olgunun yeşerdiği coğrafya olan Batıya bakmak gerekecektir.

Batının dünyevi olanla ilişkisi kapitalizme, kapitalizmin ruhu da Protestanlığa dayanmaktadır. Nitekim Protestanlık, mülk sahibi olmanın verdiği doğal zevke karşı çıkarak lüks tüketimi sınırlandırmış, mal kazancını genel ahlakın yasalarından kopararak kazanç uğraşısını doğrudan doğruya Tanrı’nın isteği olarak görmüştür. Dolayısıyla tüketimin sınırlandırılmasıyla beraber kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılmasından doğan ekonomik eylem, asketizmin tasarrufu zorlamasıyla biriken sermaye, sermayenin de artı değer

için üretime dâhil edilmesiyle sürekli büyümekte ve sahibine küresel dünyanın tüm reyollarında satın alma gücü veren bir güvenceye dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca bu tür bir ekonomik eylem, bilinçli profesyonel, nitelikli olağanüstü çalışkan Tanrı'nın işçileri ve dünya nimetlerinin eşit olmayan dağılımının Tanrı'nın inayetinin özel bir takdiri olduğu dolayısıyla, Tanrı'nın bu farklarla bizi bilinmeyen hedeflere götürdüğü inancının teskin edici yan etkisiyle sermaye sahiplerine oldukça güvenli bir alan sunmaktadır (Akşit, 2012, s.282).

Diğer yandan Weberci anlayış, Protestanlığın bir taraftan aktif dünyevi çileciliğiyle rasyonel kapitalizmin ortaya çıkışına yol açtığını ileri sürerken diğer taraftan, herhangi bir dini otorite tanımama özelliğiyle, onun öznel bir biçime dönüştüğünü ve seküler bir mantıkla dinin kutsallığını ortadan kaldırarak içinin boşalmasına yol açtığını kısmen belirtmektedir. Dolayısıyla bu tespit, dini referanslı Protestan ahlakının açıkça seküler bir ahlak olduğunu, bu sulara yüzen ekonomik bir girişimin ve ahlaki normun sekülerleşmekten kaçamayacağı gerçekliğini ortaya çıkarmaktadır (Kurt, 2009, s.80-81). Nitekim kapitalist ekonomik sistemin kaçınılmaz bir sonucu olarak dini referanslı yapıların finans kaynaklarını ve İslami denilen sermayenin birikimlerini uluslararası sermayeyle doğrudan veya dolaylı ilişkiye sokma zorunluluğu, kapital küresel dayatımın bir sonucudur. Söz gelimi, Müslüman girişimcilerin ve sermaye sahibi dindarların sermaye ve mallarını yabancı (British Bank veya Amerikan State Street) mali kuruluşlarda değerlendirmeleri bu tür bir zorunluluğun yansımalarına örnek verilebilecek ekonomik eylemlerdir (Peköz, 2009, s.346-348).

Kutsal metinlerde yer alan ekonomiyle ilgili hükümlerin, faiz ve İslami bankacılıkla oluşan gerilimlerin yol açtığı tartışmalar da orta çağda kırsaldan kentte taşınan ekonominin, sanayi inkılabı ve türeyen kapitalizmin genişleyen dalgalarla İslam coğrafyasında kendini hissettirmesiyle ilgilidir.

Bahsi geçen küresel kapitalizmin ve rasyonel tavrın etkilerinin bir örneği, Berna Akkıyal editörlüğünde Türkiye Dindarlığı üzerine yapılan bir çalışmada görülmektedir. Muhafazakâr kimlikli iş insanlarıyla yapılan görüşmelerde, işe alımlarda son derecede modern ve iş dünyasının profesyonel kurallarının geçerli olduğu bir parametre söz konusudur. Dolayısıyla üretim organizasyonlarından nihai ürünün pazarlamasına kadar tüm evrelerde geleneksel ve dini tutumların rolünün azlığı dikkat çekicidir (Akşit vd., 2012, s.299).

Dolayısıyla küresel kapitalist sisteme entegre olmak durumunda kalan 'İslami sermaye'nin maruz kaldığı ekonomik mahkumiyeti aşabilmesi için gerçekçi bir reaksiyon olarak iktisadi faaliyetlere girişilmesi, bunun için kâr oranının artırılması ve ulaşılan kârın tekrar yatırıma ve sahaya sürülerek yapısal büyümeyi getirmesi gibi günümüz ekonomik gerçekliklerini karşılayan ve İslam'ın denge tutumuna uyumlu bir ekonomik sistem geliştirilmesi zorunlu olmaktadır. Çünkü ahlaktan bağımsız pazar ekonomisine, katı akılcılığa ve üretilen bireyci tipolojilere karşı alternatif İslami bir ekonomik sistemin yokluğunda dini yapılar, kaçınılmaz olarak sekülerleşme ile karşı karşıya gelmektedir (Peköz, 2009, s.346-349).

Bu tür bir atmosferde bireyselleşme ve dünyanın büyüünün bozulması sonucunda bireyciliğin ve araçsal aklın egemenliğinde siyasal-toplumsal yaşam alanındaki inanç, düşünce ve pratik arasındaki bağın koparılması söz konusudur. Varlık, bilgi ve değer alanlarının insan merkezli bir "episteme"nin nesnesi olması, metafizik ve irrasyonel bilginin rasyonel bilgi tarafından yöntem dışında bırakılması, dünyanın dinin büyüünden arındırılarak yeni ve modern sosyal, siyasal ve ekonomik organizasyonların kurulmasına yol açmış, dini yapıların da modernleşme ve ekonomi ile kurdukları ilişkilerin yoğunluğu nispetinde bu süreçte eklemlenmeleri kaçınılmaz olmuştur (Akgül, 2002, s.74-78).

Dolayısıyla sekülerleşme, gündelik hayatta geleneksel dini davranış biçimleri ve yapılanmalarda çözümlerin yanı sıra çeşitli kurumsal ideolojilerde ve örgütlü dini yapılarda da değerler mekaniğinin değişmesi olarak kendini gösterir. Bu çerçevede sekülerleşme, dini grubun ilgisinin parametrelerini, tabiatüstünden “bu dünya”ya yöneltmesi ve pragmatik refleksleri sahiplenmesidir. Nitekim modernleşmenin “an”a yoğunlaştırdığı bireylere, kapitalizmin “uzun vade yok” düsturu eklendiğinde, dünya- ahiret perspektifi teorik ve teolojik söylemlerin aksine “dünyevi merkezli bir kalıcılık” pratiklerine kayılması, anlam haritalarının bozularak dünyevileşmenin cazibesinde yerel değerlerde bir yitış meydana gelir (Meriç, 2005, s.49).

Neredeyse son üç yüz yıla damgasını vuran modern- kapital değişim, kendisinde siyasi, dini ve ekonomik kurumların artan bir şekilde işlevlerinde hususileşmiş hale geldikleri ve aynı zamanda kurumsal alanların örgütlenmesinin artan şekilde rasyonelleştiği süreç, peş peşe gelen karmaşık bir aşamalar modeliyle karakterize edilmiştir. Dolayısıyla modern sanayi toplumlarını karakterize eden çeşitli kurumsal alanlarda keskin bir ayrılış söz konusu olmuştur. Böylelikle ayrı alanlardaki normlar, artan bir şekilde kurumların ve dini yapıların işlevsel gereksinimiyle ilişkili olarak “rasyonel” bir hale bürünmüştür. Bireysel icracının temsil ettiği biyografik anlam bağlamından koparak ayrı düşmüş kiliselerin bu gelişmelerin sonuçlarından kaçamadığı gibi, dini temsil iddiasındaki kimi gruplar da bu süreçten azade kalamamışlardır (Luckmann, 2003, s.88-89).

Aslında tarikat/cemaatlerin, bu tür kaymaların farkında oldukları iddia edilebilir. Niyetleri konusunda varsayımda bulunmak gerekirse, ekonomik gücün herhangi bir dini nitelikli hareketi taşıyabileceği ve kendini dış müdahalelere karşı güvenli hissedebileceği son noktayı test etmek olduğu söylenebilir. Nitekim Batının 17. yüzyıldan itibaren hızla gelişmesini ve büyümesini sanatta ve bilimdeki ilerlemeye ve dolayısıyla bu sürecin finansörü olan burjuva sınıfına bağlanmıştır. Öyle ki Tanzimat ile milli bir burjuva sınıfı oluşturulma gayreti ve Cumhuriyetin ilanı ile bu çabanın devlet desteğine bürünmesindeki amaç, modern, bilimsel ve gelişmiş bir toplumun inşacıları arasında burjuva sınıfına biçilen rolle ilgilidir. Dolayısıyla yakın tarih içinde kimi Müslüman örgütlenmeler devrimci veyahut evrimci bir değişimin tedarikçiliğini üstlenecek bir Müslüman burjuvazi sınıfı oluşturmaya yönelmişlerdir. Bu nedenle bu tür yarı dinsel yapılar, ekonomik ilişkilerinde rasyonelleşme, modern kapitalizmin (istifçilik- sermaye birikimi) kurallarına göre oynayarak dayanışmacılığın yerine rekabetçiliği, küçük girişimleri desteklemek yerine sermaye artımını tercih etmek durumunda kalmışlardır (Arslan vd., 2005, s.75). Bu meyanda aynı cemaat, ya da tarikata mensup tüccar, esnaf ya da sanayiciler birbirleriyle bir ağ ilişkisi biçiminde örgütlenerek kendi iç ekonomilerini oluşturmakta, böylece de kapitalist pazar içinde bir tür korunaklı alt ekonomik sektör yaratmaktadırlar. Dolayısıyla birbirinden alışveriş etmek, mal tedarik etmek, uygun vadelerle borç almak gibi çeşitli formlara sahip yardımlaşma ve dayanışma motiflerine sahip olunabilmektedir (Akşit vd., 2012, s.290).

Ancak dini olmayan rollerin icrası (piyasa ekonomisi), az çok özerk, ekonomik ve politik kurumlarda gelişen “seküler” normlar tarafından belirlendiği gerçeği göz önüne alındığında kutsal bir kozmosun izleri ne kadar çok “seküler” normlardan silinirse, dini normların küresel iddiasının aklılığı de o kadar zayıflar argümanı kendini hatırlatır. Bu durumda dini normların küresel iddiası, artan bir şekilde dışlayıcı bir tarzda “yarım gün” dini rollere tutuşturulmuş hale gelir. (Luckmann, 2003, s.79). Burada dinin, modernitenin coğrafyasında seküler formlarla karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Öyle ki bu durumda İslami camia için diyalektik ve interaktif bir ilişki kapıyı çalmaktadır. Bu tür bir ilişki Kur’an’ı Kerim’de “Uhud savaşında sizin canınız yandıysa o müşriklerin canları da Bedir Savaşında çok

yanmıştı...” (Al-i İmran Suresi 140. Ayet) ayetiyle düşünsel kültürel ve kurumsal olarak karşılıklı diyalektik ilişkiye dair gönderimden söz edilir. Bu meyanda bahsi geçen diyalektik tarikatların bağrında açtığı yara, aşırı rasyonelleşme, iktisadi hayatta verimlilik hırsı, etkin sonuçlar almaya yönelik profesyonel bakış ve enfekte olarak sekülerleşme krizleri olarak kategorize edilir (Arslan vd., 2005, s.67). Söz gelimi, “Kapitalizm ahlaki kâr marjlarına bağlıdır; yoksa insanların kul hakkına riayet etmesine ve “mülk Allah’ındır.” ilkesine bağlı değildir (Arslan vd., 2005, s.70). Bu durumda Şeyh Celal ve Rauf’un daha yüksek ideallere dayanarak Muharrem prototipinden ayrıldıkları ve kapitalizmin normlarına uygun neoliberal bir dünya tasavvurunu benimsedikleri gözlenmektedir. Nitekim Rauf’un kiracıların ödeyeceklerini miktarı belirlerken günün enflasyon verileri gözetmesi, faiz işlemlerinde piyasa koşullarını ve paranın değer kaybını, faizin haramlığının önüne çekmesi “bir lokma bir hırka” felsefesinin zihinlerdeki kapital dönüşümlerinde çarpıcı çelişkiler olarak öne çıkmaktadır.

Son olarak Rauf ve Muharrem’in yemek sahnesine iliştilen ‘elma imgesi’ne de değinilmelidir. Dergâhın yemekhanesinde Muharrem’in Rauf’la yaşadığı diyalog esnasında meczubun getirip önlerine bıraktığı elma imgesi, yönetmenin, âdemoğlunun cennetten düşüşüne neden olan yasak meyveye yaptığı bir göndermedir. Allah’ın koyduğu haddi aşmanın ve çizdiği sınırı geçmenin bir simgesi olan elma, bahsi geçen sınırlara karşı koruma görevini üstlenen “züht”, “takva” ve “verâ” gibi disiplinlerine sahip ve filme konu edilen temsili tarikatın tam ortasına bırakılmıştır. Nitekim Türk sinemasının din olgusuna karşı kötücül algısının bir tezahürü olan 2018 yapımı “Ahlâat Ağacı” filmindeki bir diyalogda Nuri Bilge Ceylan’ın, elma ağacına çıkan iki din görevlisine rastlayan Sinan karakterine söylediği: “Bizi cennetten kovduğunuz yetmedi, buradan da kovduracaksınız” repliğindeki gönderme, kötülüğün kaynağına dair illet benzerliği üzerine kurulmuş neden sonuç ilişkisine ve dini temsil iddiası ve kimliğindeki yapılarla dokundurmadır. Seküler cenaha özgü dini gerçekliğin yok sayılması tutumuna karşın, kötülüğün kaynağı işaret edilirken din olgusunun en sık ziyaret edilen adres olması göz ardı edilmemesi gereken bir paradokstur. Özellikle pozitivist egemen olduğu son üç yüz yıldır, hümanizmle birlikte insanın vektörlüğünde yaşanmış iki dünya savaşı, sömürge politikalarının sonucunda ortaya çıkmış sınıf farklarının, insanların doğrudan ekonomik dolaylı yoldan sosyal ve siyasal haklarının gasp edildiği ve Tanrının öldürüldüğü iddia edildiği bu çağda din ve mensupları arasındaki ilahi ve beşeri farkı gözetmeden kötülüğün kaynağı söz konusu olduğunda din olgusunun kullanışlı bir aparat olarak ele alınması, zihni bir tembelliğin ve bozulmasından endişe edilen içsel konforun kolaycılığı ile ilişkilendirilebilir.

Görüldüğü gibi Türkiye’nin bugünkü sosyoekonomik koşullarının bir ürünü olan tarikat ve cemaatlerin pozitivist ve Batı eksenli modernite anlayışlarına ideolojik ve felsefi zeminde karşı çıkmakla birlikte çok büyük bir kısmının modernitenin araçlarını kullanmakta ve kapitalist dünyanın değişken ekonomik ve sosyal koşullarına uyarlanmakta tereddüt etmedikleri görülmektedir (Peköz, 2009, s.81).

Moderniteyle birlikte bir yandan sanayileşme, kentleşme, rasyonelleşme sonucunda dönüşümlerin, diğer yandan iletişim ve ulaşımındaki teknolojik gelişmelerin ve servet zenginliğinin insanları bireyciliğe, dernek, parti, kulüpler, futbol takımları ve internet grupları gibi yeni sosyal aidiyetlere yönlendirmiştir. Bu yeni olgusal gerçeklik, dinin büyüünün bozulmasında başta gelen en önemli etkenlerden biridir. Diğer yandan günümüz Türkiye’sinde dini oluşumlarda görülen bazı aşırı özellikler dinin büyüünün bozulmasında etken olma potansiyeli ile ayrı bir paradoksu kendinde barındırmaktadır. Nitekim dinin asli söylemlerinin uydurma ve/veya kesin olmayan delillere, kişi kültü oluşturarak o kişinin söylemlerine indirgenmesi, dinin toplum içindeki konumunun daralmasında vicdanlardaki yerinin

sarsılmasında rol alan başlıklar olarak sıralanabilir. Ayrıca ibadetleri tarihsel olgular olarak görerek, orucu açıklıkla, haccı ticaretle, namazı iyi niyetle izah ederek ibadetsiz bir din anlayışına kucak açan, Tanrı'nın dünya ile alakasını kopararak ilahi müdahaleye kapalı bir evren algısını besleyen tutum ve davranışlar da günümüz Türkiye'sinin bir diğer görüntüsüdür. Dolayısıyla sahte icazetlerin, sertifika ve diplomaların dolaşıma sokulduğu, zenginlik vaadi, şifa dağıtma ve beladan kurtarma gibi acziyet ve zayıflıkların istismarının tedavülde olduğuna dair göstergelerin son dönemde sosyal medyada yer aldıkça, dini söylemlerin toptancı bir tavırla özellikle anti-teist kesimlerce değersizleştirme çabalarına malzeme oldukları da bir gerçekliktir (Yıldırım, 2020, s.37-56).

Ancak, tarikatlar ve cemaatlerin günümüz Türk toplumunda buldukları durumu tespit etmeye çalışırken bazı şartlanmışlardan uzak durulması ve insanlara “buralardan uzak dur” ihtarından kaçınılması gerekmektedir. Çünkü hangi din müntesibi olursa olsun insanların bu yapılara ilgisi devam etmekte ve inancına derinlik kazandırma arzusuyla birlikte ölüm ve ötesine dair kaygı ve korkularını yenme çabası bugün de varlığını sürdürmektedir. Göz ardı edilemeyecek bir insani gerçeklik olan tasavvufi hayatı anlama çabasının önündeki başlıca engel, konu hakkındaki yetersiz, yanlı ve yanlışlarla örülü çalışmaların sağlıklı ve bir görüşe duvar ören yorum kalabalıklığıdır (Kara, 2018, s.123-124).

Dini bir anlam sistemi ile müntesiplerinin karşısına çıkan tarikatlar kurumsal yapıda prestij kaybı yaşarken toplumda da bireysel anlam kaybına neden oldukları bir gerçekliktir. Nitekim İKDAM öncülüğünde yapılan çalışmada gençlerin deizme kaydığının iddia edilmesi ve son dönemde deizm üzerinden derin anlam yarıkları oluştuğuna dair tartışmaların artması, bireysel anlam kaymalarında başat aktör olarak toplumu yanlış yönlendiren ve kamuoyuna kötü deneyimler sunan dini yapı ve önderlerin sorumlu tutulması dikkat çekicidir (Çoşkun, 2017, s.3)

Nitekim Muharrem'in çözüldüğü diyaloglar sahnesinde: “Ben sadece iyi bir insan olmak istedim. Ama olmuyor. Şeytan her zaman var. Belki de Şeytan dediğimiz bizzat kendimiz” itirafı, Bauman'ın: “Şeytan, sahaya yayılmış ve dağılmış, kuralsız ve şahsiyetten uzak, toz haline gelip insan sürülerinin üzerine serpilmiş, sonrasında özelleştirilmiş ve biz münferit erkek ve kadınlara bölüştürülerek sayısız “yerel temsilci” doğurmuş bir kötülüktür” serzenişiyle örtüşmektedir (2020, s.38).

Sonuç olarak dini yapılar, bahsi geçen kötülük serpintisine karşı, tasavvufi doktrinlerle ince ince işleyerek meydana getirdikleri tasavvufi birikimi bir şemsiye gibi yeniden aktif bir şekilde kullanmalı, modernizmin seküler yağmurlarından müntesiplerini, yüzünü ölüm ve ötesine çevirmiş dergâhın kubbesi altında yeniden toplamalıdır. Aksi takdirde, öz itibariyle “eşyayı olduğu gibi görme” talebiyle yola çıkan ve fizik yasalarına bedeni üzerinden mahkûm olan nice tinsel (Popper, 2020, s.77) taliplinin, Kierkegaard'ın düştüğü ve sesinin yankılandığı o koca boşluk ve hissizlik girdabına (Çamuroğlu, 2012, s. 13) kapılması ve toplumu peşinden sürüklemesi uzak bir ihtimal olmayacaktır.

Sonuç

Nihayetinde dini bilginin kaynaklarına ve bu bilginin epistemolojik değerine, fıkıhçı ulemanın tepkilerinden günümüz akademisyenlerin eleştirilerine kadar birçok tepkiye sathı müdafaada bulunan tarikatların ve cemaatlerin özellikle son yıllarda siyasi ve ekonomik alandaki tasarrufları, kendi sahiciliklerini kaybederek piyasa kiliseleri gibi algılanmalarına; temsil ettikleri dini ve ahlaki değerlerin de hakikatle bağlamını zayıflatan sorunlu bir sürecin öznesi olarak kabul edilmelerine yol açmıştır. Öyle ki bu durum yalnızca toplumun modern ve seküler cenahlarında değil omuz verdikleri ve aldıkları muhafazakâr camia da kırılmalara yol

açmaktadır. Nitekim bir tarafta apaçık aşırı yorumları ve izaha ve tekide muhtaç öğretileri görmezden gelerek dini yapıları kutsayan yayınlar, diğer tarafta ise alelade bir analiz ile bütün dini yapıları aynı çuvalın içinde sıkıştırarak çalışmalar söz konusu olduğundan, birbirini ötekileştiren kaynaklar arasında doğru teşhisin zorluğu ortadadır.

Bakara süresi 30. Ayetinde "...Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" diyalogundaki sorgulama kültürü, melekût tabakasından beşere intikal ederken dini grupların bu ontolojik geleneği yadırgamaları ayrı bir meseledir. Bazı tarikatların şeriata ve akla kimi zaman da vicdana aykırı tutumlarının müntesipleri tarafından irdelenmesinin "aykırı ses fitnedir" ilkesiyle önüne geçilmeye çalışılmasının yol açtığı vahim tablolarının ulusal basın, bazı yayınlar ve özellikle sosyal medyada haber haline getirilmesi dini temsil iddiasındaki tüm yapıları toplum nezdinde töhmet altında bırakmaktadır.

Bir tür distopya olan dip seviyesinde kentler insanlarla dolup taşmaktadır. Kalabalıklar, her yeri doldurmakta ve kültürün yaratıldığı elit yerler, işgal edilmektedir. Artık toplumun önüne geçen kitle, bireyselliği kendi içinde masal gerçekliğine indirgemekte ve kişiyi hiçliğe itmektedir. Modernitenin akışkanlığında kötülüğün geçirgenliği kitleleri çevrelerine karşı hissizleştirirken, kötülüğün her yüzyıl farklı isimlerle insanoğluna yasak meyveyi yedirmesi kitlelerde bezginliğe sebep olmaktadır. Söz gelimi, kötülük/yasak elma, Hıristiyanlığın Roma'dan alarak moderniteye miras bıraktığı her tür nesil ve zihinde sosyalleşerek yol bulduğu, bugün için de tarikatların yemekhanelerinde görülmeyi başarmış bir metafor olarak umudun manevi sahasını daraltmakla tehdit etmektedir.

Kaynakça

- Akgül, M. (2002). *Türkiye'de Din ve Değişim -Bir Erol Güngör Çözümlemesi-*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Akşit, B. vd. (2012). *Türkiye'de Dindarlık- Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. Derleyen: Bülent. Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Kötülüğün Sıradanlığı- AdolfEichmann Kudüs 'te-*. Çev. Özge Çevik. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arslan, H. vd. (2005). "Din'den Siyaset'e Cemaat". *Almla Fikir ve Kültür Dergisi* 6: 54- 88.
- Bauman, Z. ve Leondas D. (2020). *Ahlaki Körlük- Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*. Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Derleyen: Ahmet Kuyuş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ceyhan, S. (2018). "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Editör: Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları.
- Çakır, R. (2002). *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (2012). *İkiilebir*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Çoşkun, İ. (2017). "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". http://isamveri.org/pdfdrq/D266350/2017/2017_COSKUNI.pdf. (Erişim Tarihi: 10.11.2020).
- Diken, B. (2012). *Bir Kapıdan Gireceksin - Türkiye Sineması Üzerine Denemeler-*. Derleyen: Umur Tülay Arslan. (s. 19-30). İstanbul: Metis Yayınları.
- En-Nedvi. (1998). *Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Ertürk, R. (2004). *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Işık, Z. (2015). "Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri". *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* C.3.S.1: 179- 182.
- Kara, M. (2018). "Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar" *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Editör: Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları.
- Kurt, A. (2009). *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din- Modern Toplumda Din Problemi*. Çev. Ali Çoşkun ve Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Meriç, N. (2005). *Modernleşme Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Okumuş, E. (2002). *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Okutan, A. (2020). *Müslümanların Birlik ve Bütünlüğünün Önündeki En Büyük Engel Dini Grupçuluk*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Öngören, R. (2001). "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngeren, R. (2018). "Osmanlı Devleti'nde Tarikatlar" *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Editör: Semih Ceyhan, İstanbul: İsam Yayınları.
- Özdemir, R. (1994). "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset" <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1151/13521.pdf>.(Erişim Tarihi:18.12.2020).
- Öztekin, H. A. (2018). *Sufi Sözlük- Müspet Kelimeler Arşivi*. İstanbul: Hayy Kitapları.
- Öztürk, M. (2005). *Kur'an-ı Kerim Meali- Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*- Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Peköz, M. (2009). *İslami Cumhuriyete Doğru- Türkiye'de Siyasal İslam'ın Dünü, Bugünü ve Yarını*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Popper, K. R. (2020). *Hayat Problem Çözmektir- Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*. Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Şimşek, G. (2016). *Sinemada Korku ve Din: 2000 Sonrası Amerikan ve Türk Filmlerinde Cin Unsurunun Çözümlemesi (Eleştirel Kuram ve Gösterge Bilimsel Metodoloji Çerçevesinde)*. İstanbul: Pales Yayınları.
- Yıldırım, A. (2014). *Din Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Yıldırım, O. (2020). *Diyanet'in Tarikatlar Raporu*. (5. Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Zweig, S. (2018). *Castellio Calvin'e Karşı ya da Bir Vicdan Zorbahğa Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çevre Etiği Çerçevesinde Sucul Ekosistemler ve Biyolojik İzleme

Fusun KILÇIK*

Özet

İnsanın kendini tabiatın tek sahibi ve faydalanıcısı olarak görmesi neticesinde ekolojik kaynaklar sınırsızmış gibi kullanılmış, pek çok ekosistemde ağır hasarlar ortaya çıkmıştır. Ekolojik denge halindeki sistemlerin tamamı ciddi bir kirlenici baskısı altındadır. Bunlardan bir kısmı kendini kısmen de olsa yenileyebilse de özellikle sucul ekosistemlerdeki hasar korkutucu boyutlara ulaşmıştır. Pek çok canlı grubu için yaşam alanı olan sucul ekosistemler, diğer canlı grupları için de içme suyu kaynağı olması bakımından yaşamsal bir öneme sahiptir. Sucul ekosistemlerin korunmasına ve sürdürülebilirliğinin sağlanmasına yönelik çalışmalar günümüzde uygulanmaya konulmuş olup bu çalışmada biyolojik izleme konusuna kısaca değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Çevre Etiği, Çevre Kirliliği, Sucul Ekosistemler, Biyolojik İzleme

Aquatic Ecosystems and Biomonitoring in the Framework of Environmental Ethics

Abstract

As a result of man's seeing himself as the sole owner and beneficiary of nature, ecological resources have been used as if they were unlimited, and heavy damage has occurred in many ecosystems. All systems in ecological balance are under serious pollutant pressure. Although some of them can partially repair themselves, the damage, especially in aquatic ecosystems, has reached alarming proportions. Aquatic ecosystems, which are habitats for many living groups, have a vital importance in terms of being a source of drinking water for other living groups. Studies on the protection and sustainability of aquatic ecosystems have been put into practice today, and in this study, biological monitoring is briefly mentioned.

Key words: Environmental Ethics, Environmental Pollution, Aquatic Ecosystems, Biomonitoring

Giriş

Dünya üzerinde yaşamın devamlılığını sağlayan su, hava ve toprak gibi doğal kaynaklar korkutucu boyutlarda kirlenmekte veya tükenmektedirler. Nüfusun hızla artmasıyla birlikte su, tarım arazileri, ekolojik dengenin temel bileşenleri olan ormanlar ve ana biyolojik sistemler hızla yok olmaktadır. Gelecek kuşakları ve dünyayı tehdit eden zehirli gaz ve atıkların miktarı tüm dünyada hızla artmaktadır. İklim değişikliği ve küresel ısınmanın bir sonucu olarak buzullar erimekte, birçok kara parçası sular altında kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır (Karaca, 2007). Modern bilim ve teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte küresel ısınma, ozon tabakasındaki tahribat ve kirlenmelerin artan şekilde çevresel ortamlara karışımı, insan ve diğer canlı türlerinin varlığını ciddi boyutta

*Öğr. Gör. Dr., SDÜ Su Enstitüsü, fusunkilcik@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0401-1084

etkilemeye başlamıştır (Amenbauer, 1998: 71). Tüm bu gelişmeler doğal çevrenin korunması gerekliliğini gözler önüne sermiştir.

İnsan, içinde yaşadığı çevre ile ayrılmaz bir bütün oluşturması sebebiyle doğayla sürekli etkileşim halindedir. İnsanın yaşamsal faaliyetleri esnasında doğadan faydalanması ve doğayı değiştirmesi oldukça olağan bir durumdur. Ancak bu kullanışta doğayı düşünmeksizin sadece insan çıkarları ve tek yönlü yararlanma söz konusu olduğunda ortaya çıkan sonuçlar çözümü imkânsız sorunlara dönüşebilmektedir. Ekolojik sorunların varlığı eski medeniyetlere kadar dayansa da bunların fark edilip tanınması çok daha yakın bir tarihe dayanmaktadır (Kocataş, 2014:2). Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük artış gösteren sanayileşme, aşırı kentleşme, hızlı nüfus artışı, endüstrileşme ve bunlara bağlı olarak artan doğal kaynak tüketimi ve kullanımı tüm dünya ülkelerinde önemli çevre sorunlarının doğmasına yol açmıştır. Bugüne kadar tükenmez bir kaynak olarak düşünülen tabiat, büyük oranda insan tarafından hızla tahrip edilmiş ve kirletilmiştir. Ekolojik denge, belli bir dereceye kadar, kendiliğinden tekrar kurulabilse de aşırı tüketim ve kirletici unsurlar bu dengenin yeniden kurulmasını hemen hemen imkânsız hale getirmektedir.

Çevre ve İlişkili Kavramlar

En geniş tanımıyla çevre “Bir canlının ya da canlılar topluluğunun yaşamını sağlayan ve onu devamlı olarak etkisi altında bulandıran süreçler, enerjiler ve maddesel varlıkların bütünlüğü” şeklinde tanımlanabilir (Kocataş, 2014: 59). Çevre sorunlarının ekosistemi tahrip eder boyuta ulaşmasıyla birlikte değişen gereksinimler ve koşullar temelinde başvurulmuş çevre etiği yaklaşımı, ekosistemin mevcut bütünlük ve denge ve içindeki işleyişini korumayı hedeflemektedir (Ertan, 1998: 125-126).

Çevre etiği kavramı, çevrenin ve ekolojik dengenin önemine inanan çevreci düşünürler tarafından, doğal denge üzerindeki bozucu faaliyetlerin tek sorumlusunun insan olduğu görülerek ortaya konulmuştur (Amenbauer, 1998: 71). Leopold’un “Land Ethic-Yeryüzü Etiği”, çevre merkezci etik anlayışının temelini oluşturur (Keleş ve Ertan, 2002: 196-197, Jamieson, 2008:12-12). Bu etik türü her şeyden önce insanların doğal çevreleriyle olan ilişkisini, doğanın değerini ve moral statüsünü sorgulayan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın doğayla ne tür bir ilişki içinde olması gerektiğini araştırır (Yağanak ve Önkol, 2005:590). İnsanların, çevrenin tek sahibi olmadığını anlaması ve günümüze kadar olan süreçte çevreyi kirlettiğinin farkına varması gerekmektedir. Ekolojik dengenin sürdürülebilirliğinin temeli bu denklemin korunmasına bağlıdır. Çevre merkezci yaklaşım, canlı merkezci yaklaşıma ek olarak, cansız çevre elemanlarını da göz önünde bulundurur. Dolayısıyla, abiyotik (cansız) unsurların da etik bir değerinin olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre çevre merkezci yaklaşımın tüm cansız ve canlı varlıkları içine alan en kapsamlı yaklaşım olduğu söylenebilir (Keleş ve Ertan, 2002: 196-197).

Leopold’un açtığı doğrultuda çok daha radikal bir adım atan ve 1970’lerin başında derin ekoloji hareketi ve felsefesini başlatan çevreci filozof ise Arne Naess’tir (Cevizci, 2013:132). Derin ekoloji, “biyosferik eşitlikçiliğin savunuculuğunu yapar ve bütün canlı varlıkların başkalarına olan faydalarına bakılmaksızın, kendi başlarına asli bir değere sahip olmak bakımından bir ve aynı oldukları görüşünü savunur” (Jamieson, 2008: 150).

“Su etiği” ise, etik alanında suyun özne yapılabildiği ve özneleştirildiği oranda (Örs, 1997: 368) suya etik bir değer yüklemektedir (Çolakoğlu, 2009). Kapsamlı bir su etiğinin amacı, suya dair ahlaki yükümlülüklerin sınırlarını yeniden belirleyerek (Toprak Karaman, 1998: 5), bu anlamda yol gösterici ilkeleri ortaya koyabilmektir. Böyle bir etikle

yaşamak, yapılabildiği ölçüde daha sürdürülebilir ve dengeli kullanmak ve sahip olunanı paylaşmak anlamına gelmektedir. Su etiğinin esası, temel olarak sucul ekosistemleri korumaktır. Bu hedef, bütünüyle faydacılıktan uzak tümleşik bir yaklaşımı gerektirmektedir (Beekman, 2002: 187, Çolakoğlu, 2009).

Sucul Ekosistemler

Yeryüzündeki tüm canlıların yaşamı su, toprak ve havaya bağlıdır. Suyun ise bunların içinde ayrı bir önemi vardır. Çünkü dünyanın %75'i sularla kaplıdır ve canlıların vücutlarının büyük bir bölümünü su oluşturmaktadır. Okyanuslar, denizler, göller, akarsular, buzullar ve yeraltı suları, Dünya'nın su kaynaklarıdır. Dünyada ki mevcut suyun %97'sini tuzlu sular, %3'lük bir kısmını ise tatlı sular oluşturmaktadır. (Yıldız vd. 2005:75-76). Bu durum, mevcut temiz suların kirlenmeye karşı korunmaları gerekliliğini ortaya koymaktadır.

"Belli bir bölgede yaşayan ve birbirleriyle sürekli etkileşim halinde olan canlılar ile bunların cansız çevrelerinin oluşturduğu bütüne ekosistem adı verilmektedir" (Kocataş, 2014:317). Yeryüzü çok sayıda ve farklı büyüklüklerdeki ekosistemlerden oluşmaktadır ve her bir ekosistem kendi içerisinde bir dengeye ve işleyişe sahiptir (Kocataş, 2014:317). Denizlerin (tuzlu suların) ve tatlı suların oluşturduğu ekosistemlere ise sucul ekosistemler adı verilir. Denizler tuzlu su ekosistemini oluştururken, akarsular, göller, sulak alanlar (bataklık, gölet, sazlık) ve yeraltı suları tatlı su ekosistemlerini oluşturur (<https://www.biyologlar.com/su-ekosistemleri>).

1.Tuzlu Su (Deniz) Ekosistemleri: Yeryüzünün en büyük ekosistemlerinden biri deniz ekosistemleridir. Deniz ekosistemlerinde çok büyük memeli hayvanlardan mikroskopik canlılara kadar çok sayıda canlı çeşidi yaşamını devam ettirir. Denizdeki tuz oranı, sıcaklık, ışık miktarı ve suyun derinliği buralarda yaşayan hayvan çeşitliliğini belirler ve denizlerde farklı ekosistemlerin oluşmasını sağlar. Denizlerde fotosentez yapan üretici canlılar ile bu canlıları yiyerek beslenen küçük canlılar, onlarla beslenen küçük balıklarla birlikte besinlerini diğer canlılardan karşılayan daha büyük balıklar (yunus, balina) bulunur. Hemen hemen tüm deniz canlıları güneş ışığının ulaştığı ilk 100 metrelik derinlikte yaşamlarını sürdürürler. Deniz ekosistemlerinden en büyüğü Hazar Denizi ekosistemidir.

2. Tatlı Su Ekosistemleri:

•Nehir Ekosistemleri: Suyun akış hızı, derinliği ve bulunduğu yer burada yaşayan canlı çeşitliliğini belirler.

• Göl Ekosistemleri: Göl ekosistemlerinde balıklar, kurbağalar, mikroskopik canlılar, sazlıklar, sinekler, çeşitli kuşlar, balıkçıl kuşlar, çeşitli böcekler, ördek, yılan, çekirge gibi canlılar ile nilüfer, eğrelti otu, atkuyruğu ve nergis gibi bitki türleri bulunur. Göl ekosisteminin büyüklüğü, derinliği, sıcaklık, ışık miktarı, bulunduğu yer ve suyun özelliği bu ekosistemde yaşayan canlı çeşitliliğini değiştirebilir.

• Sulak Alan Ekosistemleri: Kara ve su ekosistemlerinin birleştiği alanlardır (<https://www.biyologlar.com/su-ekosistemleri>).

Tüm bu sucul ekosistemlerin varlığına rağmen bugün yeryüzünde hala suya ulaşamayan ve yeterli hijyen koşullarına sahip olmayan insanların sayısı milyarlarla ifade edilmektedir. Bu insanlar nitelik olarak güvenli bir su miktarına erişimden yoksun olduklarından, her yıl su kaynaklı hastalıklardan çok sayıda ölüm meydana gelmektedir. Bu durum, daha çok yaşlıları ve çocukları etkilemektedir (Klawitter; Qazzaz, 2005: 253). Şayet mevcut durum bu şekilde devam edecek olursa, 2025'e kadar dünya nüfusunun

büyük bir kısmının ciddi su kıtlığıyla ya da su yokluğuyla karşı karşıya kalacağı düşünülmektedir (Scanlon; Cassar; Nemes, 2004: 1). Ortaya çıkan bu sorunun temelinde, tatlı su kaynakları azlığının yanı sıra, hızlı nüfus artışının, su kaynaklarının aşırı kirletilmesinin, israfının ve suyun kötü yönetilmesinin payının büyük olduğu da söylenebilmektedir (Çolakoğlu, 2009).

Su Kirliliği

Sucul ekosistemlerde, ekosistemin kendi aktiviteleri sonucu oluşan ya da çevreden ortama giren pek çok zararlı madde bulunabilir. Bu maddelerin bir kısmı ekosistem içerisinde zararsız hale getirilebilir ya da tamamen ortadan kaldırılabilir. Ancak ekosistem için zararlı maddelerin miktarı ortam tarafından yok edilemeyecek seviyeye ulaşırsa ekosistemdeki tüm canlılar için olumsuz bir yapı ortaya çıkar. Bu olaya kirlenme, kirlenme etkeni maddelere de kirlenme denir. Mevcut doğal yapının bozulması kirliliğin en önemli göstergesidir. Sucul ortamda yaşayan organizmaların çeşitli yönleriyle incelenmesi ile su kirliliğinin varlığı belirlenebilir. Sebebi her ne olursa olsun kirlenmenin ekosisteme ne ölçüde katıldığı ve hangi düzeyde (ölümcül) zarar verdiği kirlenmenin türüne, miktarına, kirlenen ortamın kimyasal, fiziksel ve biyolojik yapısına, alan ve derinlik olarak büyüklüğüne ve etkilenen canlıların tür ve büyüklüklerine bağlıdır (Tanyolaç, 2011: 237).

Sularda rastlanan başlıca kirlenme maddelerinin büyük kısmını evsel, endüstriyel veya tarımsal atıklar oluşturmaktadır. Bunlar; asitler ve alkaliler, deterjanlar, evsel atıklar ve gübreler, gıda endüstrisi atıkları, ısı, çeşitli metaller ve gazlar, nutrientler, yağlar ve dispersanlar, organik zehirli atıklar patojenler ve pestisitlerdir (Göksu, 2003; 32). Suyun bu kadar yoğun ve çeşitli kirlenme baskısı altında olması, korunmasının ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Avrupa Birliği Su Çerçeve Direktifi

Mevcut sularda artan kirlilik yükü ve temiz su kaynaklarındaki ciddi bozulmalar neticesinde, 'suyun ticari bir ürün olmayıp, korunması gereken bir doğal kaynak' olduğu düşüncesinden hareketle 23 Ekim 2000 tarihinde Avrupa Parlamentosu tarafından su politikası alanında oluşturulan bir eylem planı olan Avrupa Birliği (AB) Su Çerçeve Direktifi (SÇD) yayınlanmıştır. Kabul edilen ortak metnin ilk maddesinde Su Çerçeve Direktifi oluşturulurken suyun diğer kaynaklar gibi ticari bir ürün olmaması, tarihi bir miras olarak korunması, savunulması ve ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Ortak metinde suyun niceliğinden çok niteliği ve niteliğinin sürdürülebilirliği ön plana çıkmaktadır (Directive 2000/60/EC, 2000). Avrupa Birliği Su Çerçeve Direktifi, Avrupa'da suyun yönetimi ve kullanımı için ortak bir çerçeve sunan ve bu çerçeveyi Avrupa su sektörüne uyarlamayı taahhüt eden yasal yönden bağlayıcı bir politikadır (Kaika, 2003). Avrupa Birliği Su Çerçeve Direktifi, son 30 yıl içerisinde AB'nin oluşturduğu en önemli ve yenilikçi su yasasıdır. Direktifin hedefi, 2015 yılı itibariyle Avrupa Birliği sınırları içindeki tüm yeraltı ve yerüstü sularını (yüzey suları, kıyı suları, geçiş suları,) "iyi durum" (good status) seviyesine getirmektir (Grimeaud, 2004). Su Çerçeve Direktifi'nde suyun ticari bir değer olmadığı, savunulması ve korunması gerek bir kaynak olduğu ifade edilmektedir (Van Wijk vd. 2003). Su Çerçeve Direktifi, sucul ekosistemlerin ekolojik kalite durumları bakımından değerlendirilmesi esasına dayanır. Bu değerlendirme, biyolojik, fizikokimyasal ve hidromorfolojik kalite elemanlarının belirlenmesi yoluyla yapılır (Kazancı, 2012).

Su Kalitelerinin Belirlenmesinde Biyolojik Uygulamalar

Su kalitesi tayininde kullanılan biyolojik yaklaşım, kimyasal su analizlerini tamamlayıcı bir yöntem olarak geliştirilmiş olup bu çalışmada ağırlıklı olarak biyolojik uygulamalardan bahsedilecektir.

Bir göl veya akarsuda, kalite izleme çalışmalarının planlaması yapılırken kimyasal parametrelerin yanı sıra biyolojik parametrelere de yer verilmelidir (Kılçık, F, 2020:2). Biyolojik izleme çalışmalarının sonucunda elde edilen veriler oldukça güvenilirdir ve gelişmiş ülkeler tarafından uzun süredir kullanılmaktadır. Çevre kirliliği nedeni ile bozulan fauna ve floranın eski durumuna tekrar dönebilmesi için uzun yıllara gereksinim duyulması da göz önüne alınır, bu alanda çalışmaların yapılması önem arz etmektedir (Barlas, 1995).

Su kalitesinin biyolojik yönden değerlendirilmesi konusu önem kazandıkça hem bu alanda hem de biyoindikatör canlılar üzerine olan çalışmalar artmıştır. Biyoindikatör canlılar, çevresel kirliliğe yaşam fonksiyonlarını değiştirerek ya da toksinleri vücudunda biriktirerek cevap veren canlılardır (Kazancı ve Girgin, 1998).

Su niteliğini biyolojik yönden belirlemeye yönelik çalışmaların Avrupa'da oldukça uzun bir geçmişe sahip olup, konu ile ilgili çeşitli biyotik indekslerin geliştirildiği görülmektedir. Avrupa'da, algleri (özellikle diatomları), makrozoobentik omurgasızları, balıkları ve sucul vejetasyonu kullanan biyotik indeksler geliştirilmiştir. Bu canlılardan en yaygın olarak kullanılanlar ise makroomurgasızlar ve diatomlardır (Sladeczek, 1973; Mauch, 1976; Kalyoncu vd. 2009).

Nehir ve göl ekosistemlerini oluşturan en önemli üyeler algler olup, oldukça zengin bir tür çeşitliliğine sahiptirler (Kingston vd., 1983; Gosh ve Gaur, 1991). Silisli algler olarak da bilinen diatomeler, bentik alg topluluğunda en zengin tür çeşitliliğine sahiptirler (Çetin vd., 2002; Soininen, 2004). Nehir ekosisteminde iplikli alglerin az olduğu durumlarda, birincil üretimin büyük bir kısmı diatomeler tarafından yapılır (Soininen 2004). Alg türlerinin dağılımları ve yoğunlukları suyun fiziksel ve kimyasal özelliklerinden oldukça etkilenir (Round 1984, Charles 1985, Aktan ve Aykulu, 2001). Bu sebeple, son yıllarda alg türleri ile çevresel faktörler arasındaki ilişkilerin ortaya konulması ve nehirlerin su kalitesinin biyolojik yönden belirlenmesi için diatomelerin kullanıldığı araştırmaların sayısı artmıştır (Charles 1985, Kwandrans vd. 1998, Soininen 2002).

Akarsularda su kalitesinin belirlenmesi için en sık kullanılan biyolojik kommunité makroomurgasız topluluklarıdır. Birçok makroomurgasız türünün saprobik/trofik toleransları ve ekolojileri ile ilgili yapılmış farklı çalışmalar bulunmaktadır (Rosenberg ve Resh, 1993; Ghetti ve Ravera, 1994; Metcalfe-Smith, 1994; Knoblen vd., 1995). Bir grup olarak makroomurgasızlar çeşitli evrimsel taksonların heterojenik bir koleksiyonudur ve bu yüzden kimyasal su kalitesindeki spesifik değişikliklere cevap verebilecek durumdadır (De Pauw ve Hawkes, 1993). Makroomurgasız gruplar üzerine uygulanan Saprobi İndeks ve Biyotik İndeks uygulamaları oldukça başarılı sonuçlar vermiştir. Saprobi indeksleri, türlerin organik kirliliğe karşı tepkilerini temel alırken, biyotik indeksler hem türlerin hem de kommunitenin tepkilerini ele almaktadır. Biyotik indekslerin akarsularda uygulanmasıyla elde edilen sonuçlar değerlendirilmiş ve ülkelere özgü biyotik indeksler geliştirilmiştir.

Günümüzde biyotik indeksler ile fizikokimyasal parametrelerin bir arada değerlendirildiği çalışmaların artması, akarsuların ekolojik durumunun ve indekslerin

uyumunun ortaya konması açısından oldukça önemlidir. Bir taraftan Avrupa Birliği içerisinde yer alan ülkelerin tümünde kullanılabilir sistemler oluşturulurken diğer taraftan biyotik indeksler arasındaki uyumu sağlamaya yönelik çalışmalar da yapılmaktadır (Sladeczek, 1973; Mauch, 1976; Kalyoncu vd. 2009; Kılçık, F, 2020).

Sonuç

İçinde yaşadığımız çevrenin yalnızca insan kullanımı için olduğu fikri neticesinde kaynaklar savurganca kullanılmış ve çevre kirliliği sorunu çözümü güç bir sorun yumağı haline almıştır. Tabiatın, kendi ekolojik dengesini tekrar kurmakta zorlanmasıyla birlikte çevre kirliliğinin dünya üzerindeki etkileri oldukça hissedilir bir hale gelmiştir. Mevcut durumun düzeltilip ekolojik dengenin tekrar düzenlenip düzenlenemeyeceği konusu ise hala belirsizliğini korumaktadır.

Gelecek nesillere temiz ve yaşanabilir bir çevre bırakabilmek adına çevre etiği bilincinin küçük yaşlardan itibaren çocuklara verilmesi, sorunun çözümünde etkili bir rol oynayacaktır. Tabiatın yalnızca insan için insandan ibaret olmadığı, tabiattaki her bir canlı ve cansız varlığın eşit haklara sahip ve değerli olduğu fikrinin benimsetilmesi sorunun çözümünde atılacak en önemli adım olacaktır.

Kaynakça

- Aktan Y, Aykulu G (2001) İznik Gölü'nün kıyı bölgesi sedimanları üzerinde yaşayan alg toplulukları. İstanbul Üniversitesi Su ürünleri Dergisi 12, 31-48.
- Amerbauer, M. (1998). Erste Schritte in der Philosophie. Einheit 6: Angewandte Ethik.
- Barlas, M., (1995). Akarsu Kirlenmesinin Biyolojik ve Kimyasal Yönünden Değerlendirilmesi ve Kriterleri. Su Ürünleri Kongresi, Erzurum, 15s.
- Beekman, G. B. (2002), "Social Change and Water Resource Planning and Development", Water Resources Development, Vol. 18, No. 1.
- Cevizci, A. (2013). Uygulamalı Etik, Say Yayınları, İstanbul.
- Charles, DF. (1985) Relationship between surface sediment diatom assemblages and lakewater characteristics in Adirondack Lakes. Ecology 66, 3, 994-1011.
- Council of European Communities, Water Framework Directive (WFD) (2000). Directive 2000/60/EC of the European Parliament and of the Council of 23 October 2000 establishing a framework for Community action in the field of water policy. Official Journal of the European Communities L 327, 22.12.2000, 1-72.
- Çetin AK, Sen B, Yıldırım, V (2002). Seasonal variations of epipellic diatoms in Gölbaşı Lake with relation to physical-chemical variables. Fresenius Environmental Bulletin 11, 6, 306-311.
- Çolakoğlu, E (2009). Ortak bir değer olarak su ve su etiği. Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 5(9), 109-116.
- Des Jardins, J. R. (2006). Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş (Çev. Ruşen Keleş), İmge Kitabevi, Ankara.
- Ertan, K. A. (1998). "Çevre Etiği", Amme İdaresi Dergisi, Cilt 31, Sayı 1, Mart, s. 125-139.
- Gosh M, Gaur P. (1991). Structure and interrelation of epilithic and epipellic algal communities in two deforested streams at Shillong, India. Archiv Hydrobiologia 122, 1, 105-116.
- Göksu, M. Z. L. (2003). *Su kirliliği (ders kitabı)*. Nobel Kitabevi.

- Grimeaud, D. (2004). The EC Water Framework Directive—An Instrument for Integrating Water Policy. *Review of European Community & International Environmental Law*, 13(1), 27-39.
- İnternet Erişim: <https://www.biyologlar.com/su-ekosistemleri> (22.12.2021).
- Jamieson, D. (2008). *Ethics and the environment: An introduction*. Cambridge University Press.
- Kaika, M., (2003). “TWFD: A New Directive for Changing Social, Political and Economic European Framework”, *European Planning Studies*, Vol. 11, No. 3, s. 299-316.
- Kalyoncu, H., Barlas M., Ertan Ö.O. (2009). Aksu Çayı'nın Su Kalitesinin Biotik İndekslere (Diyatomlara ve Omurgasızlara Göre) ve Fizikokimyasal Parametrelere Göre İncelenmesi, Organizmaların Su Kalitesi ile İlişkileri. *Türk Bilim Dergisi*, 2(1), 46-57.
- Karaca, C. (2007). Çevre, İnsan ve Etik Çerçevesinde Çevre Sorunlarına ve Çözümlerine Yönelik Yaklaşımlar. *Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11(1).
- Kazancı, N., Girgin, S., (1998). Sucul Ekosistemlerin Çevre Kalitesi Yönünden Değerlendirilmesi ve İzlenmesinde Üç Temel Biyolojik Yaklaşım. *Doğu Anadolu Bölgesi 3. Su Ürünleri Sempozyumu*: 51-64
- Kazancı, N., (2012). Yüzeysel Sularda Biyolojik İndeksler ve Ekolojik Kalite Oranlarının Belirlenmesi Adımları ve Yöntemleri. *Orman ve Su İşleri Bakanlığı, Su Yönetimi Genel Müdürlüğü, Kıyı Suları, Yeraltı Suları ve Yüzeysel Suların Kalitesinin Belirlenmesi ve Yönetimi*” konulu “Eğitim Programı”, 1-4 Ekim 2012 Nevşehir-Ürgüp.
- Keleş, R., Ertan, B. (2002). *Çevre Hukukuna Giriş*, İmge Kitapevi, Ankara. s.320
- Kılçık, F. (2020). Demre Çayı'nın Fizikokimyasal ve Biyolojik Yönden İzlenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi*, 182s, Isparta.
- Kingston JC, Lowe RL, Stoermer EF, Ladewski TB (1983). Spatial and temporal distribution of benthic diatoms in northern Lake Michigan. *Ecology* 66, 1566-1580.
- Klawitter, S.; Qazzaz, H. (2005). “Water as a Human Right: The Understanding of Water in the Arab Countries of the Middle East”, *Water Resources Development*, Vol. 21, No. 2.
- Kocataş, A., (2014). Ekoloji ve Çevre Biyolojisi, Ege Üniversitesi Basımevi Bornova İzmir, 597 s.
- Kwandrans J, Eloranta P, Kawecka B, Wojtan K (1998). Use of benthic diatom communities to evaluate water quality in rivers of southern Poland. *Journal of Applied Phycology* 10, 193-201.
- Mauch, E., (1976). Leitformen der Saprobität für die Biologische Gewässeranalyse.- *Cour. Forsch. Inst. Senckenberg* 21, 1-5, Frankfurt/Main.
- Scanlon, J.; Cassar, A.; Nemes, N. (2004). *Water as a Human Rights*, IUCN- The World Conservation Union.
- Örs, Y. (1997). “Etik Açısından Doğal Çevremiz”, *İnsan Çevre Toplum* (Yayıma Hazırlayan R. Keleş), İmge Kitabevi, Ankara.
- Rosenberg, D.M. and Resh, V.H. (1993). Introduction to Freshwater Biomonitoring and Benthic Macroinvertebrates. In: Rosenberg, D.M. and Resh, V.H., Eds., *Freshwater Biomonitoring and Benthic Macroinvertebrates*, Chapman/Hall, New York, 1-9.
- Round FE, (1984). *The Ecology of Algae*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Scanlon, J., Cassar, A., & Nemes, N. (2004). *Water as a human right?* (No. 51). Iucn.
- Sladeczek, V., (1973). System of water quality from the biological point of view. *Arch.Hydrobiol., Beiheft* 7, *Ergebnisse der Limnologie (I-IV)*: 1-218.
- Soininen, J. (2002). Responses of epilithic diatom communities to environmental gradients in some Finnish Rivers. *International Review of Hydrobiology* 87, 11-24.

- Soininen, J. (2004). Benthic diatom community structure in boreal streams. PhD Thesis, University of Helsinki, Helsinki.
- Tanyolaç, J. (2011). Limnoloji (6. baskı). Hatipoğlu Yayınevi, 263 s. Ankara.
- Toprak Karaman, Z. (1998). Çevre Yönetimi ve Politikası, Anadolu Matbaacılık, İzmir.
- Van Wijk, F. J., De La Hayre, M. A. A., Hehenkamp, M. J., & Velde, I. A. (2003). Uygulama El kitabı, Su Çerçeve Yönergesinin Türkiye’de uygulanması (No.13/99044324). MAT01/TR/9/3, Document.
- Yağanak E. ve G. Önkal, (2005). “Çevre Felsefesi”, Felsefe Ansiklopedisi, Ed. A. Cevizci, Cilt:3, 2005, ss.589-595.
- Yıldız K., Sipahioğlu Ş., Yılmaz M. (2005). Çevre Bilimi. Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, s.300.

KİTAP TANITIMI

Fakültelerin Çatışması

Nurten KİRİŞ YILMAZ*

**Immanuel, Kant, (2021), *Fakültelerin Çatışması*, (Çev. Mevlüt Albayrak),
Ankara: Fol Yayınları.**

Immanuel Kant'ın ölümünden önce yayımlanmış son eseri olan *Der Streit der Fakultäten* eseri, İngilizce'ye *The Conflict Of The Faculties* adı ile çevrilmiş ve Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK tarafından da *Fakültelerin Çatışması* adıyla 2021 yılı Eylül ayında dilimize kazandırılmıştır.

Kitap Türkçe'ye çevirenin Sunuş bölümü ve Almanca'dan İngilizce'ye çeviren Mary J. Gregor'a ait bir Giriş bölümüyle başlamaktadır. Bu çalışmaların akabinde bir Önsöz ve Kant'ın üç ayrı makale olduğunu ifade ettiği üç ayrı konu, üç ana kısma ayrılmış şekilde ele alınmıştır.

Çalışma hem dilimize çeviren Albayrak'ın Sunuş kısmında, hem Gregor'un Giriş kısmında ve hem de Kant'ın kendi yazdığı Önsözde bahsettiği üzere üç ayrı konunun çakışma ve çatışma kısımlarını ele almaktadır. Kant Önsözde bu durumu şöyle özetler; "Farklı zamanlarda ve farklı amaçlar için yazdığım üç makaleyi şimdi yayımlıyorum. Bununla beraber, alt fakültenin üç yüksek fakülteyle çatışması gibi, daha sonra, tek bir ciltte bir araya getirerek onları dağınık halde bırakmamam gerektiğini fark ettiğimden, bu makaleler sistematik bir birlik oluşturacak ve tek bir çalışmada birleşecek niteliktedir."

Fakültelerin Çatışması kitabını Almanca'dan İngilizce'ye çeviren Mary J. Gregor'dur. Albayrak ise İngilizce çeviriye sadık kalarak kitabı dilimize çevirmiştir. Kitapta verilen bilgiye göre Kant'ın bu kitabı yayımlaması II. Frederick William'ın baskıcı önlemleri nedeniyle geç kalmıştır. Kitabın 1804'te ölen Kant'ın yaşamının son dönemlerine denk gelmesinin, ölmeden önceki son yayımlanan eseri (yaklaşık olarak 1798) olmasının nedeni, dönemin koşulları, politik ve kültürel meseleler nedeniyle suya sabuna dokunan ve özellikle belli kesimleri rahatsız edici fikirlerin ifade edilmiş olmasıdır.

Felsefe Tarihinde Kant, *Kritik*'leriyle özgünlük yakalamış bir filozof iken, bu kitabıyla çağın durumunu, dönemin siyasal yapısını ve politik kararları göz önünde bulunduran özgün bir yapıya sahiptir. Kant'ın dikteci ve mesafeli üslubundan uzak, neredeyse kendisini ilk kez yansıttığı, örtük olarak da olsa siyasal fikirlerini ifade ettiği ve 'Yüksek' Fakülte olan Teoloji, Hukuk ve Tıp karşısında, 'Alt' fakülte olarak Felsefeyi ele aldığı ve bu alanlar arasındaki çatışmaları ön plana çıkardığı bir eserdir. Kant bu eserde bireysel deneyimlerini de aktarmaktan çekinmemiştir. Bu çalışmanın belki de en önemli noktası burada karşımıza ete, kana, cana bürünmüş olan bir Kant'ın çıkıyor olmasıdır. Kant bu çalışmasıyla otoriteler arası çatışmaları, mücadeleleri ve bunun da toplumsal yaşam, eğitim, bürokrasi gibi alanlara olan yansımaları ele almıştır. Albayrak bu ifademizi destekleyecek şekilde sunuşunda şu ifadeye yer verir; "Bu çalışma bir yandan, zamanının

*Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, nurtenkiris@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9024-5284.

sosyal ve kültürel hayatını, diğer yandan da ondan bağımsız olmayan politik yaşamı ele almaktadır.”

Çalışmanın içeriği ve bilgilendirici önsözlerden anlaşıldığı üzere temel konu, Teoloji Fakültesi ile Felsefe Fakültesi arasında yaşanan otorite sorunu arasında dönmektedir. Burada temel fikir Felsefe Fakültesini, Teoloji, Hukuk ve Tıp Fakülteleri ile çatışma ya da karşıtlık ilişkisi içinde değil, aksine bu üç yüksek fakülteyi kapsayıcı bir alt fakülte olarak ele almaktır.

Kitapta dikkat çekici en önemli noktaların başında bahsi geçen fakültelerin pratik ve teorik disiplinler olarak ayrılması gelmektedir. Üç yüksek fakülte pratik olanla ilgilidir. Felsefe ise, teorik olanla ilgilidir. Halk ise pratik alana tabi olurken teorik alandan uzaktır. Bu anlamda felsefe halkın ilgilenmediği alan olarak kalmaktadır. Albayrak, “(...) halk ahlaki yasadan çok hayatını haz üzerine, pratikler üzerine inşa eder. Halkın teorik konularla ilgisi hemen hemen hiç yoktur. Bir anlamda halk, yönetilmeyi, yönlendirilmeyi bekler.” diyerek bu hususu ifade eder. Felsefenin bu salt teorik alanda kaldığına ilişkin yaygın inanç sadece Kant’ın yüzyılı için geçerli değildir, günümüzde ve ülkemizde de aynı yaklaşım söz konusudur.

Kitapta öne çıkan bir diğer ayırım ise, hem bu üç Yüksek Fakülte hem de Felsefe Fakültesinin özünde yer alan kamusal alan, özel alan ayırımıdır. Her fakültenin bu ayırımı gerekliliklerine göre davranması gerekmektedir. Bu noktada vurgulanan fikir kamusal alan ile özel alanın yetkileri ve alanlarının birbirine karıştırılması durumunda orada hem çatışma hem de bozulmaların ortaya çıkacağı yönündedir.

Yine kitapta vurgu yapılan bir diğer nokta, Yüksek Fakültelerin meslek erbabı yetiştirdiği üzerinedir. Bu fakülteler; din adamları, yargıçlar ve hekimler yetiştirir. Bu fakültelerde yetişen meslek erbabları hükümetlere, politika ve yasalara bağlıdır. Onlar dışardan uygulama ve düzenlemelere açıktır, kendi içlerinde denetlemeye ve tüzüğe sahiptir. Ancak bu Yüksek Fakültelerden biri olmayan, bir Alt Fakülte olarak Felsefe Fakülteleri bu türden dışsal denetlemelere tabi değildir. Elbette, bu durum onun yasa tanımaz olduğu anlamına gelmez. Aksine onun denetçisi, yargııcı bizzat ‘akıl’dır. Burada Kant tarafından adeta idealize edilmiş bir felsefe alanı söz konusudur. Bunu anlamak güç değildir, çünkü Kant bugün hala görüşleri büyük bir önemle incelenen bir felsefe hocası ve filozoftur. Ancak günümüzde ve ülkemizde felsefe üzerine yaklaşım pek böyle değildir. Albayrak’ın altını çizdiği bir önemli hatırlatma bu noktada dikkat çekicidir. O, “Kant’ın idealize ettiği gibi bir felsefe, diğer meslek disiplinleri gibi bir alan olarak yer almakta, teorik oyun kurucu rolünü çağrıştıracak herhangi bir işlevi bulunmamaktadır” diyerek, ülkemizde lise derecesi sonrası alınan ve öğrenci seçme sınavından da çok yüksek bir puan alması beklenmeyen öğrencilerin aldığı bir eğitim alanı olduğundan bahseder. Pek tabii ki buradaki durum felsefe fakültesinin kuruluş amacı ve misyonundan, yürütülüşüne kadar her pratiğin değiştiğini göstermektedir. Yüksek Fakültelere adeta bir denetçi, bir üst akıl olarak tasarlanan felsefe günümüzde diğer alanların pek çoğundan habersiz, özgünlükten uzak ve dogmatik bir tavır sergilemektedir. Kant’ın idealize ettiği felsefe özgürlüğü, günümüzde ülkemizde adeta dogmatizme hatta fanatizme kaymıştır. Albayrak’ın Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” isimli soruya verdiği cevabını hatırlatarak ifade etmiş olduğu gibi, benin yerine onun bedenini ve ruhunu düşünen konformist hayat algısı, benin kendisini ortadan kaldırmıştır. Burada ben-özne, geleneğimizde yer alan ifadenin dediği gibi bindiği dalı kesmektedir.

Bu kısa tanıtım yazısında kitabın muhteviyatını vermek her ne kadar olanaklı değilse de en genel anlamda çerçevesini çizmek mümkündür. Daha evvelde söz ettiğimiz gibi kitap üç temel kısımdan oluşmaktadır. Bu üç ana kısım şöyle ayrılır:

1- Felsefe Fakültesi İle Teoloji Fakültesi Arasındaki Çatışma

- 2- Felsefe Fakültesi İle Hukuk Fakültesi Arasındaki Çatışma
- 3- Felsefe Fakültesi İle Tıp Fakültesi Arasındaki Çatışma

Kitabın Birinci Kısımında, “Felsefe Fakültesi İle Teoloji Fakültesi Arasındaki Çatışma”ya yer verilmiştir. Bu ilk bölümde en genel anlamda Kant, ‘İncil Teoloğu (*Biblical theologian*)’ olarak ele alınan bir zümrenin felsefeyi kendisine bir metot ve üslup olarak seçmesi ve kullanmasından hareketle, felsefe üzerinde otoriter bir baskı olduğunu ve ‘İncil Teoloğu’nun aslında filozofa karşı üstünlük kurmak istediğini ve bunlar arasındaki bir çatışma neticesinde filozofun anlaşmaya varması gereken taraf olarak baskılandığını ifade eder. Bu bölümün devamında yani çalışmanın birinci kısmında iki alt bölüm bulunmaktadır. Bu alt bölümlerden birincisinde, ‘Fakültelerin Birbirleriyle İlişkileri Üzerine’ bölümünün altında “Yüksek Fakülteler Kavramı ve Bölümlemesi”, “Alt Fakülte Kavramı ve Bölümlemesi”, “Yüksek Fakültelerin Alt Fakülte İle İlegal Çatışması Üzerine”, “Yüksek Fakültelerin Alt Fakülte ile Legal Çatışması Üzerine” bölümlerine yer verilmiştir. Yine birinci kısmın ikinci bölümünde, “Fakülteler Arasındaki Çatışmayı Açıklığa Kavuşturmanın Örneği Olarak Teoloji ve Felsefe Fakülteleri Arasındaki Çatışma”ya ek başlıklar sunulmuştur. Bu ek başlıklar şöyledir; “Çatışmanın Konusu”, “Çatışmayı Ortadan Kaldırmak İçin Kutsal Metinler’in Tefsirinin Felsefi İlkeleri”, “Onlara Verilen Cevaplarla Birlikte Kutsal Metinler’in Tefsir İlkelerine İlişkin İtirazlar”, “Dini Mezhepler Üzerine”, Fakülteler Arasındaki Çatışma’nın Çözümü ve Barış Kararı”. Bu kısımda açık kalmayan yerler için de iki adet ek bölüm bulunmaktadır.

Kitabın İkinci Kısım ise, “Felsefe Fakültesi İle Hukuk Fakültesi Arasındaki Çatışma”, ile başlayıp Antropolojik bir yaklaşımla insan ırkının çeşitli mevzuları konu edilmektedir. “İnsan İrki Sürekli İlerliyor mu?” sorusu ile başlayan bu bölüm insan ırkı ile dinin, ahlaki gelişimin, yarar ilkesinin hangi noktalarda bir araya geldiğini, gelişip gelişmediğini ya da çatışma mı çakışma mı olduğunu ele almaktadır.

Kitabın Üçüncü Kısım ise, “Felsefe Fakültesi İle Tıp fakültesi Arasındaki Çatışmayı” ele alarak, marazi hislere karşı ilkin perhiz ilkesini önerir. Buradaki önemli nokta perhiz ilkesinin rahat bir yaşam değil aslında zorlayıcı, insanı faal olmaya iten bir süreç olmasıdır. İnsanın bu zorlayıcı sorumluluklara uyması ise ancak zihnin gücü yani felsefi arka plan ile mümkündür. Dolayısıyla burada bu Yüksek Fakülte ve Alt Fakülte çatışma değil, anlaşma ve uyum sergilemelidir.

Bu kısım ile son bulan eser 176 sayfa olup, eserin sonunda 4 sayfalık bir dizin kısmı ile hem araştırmacılara hem de okurlara kolaylık sunulmuştur.

Sonuç olarak, bu çalışma ile hem önemli bir filozofun önemli bir çalışması dilimizde gün yüzüne çıkarılmış, hem de ülkemizde de mevcut olan fakülteler arası çatışmalar üzerine bir ortak kaynak sağlanmıştır. Dünün felsefesi ile yola çıkılan ve aslında tam da bugünün ve ülkemizin içinde bulunduğu durumlara işaret ettiğini görebileceğimiz bu eserden alınan ilham ile günümüz fakültelerinin odak noktaları, iç çatışmaları ya da yetki alanları tekrar gözden geçirilip, eksiklikler düzeltilebilir. Bu çalışmanın dilimize literatür anlamında ve bu tür sorunlara bir çözüm yolu örneği anlamında katkısının büyük olacağı kanaatindeyim.

KİTAP TANITIMI

Bilim Susunca

Musa YANIK¹

Alper Bilgili, Bilim Susunca, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021, 135 sayfa.

Bilim sosyolojisi ve bilim tarihi içerisinde araştırmacıların sıklıkla tartıştığı konulardan birisi de bilimin, toplum, ideolojiler ve dinler ile olan ilişkisidir. Bu tartışmaların içeriği, genellikle felsefi, siyasi ideolojiler ve dini inançlar üzerinde otorite sahibi kişi ya da kurumların, bilimi kullanarak toplumu manipüle etmesi, bilimin saygınlık imajının zedelenmesi ve toplum nezdinde bilim karşıtı görüşlerin ortaya çıkması gibi hususlarla ilgilidir. Bundan da öte bu problem alanları, daha özel olarak bilim ve din arasında bir uyumun ya da çatışmanın olup olmayacağı gibi, felsefi olduğu kadar, sosyolojik izaha muhtaç bir konuyla da yakından ilintilidir.

Alper Bilgili'nin *Bilim Susunca* isimli kitabı, giriş kısmıyla beraber dört bölümden oluşmaktadır. Bilgili, öncelikle kitabın giriş kısmında, "Bilim ve Irkçılık", "Bilimin Prestiji" ve "Bilimi Susturmak" alt başlıklarıyla, çalışmasının amacını ortaya koymaya çalışır. Bilgili, amacının "bilimle ilgili klişe ve mitleri, özellikle bilim tarihi ve bilim sosyolojisinin sunduğu imkanlarla, bilime düşmanlık etmeden tartışmak" (s. 22) olduğunu ifade eder. Ayrıca giriş kısmının ana gayesi, "Bilim nasıl susar?" sorusu üzerinde durarak, tartışmaya dair bize, bir ön hazırlık mahiyetinde bilgiler vermek üzerine de kuruludur. Esasında bu soru, kitabın genel muhtevasına ilişkin bize ipuçları da sunmaktadır. Çünkü yazarın kitap içerisinde göstermeye çalıştığı bazı tarihsel hadiseler ve bunları yorumlayış şekli, bilhassa bilim tarihi ve bilim sosyolojisi açısından ve bilime düşmanlık etmeden, bilimin susması gereken konularda nasıl konuşturulmaya çalışıldığının eleştirisine dayanmaktadır.

Kitabın diğer bölümlerine bakıldığında, "Doğa Bilimlerinde Sosyolojinin İzini Sürmek" başlığı altında yazar, özellikle Thomas Kuhn'un bilim sosyolojisi üzerinden bilime ve pek tabii bilim felsefesine dair ortaya koyduğu paradigmaları değerlendirmeye çalışır. Bu bölüm içerisinde altının çizilmesi gereken en önemli husus, bilimsel teorilerin değerlendirilme sürecinde inançlarımızdan, ideolojilerimizden, sosyal etkenlerden bağımsız olup olmayacağı ve eğer bağımsız değilse, teorilerin değerlendirilme sürecinde etkisini kabul edip etmemiz gerektiği ile ilgilidir. Nitekim yazara göre "çoğumuzun sezgilerine aykırı gelse de sosyal etkenler bilimsel teorilerin değerlendirilme sürecine etki edebilirler." (s. 45) Elbette Bilgili'nin bu savını, aynı bölüm içerisinde verdiği bir takım tarihsel örneklerle şekillendirdiğini ayrıca ifade edelim. Kitabın içerisinde bir diğer bölüm olan "Koronavirüs, Tesla ve Dinlerin Geleceği" başlığı altında söylenenler bir hayli dikkat çekicidir. Nitekim yazarın bu bölüm içerisinde üzerinde ısrarla durduğu şey, öncelikle çeşitli ve birbirinden alakasız bağlantılar üzerinden kurulmaya çalışılan ve adeta birbiriyle hemen hemen her alanda rekabet ettirilen din-bilim ilişkisidir. Bilgili'ye göre "hayata anlam verme ve insana rehberlik etme iddiasındaki dinleri, doğanın nasıl işlediğini anlama ve doğayı çıkarlarımıza uygun şekilde manipüle etmede kullanılan doğa bilimleri ile, yine doğa bilimlerinin uzmanlık alanında yarıştırmak, sonra da doğa bilimlerinin bu yarıştan galip çıkmasından hareketle dinleri gereksiz ilan etmek çocuksu bir mantığın ürünüdür." (s. 77)

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, e-posta: musayanik52@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4155-933X

Son bölüm olan “İdeolojik Bir Araç Olarak Bilim Tarihi” kısmında yazar, “Oryantalist İddialara Karşı Bir Silah Olarak”, “Bilim Tarihi”, “Cumhuriyet ve Yeni Kimlik Arayışı” ve “Bilim Tarihi ve İdeolojiler” alt başlıklarıyla sonuca ulaşmaya çalışır. Bilgili, önceki bölümlerde ifade ettiği tespitleri bu bölümde biraz daha özele indirgemeye çalışmış ve yine bu bölümde itirazlarının yapısını karakterize etmiştir. Öte yandan kitap içerisinde yer verilen bu bölüm, yazarın daha önce yayınladığı “Retrospectives: Uses of Science in the Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey” isimli makalesinin biraz daha geliştirilmiş ve değiştirilmiş haline dayanmaktadır. Ancak elbette bu kısım, ilk yayınlanan versiyonundan farklılık arz etmektedir. Nitekim yazarın ortaya koymaya çalıştığı savlar içerisinde adı geçen alt başlıkların her birinin, tarihsel ve tematik bir önemi bulunmaktadır. Örneğin, “Oryantalist İddialara Karşı Bir Silah Olarak Bilim Tarihi” başlığı altında yazar, Osmanlı Devleti’nin bilhassa son yıllarındaki bilim tarihine bakışı açısından bize sunarken, hemen akabinde gelen “Cumhuriyet ve Yeni Kimlik Arayışı” bölümünde ise, yeni kurulan devletin bilim tarihine bakışını, her iki dönem açısından tarihsel bir perspektifle sunmaya çalışır.

Bilgili’ye göre doğa bilimleri, “her konuda her soruya cevap verme iddiasında değildir.” (s. 22) Çünkü ahlak ve etik gibi konular, doğrudan bilimin konusu değildir. Bilimin bazı konularda yanıtlar sunamaması, bilimin itibarına gölge düşürmediği gibi, bize, bazı konularda ona sınırlar çizmemiz ya da yazarın değişimiyle susması gerektiğinin gerekçesini de verir. (s. 23)

Bilgili’nin kitabında gerekçeleriyle birlikte öne sürdüğü savlar kanaatimizce de önem arz etmektedir. Elbette konunun bilim sosyolojisi ya da bilim tarihi içerisindeki önemi bir yana, ayrıca kitap içerisinde tartışılan hususlar, bilim felsefesi, bilgi sosyolojisi ve dolaylı olarak din-bilim tartışmaları üzerinden gerek en genel anlamda felsefe ve daha özel olarak din felsefesiyle de yakından ilgilidir. Nitekim din-bilim tartışmaları, bilim sosyolojisi içerisinde tartışıldığı kadar, din felsefesinin önemli konularından birisini oluşturan din-bilim ilişkisi içerisinde de tartışılmaktadır. Bundan da öte bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, mesela kürtaj gibi konularda felsefenin de söyleyeceği epey şey bulunmaktadır. Bu minvalde fetüsün bir kişiliğe sahip olup olmayacağını tartışmak, felsefi tartışmaların içerisinde değerlendirilebileceği gibi, ayrıca kürtajın ahlaki açıdan tartışılması, yine ahlak felsefesi veya etik içerisinde felsefe disiplinin kapsama alanına girmektedir.

Doğrusu kitabın başlığının üzerinde de ayrıca durmak gerekir. Öncelikle yazarın eseri içerisinde bilimin susturulması gerektiği gibi spesifik bir mevzuyu gündeme getirmediğinin altını çizelim. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz hususlarla ilgili olarak, bilimin doğası gereği zaten sustuğunu veya bazı meselelerde suskun kaldığını söylemek, aslında bilimin ne olmaması gerektiğini bize açık bir şekilde sunarken, ayrıca bilime de makul ölçülerde sınırlar çizmemiz gerektiğinin önemini bize ifade eder. Keza gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimler alanında her farklı disiplinin belirli sınırları bulunmaktadır. Ancak birçok farklı disiplinin başka farklı alanlarla iletişime geçtiğini de unutmamamız gerekir.

Bilgili’nin *Bilim Susunca* adını verdiği eser, içerisinde birçok tarihsel hadiseyi farklı açılardan yorumlama imkanını bize göstermesi bakımından oldukça zengin ve doyurucu bir kitaptır. Yazarın, bilim söz konusu olduğunda sosyoloji, bilgi ve tarih içerisindeki hadiseler ve kavramlara atıfla karşılaştırmalar yapması ve din, bilim, ideolojiler gibi önemli hususlar üzerinden değerlendirmelerde bulunması; mevcut literatür içerisindeki yorumlara dair gerek olumlu gerekse olumsuz yeni bakış açılarını bize sunarken, ayrıca mevcut problemleri hem çağdaş hem de klasik örnekler içerisinde ele alması, bize ufuk açıcı yorumlar da kazandırmaktadır.

Bu tarz eserlerin, genel olarak sosyoloji disiplini başta olmak üzere, felsefe özelinde de birçok zengin tartışmayı beraberinde getireceğini düşünüyoruz. Nitekim Bilgili'nin ifade ettiği şeyler, sadece bilim sosyolojisi dahilinde değerlendirilebilecek bir eser olmaktan da öte, farklı konularda insanların bakış açılarına ya da metafiziksel ön kabullerine de işaret ettiği için, ahlak felsefesi, din felsefesi ve bilim felsefesi gibi alanlarla da yakından ilişkilidir. Elbette bu tarz disiplinlerin birbiriyle ilişkisinin ne derece olacağını ortaya koymak önemlidir. Ancak farklı alanlar içerisinde ortaya konan argümanların, karşı itirazlar dahilinde değerlendirilmesi ve yeniden ele alınması da kaçınılmazdır. Bu sebeple eserin gerek bilim sosyolojisi gerekse bilim tarihi içerisinde akademik tartışma geleneğimize önemli bir değer katacağını düşünüyoruz.