

ISSN 2651-5148

#18

Aralık  
2022

# temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



**BU SAYIDA:** Mustafa Günay • Murat Bahadır • Kenan Koçak • Celal Yeşilçayır • Muhammet Sait Duran • Ömer Kızıltan / Olcay Bayraktar / Mehmet Ali Dombayıcı • Umut Dağ • M. Ahmet Tüzen • Ayşe Uslu • Nurfadiye Kara • Zafer Saygılı • Alper Bilgehan Yardımcı / Mehmet Ali Sarı • Nuriye Merkit • Murat Erten • Mukadder Erkan / Ülfet Doğan Arslan • Mukadder Erkan / Seddigheh Valipour Arehjan



Prof. Dr. Doğan zlem  
(1944-2022)  
Saygı ve rahmetle anıyoruz.

# temaşa

Felsefe Dergisi  
Journal of Philosophy

**Sayı Number 18**  
**Aralık December 2022**

## **İmtiyaz Sahibi | Owner**

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Baş Editör | Editor in Chief**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Editörler | Editors**

Doç. Dr. Serdar Saygılı

## **Danışma Kurulu | Advisory Board**

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

## **Yayın Kurulu | Editorial Board**

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

## **Sekreteryaya | Secretariat**

Esra HALICI

## **Yazışma Adresi Mailing Address**

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

*Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili* Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer  
*Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır.* reviewed journal. Published semiannually (June and  
*Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır.* December) in Turkish, English, German and French.

TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus, Sobiad, DRJI,  
MLA, ERIH PLUS, ResearchBib, Sherpa Romeo, Academindex

ISSN: 2651-5148

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

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

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

## **Sayfa Düzeni | Designer**

Eylem Akçay

# İçindekiler/Table of Contents

Doğan Özlem and Philosophy in Turkey <b>Doğan Özlem ve Türkiye’de Felsefe</b> Mustafa Günay	5
Walking as a Possibility of Philosophical Thinking: Taking a Path to Lead Thought <b>Felsefi Düşünmenin İmkânı Olarak Yürümek: Düşünceye Yol Aldırmak İçin Yol Almak</b> Murat Bahadır	17
Milliyetçilik Kuramları: Kronolojik Bir Okuma <b>Nationalism: A Chronological Reading</b> Kenan Koçak	36
Viktor E. Frankl’s Philosophy of Life and Meaning <b>Viktor E. Frankl’ın Yaşam Felsefesi ve Anlam</b> Celal Yeşilçayır	55
Philosophy and Thought as an Activity <b>Bir Faaliyet Olarak Felsefe ve Düşünce</b> Muhammet Sait Duran	68
The Relationship of Philosophy Tradition and Culture with National Culture and Folk Culture in Higher Education in Turkey <b>Türkiye’de Yükseköğretimde Felsefe Geleneğive Kültürünün Millî Kültür ve Halk Kültürüyle İlişkisi</b> Ömer Kızıltan / Olcay Bayraktar / Mehmet Ali Dombaycı	86
Michael J. Sandel’s Critique of Market Morality: Decaying Society and Threatened Democracy <b>Michael J. Sandel’in Piyasa Ahlakı Eleştirisi: Yozlaşan Toplum ve Tehdit Altındaki Demokrasi</b> Umut Dağ	103
Nature As a Moral Model in Stoa Philosophy <b>Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa</b> M. Ahmet Tüzen	114
Assessment of the Argument ‘Human Is A Machine’ In Terms of Dynamic System Theory <b>İnsan Bir Makinedir Savının Dinamik Sistem Kuramı Bağlamında Değerlendirilmesi</b> Ayşe Uslu	130

German Orientalist Friedrich Heinrich Dieterici's Studies on Ikhwân al-Safâ' and Fârâbî <b>Alman Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici'nin İhvân-ı Safâ ve Fârâbî'ye Dair Çalışmaları</b> Nurfadiye Kara	150
Mustafa Kemal Atatürk as a Political and Military Leader and His Management Philosophy <b>Siyasi ve Askeri Bir Lider Olarak Mustafa Kemal Atatürk ve Yönetim Felsefesi</b> Zafer Saygılı	162
The Investigation of Thomas Kuhn's Views on Science Education: Reactions in the Context of Indoctrination <b>Thomas Kuhn'un Fen Eğitime Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: Endoktrinasyon Çerçevesinde Gelen Tepkiler</b> Alper Bilgehan Yardımcı / Mehmet Ali Sarı	173
The Moral and Legal Status of Animal in Modern Western Philosophy: Descartes versus Bentham <b>Modern Batı Felsefesinde Hayvanın Ahlaki ve Hukuki Statüsü: Descartes versus Bentham</b> Nuriye Merkit	186
A Comparative Assessment of Islamic Philosophers' Ideas on Education in Terms of Content and Method <b>İslam Filozoflarının Eğitime İlişkin Düşüncelerinin İçerik ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Bir Değerlendirilmesi</b> Murat Erten	204
Displayed Reality in Postmodern Societies and New Spaces <b>Postmodern Toplumlarda Yerinden Edilen Gerçeklik ve Yeni Uzamlar</b> Mukadder Erkan / Ülfet Doğan Arslan	235
Lewin'in Psikolojik Ekolojisi, Gibson'ın Ekolojik Psikolojisi ve Barker'ın Eko-Davranış Bilimi: İnsan-Çevre Etkileşimlerine Bütüncül Yaklaşım <b>Lewin's Psychological Ecology, Gibson's Ecological Psychology, and Barker's Eco-Behavioural Science: A Holistic Approach to Human-Environment Interactions</b> Mukadder Erkan / Seddigheh Valipour Arehjan	245
<b>Yazarlara Notlar</b>	257

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 19.11.2022**Kabul:** 26.11.2022**Atıf:** Günay, Mustafa. “Doğan Özlem ve Türkiye’de Felsefe,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 5-16. <https://doi.org/10.55256/temasa.1207174>

## Doğan Özlem ve Türkiye’de Felsefe

**Mustafa Günay<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-7733-7897

DOI: 10.55256/TEMASA.1207174

### Öz

Doğan Özlem, eserleriyle Türkiye’de felsefenin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş bir felsefecidir. Onun eserlerinin, felsefenin geniş bir problemler alanına ilişkin olduğu görülür. Ele aldığı başlıca konular şöyle sıralanabilir: tarih, kültür, bilgi, bilim, mantık, anlama, yorumlama vb. Her filozofun açık ya da örtük bir felsefe anlayışı vardır. Özlem, tarihselci ve hermeneutik bir felsefe anlayışını benimser. O çalışmalarını hermeneutik geleneği içinde sürdürmüştür. Onun felsefi çalışmalarında kavramların tarihine/tarihselliğine özel bir önem vermesi de söz konudur. Özlem’in özellikle kültür bilimleri felsefesine yaptığı katkılar önemlidir. Özlem, doğa bilimleri ve kültür bilimlerini epistemolojik ve metodolojik açıdan irdelemiş ve bilimle siyaset ve iktidar ilişkilerini ele almıştır. Kültür kavramı da Özlem’in temel kavramlarından biridir. Özlem’e göre, kültür kavramı hem bir imkan kavramı hem de bir gerçeklik kavramıdır. Doğan Özlem’in felsefe anlayışında tarih, tarih bilinci, tarihsellik gibi kavramlar önemli bir yere sahiptir. Tarih felsefesinin Türkiye’de bir disiplin olarak gelişmesinde önemli katkıları vardır. Özlem, Türkçede ve Türkiye’de üretilen felsefeyle ve felsefecilerle de ilgilenir. Akademik alan dışındaki düşünürleri de inceler.

**Anahtar Kelimeler:** Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, Kültür Felsefesi, Bilim Felsefesi, Hermeneutik.

### Doğan Özlem and Philosophy in Turkey

#### Abstract

Doğan Özlem is a philosopher who has made significant contributions to the development of philosophy in Turkey with his works. It is seen that his works are related to a wide problem area of philosophy. The main topics he deals with can be listed as follows: history, culture, knowledge, science, logic, understanding, interpretation, etc. Every philosopher has an explicit or implicit understanding of philosophy. Özlem adopts a historicist and hermeneutic philosophy. He continued his studies within the hermeneutic tradition. It is also the case that he gives special importance to the history/historicity of concepts in his philosophical studies. Özlem’s contributions are especially important to the philosophy of cultural sciences. Özlem examined the natural and cultural sciences from an epistemological and methodological point of view and discussed the relations between science and politics and power. The concept of culture is also one of Özlem’s basic concepts. According to Özlem, the concept of culture is both a concept of possibility and a concept of reality. Concepts such as history, historical consciousness and historicity have an important place in Doğan Özlem’s understanding of philosophy. He made important contributions to the development of philosophy of history as a discipline in Turkey. Özlem is also interested in philosophy and philosophers produced in Turkish and Turkey. Özlem also examines thinkers outside the academic field.

**Key Words:** Doğan Özlem, Philosophy of History, Philosophy of Culture, Philosophy of Science, Hermeneutics.

<sup>1</sup> Bu yazı Doğan Özlem’in felsefi çalışmalarıyla ilgili daha önceki yazılarımdan yararlanarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü. [mgunay@cu.edu.tr](mailto:mgunay@cu.edu.tr)

### Giriş: Hayatı ve Eserleri

Türkiye’de felsefenin gelişiminde önemli katkıları bulan değerli hocamız Doğan Özlem’i geçtiğimiz günlerde kaybettik. Özlem, hayatın çeşitli güçlükleriyle mücadele ederek kendini yetiştirmiş, var etmiş bir felsefecidir. Kendisiyle yapılan çeşitli söyleşilerde onun nasıl bir yaşama serüveninden geçerek felsefeci-akademisyen kimliğine ulaştığını görebiliyoruz. Burada yalnızca yaşamıyla ilgili kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

1944 yılında İzmir’de dünyaya gelen Doğan Özlem, ilköğrenimini bu şehirdeki Oltu İlkokulu’nda, orta-öğrenimini Tilkilik Ortaokulu’nda tamamladı. Özlem İzmir Atatürk Lisesi’nde başladığı lise öğrenimini ise üçüncü sınıftayken ekonomik nedenlerle yarıda bırakmak zorunda kaldı. Bu dönemde kunduracı çıraklığı, sayıcılık, tezgâhtarlık gibi çeşitli işlerde çalıştı. 1965 yılında askerliğini yapmak üzere Sivas’a gitti. Özlem, askerliği sırasında liseyi dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. 1967 yılındaki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde yüksek öğrenimine başladı. Bu bölümü “Herbert Marcuse ve Analitik Felsefe” başlıklı teziyle 1971 yılında bitirdi. Felsefe doktorası yapmak amacıyla gittiği Almanya’da dört yıl kaldı. Almanya’da 1971-74 yılları arasında çeşitli işlerde çalıştı. Ekonomik nedenlerden dolayı doktorasını tamamlayamadan Türkiye’ye döndü. 1974 yılında mezun olduğu bölümde doktorasına yeniden başladı. Özlem, 1979 yılında, “Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji” adını taşıyan teziyle doktorasını tamamladı. Özlem 1980 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde araştırma görevlisi çalışmaya başladı. Böylece çok farklı işlerde geçen yıllardan sonra Özlem için, akademik çalışmalar konusunda çok verimli/üretken bir dönem de başlamış oldu. 1988 yılında doçent, 1993’te ise profesör oldu. Özlem, bu bölümde sürdürdüğü öğretim üyeliği görevinden 2001 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Aynı yıl Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde yeniden akademik hayata döndü. Buradan ayrıldıktan sonra bir süre İstanbul’da Yeditepe Üniversitesi felsefe bölümünde çalıştı.

Doğan Özlem, oldukça üretken bir felsefeci ve öğretim üyesi olarak göze çarpmaktadır. Türkiye’deki kısır düşünce hayatı bakımından söz konusu üretkenliğin özel bir önemi vardır. Özlem’in telif eserlerini şöyle sıralayabiliriz: *Bilim Felsefesi (ders notları-1981)*, *Ahlak Felsefesi (ders notları-1982)*, *Tarih Felsefesi (1984)*, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi (1986)*, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji (1990)*, *Mantık (1991)*, *Felsefe Yazıları (1993)*, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II (1994)*, *Felsefe ve Doğa Bilimleri (1995)*, *Bilim, Tarih ve Yorum (1998)*, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci (1999)*, *Liseler İçin Mantık (1999)*, *Kavramlar ve Tarihleri-I (2002)*, *Etik - Ahlak Felsefesi, Persona, Kant Üstüne Yazılar, Türkçede Felsefe, Evrensellik Mitosu, Kavramlar ve Tarihleri, Tarihselci Düşünce Işığında Bilim, Ahlak ve Siyaset, Tarihselci Gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer, Tartışmalar.* Doğan Özlem’in çevirileri arasında şu kitaplar yer almaktadır: *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, E. Casirer (1988), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri (1990)*, *Tarihselcilik Sorunu*, Eric Rothacker (1990), *Bilim Kuramına Giriş*, E. Ströker (1990), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, O. Pöggeler/B. Allemann (1994), *Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman*, P. Hühnerfeld (1994), *Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, W. Jung, (1995), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, (1995), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, M. Heidegger, (1996), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, W. Dilthey, (1999).

2016 yılında ise *Felsefede Elli Yıl - Doğan Özlem Sempozyumu Bildirileri* adıyla Özlem’in felsefe çalışmalarını irdeleyen bir kitap yayınlandı.

## 1. Felsefe Anlayışı

Her filozofun açık ya da örtük bir felsefe anlayışı vardır. Bizde genellikle kişiler içinde yer aldıkları, sürdürdükleri düşünce geleneğini açıkça dile getirmez ve çoğunlukla felsefeden ne anladıklarını ortaya koymazlar. Özlem, nasıl bir felsefe anlayışını benimsediğini ve içinde yer aldığı düşünce geleneğinin ne olduğunu çeşitli vesilelerle açıklamıştır. Onun eserlerinin, felsefenin geniş bir problemler alanına ilişkin olduğu görülür. Ancak hangi kavram ya da problemle ilgili olursa olsun Özlem, felsefe çalışmalarını hermeneutik (yorumbilgisi) geleneği içinde sürdürmüştür. Özlem, bilim anlayışında tarihselci, kültür ve tarih felsefesinde insancı ve bütün konularını ve problemlerini ele alma yöntemi bakımından ise hermeneutik bir tutumla hareket eder. Kültür bilimleri felsefesi tarzına bağlıdır. Hem bir ifade şekli hem de bir değerlendirme ölçütü olarak hermeneutik (yorumlamacı-anlamacı) bir söyleme sahiptir. Kendi deyimiyle, “bir hermeneutikçi olmam dolayısıyla, felsefede mutlakçılığa karşı relativist, ezeli ebedi hakikat anlayışına karşı tarihselci, evrenselciliğe karşı bireyselci ve kesinlikçiliğe karşı septik tavırların yön verdiği bir felsefe anlayışına sahibim.”<sup>3</sup>

Özlem’in tarihselciliği, insancılığı ve yorumsamacılığı, onun bilim felsefesinde pozitivizmi ve neo-pozitivizmi, kültür ve tarih felsefesinde doğalcılığı ve belirlenimciliği (onların türlü biçimlerini) ve açıklamacı-yasacı (nomotetist) yaklaşımları eleştirmesine yol açmıştır. Özlem’in özellikle son çalışmalarında ise, bilim felsefesi ve siyaset felsefesi başta olmak üzere, hermeneutik açıdan bir “evrensellik/evrenselcilik”, “neoliberalizm” ve “post-modernizm” eleştirisini gündeme getirdiğini saptayabiliriz.

Felsefe tarihini hermeneutik bir yaklaşımla gözden geçirip değerlendiren Özlem, bu alandaki görüşleri/ yaklaşımları başlıca iki gruba ayırır: *evrenselci felsefe* ve *tekilci felsefe*. Bunlar tüm felsefe tarihinde karşılaştığımız iki felsefe yapma tarzı ve tipidir. Özlem’e göre, “birinci tarz (evrenselci) veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon’dan Aristoteles’e, İslam ve Batı Ortaçağlarının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes’tan, Spinoza’dan Leibniz’e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. Yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar (...) çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon’u, ünlü sofistler olarak Protagoras’ı, Gorgias’ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham’lı William’ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley’i, felsefi hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher’i ve Dilthey’i; irrasyonelizmin filozofu Nietzsche’yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger’i” anmak yerinde olur.<sup>4</sup>

Evrenselci ve tekilci düşünce tarzlarının felsefeden anladığı şeyler de farklı olmuştur. Özlem, evrenselci filozofların felsefe anlayışının ayırt edici özelliklerini şöyle saptamaktadır: “onlara göre felsefenin görevi, (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) **evrene**, onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı

<sup>3</sup> Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001), 41.

<sup>4</sup> Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999), 57.



şeye ulaşmaktır. İşte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, **evrensel** adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılmaması amaçlanan bilgisine de **evrensel doğruluk** veya **hakikat** adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de, hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur.<sup>5</sup>

Özlem'in bilim, kültür ve tarih anlayışını ve aynı zamanda bilim felsefesi/tarih ve kültür felsefesi çalışmalarını ele alırken düşünce tarihindeki söz konusu farklı kavrayışları da göz önünde bulundurmamak yerinde olur. Onun felsefi çalışmalarında kavramların tarihine/tarihselliğine özel bir önem verdiği saptanabilir. Tarihselci/hermeneutik bir felsefe anlayışıyla düşünce üretimini sürdürmüş olan Özlem, felsefenin çeşitli alanlarıyla ilgilenmiş ve bu alanlardaki temel sorunları irdelemiştir. Ancak ilgi alanının çeşitliliğine karşın yine de onun felsefi uğraşlarında özellikle bilim, tarih ve kültür konularının daha öncelikli ve ağırlıklı olduğu da görülebilir. Şimdi ana hatlarıyla Doğan hocamızın bu konularda ortaya koyduğu bazı çalışmaları ana hatlarıyla gözden geçirmek uygun olacaktır.

### 2. Bilim Anlayışı ve Bilim Felsefesi Çalışmaları

Kitap olarak yayınlanması daha geç bir tarihte olmasına karşın *Bilim Felsefesi* Özlem'in bilim hakkındaki ilk çalışmasıdır. 1980'li yıllarda, bir ders teksiri olarak hazırlanan *Bilim Felsefesi* çalışması, onun hem doğa bilimlerini hem de sosyal bilimleri ele alması bakımından da önemlidir. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* bilim hakkında ilk yayınlanan kitaplarından biridir.

Özlem'in bilim felsefesi çalışmalarının, bilime bakış açısıyla da ufuk açıcı olmayı sürdürdüğü söylenebilir. Neden mi? Bilim felsefesi denildiğinde, çoğunlukla pozitivist ve neopositivist düşünce geleneği bağlamında yapılan çalışmalarla karşılaşırız ve bilim olarak yalnızca doğa bilimlerinin öncelikli olduğu, sosyal bilimlerin/kültür bilimlerinin ise pek yer almadığı bir anlayışın yaygınlığı ve egemenliği söz konusudur. Bizde felsefe dünyasında Özlem'in *Bilim Felsefesi*, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* kitaplarıyla birlikte, bilime bakışta ve bilimi yorumlayışta düşünsel bir değişimin başladığı söylenebilir. Bu noktada Özlem'in hermeneutik/tarihselci gelenek içinde ortaya koyduğu telif ve çeviri çalışmalarıyla, pozitivist/neopositivist bilim anlayışına yönelttiği eleştiriler ve kültür bilimlerini insan-tarih-kültür, kısacası yaşama bağlamında ele alan yaklaşımı, bilimin de insanın ortaya koyduğu bir düşünme ve araştırma tarzı olarak görülmesinde ve anlaşılmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda onun Dilhey'in felsefesiyle kurduğu yakın ilişki ve söz konusu filozofun tin bilimlerinin/sosyal bilimlerin temellendirilmesindeki katkıları önemli bir düşünce mirası olarak ele dikkat çeker.

### 3. Özlem'de Bilim Kavramı

Özlem, doğa bilimleri ve kültür bilimlerini birlikte ele alarak, söz konusu bilimleri epistemolojik ve metodolojik bakımlardan karşılaştırmalı biçimde irdelemiş ve aynı zamanda bilimle siyaset ve iktidar ilişkilerini de ele almıştır. Onun, sosyal bilimlerin Batılı epistemolojiden gelen kökenlerine ilişkin irdelemeleri,

<sup>5</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 56.

bilimlerdeki evrensellik ve nesnellik niteliklerinin tartışılmasını da içerir. Özlem, bilgi kuramı ile doğa bilimi arasındaki karşılıklı etkileşimleri göz önünde tutarken, doğa bilimleri ile “sosyal” bilimler arasındaki ayrımları da tarihsellik bağlamında sorgulayıp tartışmaya açar. Onun bilimlerin epistemolojik ve ontolojik yönlerinin felsefi temellerini çözümleyen çalışmaları, aynı zamanda bilimi bir tarih-kültür bağlamında ortaya çıkıp gelişen bir insan fenomeni olarak kavramaya yönelten bir tarih bilincine dayanır. Özlem, tarihselci bir yaklaşım açısından varlık ve insan bilinci arasında özdeşlik olmadığını, birçok filozofta karşılaştığımız varlık-bilgi özdeşliğinin, metafiziğin ve ontolojinin özledikleri bu özdeşlik durumunun insan için erişilmez bir şey olduğuna dikkat çeker. Bu noktada Özlem’in denklikçi/tekabülcü doğruluk anlayışının sarsılması ve değişmesiyle ilgili düşünceleri anımsanabilir. Özellikle Kant’la birlikte ortaya çıkan söz konusu değişim, bilim ve gerçeklik arasında kurulan bağıntıların yeniden düşünülmesini ve tartışılmasını gerekli kılar. Bu bağlamda Özlem, daha çok tarihselci filozofların düşüncelerinin izinden gitmekle birlikte, hermeneutik felsefenin eleştirip karşı çıktığı Descartes, Kant, Comte, Hegel gibi filozofların felsefeye getirdikleri katkıları ve dönüm noktası oluşturan düşüncelerini eleştirel biçimde değerlendirir. Onun bilgi ve değer ilişkisine önem verdiğini unutmamak gerekir. Özlem, bilimi, bilme-eyleme-değerlendirme bağıntısı içinde ele alırken, insanın çok yönlülüğünü ve bütünlüğünü de gözetken bir yaklaşım sergiler. Bu bağlamda onun bilgi öznesini de yalnızca akıl ve duyular açısından değil tarihsel/kültürel bir varlık olarak düşünmesi, tarihselci yaklaşımının temel bir özelliğidir.

Bilim kavramını tarihselci felsefe açısından irdeleyen Özlem’e göre, “Bilim, ister doğaya, ister tarihe ve topluma yönelmiş olsun, belli “bilgi ilgileri” ve “bilgi hedefleri” altında gerçekleştirilen bir bilgi etkinliğidir. Biz doğayı, tekrar ve süreklilik gibi bilgi ilgileri ve zorunlu, zaman-üstü yasalar bulma gibi bilgi hedefleri altında nesne olarak karşımıza koyarız ki, işte “doğa bilimi”ni mümkün kılan bizim bu bilgi ilgimiz ve bilgi hedefimizdir. Tarihe ve topluma ise değişik bilgi ilgileri ve bilgi hedefleri ile yöneliriz. Burada bilgi ilgimiz tekrar ve süreklilik gösterene değil, tersine bir defada olup bitmiş olana, bireyselle yöneliktir; bilgi hedefimiz ise yasalar bulmak değil, özgül-bireysel olanı kendi bir defalık tekliği (Individualité) içinde ve kendi özgül koşullarıyla anlayıp açıklamaktır.”<sup>6</sup> Ancak, ister doğaya isterse tarihe ve topluma yönelmiş olsun, bilimlerin “nesnel bilgi”ye ulaşmaya çalıştığını görebiliriz. Nesnellik, bilimsel bilginin en temel ve ayırt edici niteliği olarak karşımıza çıkar.

Başlangıcından beri bilim felsefesindeki en önemli tartışmaların özellikle “nesnellik” kavramı üzerinde odaklandığını görebiliriz. Çünkü bilimsel bilgi, diğer bütün bilgi çeşitlerinden ve düşünce tarzlarından “nesnellik” iddiasıyla, diğerlerinden ayrı ve üstün olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Özlem de bilim felsefesi konusundaki pek çok çalışmasında “nesnellik” sorununu tarihselci bir yaklaşımla ele alır: “Tüm boyutlarıyla birlikte düşündüğümüzde, “nesnellik” tek bir olgusal dünya ile birden fazla rasyonalite arasındaki ve ayrıca bu rasyonaliteler arasındaki bağıntıyı ifade eder. Bilime, olgusal dünya ile kavramsal dünyanın örtüşmediklerini, bunlar arasında bir denklik bulunmadığını, bilgimizin nesnenin bir yansıması veya izdüşümü olmadığını öğretenler filozoflar olmuştur. Fakat modern fizik ve (klasik olmayan mantıkları ifade eden bir alan olarak) modern mantık da, bu dünyalar arasında tek ve değişmez bir ilişkinin olamayacağını göstermiştir.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 123.

<sup>7</sup> Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (İzmir: İzmir Kitaplığı Yayınları, 1995), 156.

Bilimi, insanı ve kültürü şekillendiren etkenlerden biri olarak göre Özlem, bir bilgi etkinliği olarak bilimin yalnızca mantık ve bilgi kuramının değil aynı zamanda kültür felsefesinin de olduğuna dikkat çeker. Ona göre, “bilim, insanın olgular hakkında geliştirebildiği en üst düzeydeki kuramsal etkinliktir.”<sup>8</sup>

Özlem’e göre, “bilgi (ve bilimsel bilgi), bizim değişebilir olan a priorilerimize göre biçimlenen bir şeydir ve bu nedenle de, insanlığın geçirdiği çeşitli evrelere bağlı **tarihsel** bir olaydır. Sonuç olarak biz, **tek** bir nesnelere dünyası tasarlamak zorundayız; ama değişmez a priorilerden örülmüş tek bir akıl, tek bir akılsallık (rasyonalite) yoktur. Biz, çeşitli akılsallık türlerinden veya çeşitli teorik akıllardan hareketle nesnelere dünyasını **yorumlayagelmekteyiz.**”<sup>9</sup>

## 4. Kültür ve Tarih Anlayışı

### 4.1. Özlem’de Kültür Kavramı

Kültür kavramı da Özlem’in temel kavramlarından biridir. Bizde kültür felsefesinin yeterince gelişmediğini, kültürü ve kültürle ilgili sorunları felsefece ele alan çalışmaların oldukça az olduğunu söyleyebiliriz. Çeşitli nedenlerle kültür, felsefenin göz ardı ettiği bir şey olagelmıştır. Bu noktada Özlem’in “Kültür Felsefesi” yazısı konuyla ilgili olarak oldukça kapsamlı bir metindir. Yine aynı bağlamda Cassirer’in bir kitabı ve aynı düşünürün bir makalesi hakkındaki yazıları da onun kültüre bakışını ortaya koyan çalışmalardır. Bu noktada Özlem’in bilim felsefesinde olduğu gibi kültür felsefesinde de tarihselci-hermenetik yaklaşımını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Özlem’in metinlerinde tarihselcilikle birlikte kültür felsefesinde belli bir insancılık/hümanizm vurgusu da yer alır. Onun tarihi ve kültürü, insan tarafından oluşturulan bir gerçeklik olarak, insanın özgürleşme alanı olarak görmesi, belirlenimciliğin çeşitli tarzlarına karşı insan özgürlüğünden ve otonomisinden yana tavır alan bir anlayışa dayandığını ortaya koyar.

Özlem, kültür ve tarih alanını, insanın yalnızca doğal bir belirlenim altında zorunlu olarak ürettiği bir biyolojik uyum çevresi olarak değil, özgür varlık olarak kendini ortaya koyduğu bir “hümanite”/insanlık dünyası olarak görür. Bu bağlamda özellikle Vico, Kant ve Cassirer’in düşüncelerinin izinden giderek, insanı bir “kültür öznesi” olarak tanımlar. Ona göre, “İnsan yalnızca doğal etkenler altında belirlenmiş ve sınırlanmış bir doğa varlığı değildir; hatta o daha çok, bu dış etkenleri kendisi için denetim altına alan ve sonunda düşünen, hisseden, istenç sahibi varlık olarak bu etkenlere bir biçim veren kültür öznesidir.”<sup>10</sup>

Kültür kavramının çift yönü olduğunu vurgulayan Özlem’e göre, “kültür kavramını hem bir imkân kavramı hem de bir gerçeklik kavramı olarak kullanırız.”<sup>11</sup> Kültür kavramı insanın hem yaptıklarının, hem de bir gizilgüç olarak yapabilirliğinin kavramıdır. Ona göre, “İster evrensel, ister ulusal düzeyde anlaşılın, kültür kavramı, şimdide yaşayan bizler için asla ‘geçmişin yükü’, ‘geçmişin mirası’ olmakla sınırlı değildir. Kültür kavramı, bizlerin *bugün* belki de geçmişte hiç örneği bulunmayan yeni düşünce, yaşama ve eylem türleri yaratmamızla kapsamı geleceğe doğru sürekli genişleyen bir kavram olarak kalacaktır.”<sup>12</sup> Bu noktada Özlem,

<sup>8</sup> Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2019), 168.

<sup>9</sup> Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993), 95.

<sup>10</sup> Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 152.

<sup>11</sup> Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 156.

<sup>12</sup> Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 156-157.

kültür kavramını yalnızca geçmişin mirasıyla sınırlı düşünmenin, bizde de sıkça karşılaştığımız bir “kültür tutuculuğu”na ve hatta “kültür gericiliği”ne yol açabileceği konusunda uyarılarda bulunur. Kültür kavramını tarih kavramı ve tarih bilincinden ayrı düşünmeyen Özlem, bu noktada, ister evrensel ister ulusal düzeyde olsun, kültürün alacağı yönün önceden belirlenemeyeceğine dikkat çeker: “Her çağ ve her ulus, kendi özgül kültürel gelişimini yaşar. Bu gelişimin kökleri büyük ölçüde geçmiştir: ama gelişimin alacağı yönü *bugünün* insanının geçmiştekenden çoğu kez farklı ve yepyeni ideal ve hedefleri belirler.”<sup>13</sup>

#### 4.2. Özlem’de Tarih Kavramı

Tarihselciliğin öncelikle bir insan felsefesi olduğunu vurgulayan Özlem’e göre, “o, insanın yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden, tarih-dışı ve tarih-üstü bir konumdan hareketle insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder.(...) Tarihselcilik, en önemli yönüyle, insan varoluşunun sabit, değişmez, ezeli-ebedi nitelikleri bulunmadığı, onun bir özünün olmadığı veya bu “öz”ün, paradoksal olarak, ancak ve sadece “insana özgü ve ona ait zamansallık” olarak tarihsellik olduğunu iddia eden felsefe anlayışıdır.”<sup>14</sup>

Bilindiği gibi hermeneutik gelenekte felsefe, insanın bir nesnelleştirmesi olarak anlaşılır. Bu nedenle “felsefeyi tarihin üstüne yerleştirmek imkansızdır; fakat aynı felsefeyi bir insani nesnelleştirme olarak reel yerinde, tarihin içerisinde değerlendirmek mümkün ve gereklidir. Ve bu değerlendirme de yine bir felsefe, tarihselcilik içerisinde yapılabilir.” Özlem’e göre, metafiziğin temel sorusu, “varlık nedir?” sorusuna Aristoteles’ten N. Hartmann’a kadar verilmiş olan cevaplar çokluğu, (...) felsefenin tarihselliğine kanıt teşkil eder. Bu, Varlığın upuygun bilgisi, varlığın “öz”ünün bilgisi anlamında “hakikat”ın de tarihselliğini beraberinde getirir. Buna göre, varlığın anlamı, yani hakikat, ancak ve sadece insan eliyle oluşturulmuş dünyaya, tarihsel dünyaya ait ve tarihsel dünya içerisinde elde edilebilen bir anlamdır, tarihsel kalan bir hakikattir. Çünkü zaman boyutundan ve tarihsellikten bağımsız bir hakikat yoktur.”<sup>15</sup>

Özlem’in, tarih felsefelerinin çokluğu ve çokçeşitliliğini göz önünde bulundurarak, söz konusu felsefeleri karşılaştırma, değerlendirme ve eleştirebilmek için başlıca üç ölçüte başvurduğunu görürüz. Bu ölçütleri şöyle sıralayabiliriz: “1) (...) tüm tarih felsefelerini, klasik bir karşıtlık, *theoria-historia karşıtlığı* açısından ve bu karşıtlığın kendisini bir ölçüt olarak kullanmak suretiyle değerlendirmek”. Özlem’e göre, “Bu karşıtlığı ölçüt olarak aldığımızda, iki tür tarih anlayışı ayırt etmek olanaklıdır:

- a. Tarihin (geçmişin) bir felsefe etkinliğinin, *theoria*’nın konusu olamayacağını savunan tarih anlayışı,
- b. Tarihin (geçmişin) bir felsefesinin olabilirliğini, tarih (geçmiş) üzerine bir *theoria*’nın imkanını kabul eden anlayış.”<sup>16</sup>

Tarih felsefelerini değerlendirmedeki ikinci ölçüt ise, Özlem’e göre, “bizzat *tarih kavramının iki anlamlılığı*”na dayanır:

- a. insanların, toplumların geçmişi olarak tarih,

<sup>13</sup> Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 157.

<sup>14</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 164-165.

<sup>15</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 202-203.

<sup>16</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 254-255.

b. bu geçmişi inceleyen bilim veya disiplin olarak tarih.”<sup>17</sup>

Ancak burada yapılan ayırım bazı tarih filozofları için geçerli değildir. Özlem’in ifadesiyle, İbni Haldun, Vico, Comte örneklerinde (...), filozoflarımız, ‘tarih’ kavramının her iki anlamını da gözeten global felsefeler geliştirmişlerdir. Yani onlarda ‘geçmişin felsefesi’ olarak tarih felsefesi ile ‘tarih bilimi felsefesi’ olarak tarih felsefesi, karşımıza birbiri içine geçmiş bir halde çıkmaktadır

Özlem’in tarih felsefelerini değerlendirmede, “en anlamlı ve en ayırtdedici” olarak tanımladığı üçüncü ölçütü ise, *doğalcılık-tinselcilik ayırımına* dayanır: “*doğalcılık*, tarih ve toplumu doğanın bir uzantısı olarak göre, dolayısıyla tarih ve toplumda doğadakine benzer düzenlilikler ve yasalılıklar arayan bir tutuma sahiptir. (...) Buna karşılık *tinselcilik*, ilk örneğini Vico’da gördüğümüz gibi, insandan yola çıkan, tarih ve topluma insan etkinliklerinin, insani ide ve değerlerin yön verdiği bir alan olarak bakan tarih felsefelerinin genel adı olarak kavranabilir. Bu genel ad altında Vico, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Droysen, Dilthey, Max Weber gibi filozofların tarih felsefelerini toplamak mümkündür.”<sup>18</sup>

Özlem’in tarih felsefeleriyle ilgili yaptığı bir ayırım da, insan-merkezcilik ve tanrı merkezcilik ayırımıdır. “Örneğin Vico ve Hegel, tarihi ve toplumu kavramada insandan yola çıkılması gerektiği konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Ama onlar, her ne kadar biri döngüsel diğeri çizgisel tarih anlayışlarından yola çıkarlarsa da, tarihte tanrıdan gelen bir tinsel belirlenim olduğunu da öne sürerler. Yani tarih insana ait bir alan ise de, bu alanda yine de tanrısal türden bir belirlenim vardır.”<sup>19</sup> Özlem’e göre, bu filozofların tarih felsefeleri, “tanrı-merkezcili” felsefeler olarak tanımlanabilir. Herder, Droysen, Dilthey, Max Weber gibi filozofların tarih felsefeleri ise, “insan-merkezcili” felsefelerdir. Bunun en önemli nedeni ise, söz konusu filozofların tarih alanında doğal ya da tanrısal anlamda hiçbir belirlenimi kabul etmemeleridir. Özlem’in sözleriyle, “Bu yönleriyle de *insancı (humanist) tarih felsefesi* nitelemesini, diğer tinselci tarih felsefelerine ve tarih metafiziklerine göre tam olarak hak eden tarih felsefeleri sayılabilirler. Yarı-teolojik tarih metafizikleri (Vico, Hegel) ile doğalcı tarih felsefelerinin (İbni Haldun, Comte, Marx), her ne kadar birinci gruptakiler tinselci diğerleri doğalcı olsalar da, ortak yönleri, belirlenimcilikleridir. İnsancı tarih felsefesi ise, belirlenimcilik karşıtı tutumuyla, doğalcı tarih felsefelerinden olduğu kadar, tinselci tarih metafiziklerinden de ayrılır ve bunlarla karşıtlık içindedir.”<sup>20</sup> Özlem de kendisini böyle bir insancı tarih felsefesi geleneği içinde gördüğünü söyler.

Doğan hocanın bilim, kültür ve tarih felsefesinin sorunlarıyla olduğu kadar ülkemizde felsefi düşünce dünyasıyla da ilgili olduğunu görürüz. Türkiye’de ve Türkçe’de üretilen felsefeye akademik alanda yeterince ilgi gösterilmediği düşünülürse, Özlem’in kendi düşünürlerimizi ele alan çalışmalarının önemi daha iyi anlaşılabilir. Felsefenin gelişimi ve çeşitli düşünce geleneklerinin oluşabilmesi de düşünürlerimizin birbirlerinin eserlerini okuyup değerlendirmelerine bağlı olduğu söylenebilir.

<sup>17</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 255.

<sup>18</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2001), 257.

<sup>19</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, 257.

<sup>20</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, 257-258.

## 5. Türkçede ve Türkiye’de Felsefeye Bakışı

Doğan Özlem’in *Persona* kitabında bizden onbir kişi, yabancı filozoflardan da altı kişi olmak üzere, 17 filozofun-felsefecinin portresi yer almaktadır. Kitapta ele alınan kişiler Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, İsmail Tunalı, Arda Denkel, Vehbi Hacıkadıroğlu, Uluğ Nutku, Niyazi Berkes, Mehmet Küçük, Selahattin Hilav, Bedia Akarsu ve Arslan Kaynardağ. Yabancı filozoflar arasında ise şu isimler yer alıyor: Giovanni Gentile, Jürgen Habermas, Karl Mannheim, L. T. Hobhouse, T. H. Green, G. B. Vico.

Kitabın büyük bölümü bizim filozoflarımızı inceleyen yazılardan oluşmakta. Bu kişilere baktığımızda Türkiye’de ve Türkçe’de felsefi düşüncenin gelişiminde önemli rol oynayan felsefeciler olduğunu söyleyebiliriz. Doğan Özlem kimisi hocası, kimisi hem hocası, dostu ve öğrencisi olan bu kişileri ele alan yazılarında, Cumhuriyet döneminde ülkemizde felsefenin kurumlaşma tarihine ilişkin önemli kesitleri ve evreleri dile getirmiş olmaktadır. Onun bu noktada vurguladığı “tarihsizlik sendromu”nu anlayabilmek ve aşabilmek için, Türkiye’de ve Türkçede üretilen felsefenin incelenmesi ve değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Zaman zaman çeşitli vesilelerle bizde felsefe olmadığına, dilsel ya da başka nedenlerden dolayı felsefe yapma olanağından yoksun olduğumuza ilişkin iddiaların ne kadar boş ve temelsiz olduğu gösteren bu kitabıyla, Doğan Hoca, bir bakıma ülkemizde felsefi söyleme kendi düşünce çizgileriyle ve aydın olma duruşlarıyla özgün katkılarda bulunmuş kişilere hak ettiği değeri verir. Ancak bunu yaparken felsefi eleştirinin süzgecinden geçirdiği *personaların* okunması ve yorumlanması yönünde örnek olarak görülebilecek bir tavırla hareket eder.

Doğan hoca, bizim felsefecilerimizi ele alırken, aynı zamanda onların içinde buldukları kültür ortamına dair saptama ve değerlendirmeler de yapar. Bu bağlamda gerçek aydınlar ve “koket aydınlar” arasında Hilav’a dayanarak yaptığı ayırım çok önemlidir. Buna bağlı olarak “düşünce namusu”nun altının çizilmesi de göz ardı edilemez. Kitapta ele alınan kişilerin felsefeye yaptıkları katkıların yanısıra, felsefi etkinliklerine bağlı olarak bu kişilerin kültür insanı, kültürün özneli olma yönleri de vurgulanır. Çünkü düşünen ve yaratan kişi, kültür öznesidir, kültürün biçimlenmesinde ve dönüştürülmesinde ilk bakışta farkedilmese de yadsınamayacak bir rol oynamaktadır. Bu noktada ülkemizde felsefi söylemin gelişimindeki katkıları incelenen kişilerin algılanma ve anlaşılma biçimleri de Doğan Hocanın üzerinde durduğu önemli bir husustur. Örneğin genç yaşta bir trafik kazasında kaybettiğimiz Mehmet Küçük’ün “öfke”sinin yalnızca psikolojik ve kişisel husus olmayıp, belli bir kültürel duruma ve düşünce düzeyine ve genelde aydın geçinenlerin duruşuna yönelik olduğunun altını çizen Özlem, filozoflar ile diğerleri arasındaki, felsefe ile düşünce ve kültür tarihi arasındaki sorunlu ilişkilere ve etkileşime de işaret eder.

Doğan Hocanın ele aldığı felsefi kişiliklerin hem akademik felsefe alanında hem de akademik dünyanın dışında yer alan düşünürler olduğunu görürüz. Bu noktada onun ülkemizdeki felsefenin durumunu ve serüvenini anlama ve değerlendirme doğrultusunda, felsefeyi akademinin zaman zaman daralan, sığlaşan sınırları ötesinde ele alması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü Osmanlının son zamanların günümüze kadar ülkemizde felsefe daha çok akademisyenler tarafından gerçekleştirilen bir düşünme ve araştırma etkinliği olmakla birlikte, akademinin dışındaki kişilerin felsefi söyleme katkılarını yadsımak mümkün değildir. Kitapta ele alınan Arslan Kaynardağ, Vehbi Hacıkadıroğlu ve Selahattin Hilav gibi kişiler, Doğan hocanın da haklı olarak belirttiği gibi felsefeye değerli katkılar getirmiş kişilerdir. Ancak bu noktada akademinin pencerelerinin böyle kişileri ve eserlerini incelemeye, değerlendirmeye doğru pek açık olmadığını görebiliriz. Bu nedenle Doğan hocanın felsefecilerimizde önemli bir sorun olarak gördüğü “tarihsizlik

sendromu” eleştirisine bağlı olarak, akademik kimliği olmayan ama filozof kimliği güçlü ve önemli kişilere yer vermesini takdir etmek gerekir. Elbette akademik felsefenin dışında yer alan ve bazen bunu özgürce seçen başka kişilerin ve felsefi söylemlerin bulunduğu da unutulmamalıdır.

Bir felsefi kişiliğin ve eserinin anlaşılabilmesi ve geride kalan düşünce mirasının anlamının ortaya konulabilmesi için felsefi eleştiri ve yorumlamaların gerekliliği yadsınamaz. Bu noktada kendi filozoflarımızın ve felsefecilerimizin incelenmesi Doğan Hocanın da sıkça vurguladığı ve bu kitabında da gösterdiği gibi düşünce ve kültür insanlarımıza düşen bir ödevdir. Böyle bir eleştirel okuma ve değerlendirmeler yapılmadıkça, Türkiye’de ve Türkçe’de üretilen felsefi söylemin niteliğini anlamak, nereden gelip nereye gittiğimizi görmek ve dünya felsefesi ile kendi düşünce dünyamız arasındaki etkileşimi sağlamak pek mümkün görünmemektedir. Etkileşim dedim, çünkü Türkçe’de felsefenin başka dillerde ve kültürlerde üretilen felsefi söylemin yalnızca edilgen bir alıcısı, tekrarlayıcısı olmanın ötesine yönelerek, başka dillere ve kültürlere de yönelen bir düşünce birikimi ortaya koyabilmesi, ister akademide ister akademi dışında bulunsun, düşünce ve kültür öznelinin kavrayışına ve yaratıcılığına bağlıdır. Felsefecilerimizin eserleri incelendikçe, belki hepsinde değilse de en azından bazılarında özgün düşünceler, kavramlar ve sorular bulunabilir. Bu noktada Doğan Hocanın *Persona*’sının, kendi kültür toprağımızda ve dilimizde felsefenin varlığı ve gelişimi konusundaki önyargıların ve ufkumuzu kapatan/karartan anlayışların ve uygulamaların gözden geçirilmesi ve yeniden tartışılmasına vesile olacağı beklenebilir.

## 6. Günümüz Sorunlarına Bakışı

Günümüzde bilimin, çok büyük ölçüde Anglo-Amerikan dünyada ve bu dünyanın kabul ettiği bilim merkezlerinde ve belirli bilimci kalıplara uygun olarak üretildiğini belirten Özlem’e göre, söz konusu Anglo-Amerikanizm, “bilimde ve siyasette, bilinen ve denenmiş bir evrenselcilik” dayatmaktadır. “Bu, tekilin, farklı ve hatta aykırı olanın içerilmek istendiği bir evrenselciliktir. Anglo-Amerikanizm, tekil, farklı ve aykırı olana, yaratılan ve teşvik edilen “postmodernist” atmosferde alabildiğine, hatta dizginsiz bir açılım imkânı tanırken; eşzamanlı olarak, liberal/kapitalist bir dünya düzenini evrenselci bir söylem içinde dayatmayı asla ihmal” etmemektedir.<sup>21</sup>

Özlem dünyada ve Türkiye’de üniversitenin bugünkü konumu ve işlevi hakkında bazı önemli saptama ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bizim, bazı istisnalar dışında, bilim üreten değil bilim tüketen ülkeler arasında yer aldığımızı belirten Özlem’e göre, genel olarak dünyada da üniversitenin durumu pek parlak değildir: “*Universitas* ideali günümüzde, bizzat Anglo-Amerikan dünyasında ve oradan gelen esintiler ve hatta dayatmalar doğrultusunda çevre ülkelerde büyük ölçüde kaybolmuştur. Üniversiteler, artık, büyük oranda uygulamalı doğa bilimlerinin ve daha küçük oranda uygulamalı “sosyal bilimler”in tahakkümünde, pazar ekonomisine hizmet eden üniteler, bu ekonominin birer parçası haline gelmiş kurumlardır.”<sup>22</sup>

*Universitas* idealinin yeniden yeşertilmesinin/canlandırılmasının zorluğuna dikkati çeken Özlem, sosyal bilimlere ilişkin değerlendirmenin üniversitenin durumunun yorumunu ve değerlendirilmesini de birlikte getirdiği görüşündedir. Üniversitenin günümüzdeki olumsuzlukları aşabilmesinde “tin bilimleri geleneği”nin

<sup>21</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 124-125.

<sup>22</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 128-129.

canlandırıcı ve yol gösterici olabileceğini vurgulayan Özlem, bu konuda neler yapılabileceğini şöyle açıklar: “Güdümlü hale gelmiş bir kurum olarak üniversitenin güdümlü hale gelmiş sosyal bilim fakülte ve bölümlerinde *tin bilimleri geleneğinin* yeniden yeşertilmesi, üniversitenin güdümlülüğten kurtulup *universitas* ideali-ne göre yeniden yapılanmasının bir ilk adımı olabilir. Çünkü bu gelenek, “bilimci” tahakkümün kırılmasına ve Batı-dışı kültürlerle daha eşitlikçi bir ilişkinin kurulmasına en uygun bilim modelini ortaya koymuş bir gelenektir. Ancak böyle bir yapılanma doğrultusunda, artık “globalleşme”nin değil, fakat “birlikte varolma”nın imkanlarının soruşturulması ve hayata geçirilmesi denenebilir.<sup>23</sup>

Özlem’in yaklaşık yirmi yıl kadar önce dile getirdiği bu eleştiri, saptama ve öneriler günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

### Sonuç

Özlem’in bilim, kültür ve insan sorunlarını ele alırken, yalnızca felsefi düşünceler bağlamında değil, yaşadığı coğrafyanın ve tarihin/toplumun sorunları çerçevesinde de düşünceler üretmesi, tarihselci-hermeneutik yaklaşımın bir sonucu-özelliği olarak görülebilir. Özlem, mantıkla, tarihle, kültürle, bilimle ilgili kavramları ve sorunları ele alırken, bir düşünür ve aydın olarak tavrını da ortaya koymaktadır.

Kültür bilimlerinin/sosyal bilimlerin bilimsel kimliklerinin şekillenmesinde, felsefe ve bilim ilişkisinin epistemolojik-ontolojik ve metodolojik yönleriyle birlikte ahlakla ve siyasetle olan bağıntılarının açığa çıkarılıp yorumlanmasında, Özlem’in genel olarak bilimle ama özellikle kültür bilimleriyle ilgili çalışmalarının önemli katkılar getirdiğini söyleyebiliriz. Onun kültür bilimleri felsefesinde ve felsefenin diğer alanlarında ortaya koyduğu birikim, gerek felsefe eğitimi gerekse felsefe araştırmaları bakımında da verimli olmayı sürdürmektedir.

Birçok çalışmasında tarihselci-hermeneutik ve tekilci felsefe anlayışından yola çıkarak, hem felsefe içi sorunları hem de felsefenin bilim, siyaset, toplumsal yaşam vb. bağıntılı olduğu alanlarla ilişkilerini ve sorunlarını ele alan Özlem, “düşünmenin de bir ahlakı olduğunu” vurgular. Bu noktada onun düşünme ahlakına yönelik yaptığı vurgu, aynı zamanda felsefenin yalnızca kavramsal-kuramsal bir düşünme faaliyeti olmakla sınırlanmadığını ve insanın içinde yaşadığı tarih-kültür gerçekliğinin tüm yönleriyle etkileşim içinde bulunduğunu da ifade eder. Bu nedenle Özlem’in bir düşünür olarak eserleri ve tavrı, düşünme ile yaşama arasındaki bağıntıyı somutlaması bakımından da önemlidir. Yine onun gerektiğinde bir aydın ve yaşadığı toplumun bir bireyi olarak bağımsız ve eleştirel düşünceden vazgeçmemesi, ülkemizin sorunları karşısında belli bir tarih bilinci zemininde düşünülüp değerlendirilmesi gereken bir tavrıdır. Bu anlamda tarihselcilik ve tekilcilik, Doğan hocanın şahsında bir eleştiri, özgürlük, yorumlama ve dünyayı değiştirmeye yönelik bir felsefenin de serüveni olarak anlaşılabilir. Onun felsefe tarihinde farklı düşünce gelenekleri arasındaki tartışmalar, ayrımlar konusundaki belirlemeleri önemlidir. Ayrıca yaygın biçimde anlaşıldığı şekliyle felsefenin hakikat/doğruluk ile ilişkileriyle ilgili eleştiri ve yorumları da tarihselci düşünce geleneği bağlamında felsefe tarihine nasıl bakılması gerektiği konusunda ufuk açıcı olmuştur.

<sup>23</sup> Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 155.



### Kaynakça

- Çotuksöken, Betül. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2019.
- Özlem, Doğan. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İzmir: İzmir Kitaplığı Yayınları, 1995.
- Özlem, Doğan. *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Özlem, Doğan. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2001.

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 08.06.2022**Kabul:** 09.07.2022**Atıf:** Bahadır, Murat. "Felsefi Düşünmenin İmkânı Olarak Yürümek: Düşünceye Yol Aldırmak İçin Yol Almak," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 17-35. <https://doi.org/10.55256/temasa.1127759>

# Felsefi Düşünmenin İmkânı Olarak Yürümek: Düşünceye Yol Aldırmak İçin Yol Almak<sup>1</sup>

**Murat Bahadır<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-8767-2322

DOI: 10.55256/TEMASA.1127759

## Öz

İnsanın dilsel ve düşünsel anlamda gelişmesinde önemli bir etken olarak yürümek hem fiziksel hem de düşünsel olarak bir yer değiştirme hareketidir. Felsefe tarihinde birçok filozofun düşünsel yolculuğunun aynı zamanda bir yürüme alışkanlığına bağlı olduğunu gözlemek mümkündür. Modern bilimi şekillendiren birçok bilim insanının yaşamında da yürümek bilimsel bilgi elde noktasında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla hem felsefe hem de bilim tarihinde yürümeni, düşüncelerin gelişiminde önemli bir işleve sahip olduğu iddia edilebilir. Modern bilimde yürümenin düşünce ve zihinsel gelişim üzerine etkisi ile ilgili gerçekleştirilen deneysel çalışmalar da bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu çalışmalardan hareketle yürüme ile düşünme arasında doğrudan bir neden sonuç ilişkisi kurulamasa da yapısal benzerlikler olduğu söylenebilir. Düşünmek, bir nevi kavramlar ile seyahat etmektir. Ancak insanın onu seyahate çıkaracak kavramları elde etmesini sağlayacak deneyim ve yolculuklara ihtiyacı vardır. İnsanın bu yolculuğa nerede (doğada, şehirde) ve nasıl (yürüyerek veya çeşitli ulaşım araçlarını kullanarak) çıktığı, insanın çevresi ile kuracağı ilişkinin şekillenmesinde belirleyici bir yere sahiptir. İnsanın yaşadığı mekanlar ve ulaşım araçları zamanla değişse de yürümek en saf insani eylem olarak insan yaşamının bir parçası olmaya devam etmiştir. Bu bağlamda çalışmada yürümenin düşünme üzerindeki etkisi, filozof ve bilim insanlarının çıkmış oldukları düşünsel yolculuklar üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Yürümek, Düşünmek, Şehir, Teknoloji, Doğa.

## Walking as a Possibility of Philosophical Thinking: Taking a Path to Lead Thought

### Abstract

As an essential factor in human beings' linguistic and intellectual development, walking is a movement of displacement both physically and intellectually. It is possible to observe that the academic journey of many philosophers in the history of philosophy also depends on a walking habit. Walking has an essential place in obtaining scientific knowledge in the lives of many scientists who shape modern science. Therefore, it can be claimed that walking in the history of both philosophy and science has an essential function in developing ideas. Experimental studies on the effect of walking on thinking and mental development in modern science also support this claim. Based on these studies, although a direct cause and effect relationship cannot be established between walking and thinking, it can be said that there are structural similarities. To think is to travel with concepts. However, one needs experiences and journeys that will enable him to acquire concepts that will take him on a journey. Where (in nature, in the city) and how (by walking or using various means of transportation) people go on this journey have a decisive role in shaping the relationship they will establish with their environment. Although the places where people live and the means of transportation have changed over time, walking has continued to be a part of human life as the purest human action. In this context, the effect of walking on thinking will be tried to be revealed through the intellectual journeys of philosophers and scientists.

**Keywords:** Philosophy, Walking, Thinking, City, Technology, Nature.

<sup>1</sup> Bu çalışma 9-11 Mayıs 2022 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlenen I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [murat.bahadir@erzurum.edu.tr](mailto:murat.bahadir@erzurum.edu.tr)

## Giriş

Gelişen teknoloji ile birlikte yaşamı kolaylaştırmak için üretilen araçlar, insanın giderek daha az hareket etmesine neden olmaktadır. Özellikle son yıllarda geliştirilen sanal gerçeklik<sup>3</sup> teknolojileri hareketi de sanallaştırmaktadır. Günümüz insan yaşamını karakterize eden bu hareketsizliğin neden olduğu biyolojik, psikolojik ve sosyal gibi farklı boyutlardaki sorunlardan en önemlisi, insanın gerçeklikten kopması ve düşünme gücünün zayıflamasıdır. Düşünme gücünün zayıflaması, biyolojik anlamda düşünme süreçlerinin bozulmasını, niteliksel anlamda ise üretilen düşüncelerin insanı ve çevreyi bütünsel olarak geliştirmeye-iyileştirmeye yönelik yetersizliğini ya da negatifliğini ifade etmektedir. Bu durum, günümüz insanının daha az düşündüğü ya da düşünemediği anlamına gelmemekle birlikte, yeni yaşam tarzının neden olduğu düşünme biçiminin kısıtlılığı ve yetersizliğini betimlemektedir. Kimileri için bu yaşam ve düşünme biçimi, düşünme tarihi açısından insanın en üst seviyesini temsil etmekteyken, kimileri için insanlığın yıkılışının açık bir belirtisinden başka bir şey değildir. Çalışmada insanlığın geldiği bu durumun neye karşılık geldiğini tespit etmekten ziyade, yürüme ile düşünme arasındaki ilişki, felsefe ve bilim tarihindeki farklı düşünürlerin düşüncelerinin gelişimi üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Tarihsel sürece bakıldığında insan göçebelikten yerleşik yaşama, tarım toplumundan endüstri toplumuna sürekli hareket halinde olmuştur. Yürüme ile başlayan bu serüven daha sonrasında insana daha fazla imkân sağlayacak yeni ulaşım araçlarının inşa edilmesi ile devam etmiştir. İnsanın çıplak elleri ve ayaklarıyla kurmaya başladığı uygarlık, daha sonraları insanın üretmiş olduğu araç-gereçler ve teknolojinin sağladığı imkanlar çerçevesinde şekillendirilmiştir. Ancak bu sürecin insanlığı nasıl bir geleceğe taşıdığı ile ilgili farklı düşünceler ileri sürülmektedir. Öyle ki yürümenin kültürel gelişimin ve varoluşun temeli olarak görüldüğü yerde yürüme imkanından yoksun kalınması ya da gelişen teknolojik araçlar neticesinde yürüyüşün terk edilmesi, insanın sadece spor gibi etkinliklerden değil insan olmanın gerektirdiği niteliklerden mahrum kalması demektir.<sup>4</sup> Çünkü geliştirilen teknoloji ile birlikte insanın çevresi ile daha doğrudan bir ilişki kurmasını sağlayan hareket, giderek daha dolaylı bir deneyime dönüşmüştür. Bu durum insanın kendi doğasında bulunan algılama, anlama, düşünme gibi güçlerin zayıflamasına ve üretmiş olduğu bu araçlara bağımlı hale gelmesine neden olmuştur. Böylece insanlık, birincil konumdan ikincil konuma geçen insanın üretmiş olduğu araçların gölgesinde kalmaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliğinin düşünme olarak kabul edildiği yerde Solnit'in dikkat çektiği insan olmanın gerektirdiği niteliklerden mahrum kalma iddiasının göstergelerinden biri, beyin hücrelerinin yok olmasının neden olduğu Alzheimer hastalığının yaygınlaşmasıdır.<sup>5</sup> Alzheimer hastalığının tedavisinde ilaçların yanı sıra düzenli olarak gerçekleştirilecek yürüyüşlerin hastalığın nedeni olan bilişsel fonksiyon kayıplarının önlenmesi, geciktirilmesi ve geliştirmesinde etkili olduğunu ileri süren çalışmalar Solnit'in iddiasını destekler niteliktedir.<sup>6</sup> Bununla birlikte insanın yürümek gibi biyolojik-fiziksel

<sup>3</sup> Kavram hakkında birkaç dakika durup düşünüldüğü zaman ilginç bir çelişki fark edilir ve akla şu soru gelir: gerçek olmayan gerçek ne demektir? Tıpkı suyun yakıcı (oksijen) ve yanıcı (Hidrojen) olan, yani birbirine zıt olan iki ayrı elementin bir araya gelmesi ile oluşması gibi sanal gerçeklik de gerçekte olmayan (sanal) ve gerçek gibi birbirine karşıt ve birbiri ile çelişen iki ayrı kavramdan oluşturulmuştur. Bu bağlamda kavram, teknoloji ile gerçekle bağı koparılan, ancak gerçek olmayanın içerdiği belirsizlikten çekinen insanın gerçek olan ile gerçek olmayan arasındaki ayrımı kaybetmesinin neden olacağı şizofreni yangınıının söndürücüsü konumundadır. Diğer bir ifadeyle insanlara dayanmaları gereken yeni bir gerçeklik vadeder.

<sup>4</sup> Rebecca Solnit, *Yol Aşkısı: Yürümenin Tarihi*, çev. Elvan Kıvılcım. (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 351-352.

<sup>5</sup> Bkz. Wei-Wei Chen, Xia Zhang and Wen-Juan Huang, "Role of Physical Exercise in Alzheimer's Disease," *Biomedical Reports* 4, sayı: 4 (2016). <https://doi.org/10.3892/br.2016.607>

<sup>6</sup> Bkz. Massimo Venturelli, Renato Scarsini and Federico Schena, "Six-Month Walking Program Changes Cognitive and ADL Performance in Patients With Alzheimer," *American Journal of Alzheimer's Disease & Other Dementias* 26, sayı: 5 (2011). <https://doi.org/10.1002/alz.1111>

imkanlarının mekanikleşmesinin neden olduğu düşünsel zayıflık, yapay zeka teknolojileri ile telafi edilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu gelişme, her ne kadar insan düşüncesinin bir başarısı olarak görülse de düşünme, bu başarının kurbanı olacak gibidir. Tüm bu sebeplerden dolayı hareket etmenin en sağlıklı yolu olan yürümek, düşünme sürecinin de sağlıklı bir şekilde işleminin teminatı olarak görülebilir. Çünkü düşünmek salt zihinsel bir süreç değildir.

Sinirbilimcilere göre insanın kendisini diğer canlılardan ayıran düşünme kabiliyeti için beyin denilen bir organa sahip olmasının temel nedeni, hareket etme kabiliyetine sahip olmasıdır. Bununla birlikte beyin en temel ve kolay karşılanabilir ihtiyacı da hareket etmek yani yürümektir. Buradan hareketle insanın beden ve zihninin hareket etmek için tasarlanmış olduğu çıkarımı yapılabilir. Biyolojik olarak beynin algı ve bilinç düzeyinin açık olması da hareketlilik ile ilgili bir durumdur. Düşünebilme gücü, hareket etmenin neden olacağı beyin biyolojik yapısındaki değişiklikler ile beyin sinir hücreleri arasında kurulan bağlantı sayısının artmasıyla mümkündür. Dolayısıyla hareketsizlik ya da tek düze ve rutin faaliyetler düşünsel gelişimi olumsuz etkileyen, düşünme kapasitesini zayıflatıcı etkiye sahiptir.<sup>7</sup> Hareket halinde olmak ve hareket etmenin en ideal hali olan yürümek, insanın dilsel ve düşünsel anlamda gelişmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Tarihsel süreçte patikaları, yolları, ticaret ağlarını şekillendiren yürümek, farklı kültürlerde farklı anlamlar taşımıştır. Ancak genel olarak zihin, beden ve dünyanın birbiri ile iletişim ve etkileşime girmesi olan yürümek zihin, beden, doğa ve kentin erozyonuna bir karşı çıkıştır.<sup>8</sup> Dolayısıyla her zaman bir yerden başka bir yere gitmekten daha fazlası olan yürümek, aynı zamanda sosyal bir fenomendir.<sup>9</sup> Bu bağlamda dünyayı şekillendiren eylemlerden biri olarak yürümek, bir nevi insanın evreni kendisi aracılığıyla, kendisini de evren aracılığıyla keşfetmesidir.<sup>10</sup>

Hayvanları doğanın geri kalanından ayıran şeyin kendi kendilerine hareket etmeleri olduğunu söyleyen Aristoteles, hareket etmenin daha yüksek kapasite ve gelişim ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. Buna göre doğada gezinmek ve çevreyi keşfetmek, hipokampus gibi öğrenme süreçlerinden sorumlu beyin ilgili bölgelerinin gelişimini etkilemektedir. Dünyanın bilişsel haritalarının geliştirildiği beyin merkezindeki bu yapı, kendi kendine hareket kabiliyeti ve hafızanın gelişiminde derinden rol oynamaktadır. Diğer bir ifadeyle beyin, hipokampusün yavaş gelişimi (dolaşım yoluyla kendi kendine hareket) yoluyla yer öğrenme yeteneğine sahip olduktan sonra, anıları açık ve seçik olarak hatırlamaya başlar. Öyle ki kendi kendine hareket ve hafızanın bu karşılıklı bağımlılığı, bazı psikologlarca insanın erken çocukluğunu hatırlayamaması durumu ile açıklanmaktadır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Seneca'nın dikkat çektiği gibi insan, yaşadığı dünyayı harekete geçirmek için önce kendisi harekete geçmelidir.

Yürüme ve düşünme arasında ilişkiye dair önemli çalışmalardan biri Oppezzo ve Schwartz'ın *Give Your Ideas Some Legs: The Positive Effect of Walking on Creative Thinking* (Fikirlerinize Biraz Ayak Verin: Yürümenin Yaratıcı Düşünme Üzerindeki Olumlu Etkisi) adlı çalışmasıdır. Çalışma çevreden bağımsız olarak yürümenin düşünsel süreçlerde geliştirici bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Buna göre ister dışarıda ister koşu

[doi.org/10.1177/1533317511418956](https://doi.org/10.1177/1533317511418956)

<sup>7</sup> Bkz. Sinan Canan, *Değişen Be(y)nim* (4. Baskı) (İstanbul: Tuti Kitap, 2017).

<sup>8</sup> Solnit, *Yol Aşk: Yürümenin Tarihi*, 19-22.

<sup>9</sup> Jeremy DeSilva, *First Step* (New York: Harper Collins Publishers, 2021), 203-204.

<sup>10</sup> Solnit, *Yol Aşk: Yürümenin Tarihi*, 53-54.

<sup>11</sup> Matthew B. Crawford, *Why We Drive* (New York: Harper Collins Publishers, 2020), 12-13.

bandında olsun yürümek, yeni fikirlerin üretilmesini geliştirmektedir. Bu gelişmenin etkisi de insanların yaratıcı çalışmalarını yapmak için oturdukları zamana kadar sürmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla odalarında oturmak zorunda kalan düşünürlerin yürümesinin kesintiye uğratılması, yani beden zihin lehine ihmal edilmesi, zihin ile yürüme arasındaki karşılıklı bağımlılığı görmezden gelinmesi demektir. Bununla birlikte belli bir yürüyüşün ardından odasında oturan bir insanın yürüme deneyiminin arta kalan etkileri göz önüne alındığında, bacak hareketi ve dış uyurım, artan yaratıcılığın doğrudan nedenleri değildir. Bu, dolaşımdan kimyasal değişikliklere kadar değişebilen biyolojik ve de ruhsal araçları içermektedir. Fiziksel egzersiz, ruh halini iyileştirme ile bağlantılıdır ve olumlu ruh halindeki bir artış, farklı düşünmeyi iyileştirebilir. Dolayısıyla yürüyüş yapmak, çağrışımsal hafıza üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmakla birlikte her bir kişinin benzersiz çağrışım ağında dokunan yeni fikirlerin geliştirmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda felsefi düşüncenin geliştirilmesinde filozofların analogiler, metaforlar kullanması ve imgelere başvurmaları, yürümenin çağrışımsal hafızanın aktivitesini arttırmış olabileceği ile açıklanabilir.<sup>13</sup> Bu bağlamda yürümek, belki düşünmek için şart değildir, ancak kesinlikle bu konuda insanlara yardımcı olmaktadır. Beyni değiştiren bir olgu olarak yürümek, sadece yaratıcılığı değil hafızayı da etkilemektedir. Öyle ki dışarıda yapılacak herhangi bir yürüyüş, beynin kilidini açma potansiyeline sahip bir eylemdir.<sup>14</sup> Dolayısıyla yürümek, zihni boşaltmak için değil esasında zihni doldurmak, karmaşık halde duran fikirleri düzenlemek ve böylece rahatlamak, hatta bu düzenleme ile yeni fikirlere yer açmak için gereklidir.

Görünüşte fiziki anlamda bir yer değiştirme hareketi olan yürümek, aynı zamanda düşünsel anlamda da yer değiştirmedir. Yürümek gibi düşünmek de sürekli bir dengesizlik ve ardından gelen denge arasında gidip gelme, düzensizlik ve düşme halinin düzeltilmesi, iyileştirilmesi çabasının döngüsel olarak tekrarlanması sürecidir. Fiziksel ve düşünsel anlamdaki bu yer değişikliği, bu düşme ve dengesizliği göze alma cesareti ile mümkündür.<sup>15</sup> Alman felsefeci Karl Gottlob Schelle'ye göre hem fiziksel hem de entelektüel bir etkinlik olarak yürümek, bedene iyi gelmekle birlikte daha çok zihne iyi gelen bir eylemdir. Kendi güzergahı ve ritmini belirleme imkânı sağlayan yürümek, insanın kendi ile baş başa kalması ve kendisine özgü düşünceleri geliştirebilmesini sağlaması açısından önemli bir deneyimdir.<sup>16</sup> Düşünmek bir tür yolda olmak demektir. İnsan yürürken kimi zaman etrafını saran gerçekliğe, kimi zaman ise sadece yürüdüğü yola ve ayaklarına odaklanır. Eğer yol düz, rahat ve güvenli ise birinci seçenek, yol zorlu ve engebeli ise ikinci seçenek gerçekleşir. Dolayısıyla insan yürüdüğü yolun şartlarına göre kimi zaman çevresine kimi zaman kendisine odaklanıldığı gibi düşünme sürecinde de kimi zaman etrafını saran gerçekliğe kimi zamanda bu gerçeklik ile mücadele edebilecek gücü toplayabilmek için kendisine ve kendi düşüncelerine odaklanır. Bu iki süreç karşılıklı olarak birbirinin gelişmesini desteklemekte ve birbirini şekillendirmektedir. Nasıl ki yürümek yürünen yola etki etmek ve yola bir iz bırakmaksa, herhangi bir şey üzerine düşünmek de o şeye etki etmek ve üzerinde değişiklik yapmaktır. Bu bağlamda insanın yaşamadan, görmeden, deneyimlemeden, gerçeklik ile temas etmeden ve kendisi ile baş başa kalmadan düşüncelerini dile getirmesi, Henry David Thoreau'un ifadesiyle "Yaşamak için

<sup>12</sup> Marily Oppezzo and Daniel L. Schwartz, "Give Your Ideas Some Legs: The Positive Effect of Walking on Creative Thinking," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 40, sayı: 4 (2014): 1142. <https://doi.org/10.1037/a0036577>

<sup>13</sup> Oppezzo and Schwartz, "Give Your Ideas Some Legs: The Positive Effect of Walking on Creative Thinking," 1148-1149.

<sup>14</sup> DeSilva, *First Step*, 224-225.

<sup>15</sup> Roger-Pol Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, çev. Yavuz Baran. (İstanbul: Hep Kitap, 2017), 13-20.

<sup>16</sup> Frederic Gros, *Yürümenin Felsefesi* (8. Baskı), çev. Albina Ulutaşlı. (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 143.; David L. Breton, *Yürümeye Övgü* (5. Baskı), çev. İsmail Yerguz. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019), 75.

ayağa kalkmamışken, yazmak için oturmak nasıl da beyhudedir.”<sup>17</sup> Benzer şekilde Friedrich Nietzsche de şöyle yazar: “... yorgunluk nedir bilmeden o dağ benim, bu dağ benim, yedi sekiz saat dolaşabiliyordum. İyi uyuyor, bol bol gülüyordum, -bundan daha dinç, daha sabırlı olamazdım.”<sup>18</sup> Yine Rousseau da “... ne zaman sokağa ayağımı atsam, çevremde yürek parlayıcı konulara rastlıyorum.”<sup>19</sup> sözleri yürüme ile düşünme arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Bu bağlamda yürüyerek bir mekândan başka bir mekâna geçmek aynı zamanda bir düşünceden diğerine geçişi hem de yeni düşüncelerin ortaya çıkışını tetikleyen bir yolculuktur. Bu yolculukta insanın karşısına çıkan her manzara üzerine düşünmek için gerekli olan yavaşlık ya da kendi ile baş başa kalabilme imkânı yürümenin düşünürler açısından sağladığı en büyük faydadır.<sup>20</sup>

Her yürüyüş düşünmeyi şekillendiren ya da düşünmeye etki eden bir yürüyüş olmadığı gibi farklı yürüyüşlerin şekillendirdiği düşünceler de aynı zamanda yürüyüşe etki ederek yürümenin işlevi ve anlamını değiştirmiştir. En temelde yürümek, düşünceleri okumak, tekrar etmek, yaymak ve benimsenmesini sağlamak için değil, yeni düşüncelere yelken açmak için bir imkandır. Mevcut düzen, uygulama, kabul ve dayatmaların neden olduğu karmaşıklıklardan ve sıkıcılığın uzaklaşmanın bir aracı olarak yürümek, aynı zamanda uzaklaşılacak şeylere karşı yeni alternatifler aramanın bir yoludur. Yürümek için insanın yanına alacağı en iyi şey kitaplar değil, defterlerdir. Bu bağlamda derinlemesine düşünme faaliyeti içerisinde olan filozoflar için yürümek önemli bir etkinliktir. Öyle ki felsefe tarihinde birçok filozof, analiz-sentez gibi düşünsel süreçlerin ilerlemesi ile yürüyüşe bağlı bir ilerlemeyi birbiri ile bağlantılı görmüş ve yürüyüşleri sırasında veya yürüyüşleri sonrasında not ettikleri düşünceler ile büyük eserlere imza atmışlardır. Antik Çağ’dan modern döneme birçok düşünür, düşüncelerine odaklanmak ve onları yazıya dökmek için kentlerin atmosferinden uzaklaşarak kendisi ile baş başa kalacağı yürüyüşler için doğaya çekilmişler ya da şehirlerde kendi yürüyüş güzergahlarını oluşturmuşlardır.

### 1. Antik Yunan’dan Modern Çağ’a Yürüme ve Düşünme

Yolların birbirine bağladığı şehirler, limanlar, meydanlar ve pazarlar ticari değişim ve pazarlama faaliyetlerin gerçekleştirildiği toplanma merkezleri olmasının yanı sıra farklı kültür ve düşüncelerin buluşma yerleri olarak bu düşüncelerin pazarlandığı ve birbirini şekillendirdiği takas yerleridir.<sup>21</sup> Dolayısıyla uygarlıkların ve düşüncelerin oluşmasında yol, önemli bir işleve sahip olmuştur. Antik Yunan’da MÖ 800 civarında dini amaçlar ve ulaşım için özel yolların inşa edildiğine dair kanıtlar olsa da Roma’da olduğu gibi seyahat ve ulaşım için gelişmiş ve sistematik bir yol ağı yoktur. Ancak bu eksiklik, yerel ticareti veya ihracata yönelik büyük ölçekli üretimi pek engellememiştir. Erken zamanlarda, özellikle belirli bölgeler ve uzak bölgeler arasında düzenli bağlantılar sağlayan deniz ulaşımı sayesinde canlı bir ticaret ve etkileşim gerçekleştirmişlerdir.<sup>22</sup> Yunan şehirleri siteler, farklı kültürlerden ticari ürünler ile birlikte farklı düşüncelerin toplandığı bir merkez konumundadır. Bu, o dönemdeki düşüncelerin Yunan filozofların ayağına gelmesi demektir. Öyle ki deniz yoluyla ile uzun yolculuklara çıkanlar olmakla birlikte bu dönemdeki filozofların yürüyüşlerinin çoğu döngüsel ve de

<sup>17</sup> Bkz. Henry D. Thoreau, *The Journal of Henry David Thoreau (1837-1867)* (New York: NYRB Classics, 2009).

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (2. Baskı), çev. Can Alkor. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 89.

<sup>19</sup> Jean J. Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, çev. Reşat Nuri Darago. (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 132.

<sup>20</sup> Solnit, *Yol Aşk: Yürümenin Tarihi*, 21-23.

<sup>21</sup> Italo Calvino, *Görünmez Kentler* (30. Basım), çev. Işıl Saatçioğlu. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 13.

<sup>22</sup> Lukas Thommen, *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*, trans. Philip Hill. (Cambridge: United Kingdom at the University Press, 2012), 22.

kısa mesafeliydi. Antik Yunan'da düşüncenin geliştirilmesi ve dile getirilmesinde yürüyüş yapmak, önemli bir etkinlik olmasının yanında genel olarak site içerisindeki yollarda gerçekleştirilen bir eylem olmuştur. Bunun sebebini Yunan düşüncesinin doğa anlayışında, doğa karşısında insanın kendisini konumlandırma çabasında bulmak mümkündür.

Antik Çağ'da yürümek denilince muhtemelen ilk akla gelecek olan ve yapmış oldukları iş gereği gezginlikleri ile ünlü olan Sofistlerdir. Diğer insanların maddi şeylere olan bağlılığı onları sabit bir yere bağlı kılarken, düşüncelere olan bağlılığı nedeniyle sofistlerin bu hareketliliği, onları bir yerde kalmaktan ziyade yürümeye-seyahat etmeye itmiştir. Dolayısıyla insanlardan ayrı olarak sofistlerin düşünceye olan bağımlılığı, bağımsız olmayı gerektiren bir bağlılıktır. Antik Yunan'da düşünme ile yürüme arasında ilişki kurulmasının yanı sıra yürümek, bir sosyalleşme ve sohbet etme aracı olarak da önemli bir işleve sahip olmuştur.<sup>23</sup> Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* eserinde yaşam hakkında konuşan ancak ölüme mahkûm edilen ilk filozof olarak bahsettiği Sokrates, katılmış olduğu askeri seferlerin dışında Atina'yı terk etmemiş, Atina sokaklarındaki yürüyüşleri esnasında karşılaştığı insanlarla yaptığı sohbetler ile doğrunun peşinde olmuştur.<sup>24</sup> Kötülük ve huysuzluğu ile meşhur olan Sokrates'in eşi Xanthipe, evde çıkarmış olduğu huzursuzluklar ile Sokrates'in evden uzaklaşmasına ve Atina sokaklarında saatlerce dolanmasına neden olmuştur. Belki de Sokrates, eve erken dönmek için yürüyüşlerini mümkün olduğunca uzatmıştır. Sokrates evde masa başında kalsaydı bu üne belki de kavuşamayacaktı çünkü onu Sokrates yapan kamusal alandaki yürüyüşleri esnasında gerçekleştirdiği sohbetlerdi.<sup>25</sup> Sokrates'in bu sohbetler esnasındaki yürüyüşü, belli bir ritmi olmayan ve kimi zaman da uzun duraklamalar içeren bir yürüyüştür.

İlk filozofların doğaya dair nasıl sorusuna vermiş olduğu cevapları tatmin edici bulmayan ve de kendisini doğayı bilme konusunda başarılı görmeyen Sokrates, doğa hakkında sahip olunacak nasıl sorusunun cevabı olan bilgilerin insanı daha bilge kılmayacağını düşünmüştür. Sokrates'e göre akıl, doğanın arkasındaki yer alan gücün doğayı var etme amacına ulaşamamasına karşılık, insanın oluşturmuş olduğu toplumun arkasındaki amaca ulaşılabilir güce sahiptir. Bu da Sokrates'in ilgisini insanın yaşamdaki amacının ne olduğu sorusuna yöneltmiştir. Doğaya uygun yaşamın temel alındığı bir kültürde asıl derdi insan olan Sokrates'in yürüyüşünün mekânı sitelerdir. Bunun içinde yürüyüşlerini daha çok insan ile karşılaşabileceği şehir meydanları, pazar ve spor yerlerinde yapmayı tercih etmiştir. Site içindeki Sokrates'in bu yürüyüşüne insanın merakını canlı tutacak bir yığın olay ve kimi zaman hüznü kimi zaman hayallere daldıran insanlar eşlik etmiştir.<sup>26</sup> Sokrates'in bu tavrı Platon'un *Phaidros* diyalogunda açık bir şekilde ifade edilir. Diyalog, Sokrates'in şehrin dışına doğru yürüyüşe çıkan Phaidros ile karşılaşması ile başlar. Doğadaki yolların şehrin yollarına göre daha az yorucu olduğunu dile getiren Phaidros, bu yürüyüşte Sokrates'e kendisine eşlik etmesini ister. Bu teklife olumlu cevap veren Sokrates, Phaidros ile bir süre yürüdüktan sonra büyük bir ağacın yanına gelirler ve Sokrates burası için:

<sup>23</sup> Solnit, *Yol Aşkısı: Yürümenin Tarihi*, 34-37.

<sup>24</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (8. Baskı), çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 75-76.

<sup>25</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni* (7. Baskı), çev. Sedat Umran. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 32-33.

<sup>26</sup> Breton, *Yürümeye Övgü*, 104.; Francis M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan. (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 22-26.; Felix M. Ibanez, *Felsefe Öyküleri* (2. Baskı), çev. Hamide Koyukan. (Ankara: İmge Kitapevi, 1998), 42.

Hera aşkına! Dinlenmeye ne kadar da uygun bir yer. Ağaç epeyce geniş ve yüksek, uzunluğu ve gölgesi çok hoş, ayrıca dalındaki çiçekler sayesinde her yer güzel kokularla dolu. Ağacın altından akan su da soğuk, sanki tam da ayaklarımın istediği şekilde.... Ayrıca güzel de bir esinti var, bu da insanın içini huzurla dolduruyor. Bir yandan ağustosböcekleri koro halinde ses çıkarıyorlar, çimenler ise yattığımız zaman kafamızı rahatça üzerine koyabilecek kadar güzel uzunlukta. Evet sevgili Phaidros! Yabancı birini gerçekten de güzel bir yere getirdin.<sup>27</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Sokrates'in bu değerlendirmesine karşılık Phaidros ise "Sen inanılmaz derecede dikkat çekici ve tuhaf bir insansın. Sanki buralı değilmiş gibi, kendisine rehber olunan bir yabancı gibi konuşuyorsun. Sanırım hiçbir zaman şehrin surlarının dışına çıkmadın, hiçbir zaman nehrin sınırlarını da aşmadın." diye karşılık verir. Onun bu gözlemi karşısında ise Sokrates şu şekilde cevap verir: "Sevgili dostum beni affet! Ben her zaman öğrenmeye çalışan bir insanım. Kırılarda ya da ağaçlarda bir şey öğrenme şansım yok ama kentlerdeki insanlardan bir şeyler öğrenebilirim."<sup>28</sup> Doğadaki patikalarda yürüyüşleri yapmak yerine sitelerin yollarında kendi patikalarını oluşturan Sokrates, insanların her gün sitenin yollarında otomatik şekilde yürümelerinin aksine düşünsel anlamda yaşamlarını sorgulamalarını sağlayacak bir bilinçlilik ile kendi yaşam yollarını oluşturmalarına katkı sunmayı amaçlamıştır.

Yürümenin düşünme üzerindeki etkisini açıklayabilmek adına ele alınması gereken filozoflardan biri de Sokrates'in düşüncelerini yazmış olduğu diyaloglar aracılığıyla kalıcı hale getiren Platon'dur. Sokrates'in ölümünden sonra, Atina'yı terk eden Platon, 12 yıl boyunca Mısır'dan İtalya'ya kimi uzun gemi seyahatleri ve yürüyüşler gerçekleştirmiştir.<sup>29</sup> Aristokrat bir aileden gelen Platon, şiir ve savaş ile ilgili eğitimler almış, siyaset ile ilgilenmiştir. Atina'daki kısıtlı imkanlardan uzaklaşabilmek için Afrika ve İtalya'daki Yunan kolonilerine seyahatler gerçekleştirmiştir. Özellikle de siyaset ile ilgili düşüncelerini hayata geçirebilmek adına siyasi danışmanlık görevi için Siraküza'ya birçok kez gitmiştir.<sup>30</sup> Megara'ya Eukleides'in yanına, Kyrene'ye Matematikçi Theodoros'un yanına, İtalya'ya Eurotos'un yanına, oradan da deniz yoluyla Mısır'a gitmiştir.<sup>31</sup> Bu seyahati esnasında Mısırlıların gelenek ve inançlarının kendisine yabancı geldiğini ifade eden Platon'a göre onların adil olduğu tek şey her insanın hangi işle uğraşacağına doğuştan belli olmasıydı. Bu gözlemlerinden hareketle adalet düşüncesini şekillendiren Platon, Pers din adamları olan Maglar'la buluşmayı da istemiş ancak, savaş tehlikesinden dolayı bundan vazgeçerek Atina'ya dönmüştür. Burada kent dışında ağaçlı bir gymnasium olan Akademeia'ya yerleşmiştir. Platon'un hem Atina dışında hem de Atina'da kurmuş olduğu okulda öğrencileri ile gerçekleştiği tüm bu yürüyüş serüveninde tuhaf bir ikilik vardır: "Yürür, bakar, dinler, insanlarla konuşur, ama içi onlarla değildi; bütün dikkati kendi içine yönelmişti."<sup>32</sup> Gençliğinde çok saygılı ve terbiyeli biri olarak bilinen ve kahrkaha bile atmadığı söylenen Platon'un yaşamı, çeşitli komedyacı ozanlarının eserlerine konu edilmiştir. Öyle ki Aleksis, *Meropis* adlı eserinde Platon'un yürüyüşünü "Tam zamanında geldin, çünkü ne yapacağımı bilmeden, Platon gibi bir aşağı bir yukarı gezinip hiçbir bilgelik yakalayamadım, ama bacaklarım yoruldu." şeklinde alay konusu etmiştir.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 29-30.

<sup>28</sup> Platon, *Phaidros*, 30.

<sup>29</sup> Jacop Burckhardt, *Yunan Kültür Tarihi*, çev. Nur Nirven. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 365.; Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, 45.

<sup>30</sup> Martin Cohen, *Felsefi Masallar*, çev. S. Aktuyun ve M. Yalçinkaya. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 31.

<sup>31</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 132.

<sup>32</sup> M. İlin ve E. Segal, *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (12. Baskı), çev. Ahmet Zekerya. (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 223-224.

<sup>33</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 141-142.



Yolculuğa çıkmak için gerekli koşulları sağlamak adına yaşamış oldukları bazı ekonomik ve sosyal yoksunluklara ve yolculuk esnasında karşılaştıkları tehlikelere karşın antik Yunan dünyasındaki birçok filozof, o zamanki bilinen coğrafyada çok fazla seyahat etmeyi göze almışlardır. Pythagoras gibi çokça seyahat eden düşünürlerden biri olan Ksenophanes, yaşamından söz ederken 67 yıl dolaştığını dile getirir. Benzer şekilde Demokritos da o dönemdeki hemen hemen birçok insanın görmediği yerleri kendisinin gördüğünden, bu yerlerdeki bilginlerden en çok dersi kendisinin aldığından ve Mısır'da pirlere beş yıl kaldığından bahseder.<sup>34</sup> Antisthenes'in de anlattığına göre Demokritos, zaman zaman mezarlıklarda kendi başına dolaşmaya çıkar, bu yürüyüşlerinde aklına gelen düşünceleri ve imgeleri çeşitli şekillerde sınamaya tabi tutardı.<sup>35</sup> Yunanistan'da bir liman kenti olan Pire şehrinde öğrencileri ile birlikte Sokrates'i dinlemek için 7,5 km yol giden Antisthenes, Kinik okulunun kurucusudur.<sup>36</sup> Antik Yunan'da gerçek anlamda yürüyenlerinden biri de kiniklerdir. Bir siteden diğerine bir meydandan diğer meydana sürekli yollarda olan kinikler, her zaman aylakça sokak sokak gezerlerdi. Bu yürüyüşlerinde doğaya uygun yaşamın gerektirdiği fazlalıklardan arınmış bir şekilde yerleşik toplumun, site hayatının gerektirdiği uzlaşmalar, alışkanlıklar, hırslar gibi her türlü yapay unsuru eleştirir, yargılar, alay ve aşağılama konusu yaparlardı.<sup>37</sup>

Yunanca yürüyen anlamına gelen *peripate* kavramından hareketle kurmuş olduğu okulunda yürüyerek ders verme yöntemini geliştiren Aristoteles, bu çağda yürümesi ile ön plana çıkan önemli düşünürlerdendir. Babası gibi hekim olmak yerine Atina'ya gitmek isteyen Aristoteles, Atina'ya gitmesi halinde ne yapması gerektiği ile ilgili danıştığı kâhin, ona felsefe öğrenmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla onun Atina'ya gitmek için çıkmış olduğu bu yolculuk, felsefe için çıkmış olduğu ilk yolculuğudur. Öyle ki bu dönemde felsefe öğrenmek, herhangi bir mesleğe sahip olmak isteyen birisinin ilk olarak ilgilenmesi gereken bir uğraş olmuştur.<sup>38</sup> Aristoteles daha çocukken bitki bilimci babası ile yapmış olduğu yolculuklarla doğayı keşfetmiştir. Böylece iyi bir gözlemci haline gelmiş ve bu özelliği sayesinde gerçekleştirdiği seyahatlerde biyoloji alanında canlıların sınıflandırılması konusunda başarılı çalışmalar gerçekleştirmiştir.<sup>39</sup> Gerçekleştirmiş olduğu bir dizi seyahatten sonra Atina'ya dönen Aristoteles, Lykeion (lise) adına bir okul kurar. Kurmuş olduğu bu okulda spor zamanına kadar öğrencileri ile yürüyüşler gerçekleştiren Aristoteles hem Lykeion'da hem de buraya gidiş-geliş yolundaki yürüyüşlerinde düşüncelerini oluşturmaya ve anlatmaya başlamıştır. Sofistler gibi döngüsel bir yürüyüş sergilememiş olan Aristoteles, sitenin meydanında ve buralardaki yürüyüş alanlarında dolaşmıştır.<sup>40</sup>

Antik Yunan'dan farklı olarak Roma döneminde *cursus publicus* (kamu yolu) olarak adlandırılan organize ve gelişmiş bir ulaşım ağı geliştirilmiştir. Roma devletini karakterize eden bir sembol olan ve devlet ile yerel bölgeleri birbirine bağlayan yol, bu dönemde büyük ölçeklerde inşa edilmiştir.<sup>41</sup> Roma döneminin aksine küçük sitelerden oluşan Antik Yunan döneminde büyük karayolu ulaşım ağları yoktu. Bu dönemde ulaşım daha çok deniz yoluyla yapılırdı ve ticaret amaçlı kullanılmaktaydı. Yunan ve Roma dönemi arasındaki bu

<sup>34</sup> Burckhardt, *Yunan Kültür Tarihi*, 364.

<sup>35</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 433-434.

<sup>36</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 252.

<sup>37</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 116-117.

<sup>38</sup> Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 56.

<sup>39</sup> Cohen, *Felsefi Masallar*, 38-39.

<sup>40</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 44-46.

<sup>41</sup> R. Laurence, "The meaning of roads: a reinterpretation of the Roman Empire" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, ed. Jenni Kuuliala and Jussi Rantala (New York: Routledge, 2020), 38.

farklılık onların düşünsel ve sosyal yapısına da yansımıştır. Antik Yunan'a göre ulaşım sisteminin oldukça ileri taşındığı Roma döneminde yol, farklı amaçlar ve işlevler için kullanılmıştır. Antik Yunan'da genel olarak hakikate ulaşmak, öğrenmek ve yaşamın anlamını yakalamak için düşünceyi harekete geçiren düşünsel bir yolculuk olarak görülen yol ve yürümek, Roma döneminde coğrafyaya hâkim olmak için gerçekleştirilmesi gereken seküler bir olgu olarak görülmüştür. Bu bağlamda yol, coğrafya üzerindeki emperyal gücü temsil etmekteydi ve yollar sadece imparatorluğun çeşitli kısımlarını birbirine bağlamakla kalmıyor, aynı zamanda devlet ile halk arasındaki bağlantıyı da temsil ediyordu. Roma yolları, devlet ve halkı birçok sembolik yolla birbirine bağlamakla birlikte hükümdarlar ve halkların somut bir etkileşimi için de birçok araç sağlamıştır.<sup>42</sup> Bununla birlikte yolun önemli bir işleve sahibi olduğu Roma'da yürüyüş, insanın kim olduğunu tanıtan bir kartvizit olarak değerlendirilmiştir.<sup>43</sup>

Yürümek, yürünecek yolun varlığı ya da yokluğu ile ilgili bir durum olmaktan ziyade yolun nasıl görüldüğü, dolayısıyla da o dönemde hâkim olan zihniyet ve bilinç ile ilgili bir durumdur. Antik Yunan'da daha çok teorik ve felsefi düşünce gelişirken Roma döneminde pratik ve teknik anlamda gelişmelerin ortaya konulması, bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda antik Yunan'da yaşanan dünyanın anlaşılmaya çalışıldığı yerde Roma döneminde dünyaya hükmetmek esas amaç olmuştur. İşgal edilen yerlerin yönetimi için yolların inşa edildiği Roma döneminde Yunan'a kıyasla felsefi düşünme çok fazla gelişim göstermemiştir. Bu durumun Romalı filozofların yürüyüş düşüncelerine de etki etmiştir. Öyle ki stoacıların en önemli temsilcilerinden olan Epiktetos, kendisini oturarak dinleyen bir kitleye hitap etmiştir. Benzer şekilde Romalı epikürosçular ağaçların gölgelendirdiği büyük bahçelerde düşüncelerini dile getirmişlerdir.<sup>44</sup> Bununla birlikte yürümek ve düşünmenin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini ifade eden Seneca için yaşam, insanın kendi ritminde doğa ile iç içe yürümesidir. Ona göre belli bir amaç, zorunluluk, kalabalık ve telaşın aksine yürüyüş, belirlenmiş bir yol güzergahı olmadan, tek başına, özgün bir tempoda ve konsantre olmuş bir şekilde doğa ile iç içe yapılmalıdır.<sup>45</sup> Antik Yunan filozofların genel olarak site içerisinde diğer insanlarla birlikte gerçekleştirdiği yürüyüşlere karşın Roma döneminde yürüyüşler, insanın kendi ile baş başa kalacağı doğaya kaymıştır.

Roma döneminde Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile pagan olarak ifade edilen düşünce ve inançların terk edildiği Orta Çağ'da, seküler amaca hizmet eden araç ve eylemlerde bir kenara konulmuştur. Yeni bir çağın başlangıcını hazırlayan bu değişimler ile birlikte yol ve yürümenin anlamı ve işlevi de değişmiştir. Roma'dan kalma yolların kullanıldığı ve yeni yollar inşa edilmediği Orta Çağ'da yola dair böyle bir bakış sergilenmesinin sebebi, toplumsal yapıda ve onun evriminde aranmalıdır. Oldukça uzun bir tarih dönemi boyunca, insanlar çoğunlukla şehir devletlerinde örgütlenmiş, kendi kendine yeterli olacak şekilde ticaret ve hareketlilik için sınırlı ihtiyaç sergilemişlerdir.<sup>46</sup> Bu bağlamda yol, tapınma ve ibadet yerlerine ulaşmak ve de dini yayma amacıyla kullanılmıştır. Hakikatin bilgisine sadece tanrı sahip olduğu için yürümek, hakikati aramak için değil yaymak için kullanılmıştır. Hristiyanlık inancına göre insan, geçici olan bu dünyadan geçen bir yolcudur. Dolayısıyla insan bu dünya ile ilgili işler ile çok fazla meşgul olmamalı, asıl yurduna ulaş-

<sup>42</sup> J. Kuuliala and J. Rantala, "Introduction" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, ed. Jenni Kuuliala and Jussi Rantala (New York: Routledge, 2020), 3-4.

<sup>43</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 55.

<sup>44</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 116.

<sup>45</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 56-57.

<sup>46</sup> A. Mouratidis and F. Kehagia, "On the Track of Road Evolution," *Journal of Infrastructure Development* 6, sayı: 1 (2014): 5.

masını sağlayacak eylem ve işler ile meşgul olmalıdır. Bu bağlamda yürümek, hac ibadeti gibi kutsal mekanlara ulaşmak ya da dini yaymak için gerçekleştirilmesi gereken süreç odaklı değil amaç odaklı bir eylemdir. Bu amaç dışında yürümek veya bir manastırdan diğerine gerçekleşen göçebe keşiş vari dini yürüyüşler dahi pek tasvip edilmemiştir. Bunun yerine belli bir manastırda inzivaya çekilerek dua ve ibadet ile meşgul olmak daha değerli görülmüştür.<sup>47</sup> Bu durum düşünsel alanda çok da verimli olmayan bir çağın yaşanmasına neden olmuştur. Ancak düşünsel anlamda bu çağda ön plana çıkan düşünürlerin yaşamında yürümenin önemli bir yere sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür. Öyle ki Orta Çağ'daki baskın dini atmosfere karşılık, felsefi ve de empirist bir eğilime sahip olan Fransisken tarikatının bir üyesi olan Ockhamlı William, ortaya koymuş olduğu düşünceler ile felsefede önemli bir yere sahip olmuştur. Dönemindeki birçok din adamı gibi o da Avrupa'nın farklı ülkelerine yaya olarak seyahatler yapmış ve üniversitelerde dersler vermiştir.<sup>48</sup>

Yürümek, Antik Çağ ve Orta Çağ boyunca insanların düşünsel ve sosyal hayatını birçok şekilde etkilemiştir. Bu nedenle yürümek hem gündelik hayatın sorularını hem de modern öncesi dünyanın düşünsel gelişimini açıklama noktasında önemli bir yere sahiptir. Yolda olmak yani yürümek, bir yerden başka bir yere gitmekten çok daha fazlası olmuştur. Bu bağlamda yolculuktan önce, yolculuk sırasında ve varış anında farklı şekilde hareket etmiş insanlar, bu süreçte sosyal hayatlarını, inançlarını ve kimliklerini etkileyen birçok deneyim yaşamışlardır.<sup>49</sup> Özellikle Orta Çağ sonrasında Yeni Dünya'nın keşfi, seyahat için artan sayıda yeni rotaların ortaya çıkması, yeni ulaşım imkanlarını da beraberinde getirmiştir. Bu yeni rotalar, farklı güzergâh ve yollarda yeni yürüyüş deneyimlerinin yaşanmasına ve de yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

## 2. Modern Çağ'da Yürüme ve Düşünme

Orta Çağ sonrası Reform, Rönesans, sömürgecilik, coğrafi keşifler, bilimsel ve teknik gelişmelerin etkisi ile insanlık, çok daha hızlı bir değişim süreci içerisine girmiştir. Yeni coğrafyaların keşfedilmesi, yeni yolların açılması ve bu yollarda yeni ulaşım araçlarının kullanılması ile de yol ve yürümenin anlamı, dolayısıyla da işlevi değişmiş, yeni düşünme biçimleri ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda modern çağın düşünürleri, eski güzergâh ve düşüncelerden haberdar olmakla birlikte diğer düşünürler gibi mevcut güzergâhların dışında yeni yollar bulmak, düşüncelerini zenginleştirmek, bakış açısını geliştirmek, dönemin kültür ve yaşayışını değerlendirmek için kendileri ile baş başa kalacakları, kimi zaman doğada kimi zamanda şehirde yeni güzergâhlarda kısa, uzun veya döngüsel yürüyüşler gerçekleştirmişlerdir.

Modern dönemde yürümek ve düşünmek arasındaki ilişkiye dair düşüncelere rastlayacağımız önemli düşünürlerinden olan Rene Descartes, iyi bir Fransız ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiştir. Çok narin bir çocuk olmasına karşılık askeri bir kariyere sahip olan Descartes, 1618-1628 yılları arasında Hollanda'da Orange Prensi'nin ordusunda, ardından Bavyera ordusunda ve yine Macaristan'da askerlik hizmetine gönüllü olarak katılmış ve birçok yeri bu sayede dolaşma imkanına sahip olmuştur. Kış aylarında çok fazla boş zamana sahip olmasını sağlayan bu askeri kariyeri, ona düşünmek için yeterli zaman ve imkân sağlamıştır.<sup>50</sup> Descartes

<sup>47</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 99-100.

<sup>48</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 105.

<sup>49</sup> Kuuliala and Rantala, "Introduction," 9.

<sup>50</sup> Henry Alpern, *The March of Philosophy* (New York: The Dial Press Inc., 1933), 104.

bir odada oturarak düşünce üretmek yerine dünyanın farklı yerlerini görebilmek için seyahatlere çıkmıştır.<sup>51</sup> Hollanda, Fransa, İtalya, İsviçre ve Polonya gibi birçok ülkeye seyahat eden Descartes'in en sevdiği seyahat biçimi, orduya katılarak gerçekleştirdikleri olmuştur. Savaşmak için değil daha çok şey görebilmek için bir seyirci olarak ordulara katılan Descartes için ordu ile seyahat etmek bir tür acentenin organize ettiği tura katılmak gibiydi. Çünkü farklı insanlar ile tanışmanın, notlar almanın, kendi düşüncelerine dalmaya imkân sağlayan uzun bekleme sürelerinin olduğu Avrupa'daki güzergahları güvenli bir şekilde seyahat etmenin en ideal yolu bu seyahatlerdi. Bu seyahatlerin sonunda 1629 yılında ordudan ayrılan Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar* eseri ile başlayan felsefi düşünce serüvenini kaydetmek üzere gerçekleştireceği yalnız yürüyüşler ve de yatakta kendi kendisi ile geçireceği zamanlar için inzivaya çekilmiştir.<sup>52</sup> Kalabalıktan uzak kalabileceği, sessiz ve sakin bir kafa ile eserlerine odaklanabileceği bir yer olan Hollanda'ya giden Descartes, hayatının en önemli yıllarını kırsal bölgelerde yalnız başına geçirmeyi tercih etmiştir. Çok okuyan biri olmamakla birlikte algı ve kavrayış gücü çok yüksek olan Descartes için yürümek, düşünmek gibi kaçınılmaz bir eylemdir.<sup>53</sup>

Eğitimli insanlara daha yakın olmak ve daha nitelikli deney ve gözlemler yapabilmek için Hollanda'da inzivaya çekilen Descartes, uzun süre buranın kendisine sağladığı ideal düşünme ortamından faydalanmıştır.<sup>54</sup> Descartes'in bundan sonraki hayatı, yalnızlık ve yolculuk tarafından şekillendirilen bir ikilem ile devam etmiştir. Tanıdığı insanlara karşı çoğu zaman yakınlık duymayan, kendisine ait bir evi olmadığı gibi bu yönde de bir isteği olmayan Descartes, ömrünün sonuna kadar huzursuz ve yalnız olmuştur.<sup>55</sup> Yaşamı boyunca huzur ve yalnızlık arayan Descartes'in bu arayışı kendisini saplantılı yolculuklara itmiştir.<sup>56</sup> Düşüncesinin oluşmasında oldukça önemli bir yere sahip olan bu yolcuların önemini *Yöntem Üzerine Konuşmalar* eserinde şu şekilde dile getirmiştir:

... gençliğimin geri kalanını yolculuk yapmaya, saray erkânlarını ve orduları görmeye, çeşitli mizaçlarda ve koşullarda insanlarla içli dışlı olmaya, çeşitli deneyimler edinmeye, kaderin önüme çıkardığı rastlantılarda kendimi denemeye ve her yerde önüme çıkan şeyler üzerine bir parça yarar sağlayabilmek amacıyla bu şekilde tefekkür etmeye kullandım. Zira bana öyle geliyor ki, odasında kitaplara gömülmüş bir insanın yaptığı, hiçbir somut sonucu olmayan ve genel kanıdan uzaklaştığı ölçüde göstermek zorunda olduğu zekâ ve beceri nedeniyle bir ihtimal elde edebileceği boş gururdan başka hiçbir netice vermeyen kurgulara ilişkin uslamalardan, herkesin kendisini ilgilendiren ve yanlış hüküm verdiği takdirde olayın kendisini derhal cezalandıracağı muhakemelerde daha çok hakikatle karşılaşabilirdim.<sup>57</sup>

Kimi zaman toprak kimi zaman şehrin kaldırımlarında yürüyen Descartes'a göre hızlı gitmekten ziyade patika ve toprak yollarda yavaş yürümek, insanın kavrayış yeteneğini güçlendiren, düşünceleri canlandıran

<sup>51</sup> "Descartes "inziva" dayken çok kitap okumazdı; aslında kitap okuma isteksizliği hiç geçmedi; bu durum dostlarının yazdığı kitaplar için de geçerliydi." Desmond M. Clarke, *Descartes*, çev. Nur Nirven ve Berkay Ersöz. (İstanbul: İş Banası Kültür Yayınları, 2016), 120.

<sup>52</sup> "Descartes'in seküler bir keşiş gibi inzivada yaşama eğilimi yüzünden Mersenne, yaklaşık yirmi yıl boyunca ona güvenilir entelektüel bağlantılar sağladı ve Descartes ailesinin Brötanya'da yaşayan üyeleri de dahil olmak üzere başka birçok kişiyle mektup alışverişini yapmasına aracı oldu. Bu dönemde Descartes hiçbirini bitirmediği çok sayıda proje üzerinde çalışmaya başladı." Clarke, *Descartes*, 90.

<sup>53</sup> Charles Adam, *Descartes Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Karasan. (İstanbul: MEB, 1991), 15-23.; Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, 147-153.

<sup>54</sup> D. R. Lewis, "Descartes'in Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi," *Cogito* sayı: 10 (1997): 30.

<sup>55</sup> Paul Strathern, *90 Dakikada Descartes* (2. Baskı), çev. Murat Lu. (İstanbul: Gendaş Yayınları, 1999), 13-14.

<sup>56</sup> Strathern, *90 Dakikada Descartes*, 37.

<sup>57</sup> René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 17.

bir eylemdir.<sup>58</sup> Öyle ki Descartes'e göre "...yavaş yürüyenler, eğer her zaman doğru yolu izlerlerse, koştukları halde bu yoldan uzaklaşanlara göre çok daha ileriye gidebilirler."<sup>59</sup>

Yürüme ile düşünme arasındaki ilişkiye dair fikirleri kaleme alma girişimi, bu ikisi arasındaki ilişkinin kayda değer olduğunu düşünen Rousseau'ya aittir. Bu konuda Descartes ile hemfikir olan Rousseau, akli ayaklarına bağlı olan ve doğadaki yürüyüşleri ile düşüncelerini açığa çıkartan filozoflardandır. Uygarlığın insanı doğasından uzaklaştıran yapaylık ve çürümüşlüğüne karşı doğal olmanın bir simgesi olan yürümeyi, insanın uygarlıktan soyutlanarak kendiliğine dönmesinin yolu olarak gören Rousseau'ya göre uygarlığın mekânı olan şehirdeki insanlar yürümekte ve yürümenin anlamını bilmemektedirler.<sup>60</sup> Bu yüzden yürümek, sahte yapaylıkların hüküm sürdüğü şehirde, modern ulaşım araçları ile gerçekleştirilen bir eylem değil, doğada gerçekleştirilen bir eylemdir. İnsanlığın ilerlemesinden ziyade kötülükler neden olan bilim, sanat, lüks, ün ve arzuların mekânı olan şehirlerde modern araçlar ile yolculuk yapmak yerine Rousseau, istediği zaman durbileceği, yön değiştireceği doğada, patikalarda yürüyebilme özgürlüğünün peşindedir.<sup>61</sup> Bunun için aklın mekânı olan şehirler yerine içgüdünün mekânı olan doğada yürümek Rousseau için insanın kendisini keşfetmesi, düşünme yeteneğinin ortaya çıkmasını sağlayan bir gözlem ve düş kaynağıdır. O bu düşüncesini *Yalnız Gezerin Düşlemleri* adlı kitabını yazma nedenini açıklarken şöyle dile getirir:

Ruhumun her zamanki durumunu tanımlamayı bir ölümlünün düşebileceği en şaşırtıcı durumda tasarlayınca, bu girişimimi başarmanın en kolay, en güvenli yolunu, yalnızca dolaşmalarımı ve dolaşırken kurduğum düşlemleri olduğu gibi yazmakta buldum. Bu yalnızlık ve düşünme saatleri, günün, bütünüyle kendim olduğumu, bana yabancı düşüncelerden uzak olduğumu, doğa benim nasıl olmamı istediye öyle olduğumu gerçekten söyleyebileceğim tek anlarıdır.<sup>62</sup>

Çıkmış olduğu seyahat ve yürüyüşleri, başka hiçbir zamanda olmadığı kadar kendisi olduğu ve düşündüğü anlar olarak gören Rousseau, yürümeyi düşüncenin harekete geçebilmesi için bedeninin harekete geçirilmesi olarak görür. Bununla birlikte temiz havayı soluduğu yürüyüşlerin kazandırdığı sağlığın onu özgürleştirdiğini, ruhunu bağlarından kurtardığını ve sıkılıp korkmadan daha büyük düşünme cesaretine sahip olmasını sağladığını ifade eder.<sup>63</sup> Öyle ki yürümenin neden olduğu bu kazanımlar, başkasının yürümesine eşlik ederken değil, kendi istediği zaman gerçekleştirilen yürüyüşlerde ortaya çıkar. Onun için de kendi başına çıkmış olduğu yürüyüşleri bölen ve kesintiye uğratan kişilerin yanına yaklaşmasını, yürüyüşüne eşlik etmesini istemeyen ya da arabaya alınma tekliflerine yüzünü buruşturan biridir.<sup>64</sup>

Doğu Prusya'nın Königsberg şehrinde yaklaşık altmış yıl boyunca her gün saat üç buçukta çıkmış olduğu ve bir saat süren düzenli yürüyüşlerindeki dakikliği ile ünlü olan Kant, sadece yürüyüşlerinde değil yürüyüşün dışında gerçekleştirdiği işlerde de aynı dakiklik ve düzenliliğe sahip biri olarak üzerinde durulması gereken filozoflardandır. Kant'ın kendisi ile baş başa kalarak derin düşüncelere daldığı bu yürüyüşler, yağmur-çamur demeden hemen hemen her zaman gerçekleştirdiği günlük rutinleri arasında önemli bir yere sa-

<sup>58</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 113-116.

<sup>59</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 9.

<sup>60</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 129.; Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 62-63.

<sup>61</sup> Bkz. Jean J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (9. Baskı), çev. Sebahattin Eyüpoğlu. (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

<sup>62</sup> Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, 20.

<sup>63</sup> Jean J. Rousseau, *İtiraflar I*, çev. Reşat N. Güntekin. (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1991), 247-248.

<sup>64</sup> Rousseau, *İtiraflar I*, 181, 242.

hiptir.<sup>65</sup> Yürüyüşün dışında öğle yemeğinde akademiden olmayan entelektüel birçok zeki arkadaşı ile çeşitli konularda yapmış olduğu masa başı sohbetleri de onun günlük rutinleri arasındaydı. Ayrıntıya düşkün bir zihne sahip olan Kant, Könisberg'ten çok ayrılmamış olsa da diğer şehirler ile ilgili uzun betimlemeler yapabilecek kadar bilgiye sahiptir.<sup>66</sup> Öğle yemeklerinde misafir ettiği arkadaşları ile konuştuğu konulardan biri de muhtemelen onların seyahat deneyimleriydi.

Kant'ın yürüyüş güzergahı, yönetici, işçi, esnaf gibi toplumun farklı katmanlarının yaşadığı bölgeleri geçerek orada yaşayan insanları gözlemlene imkânına sunması açısından sıradan bir yürüyüş güzergahı değildi.<sup>67</sup> Yavaşlık, sabır ve düzenlilik ile her gün gerçekleştirilen bu yürüyüş aynı zamanda onun düşünsel karakterinin de bir yansımasıdır. Buna göre düşünmek bir yola girmek, o yolu sabırla ve istikrarlı bir şekilde kat etmektir. Seksen yıllık ömrünün yaklaşık yetmiş yılını Könisberg'de geçirme sabrı gösteren Kant, çevre köylere yapmış olduğu kısa yolculuklar dışında buradan hiç ayrılmamıştır. Ancak okumasıyla bütün dünyayı ruhu ile dolaşmış olan Kant'ın yaşamı, düşünmek, konuşmak ve yazmak üçgeni etrafında geçmiştir. Öyle ki ona büyük ününü kazandıran *Saf Aklın Eleştirisi* kitabını on yıllık bir düşünme ve beş aylık bir yazma süreci sonunda tamamlamıştır.<sup>68</sup> Çoğu filozofun tek başına çıktığı yürüyüşler ile elde ettiği yalnızlığı Kant, yaşadığı şehir, ev ve çevrede sağlamaya çalışmıştır. Öyle ki komşusunun öten horozundan rahatsız olunca evini değiştirecek kadar yalnızlık ve sakinliğin peşinde olmuştur. Yaşamı ile ilgili biyografilerde ne kadar titiz, düzenli, dakik olduğu yönündeki anlatımlardan hareketle onu bir doğa yürüyüşündeki ön görülemeyen koşulların neden olacağı gecikme ve düzensizlik kadar tedirgin edecek başka bir şey olmayacağını söylemek mümkündür. Öyle ki bir soylunun davetiyle çıkmış olduğu bir köy gezisinin uzaması dolayısıyla yaşadığı korku ve endişe onun bir daha herhangi bir davete katılmama kararı almasına neden olmuştur.<sup>69</sup>

Kopenhag caddelerinde ve evde babası ile yapmış olduğu yürüyüşler ile edebiyattan felsefeye birçok eser üreten Kierkegaard da Rousseau gibi yürüyüş ve düşünme üzerine yazan filozoflardan olmuştur. Kopenhag'ın caddelerinde yapmış olduğu yürüyüşlerde insanları gözlemleyen Kierkegaard, bu gözlemlene işini bir botanik bahçesinde bitki örnekleri toplamaya benzetmiştir. Çok sosyal biri olmayan Kierkegaard, bu eksikliğini Kopenhag caddelerinde çıkmış olduğu yürüyüşlerde gidermeye çalışmıştır. Kısmen dahil olduğu, kısmen de seyircisi olduğu insan ilişkilerine dair gözlemleri, onu derin düşüncelere itmiştir.<sup>70</sup> *Kahkaha Benden Yana* adlı eserinde böyle bir gözleme dair düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

Bir keresinde üç adamın utanmaz biçimde tek bir kişiye saldırdığı bir sokak kavgasına tanık olmuştum. Kalabalık durmuş, bu haksızlığa duyduğu öfkeyle seyrediyordu; nefret ifadeleri sahneyi canlandırmaya başladı; sonra seyredenlerden birkaçı üç saldırgandan birine saldırdı ve yere yıkıp dövdü. İntikam alanlar aslında saldırganlarla aynı kuralları uygulamıştı. Eğer izin verirseniz ben de naçizane kendimi hikâyeye katıp devam edeceğim. İntikam alanlardan birinin yanına gidip yaptığı şeyin ne kadar mantıksız olduğunu argümanlarla açıklamaya çalıştım; fakat meseleyi tartışmak onun için imkânsızdı...<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, 232-233.

<sup>66</sup> Cohen, *Felsefi Masallar*, 174.

<sup>67</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 132.

<sup>68</sup> Ibanez, *Felsefe Öyküleri*, 242-243.

<sup>69</sup> Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 216-217.

<sup>70</sup> Solnit, *Yol Aşkısı: Yürümenin Tarihi*, 34-54.

<sup>71</sup> Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana* (3. Baskı), çev. Nedim Çatlı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 249.

Kişinin kendisini yaşadığı çevreden ve toplumsal bağlardan uzaklaştırmasını tehlikeli bir durum olarak gören Kierkegaard, bu uzaklaşmayı düşünmek için ideal bir ortam olarak görür.<sup>72</sup> Öyle ki Kierkegaard, şehrin kalabalığı içindeki yürüyüşünü tarif ederken şu ifadeleri kullanmıştır: “İşte böyle gözlerim yerde sokaklardan aceleyle adeta süzülerek geçiyorum; kaldırımın bana ait olduğundan emin bir şekilde, etrafa bakmayı hiç gerekli görmüyorum, böylece saadetle koşar adım kaldırımda giderken...”<sup>73</sup> Etrafını saran kalabalık bir kitle arasında otururken düşünebilme kabiliyetini en iyi şekilde gerçekleştirdiğini ifade eden Kierkegaard için bu topluluktan gelen konuşma ve gürültü, düşünmenin kendi nesnesine odaklanması için gerekli olan hareketi sağlamaktadır.<sup>74</sup> Kierkegaard için böyle bir ortam içinde yürümek, bir resmin odağında yer alan nesneyi ön plana çıkarmayı ve ona odaklanmayı sağlayan arka plan işlevi görür. Kaldı ki odaklanılan nesne bu flu arka planla birlikte anlamlı bir birliktelik oluşturmaktadır. Benzer şekilde bir düşüncede ona sebep olan durumlar ile birlikte anlamlı ve anlaşılırdır.

Hayatı bir yol olarak gördüğü için yürüyüşlere çıkan Kierkegaard, yürüyebildiği sürece ölüm dahil hiçbir şeyden korkmadığını dile getirmiştir. Yürüyüşe çıkamadığı zamanlarda ise her şeyin kötüye gittiğini, için hayatın korkutucu bir hal aldığını ifade eden Kierkegaard için yürüyebilmek, her şeyden uzaklaşabilme imkânı sunduğu için vazgeçilmezdir.<sup>75</sup> Beden ve zihin sağlığının yürümeye bağlı olduğunu düşünen Kierkegaard için yürümek, gözlem yapmanın, ilham almanın, dolayısıyla da düşünsel verimlilik ve ilerlemenin kaynağıdır. Aksi durumda hem bedenin hem de düşüncenin çöküşe geçeceğini düşünen Kierkegaard’ın Kopenhag caddelerindeki yürüyüşü, belli bir zaman ve güzergahı olmayan, karşılaşılan şeylere ve ruh haline göre değişen bir ritme sahiptir. Yürüyüşlerden arda kalan zaman ise şehirdeki bu yürüyüşlerin meyvelerinin derlenip toplandığı yazma eylemi ile doldurur.<sup>76</sup> Bu bağlamda Kierkegaard’ın kitapları yazılı metin, yürüyüşleri ise yaşayan canlı metinlerdir. Bir anlamda kitapları tez, yürüyüşleri de antitezdir.<sup>77</sup>

Modern dönemin saplantılı yürüyüşçülerinden biri de Friedrich Nietzsche’dir. Her gün 11.00-13.00 saatleri arasında elinde not defteriyle yürüyen Nietzsche, bütün büyük düşüncelerin yürümekle ortaya çıktığını söylemiştir.<sup>78</sup> Kentlerin sağlamış olduğu ulaşım ağları yerine doğadaki patikalarda yalnızlığının eşlik ettiği uzun yürüyüşler gerçekleştiren Nietzsche için oturmak, muhakeme gücünün zayıflaması, açık ve seçik düşüncelere ulaşmamaktır. Onun için yürüyüş sürecinde doğmamış hiçbir düşünceye itimat edilmemelidir.<sup>79</sup> Platon’un temsil etmiş olduğu durağanlık ve değişmez gerçeklik fikrine karşı her şeyin değişim içerisinde olduğunu dile getiren Herakleitos’cu düşünceye önem veren Nietzsche için bu düşünceyi temsil eden yürümek, bakış açısında ve düşünmekte sürekli ilerleme ve değişimi temsil eder. O yüzden yaşamında doğada uzun yürüyüşlere çıkmasına karşılık sağlığının bozulması ile artık yalnız ve uzun yürüyüşler gerçekleştiremeyen Nietzsche, bu süre içerisinde kalmış olduğu pahalı ve kirli kentlerden (Nice, Sils, Venedik) iyice nefret eder, ta ki Torino’yu keşfedene kadar. Bozulan sağlığının düzelmesine katkıda bulunan Po nehri kıyısında gerçekleştirdiği yürüyüşler, kenti hem ayaklara hem gözlere hitap eden yerler olarak görmesine neden olur.

<sup>72</sup> Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 72.

<sup>73</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 87-88.

<sup>74</sup> Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 142.

<sup>75</sup> Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 90-91.

<sup>76</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 157-160.

<sup>77</sup> Soren Kierkegaard, “Önsöz” *Kahkaha Benden Yana* içinde (3. Baskı), çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 21.

<sup>78</sup> DeSilva, *First Step*, 224.

<sup>79</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (8. Baskı), çev. Mustafa Tüzel. (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 24.

Bu iyileştirici deneyim onun düşünsel verimliliğini de canlandırır ve kısa zamanda birçok kitap yazmaya başlar.<sup>80</sup> İnsanlar ile ilişkisinde yaşadığı güçlükler ve yaşadığı sağlık sorunları ile melankolik bir kişiliğe bürünen Nietzsche, gezginci bir firari olarak Almanya, İtalya ve İsviçre'deki birçok yere seyahat ederken eserlerini yazmıştır. Dolayısıyla onun düşünceleri ile yaşamı arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir.<sup>81</sup> Diğer bir ifadeyle o, eserlerini varoluşu ve yaşamı ile birlikte yazmıştır.

Yaşamı ve yürüyüşü ile dikkat çeken düşünceleri ile yaşadığı dönemi şekillendiren filozoflarından biri de Ludwig Wittgenstein'dir. Zengin bir ailenin çocuğu olarak gençliğini Viyana'da geçirmiş olmasına rağmen Wittgenstein, belli dönemlerde kentlerden ve insanlardan uzak kalmak için düşünsel açıdan en verimli zamanlarını Norveç Skjolden'de geçirmiştir. Öyle ki onun asıl ilgisi insanların toplandığı kalabalık yerleşim yerleri dışında yürüyüşler gerçekleştirmek olmuştur.<sup>82</sup> Babasından kalma yüklü mirasını kardeşlerine bırakarak mülkiyetin getirdiği yükten kurtulmak isteyen, ancak yalnızlığın neden olduğu bunalımlı bir gençlik dönemi yaşayan Wittgenstein, Russell'in yanında eğitim almak için Cambridge üniversitesine gitmiş ancak burada uzun süre kalamamış, Norveç'e giderek sakin bir yaşam sürmeyi tercih etmiştir.<sup>83</sup>

Birinci dünya savaşının çıkması ile subay olarak Avusturya-Macar ordusuna gönüllü olarak katılan Wittgenstein, İtalyanlara esir düşmesi ile hapisanede geçirdiği zamanlarda, Norveç'teki münzevi hayatı ve subaylık zamanındaki askeri yürüyüşlerde biriktirdiği düşünceleri yazıya dökmüş ve en önemli eserlerinden olan *Tractatus*'u yazmıştır. Savaş sonrası süreçte bir köyde öğretmenlik yapmaya başlasa da arkadaşlarının ısrarı ile yeniden Cambridge'e geri dönmüştür. İkinci dünya savaşının çıkması ile tekrar orduya katılan Wittgenstein, savaştan sonra yeniden Cambridge dönse de üniversiteyi tabiri caizse yaşarken ölmek olarak değerlendirdiği için kısa süre sonra istifa etmiş ve İrlanda'da bir çiftlikte kendisini araştırmalarına adanmıştır.<sup>84</sup> Üniversite ortamının gerektirdiği kurumsallık ve zorunlulukları kendi düşüncelerine odaklanamama ve yalnız kalmanın önünde engel olarak gören Wittgensteinn bu kararı, Norveç'teki ve askerlik sürecindeki kendi ile baş başa kalma ve yalnızlığın sağladığı üretken ortama geri dönme isteği olarak değerlendirilebilir.

Yürümek sadece filozofların değil, bilim insanlarının da düşüncelerine ve bilimsel çalışmalarına yön veren bir eylem ve alışkanlık olmuştur. Modern bilimin şekillenmesinde etkili olan isimlerden Albert Einstein ve Charles Darwin her gün yürüme alışkanlığına sahip bilim insanları arasındadırlar. İçeride dönük biri olan Darwin, ömrünün neredeyse beş yılını, Beagle adlı gemi ile dünyayı dolaşarak şimdiye kadar yapılmış en önemli bilimsel kavrayışlardan bazılarını üreten gözlemleri kaydederek geçirmiştir. O zamanlar yirmili yaşlarındaydı ve Avrupa'yı dolaşmanın ayrıcalıklı on dokuzuncu yüzyıl doğa bilimci versiyonuna girişiyordu. 1836'da evine döndükten sonra, bir daha asla Britanya Adaları'nın dışına adımını atmamıştır. Konferanslardan, partilerden ve büyük toplantılardan kaçınmış olan Darwin bunun yerine, günlerini Londra'nın yaklaşık yirmi mil güneydoğusundaki sessiz evi Down House'da eserlerini yazarak geçirmiştir. Ancak Darwin'in en iyi düşünceleri çalışma masası başında ortaya çıkmamıştır. Dışarıda, mülkünün kenarında Sandwalk adını

<sup>80</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 27-31.

<sup>81</sup> Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 315-316.

<sup>82</sup> Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, 167-168.

<sup>83</sup> Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 355-356.

<sup>84</sup> Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 359-359.



verdiği küçük “d” şeklinde bir yolda yapmış olduğu yürüyüşler, düşüncelerini oluştururken üzerinde yükseldiği en önemli zemindi. Bugün bu yol, Darwin’in düşünce yolu olarak bilinmektedir.<sup>85</sup>

### Sonuç

Felsefi düşüncenin oluşmasında yürüme ve seyahat etmenin rolünün ele alındığı bu çalışmada, tarihsel süreç içerisinde farklı filozofların düşüncelerinin ortaya çıkmasında yapmış oldukları yürüyüşlerin önemine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu noktada öncelikle yürüme ve düşünme arasındaki benzerlikten hareketle yürümenin düşüncenin biyolojik yapısı üzerindeki etkisine dair bilimsel çalışmalara yer verilmiştir. Bu, düşünceyi salt biyolojik bir süreç olarak değerlendirmekten ziyade düşüncenin sosyal, psikolojik, bilişsel, kültürel boyutlarının yanı sıra biyolojik yanının da olduğuna dikkat çekmek amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda düşünme gibi salt biyolojik değil, sosyolojik, psikolojik, kültürel boyutları da olan yürüme eylemi, düşünme ile arasında benzerlik kurulabilecek en ideal eylem olarak değerlendirilmiştir. Bu arada yürümek felsefi düşüncenin gelişmesinde önemli bir etken olmakla birlikte sanat ve bilim gibi farklı disiplinlerin gerçeklik ile yüzleşmeyi-karşılaşmayı gerektiren farklı alanlardaki sanatçı, bilim insanı ve düşünürler için de önemli bir işleve sahip olmuştur. Burada yürümek dışında sağlıklı yemek ve belli bir saat uyuma gibi farklı eylemlerin de entelektüel düşünme üzerinde etkili olabileceği iddiasında bulunulabilir veya yürümeyi bu eylemlerden ayrıcalıklı kılanın ne olduğu eleştirisi yapılabilir. Bu noktada diğer eylemler ile karşılaştırıldığında yürümek, salt biyolojik olarak değerlendirilebilecek bir eylem değildir. Yukarıda ifade edilen farklı boyutlarının yanında yürümenin en önemli boyutu insanın farklı gerçeklikler ile karşılaşmasını sağlaması ve yaşadığı deneyimi adlandıracak yeni kavramların oluşturulmasına kaynaklık etmesidir. Bunun dışında genel olarak tüm insanların, yemek yemeleri veya uyumaları benzer etkilere yol açacaktır. Muhtemelen aynı yemeği yiyen insanlar hemen hemen aynı tadı alacaktır, ancak aynı yolda yürüyenler aynı şeyleri görmeyecek, farklı şeyler dikkatlerini çekecektir. Hatta bir kişi aynı yoldan ikince kez yürüdüğünde dahi aynı şeyleri görmeyecektir.

Genel olarak düşünürlerin yürümeyi salt biyolojik bir süreç olarak kabul etmemelerinin nedenlerinden biri de yürümeyi bir araç olarak görmemeleridir. Bu noktada kimileri kısa, kimileri uzun yürüyüşlere çıkmayı, kimileri şehirde, kimileri ise doğada yürüyüşler yapmayı tercih etmiştir. Aynı şekilde kimileri yürümeyi gözlem yapma ve çözüm aradığı sorunlara dair gerçeklikleri görme, kimileri kendisi ile baş başa kalarak düşüncelerini netleştirme ve derinleştirme, kimileri ise düşüncelerini tartışma imkânı sağlayacak kişiler ile karşılaşma imkânı olarak görmüştür. Yürümenin düşünmeye etki eden salt biyolojik bir eylem olmadığının diğer bir kanıtı ise doğa yürüyüşçüleri ve sporcuların çeşitli konular hakkında entelektüel düşünce geliştirdikleri iddiasında bulunmamaları ya da sanatçı, filozof ve bilim insanlarının iyi bir yürüyüşçü veya sporcu olduklarını iddia etmemeleridir.

İnsanlık tarihinde hakikati seven ve ona ulaşmaya çalışan ya da hakikate ulaştığını iddia edenlerin düşüncelerinin şekillenmesinde seyahat etmek (özelde yürümek), önemli bir işlev ve anlama sahip olmuştur. Birçok filozof ve bilim insanı şehirde veya doğada yürüyüşler yapmış ve çıkmış oldukları seyahatlerdeki gözlemleri, hakikate yaklaşımda veya hakikate ulaşmada önemli bir etken olarak görmüşlerdir. Öyle ki hakikat gibi bir amacın peşinden gitmek, insanın gerçekliği nasıl gördüğü ve bu gerçeklik ile nasıl ve ne kadar temas ettiği ile ilgili bir durumdur. Gerçekliğin ne olarak tanımlandığına bağlı olarak kimi zaman dışsal, kimi

<sup>85</sup> DeSilva, *First Step*, 222-224.

zaman içsel, kimi zaman da hem içsel hem de dışsal olarak gerçekleştirilen yolculuklar, hakikate giden yollar olarak görülmüştür. Böyle bir yolculuğa çıkmamak, gerçeklik ile temas etmeden hakikate ulaşmak iddiasında bulunmaktır. Diğer bir ifadeyle bedeni harekete geçirmeden düşüncenin harekete geçirilmeye çalışılması demektir.

İnsanlık tarihinde her kültür, yürümeyi farklı şekillerde yorumlamış ve değer vermiştir. Batı yürüyüşünün temel değerlendirmesini oluşturan Yunanlılar, farklı yürüyüş biçimlerini içerdiği değere göre sınıflandırmışlardır. Örneğin Homer, güçlü savaşçıların uzun adımlar atması gerektiğini söylediği yerde Yunan yazarlar, daha yavaş yürümenin aristokratik bir arka plan ve müzakereci bir doğa sergilediğini ve hatta büyük bir ruha sahip bir adama işaret ettiğini dile getirmişlerdir.<sup>86</sup> Mitolojik düşüncenin ve felsefenin etkisi ile yürümek, bilgeliğin, erdemli ve ahlaklı olmanın, ruha özen göstermenin, hakikati aramanın bir yöntemi ve aracı olmuştur. Temelde bedensel bir eylem olmasına karşılık yürümek, ruhsal ve düşünsel etkileri olan ve maddi şeylerden uzaklaşmayı sağlayan bir eylem olarak görülmüştür.

Felsefi düşüncenin başlangıç noktası olarak kabul edilen Antik Çağ'da Yunan şehirleri filozofların düşüncelerini geliştirdikleri ve ilan ettikleri, sokak ve caddelerinde yürüyüşler gerçekleştirdikleri yerlerdir. Ancak felsefe, sadece şehirde gerçekleştirilen bir yürüyüşün ürünü olmamıştır. Felsefe şehir ile birlikte ulaşılan görece kültürel olgunluğun bir ürünü olarak antik dünyada ortaya çıkmış olsa da filozoflar felsefi düşüncelerini geliştirme noktasında sadece şehirlere bağlı kalmamış, onların doğada ve kırdaki gerçekleştirdikleri yürüyüşleri, felsefi düşüncenin gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Şehrin antitezi olarak doğa, kenti anlamak için bir referans noktası ve bir senteze ulaşmanın mekânı olarak görülmüştür. Buna karşılık bazı filozoflar ise doğada yürümenin sağlayacağı yalnızlık ve dinginliği şehirlerde tesis etmeye çalışmış ve kendine özgü bir kent yaşamı ve yürüyüş rutini geliştirmiştir.

Antik Yunan'da şehir, düşüncelerin diyalektik şekilde gelişmesine imkân sağlaması açısından önemliken, modern toplumda şehrin karmaşasından uzakta insanın kendisi ile baş başa kalmasını sağlayan doğa, düşüncenin geliştirilmesine imkân vermesi açısından önemli görülmüştür. Antik Yunan'da düşüncenin karakteristik olarak diyalektik şeklinde bir süreç olarak görülmesinden dolayı insanlar ile daha fazla etkileşim imkânı sunan şehirde dolaşmak, hakikate ulaşmanın gerekli koşuludur. Çünkü düşünmek, daha doğrusu eleştirel düşünmek, karşılıklı anlaşma veya bir uzlaşma sürecidir. Ayrıca antik Yunan'da Sofistlerle birlikte felsefi ilginin insana kayması ve insanın kendini bilme çabası diğer insanlarla birlikte olmayı gerekli kılmış, hakikate ulaşmanın şehirde insanlar ile birlikte yürütülmesi-yürünmesi gereken bir süreç olarak görülmesine neden olmuştur. Bu yürüyüşler kimi zaman polis içerisinde, kimi zaman da diğer polislerde ya da uzak yerlerdeki şehirlere doğru, daha fazla ve farklı insan ile karşılaşma imkânı sunacak seyahatler şeklinde olmuştur.

Antik Yunan'da yürümek, hakikate ulaştıracak düşünmenin imkânı olarak, Orta Çağ'da ise tanrının bildirmiş olduğu hakikati anlamının ve yaymanın aracı olarak görülmüştür. Aydınlanma ile birlikte insanın kendi aklına güvenmesi ve bireysellik düşüncesi düşünmenin karakterinin değişmesine neden olmuştur. Bu noktada düşünmek diyalektik açılımla gerçekleştirilen bir süreç değil, insanın kendi akli yetkinliği ve becerisinin bir ürünü olarak tek başına çıkılan zihinsel bir yürüyüş olarak görülmüştür. Bu da yürümenin mekanının değişmesine neden olmuştur. İnsana bu imkânı sağlayacak en iyi mekanlar olarak doğada yürümek daha

<sup>86</sup> J. A. Amato, *On Foot: A History of Walking* (New York: New York University Press, 2004), 8-9.

popüler hale gelmiştir. Öyle ki modern şehirlerin ilk şehirlere göre çok daha fazla uyaran içeren karmaşık düzeninin neden olduğu belli bir düşünceye odaklanamama, herkesin farklı bir amaç peşinde koşmasının yarattığı dağınıklık insanın düşünme sürecini olumsuz etkilemektedir. Bugün kentler birçok olgunun gözlem yeri, veri kaynağı olmasına karşılık bu verileri zihinde düzenleme imkânı verecek sakinliği sunmamaktadır. Günümüzde iyi, ahlaklı bir insan olma, kendini bilme dolayısıyla da hakikate ulaşma gibi entelektüel bir merak ve ilgisi olmayan insanlar arasında yürümek, antik Yunan'da insanı bilmek isteyen Sokrates'in yürüyüşlerini doğada yapması ile aynı şeydir. Dolayısıyla modern şehirlerde yürümek hem entelektüel ilgiye sahip insanlar yerine maddi kaygılar için koşturan insanlar olması nedeniyle hem de felsefi düşüncenin temel karakteristik özelliklerinden olan refleksiviteye imkân sunmaması açısından çok fazla tercih edilen bir eylem olmamıştır. Ayrıca doğa, kentlerdeki yaşantının ve kentlerdeki olgulardan elde edilen verilerin karşıtlarının bulunacağı, insanın zihninde uyanan düşüncelerin karşıtlarını gözlemleyebileceği bir yer olarak düşünsel süreci tetikleyen güzergahlar içermektedir. Bundan dolayı modern dönemde birçok filozofun yürüyüş mekânı, şehirlerden uzak doğa olmuştur. Bu filozoflar açısından şehirler veri toplama alanı, doğa ise bu verileri zihinde işleme mekânı olmuştur. Bunun yanında Kierkegaard ve Kant gibi şehirden elde ettikleri verileri zihinde işleyecek imkânı ve yalnızlığı, şehirlerde bulan filozofların yürüyüş mekânı ise şehirler olmuştur.

Günümüzde yürüyüş yapmak, çeşitli dernek ve kulüpler ile kurumsal bir faaliyete dönüşmüştür. İnsanın kendi belirlediği bir etkinlik olmaktan ziyade profesyonel bir ekip tarafından organize edilen, idealleştirilmiş belirli rotalar üzerinde grup olarak ya da spor salonlarında koşu bantlarında gerçekleştirilen sportif bir boş zaman endüstrisi etkinliği haline gelmiştir. Yürümek, üretici düşünsel bir etkinlikten ziyade yürüyüş için üretilmiş ürünlerin tüketildiği bir etkinliğe dönüşerek, salt bedensel bir eylem ya da bedensel dayanıklılık gösterisine indirgenmiştir. Dolayısıyla günümüzde geliştirilen teknolojik araçlara bağlı olarak yürüme imkân ve istediğinin giderek azaldığı bir çevrede kapalı mekanlara hapsolan ya da kapalı mekanlarda (metro, uçak vb.) seyahat eden insanlar, düşünme kapasitesinin gelişmesi ve düşünme sağlığını uzun süre koruma noktasında problemler yaşamaktadır. Yürümenin bir eziyet olarak görüldüğü günümüz dünyasında düşünme için de benzer bir bakış açısının varlığından bahsedilebilir. Bunun en büyük göstergesi ise insanı düşünme zahmetinden kurtaracak, insanın düşünmesindeki kusurları içermeyecek bir yapay zekâ geliştirmeye yönelik çalışmalardır. Bu durum akla şu soruyu getirmektedir: Yürümeyi minimize eden teknolojik araçlar bir gün yürümeyi ortadan kaldırılabileceği gibi benzer şekilde yapay zekaya yönelik çalışmalarda bir gün insanın düşünme imkanını ortadan kaldırabilir mi? Gelişen teknoloji ile cevabı netleşecek olan bu sorunun gelecekte tanık olunacak somut etkilerinden önce bugün asıl endişe verici olan, bu soru üzerine düşünmesi gerekenlerin belli kurumsal yapılardan oluşan akademik çevre içerisine kendilerini hapsedmeleridir. Solnit'in de ifade ettiği gibi "... masa, büyük çaplı düşünmek için doğru yer değildir."<sup>87</sup> Bu yüzden bu düşünürlerin kendilerini hapsedtikleri veya hapsedildikleri yerlerden çıkararak, gerçekliği doğrudan deneyimleyebilecekleri yürüyüşler yapmaya başlaması gerekmektedir.

### Kaynakça

- Adam, C. *Descartes Hayatı ve Eserleri*. Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul: MEB, 1991.  
 Alpern, H. *The March of Philosophy*. New York: The Dial Press Inc., 1933.  
 Amato, J. A. *On Foot: A History of Walking*. New York: New York University Press, 2004.  
 Breton, D. L. *Yürümeye Övgü* (5. Baskı). Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019.

<sup>87</sup> Solnit, *Yol Aşkısı: Yürümenin Tarihi*, 19.

- Burckhardt, J. *Yunan Kültür Tarihi*. Çeviren: Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Calvino, I. *Görünmez Kentler* (30. Basım). Çeviren: Işıl Saatçioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Canan, S. *Değişen Be(y)nim* (4. Baskı). İstanbul: Tuti Kitap, 2017.
- Chen, W. W., Zhang X. and W. J. Huang. "Role of Physical Exercise in Alzheimer's Disease," *Biomedical Reports* 4, sayı: 4 (2016): 403–407. <https://doi.org/10.3892/br.2016.607>
- Clarke, D. M. *Descartes*. Çeviren: Nur Nirven-Berkay Ersöz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Cohen, M. *Felsefi Masallar*. Çeviren: S. Aktuyun – M. Yalçinkaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Cornford, F. M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çeviren: A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Crawford, M. B. *Why We Drive*. New York: Harper Collins Publishers, 2020.
- Descartes, R. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- DeSilva, J. *First Step*. New York: Harper Collins Publishers, 2021.
- Droit, R. P. *Filozoflar Nasıl Yürür?*. Çeviren: Yavuz Baran, İstanbul: Hep Kitap, 2017.
- Gros, F. *Yürümenin Felsefesi* (8. Baskı). Çeviren: Albina Ulutaşlı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Ibanez, F. M. *Felsefe Öyküleri* (2. Baskı). Çeviren: Hamide Koyukan, Ankara: İmge Kitapevi, 1998.
- İlin, M. ve Segal, E. *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (12. Baskı). Çeviren: Ahmet Zekerya, İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kierkegaard, S. "Önsöz" *Kahkaha Benden Yana* içinde (3. Baskı), Çeviren: Nedim Çatlı, 11-28. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, S. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, S. *Kahkaha Benden Yana* (3. Baskı). Çeviren: Nedim Çatlı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kuuliala, J. and J. Rantala. "Introduction" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, Editors: Jenni Kuuliala and Jussi Rantala, 1-14. New York: Routledge, 2020.
- Laertios, D. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (8. Baskı). Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Laurence, R. "The meaning of roads: a reinterpretation of the Roman Empire" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, Editors: Jenni Kuuliala and Jussi Rantala, 37-63. New York: Routledge, 2020.
- Lewis, D. R. "Descartes'in Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi," *Cogito* sayı: 10 (1997): 17-40.
- Mouratidis, A. and F. Kehagia. "On the Track of Road Evolution," *Journal of Infrastructure Development* 6, sayı: 1 (2014): 1-15.
- Nietzsche, F. *Ecce Homo* (2. Baskı). Çeviren: Can Alkor, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
- Nietzsche, F. *Ecce Homo* (8. Baskı). Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Oppezzo, M. and D. L. Schwartz. "Give Your Ideas Some Legs: The Positive Effect of Walking on Creative Thinking," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition* 40, sayı: 4 (2014): 1142–1152. <https://doi.org/10.1037/a0036577>
- Platon. *Phaidros*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Rousseau, J. J. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (9. Baskı). Çeviren: Sebahattin Eyüpoğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Rousseau, J. J. *İtiraflar I*. Çeviren: Reşat N. Güntekin, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1991.
- Rousseau, J. J. *Yalnız Gezerin Düşleri*. Çeviren: Reşat Nuri Darago, İstanbul: MEB Yayınları, 1999.
- Solnit, R. *Yol Aşkı: Yürümenin Tarihi*. Çeviren: Elvan Kıvılcım, İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Strathern, P. *90 Dakikada Descartes* (2. Baskı). Çeviren: Murat Lu, İstanbul: Gendaş Yayınları, 1999.
- Thommen, L. *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*. Translator: Philip Hill, Cambridge: United Kingdom at the University Press, 2012.
- Thoreau, H. D. *The Journal of Henry David Thoreau (1837-1867)*. New York: NYRB Classics, 2009.
- Venturelli, M., R. Scarsini and F. Schena. "Six-Month Walking Program Changes Cognitive and ADL Performance in Patients With Alzheimer," *American Journal of Alzheimer's Disease & Other Dementias* 26, sayı: 5 (2011): 381–388. <https://doi.org/10.1177/1533317511418956>
- Weischedel, W. *Felsefenin Arka Merdiveni* (7. Baskı). Çeviren: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

## Nationalism: A Chronological Reading

Kenan Koçak<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-6422-2329

DOI: 10.55256/TEMASA.1138839

### Abstract

As it is not possible to name any particular founders or pioneers in nationalism studies, instead of primordialist and modern interpretations, this paper reads nationalism in chronological order by dividing them into four sections. The first section focuses on how nationalism started to be defined as a concept by referring to Johann Wolfgang von Goethe and Sturm und Drang movement, Immanuel Kant's definition of freedom, the importance given to language by Johann Gottfried Herder and Jean-Jacques Rousseau's social contract, whereas the second one deals with the awakening of nationalism with reference to the French Revolution, John Stuart Mill's seeing nation as a portion of mankind, Ernst Renan's definition of the nation as a spiritual thing, and Marxism's undefinition of the term. The third section discusses the acceleration of nationalism studies by mentioning Carlton J. H. Hayes' classification of modern nationalism, Hans Kohn's classification of nationalism into western and non-western and Edward Hallett Carr's division of the history of international relations into three periods, and the last section analyses the period when nationalism studies is at its peak by giving references to the definitions of nationalism by Ernest Gellner as political principle, Elie Kedourie as an invented doctrine, Anthony David Smith as an ideological movement, Eric Hobsbawm as invented tradition, Benedict Anderson as imagined communities and Michael Billig as banal.

**Keywords:** Nationalism, Nation, Nationalism Studies, Chronological Reading.

### Milliyetçilik Kuramları: Kronolojik Bir Okuma

#### Öz

Milliyetçilik çalışmalarında belirli bir kurucu veya öncü isim vermek mümkün olmadığından, bu makale primordialist ve modern yorumlar yerine milliyetçiliği dört bölüme ayırarak kronolojik sırayla ele almaktadır. Birinci bölüm Johann Wolfgang von Goethe ve Sturm und Drang akımına, Immanuel Kant'ın özgürlük tanımına, Johann Gottfried von Herder'in dile verdiği öneme ve Jean-Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesine atıfta bulunarak milliyetçiliğin bir kavram olarak nasıl tanımlanmaya başladığına, ikinci bölüm ise Fransız Devrimi'ne, John Stuart Mill'in milleti bir parça insanoglu olarak görmesine, Ernst Renan'ın milleti manevi bir şey olarak tanımlamasına ve Marksizm'in terimi tanımlamamasına atıf yaparak milliyetçiliğin uyanışını ele alır. Üçüncü bölüm, Carlton J. H. Hayes'in modern milliyetçilik sınıflandırmasından, Hans Kohn'un milliyetçiliği batılı ve batılı olmayan olarak ikiye ayırmasından ve Edward Hallett Carr'ın uluslararası ilişkiler tarihini üç döneme bölmelerinden bahsederek milliyetçilik çalışmalarının hızlanmasını tartışır. Son bölüm Elie Kedourie'nin icat edilmiş doktrin, Ernest Gellner'in politik ilke, Anthony David Smith'in ideolojik bir hareket, Eric Hobsbawm'ın icat edilmiş gelenek, Benedict Anderson'un hayali cemiyet ve Michael Billig'in banal olarak ele aldığı milliyetçilik tanımlarına atıfta bulunarak milliyetçilik çalışmalarının zirvede olduğu dönemi analiz eder.

**Anahtar Kelimeler:** Milliyetçilik, Millet, Milliyetçilik Çalışmaları, Kronolojik Okuma.

<sup>1</sup> Assist Prof Dr, Erciyes University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature. [kenankocak@erciyes.edu.tr](mailto:kenankocak@erciyes.edu.tr)

## Introduction

The Roman lyric poet Quintus Horatius Flaccus (65 BC-8 BC), also known as Horace in today's world, wrote in the third book of his *Odes* (23 BC):

To die for native land is sweet and fitting:  
 death pursues the man who flees and does  
 not spare the hamstrings and the trembling  
 back of youth avoiding battle.<sup>2</sup>

In spite of the fact that Horace penned such a solid patriotic stanza, he did not mean to increase nationalistic feelings since it was nearly 1800 years before such a term used to describe nationalism for the first time. In order to understand nationalism, it would be best to begin by explaining the key terms such as nation, nationality, nationalism, and ethnicity. The *Oxford English Dictionary* defines these above-mentioned terms as follows:

*nation*: a large body of people united by common descent, history, culture, or language inhabiting a particular state or territory.

*nationality*: the status of belonging to a particular nation.

*nationalism*: patriotic feeling, principles, or efforts.

*ethnicity*: the fact or state of belonging to a social group that has a common national or cultural tradition.<sup>3</sup>

Nationalism, as a theory, does not have any peculiar founders or pioneers. “Unlike most other isms, nationalism has never produced its own grand thinkers: no Hobbeses, Tocquevilles, Marxes or Webers.”<sup>4</sup> And it will be in vain to seek any kind of founders of nationalism studies because “we shall not learn too much about nationalism from the study of its own prophets.”<sup>5</sup> Despite the fact that it is possible to approach nationalism in two complementary ways, such as the primordial, or evolutionary in other words, and modern interpretations, this paper will chronologically read how various names have defined the term nationalism. This paper also addresses related issues such as philosophical approaches to nation and nationalism, nationalist movements and national identity in its study of nationalism. In its chronological reading, this paper traces the important names and movements, and academic studies that contribute to the understanding of nationalism in chronological order.

<sup>2</sup> Horace, *The Odes of Horace*, trans. Jeffrey H. Kaimowitz. (Baltimore: John Hopkins University Press, 2008), 91. The original Latin version of the stanza is as following:

Dulce et decorum est pro patria mori:  
 mors et fugacem persequitur uirum  
 nec parcat inbellis iuuentae  
 poplitibus timidoue tergo.

<sup>3</sup> *Oxford English Dictionaries*, <https://www.oed.com/>

<sup>4</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 2006), 5.

<sup>5</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 125.

## 1. The Conceptualization of Nationalism

### 1.1. Johann Wolfgang von Goethe and *Sturm und Drang*

Though it is impossible to know when nationalism was born, some scholars track it to the eighteenth century, to German Romantics. Elie Kedourie tends to look for its roots in somewhat earlier, in the *Sturm und Drang*<sup>6</sup> movement of German proto-Romanticism of the 1760s to early 1780s, because according to him who is the pioneer of this era, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) was a source of admiration for the Romantics except for his idea of the individual. At the time, Germans did not have a common nationality, and the ramifications of *Sturm und Drang* were international. This period is the forerunner of Romantic Nationalism, which mostly traces nationalism in a nation's language, culture and folklore. The main difference of these two periods is that "the romanticist [...] was drawn longingly towards a community of like-minded individuals who would live a full life according to their innermost emotions."<sup>7</sup>

### 1.2. Immanuel Kant and the Definition of Freedom

In the search for the earliest explicit conceptualization of nationalism, the other possible source would be the Prussian philosopher Immanuel Kant (1724-1804) whose definition of freedom was a basis for further ideas such as those relating to a republic and government.<sup>8</sup> According to Kant, "Man [...] is free when he obeys the laws of morality which he finds within himself and not in the external world" which is phenomenal:<sup>9</sup>

The freedom of the individual, which is his self-realization, lies in identifying himself with the whole, belonging to which endows him with reality. Complete freedom means total absorption in the whole and the story of human freedom consists in the progressive struggle to reach this end.<sup>10</sup>

For sure, it is possible to argue that Kant's definition of freedom led to the idea of self-determination, which later nations would fight for.

### 1.3. Johann Gottfried von Herder and the Importance of Language

Another Prussian/German philosopher Johann Gottfried von Herder (1744-1803) is one of the contributors to the theory of nationalism. For him, "the human being is the most miserable of beings,"<sup>11</sup> and he can be aware of himself only through language because "all conditions of awareness in him become linguistic; his chain of thoughts becomes a chain of words."<sup>12</sup> Man shares his thoughts through the language with a community in which he learns this language. Hence, a society, in other words a nation, becomes alive in which he sings

<sup>6</sup> The term *Sturm und Drang* (Storm and Stress) is a "short-lived but important movement in German literature of the 1770s. An early precursor of Romanticism, it was passionately individualistic and rebellious, maintaining a hostile attitude to French Neoclassicism and the associated rationalism of the Enlightenment." Chris Baldick, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2001), 246.

<sup>7</sup> Hans Kohn, "Romanticism and the Rise of German Nationalism," *The Review of Politics* 12, no: 4 (1950): 443-444.

<sup>8</sup> Kant rejects the external world in defining freedom and this rejection also means refusing to be ruled without consent of man.

<sup>9</sup> Quoted in Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed. (Oxford: Blackwell, 1994), 15.

<sup>10</sup> Kedourie, *Nationalism*, 30.

<sup>11</sup> Johann Gottfried von Herder, *Philosophical Writings*, trans. and ed. Michael N. Forster. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 127.

<sup>12</sup> Herder, *Philosophical Writings*, 131.

“ballads of their fathers, songs of the deeds of their ancestors.”<sup>13</sup> Gradually, language sharpens the distinctions among nations by “national hatred”<sup>14</sup> in which a nation does not want to share anything common with its “hostis.”<sup>15</sup> Herder exaggerates his definition of language so that he equals it even to race: “For language was actually the ‘characteristic word of the race, bond of the family, tool of instruction, hero song of the fathers’ deeds, and the voice of these fathers from their graves.”<sup>16</sup> Herder, with numerous others, it should be said, was thus helping to prepare the way for the new discipline of comparative philology that would flourish from the 19th century onwards. Interestingly, though he strongly promoted the use of German while provocatively attacking local use of French, Herder detested Prussian nationalism and absolutism.

#### 1.4. Jean-Jacques Rousseau and the Social Contract

In the chronological order of the creation of the term nationalism, the next important milestone would be the Genevan philosopher Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) who proposed solutions for disorders and inequalities of his society. Although Elie Kedourie does not give so much importance to him by saying “Rousseau, then, does not provide a complete and rounded theory of the state, a theory which embraces first and last things, and which can proceed only from a unified and systematic vision of the universe,”<sup>17</sup> in my opinion, Rousseau should be regarded as one of the most significant contributors to the definition of nationalism with his thoughts on equality, freedom, citizenship, patriotism, state and society. According to him, in modern society, “man faces a problem [...] that [...] he is free from in the state of nature,”<sup>18</sup> and he needs to be protected by the general will against “the possible tyranny of will by his fellowmen.”<sup>19</sup> For him, there are two wills: the will of everyone, which is interested in private interest, and the general will which is concerned with the common interest.<sup>20</sup> In order to live in a society, man needs to become a citizen. Therefore, he exchanges “independence for dependence, and autarky for participation”<sup>21</sup> under a social contract in which he loses “his natural freedom and an unlimited right to anything by which he is tempted and can obtain; what he gains is civil freedom and the right of property over everything that he possesses.”<sup>22</sup>

## 2. The Awakening of Nationalism

### 2.1. The French Revolution and the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen

Though he died eleven years before it began, Rousseau was one of the most important contributors to the ideology of the French Revolution (1789-1799) which has in large measure shaped the concepts of nationhood

<sup>13</sup> Herder, *Philosophical Writings*, 147.

<sup>14</sup> Herder, *Philosophical Writings*, 152.

<sup>15</sup> Herder, *Philosophical Writings*, 152. Hostis means foreigner, enemy.

<sup>16</sup> Herder, *Philosophical Writings*, 153.

<sup>17</sup> Kedourie, *Nationalism*, 33.

<sup>18</sup> Frederic M. Barnard, “Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?,” *The Review of Politics* 46, no: 2 (1984): 245.

<sup>19</sup> Barnard, “Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?,” 245.

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Christopher Betts. (New York: Oxford University Press, 1994), 66.

<sup>21</sup> Barnard, “Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?,” 245.

<sup>22</sup> Rousseau, *The Social Contract*, 59.



and nationalism. This revolution also took its inspiration from the Abbé Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836). Written and published in January 1789, his pamphlet *Qu'est-ce que le Tiers État?* (What is the Third Estate?) became the manifestation of the revolution which declared that all citizens, including primarily the hitherto downtrodden common people, should share the right to govern with its famous three questions and answers:

1. What is the Third Estate? – Everything.
2. What, until now, has it been in the existing political order? – Nothing.
3. What does it want to be? – Something.<sup>23</sup>

The third estate means here nothing else but the *nation*. For the French Revolutionaries, it is possible to say that nation did not mean any race, class or language. The Nation was “a body of associates living under a common law represented by the same legislature.”<sup>24</sup> In practice, however, for Sieyès, the nation of France was defined by its working class (the proletariat in Marxist terms), whose economic and social contribution supported the whole of society. He argued that the Third Estate, i.e. the common people of France, would be better off without the *dead weight* of the privileged orders or classes.

The gist of the French Revolution is encapsulated in its motto: *Liberté, Égalité, Fraternité* which mean Liberty, Equality and Fraternity. During the revolution, on 26 August 1789, actually drawing on Rousseau's *Social Contract*, the National Constituent Assembly adopted the *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen), which is a fundamental document of the revolution. This declaration, which in its original form consisted of 17 articles (reduced from 24 in the draft version), was supranational in intention in that it did not cover only the French people; it was for the whole of humanity and has since been accepted as a contribution to the development of human rights. From the first three articles, it is possible to argue that this declaration makes a nation able to demand indispensable rights such as freedom, equality, and sovereignty.

## 2.2. John Stuart Mill and a *Portion of Mankind*

John Stuart Mill (1806-1873) was a British political philosopher who was mainly interested in social and political theory, liberalism and political economy. He also wrote about nationalism. According to him, a nation is a portion of mankind, and nationality is a feeling caused by a variety of factors (ethnic, linguistic, religious, and above all, historical):

A portion of mankind may be said to constitute a Nationality if they are united among themselves by common sympathies which do not exist between them and any others—which make them cooperate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be governed by themselves or a portion of themselves exclusively. This feeling of nationality may have been generated by various causes. Sometimes it is the effect of identity of race and descent. Community of language, and community of religion, greatly contribute to it. Geographical limits are one of its causes. But the strongest of all is identity of political antecedents; the possession of a national history, and consequent community of recollections; collective pride and humiliation, pleasure and regret, connected with the same incidents in the past.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, “What is the Third Estate?” in *Political Writings*, trans. and ed. Michael Sonenscher (Indianapolis: Hackett Publishing, 2003), 94.

<sup>24</sup> Sieyès, “What is the Third Estate?” 97.

<sup>25</sup> John Stuart Mill, “Nationality” in *Nationalism in Europe, 1815 to the Present: A Reader*, ed. Stuart Woolf (London: Routledge, 1996), 40.

### 2.3. Ernst Renan: What is a Nation?

Following Mill's footsteps and in pursuit of a better definition of the term nation than that offered by Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) in his anti-Semitic *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Contributions to the Correction of the Public's Judgment concerning the French Revolution) of 1793 and his *Reden an die deutsche Nation* (Addresses to the German Nation) of 1808, in one of his famous Sorbonne lectures in 1882 Ernest Renan (1823-1892) asked: *Qu'est-ce qu'une nation?* (What is a nation?). In this lecture he rejected the nation's previous definition as "a dynasty, representing an earlier conquest, one which was first of all accepted, and then forgotten by the mass of the people."<sup>26</sup> He says that nation is not connected to ethnographic considerations because "there is no pure race and that to make politics depend upon ethnographic analysis is to surrender it to a chimera."<sup>27</sup> He does not take language into consideration as a necessity to create a nation as a person can "have the same thoughts, and love the same things in different languages,"<sup>28</sup> and religion, by its own, is not enough to constitute a modern nation because religion is "an individual matter; it concerns the conscience of each person."<sup>29</sup> He does not consider a nation as a community of interest, instead, he claims that "nationality has a sentimental side to it; it is both soul and body at once."<sup>30</sup> He does not find geography sufficient enough to create a nation, as it only divides nations with rivers and mountains. Renan sees nation as "a soul, a spiritual principle."<sup>31</sup> This feeling is two things that make up this spiritual principle. One is in the past; the other is in the present. One is to have a shared rich heritage of memories; the other is the will to come to a common decision in the present, to live together, to continue to develop their undivided heritage.<sup>32</sup>

### 2.4. Marxism and The Black Hole

It is not possible to give a precise definition of nationalism in Marxist ideology because Karl Marx (1818-1883) never deals with it deeply and leaves a "black hole"<sup>33</sup> as a heritage to the followers of his movement. For Renan, the "theory of Nationalism represents Marxism's great historical failure"<sup>34</sup> because it is inadequate as an explanation of the phenomenon. To be fair, *pace* Renan, it has been claimed by some Marxists that, for all their advocacy of the international class struggle, Marx and Engels did contribute to the development of left-wing nationalism—which first came to prominence with French Jacobinism and has subsequently assumed various forms ranging from Gandhian national socialism and pan-Arab nationalism to Stalinism and Titoism—by tacitly supporting proletarian nationalism as a means to obtaining proletarian rule over a nation before achieving an international proletarian revolution. According to Nimni, though Marx and Engels saw the origins of the nation state and national identity as bourgeois in nature, both believed that the creation of the centralized state as a result of the collapse of feudalism and the creation of capitalism had created positive social conditions

<sup>26</sup> Ernest Renan, "What is a Nation?" in *Becoming National: A Reader*, ed. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (Oxford: Oxford University Press, 1996), 46.

<sup>27</sup> Renan, "What is a Nation?," 48.

<sup>28</sup> Renan, "What is a Nation?," 50.

<sup>29</sup> Renan, "What is a Nation?," 51.

<sup>30</sup> Renan, "What is a Nation?," 51.

<sup>31</sup> Renan, "What is a Nation?," 52.

<sup>32</sup> Renan, "What is a Nation?," 52.

<sup>33</sup> Shlomo Avineri, "Marxism and Nationalism," *Journal of Contemporary History* 26, no: 3 (1991): 638.

<sup>34</sup> Tom Nairn, *The Break Up of Britain* (London: New Left Books, 1977), 329.

to stimulate class struggle.<sup>35</sup> Marx and Engels (1820-1895) thought that a “modern nation could exist only in the context of a capitalist economy, and originated in the process of transition from feudalism to capitalism.”<sup>36</sup> They call this modern nation “an historical phenomenon that has to be located in a precise historical period,”<sup>37</sup> and value nationalist movements according to how far they profit society.

In Marxist thought, one of the controversial points is nations’ self-determination. Lenin (1870-1924) sees this determination as to the formation of an independent national state: “we must inevitably reach the conclusion that the self-determination of nations means the political separation of these nations from alien national bodies, and the formation of an independent national state.”<sup>38</sup> Stalin (1878-1953) also utters his thoughts on this issue. Firstly, he defines the term ‘nation’ as “a historically evolved, stable community of language, territory, economic life and psychological make-up manifested in a community of culture.”<sup>39</sup> His idea of self-determination differs from Lenin’s: “The right of self-determination means that a nation can arrange its life according to its own will. It has the right to enter into federal relations with other nations; it has the right to complete secession.”<sup>40</sup>

In Marxism’s black hole, another name celebrated for writing his thoughts on nationalism is that of the Austro-Marxist Otto Bauer (1881-1938). He believes that every nation has unique character completely dissimilar to Renan’s:

If we take any German to a foreign country, if we place him, say, among the English, he will immediately be conscious of the fact that he is among people different from himself, people with a different way of thinking and feeling, people whose reactions to the same external stimuli are quite different from those he finds in his usual German environment. For the moment, we will call the complex of physical and intellectual characteristics that distinguishes one nation from another its natural character.<sup>41</sup>

According to him, a nation is “a community of fate”<sup>42</sup> as “the character of human beings is never determined by anything other than their fate; the national character is never anything other than the precipitate of a nation’s history.”<sup>43</sup> In this *community of fate*, people survive by interacting and communicating thanks to mass media which hides national codes in it. As individuals are “the product of nation,”<sup>44</sup> a whole community can absorb these hidden codes: “[they] read similar newspapers, [...] are subjected to the same media, see similar TV programmes, take part in the same elections, and are subjected to the same forms of propaganda.”<sup>45</sup>

<sup>35</sup> Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis* (London: Pluto Press, 1991), 21.

<sup>36</sup> Cited in Ephraim Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” *Capital & Class* 9, (1985): 60.

<sup>37</sup> Cited Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” 62.

<sup>38</sup> Vladimir Ilyich Lenin, “The Rights of Nations to Self-Determination” in *Marxist.org*, accessed June 15, 2022, <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/self-det/ch01.htm>

<sup>39</sup> Cited in Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” 73.

<sup>40</sup> Cited in Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” 73.

<sup>41</sup> Otto Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, ed. Ephraim J. Nimni, trans. Joseph O’Donnell. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 20.

<sup>42</sup> Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, 35.

<sup>43</sup> Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, 35.

<sup>44</sup> Cited in Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” 77.

<sup>45</sup> Cited in Nimni, “Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism,” 77-78.

### 3. The Acceleration of Nationalism Studies

#### 3.1. Carlton J. H. Hayes and Classification of Modern Nationalism

After the First World War (1914-1918), nationalism studies gained acceleration. The American historian Carlton J. H. Hayes (1882-1964) was one of the leading theorists of nationalism in that period. For him, nationalism and patriotism were two separate things. While patriotism is “love of one’s country,”<sup>46</sup> which is “a peculiarly natural and ennobling expression of man’s primitive sentiment of loyalty,”<sup>47</sup> nationalism means “a proud and boastful habit of mind about one’s own nation, accompanied by a supercilious or hostile attitude toward other nations.”<sup>48</sup> According to Hayes, there are five different classifications of modern nationalism: Humanitarian, Jacobin, Traditional, Liberal, and Integral.

Humanitarian Nationalism is Hayes’s term for the ideology of “18th century nationalist thinking humanitarians”<sup>49</sup> because thinkers of that period were at the same time “nationalists’ and adherents of humanity.”<sup>50</sup> And there are three main philosophers of this nationalism: Henry St John, the First Viscount Bolingbroke (1678-1751), Jean-Jacques Rousseau, and Johann Gottfried von Herder. Hayes terms the second type of nationalism as Jacobin Nationalism. Based on Humanitarian Nationalism, this type has, according to Özkırımlı, four characteristics, its exponents being “suspicious and quite intolerant of internal dissent; relying on force and militarism to attain its ends; fanatically religious; and characterized by missionary zeal.”<sup>51</sup> Jacobin Nationalism is the forerunner of left-wing nationalism which depends on equality, popular sovereignty, and national self-determination. Left-wing nationalism has been seen in authoritarian forms like in The Arab Socialist Ba’ath Party in Syria, and Tito’s Yugoslavia which is “a nation of many nations.”<sup>52</sup> Traditional nationalists do not take reason or revolution as reference; instead, they give importance to history and tradition. For them, according to Kemilainen, God is the creator and leader of all nationalities, and there is no need to discuss the origins of nations.<sup>53</sup> Edmund Burke (1729-1797), Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald (1754-1840) and Friedrich von Schlegel (1772-1829) are the most important figures of this type. Liberal Nationalism is positioned somewhere between Jacobin and Traditional Nationalism. For Kemilainen, this type of nationalism wants to “redraw the political map of the world so that each nationality should have an independent state of its own.”<sup>54</sup> Jeremy Bentham (1748-1832), Karl Theodor Welcker (1790-1869), François Guizot (1787-1874) and Guiseppe Mazzini (1805-1872) are famous thinkers of this form of nationalism which develops the thought of Jean-Jacques Rousseau, Ernest Renan and John Stuart Mill. Finally, Integral Nationalism puts “national interests above those of the individual and those of humanity, refusing cooperation with other nations.”<sup>55</sup> Hayes

<sup>46</sup> Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism* (New York: The Macmillan Company, 1928), 274-275.

<sup>47</sup> Hayes, *Essays on Nationalism*, 275.

<sup>48</sup> Hayes, *Essays on Nationalism*, 275.

<sup>49</sup> Aira Kemilainen, *Nationalism: The Problems concerning the Word, the Concept and Classification* (Jyvaskyla: Kustantajat Publishers, 1964), 166.

<sup>50</sup> Kemilainen, *Nationalism: The Problems concerning the Word, the Concept and Classification*, 166.

<sup>51</sup> Umut Özkırımlı, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* (London: Macmillan, 2000), 38.

<sup>52</sup> Cited in Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* (New York: Oxford University Press, 2002), 98.

<sup>53</sup> Kemilainen, *Nationalism: The Problems concerning the Word, the Concept and Classification*, 170.

<sup>54</sup> Kemilainen, *Nationalism: The Problems concerning the Word, the Concept and Classification*, 172.

<sup>55</sup> Özkırımlı, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, 40.

derives this type from the writings of Charles Maurras (1868-1952), Auguste Comte (1798-1857), Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) and Maurice Barrès (1862-1923).

### 3.2. Hans Kohn: Western / Non-western Nationalism

Another historian and political theorist who classifies nationalism is the naturalized American Jew Hans Kohn (1891-1971). He draws attention to the importance of history in the formation of nationalism by saying that “nationalism is not a natural phenomenon, not a product of *eternal* or *natural* laws; it is a product of the growth of social and intellectual factors at a certain stage of history.”<sup>56</sup> He sees nationalism as “a state of mind, an act of consciousness, which since the French Revolution has become more and more common to mankind.”<sup>57</sup> Kohn studies nationalism in two groups: Western and Non-western.<sup>58</sup> Why he distinguishes the west from the non-west is that in the western world, “the rise of nationalism was a predominantly political occurrence; it was preceded by the formation of the future national state,”<sup>59</sup> while in non-western world “nationalism arose not only later, but also generally at a more backward stage of social and political development.”<sup>60</sup> In non-western countries, nationalism was explicitly manifested in a culture which was “the dream and hope of scholars and poets, unsupported by public opinion—which did not exist, and which the scholars and poets tried to create—a venture in education and propaganda rather than in policy-shaping and government.”<sup>61</sup>

### 3.3. Edward Hallett Carr and Three Periods of the History of International Relations

Like the two above-mentioned thinkers, the British historian Edward Hallett Carr (1892-1982) classifies nationalism chronologically. He believes that the definition of the term nation is a prerequisite for an understanding of nationalism. For him,

The nation is not a “natural” or “biological” group – in the sense, for example, of the family. It has no “natural” rights in the sense that the individual can be said to have natural rights. The nation is not a definable and clearly recognizable entity; nor is it universal. It is confined to certain periods of history and to certain parts of the world.<sup>62</sup>

According to him, “the modern history of international relations divides into three partly overlapping periods, marked by widely differing views of the nation as a political entity.”<sup>63</sup> The first period “begins with the gradual dissolution of the mediaeval unity of empire and church and the establishment of the national state and national church.”<sup>64</sup> In this period, “the person of the sovereign”<sup>65</sup> was identified with the nation itself. “International relations were relations between kings and princes; and matrimonial alliances were a regular

<sup>56</sup> Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background* (New York: The Macmillan Company, 1945), 6.

<sup>57</sup> Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, 10-11.

<sup>58</sup> Kohn means France, England, Netherlands, United States, British Dominions and Switzerland by Western world, and Central and Eastern Europe and Asia by Non-western world.

<sup>59</sup> Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, 329.

<sup>60</sup> Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, 329.

<sup>61</sup> Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, 329-330.

<sup>62</sup> Edward Hallett Carr, *Nationalism and After* (London: Macmillan & Co. Ltd, 1945), 39.

<sup>63</sup> Carr, *Nationalism and After*, 1.

<sup>64</sup> Carr, *Nationalism and After*, 2.

<sup>65</sup> Carr, *Nationalism and After*, 2.

instrument of diplomacy.”<sup>66</sup> “National economic policies of the period”<sup>67</sup> aims “to augment the power of the state, of which the sovereign was the embodiment”<sup>68</sup> rather than “to promote the welfare of the community and its members.”<sup>69</sup>

The second period is that running from the Napoleonic Wars (1803-1815) to 1914 and is “the most orderly and enviable of modern international relations”<sup>70</sup> whose “success depended on a remarkable series of compromises which made it in some respects the natural heir, in others the antithesis, of the earlier period.”<sup>71</sup> In this period, many empires collapsed into small countries owing to the spread of the idea of nationalism. For Carr, the third period starts after 1870 and reaches its culmination after 1914. In this period, nationalism grows catastrophically, and internationalism goes bankrupt. Carr underlines three main causes that provoked that: “the bringing of new social strata within the effective membership of the nation, the visible reunion of economic with political power, and the increase in the number of nations.”<sup>72</sup> Additionally, Carr says that two standpoints, those of idealism and of power, are the biggest threats to today’s nation-state, whose future depends on achieving a balance between the two because it is the nation-state’s failure to provide military security or economic prosperity that has to some extent brought into question the moral underpinnings of nationalism.<sup>73</sup>

#### 4. The Climax of Nationalism Studies

##### 4.1. Elie Kedourie and Nationalism as an Invented Doctrine

In 1960, Elie Kedourie (1926-1992), an Iraqi Jewish origin British historian who was specialized in the Middle East studies, described *nationalism* as “a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century.”<sup>74</sup> This view claims that it gives a criterion for determining the population unit sufficient to form its own government, using the power of the state legitimately, and regulating the community of states properly.<sup>75</sup> Kedourie thinks that modern nationalism’s roots are in the French Revolution as it “created new classes of society which had never dreamt of exercising power,”<sup>76</sup> and these classes could not take advantage of the transmission of “political habits and religious beliefs from one generation to the next.”<sup>77</sup> This led to the sons’ rejection of their fathers and their way of life. The society suddenly seemed to the young people so harsh, so narrow, so deprived of spiritual peace, and so incapable of ensuring the dignity and success of the individual

<sup>66</sup> Carr, *Nationalism and After*, 3.

<sup>67</sup> Carr, *Nationalism and After*, 5. In other words merchantilism.

<sup>68</sup> Carr, *Nationalism and After*, 5.

<sup>69</sup> Carr, *Nationalism and After*, 5.

<sup>70</sup> Carr, *Nationalism and After*, 6.

<sup>71</sup> Carr, *Nationalism and After*, 6.

<sup>72</sup> Carr, *Nationalism and After*, 18.

<sup>73</sup> Carr, *Nationalism and After*, 38.

<sup>74</sup> Kedourie, *Nationalism*, 1.

<sup>75</sup> Kedourie, *Nationalism*, 1.

<sup>76</sup> Kedourie, *Nationalism*, 87.

<sup>77</sup> Kedourie, *Nationalism*, 94.

that they began to challenge all the thoughts, traditions and customs that had shaped the society for centuries.

78

After the French Revolution, the young revolutionary movements of the 19th and 20th centuries all around the world preferred to name themselves as *young* groups (the Young Arab Party, Young Italy, Young Egypt, the Young Turks,)<sup>79</sup> to show their newness and hatred against the elders because such movements appeared a need which, to put it simply, is to belong to a society that is solid and loyal to each other. Such a need is naturally satisfied through family, neighbourhood and religious community. In the last 150 years, these institutions all over the world have had to endure the blows of violent social and intellectual changes. It is not surprising that nationalism was practised in its most vigorous form in countries where such institutions showed little flexibility and were not sufficiently prepared to withstand the harsh attacks they were subjected to.<sup>80</sup> Kedourie also writes that the members of these young revolutionary movements persistently thought a better world could be built thanks to literature and philosophy, but the young members confused dream with reality.<sup>81</sup>

#### 4.2. Ernest Gellner and Nationalism as Political Principle

The Judeo-British-Czech social anthropologist Ernest Gellner (1925-1995) does not think nationalism as natural as Kedourie does, and believes that it is a central mistake to do so.<sup>82</sup> Gellner argues that nationalism is a “political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.”<sup>83</sup> According to him, nationalistic feeling should be distinguished from the political movement which can be an inspiration: “Nationalist sentiment is the feeling of anger aroused by the violation of the principle or the feeling of satisfaction aroused by its fulfilment. A nationalist movement is one actuated by a sentiment of this kind.”<sup>84</sup> He argues that nations’ creations take longer periods, and he asks this question: “do nations have navels?”<sup>85</sup> and answers it like this: “some nations possess genuine ancient navels, some have navels invented for them by their own nationalist propaganda, and some are altogether navel-less.”<sup>86</sup>

For Gellner, education is a vital point in shaping national identities since “the culture in which one has been taught to communicate becomes the core of one’s identity”<sup>87</sup> and he draws attention to the importance of a high culture on which he builds his nationalism theory. The main misleading point of nationalism, and even its own mistake, is thinking it as the forcible imposition of high culture in a society in which subcultures dominated the lives of the majority, and in some cases, all of the people in the past. In other words, “it means that generalized diffusion of a school-mediated, academy-supervised idiom, codified for requirements of reason-

<sup>78</sup> Kedourie, *Nationalism*, 95.

<sup>79</sup> Kedourie, *Nationalism*, 96.

<sup>80</sup> Kedourie, *Nationalism*, 96.

<sup>81</sup> Kedourie, *Nationalism*, 98.

<sup>82</sup> Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964), 150.

<sup>83</sup> Gellner, *Nations and Nationalism*, 1.

<sup>84</sup> Gellner, *Nations and Nationalism*, 1.

<sup>85</sup> Ernest Gellner, *Nationalism* (London: Phoenix, 1997), 92.

<sup>86</sup> Gellner, *Nationalism*, 96.

<sup>87</sup> Gellner, *Nations and Nationalism*, 61.

ably precise bureaucratic and technological communication.”<sup>88</sup> Nationalism is above all the establishment of an anonymous, impersonal society of interchangeable atomized individuals held together by such a common culture as mentioned above, instead of the complex structure of local groups based on folk cultures that were previously reproduced in their own way by small groups at the local level.<sup>89</sup>

### 4.3. Anthony David Smith and Nationalism as an Ideological Movement

Gellner regards nationalism as a *political doctrine*, for his former student Anthony David Smith (1939-2016) it is an “ideological movement”<sup>90</sup> because it attains and maintains “autonomy, unity and identity on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential nation.”<sup>91</sup> Smith defines nationalism in four steps:

- 1.) The world is divided in to nations, each with its own individuality, history and destiny.
- 2.) The nation is the source of all political and social power, and loyalty to the nation over rides all other allegiances.
- 3.) Human beings must identify with a nation if they want to be free and realize themselves.
- 4.) Nations must be free and secure if peace and justice are to prevail in the world.<sup>92</sup>

As he sees the modernist approach as a “failure to pay attention to the cultural and symbolic elements that play so important a part in the formation and shape of nations and nationalisms,”<sup>93</sup> he thinks that modern nations have their roots in pre-existing ethnic components and names his perspective *ethno-symbolism*.

Ethno-symbolists’ goal is to “trace the role of myths, symbols, values and memories in generating ethnic and national attachments and forging cultural and social networks.”<sup>94</sup> Therefore, according to Smith, a nation is “a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members.”<sup>95</sup>

Smith divides the ethnic community into two types: vertical and lateral. whereas the vertical type of *ethnie* covers “other social strata and classes [which] were not underpinned by cultural differences: rather, a distinctive historical culture helped to unite different classes around a common heritage and traditions, especially when the latter were under threat from outside,”<sup>96</sup> lateral *ethnie* is generally “composed of aristocrats and higher clergy, though it might from time to time include bureaucrats, high military officials and the richer merchants.”<sup>97</sup>

<sup>88</sup> Gellner, *Nations and Nationalism*, 57.

<sup>89</sup> Gellner, *Nations and Nationalism*, 57.

<sup>90</sup> Anthony David Smith, *National Identity* (London: Penguin, 1991), 73.

<sup>91</sup> Smith, *National Identity*, 73.

<sup>92</sup> Smith, *National Identity*, 74.

<sup>93</sup> Anthony David Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* (London: Routledge, 2009), 135.

<sup>94</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism* (London: Routledge, 1998), 224.

<sup>95</sup> Smith, *National Identity*, 14.

<sup>96</sup> Smith, *National Identity*, 53.

<sup>97</sup> Smith, *National Identity*, 53.



Smith knows very well the impossibility of a general or unique model for nationalism. According to him “chameleon-like, nationalism takes its colour from its context,”<sup>98</sup> and defines nationalism in several ways as shown below:

- 1.) The whole process of forming and maintaining nations or nation-states.
- 2.) A consciousness of belonging to the nation, together with sentiments and aspirations for its security and prosperity.
- 3.) A language and symbolism of the nation and its role.
- 4.) An ideology, including a cultural doctrine of nations and the national will and prescriptions for the realization of national aspirations and the national will.
- 5.) A social and political movement to achieve the goals of the nation and realize its national will.<sup>99</sup>

#### 4.4. Eric Hobsbawm and the Invention of Tradition

Marxist historian Eric Hobsbawm (1917-2012) defines *nationalism* and *nation* as “invented traditions.”<sup>100</sup> Hobsbawm sees invented tradition as “a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.”<sup>101</sup> With these invented traditions, rulers could maintain their authority.

Hobsbawm states that there are three important innovations “in terms of the invention of tradition”:<sup>102</sup> “the development of a secular equivalent of the church—primary education [...], the invention of public ceremonies, [...] the mass production of public monuments.”<sup>103</sup> He says that the modern nation embodies all these innovations. He sees nationalism as “a principle”<sup>104</sup> like Gellner. According to him, there is no point in “discussing nation and nationality [...] before the rise of modern territorial state.”<sup>105</sup> Following the footsteps of Gellner, he says that “nations do not make states and nationalisms but the other way round.”<sup>106</sup> Lastly, his prediction made in 1990 about the future of nationalism is also important as he predicts that nationalism “nationalism will decline with the decline of the nation-state,”<sup>107</sup> if that does not happen, being British, Irish, Jewish, or a mix of all these would appear as the only way people can define their identity; however, there would be many other ways that people use for this purpose when appropriate.<sup>108</sup>

<sup>98</sup> Smith, *National Identity*, 79.

<sup>99</sup> Smith, *National Identity*, 72.

<sup>100</sup> Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

<sup>101</sup> Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions,” 1.

<sup>102</sup> Eric Hobsbawm, “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 271.

<sup>103</sup> Hobsbawm, “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914,” 271.

<sup>104</sup> Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 9.

<sup>105</sup> Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 9.

<sup>106</sup> Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 9.

<sup>107</sup> Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 192.

<sup>108</sup> Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 192.

#### 4.5. Tom Nairn and Nationalism as Janus

It would be wrong not to mention the Scottish political theorist Professor Tom Nairn (1932- ) whose contributions to nationalism studies are invaluable. He is, paradoxically, not in favour of theorizing nationalism because this brings two important faults: “One is a tendency to treat the subject in a one-nation or one-state frame of reference, the second is to take nationalist ideology far too literally and seriously.”<sup>109</sup> As a Marxist himself, he admits that Marxism was unsuccessful to comment on nationalism theory and thinks that this failure was inevitable as “Marxism did not possess the power to foresee this development or the eventual, overall shape which capitalist history would assume.”<sup>110</sup> Nationalism is generally about the world political economy created “in the era between the French and Industrial Revolutions and the present day.”<sup>111</sup>

According to Nairn, it is possible to find the origins of nationalism in “the uneven development of history since the eighteenth century,”<sup>112</sup> and are “in fact a by-product of the most brutally and hopelessly material side of the history of the last two centuries.”<sup>113</sup> This capitalist development shows “the shambling, fighting, lop-sided, illogical, head-over-heels fact, so to speak, as distinct from the noble uplift and phased amelioration of the ideal.”<sup>114</sup> The notion of even-development that was initiated by some West-European states was thought to be “straightforwardly followed, and the institutions responsible for it copied – hence the periphery, the world’s countryside, would catch up with the leaders in due time.”<sup>115</sup> However, the result was the opposite:

Instead, the impact of those leading countries was normally experienced as domination and invasion. The spirit of commerce was supposed to take over from the traditional forms of rapine and swindle. But in reality it could not. The gap was too great, and the new developmental forces were not in the hands of a beneficent, disinterested elite concerned with Humanity’s advance.<sup>116</sup>

Nairn asserts that it is impossible to argue that any nationalism is good or bad and says that nationalism has two faces like the Roman god Janus “who stood above gateways with one face looking forwards and one backwards. Thus does nationalism stand over the passage to modernity, for human society.”<sup>117</sup>

#### 4.6. Benedict Anderson and Imagined Communities

In 1983 the Irish American political scientist and historian Benedict Anderson (1936-2015) released one of the most-quoted books in nationalism studies, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. He sees nationalism and nationality as “cultural artefacts of a particular kind.”<sup>118</sup> In order to understand these terms correctly, one should consider “carefully how they have come into historical being, in what ways their meanings have changed over time, and why, today, they command such profound emotional

<sup>109</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 93.

<sup>110</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 331.

<sup>111</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 332.

<sup>112</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 333.

<sup>113</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 336.

<sup>114</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 337.

<sup>115</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 337.

<sup>116</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 338.

<sup>117</sup> Nairn, *The Break Up of Britain*, 348- 349.

<sup>118</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 4.

legitimacy.”<sup>119</sup> According to Anderson, these artefacts are the products of the late eighteenth century as a result of a spontaneous distillation process that took place at the intersection of different historical forces; [...] once created they become modular and thus can be grafted onto very different social geographies with different degrees of consciousness, contain or be contained by different political and ideological clusters.<sup>120</sup>

As other theorists do, he starts by defining the term *nation* as “an imagined political community—and imagined as both inherently limited and sovereign.”<sup>121</sup> “It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion.”<sup>122</sup> This also explains the limited nature of the concept of nationhood. The imagined sovereignty of a nation is created by a desire for freedom in an age of growing worldwide awareness of religious pluralism or scepticism. A nation is an imagined community which is deep and “it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.”<sup>123</sup>

Benedict Anderson says that it is possible to find nationalism in a community’s cultural roots “by aligning it, not with self-consciously held political ideologies, but with the large cultural systems that preceded it, out of which—as well as against which—it came into being.”<sup>124</sup> He gives two examples from the history for these cultural systems: the religious community and the dynastic realm, which both “in their heydays, were taken-for-granted frames of reference, very much as nationality is today.”<sup>125</sup> This imagined religious community declined mainly for two reasons. The first one was “the effect of the explorations of the non-European world, which mainly but by no means exclusively in Europe abruptly widened the cultural and geographical horizon and hence also men’s conception of possible forms of human life.”<sup>126</sup>

The second was the “gradual demotion of the sacred language itself.”<sup>127</sup> Latin was the only language taught until the sixteenth century, when more and more books started to be written in other languages.<sup>128</sup> When people thought the nation to be possible, sacred communities, languages and royal dynastic lineages were declined. The concept of simultaneity was changed from coincidence in sacred eternity to coincidence in a secular scientific timeline. The importance of this transformation for the birth of the imagined community of the nation is evident in two forms of writing which first appeared in the eighteenth century in Europe: “the novel and the newspaper.”<sup>129</sup> By creating a novel with a plot that includes four characters – a man, a wife, and a mistress who has a lover – a writer shows that it is possible for the wife and mistress, and the man and the lover to live in a society without knowing each other despite being somehow connected.

<sup>119</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 4.

<sup>120</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 4.

<sup>121</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 6.

<sup>122</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 6.

<sup>123</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 7.

<sup>124</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 12.

<sup>125</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 12.

<sup>126</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 16.

<sup>127</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 18.

<sup>128</sup> Kenan Koçak, “The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism” (PhD diss., University of Glasgow, 2015), 78.

<sup>129</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 16.

Benedict Anderson also claims that the development in printing promoted the spread of nationalist feelings. By 1500, almost twenty million books had been printed, and by 1600, it reached two hundred million.<sup>130</sup> In order to reach monoglots, publishing houses released cheaper editions, which caused three important factors that contributed to “the rise of national consciousness.”<sup>131</sup> First, Latin was “removed from ecclesiastical and everyday life”<sup>132</sup> thanks to the Humanists who published out the literature of pre-Christians and disseminated it. “Second was the impact of the Reformation, which, at the same time, owed much of its success to print-capitalism.”<sup>133</sup> Martin Luther’s Protestantism led to the creation of many printed books read by “new reading publics – not least among merchants and women, who typically knew little or no Latin – and simultaneously mobilized them for politico-religious purposes.”<sup>134</sup> The third factor which contributed to the rise of nationalism was that some monarchs started to use vernacular languages for their administration.<sup>135</sup> These languages, which were codified and standardized through printing, “laid the bases for national consciousnesses.”<sup>136</sup>

Nationalist movements rose at the beginning of the nineteenth century, and this caused “increasing cultural, and therefore political, difficulties for many dynasts [i.e. rulers, though the difference with dynasties is minimal] [...] which had nothing to do with nationalness.”<sup>137</sup> Therefore, they chose vernacular languages as the language of their states and this created official nationalism which is “a means for combining naturalization with retention of dynastic power, in particular over the huge polyglot domains accumulated since the Middle Ages.”<sup>138</sup>

#### 4.7. Michael Billig and Banal Nationalism

The Judeo-British social psychologist Michael Billig (1947- ) approaches nationalism in a new way with a criticism of its association “with those who struggle to create new states or with extreme right-wing politics.”<sup>139</sup> He thinks that “the crises do not create nation-states as nation states”<sup>140</sup> since nationalism manifests itself daily by producing “a whole complex of beliefs, assumptions, habits, representations and practices [...] in a banally mundane way.”<sup>141</sup> For this very reason, he uses the term *banal nationalism* to “cover the ideological habits which enable the established nations of the West to be reproduced.”<sup>142</sup>

Billig is in favour of Anderson’s idea of the *imagined community* and argues that this *banal nationalism* is produced daily because of the contribution of both politicians and newspapers. With the help of the developments in technology, politicians are now accessible icons, and they now act like celebrities. “Their faces reg-

<sup>130</sup> Koçak, “The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism,” 78.

<sup>131</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 39.

<sup>132</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 39.

<sup>133</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 39.

<sup>134</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 40.

<sup>135</sup> Koçak, “The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism,” 79.

<sup>136</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 44.

<sup>137</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 83.

<sup>138</sup> Anderson, *Imagined Communities*, 86. Anderson borrows *official nationalisms* from Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1977), 148.

<sup>139</sup> Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage Publications, 1995), 5.

<sup>140</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 6.

<sup>141</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 6.

<sup>142</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 6.

ularly appear in the papers and on the televisions screens.”<sup>143</sup> Today they also appear on newspapers’ websites, and their social media accounts like Twitter, Facebook and Instagram. As they generally are good at public speaking, they act like very patriotic people to evoke nationalistic feelings among the people (and in particular, the electorate) by using keywords such as *we, us, our*, to mean the nation. As politicians do, newspapers also use the first-person plural, which integrates readers and writers of the newspaper in a nation.<sup>144</sup> Most newspapers give a separate section to their national *home news*, and “daily, we, the regular readers, flick our eyes over the directing signs. Without conscious awareness, we find our way around the familiar territory of our newspaper”<sup>145</sup> and assimilate ourselves in the notion of nationhood.

Nevertheless, Billig argues, thanks to conditioning and technological advances in the postmodern era, it is becoming increasingly difficult for nation-states to preserve their sovereignty in the face of superpowers’ supra-national cultural identity. For this reason, Billig claims that nationalism has changed its function.<sup>146</sup> However, Billig argues that conditioning and technological advances in today’s world make it increasingly difficult for nation-states to maintain their authority in the face of the supranational cultural identity of superpowers. For this, Billig says that nationalism is not a force to create and reproduce nation-states, instead, “it is one of the forces which is destroying nations.”<sup>147</sup>

## Conclusion

As seen above, it is not possible to define nationalism in a single and particular way. When Quintus Horatius Flaccus said he found it sweet and fitting to die for his native land, he was not aware of such a thing as nationalism. It is, for sure, impossible to mention a fixed date for the birth of nationalism; some scholars, including Elie Kedourie, point to the German Romantics of the eighteenth century. Arguably, Kant’s definition of freedom led to the idea of self-determination, which later nations would fight for. Whereas Johann Gottfried von Herder believes that language creates distinctions among nations, Jean-Jacques Rousseau mentions the need for a social contract under which man gets civil freedom. Eleven years after the death of Rousseau, The French Revolution of 1789 enabled nations to demand fundamental rights such as freedom, equality, and sovereignty. British political philosopher John Stuart Mill views the nation as a portion of mankind and nationality as a feeling, whereas for Ernst Renan, a nation is a spiritual thing. Marxism fails to define nationalism precisely. Charlton H. Hayes offers five classifications of modern nationalism: Humanitarian, Jacobin, Traditional, Liberal, and Integral, and Hans Kohn divides nationalism into two groups: Western and Non-western. Edward Hallet Carr sees the nation as a political entity and divides the modern history of international relations into three partly overlapping periods. According to Elie Kedourie, nationalism is a doctrine invented in Europe, but for Ernest Gellner, unlike Kedourie, nationalism is not natural and argues that nationalism is a political principle which holds the political and the national unit congruent. Anthony David Smith, who is the supervisee of Gellner, sees nationalism as an ideological movement because it is the achievement and maintenance of autonomy, unity and identity for the benefit of the population that some members consider a real or potential country. Hobsbawm defines nationalism and nation as invented traditions. Tom Nairn does not find it possible

<sup>143</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 96.

<sup>144</sup> Koçak, “The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism,” 81.

<sup>145</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 119.

<sup>146</sup> Koçak, “The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism,” 81.

<sup>147</sup> Billig, *Banal Nationalism*, 139-140.

to label any nationalism as completely bad or good and likens it to the Roman god Janus who has two faces. Benedict Anderson's definition of a nation is similar to Renan's as Anderson defines the nation as an imagined political community in which members of even the smallest nation do not know other fellow members. Lastly, for Michael Billig, nationalism is manifested daily in a banally mundane way by producing a whole complex of beliefs, assumptions, habits, representations and practices.

Nevertheless, although it is hard to define what a nation or nationalism is, there are some very similar, or even identical, approaches to it despite centuries between their definitions. German romantics look for a "community of like-minded individuals who would live a full life according to their innermost emotions," John Stuart Mill views the nation as a portion of mankind united around a common sympathy, Renan sees the nation as a soul, a spiritual principle which shares a rich heritage of memories, Otto Bauer considers nation as a community of fate in which people survive by interacting and communicating thanks to mass media which hides national codes in it, Kohn draws attention to a shared history in the creation of a nation, for Gellner, individuals held together by such a common culture create a nation, according to Smith, a nation is "a named human population sharing a historic territory, common myths and historical memories," Hobsbawm thinks that a nation requires certain values and norms of behaviour by repetition, Benedict Anderson's nation is an imagined community in which "the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them," for Billig a nation produces "a whole complex of beliefs, assumptions, habits, representations and practices [...] in a banally mundane way." To sum up, it can be reasonably argued that a nation's quintessence is to be found in its culture because everything that creates one's national identity is hidden in the culture s/he lives.

### Bibliography

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. Ed. London: Verso, 2006.
- Avineri, Shlomo. "Marxism and Nationalism," *Journal of Contemporary History* 26, no: 3 (1991): 637-657.
- Baldik, Chris. *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- Barnard, Frederic M. "Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?," *The Review of Politics* 46, no: 2 (1984): 244-265.
- Bauer, Otto. *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Edited by Ephraim J. Nimni, Translated by Joseph O'Donnell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications, 1995.
- Carr, Edward Hallett. *Nationalism and After*. London: Macmillan & Co. Ltd, 1945.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- . *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Hayes, Carlton J. H. *Essays on Nationalism*. New York: The Macmillan Company, 1928.
- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions" in *The Invention of Tradition*, Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914" in *The Invention of Tradition*, Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 263-307. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Horace. *The Odes of Horace*. Translated by Jeffrey H. Kaimowitz. Baltimore: John Hopkins University Press, 2008.
- Kedourie, Elie. *Nationalism*. 4th ed. Oxford: Blackwell, 1994.
- Kemilainen, Aira. *Nationalism: The Problems concerning the Word, the Concept and Classification*. Jyväskylä:

- Kustantajat Publishers, 1964.
- Koçak, Kenan. "The Representation of Middle East Identities in Comics Journalism." PhD diss., University of Glasgow, 2015.
- Kohn, Hans. "Romanticism and the Rise of German Nationalism," *The Review of Politics* 12, no: 4 (1950): 443-472.
- . *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. New York: The Macmillan Company, 1945.
- Lenin, Vladimir Ilyich. "The Rights of Nations to Self-Determination" in *Marxist.org*, Accessed June 15, 2022. <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/self-det/ch01.htm>
- Mill, John Stuart. "Nationality" in *Nationalism in Europe, 1815 to the Present: A Reader*, Edited by Stuart Woolf, 40-47. London: Routledge, 1996.
- Nairn, Tom. *The Break Up of Britain*. London: New Left Books, 1977.
- Nimni, Eprahim. "Great Historical Failure: Marxist Theories of Nationalism," *Capital & Class* 9, (1985): 58-83.
- . *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*. London: Pluto Press, 1991.
- Özkırımlı, Umut. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Macmillan, 2000.
- Perica, Vjekoslav. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Renan, Ernest. "What is a Nation?" in *Becoming National: A Reader*, Edited by Geoff Eley and Ronald Grigor Suny, 42-55. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Translated by Christopher Betts, New York: Oxford University Press, 1994.
- Seton-Watson, Hugh. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1977.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. "What is the Third Estate?" in *Political Writings*, Translated and Edited by Michael Sonenscher, 92-162. Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.
- Smith, Anthony David. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London: Routledge, 2009.
- . *National Identity*. London: Penguin, 1991.
- . *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge, 1998.
- von Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Translated and edited by Michael N. Forster, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 08.08.2022

**Kabul:** 12.09.2022

**Atıf:** Yeşilçayır, Celal. "Viktor E. Frankl'ın Yaşam Felsefesi ve Anlam," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 55-67. <https://doi.org/10.55256/temasa.1159089>

# Viktor E. Frankl'ın Yaşam Felsefesi ve Anlam<sup>1</sup>

**Celal Yeşilçayır<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-3132-920X

DOI: 10.55256/TEMASA.1159089

## Öz

Yaşam felsefesi özellikle son iki yüzyıl içinde gelişerek, bir felsefe disiplini oluşturacak şekilde literatürde yer almaya başlamıştır. Sanayi devrimi ve doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte insanla ilgili anlayışların çoğalmaya başladığı görülmektedir. İnsanın anlaşılması bağlamında nesnel ölçütlerin olup olamayacağı ile ilgili olarak birtakım tartışmaların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Örneğin Dilthey ve Bergson insan hayatı ile ilgili konuların nesnelci ve bilimsel yöntemlerle incelenmesine karşı bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bununla birlikte yaşam felsefesinin Kıta Avrupa'sında gelişmeye başladığı görülmektedir. Avusturyalı Viktor E. Frankl'ın ise yaşam felsefesi alanına psikoloji alanından eklenildiğini iddia etmemiz mümkündür. Psikoterapinin klinik dışı uygulamalarını önemseyen Frankl, bilinen tekniklerin alanını genişleterek, bu alanı yaşam felsefesi ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede onun psikoterapi alanı ile felsefe arasında bir köprü inşa etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Elinizdeki çalışmada onun yaşam felsefesi ve anlam arasında kurduğu ilişki analiz edilmektedir. Bu çerçevede onun yaşam felsefesi bakımından önemli olan varoluş, kendini aşma, öznel, mukayese, mutluluk, başarı ve acı gibi kavramların tartışılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Viktor E. Frankl, Yaşam Felsefesi, Anlam, Varoluş, Öznel.

## Viktor E. Frankl's Philosophy of Life and Meaning

### Abstract

The philosophy of life has developed especially in the last two centuries and has started to take place in the literature in a way to form a philosophy discipline. With the industrial revolution and the development of natural sciences, it is seen that understandings about human beings have begun to increase. It is understood that there are some discussions about whether there can be objective criteria in the context of understanding human. For example, Dilthey and Bergson have directed some criticisms against the study of subjects related to human life by objectivist and scientific methods. With this, it is seen that the philosophy of life started to develop in Continental Europe. It is possible to argue that the Austrian Viktor E. Frankl articulated the philosophy of life from the field of psychology. Frankl, who cares about the non-clinical applications of psychotherapy, tries to connect this field with the philosophy of life by expanding the field of known techniques. In this context, it is understood that he tried to build a bridge between the field of psychotherapy and philosophy. In the present study, the relationship he established between his philosophy of life and meaning is analyzed. In this framework, it is aimed to discuss issues such as existence, self-transcendence, subjectivity, comparison, happiness, success and pain, which are important in terms of his philosophy of life.

**Keywords:** Viktor E. Frankl, Philosophy of Life, Meaning, Existence, Subjectivity.

<sup>1</sup> Bu makale 14-15 Mayıs 2022 tarihlerinde Ankara Bilim Üniversitesi tarafından organize edilen Uluslararası Ankara İnsan ve Toplum Bilimleri Kongresi'nde sunulan ve daha önce tam metni yayımlanmayan "Viktor Frankl'ın Yaşam Felsefesi Bağlamında Anlam Arayışı ve Logoterapi" adlı bildirinin geliştirilmiş, tam metin halidir.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD. [celalyesil@hotmail.com](mailto:celalyesil@hotmail.com)



## Giriş

Yaşam Felsefesi'nin (Alm. *Lebensphilosophie*, Fr. *Philosophie de la vie*, İng. *Philosophy of life*) temelleri Antik Dönemler'e kadar geri gitmekle birlikte bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkışı XIX. Yüzyıl'a tekabül etmektedir. Bu dönemde aynı zamanda modern bilim ile onun etkisi altında kaldığı pozitivism yükselişe geçmiştir. Yaşam Felsefesi doğa bilimlerinin mekanik ve pozitivist tutumları karşısında gelişen insan (tin) temelli bir anlayıştır. Bu anlayışın Almanya'da kurucusu olarak bilinen Wilhelm Dilthey'e göre insanla ilgili konuları salt ampirik/nesnelci bir metotla incelemek doğru bir tutum değildir.<sup>3</sup> Dilthey'e göre felsefenin temel amacı insan yaşamını kendi özgün ve öznel değeri içinde görebilmek olmalıdır.<sup>4</sup> Bu yüzden insanı ampirik/pozitivist bakış açısından ziyade tarihsel ve psikolojik bağlamı içinde anlamak gerekmektedir.<sup>5</sup> Söz konusu fikirlerinde dolayı o, Yaşam Felsefesi'nin öncüsü olarak kabul edilmektedir.

Bu akımın Fransa'daki önemli temsilcisi Henri Bergson ise pozitivism etkisi altındaki bilimsel yorumlara karşı insani değerlerin önemini vurgulamıştır. Bergson'a göre yaşamda dinamizm ve süreklilik olduğundan determinist/pozitivist yöntemlerle insanı anlamaya çalışmak doğru bir tutum değildir. Bu nedenle o, felsefenin dış dünyadaki nesnelere ziyade insanın iç dünyasına yönelmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla kişisel deneyimlerin çeşitliliği ve öznelliği yaşam felsefesinin ele aldığı temel konular arasında yer almaktadır.<sup>7</sup> Dilthey ve Bergson'un ileri sürdüğü düşünceler, yaşam felsefesinin bir disiplin olarak oluşumunda başat rol oynamıştır. Şu hâlde "insan hayatının" bizatihi kendisi ve "hayat" kavramı felsefenin temelini oluşturmalıdır. Aynı zamanda tarihsel deneyimlerin farklılığı ile insanların kişisel tecrübelerinin öznelliği ve insan psikolojisi yaşam felsefesi bakımından önem arz etmektedir. Yaşanmış tecrübelerinin çeşitliliğinden hareket eden yaşam felsefesi filozofları, insan hayatını anlamının, belirgin ve yeknesak bir formüle indirgemenin doğru olmadığını düşünmektedirler. Bu çerçevede Dilthey ve Bergson'un öne sürdüğü "tarihsellik", "öznel tecrübeler", "insan psikolojisi", "anlam", "özgürlük" ve "anti-pozitivism" gibi fikirlerin yaşam felsefesi adına önemli olduğu anlaşılmaktadır. Yaşam felsefesi disiplini XX. Yüzyılda gelişimini sürdürmeye devam etmiştir.

Avusturyalı psikolog Viktor Emil Frankl, 1942-1945 yılları arasında, Nazi Toplama Kampları, Auschwitz ve Dachau'da esir tutulmuştur. Nazilerin II. Dünya Savaşı'nı kaybetmesiyle birlikte Frankl, özgür kalmış ve Toplama Kampları'ndan sağ kurtulan ender kişiler arasında yer almıştır. Onun ölüm odalarına gitmekten kurtulup, hayatta kalmasında hayat ve anlam arasında kurduğu ilişkinin önemli bir rolünün olduğunu anlaşılmaktadır. Kendi ifadesiyle: "Geleceğe ve gelecekte yerini bulması mümkün olan bir anlama bel bağlayanlar, hayatta kalma şansı en yüksek olanlardı."<sup>8</sup> Aynı zamanda Frankl, Toplama Kampı'nın ağır şartlarında "buradan çıktıktan sonra psikoloji adına önemli bir kitap yazacağım" diyerek hayata tutunmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Nietzsche'nin "Yaşamak için bir nedeni olan insan her türlü nasıl'a katlanabilir" sözü onun hayata tutunması bakımından çok değerlidir.<sup>9</sup> Bahsi geçen düşünceler onun yaşam felsefesine dair fikirlerinin oluşumu bakımından önem arz etmektedir. Frankl, *Toplama Kampında yaşadıklarını Trozdem Ja zum Leben*

<sup>3</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 13-15.

<sup>4</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 137.

<sup>5</sup> Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 17-18.

<sup>6</sup> Henri Bergson, *Ruh Teorileri & İnsan Ruhunu ve Kişiliği*, çev. Esat Burak Altıntaş. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 60.

<sup>7</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 457.

<sup>8</sup> Viktor E. Frankl, *Yaşamı Karşılama*, çev. Duygu Bolu. (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2022), 114-115.

<sup>9</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Özge Yılmaz. (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021), 87.

*sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*<sup>10</sup> (Yine de Hayata Evet demek. Bir Psikolog Toplama Kampı'nı Yaşıyor) adlı bir eserle kitaplaştırmıştır. O, eserlerinde Toplama Kampında umutlarını yitirenlerin çabuk hayatını kaybettiklerini, geleceğe yönelik bir anlama/ümede bağlananların ise hayatta kalma şanslarının daha yüksek olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bununla birlikte Toplama Kampı deneyimleri Frankl'ın eserlerinin arka planında sürekli olarak hissedilmektedir.

Elinizdeki çalışmanın temel amacı Frankl'ın yaşam felsefesi ve anlam arayışı çerçevesinde ileri sürdüğü görüşleri ele alıp, tartışmaktır. Aynı zamanda Frankl'ın yaşam felsefesi ve hayatın anlamı arasında kurduğu rabita üzerinde durulmaktadır. Araştırmamız çerçevesinde ele alınacak konular şunlardır: *Varoluş, Yaşam ve Anlam, Kendini Aşma ve Anlam, Öznellik, Mukayese/Kıyas*<sup>12</sup> ve *Anlam, Mutluluk, Başarı ve Anlam, Acı ve Anlam*. Bununla birlikte *Varoluş, Yaşam ve Anlam* konusu çerçevesinde “Varoluşçu Psikoloji” anlayışına da yer verilecektir. Son tahlilde ise Frankl'ın düşüncelerinin yaşam felsefesi geleneği içindeki özgünlüğü ile bu fikirlerin günümüz bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiği tartışılmayı bekleyen konulardır. Çalışmamız Frankl'ın yaşam felsefesi ve anlam konusuna yöneldiğinden *logoterapi* (anlam terapisi) konusu minimal seviyede ele alınmaktadır. Çünkü logoterapi'nin ortaya çıkışı, gelişimi, uygulanan teknikler ve günümüzdeki durumu ayrı bir çalışma gerektirmektedir. Bununla birlikte psikolog Frankl'dan ziyade onun felsefeci yönü göz önüne serilmeye çalışılmaktadır. Elinizdeki çalışmada felsefi metin analizi, yorumlama ve sentezleme yöntemine başvurulmaktadır. Bu çerçevede Frankl'ın kaleme aldığı *İnsanın Anlam Arayışı, Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Anlam İstenci*<sup>13</sup> ve *Yaşamı Karşılama* adlı eserleri araştırmamızın temel kaynaklarıdır. Bu çerçevede onun eserlerini temel alarak yaşam felsefesini ve bu minvalde ele aldığı anlam arayışı konusunun sistematik analizine geçebiliriz.

## 1. Frankl'ın Yaşam Felsefesi

Başlıkta da vurgulandığı gibi Frankl'ın yaşam felsefesinde başat rol oynayan temel unsur ve kavram anlamdır. O bu düşüncesini “anamlı bir yaşam felsefesi geliştirmek”<sup>14</sup> şeklinde ifade etmektedir. Şu hâlde “psikiyatr” ve “nörolog” olarak bilinen Frankl'ın düşüncelerinin aslında psikoloji ile felsefenin ortak konuları olduğunu söylememiz mümkündür. Ona göre kendisinden önce psikoterapideki temel eksikliklerden biri klinik dışı hususların göz ardı edilmesidir. Öyle ki o, psikoterapinin klinik dışı yöntemleri “yaşam felsefesi” ile doğrudan ilgili olduğunu ve yaşam felsefesi olmadan psikoterapinin eksik olacağını ileri sürmektedir.<sup>15</sup> Kendisi bu durumu Paul Schilder'in, psikanalizin aslında bir “dünya görüşü” (Weltanschauung) olduğu savıyla ve Gordon Pleune'nin psikanalizin özünde bir “ahlak sanatı” olduğu düşüncesiyle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>16</sup> Buna göre salt mekanizma ve tekniğe bağlı yöntemlerle insan davranışlarını anlamaya çalışmak oldukça yetersiz bir tutumdur. Bu özelliğine istinaden Frankl'ın yaşam felsefesinin öncülerinin izinden gittiğini iddia

<sup>10</sup> Türkçeye muhtemelen İngilizce çevirisi olan *Man's Search Meaning*'den etkilenilerek *İnsanın Anlam Arayışı* olarak çevrilmiştir.

<sup>11</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 22.; Viktor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, çev. Selçuk Budak. (İstanbul: Totem Yayınları, 2019), 33.

<sup>12</sup> Buradaki kıyas ifadesi, mantıktaki iki öncülden bir sonuç çıkarmak anlamında değildir. Daha ziyade mukayese kast edilmektedir.

<sup>13</sup> Bkz. Viktor E. Frankl, *Anlam İstenci*, çev. Mustafa Yalçınkaya. (İstanbul: Totem Yayınları, 2021).

<sup>14</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, 30.

<sup>15</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 29.

<sup>16</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 29.

etmemiz mümkündür. Zira yukarda açıklamaya çalıştığımız gibi, Dilthey ve Bergson, temel olarak insanı determinist/pozitivist bilimci anlayışlarla incelemenin doğru bir yöntem olmadığını savunmuşlardır.

Frankl aynı zamanda “psikoterapinin felsefe ile olan yakın ilişki içinde olduğu” savını temellendirmek için bazı argümanlara başvurmuştur. Bunlardan birincisi özellikle XX. Yüzyıla birlikte eski dönemlerdeki değerlerin çözülmesi ve insanların varoluşsal boşluğa düşmesi sorunsalıdır. Şu hâlde insanlığı etkisi altına alan iki büyük dünya savaşı, soykırım ve tehcirlerle birlikte insanların varoluşun anlamı ile ilgili sorularında ciddi anlamda artış olmuştur. Özellikle ABD ve Avrupa Ülkeleri’nde yaşayan insanlarda varoluşun anlamına ilişkin psikolojik sorunların belirgin biçimde arttığı dikkat çekmektedir.<sup>17</sup> Frankl’a göre insanların varoluşsal boşluğu doldurabilmek için yaşam felsefesinin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Bu çerçevede o, insanın anlam arayışının ve anlamın keşfinin var olmak için elzem olduğuna işaret etmektedir. Onun başvurduğu ikinci argüman ise insanların hayvanlar gibi içgüdüsel/itkisel hareket etmeyip, aklını kullanmak durumunda olmalarıdır. Oysa dürtü ve içgüdüler insana nasıl davranması gerektiği konusunda bir fikir vermediği için insanın aklını kullanmayı öğrenmesi gerekir.<sup>18</sup> Buna göre insan genellikle hayatta nasıl davranacağını bilemez ve yaşam felsefesi insanın anlamlı bir hayat yaşayabilmesi bakımından rehberlik edebilecek bir özelliğe sahiptir. Onun başvurduğu üçüncü argümana göre çok çeşitli alanlara bölünmüş olan bilim ve onun indirgemeci teknikleri hayatın anlamı konusunda eksik kalmaktadır. Çünkü insan bir makine ve bir nesne olmadığı için, onun mekanik tekniklerle anlaşılması mümkün değildir. Öyle ki her bilim dalının, gerçek olarak sunduğu bilgiler birbirinden farklılaştığı için farklı bilgileri bütünleştirmek/birleştirmek zorlaşmaktadır.<sup>19</sup> Bununla birlikte Frankl’ın yaşam felsefesi ve anlam çerçevesinde karşımıza çıkan diğer bir hususun “varoluş” kavramı olduğu görülmektedir. Varoluş kavramı çerçevesinde onun felsefe ile psikoloji arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin aydınlatılması önem arz etmektedir.

### 1.1. Varoluş, Yaşam ve Anlam

Frankl’ın eserleri incelendiğinde “anlam” konusunun onun fikirlerinin oluşumunda başat rol oynadığı anlaşılmaktadır. Buna göre öncelikle onun psikoterapi yönteminin “anlam terapisi” (logoterapi) olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Anlam terapisinin ise “varoluşçu psikoloji” ve yaşam felsefesi ile doğrudan ilişkili bir psikoterapi yöntemi olduğu bilinmektedir. Bu noktada “Varoluşsal psikoloji nedir?” diye bir soru karşımıza çıkmaktadır. Engin Geçtan’a göre varoluşçu psikoloji, varoluşçu felsefenin psikoloji alanına uyarlanmasıdır. Varoluşçuluk, insanın dışındaki bütün varlıklar varlığını başka bir varlığa borçlu iken, insanın kendi varlığını bizzat kendisinin yarattığı anlayışını içeren felsefi anlayıştır. Şu hâlde insan insanlığını kendisi inşa ederken, ağaçlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü insan yaşamaya başlamadan önce onun yaşamı yoktur, yaşama anlam veren insanın kendisidir.<sup>20</sup> Bu çerçevede Frankl, özellikle yaşadığı çağda yaygınlaşmaya başlayan varoluşsal boşluğu aşmaya yönelik düşüncelere ve logoterapi yöntemine yönelmiştir. Söz konusu içeriğine istinaden onun kuramını “varoluşsal psikoloji” olarak da adlandırmak mümkündür. Ona göre insanların varoluşsal boşluğu doldurabilmeleri için yaşam felsefesinin ve anlamın vazgeçilmez bir önemi söz konusudur.

<sup>17</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 13, 102.

<sup>18</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 13, 101.

<sup>19</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 101-103.

<sup>20</sup> Engin Geçtan, “Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri,” *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* sayı: 7 (2019): 13-17.

Varoluşçuluk, insanın “kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını”<sup>21</sup> içeren bir anlayıştır/kuramdır. Buna göre kişinin kendi kaderini ve kendi anlamını bizzat kendi kendisinin yaratması önem arz etmektedir. Varoluşçu düşünceye göre insan kendi sorumluluğunu yüklediği müddetçe özgürleşecektir.<sup>22</sup> Ancak buradaki özgürlük, varoluşun insana yüklediği belirlenmiş sınırlar çerçevesindedir. Erkek olarak doğmuş birinin kadınlığı seçmesi mümkün değildir. Çünkü erkek ya da kadın olmak varoluşun yazgısını ve olanaklarını da tanımlar. Bu gerçeğe/duruma karşı çıkanlar otantik olmayan bir varoluş biçimini tercih etmiş olurlar.<sup>23</sup> Frankl varoluş, özgürlük ve anlam arasında belirgin bir ilişki olduğuna dikkat çekmeye çalışır. Ona göre “Özgürlük gerçekten olumlu bir bütünleyiciye ihtiyacı olan olumsuz bir kavram[dır]. Olumlu bütünleyici de sorumluluktur”<sup>24</sup> O, bu durumu aynı zamanda “belirlemeciliğe rağmen özgürlük” ve “bağımlılığa rağmen özerklik”<sup>25</sup> olarak tanımlamaktadır. Bu durum karşısında Frankl, varoluşçu bir tavırla insanın özgün fırsatının, kendi yükünü taşıma biçimi olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> Bu noktada onun varoluşçuluğunun, birçok savunucusu olduğu gibi, pesimizm değil, her türlü koşula ve sınırlara rağmen optimizm ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun varoluşçu psikolojisini “yaşamı anlamlı hale getirmenin kişinin kendi elinde olması” şeklinde yorumlamak mümkündür. Şu hâlde hayvanlar gibi itkileriyle hareket etmeyen insanlar için kendi akıllarını kullanmak, yaşamak ve var olmak için elzemdir. Bununla birlikte insanın akıl vasıtasıyla hayata dair anlamı keşfedilmesi, varoluşsal boşluğu doldurmak bakımından önem arz etmektedir. Aynı zamanda o, insanın özgün bir fırsatı olarak kendini gerçekleştirmesini “kendini aşma” şeklinde ifade etmektedir.

## 1.2. Kendini Aşma ve Anlam

Frankl'ın ileri sürdüğü “kendini aşma” düşüncesi onun yaşam felsefesinin önemli öğelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi ifadesi ile “İnsan, sadece varoluşundaki bu kendini aşmayı gerçekleştirdiği zaman gerçekten insan, ya da gerçek benliği olmaktadır”<sup>27</sup> Şu hâlde insanın yaşamında anlamı keşfetme sürecini “kendini aşma” olarak da ifade etmek mümkündür. Frankl bu noktada psikoloji ve anlam arasında vazgeçilmez bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte o psikolojinin kendi adının anlamını gerçekleştirebilmesi için bu ismi oluşturan iki kavram olan *psiko/ruh* ve *logosun*<sup>28</sup>/anlamın hakkını vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insan ruhunun peşinde olduğu şeyler anlamlardır.<sup>29</sup> Kendini gerçekleştirmek ya da kendini aşmak, insan ruhunun anlamları keşfetmesi suretiyle gerçekleşecektir. Bununla birlikte insanın maddeleşmekten ve neşene olmaktan uzaklaşabilmesi için kendini aşmaya ihtiyacı vardır. Çünkü dünyada olmak, dünyaya açık olmayı gerektirmektedir. Ona göre hayatın anlamlarına karşı kapanarak anlamı keşfetmek mümkün olamayacağından, insanın mevcut varoluşunu aşması elzemdir. Başka bir ifadeyle

<sup>21</sup> Asım Bezirci, “Önsöz Varoluşçuluğun Tanımı” *Varoluşçuluk (existentialisme)* içinde, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 11.

<sup>22</sup> Ahmet Akın, Betül Düşünceli ve Tuğba Çolak, “Kişisel Anlam Profili: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2016): 13.

<sup>23</sup> Geçtan, “Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri,” 16.

<sup>24</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 65.

<sup>25</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 46.

<sup>26</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 88.

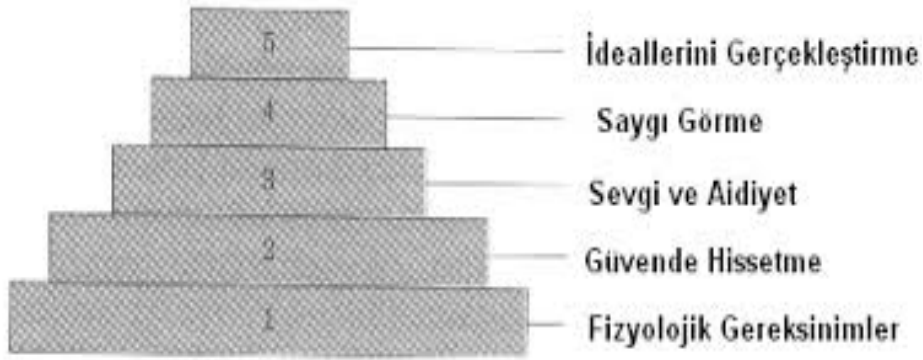
<sup>27</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 34.

<sup>28</sup> Logos: Antik Yunan düşüncesinde söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama, bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenler, belli bir disiplinde fenomenleri açıklamak amacıyla kullanılan yöntem ve ilkeler, bir şeyi bizim için anlaşılır kılan temel dayanak anlamına gelen sözcük. <http://www.dusunuyorumdergisi.com/logos/> erişim 28 Temmuz 2022.

<sup>29</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, 53.

insanın kendinden çıkması gerekmektedir.<sup>30</sup> Böylelikle özerk öznenin, anlam dünyasını keşfetmesi mümkün olabilecektir. Onun bu düşüncesi Mevlana'nın *Divan-ı Kebir* adlı eserinde yer alan “Kendinden kalk, yola çık, kendine gel”<sup>31</sup> sözlerini hatırlatmaktadır. Frankl'ın kendini aşma konusunda ileri sürdüklerine istinaden “insanın tekâmülü ancak öteki ile mümkündür” diye bir çıkarsama yapmamız mümkündür.

Diğer taraftan kendini aşmak ve anlam arayışı bağlamında Frankl'ın psikoloji biliminin öncüsü Sigmund Freud'a bazı itirazlarının olduğu dikkat çekmektedir. Frankl, Charlatte Bühler'e yaslanarak, insanlığın bütün kültürel ürünlerinin kişisel tatmine dayandığını iddia eden Freud'a katılmadığını ifade etmektedir. Buna göre insanı salt arzu tatmini peşinde olan bir varlık olarak sınırlandırmak eksik bir tutum olacaktır. Çünkü insan bir gaye ve amaçlılık çerçevesinde yaşamın anlamına yönelmesi mümkün olan hatta buna ihtiyacı olan bir varlıktır.<sup>32</sup> Diğer taraftan Freud, yaşamın anlamını sorgulayan birinin hasta olduğunu iddia ederken<sup>33</sup>, Frankl ise bu sava karşı çıkarak, anlam arayışının gayet insani bir tutum olduğunu savunmaktadır. Ona göre anlam arayışı insan olmanın ayırt edici temel özelliklerinin başında gelmektedir.<sup>34</sup> Diğer taraftan o, Abraham Maslow'un kuramını da yaşam felsefesi bağlamında eleştirmektedir. Frankl, söz konusu İhtiyaçlar Hiyerarşisinde anlam katmanına yer verilmediğinden dolayı eksik bir kuram olduğunu ileri sürmektedir.<sup>35</sup>



Şekil 1: Abraham Maslow'un İleri Sürdüğü İhtiyaçlar Hiyerarşisi<sup>36</sup>

Buna göre söz konusu hiyerarşi, insanı anlamak bakımından oldukça eksik bir kuramdır. Hatta Frankl söz konusu hiyerarşide temelde olan temel ihtiyaçların karşılanmadığı durumda bile anlamın önemli olduğunu iddia etmektedir. Diğer taraftan Freud zevke yönelimden söz ederken bireysel psikolojinin kurucusu Alfred Adler, güce yönelimden söz ediyordu. Frankl ise gelenek içinde farklı bir noktaya, anlam istencine, dikkat çekmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup> Öyle ki anlam, Toplama Kampları'nda önemli olduğu gibi, ölüm yatağındaki insan için de çok önemlidir. Bu bağlamda o, şu soruyu yöneltmektedir: “Bu tür koşullarda anlam, hatta nihai anlam açlığının, karşı konulmaz bir şekilde su yüzüne çıktığını kim inkâr edebilir?”<sup>38</sup> Dolayısıyla anlam yalnızca temel ihtiyaçlar karşılanınca ortaya çıkan bir husus değildir, hayatın bütün alanlarında elzem olan temel insani bir gereksinimdir. Bununla birlikte Frankl'ın düşüncelerinin psikoloji geleneği içinde önemli bir eksiği tamamlama çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insanı sadece itkiler/içgüdülerden oluşan kapalı, mekanik bir sistem olarak düşünmek, onu nesneleştirecektir. Oysa insan bir özne olarak kendi varoluşunu kendi inşa eden bir varlıktır ve bunu gerçekleştirebilmesi için anlama yönelerek, kendini gerçekleştirmesi mümkündür. Öyle ki anlam, hayatın bütün alanlarında elzemdir ve insanın ruh sağlığını korumak için anlamı önemsemesi

<sup>36</sup> <http://www.okanacar.com/2015/03/maslowun-ihhtiyaclar-hiyerarşisi.html> erişim 28 Temmuz 2022.

<sup>37</sup> Gizem Çelik, “Logoterapi: Bileşenleri ve Terapi Teknikleri,” *Toplum ve Sosyal Hizmet* sayı: 28/2 (2017): 79.

<sup>38</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgınlığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 32.

gerekmektedir.<sup>39</sup> Bununla birlikte Frankl'ın yaşama felsefesi ve anlam arasında kurduğu ilişkinin çok boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu ilişkiselliğin önemli boyutlarından biri de onun öznellik ve mukayese bağlamında ortaya çıkmaktadır.

### 1.3. Öznellik, Mukayese ve Anlam

Yaşam felsefesinin öncüleri Dilthey ve Bergson, insanı mekanik ölçütlerle anlamaya çalışmanın oldukça eksik bir tutum olacağına dikkat çekmeye çalışmışlardır. Buna göre bireysel deneyimlerin öznelliği, yaşam felsefesinin temelinde yer alan bir anlayıştır. Bu çerçevede Frankl insan yaşamının ve deneyiminin öznelliğini, yaşam felsefesinin önemli unsurlarından biri olarak belirlemiştir. O bir taraftan insanların kendini gerçekleştirme/kendini aşma biçimlerinin aynı olamayacağına savunurken, diğer taraftan da kişisel deneyimlerin öznelliğine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda o bu düşüncesini varoluşçu düşünceleri ile de ilişkilendirerek insani varoluşun kendine aşkınlığından söz etmektedir. Buna göre insan hayatında tekdüze biçimler yerine deneyimlerin öznelliği ve farklı içerikler söz konusudur. O bu bağlamda Gordon Allport'un "insan zihni her an bir niyet tarafından yönlendirilir" ifadesini de referans olarak göstermektedir.<sup>40</sup> Dolayısıyla insan yaşamında sonuçta ortaya çıkanlar yerine öznel deneyimlere bakmak daha doğru olacaktır. Öyle ki her bireyin kendi öznel hayat deneyimleri minvalinde farklı anlam arayışına yönelmesi mümkündür.

Frankl insan hayatının öznel anlamını İnsanın Anlam Anlayışında detaylı bir biçimde açıklamaya çalışmaktadır. Kendi ifadesiyle "Önemli olan genel olarak hayatın anlamı değil, insanın hayatının verili bir andaki öznel anlamıdır. [...] Herkes hayatında tamamlanması gereken bir ödevi beraberinde getiren bir iş veya misyonla karşı karşıyadır. Kimsenin yerine bir başkası geçemez ve kimse hayatını tekrar yaşayamaz".<sup>41</sup> Çünkü insan varoluşu farklı hayat koşullarını ve farklı deneyimleri gerekli kılmaktadır. Frankl'a göre insanın karşılaştığı her durum farklı bir deneyimi gerektirebileceğinden hayatın anlamı zamana ve duruma göre değişebilir. İnsanın genel anlamda hayatın anlamını sormak yerine içinde bulunduğu durumla anlamın ilişkisini sorması daha doğru bir tutum olacaktır. Öyle ki insan hayatı sadece kendi bakış açısı (Weltanschauung) tarafından kavrayabilir ve anlamlandırabilir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Frankl'ın yaşam felsefesine yönelik tek bir anlamın olmadığı anlaşılmaktadır. İnsan hayatının farklı zorlukları ve çözüm yollarının farklılığına istinaden farklı anlamların ortaya çıkması olasıdır. Bununla birlikte insanı yaşamını mekanik ve indirgemeci yöntemlerle çözmeye çalışan kuramların oldukça sınırlayıcı anlayışlar olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan konusundaki indirgemecilik hususunda Frankl'ın yine Freund'un fikirlerine eleştiriler yönelttiği anlaşılmaktadır. Ona göre "id, ego ve süperego" teorisi belli bir açıklayıcılığı olmasına karşın insanı anlamak bakımından oldukça sınırlandırıcı bir kuramdır. Çünkü vicdanı *süperegoya* indirgemek ve aşkın *idin* sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmek doğru tutumlar değildir.<sup>43</sup> Buna göre o, Freud'un bir yönüyle yol açıcı bir dahi, diğer yönüyle indirgemeci bir bilim insanı olduğunu iddia etmektedir.<sup>44</sup> Frankl bu çerçevede konuyu çağının önemli bir sorunu olarak gördüğü bilim alanlarında uzmanlaşmaya getirmektedir. Ona göre uzman

<sup>39</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 33.

<sup>40</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 55.

<sup>41</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 114.

<sup>42</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 114.

<sup>43</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 34.

<sup>44</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 42.

denilen kişiler tek bir ağaçla ilgilendiklerinden hakikat ormanını görememektedirler. Buradaki zorluk bölümlere ayrılmış insana dair bulguların nasıl bütüncül hale getirileceğidir. Çünkü her bilim dalının uzmanı kendi alan gözlüğünden insan hayatına baktığında bilim ideolojisiye dönüşecektir. Buradaki temel sorun bilimlerin alt dallara ayrılmasından ziyade, herkesin kendi görüşünü genelleştirip insanı buna göre indirgemeye çalışmasıdır.<sup>45</sup> Dolayısıyla uzmanlaşan bilim dallarının her birinin kendisini her şeyin merkezinde görmeye başlamasının büyük bir yanığı olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olduğu zaman kendi içinde özerk alanlara bölünmüş olan bilim dallarının insanın anlam arayışına yön göstermekten ziyade anlamı körelten bir yapıya bürünmeleri kaçınılmaz olacaktır.<sup>46</sup> Frankl bunu şöyle formüle eder: “Bilim gerçeklikle, gerçekliğin çok boyutluluğunda uğraşamaz; bunun yerine o, gerçekliği tek boyutluymuş gibi ele almak zorundadır”.<sup>47</sup> Bununla birlikte insanı bütüncül olarak anlayabilmek ve her insanın kişisel hayat deneyimine göre öznel bir değer alanına sahip olduğunu anlayabilmek gerekmektedir. İnsan hayatının öznel tecrübelerine istinaden öznel anlamların olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Tek tek alanlara bölünmüş olan bilimlerin ötesinde bu imkânı sağlayabilecek olan alan ise bütüncül bakma niteliğine sahip olan felsefedir.

Frankl’ın öznellik ve anlam bağlamında ileri sürdüğü görüşlerden biri de mukayese/kıyas konusudur. Öyle ki insan hayatını tekdüze/yeknesak bir çizgiye indirgeyemeyeceğimiz için kıyas yapmak, yaygınlaşmış, ciddi bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre “Hiçbir insan ve hiçbir yazgı, başka bir insan ve yazgıyla kıyaslanamaz. Hiçbir durum kendini tekrar etmez ve her durum farklı bir cevap gerektirir”.<sup>48</sup> Şu hâlde insanları ve yaşamlarını niceliksel/sayısal olarak kıyaslayıp değerlendirmeler yapmak doğru bir tutum olmayacağı gibi anlamı da öteleyen bir tutum olacaktır. Buna göre Frankl’ın belirgin bir biçimde insan hayatının öznelliği üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda onun bu düşünceleri, insan hayatını ele alırken kendi öznel yaşam felsefesi çerçevesinde değerlendirmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Her insan kendi öznel hayat deneyimine sahip ise insanları sürekli olarak birbiriyle kıyaslamak ve buradan bir derecelendirme oluşturmak bir nevi “abesle iştigal etmek” olacaktır. Böylelikle Frankl’ın yaşam felsefesi bağlamında anlamın öznel olarak keşfedilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte onun öznellik ile anlam arasında kurduğu ilişkiyi, hayatın diğer alanlarında da temel bir prensip olarak kabul edildiği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede onun başarı, mutluluk ve acı/ıstırap gibi hususları bir filozof edasıyla yeniden yorumladığı görülmektedir.

#### 1.4. Mutluluk, Başarı ve Anlam

Frankl’ın düşüncelerinde anlam konusuna yönelirken başarı ve mutluluk ile ilgili önemli tespitler ileri sürdüğü dikkat çekmektedir. O, insan hayatına ilişkin söz konusu konuları açıklarken başarı ve mutluluğun niyetlenmeyen bir sonuç olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir.<sup>49</sup> Kendi ifadesiyle “Mutluluğa engel olan şey, “mutluluk arayışı”nın kendisidir. Bunu ne kadar çok hedefimiz yaparsak, bu hedeften de o kadar çok şaşarız”.<sup>50</sup> Buna göre mutluluk peşinde koşmanın mutluluğa ulaşmaktaki en büyük engel olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki insan haz ve mutluluğun ne kadar çok peşine düşerse bunlar insandan o kadar uzaklaşacaktır. Hatta Frankl

<sup>45</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 34-35.

<sup>46</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 59.

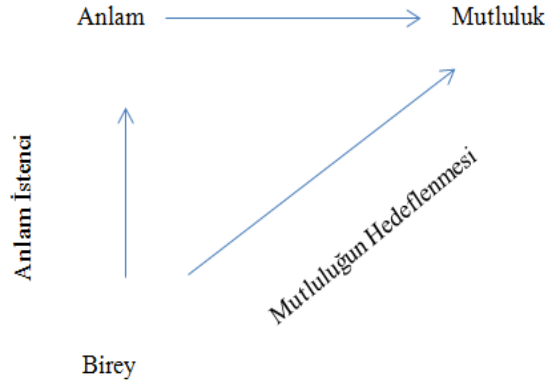
<sup>47</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 45.

<sup>48</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 88.

<sup>49</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 35.

<sup>50</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 35.

sürekli olarak bunların peşine düşmenin insanda bir takım psikolojik sorunlara da yol açabileceğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Bunun yerine insanın kendi hayatı için değerli ve hayat şartlarına uygun bir anlama yönelmesi daha doğru olacaktır. Böylelikle mutluluk denilen şey, birey onu doğrudan bir hedef yapmadan, kendiliğinden ortaya çıkacak bir duygu olacaktır. Aşağıdaki şekilde Frankl'ın anlam ve mutluluk arasında kurduğu ilişki gösterilmeye çalışılmıştır:



Şekil 2: Frankl'ın Anlam ve Mutluluk Arasında Kurduğu İlişki<sup>52</sup>

Onun yaşam felsefesinde mutluluk, neşe, haz vb. şeyleri doğrudan hedef yapmaktan ziyade bireyin anlama yönelmesi temel dayanak noktasıdır. Buna göre insanın mutluluğunun (haz, neşe, keyif vb.) nedenini/kaynağını görmezden gelerek, doğrudan sonuca ulaşmaya çalışması mutsuzluk ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla insanda mutluluk vb. duyguları ortaya çıkaracak olan nedenleri/kaynakları hedef yapmak önem arz etmektedir. Bu nedenler ise insanın öznel deneyimine uygun olarak keşfedebilecek olan anlamlardır. Anlamı görmezden gelerek doğrudan mutluluğa yönelmek kaynaksız bir mutluluk arayışı olacağından, sonuçsuz kalacaktır. Hatta mutluluk hedef yapılmayıp, anlama yönelmek insan yaşamının temel felsefesi olmalıdır. Böylelikle mutluluğu doğrudan hedef yaparak ortaya çıkan hayal kırıklığı vb. psikolojik sorunların da önüne geçilmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle insanın hayatında anlama yönelmesi ruh sağlığını koruması için atılmış önemli bir adım olacaktır. Bununla birlikte Frankl'ın düşüncesi, Schopenhauer'ın mutluluğun düş kırıklığından başka bir şey olmadığı<sup>53</sup> savından farklı bir yerde durmaktadır. Çünkü onun tezi bazı varoluşçuların benimsediği gibi pesimist bir anlayışa dayanmayıp, umudun önem arz ettiği optimist bir varoluşçuluktur. Bu noktada onun üzerinde durduğu temel husus mutluluğun doğrudan hedef yapılmayıp, anlamın önemsenmesidir.

Frankl, mutluluğun temel hedef yapılmasından ortaya çıkan hayal kırıklığı durumunu, benzer bir biçimde başarı için de düşünmektedir. Kendi ifadesiyle aktarırsak:

“Başarıyı amaçlamayın; bunu ne kadar amaçlayıp hedef haline getirirseniz, elinizden o kadar kolay kaçırırsınız. Mutluluk gibi başarı da kovalanamaz: Kendisi ortaya çıkmalı ve bu sadece insanın kendisinden daha büyük bir davaya bağlanmasıyla veya insanın kendisi dışında bir insana tesliminin yan etkisi olarak gerçekleşebilir. Mutluluk kendiliğinden ortaya çıkmalıdır ve aynı başarı için de geçerlidir; onu önemsemeyerek ortaya çıkmasına izin vermelisiniz.”<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 49.

<sup>52</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 50-51.

<sup>53</sup> Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım. (İstanbul: Oda Yayınları, 2018), 29.

<sup>54</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 14.



Kanaatimize göre insanların hayatlarında farklı deneyimlere, kendine özgü şartlar ile yaşam şartlarına sahip olması nedeniyle standart/belirgin bir başarı ve mutluluk şablonu inşa etmek mümkün değildir. Herhangi birinin yakaladığı başarıyı başka birinden beklemek ve onu doğrudan bu hedefe yönlendirmek insanı mekanik bir düzeneğe indirgemekle aynı şey olacaktır. Bununla birlikte insan yaşamında doğrudan başarı ve mutluluk hedefli yaşamak eksik ve anlamı öteleyen bir yaşam biçimi olacaktır.

Diğer taraftan Frankl insanın kendini gerçekleştirebilmesi için vicdanının sesini dinlemeye ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Başarı ve mutluluk hedefinden ziyade bireyin vicdan ile anlama yönelmesi onun hayatı için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Buna göre psikolojideki tedavi yöntemlerinde ahlaki tutumun ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle başarı ve mutluluk durumları hedef yapılmadığı zaman uzun vadede bunlar insanı takip edecektir.<sup>55</sup> Mutluluk ve başarı hedeflerine ulaşmak için yaşamak arzuya dönük yaşamak olacağından eksik ve anlamdan uzak bir hayat olacaktır. Frankl bu bağlamda spor müsabakalarını da “çağımızın çileciliği” olarak nitelendirmektedir. Sadece müsabakanın sonucuna odaklanmış başarıların hayatın anlamını yok ettiğini ifade etmektedir.<sup>56</sup> Müsabaka ve olimpiyatlarda yarışacak kişilerin stres, kaygı ve gerilim nedeniyle ruh sağlığı olumsuz yönde etkilenmektedir. Ona göre yarışmacıların “Kendisinden beklenen şey gereksiz bir başarı ve gereksiz bir özveridir.”<sup>57</sup> Bununla birlikte o herkesin kendisine özgü hayat deneyimleri ve bakış açısı olduğundan, bir insanın başka biriyle yarışmasının doğru olmadığını ileri sürmektedir. Frankl, mutluluk ve başarıda olduğu gibi acı, sıkıntı, ıstırap vb. durumları da yaşam felsefesi bağlamında ele almaktadır.

### 1.5. Acı ve Anlam

Nazi Toplama Kampları'ndaki tutsaklar, birçok eza ve cezaya tabi tutulmuşlardır. Hakaret, küfür, aç bırakma, ağır işler verme gibi cezaların yanında en korkuncu ise ölüm odalarına göndermektir. Kampta yaşanan acılar/eziyetler ile Frankl'in bunlara karşı geliştirdiği tutum ve düşüncelerin onun yaşam felsefesinin oluşumunda önemli bir rol oynadığını iddia edebiliriz. Bu çerçevede o, Toplama Kampı'nın sıkıntılı günlerinin birinde acı ile kurduğu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Zihnimi başka şeyler düşünmeye zorladım. Bir anda kendimi iyi aydınlatılmış, sıcak ve güzel bir derslikte kürsüde dururken buldum. Önümde, rahat sandalyelerde oturan ilgili izleyiciler vardı. Toplama kampının psikolojisi üzerine bir ders veriyordum! (...) Bu şekilde, durumun üstüne, o anın ıstıraplarının ötesine geçmeyi başarmış ve onları geçmişte kalmış şeyler olarak gözlemlemiştim”.<sup>58</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla acı ve ıstırap durumlarında insanın zihnini başka bir düşünceye yönlendirmesi mümkün olabilmektedir. Böylelikle yaşananları yine zihinde dönüştürebilmek, anlamın inşasında önemli bir oynamaktadır. Ona göre hayatın bir anlamı varsa çekilen acıların da bir anlamı olmalıdır ve hayata devam edebilmek için acının anlamını keşfetmek önem arz etmektedir.<sup>59</sup> Kendi ifadesiyle “Yaşamda gerçekten bir anlam varsa, o halde ıstırapta da bir anlam olmalıdır. ıstırap, kader ve ölüm gibi yaşamın alaşağı edilemez bir

<sup>55</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 14.

<sup>56</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 95.

<sup>57</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 96.

<sup>58</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 84.

<sup>59</sup> Bkz. Gordon W. Allport, “Önsöz” *İnsanın Anlam Arayışı* içinde, haz. Selçuk Aylar (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021).; Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 11.

parçasıdır".<sup>60</sup> Buna göre hayatın anlamını neşe, eğlence, mutluluk, üretmek, başarmak vb. ile sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Hayatı anlamlı bir biçimde sürdürebilmek bakımından insanların karşılıklarına çıkan acı ve ıstıraplardaki anlamı da keşfetmeleri önemli bir adım olacaktır. Bununla birlikte Frankl'ın yaşam felsefesi ve insanın anlam arayışı için acıya yüklediği anlamlar bununla da sınırlı değildir.

Ona göre neşe, keder, mutluluk, acı vb. insan hayatındaki bütün durumlar onun ahlaki ve insani bir tutum geliştirebilmesi için önüne çıkmış bir fırsat niteliğindedir. Böyle bir yaşam felsefesi benimsendiği takdirde insanların acı ve ıstırap durumlarındaki anlamı keşfetmesi mümkün olabilecektir. Bu bağlamda Frankl, anlamın keşfi ile birlikte insanların ahlaki ve insani tutumlarında gelişim sağlanabileceklerini iddia etmektedir. Eğer acı çekmek insan için kaçınılmaz bir durum ise, onun kişiye söylemek istediği bir anlam olabilir. Bununla birlikte o, yaşanan acıların ve trajedilerin anlamlarını keşfederek, bunları kişisel zaferlere dönüştürmenin mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Öyle ki acılar, ıstıraplar ve trajediler insanların kendilerini iyiye doğru tekâmül ettirebilmeleri için bir fırsat olarak görülebilir.<sup>61</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Frankl, insanın hayatta acı çekmeyi ortadan kaldıramayacağını ancak bunun yerine acıya karşı bakış açısını değiştirmenin mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Kendi ifadesiyle "Yazgı değişmez; değişseydi yazgı olmazdı. Bununla beraber, insan kendisini değiştirebilir, değiştirmeseydi insan olmazdı. Kendini şekillendirebilme ve yeniden şekillendirebilme yeteneği insan olmanın, insani varoluşun bir ögesi olmanın ayrıcalığıdır."<sup>62</sup> Dolayısıyla insanların acıları, ahlaki ve insani anlamda olgunlaşabilmek/iyileşebilmek için bir imkân olarak görebilmesi mümkündür.

Bununla birlikte Frankl'ın söz konusu düşüncelerini, yaşam felsefesinde önemli bir ilke olan öznellik ile harmanladığı görülmektedir. Şu hâlde onun yaşam felsefesinde ve anlam arayışında önemli bir yeri olan öznellik, acı konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Kendi ifadesiyle "Kimse onu [insanı] ıstırapından kurtaramaz ve ıstırapı onun yerine yüklenemez. Onun özgün fırsatı, yükünü taşıma biçimindedir"<sup>63</sup> Buna göre o insanların acıları karşılama ve acıları dönüştürme biçimlerinin birbirinden farklı olabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla insanların acıları yaşama biçimi ile acıdaki anlamı görebilme yeteneği, kişiye özgü bir tecrübe ve serüven olacaktır. Frankl, bu durumu şöyle ifade etmektedir "İnsan, kaderinin acı çekmek olduğunu fark ederse, ıstırapı kabul etmeyi de bir görev olarak benimseyecektir; bu onun tek ve kendine özgü görevidir."<sup>64</sup> Dolayısıyla o acıları kişinin kendisinin çekmesi ve tecrübe etmesi gerektiği ifade etmektedir. Aynı zamanda çekilen acı ve ıstıraplardaki anlamı keşfetmek bireysel/özel bir yönelimle mümkündür. Böylelikle acıları yaşama biçimi ve acılardaki anlamı keşfedebilmenin kişiye özgü bir tecrübe olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç Yerine

Frankl'ın yaşam felsefesi ve anlam konusuna ilişkin yaptığımız analizler çerçevesinde bazı bulgular oluşturmamız çalışmamızın amacına uygun olacaktır. Son tahlilde onun yaşam felsefesinin gelenek içindeki yeri ve özgünlüğü ile fikirlerinin günümüz açısından önemini ele almaya çalışalım. Her şeyden önce onun düşünceleri, insanı doğa bilimsel, mekanik ve pozitivist olarak anlama temayülüne karşı çıkan yaşam fel-

<sup>60</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 78.

<sup>61</sup> Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı Psikoterapi ve Hümanizm*, 39.

<sup>62</sup> Frankl, *Anlam İstenci*, 91.

<sup>63</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 88.

<sup>64</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 88.

sefesinin öncüleri olan Dilthey ve Bergson ile benzerlik arz etmektedir. Şu hâlde insan varlığı, mekanik bir yapıda olmadığından onu belli teknikler ve bilimlerin sınırlı yöntemleri anlamaya çalışmak oldukça yetersiz kalacaklardır. Aynı zamanda insan yaşamının öznelliği Frankl'ın yaşam felsefesi ve anlam arayışında başat rol oynayan bir husustur. Zira öznel yaşam deneyimleri, insanları birbiriyle kıyaslanabilir, mekanik ve niceliksel varlık kategorisinden ayrı bir yerde olması gerektiğine işaret etmektedir. O, bu düşüncesini hayatta her insan ve her durum için ayrı anlamların mümkün olabileceği savı ile pekiştirmektedir. Çünkü herkes için belli, mutlak anlamlar yoktur ve insan hayatını birbiriyle kıyaslamak öznel anlamları yok edecektir. Diğer taraftan Frankl'ın yaşam felsefesini psikolojisi ile birlikte ele almasının, kendisinden önceki geleneğe uygun bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda onun yaşam felsefesi temsilcilerinin önemseydiği özgürlük fikrine felsefi bağlamda yer verdiği anlaşılmaktadır. Şu hâlde özgürlük fikri, insanın “kendini aşması”, “kendini gerçekleştirme” ve bu çerçevede anlamı keşfetmesi şeklinde tezahür etmektedir. Böylelikle onun fikirlerinin, XIX Yüzyıl'da gelişmiş olan pozitivizm cereyanından ayrıldığı ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Frankl'ın ortaya attığı fikirlerin birçoğunun özgünlük içerdiği dikkat çekmektedir. Söz gelimi psikoterapiyi, psikoloji ile felsefe arasında bir yerde konumlandığı için onu aynı zamanda bir filozof olarak adlandırabiliyoruz. Diğer bir ifadeyle her iki alanı birleştirdiği/ilişkilendirdiği için onu gelenek içinde özgün bir psikolog-filozof olarak nitelendirmemiz mümkündür. Bu çerçevede onun kendisini yalnızca klinik ortamı ve belli ölçeklerle sınırlandırmaktan ziyade, klinik dışı uygulamalara ve anlam terapisine önem verdiği anlaşılmaktadır. Böylelikle onun insanların ruh sağlığı için anlamı elzem olarak görmesini yaşam felsefesi bağlamında önemli bir adım olarak değerlendirmek gerekmektedir. Diğer taraftan o psikolojinin öncülerinin (Ör. Freud) teorilerini tamamen reddetmeyip, eksiklerini göstermeye çalışmaktadır. Frankl'ın özgünlüğü insan hayatının öznelliği bağlamında ileri sürdüğü mukayese, başarı, mutluluk, acı gibi hususlarda da dikkat çekmektedir. Çünkü insanların hayatlarını bir başkasına aktarmanın imkânsızlığından dolayı mukayese, insan hayatının öznel anlamlarını yok edecektir. Başarı ve mutluluk ise insanın doğrudan hedef yapılmayıp, insanın anlama yöneldiğinde kendiliğinden ortaya çıkacak durumlar olacaktır. Çünkü doğrudan başarı ve mutluluk odaklı yaşamak bu durumları ortaya çıkaracak anlam temellerini görmeyi engellemektedir. Bu çerçevede vicdani ve ahlaki bir anlayışla kişinin kendi hayatında öznel anlamlara yönelmesi yaşam felsefesi adına önemli bir kazanım olacaktır. Başarı ve mutluluk uzun vadede bu yönelimlerin karşılığı olarak ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda Frankl, acıyı yok etmenin ya da ortadan kaldırmanın mümkün olamayacağı durumlarda insanın acıya yönelik düşüncelerini değiştirerek bu durumu insani anlamda kazanımlara dönüştürmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

Onun geçen yüzyılda ele aldığı söz konusu fikirlerin günümüz için de önemli anlamlar taşıdığını iddia etmemiz mümkündür. Çünkü günümüzde başta eğitim sistemi olmak üzere hayatın birçok alanında rekabetçi ve yarışçı bir anlayışın popüler olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre günümüzün toplumsal yapısının Frankl'ın yaşam felsefesinden oldukça uzak olduğunu görebiliyoruz. Rekabetçi bir hayat anlayışının yanında bireylere kişisel başarı ve mutluluk odaklı düşüncelerin aşılacak istendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte günümüzde yaygın olan diğer bir anlayışa göre bireyler yapıp-yapamadıklarına göre sürekli olarak birbiriyle kıyaslanmaktadırlar. Çocuklar ve gençler sınav notları ve bu çerçevede ortaya koydukları performansları ölçüt alınarak değerlendirilmektedir. Böylelikle başarı odaklı bir hayat anlayışının benimsenmeyle birlikte, sınavlarda başarısız olanlar değersiz olarak görülmektedir. Doğrudan başarı ve buna bağlı mutluluğun hedeflenmesi, Frankl bağlamında düşünüldüğünde anlamdan eksik yaşamak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte

günümüzde sınavlar ve aşırı beklentiler nedeniyle insanların ruh sağlıklarının olumsuz etkilendiği gözlemlenmektedir. Çünkü yarışmacı kültürler kaygı, stres ve gerilimler yaratarak anlamdan uzaklaşmaktadır. Aynı zamanda toplumlar yarışta elenenlerin mutsuz olduğu bir yapıya doğru evrilmiş durumdadır. Böylesi bir yapıda bireylerin yönlendirilebileceği ortak amaçlar, ekip çalışmaları ile ortak ve öznel anlamların neredeyse yok olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca Frankl'ın yaşam felsefesinin günümüz toplumlarına söyleyeceği çok fazla şeyin olduğunu altını çizerek söyleyebiliriz. Çünkü her bireyin kendine özgü öznel bir değerinin sonuç ve başarı odaklı, herkesin aynı kefedeki değerlendirildiği bir anlayış yerine her bireyi kendi özneliği içinde değerlendirmek hayatın anlamı bakımından önem arz etmektedir. Böylelikle bireylerin ve toplumların ruh sağlığının iyileştirilmesi bakımından da önemli bir adım atılmış olacaktır.

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Akın, Ahmet, Betül Düşünceli ve Tuğba Çolak. "Kişisel Anlam Profili: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması," *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2016): 12-19. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ekuaad/issue/25921/273153>
- Allport, Gordon W. "Önsöz" *İnsanın Anlam Arayışı* içinde, Hazırlayan: Selçuk Aylar, 9-12. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.
- Bergson, Henri. *Ruh Teorileri & İnsan Ruhunu ve Kişiliği*. Çeviren: Esat Burak Altıntaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Bezirci, Asım. "Önsöz Varoluşçuluğun Tanımı" *Varoluşçuluk (existentialisme)* içinde, Çeviren: Asım Bezirci, 7-21. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çelik, Gizem. "Logoterapi: Bileşenleri ve Terapi Teknikleri," *Toplum ve Sosyal Hizmet* sayı: 28/2 (2017): 70-97.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Frankl, Viktor E. *Anlam İstenci*. Çeviren: Mustafa Yalçınkaya, İstanbul: Totem Yayınları, 2021.
- Frankl, Viktor E. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Hümanizm*. Çeviren: Selçuk Budak, İstanbul: Totem Yayınları, 2019.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çeviren: Özge Yılmaz, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.
- Frankl, Viktor E. *Yaşamı Karşılama*. Çeviren: Duygu Bolut, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2022.
- Freud, Sigmund. *Briefe 1873-1939* (Gesammelte Werke Bd. 16) Frankfurt a.M.: Fischer, 1960.
- Geçtan, Engin. "Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri," *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* sayı: 7 (2019): 13-17.
- Rumi, Mevlâna Celaleddin. *Divan-ı Kebir*. Çeviren: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Schopenhauer, Arthur. *İnsan Doğası Üzerine*. Çeviren: Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları, 2018. <http://www.dusunuyorumdergisi.com/logos/> Erişim 28 Temmuz 2022.
- <http://www.okanacar.com/2015/03/maslowun- ihtiyaclar-hiyerarshisi.html> Erişim 28 Temmuz 2022.

## Bir Faaliyet Olarak Felsefe ve Düşünce

Muhammet Sait Duran<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-7961-2661

DOI: 10.55256/TEMASA.1170298

### Öz

Düşünme, insan için düşüncenin ortaya çıkması için yegâne imkândır. İnsan, bütün soyutluğuna rağmen, teorik düşünce ile de edimsel olarak irtibat kurar. Bu makalede, felsefe etkinliği bir "eylem" olarak ele alındı ve felsefe yapmanın ve teorik düşünmenin bir eylem olarak ne anlama geldiği araştırıldı. Öncelikle, düşünme ve düşünce arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışıldı. Daha sonra felsefe faaliyetinin insanın diğer eylemleri ile ortak tarafları ve onu diğer eylemlerden ayıran özellikleri irdelendi. Bu anlamda, ilk olarak insani eylemin en ilkel zemini olan duyusalılık ile felsefe etkinliğinin ilişkisi sorgulandı. Özellikle Platon ve Aristoteles'in işaret ettiği, felsefenin başlangıcındaki estetik temelin altı çizildi ve onların görüşlerinden yola çıkılarak bu ilişkinin mahiyeti araştırıldı. Felsefeyi bir etkinlik olarak ele almak, felsefenin en temel ayrımını, teori ve pratik arasındaki ayrımı bir bütün olarak değerlendirmeyi gerektirir. Bu bağlamda, eylemlerdeki rasyonelliğin düşünce faaliyeti ile ilişkisi araştırıldı. Bilhassa Aristoteles'in gaye/amaç ve eylem ilişkisi içerisinde geliştirdiği ahlak anlayışı çerçevesinde, düşünme ve ahlak arasında nasıl bir ilişki olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Son olarak, çağdaş bilgi ve bilim anlayışı bu ilişki perspektifinden değerlendirildi.

**Anahtar Kelimeler:** Eylem, Düşüncenin Edimselliği, Düşünme-Estetik İlişkisi, Düşünme-Ahlak İlişkisi, Teori, Pratik.

### Philosophy and Thought as an Activity

#### Abstract

Thinking is the only way for the emergence of thought for human beings. Despite all its abstractness, human makes contact with theoretical reasoning performatively. In this article, philosophy is discussed as an action and what it means to philosophize and theoretical thinking as an action is explored. First of all, the relationship between thinking and thought is revealed. Then, the common aspects of philosophical activity compared to other actions of man and differences from the other actions are examined. In this sense, firstly, the relationship between sensibility, which is the most primitive ground of human action, and philosophical activity is questioned. In particular, the aesthetic basis at the beginning of philosophy, which was pointed out by Plato and Aristotle, is underlined and the nature of this relationship is investigated based on these philosophers' views. Treating philosophy as an activity requires evaluating the most fundamental distinction of philosophy, the distinction between theory and practice, as a whole. In this context, the relationship between rationality in actions and thought activity has been investigated. In particular, considering the framework of Aristotle's understanding of morality which is developed within the relationship of the purpose and the action, the kind of relationship between thinking and morality is attempted to be revealed. Finally, the contemporary understanding of knowledge and science was evaluated from the perspective of this relationship.

**Keywords:** Act, Performativity of Thought, Thinking-Aesthetic Relation, Thinking-Moral Relation, Theory, Practice.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Kültür ve İletişim Bölümü. [duran@tau.edu.tr](mailto:duran@tau.edu.tr)

Eylemenin özü hakkında hiç de yeterince kafa yordüğümüz söylenemez. Eylemek sadece bir etkinin etkilemesi olarak bilinebilir. Gerçekliği de, sağladığı faydayla ölçülür. Oysa eylemin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, *producere* anlamına gelir.<sup>2</sup>

## Giriş

Bu makalede, felsefeyi bir “eylem” olarak ele alacağız. Felsefe yapmanın, daha kapsamlı olarak, teorik düşünmenin bir eylem olarak ne anlama geldiğini anlamaya çalışacağız. Konuya geçmeden önce, makalede kullanacağımız bazı kavram ayrımlarını belirtmemiz gerekiyor. Her şeyden önce, felsefe yapmayı ve felsefeyi, birini “düşünme faaliyeti”, diğerini de bu “düşünme faaliyetinin sonucu” olmak üzere birbirinden farklı anlamlarda kullandığımızı vurgulamalıyız. Benzer şekilde, düşünme ve düşünce arasında da bir ayrım yapıyoruz. Her ne kadar bu ayrımlar ilk bakışta sadece teknik birer ayrım gibi gözükse de, felsefeyi bir faaliyet olarak ele almak oldukça fazla ön kabulü ve sonucu beraberinde getirmektedir.

Eylem, her şeyden önce bireyde; dolayısıyla belirli bir mekân ve zamanda ortaya çıkar. Dolayısıyla eylem bu anlamıyla biriciktir. Bunu söylerken, eylemlerin teorik olarak kavramsal bağlamda incelenemeyeceğini iddia etmiyoruz. Zira insan eylemleri, diğer birçok nesnede olduğu gibi, kategoriler içerisinde ve kavramsal bağlamda incelenmeye müsaittir. Burada düşünmenin, bireyin faaliyeti anlamındaki asli formundan bahsediyoruz. Bu anlamda da düşünmeyi, insan için düşüncenin ortaya çıkması için yegâne araç olarak kabul ediyoruz.

Düşünce, nesnesini zaman, mekân ve öznenin ötesine taşıyabilme kabiliyetine sahiptir. Fakat düşünme, en azından insanlar için, mahiyeti itibariyle düşünen özneyi zorunlu olarak ön koşar ve tarihseldir. Dolayısıyla düşünce, her ne kadar sonucuna bakıldığı zaman bir eser ve yargı olarak ortaya koyuluyorsa da, asıl itibariyle düşünen bireyin düşüncesidir. İnsan, ideal tipik olarak, yani eşyayı düşünsel ortamda değerlendirdiğinde, düşüncenin öznenin bağımsız bir gerçekliği olduğunu var sayabilir. Bilindiği üzere, en geç Platon’dan itibaren, böyle bir düşünceler dünyasının varlığı iddia edilmiştir. Platon’un konuya dair açıklamaları, bireysel, duysal yani zaman ve mekân kalıpları içerisinde var olan bir varlık olarak insanın düşünce nesnesini bu değişken gerçekliğin ötesine nasıl taşıyabildiğini izah eden yegâne açıklama olarak görülmüştür ve kısmen de hâlâ görülmektedir.

Bu fikrin, yani insanın ideler sayesinde düşünebildiğinin kabul edilmesi dahi, insan için düşüncenin bizatihi değişkenliğin içindeki bireyin zihninde ve aslında sadece burada tezahür ettiği gerçeğini değiştirmez. Bu yüzden düşünce ne kadar soyutlaşırsa soyutlaşsın, birey ne kadar kendi sınırlarını düşünce vasıtasıyla aşabildiğini düşünürse düşünsün, düşünce düşünen bireyde ortaya çıkar. Bu düşüncenin zamandan ve mekândan bağımsız bir membaı olduğu inancı dahi bu durumu ortadan kaldırmaz. Aslında düşüncenin insanın bireyselliğini ortadan kaldırmaması da bu yüzdendir. Gerçekten de aynı düşünce, ayrı insanlar tarafından farklı ifade ve vurgular ile ifade edilebilir. Başka bir deyişle, nesneyi düşünmek, düşünmeyi nesnel; Tanrıyı düşünmek, düşünmeyi tanrısal kılmaz. Zira nesnesi ne olursa olsun, içerik, düşünmenin yapısında ve özne-

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 5.

sinde varoluşsal bir değişikliğe yol açmaz. Özneyi özne yapan da zaten biricikliğini mümkün kılan bu tarihselliğini korumasıdır. Bu bakımdan eylemsellik, insan bağlamında her düşüncenin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Bu makalede, bu eylemselliğin temelleri ile felsefe ve bilim alanlarındaki neticelerini ortaya koymak istiyoruz. Öncelikle, filozofların felsefeyi nasıl bir faaliyet olarak gördüklerini ve bu eylemi nasıl konumlandırdıklarını ele alacağız. Bu konuda özellikle Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine yoğunlaşacağız. Felsefe yapma eylemini tahlil etmek için başta, insanı felsefe yapmaya veya daha geniş anlamıyla, teorik düşünceye iten saiklerin neler olabileceği sorusuna cevap arayacağız. Felsefe yapma eylemi kompleks bir yapıya sahip olduğundan dolayı, ilk bakışta insanın diğer eylemlerinden farklı olduğu intibasını uyandırır. Şüphesiz düşünme faaliyetinin diğer eylemlerden farklı, kendine has tarafları vardır. Ancak bir insan faaliyeti olarak düşünmenin özüne baktığımız zaman, onun diğer insani eylemlerle oldukça fazla ortak noktasının olduğu görülecektir. Bu ön kabule dayanarak, en ilkel formuyla felsefe yapma ve yemek yeme eylemleri arasında dahi ortak paydaların olduğunu varsayabiliriz. Bu yüzden, eylem olması bakımından felsefe yapmanın hangi temel unsurlarının olduğuna bakmak gerekmektedir. Bu anlamda, insan faaliyetlerinin en temelinde estetik bir esasın yattığını kabul etmeliyiz. Bu açıdan, felsefe yapmanın çıkış noktasını insandaki bir duyusallıkta aramak doğru olacaktır. Bu nedenle, insanda böyle bir eylemin ortaya çıkmasına yol açan bazı iç itkilerinin bulunduğunu var sayıyoruz. Aşağıda görüleceği üzere, Antik Çağ'dan itibaren düşünürler, bu zaviyeden kendi düşünce faaliyetleri üzerine kafa yormuşlardır. Bu konudaki düşünceleri yönlendiren soru, insanı felsefe yapmaya ve teorik bilgiyi elde etmeye yönelik düşünmeye sevk eden şeyin ne olduğu sorusudur.

İnsani bir eylemi izah etmek için, yalnızca içsel duyusallığı ele almak yeterli değildir. Zira eylemin, yani fiilin sözlüklerde ilk olarak zikredilen vasfı "kasıtlı" olmasıdır. Dolayısıyla eylemin özsel olarak bir amaç içerdiğini de kabul etmek gerekir. Buna bağlı olarak, felsefe yapmayı bir eylem olarak ele aldığımız zaman, onun nasıl bir amaca müteallik olduğunu ve neyi hedeflediğini gözetmek icap ediyor. Fakat burada altını çizmemiz gerekir ki, kast ettiğimiz felsefenin amacının ne olduğunu sorgulamak değildir. Zira felsefeye, felsefenin farklı alanlarında ve muhtelif filozoflar tarafından çeşitli gayeler atfedilegelmiştir. Bizim burada kast ettiğimiz, felsefe yapma eyleminin kendisinin amacının ve filozofu felsefe yapmaya iten maksadın ne olduğudur. Kısacası, bir eylem olarak felsefe yapmanın insanın yapısındaki başlangıcını ve hedefini göz önünde bulundurarak bu eylemin ne manaya geldiğini ele almak istiyoruz.

### 1. Düşünme ve Düşünce İlişkisi

Felsefenin, ilk dönemlerden itibaren "eylem" olarak ele alındığını görebiliyoruz. Nitekim kelimenin Yunanca kökeninde, felsefe ve filozofun ötesinde, „felsefe yapmak” (*philosophēin*) fiili, kelimenin asli unsuru olarak bulunmaktadır.<sup>3</sup> Yani, Yunanca'da felsefenin, Türkçe kullanımda olduğu gibi, yardımcı bir fiil ile eylem haline getirilmesi gerekmez. Dolayısıyla felsefe, ilk dönemden itibaren özünde insani bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Platon, düşünmenin edimselliğine farklı bağlamlarda değinmiştir. Lâkin bunlardan en ilginç olanlarından birisi, onun Sofist diyalogundaki düşünce ve konuşmayı özdeşleştirdiği yerdir. Platon'a göre, düşünce (*dianoia*), konuşma (*logos*) ile aynı şeydir ve *ruhun kendi kendisiyle sessizce yürüttüğü konuşmadır*.<sup>4</sup> Daha çok

<sup>3</sup> Bkz. Arnim Regenbogen, "Philosophiebegriffe" in *Enzyklopädie Philosophie*, ed. H. J. Sandkühler (Hamburg: Meiner, 1999), 2024.; Bernd Manuwald, "Philosophie" in *Platon-Handbuch*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart: Metzler, 2009), 318.

<sup>4</sup> Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 263.

dil ve düşünce arasındaki bağı ifade etmek için kullanılan bu atıf, aslen düşünme ve konuşma eylemleri arasında da bir bağ kurar.

Fakat düşünmenin edimselliği konusunda sistemik düşünceler bulmak mümkündür. Zira o, bu hususu farklı bağlamlarda incelemiştir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabında, erdem, eylem ve mutluluk ilişkisini ele alırken, teorik düşünceyi „aslî etkinlik” olarak belirler. Zira o, teori faaliyetini, aklın ana faaliyeti olması hasebiyle, sadece bir etkinlik olarak değil; bunun da ötesinde, tüm etkinlik türleri arasında en ulvi olanı olarak tespit eder. Kendisi şöyle der:

“Eğer mutluluk erdeme bağlıysa bunun en büyük erdem olması gerekir. Bu da en iyiyle elde edilir. En iyi olan akıl olabilir, doğal olarak yönetildiğimiz bir başka şey olabilir, belki de tanrısal şeyleri düzenleyen, bambaşka bir şeydir ya da kendisi tanrısaldır veya bizde bulunan tanrısal bir şeydir. Ancak sonuç olarak bunun erdeme uygun olan etkinliği tam mutluluktur. Daha önce böyle bir etkinliğin teori etkinliği olduğunu belirtmiştik. Gerçekten de önceden söylediklerimize uygun bir durum vardır. Bu en büyük etkinliktir, sahip olduğumuz en büyük etkinlik akıldır, diğer şeyler için de en büyük akıl hangisiyle ilgiliyse oradadır. Hem bu sürekli devam eden bir etkinliktir.”<sup>5</sup>

Bu ifadelerden, Aristoteles’in düşünmeyi bir nevi öz-eylem olarak kabul ettiği ve insanın etkinliğinin temelini yerleştirdiği anlaşılıyor. O, devamında, teorik düşünmenin özelliklerini analiz ederek diğer eylemlerle karşılaştırmaktadır. Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, Aristoteles’e göre, teorik düşünme, en ulvi ve en sürekli eylemdir.<sup>6</sup> Teorik düşünmenin ulviligi, eylemlerin nihai hedefi olan mutluluğa en fazla hizmet eden eylem olmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles’in onu pratik eylemlerden daha sürekli olarak kabul etmesini, teorik düşünmenin bedensel bazı gereksinim ve becerileri gerektirmemesine dayandırabiliriz. Ona göre, eylemlerin nihai amacının mutluluğa erişmek olduğu malumdur. Bu anlamda mutluluk, eylemlerin ortak yönünü teşkil eder. Mutluluğu hazdan bağımsız değerlendirmeyen Aristoteles, teorik düşünmenin de hazza sahip olduğunu belirtir. Hatta bu hazların en beğenilen hazlar olduğunu vurgular.<sup>7</sup>

*Politika* kitabında, Aristoteles’in bu görüşleri teyit ettiğini görüyoruz. Nitekim o, bazılarının inandığının aksine, teorik bakışın ve düşünmenin bir etkinlik olduğunu burada da vurgulamakta; bu etkinliği diğerlerinden daha yüksek bir etkinlik olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre bu etkinlik, amacını kendi içinde barındırmaktadır. Aristoteles, bir adım daha ileri giderek, dışsal eylemlerin dahi banilerinin düşüncede aranması gerektiğini vurgular.<sup>8</sup> Bu konuyu daha sonra geniş bir şekilde inceleyeceğimiz için şimdilik Aristoteles’in teorik düşünceyi amaçsallık üzerinden bir eylem olarak tanımladığını belirtmekle yetiniyoruz. Ayrıca bu amaçsallık, eyleme içkin olduğundan ötürü, eylemi dışsal etkenlerden bağımsızlaştırmaktadır. Aristoteles, düşünmenin bu içkinliğe rağmen dışsal eylemleri yönlendirmesi açısından etkisinin önemini de vurgular.

Modern dönemde, felsefenin eylemsel yönüne yapılan en önemli vurguyu Kant’ın düşüncelerinde görmek mümkündür. Kant, felsefenin eylemselliğini, farklı bir bakış açısıyla, *didaktik bağlamda* değerlendirir. *Saf Aklın Kritik*’inde bu hususu şu şekilde dile getirir: “O halde, akli (*apriori*) bilimler içerisinde yalnız matematik

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları 2014), 1177.

<sup>6</sup> Heidegger, benzer bir yargıyı ifade eder: “Düşünme bir etkide bulunduğu ya da uygulamaya konduğunda eylem haline gelmez. Düşünme, düşünürken eylem. Bu eylem, herhalde en sade ve aynı zamanda en yüce olandır da, çünkü o, insanın Varlıkla olan bağımlı ilgilendirir.” Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 5.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177.

Her ne kadar haz konusundaki görüşleri farklı olsa da, Platon’un da Aristoteles’in bu konudaki görüşlerine paralel görüşler ifade ettiğini görmek mümkündür: Krş. Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 52.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 1325.



öğrenilebilir; fakat felsefe, (tarihsel olan kısmı haricinde) hiçbir zaman öğrenilemez-; bilakis akla gelince o, en fazla felsefe yapmayı öğrenebilir.“<sup>9</sup>

Birkaç paragraf devamında Kant bu konuyu şöyle izah eder:

“İnsan, sadece felsefe yapmayı; yani aklın şu kabiliyetini öğrenebilir: mevcut belirli deneyler üzerinde kendi genel ilkelerini takip etmek ve bunu uygulamak. Fakat bu da, aklın, her zaman onları kendi kaynaklarında araştırma ve kabul veya reddetme hakkına sahip olması ön koşuludur.”<sup>10</sup>

Kant, felsefenin eylemsel yanını vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda felsefe yapmak ile felsefeyi de birbirinden ayırır. Onun, felsefe yapmaktan anladığının, kendi başına düşünebilme; her şeyden önce de aklın kullanımıyla ilgili metotlara dair geliştirilen bilinç ile alakalı bir durum olduğu görülür. Kant, daha önce filozoflarca belirlenmiş felsefi yargıların tekrarlanması, felsefe faaliyeti içerisinde görmez. O şöyle der: “Felsefe yapmak, ancak tatbikat ve aklın özgün olarak kullanılması sayesinde öğrenilebilir.”<sup>11</sup> Şu hâlde Kant, felsefe yapmanın aklın düşünme yöntemlerinin nasıl kullanılacağını öğrenmek suretiyle öğrenilebileceği kanaatinde dir.

Yirminci yüzyılda felsefeye damgasını vuran düşünürlerden birisi olan Wittgenstein’in bu konudaki yargısının daha radikal olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, “felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir.”<sup>12</sup> Wittgenstein, felsefeyi önce doğa bilimlerinden ayırır. Ona göre, felsefe eyleminin sonucu “felsefi cümleler” olmaktan ziyade cümlelerin açık hale (*Klarwerden*) gelmesidir.<sup>13</sup>

Her iki filozofa bakıldığında, bilgi ve felsefe yapma ayrımının bir bakıma bilmek ve anlamak arasındaki farka dayandığını söylemek mümkündür. Kant, felsefeyi bu bağlamda matematikten tefrik eder. Wittgenstein’in ise bu ayrımı, felsefeyi doğa bilimleri ile karşılaştırarak ortaya koyduğunu görürüz. Dahası Kant’ın, yukarıdaki atıfta yola çıkarak, felsefeyi de kendi içinde „tarihsel olan” ve “aktüel olan” şeklinde ikiye ayırmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrımla onun, felsefenin, „bilgi” haline geldiği zaman, kendi mahiyeti asliyesi olan „eylem” olma halini kaybetmesi ihtimalinin bulunduğu işaret ettiği söylenebilir.

Düşünme ve düşünce arasındaki ayrımın farkındalığının, felsefe ve daha geniş mana da teorik düşünce açısından önemli bir husus olduğunun altını çizmek gerekir. Zira önemli bir tarihi birikimi olan felsefenin bir eser olduğu kanaati, günümüzde oldukça yaygındır. Felsefeyi, geçmişte ortaya konulan düşüncelerin bir bütünü olarak görmenin yanlış olacağı aşikârdır. Bu yazının atıflarına ve temel aldığı metinlere bakıldığı zaman, burada vurgulanmaya çalışılan şeyin, felsefe geleneğinin değersizleştirilmesi olmadığı kolaylıkla anlaşılacaktır; bilakis burada bu kıymetli geleneğin doğru şekilde takdir edilmesi için gerekli olan bilincin altı çizilmek istenmektedir. Zira tarih sahnesinde boy göstermiş olan yüzlerce düşünürün eserleri ancak felsefe yapmayı bilen insanların nezdinde bir anlam ve değer kazanmıştır. Aynı şekilde felsefe faaliyetinin teksif ettiği dönem ve mekânlarda, felsefe birikimine iltifat artmıştır. Öte yandan, felsefe müktesebatının kıymetinin birçok nesil tarafından anlaşılmamış olması da aynı sebebe dayandırılarak izah edilebilir. Kısacası düşüncenin, her birey ve nesil tarafından düşünülerek var edilen, korunan bir değer olarak görülmesi gerekir. Özellikle yazı-

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1964), B 865.

<sup>10</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 866.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Logik, Physische, Geographie, Pädagogik, Akademie-Ausgabe* 9. c. (Berlin: De Gruyter, 1987), 26.

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 60, § 4.112.

<sup>13</sup> Bkz. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

nın düşünce dünyasına hâkim olduğu modern dönemde, düşüncenin mekânının kitaplar olduğu yanılığısına kolaylıkla düşülebilir. Bu konuda, Platon'un yine asırlar önce yaptığı uyarıya atıf yapmak gerekir. Platon, *Phaidros* diyalogunda Mısır İmparatoru'nun ağzından, yazıyı keşfeden Theuth'a karşı, yazının kullanımı ile alakalı olarak şu uyarıyı yapar: "Gerçek bilgeliği değil; öğrencilerine onun görüntüsünü veriyorsun. Senin sayende herhangi bir öğretmenleri olmadan çok şey öğrendikleri zaman kendilerini bilge zannedecekler; oysaki bilge olmadan kendilerini bilge zannettikleri için çoğu konuda cahil ve huysuz insanlara dönüşecekler."<sup>14</sup> Platon'un bu uyarısı, yazının düşünceyi aktarabildiği; fakat düşünmeyi aktaramadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında Platon, felsefe yapmayı usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilebilecek bir faaliyet olarak görür. Çünkü bu usulde öğrenci, üstadı nezdinde düşünmeyi de bizatihi tecrübe etme imkânı bulmuş olur. Platon, düşünme kabiliyetini kazanmadan düşüncenin kişiyi bilgeleştirmeyeceğini düşünür. Platon'un söylediklerinden mülhem olarak, yazının içindeki düşüncenin "ölü" olduğunu; ona canlılık veren şeyin "düşünen özne" olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, ancak düşünen bir özne onu yazar, ancak düşünen bir özne onu anlar ve ona hayat verir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir: Belki de felsefeyi bir eylem olarak anlayan ve düşünce tarihine bu bilinci aktaran en önemli filozoftan buraya bir alıntı yapamıyoruz. Zira felsefenin atası olarak görülen Sokrates, onu bir faaliyet olarak icra eden bir düşünürdür. Nitekim onun, sorgulamayı yargılamadan önde tuttuğuna dair öğrencisinin aktarımları mevcuttur. Şayet bu, onun tavrına olduğundan daha fazla bir mana yüklemek olmazsa, Sokrates'in tutumunu, onun felsefeyi bir faaliyet olarak görmesinin ötesinde, yalnızca bir faaliyet olarak kabul etmiş olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda ele alınması gereken en önemli hususlardan birisi, Platon'un Sokrates'in felsefe yapma şeklini "ebelik" üzerinden tasvir etmesidir. Zira burada Sokrates, doğurgan olmayan ebelerde olduğu gibi, kendisinin bilgelik konusunda kısır olduğunu vurgular.<sup>15</sup> Ona göre, düşünmeyi öğretmenin en iyi yolu, düşünceden değil; sorudan hareket etmektir. Onun, hikmeti değil de –zira bu doğrudan aktarılamaz – sorular vasıtasıyla hikmete giden yolu, yani felsefe yapmayı öğretme çabasında olduğunu söyleyebiliriz.<sup>16</sup> Platon'un felsefeyi aktarış şekli olarak diyalog formunu seçmesi de onun Sokrates'in felsefe yapma ve öğretme metodunu benimsemiş olduğu yönünde yorumlanabilir. Zira diyalog, soru ve cevap döngüsü içerisinde düşüncenin kökeni olan düşünme faaliyetini en görülür şekilde ortaya koyan bir yöntemdir.

## 2. Felsefe Faaliyetinin Estetik Temelleri

İnsanın diğer eylemlerinde de olduğu gibi, teorik düşüncede aklın aktif yöneliminden önce insanın ilgisinin bu yöne çekilmesi gerektiğini görüyoruz. İnsanın, düşüncenin nesnesini gaye olarak belirlemeden, yani ona yönelmeden önce, insan doğasının aklın müdahalesinden evvel bu eyleme bir yöneltmişliğinin, bir teveccühünün var olması gerekir. O halde, insanın doğasında onu düşünceye sevk eden temel bir itkinin olduğunu var sayabiliriz. Felsefe ve nesnesi arasında kurulan estetik bağın öncelikle görüldüğü yer, bizatihi felsefe kelimesinin kendisidir. Nitekim iki kelimedenden mürekkep olan *philos-sophia* kelimesi içerisindeki *philos* kelimesinin kökeni sevgi, aşk, tutku anlamlarına gelmekte ve hatta cinsel çağrışımlar içermektedir.<sup>17</sup> Yunanlıların

<sup>14</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akdemir. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 275.

<sup>15</sup> Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 150.

<sup>16</sup> Platon, *Theaitetos*, 150.

<sup>17</sup> Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 289.

bu kavramsal tercihinin, filozof ile hikmet arasındaki tutkulu ilişkiyi ifade etmek için tasarlandığı açıktır. Nitekim felsefenin başından beri felsefe bir eylem olarak bakıldığı zaman sadece mantıksal bir yapının ötesinde duysal bir zemine de oturtulduğu görülmektedir. Özellikle Platon tarafından, felsefe ve bilgi arasındaki ilişki yoğun bir şekilde, âşik ve maşuk ilişkisine benzetilmektedir.<sup>18</sup> Kısaca, düşünme ve düşünce arasında eylemsel bazda doğal bir ilişki mevcuttur.

Düşünmenin şüphesiz farklı sebepleri vardır. Yani insanın düşünce eylemini yönlendiren farklı saikler bulunmaktadır. Filozofların da, Antik Çağ'dan itibaren kendi felsefe faaliyetlerinin çıkış noktası üzerine; yani onları felsefe yapmaya neyin itmiş olduğu hususunda düşündüklerini görüyoruz. Bu konuda en meşhur cevap Platon'dan gelmiştir. Platon, felsefenin temelinde yatan saikın, hayret etmek, merak etmek, şaşkırmak anlamlarındaki fiil [*thaumazein*] olduğunu söyler.<sup>19</sup> Platon, bu yargısını, Theaitetos ile konuşmasında dile getirir. Zira Theaitetos, Platon'un Protagoras'ın görüşlerine karşı getirdiği eleştirilerini dile getirirken serdettiği argümanlar karşısında hayretini izhar etmekten kendini alıkoyamaz. Bu hayretin kaynağının daha çok mantıksal çelişki olduğu anlaşılmaktadır. Zira Platon, bu sırada Herakleitos'un baz aldığı temel ilkedен doğan mantıksal yapının, gerçekliği izah ederken yol açtığı sorunları izah etmektedir.

Aristoteles'in, hocasının hayret konusundaki görüşlerine katıldığını görüyoruz. Nitekim o da *Metafizik* kitabında hayretin felsefe yapmaya iten şey olduğunu vurgular.<sup>20</sup> O bu merakın insan tarafından ilk başta yakınında bulunan şeylerde keşfedildiğini ve daha sonrasında ise evrensel bazı gözlemlerde; yani Ay, Güneş veya yıldızların gözlemlerinde fark edilen şeylerde tezahür ettiğini düşünür. Aristoteles ayrıca ısrarla bu yönelişin kaynağında pratik bir amacın, yani fayda düşüncesinin olmadığını altını çizer. Onun için felsefi düşüncenin tek amacı anlamaktır. Ancak Aristoteles bu cevapla yetinmez. En genel anlamda bilmemizin doğamızdaki kökenini ve bizi evveleminde neyin düşünmeye ittiğini de sorgular. *Metafizik* kitabının meşhur giriş paragrafında bütün bilişsel faaliyetin temelini bir duyguyu yerleştirir: "Tüm insanlar doğal olarak bilmeye iştah duyarlar. Bunun göstergesi de duyumlara düşkün olmamızdır; zira onlara yalnızca işe yaradıklarından dolayı değil, aynı zamanda kendileri için de değer veririz."<sup>21</sup>

Duyumlarımızla olan ilişkimiz, bilgiye duyulan merakın temelini teşkil eden duyguyu ortaya çıkarır. Bu ilişkinin sadece araçsal bir ilişki olmadığının altını çizer, Aristoteles. Duyumlarımızın bizim için bizatihi değeri vardır; zira temaşa ettiğimiz bir manzaranın, bedensel bir eylem planımız olmadan da bizim için bir değeri vardır. Foucault, Aristoteles'in bu değerlendirmesini, bilginin bu ilkel yapı taşı olan "duysal bilgi" ve nihai amacı olan "hikmet" arasında bir bağ kurma çabası olarak değerlendirir. "Bu memnuniyet, [...] daha ilk aşamadan itibaren, kendisinden başka ereği olmayan bir bilginin ilkel bir modeli ya da küçük bir paradigmasıdır."<sup>22</sup> Başka bir ifadeyle, duyumsamada ortaya çıkan bu iştah ve arzu, insanın bilgiyle doğal ilişkisi ve felsefe yapma konusunda ortak bir temeli oluşturur. Böylelikle insan doğası ile felsefe arasında özel bir irtibat tesis edilmiş olur.

<sup>18</sup> Bkz. Sabrina Ebbersmeyer, "Liebe" in *Platon-Handbuch*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart: Metzler, 2009), 303.

<sup>19</sup> Platon, *Theaitetos*, 155. "Çünkü hayret, tam anlamıyla bir filozof duygusudur. Felsefenin bundan başka bir başlangıç noktası yoktur." Diyaloğun bağlamından, genel itibarıyla düşüncenin yasaları arasında ortaya çıkan tenakuz ve deneyim dünyamızdaki olgular arasındaki tenakuzun bu hayrete neden olduğu anlaşılıyor.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 982b.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 980.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 14 [27].

İşbu özsel irtibat, aynı zamanda bilişsel faaliyet ile insanın diğer faaliyetleri arasındaki ortak zemini ortaya koyar mahiyettedir. Düşünmenin temelinde yatan bu doğal eğilimin kabulü, düşünme faaliyeti ile alakalı önemli sonuçlar doğurur. İnsanın bilmeye ve anlamaya yönelik düşünsel faaliyetini, tabiatındaki bir *yöneltilmişlik* ile bağlantılı olarak izah etmek gerekir. İnsanın düşünsel ve bedensel eylemlerinin ortak temelini, bu içsel belirlenmişliğin teşkil ettiği söylenebilir. Düşünme eyleminin bu içgüdüsel temelini en önemli göstergelerinden biri, düşünce faaliyetinin engellenememesidir. Düşünme, olağandışı durumlar dışında, insan bilinci için gayri ihtiyari bir süreklilik arz eder. Bir bakıma Descartes'in *cogito* argümanının dayandığı esas da aslen bu sürekliliktir. Bu anlamda düşünme, iradi bir şekilde kapatılamaz; bilakis bilinç harekete geçtikten sonra, düşünmenin insan için mukadder olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Felsefe etkinliğinin diğer eylemlerle ortak paydası sadece eylemin başlangıcıyla alakalı değildir. Eylem olarak felsefe, aynı zaman da -diğer bütün eylemlerde olduğu gibi- belirli bir süreci ve meşakkati beraberinde getirir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Platon, bu eylemi doğum ile irtibatlandırmıştır. O, bu metafor ile felsefe eyleminin beraberinde getirdiği meşakkate vurgu yapılmaktadır.<sup>23</sup> Bunun dışında felsefe etkinliği, estetik neticesi itibarıyla da diğer eylemler ile ortak bir yapıya sahiptir ki bu da felsefe eyleminin bir hazzın vesile olmasıdır. Platon, felsefe yapmanın, genel olarak bilimsel düşünmenin haz ile ilişkisi hususuna farklı bağlamalarda değinmiştir.<sup>24</sup> Haz konusunu sistematik bir şekilde ele alan Aristoteles, öncelikle haz ve eylem arasında nedensel bir bağ kurar. Ona göre haz, eylem nerede varsa orada ortaya çıkar.<sup>25</sup> Haz, bedenle değil ruh ile alakalıdır. Bu sebeple de duyuma olduğu gibi, her türlü düşünme faaliyeti için de bir haz vardır.<sup>26</sup> Teorik düşünme eylemini en önemli insan etkinliği olarak kabul etmesi hasebiyle Aristoteles, filozofların elde ettikleri hazların da “en sade, en beğenilen” hazlar olduğunun altını çizer.<sup>27</sup>

Felsefe etkinliğini haz ile ilişkilendirmelerine rağmen, bu eylemin gayesi olarak bu hazzın esas alınmasına ikisi de şiddetle karşı çıkmaktadırlar. İştah ve duyusalılık, Aristoteles'e göre bütün bilinçli canlıların ortak bir paydasını teşkil eder.<sup>28</sup> Burada, insanların bilişsel faaliyetini, bu ortak kökene sahip sair varlıklardan ayıran özelliğin farklı bir yerde aranması zorunludur. Bu sebeple, insanın duyuusal deneyimi sırasında, bunu kendinde amaç haline getiren “haz” ile “hikmete duyulan sevgi” arasında bir ayırımı gidilmesi gerekir. Zira ilkinde amaçsallık doğal, ikincisinde ise ussaldır. Başka bir açıdan değerlendirmek gerekirse, felsefe, aklın insan doğasındaki bilginin “kendinde amaç olma” hasletini kavrayıp bunu gaye edinmesi olarak da yorumlanabilir.

Bu anlamda, felsefe yapma eylemini başlatan etken olarak ister - her iki üstadın muvafık olduğu üzere - *hayret veya merak hissi*; isterse - Aristoteles'in daha iptidai boyutta ortaya koyduğu şekliyle - *duyuusal deneyimin bizatihi kendisine dair insanın doğasında mevcut olan eğilim* esas alınsın, her iki durumda da felsefenin estetik bir temelini bulduğu kabul edilmiş olur.

<sup>23</sup> Bkz. Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 150.

<sup>24</sup> Bkz. Platon, *Symposion: Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 173.; Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 52.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Dost Yayınları, 1999), 1248.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1175.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1174.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177.

<sup>28</sup> Aristoteles: *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 414.

Teorik düşünce faaliyeti şüphesiz estetik bir temele indirgenemez; fakat ondan soyutlanamaz da. Düşünmenin veya felsefe yapmanın bizatihi insan aklının bir faaliyeti olarak görülmesi, onun bu eylemsel temeli ile alakalı hususiyetini bir ölçüde perdeler. Başka bir deyişle, felsefe yapmak, insandaki temel bir içgüdünün ürünü olması hasebiyle, insanın bedenî eylemlerinden yapısal olarak bir farklılık göstermez. Yani felsefenin, teorik bir düşünce olarak, yöneldiği şey bizatihi duyusal olanı aşmak olsa bile, kaynaklandığı yerin duyunun bizatihi kendisi olduğu söylenebilir. Bu da felsefe faaliyetinin diyalektik başlangıcını ortaya koyar.

Aslında bu düşünce şekline verilen adın “hikmet sevgisi” olmasının ve insanın ilahi olarak görülen hikmete tamamen erişmesinin mümkün olmadığına dair Platon tarafından geliştirilen düşünce tarzının arka planında da bu olgunun olduğu söylenebilir. Zira hikmet, Platon’a göre, insanın arzulayıp elde etmeye çalıştığı bir şeydir.<sup>29</sup> Bu istek ve arzu, tanrılarda olmaz; zira onlar zaten bilgeliğe sahiptir. Hikmeti arzu etmelerini gerektiren bir şey yoktur. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse, tanrılar hikmeti bir faaliyet ile elde etmez. Dolayısıyla, insanoğlunun hakikat ile kurduğu bağın edimsel olması nedeniyle, insanlar ilahi hikmete sahip olamazlar ya da ancak sadece kısmen sahip olabilirler. Öte yandan, felsefi faaliyetin sebebi, yani teorik düşünceyi harekete geçiren şey, bu yoksunluk hâlidir. Buna göre, ancak hakikat gaye olarak kaldığı müddetçe felsefe faaliyeti mümkündür ve böylelikle insanın onunla irtibatı her zaman edimsel olarak kalmış olur.

### 3. Düşünmenin Ahlaki Boyutu

Düşünmeyi bir eylem olarak ele almanın getirdiği diğer önemli bir husus, eylemselliğin ahlaki boyutu beraberinde getirmesidir. Teorik düşünmenin veya spesifik anlamda felsefe yapmanın bir eylem olarak ele alınması, onun ahlaki bağlamda değerlendirilmesi gerekliliğini doğurur. Konuya geçmeden önce, burada yine bir ayrıma vurgu yapmak gerekiyor. Düşünme ve ahlak çerçevesinde ele almak istediğimiz konu, ahlakın teorik tarafı; yani ahlaki değer, norm ve yargıları tespit etmek için teorik düşünceye duyulan ihtiyaç değil; bilakis teorik düşünmenin bir faaliyet olmasından doğan ahlakılıktır. Kısaca söz konusu olan husus, ahlakın teorik tarafından ziyade *teorik düşüncenin ahlakılığıdır*.

Teorik düşünmeyi bir erdemin başlığı altında inceleyen Sokrates ve Platon’un yine bu konudaki öncü düşünürler oldukları görülür. Fakat konuyu sistematik bir şekilde inceleyen Aristoteles’in düşünceleri, bu alanda yol gösterici mahiyet arz ediyor. Onun teorik düşünmeyi ve felsefe yapmayı bir etkinlik olarak, hatta en temel ve önemli etkinlik olarak ele aldığına işaret etmiştik. Aristoteles, bu ön kabulün mantıksal neticesi olarak, teorik düşünmeyi ahlaki bağlamda da değerlendirmiştir.

Öncelikle, Aristoteles’in eylemselliğin, dolayısıyla ahlakılığın kökenine bakışına kısaca değinilmesi gerekiyor. Aristoteles tarafından eylemin temeline yerleştirilen unsurları *gaye*, *gayret* ve *ona giden yolun tespit ve tercih edilmesi* olarak sıralayabiliriz. Burada ön plana çıkan kilit kavramın “gaye” olduğu söylenebilir. “Çünkü her şeyin bir yapılış amacı var. Tüm eylemler ve tercihler birer amaçtan ibarettir. Her şeyin bir yapılış amacı olduğuna göre, her birinin ayrı bir iyisi de olmak zorundadır.”<sup>30</sup>

Aristoteles’e göre, eylemin gayesi, ahlakılığın temelini teşkil eder ve bir bakıma aklın dahlinin tezahürüdür. Gaye hiyerarşisinde en ulvi amaç, mutluluktur. İnsan eylemselliği içindeki sebepliliği rasyonel olarak izah

<sup>29</sup> Platon, *Symposion: Şölen*, 204.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1096.

edebilecek yegâne sebeptir, mutluluk; çünkü o, insan gayeleri arasında araçsallaştırılmayacak tek gayedir. İnsan faaliyetinin gayeliliğinin gayesi, kendinden başka gayeye muhtaç olmayan şey, Aristoteles'e göre ancak mutluluk olabilir. Eylemlerin gayelerini "iyi" (*agathon*) kavramı çerçevesinde Aristoteles üç ana kategoriye ayırır: "İyi olan şeyleri üç gruba ayırmaktayız: Birinci grup dışsal iyilerdir, bir diğer grup ruha ve bedene ait iyilerdir. Ruhla ilgili iyiler gerçek iyilerdir, eylemler ve ruhsal eylemler bu gruba dâhildir."<sup>31</sup>

Aristoteles, eylemlerin gayesi olabilecek şeyleri burada kapsamlı bir şekilde değerlendirir. Ona göre, iyiyi bu bağlamda "insanların eylemeye değer bulduğu şeyler" olarak değerlendirmek açıklayıcı olacaktır. Bu açıdan o, iyi kavramını sadece ahlaka dair değil, ahlakın dışında veya gayri ahlaki eylemlerin gayelerini de kapsayacak şekilde en genel anlamda ele almıştır. Aristoteles'e göre, her ne kadar zenginlik, dostluk, siyasi güç gibi dışsal iyilikler mutluluk için önemsiz değilse de yeterli de değildir.<sup>32</sup> Aynı şekilde, hazlar da iyiliği tanımlamak için yeterli gelmez. Bunun yanında, Aristoteles hazları da iyilik bağlamının dışına tamamen çıkartmaz; fakat bunların da iyiyi tanımlamak için yeterli olmadığını vurgular. Bilakis hazların iyi olabilmeleri için dizginlenmeleri; belirli bir ölçüye göre değerlendirilmeleri gerekir.<sup>33</sup> Aristoteles'e göre burada ölçüyü belirleyen merci, akıldır. Bu yüzden ahlakilik, eylemlerdeki aklın devreye girdiği erdemler ile alakalıdır. Başka bir ifadeyle, ahlaki iyi, aklın ilkesini yani gayesini belirlediği eylemlerde ortaya çıkan, cömertlik, cesurluk, ölçülülük ve adalet gibi erdemlerdir.

Aristoteles, eylemleri gayeleri bakımından ikiye ayırmıştır. O, bu ayrımı, üretme, yaratma anlamında kullandığı *poiesis* ile eylemi bir faaliyet olarak ifade eden *praxis* kavramları çerçevesinde yapar. Aristoteles bu ayrım sayesinde, *eylem ile alakalı aşkın gayeler* ile *eyleme içkin gayeleri* birbirinden ayırma imkânına kavuşmuştur.<sup>34</sup> Bir marangozun üretim faaliyetindeki gayesi olan masa, onun faaliyetinin dışındadır; eylemin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu tür gayeler, eyleme aşkındır. Burada eylemin gayesi her ne kadar rasyonel olsa da, eylemi yönlendiren şey, ahlaki erdemlerden ziyade ustalık (*tekhne*), yani tekniktir. Buna karşın, ahlaki gayeleri olan faaliyetlerde, mesela cömertlik gösteren bir insanın eyleminde, amaçlanan gaye olan cömertlik, eylemin bizatihi kendisinde gerçekleştirilir.<sup>35</sup> Dolayısıyla ahlaki gaye olan erdemler, yapıları itibarıyla eylem dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aristoteles nihayetinde ahlaki erdemleri ve dolayısıyla eylemleri de birbirinden ayırmıştır: "Erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmamız gerekir. Düşünce erdemleri grubunda bilgelik, doğru kararlar alma ya da aklı başında olma vardır, karakter erdemleri ise cömertlik ya da ölçülü davranmak gibi erdemlerdir."<sup>36</sup>

Aristoteles, karakter erdemlerini "hazlarla ve acılarla"<sup>37</sup> ilişkilendirir. Daha açık bir tanımlamayı *Eudemos'a Etik* kitabında görüyoruz: "Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl

<sup>31</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099vd.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1149.

<sup>34</sup> Krş. Otfried Höffe, *Aristoteles* (München: Beck, 2006), 198. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar bu ayrımlar insanın faaliyet alanlarını birbirinden ayırmak için kullanılmış olsa da, bunların aslen insan faaliyeti içerisindeki farklı unsurları birbirinden ayırmak için kullanılması daha uygun görünür. Zira bir zanaat vasıtasıyla gerçekleştirilecek ahlaki gayeler, yani erdemler de vardır. Nitekim günümüzde, iş ahlakı ahlakın bir alt kolu haline gelmiştir. Öte yandan, ahlaki eylemlerde eylemin tek sonucu erdemler değildir. Düşünme eyleminin neticesinde ortaya çıkan düşünce ya da yargının da günümüzde bir ürün ve hatta meta olarak kabul edildiği açıktır.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140.; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1147, 1152.

taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir.”<sup>38</sup> Aristoteles’in burada daha çok bedensel eylemlerin sonucunda ortaya çıkan erdemleri göz önünde bulundurduğu anlaşılır. Düşünce erdemlerine gelince, Aristoteles eylemin özünü teşkil eden şeyin düşünme faaliyetinde yattığı kanaatindedir.

“Bu iddialar doğruysa ve mutluluğun iyi şeyler yapmak olduğunu var sayarsak, en iyi yaşam gerek tüm kente ortak olarak gerek birey için eylem içeren bir yaşam olmalıdır. Ancak faal yaşam (bazılarının sandığı gibi) ne başkalarına ilişkin olmak zorundadır ne de faal olan düşünceler, yalnızca eylemden çıkan sonuçları uğruna düşündüklerimizden olmak zorundadır; gayeleri kendi içlerinde olan ve kendi uğruna yaptığımız tefekkür ve düşünceler [bunlardan] çok daha fazla faaldir. Zira iyi eylemek gayedir ve dolayısıyla gaye de bir tür eylemdir. Dışsal eylemlerde dahi düşünceleriyle [onları yönlendiren] usta zanaatkârlardan en hâkim anlamda faal diye söz ederiz.”<sup>39</sup>

Aristoteles’in, dış dünyada doğrudan bir etkisinin olmasını eylem için zorunlu bir şart olarak kabul etmediğini; bilakis gayeye haiz olmayı eylem sayılmak için yeter sebep olarak belirlediğini görüyoruz. Ancak o, düşünme eyleminin nev’i şahsına münhasır bir yapısının olduğunu da belirtir. Aristoteles, bu bakımdan düşünce eylemine dair erdemleri de farklı bir bağlamda ele alır ve düşünce erdemleri olarak nitelendirdiği erdemleri iki kategori içerisinde inceler: Bilgelik (*sophia*) ve akli başındalık (*phronesis*). Burada yine gayenin ayrımı belirlediğini görüyoruz. Zira ayrım, aklın faaliyetinin yöneldiği gayeye bağlı olarak gerçekleşir. Aklın teorik faaliyetini, “eyleme yönelik olan” ve “değişmez olan bilgiye yönelik olan” şeklinde ikiye ayırarak ele alır. Akli başındalık, uygulamaya yöneliktir; tekil durumlarda insanın ahlaki olarak nasıl davranması gerektiğini tespit eden düşünme faaliyetidir.<sup>40</sup> Aristoteles’e göre, insanın durumun gerektirdiği erdeme göre hareket etmesi gerekir ve erdem belirlenmesi de ifrat ve tefrit arasındaki ölçülü ortanın (*mesotes*) tespit edilmesi ile alakalıdır. Bu anlamda, akli başındalığın akıl ile ahlak arasındaki bağlantıyı temsil eden bir kavram olduğunu anlıyoruz. Başka bir ifadeyle, akli başındalık, ahlakın teorik tarafını ifade etmektedir.

Aristoteles, aklın bu uygulamaya yönelik faaliyetinin karşısına *salt teorik düşünmeyi* yerleştirir. Bilgelik erdemi ile ilişkilendirilen teorik düşünme ise, Aristoteles tarafından yalnızca ahlak ile ilişkilendirilmez; ayrıca mutluluğa götüren en yüce iyi olarak tanımlanır. Aristoteles, bu üstünlüğü metafizik bağlamda da temellendirir. “İnsandaki akıl tanrısal bir şeydir ve akla uygun bir yaşam da tanrısal bir yaşamdır.”<sup>41</sup> Aristoteles, salt teorik düşünmenin, insanın eylemleri arasında tanrısallığa en yakın olan eylem olduğu kanaatindedir. Bu anlamda bilgelik, insanların tanrılar ile paylaştığı tek erdem olmuş olur.

Bu düşüncenin pratikteki karşılığı ise kendine yeterlilik (*autarkeia*) prensibidir. Zira Aristoteles, teorik düşünmeyi insanın dışsal şeylerden bağımsızlaştığı tek etkinlik olarak ele alır. Bu da ona eylemin amacını tamamen faaliyetin içinde tanımlama fırsatını verir. Bu insani faaliyetin dışa bağımlı olmaması, onun diğer erdemlerden farkını da ortaya koyar. Bilgelik, ölçülülük, adalet veya cömertlik gibi diğer erdemlerden farklı olarak, dışsal bazı nedenlerden mücerret gerçekleşebilir. Nitekim bu erdemler, insanın tek başına gerçekleştirmesi mümkün olmayan eylemlerdir; zira bunlar zorunlu olarak eyleme muhatap insanların veya eyleme konu olacak eşyanın varlığını gerektirir. Hikmetin peşindeki insanın gerçekleştirdiği düşünce faaliyeti ise bu tür bir gereksinimden uzaktır ve dolayısıyla yalnız başınayken de sürdürülebilen bir etkinliktir.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1220.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Politika*, 1325.

<sup>40</sup> Krş. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1141-1143.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1177.

“Bilgelik arttığı sürece etkinlik de orantılı bir şekilde artar. Belki yanında birlikte olacağı insanlar olsun isteyebilir, ancak sonuç olarak kendine yeter konumdadır. Yine sadece bu türden bir etkinlik kendi başına sevilmektir. Çünkü buradan teori etkinliği dışında başka bir şey çıkmaz, eylemden yapılan şeyin ötesinde fazla bir şeye ulaşmaz.”<sup>42</sup>

Karakter erdemlerinde, eylemin erdemliliğini belirleyen ölçü, iki farklı aşırılığın ortasındaki ölçüdür. Bilgelik konusunda ise aynı ölçünün geçerli bir değer olmadığını görüyoruz. Bilakis bu eylemdeki aşırılık, bizatihi erdem artmasına vesile olur; yani bilgelik arttıkça düşünme eylemi artar ve düşünme arttıkça da bilgelik artar. Dolayısıyla bu eylemi sınırlayacak bir ölçü söz konusu olmaz. Bu özellik, hem düşünme eyleminin kendisinin diğer eylemlerden farklı tarafını hem de koşut olarak bilgelik erdeminin diğer erdemlerden farkını ortaya çıkarır. Ayrıca yukarıdaki alıntı, Aristoteles’in teorik düşünme ve bilgelik arasında doğrudan bir ilişki kurduğu intibasını uyandırır. Bu da düşünmenin, zorunlu olarak bilgeliği getirdiği kanaatini doğurur. Aristoteles’in burada teorik düşünme faaliyetini salt ahlaki formunda, yani bilgeliği ortaya koyan Anaksagoras, Thales gibi insanları nazara alarak, kendisinin tasavvur ettiği ideal haliyle takdim ettiği açıktır. Zira o, daha öncesinde filozofu temsil eden bu ideal tipi “tanrısal olan ama insan yaşamına yararı olmayan şeyleri”<sup>43</sup> bilmeleriyle bağdaştırır. Aristoteles, benzer şekilde, *Metafizik* kitabında, “bir takım ilke ve nedenlere dair” olarak tanımladığı bilgeliği, faydadan arınmış olarak sadece cehaletten kaçmak ve bilmek, kavramak gayesine inhisar eder.<sup>44</sup> Daha sonrasında ise teorik faaliyetin amacını hakikate indirger.<sup>45</sup>

Burada sorulması gereken soru şudur: teorik düşünmenin yegâne gayesi hakikat midir ve dolayısıyla gerçekten teorik düşünme eylemi zorunlu olarak bir erdemi, yani bilgeliği mi doğurur? Teorik düşünme eyleminin tek gayesinin bu ideal olmadığını Aristoteles’in kendi düşüncesinde görmek mümkündür. Zira kendisi *Eudemos’a Etik* kitabında, teorik düşüncenin arizî de olsa pratik faydalarının olabileceğini vurgular: “Nitekim gökbiliminin, doğabiliminin, geometrinin amacı, bilimlere konu olan nesnelere doğasını bilmek ve incelemekten başka bir şey değil -elbette onların bizim için zorunlu pek çok şeyle ilgili olarak ilineksel anlamda yararlı olmalarına bir engel yok.”<sup>46</sup>

Aristoteles’in meseleyi idealist bir şekilde ortaya koyuşunu, dönemin pragmatist yaklaşıma karşı geliştirdiği bir tutum olarak görmek mümkün. Nitekim Höffe, Aristoteles’in zamanında bilimsel alanın müessesleşmemiş olduğu ve halkın felsefe faaliyetlerine takındığı kuşkulu tavır göz önüne alındığında, bu iddianın günümüzdekinden daha kışkırtıcı bir tez olduğu kanaatini öne sürer.<sup>47</sup> Muhtemelen o dönemde felsefe faaliyetine yönelik olan eleştiriye karşı geliştirilen Thales hakkındaki anlatı da bu görüşü destekler mahiyettedir. Aristoteles’in aktardığı rivayete göre, Thales felsefenin faydasızlığına ve onunla meşgul olmasından dolayı kendisinin düştüğü yoksulluğa dair dile getirilen tenkitlere karşı, gökyüzü gözlemlerinden tespit ettiği bilgiler ışığında bereketli bir zeytin hasadını ön görmüş ve zeytin değirmenlerini önceden kiralarak tekel oluşturu-

<sup>42</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1177.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1141.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 982.

<sup>45</sup> “Nitekim teorik olanların amacı hakikattir, pratik olanlarınkiyse iş; zira yapıp etmelerle meşgul olanlar bir şeyin nasıl olduğunu araştırırsalar bile, ezeli olanı değil, görelî ve şimdi olanı temaşa ederler.” Aristoteles, *Metafizik*, 993.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1216.

<sup>47</sup> Höffe, *Aristoteles*, 233. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bilimsel müessesleşmenin teorik düşünme üzerinde bir pratikleşme baskısı oluşturduğunu günümüzdeki bilimsel kurumlarda gözlemek mümkündür.



rup, çok para kazanarak cevap vermiştir. Böylelikle o, Aristoteles'e göre, filozofların isterlerse çok para kazanabileceklerini ispatlamış, fakat gayelerinin bu olmadığını göstermiştir.<sup>48</sup>

Fakat bizim konumuz açısından önem arz eden husus, Aristoteles'in anlatısında teorik düşüncenin pratik neticelerinin olduğunu, fakat filozofların bu neticeleri amaçlamadıkları görüşünün ileri sürülmesidir. Dolayısıyla teorik düşünmenin ortaya koyduğu ahlaki tavrın eylemin kendisinde değil; yine düşünen insanın gayesinde yattığı görülmektedir. Teorik düşünce pratik amaçlar için kullanılabilmesine göre, bilgelik teorik düşünmenin doğrudan bir sonucu değildir. Nitekim düşüncenin bizatihi kendisinden yola çıkarak bu tür bir yargıya varılması mümkün değildir. Buradan da doğal olarak bilginin kendisine ahlaki bir özellik atfedilemeyeceği sonucu ortaya çıkar.

Kısacası, teorik düşünmenin de bedensel eylemlerde olduğu gibi araçsallaşması mümkündür. Bu durumda, teorik düşünmenin ahlaki olarak değerlendirilmesi içeriğin ötesinde, düşünme faaliyetinin gayesinde aranmalıdır. Bu araçsallaştırma iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Birincisi, Sofistler'de olduğu gibi, "düşünme faaliyeti" yanlış amaçlar için kullanılabilir; yanlış düşünceler doğurabilir. İkincisi, düşünmeden ortaya çıkan düşünce, Thales hakkında anlatılan hikâyede olduğu gibi, para kazanma gibi pratik bir amaç için de kullanılabilir. Buna göre, düşünme eyleminin bilgece olabilmesi için, hikmet arayışı gayesine yönelmesi yani bilginin bizatihi eylemi yönlendiren saik olması gerekir. Bu sorun, çağımızda muhtemelen daha rahat gözlemlenebilir bir olgudur. Zira günümüzdeki bilimsel yapıya bakıldığı zaman, teorik bilginin pratikleşmesi eğiliminin bilimsel pratiğin en önemli işlevlerinden biri haline geldiği gözlemlenmektedir. Buna paralel olarak, bilimsel çalışmaların nasıl uygulamaya döküleceği hususunda insanlığın oldukça uzmanlaşmış olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda, bilimin ne için yapıldığı meselesi, bugün şüphesiz büyük önem arz eden bir sorundur.

Bu yaklaşım göze alınarak, bilgelik ve akli başındalık arasındaki ilişkinin tekrar incelenmesi gerekmektedir. Aristoteles, bu iki teorik erdemin ilişkisini de ele almaktadır. En başta, ona göre bu iki farklı erdem birbirini gerektirmez. Akli başında olmak, bilge olmayı gerektirmediği gibi, bilge olmak da akli başında olmayı gerektirmez.<sup>49</sup> Burada Aristoteles'in, Sokrates tarafından öne sürülen ahlaki entelektüalizmden ayrıştığını görürüz. Sokrates'e göre, ahlaki anlamdaki yanlışların yegâne kaynağı cehalettir. Aristoteles ise iyiyi bilmenin doğrudan ahlaki eyleme götürmediği kanaatinde dir.<sup>50</sup> Bu noktada Aristoteles, teorik bilgi ve uygulama arasında doğrudan bir ilişki kurmamak suretiyle irade kavramına yer açılmış olmaktadır.<sup>51</sup>

Diğer taraftan, bilgeliğin akli başındalığa karşı hiyerarşik olarak üstünlüğü söz konusudur. Ona göre, "akli başında olmak, bilge olmaktan daha aşağıda bir şeydir".<sup>52</sup> Yukarıda ortaya konulan düşünceler ışığında, bu hiyerarşiyi - en azından ahlaki bağlamda - mutlaklaştırmanın doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira teorik düşünceden hâsıl olan bilgeliği belirleyen şey, düşünmenin sonucu değil; bizatihi düşünme eyleminin kendisi ise, bu durum, erdemin gerçekleşmesi konusunda akli başındalığın belirleyici olduğunu gösterir. Başka

<sup>48</sup> Krş. Aristoteles, *Politika*, 1259.

<sup>49</sup> Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1142.

<sup>50</sup> Krş. Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*, 1145.

<sup>51</sup> İrade kavramının Antikçağ'da, özel olarak Aristoteles'te olup olmadığına dair tartışma vardır: Bkz. Höffe, *Aristoteles*, 210-15.; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Kabakçı Yayınları, 2011), 311. Münhasıran iradeyi ifade etmek için kullanılan bir kavramın olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak, ahlak alanında bilgi ve uygulama arasında doğrudan bir ilişki kurmaması, Aristoteles'in en azından irade hakkında bir fikre sahip olduğuna işaret etmek için yeterlidir.

<sup>52</sup> Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143.

bir deyişle, bilgeliği mümkün kılan şey, akli başındalıktır; zira tekil eylemin amacının ne olduğu, erdemin söz konusu olup olmadığını tayin eder.<sup>53</sup> Diğer taraftan, erdemin mahiyeti konusunda belirleyici olan merciinin teorik düşünme olduğunun göz önünde bulundurulması halinde, şüphesiz bilgeliğin - özellikle epistemolojik olarak - önceliği söz konusudur. Dolayısıyla bu iki düşünme şeklini dikey bir hiyerarşik ilişkiden ziyade yatay bir hiyerarşik ilişki içerisinde ve birbirini tamamlar şekilde düşünmek doğru olacaktır.

Özetle varmak istediğimiz sonuç şudur: İster felsefe ister bilim alanında olsun, teorik düşünmenin yöneldiği konudan yola çıkarak kendisini ahlaktan tecrit etmesi mümkün değildir. Zira insan, düşünce ile iribatını sadece eylem ile gerçekleştirme imkânına sahiptir. Bu yüzden, bir düşünme eyleminin neticesi olarak düşünce ve bilginin hiçbir zaman gayeden ve öznenen bağımsız bir şekilde düşünülmemesi gerekir.

Burada yine epistemolojik alanda yapılan teorik-pratik ayrımının yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Zira felsefenin temelinde yer alan teorik-pratik ayrımı, düşünceyi kategorilere ayırmak konusunda her ne kadar anlamlı ve önemli bir işleve sahip olsa da, felsefe faaliyetini değerlendirirken farklı sorunlara mahal verebilmektedir. Zira felsefe eyleminin kendisi böyle bir ayrımı kabul etmez. Teorik düşünme bir eylem olarak ele alındığında, ortaya çıkan düşünceyi iki farklı bağlamda değerlendirmek gerekir. Birincisi, düşüncenin nesneyle ilişkisi bağlamındadır; ki bu perspektif oldukça başarılı bir şekilde epistemoloji ve bilim felsefesi bağlamında değerlendirilmektedir. Düşünceyi değerlendirirken hesaba katılması gereken ikinci önemli bağlam ise düşünce ve özne ilişkisidir; ki bunun da ahlak bağlamında ele alınması gerekir.

Düşünme eylem olarak ele alındığı zaman, yıldızları incelemek ile hangi davranışın iyi olduğuna karar vermek arasında bir fark yoktur. Burada bahsedilen şey, elbette metodik olarak aklın bu farklı alanlarda farklı prensip ve metotları kullandığını yadsımak değildir. Nitekim filozoflar, bu esasa dair yapılması gereken ayrımlar hususunda bir bilinç oluşturabilmek için oldukça uzun ve meşakkatli bir yoldan geçmişlerdir. O yüzden bu ayrımlar, düşünce alanında şüphesiz büyük bir önemi haizdir. İnsan, doğadaki nesnelere, insanın özgürlüğünü veya dini bir konuyu düşünmenin konusu yaptığında, farklı kavram, zorunluluklar ve daha da önemlisi farklı amaçlar çerçevesinde düşünür. Bu amaçların farklı metotları, dolayısıyla düşünme mekanizmalarını gerektirmesi açıktır. Bu konuda Hume'un, olgusal ve normatif düşünce arasındaki fark konusunda geliştirmiş olduğu bilinç,<sup>54</sup> teori ve pratik arasındaki ayrımın derinleşmesine büyük etkide bulunmuş ve olgusal düşünce ile normatif düşüncenin birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. Kant'ın doğa ve özgürlük alanlarını iki farklı yasanın hâkim olduğu alanlar olarak belirlemesi, teori ve pratiği birbirinden radikal bir şekilde soyutlamasına sebep olmuştur. Ne var ki, aslında bu ayrımın temelinde yatan şey de, düşüncenin bir eylemin neticesi olmasından kaynaklanır. Zira bu iki düşünce, gayeleri bakımından birbirinden ayrılır ve gayeleri olması açısından ikisi de eylemdir.

Şüphesiz düşüncelerin farklı kategoriler altında değerlendirilmesi gerekir. Fakat düşünce baz alınarak yapılan bütün ideal tipik ayrımların, eylem söz konusu olduğu zaman tekrar bir bütün içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda, insani bir faaliyet olması bakımından, felsefe faaliyeti, diğer insani eylem-

<sup>53</sup> Burada belki radikal bir örnek ile mevzu daha açık hale getirilebilir: Bilgisayarda yapılan teorik bir işlemi ve aynı işlemin insanın teorik düşünme eylemine konu olduğunu; bilgisayar ile insanın aynı sonuca ulaştığını varsayalım. Bu iki olaya ahlak açısından bakıldığı zaman, birincisi ahlakın mevzusu olamazken, insan devreye girdiğinde ahlaki açıdan değerlendirilme imkânı doğar. Burada belirleyici olan, eylemin dolayısıyla failin gayesinin söz konusu olmasıdır.

<sup>54</sup> Krş. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 452.

lerle ortak bir zemine sahip olduğu gibi, düşünme de pratik veya teorik alanda olmasından bağımsız olarak, ortak bir temele sahiptir. Dolayısıyla düşünmenin ahlaki bir bilinci ve sorumluluğu birlikte getirmesi beklenir. Bilginin günümüzde olağanüstü boyutlarda artmış olmasına rağmen, bilgeliğin aynı oranda artmamış olmasının nedeni, muhtemelen ahlaki bilincin bu bilgi birikime paralel olarak yeterince geliştirilememiş olmasıdır. Nitekim teorik düşünce, günümüzde geçmişte tahayyül bile edilemeyecek boyutlarda insanı ve dünyayı etkilemektedir. Ardı ardına gerçekleştirilen devrim niteliğindeki bilimsel keşifler, henüz ne olduğu bile anlaşılamadan insan hayatının birer parçası haline gelebilmektedir.

Bu sorunun kaynağına bakıldığında, Rönesans döneminde düşünce ve bilgiye bakışta radikal bir değişimin yaşanmış olduğu görülür. Francis Bacon'ın bu değişimin en önde gelen temsilcileri arasında bulunduğunu söylemek gerekir. Aşağıda aktaracağımız kısa alıntı, bu değişimin temel unsurlarını yansıtmaktadır:

“Nedenin bilinmemesi, sonucu olumsuz yönde etkiler. Bilgi ile insan gücü eşanlamlıdır. Çünkü tabiat, sadece yine tabiatın kurallarına uyularak kontrol altına alınabilir: Düşünmeye dayalı (contemplative) felsefede ortaya konan sebep ile uygulamalı bilimlerdeki neden arasındaki karşılıklılık kural haline gelir.”<sup>55</sup>

Burada teorik düşünmenin mecrasının kökten değiştiğini ve onun, tabiatı kontrol altına almak için araçsallaştırıldığını görüyoruz. Bu bakış açısı, daha sonrasında doğa bilimleri alanında “Bilgi, güçtür.” şeklinde sloganlaştırılmıştır. İlk başta olgusal bir yargı gibi görünen bu cümleye yakından bakıldığında, aslında cümlenin bir olgu belirtmekten ziyade bir hedef gösterdiği görülecektir. Açıktır ki güç, bilgiye doğrudan izafe edilebilecek bir yüklem değildir, zira bir etkinliği gerektirir. Burada kastedilen, bilginin güce ulaşmak için bir araç olduğudur. Dolayısıyla burada düşünen ve araştıran insana bir gaye tespit ve takdim edilmesi söz konusudur ve bu cümle de bu anlamda normatif bir yapıya sahiptir. Bacon, sadece bununla kalmaz ve ayrıca bu amacı gerçekleştirmek için gerekli olan metot olan nedenselliğe de vurgu yapar. Bacon'dan sonra dört asrı aşan insanlık tarihi, insanın bilgiyi bir araç olarak kullanma konusunda ustalaştığını açık şekilde göstermektedir. Bu yeni düzende, düşünmenin gayesi, bilgelik yerine güç; düşünce ile ulaşılmak istenen nihai hedef ise, mutluluk yerine tabiatı kontrol olarak değiştirilmiştir. Teorik düşünmeye biçilen bu yeni gaye ve sonuç arasındaki uyumlu ilişki, modern dönemde insanlık tarafından uzun süre bir muvaffakiyet olarak gururla izlenmiştir. Bunun doğal sonucu olarak, bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu, yaptıkları araştırmalarla elde ettikleri neticelerin ne anlama geldiğini sorgulamaz hale gelmişlerdir.<sup>56</sup> Bunun da ötesinde, pozitivist düşüncenin bilim dünyasına hâkimiyetinin neticesi olarak, düşüncelerine yer açmaya çalışan filozoflar, anlamayı tin veya sosyal bilimlere hasretmek zorunluluğunu hissetmişlerdir.<sup>57</sup> Günümüzde, çevreyle ilgili olanlar başta olmak üzere, yaşanan bir dizi küresel soruna maruz kalan insanlığın, bilimsel ve felsefi düşüncenin araçsallaşmasını sorgulamaya daha yakın ve yatkın hale geldiği gözlenmektedir. Bu sorgulamanın en önemli esasını, düşünmeden ortaya çıkan tek şeyin düşünce olmadığının ve düşünmenin bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğinin farkında olunması teşkil eder.

<sup>55</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı. (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 120.

<sup>56</sup> Bu tavrın en radikal ve güzel örneğini, kuantum fizikçisi David Mermin'in meşhur “sus ve hesapla” şeklinde ilkeleşen sözü temsil eder. Zira bu yaklaşım, bilgiyi araçsallaştırmakla yetinmez; onun araç olmaktan öte bir işlev kazanmasına da müsaade etmez.

<sup>57</sup> Krş. Peter Precht, “Erklären - Verstehen - Kontroverse” in *Metzler Philosophie Lexikon*, ed. Peter Precht and Peter Burkard (Stuttgart / Weimar: Metzler, 2008), 141-143.

## Sonuç

Felsefeyi de içinde ele aldığımız teorik düşünceyi, insanın onunla bağ kurduğu düşünme eyleminin şartları içinde incelemeye çalıştık. Düşünme eyleminin edimsel tarafının ortaya çıkarılıp analiz edilebilmesi için öncelikle düşünce ve düşünme arasındaki farkın ortaya konulması gerekir. İkisi arasındaki en önemli farklardan birisi, düşüncenin öznenen bağımsız şekilde düşünülebilmemesine rağmen, düşünmenin öznenen yani bireyden bağımsız bir şekilde tasavvur edilememesidir. Bu farkın, felsefe geleneğinde hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek zordur. Zira düşünce, epistemolojik alanda yoğunlukla nesne ile ilişkisi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bakımdan bu alanda düşünce ve onun nesnesi arasındaki uygunluk daha çok araştırma konusu yapılmıştır. Düşünme burada sadece araç mesabesine indirgenmiş ve özne de öznellikten kurtulup nesnelliği tesis edebilmek adına daha çok aşılması gereken bir problem olarak görülmüştür.

Düşünme konusu ile en yoğun şekilde ilgilenen alan, mantık olsa gerektir. Fakat burada da düşünme daha çok düşünce yasaları ve dil ile ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Mantık alanında düşünme, gerçekten bir süreç olarak değerlendirilir; fakat bu süreçte de özne ikinci plandadır. Zira mantıkta düşüncenin gelişim süreci öncüllerden oluşur. Bu arada araştırılan şey ise doğruluk değeri bağlamında zorunluluktur. Doğal olarak bu süreçte eylemin kendisi ve düşünen özne örtükleşir; çünkü özne, düşüncenin, yani yargının/cümlenin bir parçası olarak ele alınır. Bu alandaki en ciddi farkındalık, bu makalede görülebileceği gibi, eylemi konusu olarak ele alması itibariyle etik alanında ortaya çıkmıştır.

Bu makalenin ulaştığı en önemli sonuç, analitik olarak ortaya konmuş olan birçok genel ayrımın, düşünme eylemi bağlamında ya silikleştiklerinin ya da farklı anlamlar kazandıklarının tespit edilmesidir. Düşünceden, analitik yöntemle insana dair koparılıp tecrit edilen ne varsa, düşünme ile beraber geri döner. Teorik düşünme eyleminde, akıl, bireyselliği, duyusalılığı ve tarihselliği aşma çabası içerisinde olmasına rağmen; düşünme eyleminin kendisi, her zaman düşünce ile aşılmaya çalışılan bu şeyler ile bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerekir.

Bu bağlamda, düşünme bir faaliyet olarak ele alındığında, felsefenin en temel ayrımı olan teori ve pratik ayrımının bile ayrışık değil; daha çok bir bütün içinde değerlendirilmesi gerektiği görülür. Zira teorik alanda ortaya konulmuş hiçbir düşünce, insani bağlamda eylemden ayrı düşünülemez; insan, onunla ancak düşünerek bağ kurulabilir. Eylemde ise, teorik düşünce eylemin gayesinde içkin olarak daima mevcuttur.

Felsefenin alanları açısından bakıldığında zaman da benzer bir durumun varlığından bahsedilebilir. Düşünmeyi eylem olarak incelediğimiz zaman epistemolojik, estetik ve etik ayrımının da farklı bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Platon ve Aristoteles'in düşünceleri üzerinden gösterilmeye çalışıldığı gibi, estetik birçok bakımdan düşünme eylemi ile yakından alakalıdır. Özellikle Platon'un, duyusal olanı radikal bir şekilde düşünce alanından tecrit etme gayesini güden bir düşünür olarak bu baği ortaya koyması ayrıca önemlidir. Peki, bu bağ ne anlama geliyor? Duyusal olanın düşünceyi tetiklemesi ve düşüncenin insanda bir duygu oluşturması; düşünme ve duyumsama arasında doğal bir bağın olduğunu gösterir. Bu bağın temeli de hem estetiğin hem de felsefenin nihai amacı olan bilgeliğin ortak özelliği olan "kendinde gaye olma" özelliğidir. Böylelikle bilgi, bizatihi değere sahip olur. Düşüncedeki bütün genellik ve soyutluğa rağmen, düşünme bireyin tekilliğini yani bireyselliğini korumasına imkân tanır. İnsanın, düşüncedeki bütün zorunluluğa rağmen, kendi düşünmesinin farkına varmasının sebebi de burada aranmalıdır.

Düşünme ve düşünce arasındaki farkın ayırıcılığı olmak, bilginin sağlığı konusunda da önemli analiz imkânları sağlar. Düşünce, özü itibarıyla, düşünme eyleminin öznelliği ve tarihselliğinin ötesinde bir yapı arz eder; bu yüzden de analitik olarak düşünce, düşünen öznenen bağımsız düşünülebilir. Düşüncenin doğru veya yanlış olması da bu bakımdan öznenen bağımsız değerlendirilebilir. Düşünce ve düşünme arasındaki karşıtlık, bu açıdan bakıldığında, düşüncenin özneyi aşan tarafının tespit edilmesi için önemlidir. En başta da, düşünme sadece şimdiki zamanda gerçekleşebilirken, düşüncenin farklı zamanlara ayrılabilirdiğini görürüz. Bu da eylem ve düşünce arasındaki sıra dışı ilişkiyi gösterir.<sup>58</sup>

Düşüncenin özne ötesi bir yapısının olması, düşünce alanının ahlakın da ötesine taşınmasına imkân sağlamaz. Zira insan düşünürken, düşüncesine evrilemez ve onun özelliklerini kazanmaz. Bu açıdan bakıldığında, insan objektif bir varlık değildir. Bilakis eylem olarak düşünme, özne ve gayeyi beraberinde getirir. Düşünme eyleminin hedefi ve neticesi de buna göre sadece düşünce değildir. Eylemin rasyonelliği ile düşüncenin rasyonelliğinden farklılık arz eder. Bu bakımdan, bir yargının doğruluk değeri ile o yargıyı düşünmedeki amaçsallık aynı şey değildir. Bu yüzden, olgusal yargılar bile gündelik dilde farklı anlamları ifade etmek için kullanılabilir.<sup>59</sup> Sonuçta düşünce ve düşünme ilişkisi açısından etik alanında iki hususun altını çizmek gerekir: birincisi, öznenin düşünce ve bilim alanından yadsınması ile birlikte doğan düşünce alanındaki sorumluluk problemi; ikincisi, düşünce ve bilginin araçsallaşması problemi.

### Kaynakça

- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları, 1999.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çeviren: Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Ebbesmeyer, Sabrina. "Liebe" in *Platon-Handbuch*, Editör: Christoph Horn vd., 300-305. Stuttgart: Metzler, 2009.
- Foucault, Michel. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*. Çeviren: Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Çeviren: Yusuf Örnek, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles*. München: Beck, 2006.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1964.
- Kant, Immanuel. *Logik, Physische, Geographie, Pädagogik*. Akademie-Ausgabe 9. c. Berlin: De Gruyter, 1987.
- Manuwald, Bernd. "Philosophie" in *Platon-Handbuch*, Editör: Christoph Horn vd., 318-320. Stuttgart: Metzler, 2009.
- Peters, Francis. *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

<sup>58</sup> Özellikle teorik düşüncede düşünce ve eylemin zamanı örtüşmez. Mesela, "Işık hızı, tam olarak 299.792,458 km/saniyedir." cümlesi/düşüncesinin zamanı ile bunu düşünürkenki zaman, yani şimdiki zaman farklıdır. Bu durum, paradoksal olarak "Düşünme bir eylemdir" düşüncesi üzerinde de gösterilebilir. Bu cümledeki yargı ile eylem olan düşünme, ortak bir zamana sahip değildir. Bunun da ötesinde, "düşünmenin bir eylem olduğunu düşünüyorum" cümlesindeki zaman ile eylemin gerçekleştiği zaman, aynı isimle anılsa da farklıdır. Tekil yargılarda da durum farklı değildir. "Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethetti." düşüncesinde de düşünülen zaman ile düşünme eylemi uyuşmaz.

<sup>59</sup> "İki kere iki dört eder" veya "işleyen demir ışıldar" gibi olgusal yargıların gündelik hayatta farklı bağlamlarda kullanılabilmesini sağlayan şey de budur.

- Platon. *Phaidros*. Çeviren: Furkan Akdemir, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Philebos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Sofist*, Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Symposion: Şölen*. Çeviren: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren: Birdal Akar, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.
- Precht, Peter. “Erklären – Verstehen – Kontroverse” in *Metzler Philosophie Lexikon*, Editör: Peter Precht and Peter Burkard, 141-143. Stuttgart / Weimar: Metzler 2008.
- Regenbogen, Arnim. “Philosophiebegriffe” in *Enzyklopädie Philosophie*, Editör: H. J. Sandkühler, 2022-2037. Hamburg: Meiner, 1999.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabakçı Yayınları, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 19.09.2022

Kabul: 10.10.2022

Atıf: Kızıltan, Ömer, Olcay Bayraktar ve Mehmet Ali Dombaycı. "Türkiye'de Yükseköğretimde Felsefe Geleneği ve Kültürünün Millî Kültür ve Halk Kültürüyle İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 86-102. <https://doi.org/10.55256/temasa.1177274>

## Türkiye'de Yükseköğretimde Felsefe Geleneği ve Kültürünün Millî Kültür ve Halk Kültürüyle İlişkisi

Ömer Kızıltan<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-6582-3989

Olcay Bayraktar<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0002-2538-2960

Mehmet Ali Dombaycı<sup>3</sup>

ORCID: 0000-0002-2428-8884

DOI: 10.55256/TEMASA.1177274

### Öz

Felsefe kültüründen bahsedebilmek için özellikle tarihsel süreçte izi sürülebilir bir devamlılık gereklidir. Son yüz yılda ülkemizde bu devamlılığın daha çok *yükseköğretim kademesiyle sınırlı kaldığı* ileri sürülebilir. Ancak toplumda bir felsefe kültüründen bahsedebilmek için bunun yükseköğretim kurumlarının dışına da taşmış olması gerekir. Bu noktada, yükseköğretimdeki felsefe gelenekleri ve kültürü ülkeye veya medeniyete özgü düşünme biçimleriyle ilişkide olmalıdır. Ülkeye veya medeniyete özgü düşünme biçimleri millî kültür ve halk kültürü gibi kavramlar *içinde ifade edilebilir*. Bu açıdan, Türkiye özelinde, felsefenin halk kültürüyle buluşup buluşmadığı sorusuna dolaylı yollardan yanıt aranmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda Cumhuriyet'ten itibaren yükseköğretimde felsefe *kültürüne* etki eden başta kuşak farklılıklarına değinerek yükseköğretim düzeyinde gelenekler, problemler ve konu alanlarındaki farklılaşma ortaya konulmuş; devamında ise dernekleşme çabaları, felsefe dili tartışması, çeviri faaliyetleri gibi konulara da değinilerek ülkemizdeki felsefe kültürünün halk kültürü ile ilişkisi ele alınmıştır. Sonuç ve öneriler kısmı ile de felsefe geleneklerinin bir tür felsefe kültürüne dönüşerek kendi dışına açılmasının imkânları üzerinde öneriler ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Cumhuriyet Dönemi, Felsefe Kültürü, Felsefe Geleneği, Millî Kültür, Halk Kültürü.

### The Relationship of Philosophy Tradition and Culture with National Culture and Folk Culture in Higher Education in Turkey

#### Abstract

In order to be able to talk about the culture of philosophy, a traceable continuity is necessary especially in the historical process. In the last hundred years, it can be argued that this continuity has been limited to the higher education level in our country. However, in order to be able to talk about a philosophy culture in society, it must have extended beyond higher education institutions. At this point, the traditions and culture of philosophy in higher education should be in relation to the specific ways of thinking with the country or civilization. Ways of thinking which specific to the country or civilization can be expressed in concepts such as national culture and folk culture. From this point of view, in the case of Turkey, an indirect answer has been sought to the question of whether philosophy meets folk culture. In line with this purpose; traditions, problems and differentiation in subject areas at the higher education level have been put forward by referring to the generational differences that affect the philosophical culture in higher education since the Republic, in the continuation, the relationship between philosophy culture and folk culture in our country has been addressed by were also touching on issues such as association efforts, philosophical language discussion, translation activities. In the conclusion and suggestions section, suggestions have been put forward on the possibilities of opening philosophical traditions outside themselves by turning into a kind of philosophical culture.

**Key words:** Republican Period, Philosophical Culture, Philosophical Tradition, National Culture, Folk Culture.

<sup>1</sup> Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Bölümü. okiziltan@cu.edu.tr

<sup>2</sup> Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Birimi. olcay.bayraktar@omu.edu.tr

<sup>3</sup> Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Bölümü. dombayci@gazi.edu.tr

## Giriş

Modern dönemde millî kültürün ve halk kültürünün kuruluşu ve yayılmasında, birçok ülkede yükseköğretim kurumları çeşitli görevler üstlenmiştir. Gutting’e göre yükseköğretim “...iyisiyle kötüsüyle, bilim, felsefe, tarih, sanat ve edebiyat gibi insani temelleri ilerletme ve aktarma aracımızdır...”<sup>4</sup> Yükseköğretim kademesi, düşünce ve kültür aktarımı ve devamlılığında üstlendiği görevlerle felsefe ve kültür arasındaki ilişkinin başlangıç noktasındadır. Yükseköğretimdeki felsefe oluşumları kültürün kurucu ve asli bileşenlerindedir.

Felsefe oluşumları, felsefe geleneği veya felsefe kültürü olarak ifade edilebilir. Bu çalışma özelinde, felsefe kültürü kavramıyla Türkiye’de halkla buluşma olasılığı taşıyan bütün bir felsefe geleneği kastedilmektedir. Felsefe geleneği kavramıyla ise üniversitelerde felsefe alanının kurumsallaşmasının ayrı ayrı da olsa birer gelenek hâline bürünmesi kastedilmektedir.

Çalışmanın temel problemi, ülkemizdeki felsefe geleneklerinin olumlu veya olumsuz yönleriyle ve bize özgü düşünme tarzlarıyla harmanlanarak Türkiye’de felsefe kültürü ifadesiyle adlandırılıp adlandırılmayacağı üzerine kuruludur. Türkiye’de felsefe kültürünü incelemek için başlıca hareket noktası felsefenin kurumsal karşılık bulduğu yükseköğretim kurumlarıdır. Bu bağlamda ülkemizde temsil bulan çeşitli akımlar içerisinde, birincisi akımın ağırlıklı felsefi nitelikte olması ve ikincisi yükseköğretim kurumlarında gelişmiş olması ölçüt olarak belirlenmiştir.

Türkiye’de yükseköğretimde felsefe kültürünün kurumsallaşmasının incelenmesi düşünce ve kültür aktarımının nitelik ve niceliği, felsefe ve kültür ilişkisinin boyutları, kültürle ilgilenen bilimlerin ve felsefi düşüncenin buluşma noktası gibi birçok bağlama ışık tutabilmek için kritik önemdedir. Çalışmanın uzak amacı incelenen konu üzerinden bahsi geçen bağlamlara bir giriş yapabilmektir. Ayrıca, Türkiye’de felsefe kültürü ve geleneklerinin durumuna ilişkin sonuçlara ulaşabilmek ve geleceğine ilişkin önerilerde bulunmak amaçlanmaktadır. Bu inceleme neticesinde öneriler sunabilmek aslında millî kültür ve halk kültürü kavramlarıyla da yakından ilişkilidir. Dolayısıyla çalışma, millî kültür ve halk kültürü ile felsefe kültürü arasındaki ilişki ve etkiye de odaklanmaktadır.

Böyle bir inceleme aracılığıyla bazı alt amaçlardan da bahsedebilme imkânı doğmaktadır. Felsefenin disiplinleri, konu ve problem alanları ile halk bilimi gibi kültüre yönelik alanlar arasındaki disiplinler arası çalışmalar için felsefe ve halk kültürü arasında bağlantı noktalarını kuvvetlendirecek bakış açılarına ulaşabilmek mümkündür.

Çalışmada doküman analizi yöntemiyle yükseköğretimde felsefenin kurumsallaşma sürecinde felsefecilerin kuşak ayrımı bağlamında yöneldiği disiplinler, problemler ve konular felsefe kültürü ve felsefe geleneği kavramları aracılığıyla incelenmiştir. Türkiye’de yükseköğretimde felsefe kültürü ve geleneği olgu ve olay boyutuyla kronolojik olarak sunulmuştur. Ayrıca bu geleneklerin dernekleşme, çeviri ve dil üzerine faaliyetleri tematik olarak çalışma konusuna dâhil edilmiştir. Ulaşılan değerlendirmeler felsefe kültürü ve geleneğinin geliştirilmesi için bazı önerilerle millî kültür ve halk kültürüne katkısı yönünde sonuçlandırılmıştır.

<sup>4</sup> Garry Gutting, *Gündelik Hayatta Felsefe Nasıl Kullanılır?*, çev. Tuğçe Ayteş. (İstanbul: The Kitap Yayınları, 2018), 179.



## 1. Cumhuriyet Dönemi Yükseköğretimde Kuşaklara Göre Felsefeciler

Birinci kuşak kendi içerisinde Cumhuriyet öncesi ve sonrasına uzandığı için iki kısımda ele alınabilir. Cumhuriyet öncesinde İsmail Hakkı İzmirli, Mehmet Ali Ayni, Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Halil Nimetullah Öztürk, Mustafa Şekip Tunç, Yusuf Ziya Yörükân, Mehmet İzzet, Mehmet Emin Erişirgil, Orhan Saadeddin Berksan gibi isimler vurgulanmaktadır. Cumhuriyet sonrasında ise yine birinci kuşak felsefeci olarak değerlendirilen fakat 1933 reformu sonrası etkisi daha fazla hissedilen isimler vardır. Bunlar başlıca Osman Pazarlı, Hasan Ali Yücel, Hilmi Ziya Ülken, Mazhar Şevket İpşiroğlu, Halil Vehbi Eralp, Mehmet Karasan, Abdullah Necati Akder, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Şükrü Hızır, Aydın Sayılı gibi isimlerdir.<sup>5</sup> Birinci kuşaktan bazı felsefeciler Cumhuriyet sonrasında yabancı hocalarla çalışmıştır. Bu hocalardan başlıca Hans Reichenbach, Ernst Von Aster, Walter Kranz, Joachim Ritter, Heinz Heimsoeth, Oliver Lacombe gibi isimlere işaret edilebilir.

İkinci kuşak felsefeciler Hüseyin Batuhan, İsmail Tunalı, Bedia Akarsu, Fuat Sezgin, Sevim Tekeli, Cemal Yıldırım, Nermi Uygur, Nihat Keklik, Teo Grünberg, Necati Öner, Mübahat Türker Küyel, İbrahim Ağâh Çubukçu, Selahattin Hilav, Bilge Karasu, Saffet Bilhan gibi isimlerden oluşmaktadır.<sup>6</sup>

Üçüncü kuşak felsefeciler Tüten Anđ, Uluğ Nutku, İhsan Turgut, Önay Sözer, Yaman Örs, İoanna Kuçuradi, Hilmi Yavuz, Dursun Murat Çüçen, Süleyman Hayri Bolay, Hüseyin Aydın, Fahrettin Olguner, Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, Afşar Timuçin, Necla Arat, Esin Kahya, Akın Etan, Hayrani Altıntaş, Mehmet Naci Bolay, Mehmet Aydın, Doğan Özlem, Ahmet Arslan, Suvar Kösearif, Mahmut Kaya, Necmettin Tozlu, Ömer Naci Soykan, Atilla Erdemli, Şahin Yenişehirlioğlu, Fatma Pınar Canevi, Necip Taylan, Bilal Dindar, Şaban Teoman Duralı, Hacı Bekir Karlığa, Ahmet İnam, Murtaza Korlaelçi, Hasan Şahin, Şafak Hayri Ural, Arda Denkel, Dursun Murat Çüçen, Hüsameddin Erdem, Hasan Katipođlu, Kenan Gürsoy, İsmail Yakıt, Mustafa Çağrııcı, Betül Çotuksöken, Yasin Ceylan, Mehmet Tahir Yaren, Mehmet Bayraktar, Alparslan Açıkgenç, Ahmet Cevizci gibi isimlerden oluşmaktadır.<sup>7</sup>

Dördüncü ve beşinci kuşakta çalışmanın sınırları içerisinde sayılamayacak kadar çok isim vardır. Bir alt başlıkta bu kuşakların temel görüşleri ve özellikleri, aşağı yukarı hangi dönemlerde yeni kuşaklara geçilebildiği, kuşaklar arasındaki hoca-öğrenci ilişkileri vb. hususlar ele alınırken millî kültür ve halk kültürüyle olan bağlantı noktaları açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

## 2. Felsefe Bölümlerinin Kuruluşu Bağlamında Gelenekler, Problemler ve Konu Alanları

Türkiye’de felsefe kültürünün bugünkü kurumsal oluşumu 20. yüzyılın başlarındaki ilk kuşak felsefecilerden başlatılabilir. “Dârülfünûn’u Şahane” açıldığında felsefe dersi konu ve yöntem bakımından henüz Batı felsefesiyle tam örtüşmemektedir. Batı felsefesi Tanzimat sonrası etkisini göstermeye başlamış ve Cumhuriyet sonrası sistematikleşmiştir. Fransa’ya gönderilen öğrencilerin etkisiyle aktarmacı ve orijinallikten uzak şekilde Fransız kültürü ve felsefesi hissedilmektedir. Aydınlar kendi dünya görüşünü yaymada felsefeden faydalanmak istemiştir. Özellikle Fransız İhtilalinin özgürlük, eşitlik, adalet gibi görüşlerini yayma amacı felsefi

<sup>5</sup> Mehmet Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 81.; Pascale Roue, “Rakip Paradigmalar: Alman Felsefesinin İstanbul Üniversitesine Girişi,” *Felsefe Arkivi* sayı: 49 (2018): 41-43.

<sup>6</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 87.

<sup>7</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 88.

meseleleri tetkikte yüzeyselliğe yol açmıştır.<sup>8</sup> Bu çabalar yeni bir kültür arayışı ve oluşumu anlamındadır. Birçok felsefeci de sürecin içerisinde. Tanzimat sonrası, felsefenin kültür yaşamında yer edinmesi açısından Cumhuriyet dönemi için bir ilk temeldir.

Kafadar’a göre 1913-1917 arasında kurulan Dârülfünûn’daki Felsefe bölümünün, savaş ve gençlerin silahlı olmaları gibi koşullarda, 1923’e kadar 20 mezun vermesi azımsanamaz. Mezunlardan biri Hasan Ali Yücel’dir.<sup>9</sup> Cumhuriyet’te devam eden Batıya öğrenci gönderme uygulaması felsefenin yeni millî kültürün parçası olma ve toplumsal dönüşümde rol üstlenme gibi iddialara sahip olabildiğini sağlamıştır. Yücel’in ifadesine göre orta ve yükseköğretimde felsefe dersi verecek kişilerin yetiştirilmesi amacıyla 1930-1936 arasında 36 öğrenci yurt dışına gönderilmiştir.<sup>10</sup>

Topakkaya’ya göre Türkiye’de felsefe üzerinde Almanya, Fransa, Amerika-İngiltere gibi ülkeler belirleyici olmuştur.<sup>11</sup> Vural’ın röportajında ifade edildiği gibi “Fransa’dan dönenler genellikle Bergsonculuk ve egzistansiyalizmi; Almanya’dan dönenler romantizmi, felsefi antropoloji, yeni ontoloji ve fenomenolojiyi; İngiltere’den dönenler yeni realizm ve yeni pozitivizmi; Amerika Birleşik Devletleri’nden dönenler ise pragmatizmi” ülkemize getirmiştir.<sup>12</sup> Fransa merkezli pozitivizme olan ilgi sosyolojiyle yakın bağlantılar kurmayı kolaylaştırdığı için önemlidir. Sosyolojiye yönelmede yükseköğretim veya felsefe alanı dışında belirleyiciler de mevcuttur.

Sosyolojinin toplumsal alanı ilgilendiren kavramları içerisinde ilerleme, ideal, olgu, evrim, dayanışma gibi daha birçok kavramın millî kültürle bağlantısı aynı zamanda felsefi tartışmalardır. Bireyci isimlerden ziyade Gökalp ve Durkheim’daki gibi toplum merkezli düşünceler uzun bir dönem tercih edilmiştir.<sup>13</sup> Toplumsal sorunlara pratik çözümler sunması ve kurumlarda uygulanabilmesi sosyolojiyi öne çıkarmıştır. Özlem’e göre ise dönemin sosyolojisinin ardında pozitivist felsefe prensipleri yatmaktadır.<sup>14</sup> Bu durum, sosyoloji öne çıksa da arka planda felsefe gelenek ve kültürünün de işlediğini gösterir. Ayrıca Kaynardağ’a göre bilimin yüceltilmesi gibi eğilimlerle birlikte felsefe de toplumsal gereksinim odaklı değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> İster sosyoloji ister felsefe kaynak olarak alınsın, devletin kurumlarıyla birlikte, bir düşünce temeline dayanan millî kültür etrafında halka doğru yönelmesi söz konusudur. Düşünce içeriği daha çok Fransız pozitivizmi, ideal

<sup>8</sup> Hüseyin Tolga Arslan, “Dârülfünûn’dan İstanbul Üniversitesi’ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması,” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 16, sayı: 61 (2017): 53.; Nejat Bozkurt, *Felsefe Işığında Arayışlar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 354.; Osman Kafadar, “Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 27, sayı: 1 (1994): 282.; Osman Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 119.; Doğan Özlem, *Türkçede Felsefe* (İstanbul: Notos Yayıncılık, 2015), 36.; Ömer Naci Soykan, “Felsefede Gelenek Oluşturmak,” *Felsefelogos* 2, sayı: 5 (1998): 32.; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 488-489.

<sup>9</sup> Osman Kafadar, “Türkiye’de Yükseköğretimde Felsefe Eğitimi- Tarihsel Gelişim ve Lisans Eğitiminin Bir İncelemesi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 137-141.

<sup>10</sup> Hasan Ali Yücel, *Türkiye’de Ortaöğretim* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994), 87, 91.

<sup>11</sup> Arslan Topakkaya, “Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye’de Felsefenin Gelişiminde Alman Felsefesi ve Filozoflarının Rolü” *I. Uluslararası Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Türk-Alman İlişkileri Sempozyumu* içinde, ed. Ramazan Çalık, Claus Schönig, Mustafa Çıpan ve Hüseyin Muşmal (Konya: TC. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ve Teknoloji Enstitüsü, 2010), 462-463.

<sup>12</sup> Mustafa Hizmetli, “Prof. Dr. Mehmet Vural ile Türkiye’de Felsefe Üzerine Söyleşi,” *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 7, sayı: 1 (2020): 154.

<sup>13</sup> Olcay Bayraktar, *Millî Eğitim Düşüncemiz ve Yapılandırıcılık: Felsefi Sosyolojik Tarihi Boyutlarıyla* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 109-122.

<sup>14</sup> Özlem, *Türkçede Felsefe*, 37.

<sup>15</sup> Arslan Kaynardağ, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 4-5.

kavramıyla ilişkili olarak Alman romantizmi, evrim kuramından yararlanıldığı noktalarda biyolojizm ve H. Spencer düşüncesi ve Amerika'yla ilişkiler geliştikçe pragmatizmle ilişkilendirilebilir. Bu akımların halkta bulduğu karşılık ise tartışmalıdır. Birinci kuşakta Osmanlı felsefesini bilen ve Türk-İslam Düşünce Tarihi üzerine çalışmalar yapmış modernleşme anlayışındaki böylesi görüşlere karşı çıkan felsefeciler vardır. Bazı felsefeciler ise savunucudur. Felsefi antropoloji, yeni ontoloji ve fenomenoloji gibi akımlar ise Cumhuriyet'in hedefleri bakımından daha dolaylı ve felsefeyi araçsallaştırmayan tarzda görüşler sunmuştur.

Tanzimat sonrası felsefenin daha çok pozitif bilimlerle bağlantılı kısmının öne çıktığı ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bunun gelişerek millî kültürü destekleyici değerlendirildiği söylenebilir. Ancak bu sadece bilime ağırlık vermek anlamına gelmez. Bilimden yana olmak aslında bir kültürel tercihtir. Batı'nın sadece savaş ve siyasetteki üstünlüğüne değil, kültür ve medeniyet seviyesine ulaşmak yeni toplumun millî kültürüyle ilişkilendirilmiştir. Kafadar'a göre Türk bilimini yaratma ve kültürünü araştırma çabasında Dârülfünûn'daki felsefe bölümünün de üzerine düşen görevi üstlenmesi beklenmiştir.<sup>16</sup> Kurucu iradenin yönlendirmesiyle dil, kültür ve tarih araştırmalarına ağırlık verilerek yeni insan modeli ve anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır.<sup>17</sup> Millî kültür bağlamında Dârülfünûn'dan beklenen destek başta yabancı hocalardan edinilecek bilgi birikimle ve üniversitelerdeki çeşitli araştırmalarla halkın aydınlatılması yönündedir. Bu bakımdan Cumhuriyet, yükseköğretimden kaynağını alan ve felsefi derinlik içeren tarih, dil, kültür gibi alanlara yönelik "...yeni Türk alfabesi, Türk Tarih (1931) ve Türk Dil (1932) Kurumları, Millet Mektepleri (1928) ve Halkevlerinin (1932)"<sup>18</sup> adeta bir yaygın eğitim kurumu gibi işlev görecektir şekilde kurumsallaşmasını sağlamıştır. Kurucu fikir aslında millî kültürü halk kültürü sathında yaygınlaştırmanın yolu olarak, felsefenin de yer yer dâhil olduğu şekilde, 'halka doğru' bir hareketlenme geliştirmiştir.

Fransa'dan kaynak alan görüşlerden biri olarak Bergsonculuk, yirminci yüzyılın ilk yarısında ülkemizde de bir etki alanı oluşturmuştur. Bergsonculuk ülkemizde öncelikle 1905'ten 1918'e kadar pozitivism ve evrimciliğe tepki olarak Dergâh mecmuası temelinde bir etki alanı oluşturabilmiştir.<sup>19</sup> Bu etki İstanbul Üniversitesi'nde Mustafa Şekip Tunç ile devam etmiştir.<sup>20</sup> İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde oldukça uzun bir süre Umumi Ruhیات kürsüsünde görevli olan Tunç felsefe, psikoloji ve pedagojiye yönelik çalışmaları bir arada yürütmüştür. Aynı zamanda pragmatist W. James ve Freud, Ribot gibi psikoloji alanından kuramcılarının etkisi de Tunç'un üzerinde görülmektedir.<sup>21</sup> Tunç'un psikoloji alanından kuramcılarının etkisini de taşıyor olması saf bir Bergsoncu olmadığını gösterse de Bergson'un tanınması ve dikkate alınması noktasında katkısı oldukça önemlidir. Bu anlamda Türkiye'de pozitivism, sosyolojizm ve mekanizme karşı ruh ve hürriyet fikirleri etrafında bir felsefi düşünce alanı yaratma bağlamında Bergsonculuğun değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Ancak bu pozitivismden uzak duran ve onu eleştiren herkesin Bergsoncu olduğu ve katışıksız bir içerikle Bergsonculuğun Türkiye'de yükseköğretimde çok güçlü olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki Yıldız'ın

<sup>16</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 261.

<sup>17</sup> Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 69.

<sup>18</sup> Suna Kili, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995), 195.

<sup>19</sup> Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, 375.

<sup>20</sup> Topakkaya, "Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye'de Felsefenin Gelişiminde Alman Felsefesi ve Filozoflarının Rolü," 462.

<sup>21</sup> Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri," *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* sayı: 18 (2010): 79-81, 90, 92, 100.

da belirttiği gibi 1930’lar sonrası Bergsonculuğun etkisini yitirdiği görülmektedir. Akımın muhafazakâr fikirleri güçlendirmesi gibi gerekçelerle, dönemin siyasi rejiminden yeterli desteği göremediği söylenebilir.<sup>22</sup>

Felsefe geleneğinde Fransa merkezli görüşlerin hâkimiyeti, Fransız filozoflar üzerinden okunan Alman filozoflardan sonra azalmıştır.<sup>23</sup> Bu farklılaşmadaki önemli pay Dârülfünûn’un 1933’te İstanbul Üniversitesi’ne dönüştürülme süreciyle ilişkilidir.<sup>24</sup> Bu dönemde üniversitedeki felsefe yapılanmasında görev alan isimler çoğunlukla Alman felsefesiyle yakın bir bağlantıya sahiptir.<sup>25</sup> Üniversite reformuyla, öğretim üyeleri Maarif Vekilliği tarafından atanarak kürsüler yeniden organize edilip tanımlanmıştır. Dârülfünûn’da çalışanların bir kısmı üniversite dışında kalmış; bir kısmı emekliye ayrılmış; bir kısmı da başka görevlere verilmiştir.<sup>26</sup> Felsefe bölümündeki yenilenmede Alman felsefecilerin etkisi, doğrudan veya dolaylı, gerçekleşmiştir. Batı’dan dönen Almanya doktoralılarından Gökberk felsefe tarihi; Mengüşoğlu felsefi antropoloji, varlıkbilim, görüngübilim çalışmıştır. Ortak yönleri Hartmann’dır. Hartmann’ın öğrencisi Mengüşoğlu üzerinde etkisi daha fazladır. İkinci dünya savaşındaki baskı sonucu ülkemize gelen, bilim adamı ve felsefeciler de geleneklerin oluşumunda ve yayılmasında etkilidir. Reichenbach ve Von Aster’dan sonra zamanla Kranz, Ritter ve Heimsoeth yükseköğretimdeki kurumsallaşmada yer almıştır. Reichenbach, neo-pozitivizm ve analitik felsefenin tohumlarının atılmasında etkilidir ve görüşleri Hızır tarafından Ankara Üniversitesi’nde sürdürülmüştür.<sup>27</sup> Felsefi antropolojinin kurucusu olan ve Hartmann’ın dışında Nietzsche etkisinden de bahsedilebilecek Menüşoğlu’nun<sup>28</sup> özgünlük yakalayarak dünyada kazandığı tanınırlık dikkate değerdir.

Yabancı felsefecilerden ve Alman geleneğinden etkilenenlere Almanya’da sanat ve felsefe eğitimi alan İpşiroğlu eklenebilir. Hegel üzerine doktorasını tamamlayarak İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde görev almıştır. Eralp ise Fransa’da eğitim görerek Fransız geleneğini yansıtmıştır.<sup>29</sup> Dönüşte Ankara Üniversitesi’nde görev alan Akder’in ise Fransa ve Almanya’daki felsefi gelişmeleri karşılaştırmak için yurtdışına gönderilmesi<sup>30</sup> felsefe alanında hangi ülkeyi merkeze almak gerektiği konusunda aslında bir kararsızlık oluşabildiğine işaret etmektedir. İlk kuşakta Osmanlı dönemi felsefe hareketlerine yakından şahit olmuş Ülken gibi felsefeciler de vardır. Galatasaray Lisesi’nde öğretmenken üniversite reformu sonrası “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı yeni kürsüye Profesör Muavini olarak atanmıştır. Berlin’e giderek araştırmalar yapmıştır.<sup>31</sup>

Birinci kuşak felsefecilerin oluşturduğu geleneklerin dönemine denk gelecek şekilde doğrudan doğruya yükseköğretim içerisinde şekillenmeyen enerjetizm okulu ve Anadoluculuk akımına da yer verilebilir. Ülken’e göre Konya Felsefe Okulu olarak da bilinen enerjetizm akımı Ostwald ile Müller-Freinfels’in etkisi altında-

<sup>22</sup> Yakup Yıldız, “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* sayı: 17 (2011): 354.

<sup>23</sup> Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler* (Ankara: Doruk Yayınları, 2003), 87.

<sup>24</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002), 121.

<sup>25</sup> Topakkaya, “Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye’de Felsefenin Gelişiminde Alman Felsefesi ve Filozoflarının Rolü,” 464-466.

<sup>26</sup> Roure, “Rakip Paradigmalar: Alman Felsefesinin İstanbul Üniversitesine Girişi,” 42.

<sup>27</sup> Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 90-93.

<sup>28</sup> Sadık Erol Er, Mustafa Günay, Semir Temiz ve Onur Varolun, “Türk Düşüncesinde Nietzsche Alımlaması: Eğilimler ve Figürler,” *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 10, sayı: 1 (2020): 290.

<sup>29</sup> Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 267, 279.; Kaynardağ, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe-Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 425.

<sup>30</sup> Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 328.

<sup>31</sup> Roure, “Rakip Paradigmalar: Alman Felsefesinin İstanbul Üniversitesine Girişi,” 43.

dır.<sup>32</sup> 1925-1929 yılları arasında Konya merkezli olarak yayınlanan ve sadece felsefe dergisi olmayan Yeni Fikir isimli dergide görüşlerini dile getiren Namdar Rahmi Karatay ve Naci Fikret Baştaç enerjetizm akımını savunmuşlardır. Bu isimlerin felsefi kabulleri dönemin Bergson, W. James ve Durkheim'a yönelik ilgisine bir alternatiftir. Özellikle enerjetizm, materyalizmin bir türü olması üzerinden bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Az sayıda aydın bu felsefe görüşünün farkında olmuş ve halk genelinde ise bir karşılığı olmamıştır.<sup>33</sup> Anadoluçuluk (veya memleketçilik) ise 20.yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan toprak kayıpları sonucu kalan toprakların bütünlüğünü sağlamak adına, bir grup aydın tarafından benimsenmiştir.<sup>34</sup> Akım tarihçi, kültürcü ve ideolojik bir akım olarak Türk Ocağı içerisinde şekillenmiştir. Çünkü Osmanlılık, Turancılık, Türkçülük gibi akımlara alternatif bir tarih ve kültür kavrayışı sunmaktadır.<sup>35</sup> Anadoluçuluk akımının şekillenmesi, her ne kadar Ülken akımının oluşum süreci içerisinde olsa da, doğrudan doğruya üniversitelerdeki felsefe kürsüleri üzerinden olmamıştır. Akım yükseköğretim üzerinde yeterince gelenekleşmediği gibi bir süre sonra etkisini de yitirmiştir. Anadoluçuluk içerisinde Nurettin Topçu'yu da anmak mümkündür.

Sorbonne'da, Blondel'in öğrencisi olarak doktorasını tamamlayan ve ardından doçent olduğu halde yükseköğretimde kadro alamayan Nurettin Topçu'nun eser ve görüşleri, Cumhuriyet döneminin ve 1933 üniversite reformunun beklentileriyle pek uyumlu değildir.<sup>36</sup> Topçu, Anadoluçuluk akımı içerisinde diğer isimlerden daha farklı ve özgün görüşlere sahiptir. Ayrıca Blondel'in aksiyon felsefesinden etkilenmiş ve mistik yönleri sahip<sup>37</sup>, bu itibarla, Bergson'a çeşitli eleştirileri olsa da belirli ölçülerde Bergson etkisi görülen ve doçentlik çalışmasını Bergson üzerine yapmış bir isimdir. Bu etkilerle birlikte Topçu, daha çok 'ahlak filozofu' olarak anılmaktadır.<sup>38</sup> Topçu'nun öğrencilerinin derlediği bir eser olan Türkiye'nin Maarif Davası, özellikle eğitim felsefesi ve öğretmenlik kavrayışı bağlamında ve eğitim fakültelerinde belirli bir kültürel ortamla buluşma şansı bulmuştur. Bu anlamda, Topçu, görüşleri, felsefe öğrencileri dışında da yayılan bir felsefecidir ancak bir felsefe geleneği oluşturma bağlamında yükseköğretimde bir görev almamıştır.

İkinci kuşağın oluşmasına ve yeni açılan üniversitelerle birlikte gelişen kurumsallaşmaya ilk kuşaktaki isimler ve gelenekler katkı sağlamıştır. Felsefe kültür ve geleneğinde konu alanları genişlemesine rağmen zaman zaman bize özgü bir felsefenin oluşturulamadığı yönündeki tartışmalar da gelişmiştir. Doğan'a göre bu tartışmalarla bağlantılı İlahiyat Fakültelerinde felsefenin yeri, din felsefesinin durumu gibi meseleler belli dönemlerde tartışılmış ve tartışmalar sürmektedir.<sup>39</sup> Modern Batı felsefesinde çoğunlukla, din-felsefe ilişkisi Orta Çağ'ın yüzeysel geçilip Antik Yunan'da derinleşme şeklinde ele alınmıştır. Batı'da din-felsefe gerilimi uzun yıllar sürse de dinsel motiflerin felsefi düşünce içinde serbestçe yeniden üretilebilmesiyle aşılabılmıştır. Türk yükseköğretiminde ise felsefe, uzunca bir dönem Batı felsefesiyle sınırlı ve dinle ilgilenilmemesi gereken

<sup>32</sup> Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, 417, 425-426.

<sup>33</sup> Bkz. Emel Koç, "Konya Enerjetizm Felsefe Okulu," *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sayı: 1 (2009).

<sup>34</sup> Köksal Alver, "Anadoluçuluk ve Hilmi Ziya Ülken," *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sayı: 1 (2001): 133-134.

<sup>35</sup> Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, 417, 477-480.

<sup>36</sup> Ali Utku, "Nurettin Topçu: İtaatkarlık ve İsyân Bir İnanç Psikolojisi Taslağı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 5 (2016): 34.

<sup>37</sup> Levent Bayraktar, "Bir Düşünce Ekolu Olarak Anadoluçuluk," *Felsefe Dünyası* sayı: 49 (2009): 76-77.

<sup>38</sup> Murat Arıcı ve Filiz Sarı, "Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ile Söyleşi: Bergson'da Zihin-Beden Problemi, Nurettin Topçu'nun Bergson Eleştirileri ve Türkiye'de Felsefe," *Metazihin* 4, sayı: 2 (2021): 131.; Utku, "Nurettin Topçu: İtaatkarlık ve İsyân Bir İnanç Psikolojisi Taslağı," 34.

<sup>39</sup> Mehtap Doğan, "Türkiye'de Felsefenin Bugünü: Lisans Müfredatlarının Sayısal Analizi" *Türkiye'de Felsefe- Sorunlar ve Çözümler* içinde, yay. haz. Celal Türer (Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları, 2018), 233.

bir alan gibi görülebilmektedir.<sup>40</sup> Öte yandan modern Batı felsefesindeki dünyevilik başta yeni millî kültür çabalarıyla felsefe alanının ilişkilenebilmesini sağlasa da felsefe kültür ve gelenekleriyle halk kültür ve geleneklerinin arasını da açabilmektedir.

Felsefenin alt disiplinlerine verilen öncelik tercih edilen kültür içeriğine, bakış açısına, akıma göre değişebilmektedir. Örneğin Hızır’ın İstanbul Üniversitesi felsefe bölümündeki eğitimi sonrası Reichenbach’ın çevirilerine odaklanması ve bilim felsefesine yönelmesi<sup>41</sup> bağlamında bu ifade tasdik edilebilir. Ancak bu ifade felsefe için olmazsa olmaz bir kural niteliğinde değildir. Kafadar’ın yer verdiği gelişmeye göre, Ankara Üniversitesi’nde 1955’te kurulan Bilim Tarihi kürsüsünde Sayılı ve Arf’in etkisiyle DTCF’deki felsefi kurumsallaşma ve geleneğin bilim tarihine kaydığı söylenebilmektedir. Ayrıca Sayılı’nın bilimin köklerini Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinde araştırması ve felsefenin köklerinin Antik Yunan öncesine gittiğini ileri sürmesi<sup>42</sup> erken Cumhuriyet döneminde felsefenin bilimsel yönlerine önem verilmesinden farklı bir gelişmedir. Bu gelişme, felsefe kültürüne Batı dışında bir genişleme katması ve yeni bir soluk getirmesi bakımından önemlidir. Bu gelişmeyle ortaya çıkan geleneği günümüzde devam ettiren akademisyenler mevcuttur. Öte yandan felsefenin bilim tarihi ve kültür tarihine indirgenmesine yol açtığı konusunda eleştirilere maruz kaldığı da görülmüştür. Vural’a göre böylesi konular arafta kalmıştır ve hâlâ tartışmalıdır. Bazı felsefe bölümleri bilim tarihine ağırlık vermekteyken bazıları böyle bir derse gerek duymamaktadır. Benzer durum mantık alanı için de söz konusudur. Mantığı felsefenin temeli görenler veya felsefeye dâhil etmeyenler mevcuttur.<sup>43</sup>

Bir taraftan ikinci kuşak devraldığı geleneklerle birlikte kurumsallaşmaya katkı yaparken diğer taraftan felsefe ve millî kültür arasında kurulmaya çalışılan bağlantıya verilen önem azalmıştır. Çeviri faaliyetlerinin artışıyla bağlantılı olarak tanınırlık kazanan akım çeşitliliği artmış, ilgiler millî kültür ve halk kültürüyle ilişkilenebilmekten ziyade akademi içine doğru daha fazla kırılmaya başlamıştır.

Türkiye’de fakülte sayısı 1955’ten sonra giderek artmış yaşanan çeşitlenme sürecinde birçok Felsefe Bölümü kurulmuştur. 1969’a kadar sadece iki olan Felsefe Bölümü sayısı Hacettepe Üniversitesi’nde bölüm açılmasının ardından artış göstermiştir. Felsefe bölümleri 1975’te Atatürk Üniversitesi, 1979’da Ege Üniversitesi, 1982’de Boğaziçi Üniversitesi, 1983’te Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1990’da Gazi Üniversitesi ve Uludağ Üniversitesi, 1993’te Mersin Üniversitesi, 1996’da Dicle Üniversitesi’nde açılmıştır.<sup>44</sup> Ayrıca 1995-2000 arasında Pamukkale Üniversitesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Galatasaray Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi’nde felsefe bölümü kurulmuştur. Bu kurumsallaşma süreci geleneklerin yayılması ve yerleşmesi açısından önemlidir.

Hacettepe Üniversitesi, Kuçuradi başkanlığında Mengüşoğlu çizgisinde çalışmış ve ahlak, özgürlük gibi konular etrafında İnsan Felsefesi, Değer Felsefesi gibi disiplinlere yönelmiştir.<sup>45</sup> İstanbul Üniversitesi geleneği Hacettepe’de devam etmiştir. Ege Üniversitesi’nde Hızır’ın öğrencisi Ahmet Arslan, Antik Yunan ve İslam

<sup>40</sup> Zeynep Direk, “Türkiye’de Felsefenin Kuruluşu,” *Defter* sayı: 33 (1998): 89.

<sup>41</sup> Kaynarcağ, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 343-344, 419.

<sup>42</sup> Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 341, 348.

<sup>43</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 91.

<sup>44</sup> Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe-Seçilmiş Metinlerle* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001), 30.; Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 122.; Özlem, *Türkçede Felsefe*, 97.

<sup>45</sup> Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 93.; Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 409-410.; Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 72.

1960'larda analitik felsefe etkili olmaya başlamıştır. Batuhan ve Uygur'un Alman geleneğinden analitik felsefeye yönelmesi konu ve yöntemde farklılaşmalar getirmiştir.<sup>48</sup> Bu geleneğin kurumsallaşmaya yaptığı katkı açısından ODTÜ'yle yan yana gelmesi önemlidir.

Türkiye'nin Amerika'yla ilişkilerinin gelişmesi, Amerikan modelinde teknik bir üniversitenin kurulmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin felsefe bölümünde teknik ve bilim bağlamındaki dersler öne çıkmıştır.<sup>49</sup> ODTÜ'ye İstanbul Üniversitesi'nden gelen Grünberg ve Batuhan'ın da etkisiyle bölümde sembolik mantık, bilim felsefesi alanları ve analitik felsefe veya neo-pozitivizm akımının ağırlığı hissedilmiştir.<sup>50</sup> Koç Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi felsefe bölümleri ise öğretim üyesi profilinde ve çalışma konularında gösterdiği farklılık açısından dikkate değerdir. Genel hatlarıyla diğer üniversitelerdeki geleneklerden ayrılmakta ve güncel yabancı akademik ortama yakın çalışma özellikleri göstermektedirler.

Ankara Üniversitesi'nde Pedagoji kürsüsünün felsefe altında konumlanması da bir arafta kalma vakasıdır. Bu ilk durum, eğitim ve felsefenin bir dönem birbirine yakın kurgulandığını göstermektedir. Ancak yakınlık devam etmemiş ve felsefe-eğitim bağı zayıflamıştır. Tüm kürsüler, 1982'de ayrı birer alan olarak fakültelerde yerini almıştır. Bu arada Vural'ın belirttiği gibi 1980'lerdeki Türk-İslam sentezi projesi Din felsefesi ve İslam felsefesi derslerinin felsefe bölümlerinde görünürlüğüne yol açmıştır.<sup>51</sup> Böylece programlarda daha muhafazakâr ve milliyetçi görüşleri destekleyici içerikler etkisini artırmıştır.

Türkiye'de felsefe bölümlerinin sayısı doksanlı yıllarda artış gösterirken üçüncü kuşak felsefecilerin çalışmalarında yer verdikleri problemler ve konu alanları bir gelenekleşme yaratmıştır. Üçüncü kuşakta din-felsefe gerilimine ilişkin tartışma kuvvetlenmiştir. Cumhuriyet'in başlarında gerilimden ziyade üniversite reformunun etkisiyle belli başlı görüşler hâkim durumdayken 1980'ler sonrası din felsefe tartışması kuvvetlenmiştir. Direk'in gerilimin Batı'da çözüldüğünü belirttiği dönemler biz de sıçrama dönemleridir.

Bir felsefi gelenek de öncelikle İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ardından Atatürk Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi üzerinden ifade edilebilir. 1953'te İstanbul Üniversitesi'nde Gökberk'in takdiriyle asistanlığa başlayan ve Ülken ayrıldıktan sonra İslam Felsefesi derslerini devam ettiren Keklik, Türk ve İslam düşüncesinin felsefe geleneği olarak üniversitelerde kurumsallaşmasına ön ayak olmuştur. 1973'te İstanbul Üniversitesi'nde İslam Felsefesi kürsüsü kurulmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ise Ülken'in de desteğiyle bu alanda çalışmalar yürütülmüş ve süreklilik kazanmıştır. 1980 sonrası Türk Düşünce Tarihi, İslam Ahlakı, Tasavvuf gibi alanlara ilgi artmış ve felsefe bölümlerinde de çalışılmıştır.<sup>52</sup> Bu alanlara birçok üniversitedeki felsefe bölümü eğilse de gelenek oluşumunda Atatürk Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi'ne işaret edilebilir. Öner, Atatürk Üniversitesi felsefe bölümünün temelini atmıştır. Bölümde

<sup>46</sup> Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 94.

<sup>47</sup> Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 35.

<sup>48</sup> Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 92.

<sup>49</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 427, 429.

<sup>50</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 293, 428.; Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 35.

<sup>51</sup> Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 92.

<sup>52</sup> Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 87, 102-104.

Varoluşçuluk, İslam felsefesi, Türk-İslam düşüncesi, mantık gibi konular ve modern Batı felsefesindeki akımların Türkiye’ye girişi üzerine tezler dikkat çekmiştir. Bölümden yetişen üçüncü kuşak içerisindeki bazı isimler farklı şehirlerdeki felsefe bölümlerinde kurucu görevler üstlenmiştir.<sup>53</sup> Örneğin Öner’in öğrencilerinden M. N. Bolay Gazi Üniversitesi felsefe bölümü kurucularındandır ve 1997’de S. H. Bolay bölümde görev almaya başlamıştır<sup>54</sup>.

2000 sonrasında kurulan çok sayıda yeni üniversiteyle birlikte felsefe bölümü sayısı 2022 Haziran ayı itibarıyla 8’i vakıf üniversitesi olmak üzere toplam 61 olmuştur.<sup>55</sup>

Üçüncü kuşak daha çok hocalarının izinden gitmişken dördüncü kuşakta çalışma alanlarının da farklılaşması kültür alanındaki spesifik başlıklarla ilişkilendirilebilir. Bilgi genişleyip artarken bilgiye ilişkin tartışmalar, bilginin sınırlarında bazı belirsizlikler de görülebilmektedir. Teknoloji geliştikçe veri kavramı da gündeme gelmiştir. Hızlı gerçekleşen değişim ve dönüşüm ruhu felsefe alanındaki çalışmaları etkilemektedir. Transhümanizm, posthümanizm, yapay zekâ felsefesi, sanal ortam, bilinç, çevre, özelleşmiş ve yeni dijital ortama özgü etik meseleler vb. çalışmalar yeni bakış ve dönüşümlere sebep olarak felsefe kültürü içinde yeni geleneklerin habercisi olabilir. Felsefenin geleceğe yönelmesi sayesinde kazandığı kalıcılık özelliği onu her durumda yeni kültürel süreçlerin içerisinde tutabilmektedir. Kaldı ki günlük yaşamda bireylerin yaşadığı karmaşık duruma ve maruz kaldıkları her türlü ortam ve bilgiye ilişkin birtakım kavrayışlar oluşturulabilmekte ve görüşler sunabilmektedir.

Türkiye’deki felsefe kültürü içerisinde Felsefe Grubu Eğitimi alanı da görev üstlenir. Bu öğretmenlik programı ilk kez 1984’te Çukurova Üniversitesi’nde açılmış ve 1985’te öğrenci alımı başlamıştır. İkincisi Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi’nde 1989’da kurularak 1991 yılında öğrenci almıştır. Sonuncusu ise Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi’nde 1993’te açılarak 1994 yılından itibaren öğrenci almıştır. Felsefe grubu, felsefe bölümlerine kıyasla eğitimle iç içe programlar arz etmektedir.<sup>56</sup>

Kurumsallaşmaya ilişkin belirtilmesi gereken bir husus da İlahiyat Fakülteleri ve felsefe ilişkisidir. Din felsefesi, İslam felsefesi ve Felsefe Tarihi bilim dalları ekseninde çalışılan konularla birlikte felsefe geleneği İlahiyat Fakültelerinde de gelişmiştir. Ancak bu fakültelerde felsefeyle ilgili olumsuz görüşlerden de bahsedilebilir. Yine de İlahiyat Fakültelerinden felsefe alanında ve bölümlerinde etkili olmuş felsefeciler yetişmiştir. 2000’li yıllar sonrası felsefe bölümlerinde İlahiyat kökenli akademisyen sayısı artmıştır. Ancak üniversitelerin İlahiyat Fakültelerindeki felsefi kurumsallaşma bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

### 3. Dernekleşme Çabaları, Felsefe Dili Tartışması, Çeviri Faaliyetleri ve Halkla Buluşma

Kurumsallaşma üniversiteler dışında dernekleşme üzerinden takip edilebilir. Koç’a göre felsefe derneklerinin faaliyetleri kültür dinamizmi içerisinde sürekliliğin yakalanması ve gelenekten gelen birikimin akta-

<sup>53</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 159.

<sup>54</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 161.; Doğan, “Türkiye’de Felsefenin Bugünü: Lisans Müfredatlarının Sayısal Analizi,” 243.

<sup>55</sup> “Felsefe Programı Bulunan Tüm Üniversiteler,” YÖK, erişim 27 Haziran 2022, <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=10068>

<sup>56</sup> Sakarya Üniversitesi, *Değişen Üniversite ve Felsefe Eğitimi*, III. Felsefe Çalıştayı erişim 27-28 Mayıs 2011, 46, 111.; Çukurova Üniversitesi, “Çukurova Üniversitesi Bölüm Hakkında,” erişim 13 Ağustos 2016, <http://egitim.cu.edu.tr/tr/detay.aspx?pageId=1563>



rılması bakımından önemlidir.<sup>57</sup> Dernek faaliyetleri felsefi faaliyetleri etkili organize edebilme, kendi içinde derli-toplu durma, felsefe kültürünü halkla buluşturma gibi amaçlarla ifade edilebilir. Erken dönem dernek faaliyetlerindeyse millî kültürde bir pozisyon edinme amacına işaret edilebilir.

Cumhuriyet'te ilk kez 1927'de "Türk Felsefe Cemiyeti" kurulmuştur.<sup>58</sup> Derneğin psikoloji, sosyoloji ve felsefeyi bir arada ele alması bu bilimlerin Türkiye'deki kuruluş sürecinde bir arada görüldüğünü göstermektedir.

1928-1934 arasında lise öğretmenleri ve üniversite hocaları bu dernek ve çeşitli dergiler aracılığıyla kurumsallaşmaya katkı sunmuştur. Dernek, Ülken ve arkadaşları tarafından kurulmuştur. Dergisi *Felsefe ve İctimaiyat*'tır. Bu ve başka dergilerde birinci kuşaktan önemli isimler ve lise felsefe öğretmenleri niteliği artırmak amaçlı yazmıştır.<sup>59</sup> Dernek birkaç kere kapanmış ve kurumsallaşmanın zorluklarıyla uğraşmıştır.<sup>60</sup> Ülken tarafından canlandırılan dernek, M. Ş. Tunç başkanlığında, "Yeni Felsefe Cemiyeti" adıyla tekrar kurulmuştur. Sadece felsefecilerin değil ilgili meslek gruplarının dâhil olabileceği yapıya bürünmüştür. Bir süre sonra yine kapanmıştır.<sup>61</sup> 1943'te "Felsefe Cemiyeti" Ülken tarafından üçüncü kez kurulmuştur. Amaç düzenli olarak bildiriler sunmak, felsefe sözlüğü oluşturmak, yüksek ve ortaöğretim için kitaplar yayımlamak ve Türk düşüncesine hizmet eden filozofların/felsefecilerin yapıtlarını desteklemektir. Ancak maddi yetersizlik sonucu yeniden kapanmıştır.<sup>62</sup> Felsefe Cemiyeti'nin felsefi kültürün şekillenmesinde çaba göstermesine rağmen maddi yetersizlikler ve görüş ayrılıklarından kaynaklı kültürel değişimle bağlantılanmak ve halkla buluşmak gibi amaçları tam anlamıyla gerçekleştiremediği söylenebilir. Ancak felsefe geleneklerinin oluşumu açısından dernekleşme çabaları sonlanmamıştır.

"Türk Felsefe Derneği" 1949'da Gökberk başkanlığında, Uygur'un öncülüğündeki yeni bir oluşumdur. Uygur genel sekreterlik görevini Akarsu'yla birlikte yürütmüştür.<sup>63</sup> Konferanslar, oturumlar, seminerler düzenlenmiştir. Konferanslardan birisinin "Dilthey'in kültür felsefesi"<sup>64</sup> üzerine olması kültüre yönelik özel çalışmaların gerçekleştirildiğini göstermektedir. Ancak halkla buluşmak bakımından faaliyetleri sınırlı kalan dernek, 1954'te faaliyetlerini sonlandırmıştır.<sup>65</sup>

1974'te üç kuşaktan isimler "Felsefe Kurumu"nu kurmuştur.<sup>66</sup> Hızır, Mengüşoğlu, Kuçuradi ve Yıldırım kurucular arasındadır. Başkanlık üye sıfatıyla en yaşlı olan Hızır'a verilmiş ve 1979'da adı "Türkiye Felsefe

<sup>57</sup> Emel Koç, "Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı: 17 (2011): 489.

<sup>58</sup> Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler* (Ankara: Odak Yayınları, 2004), 27.

<sup>59</sup> Arslan Kaynaradağ, "Türk Ortaöğretiminde Felsefe Derslerinin Yeri," *Öğretmen Dünyası Dergisi* sayı: 218 (1998): 9-10.; Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 78.

<sup>60</sup> Değirmencioğlu, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, 127.

<sup>61</sup> Hasan Haluk Erdem, *Aydınlanma Penceresinden Eğitim, Kültür ve Toplum Yazıları* (Ankara: Ürün Yayınları, 2010), 51.; Koç, "Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri," 508.

<sup>62</sup> Koç, "Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri," 510.

<sup>63</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 242.; Koç, "Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri," 511.

<sup>64</sup> Değirmencioğlu, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, 154.

<sup>65</sup> Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 79.

<sup>66</sup> Koç, "Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri," 512.

Kurumu” olarak değiştirilmiştir.<sup>67</sup> 1980’de başkanlık Kuçuradi’ye devredilmiştir.<sup>68</sup> Dernek, yurt içinde ve dışında etkinlikler düzenlemiştir. Üyelikte üniversiteye mensubiyet zorunluluğu yoktur. Yayınlarında kültür, bilim, dil, insan ve etik konuları öne çıkmaktadır. İlk kuşaktan beri Alman geleneği aracılığıyla odaklanılan bu konular kültür kavramıyla yakından ilişkili bir bakış sağlamıştır. Derneğin uluslararası ölçekte ülkemizi temsil eden faaliyetlerde yer alması, Unesco nezdinde bir felsefe kürsüsünün kurulmasına ve dünya felsefe gününe yaptığı katkılar ve gençlere yönelik felsefe olimpiyatları dikkate değerdir.

Bir diğer dernek 1987’de kurulan “Türk Felsefe Derneği”dir. İlk başkanlığı Öner yapmış<sup>69</sup> sonrasında onursal başkanlığa getirilerek görevi Korlaelçi’ye devretmiştir.<sup>70</sup> Üyeler öğretim üyelerinden oluşmaktadır. “Felsefe Dünyası” dergisi aracılığıyla halka açık etkinlikler düzenlenmiştir.<sup>71</sup> Dernek bünyesinde daha çok Türk-İslam düşüncesi, ahlak felsefesi, sanat felsefesi, bilim tarihi, varoluşçuluk gibi Batı düşüncesini de içine alarak çeşitlenen çalışmalar görülmektedir. Derneğe yakın olan farklı kuşaklardan isimler Türkiye’ye özgü bir felsefe ve tarih kavrayışıyla Türk ve İslam düşüncesi alanına hassasiyet göstermektedir.

2000’lerden sonra dernek sayısı artarak özel konu ve meslek gruplarını içeren dernekler kurulmuştur. 2002’de “Felsefeciler Derneği”, 2007’de “Uludağ Felsefe Derneği”, 2011’de “Aristoteles Felsefe Derneği”, 2014’te “Felsefe, Kültür, Sanat Derneği” ve “Mantık Derneği” kurulmuştur. Ayrıca “Toplum ve Siyaset Felsefesi Derneği” ve “Eğitim Felsefesi Derneği” gibi dernekler de buna örnektir. Dernekleşmede zenginleşme görülürken halk ve felsefe arasında buluşma sağlanmasına yönelik etkili ve sürekli bir gayrete rastlanılmamaktadır.

Halka yönelik faaliyetlerde, Türkiye Felsefe Kurumu dikkat çekmektedir. Türk Felsefe Derneği’nin de halka yönelik sempozyum, panel, konferans türü faaliyetleri olmuştur. Ancak faaliyetlerin hiçbiri yoğun, sürekli ve etkili olamamıştır.

Felsefe kültürünün kurumsallaşma süreçlerinde çeviri faaliyetleri de dil, kültür, düşünme bağlantısı içerisinde değerlendirilebildiği için anlamlıdır. Cumhuriyet döneminde felsefenin dili tartışma konusudur ve çeviri faaliyetleri felsefe kültürünü etkilemiştir. Millî kültür anlayışı dil alanından desteklenirken felsefe bu gelişmeden uzak kalamamıştır. Karakuş’a göre erken dönemde felsefe dilinin Arapça ve Farsça etkisinden çıkarılıp Türkçe yapılması tartışması bir yenileşme çabasıdır.<sup>72</sup> Öte yandan bu çaba felsefe dilinin fakirleştirilmesi olarak da görülmüştür. Çünkü Cumhuriyet öncesi kullanımdan gelen Arapça kavram sayısı hayli fazladır. Felsefenin dilinin Türkçeleştirilmesi, felsefi bağlamın dönemin millî kültür anlayışıyla buluşturulma çabasına işaret etmektedir. Öz Türkçeleştirme günümüzde de yer yer savunulmaktadır. Felsefenin halkla buluşması açısından dilin kullanımı başlı başına bir tartışmadır. Ancak tartışmanın organize edilerek felsefe kültürü içerisinde etkili bir görüş üzerinde uzlaşamaması aslında felsefecilerin halk kültürüyle buluşma gayesinin bulunmadığı yönünde yorumlanabilir.

<sup>67</sup> Değirmencioglu, *Türkiye’de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, 156-157.

<sup>68</sup> Kaynardağ, *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 422.; Koç, “Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Felsefe Cemiyetleri”, 513.

<sup>69</sup> Coşkun Değirmencioglu, *Türkiye’de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, 161, 164.

<sup>70</sup> Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, 80.

<sup>71</sup> Recep Alpyağlı, *Türkiye’de Bir Felsefi Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylosof Simalardan Seçme Metinler I*, der. Recep Alpyağlı. (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 526.

<sup>72</sup> Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2003), 188.

Birinci kuşaktakilerin çoğu, yabancı hocalarla birlikte eğitimlerini ve tartışmaları yürütmüştür.<sup>73</sup> Edindikleri bilgileri çeviri yoluyla kazandırmışlardır. Ancak bazı kavramlar Türkçeleştirilememiş ve kaynak dildeki söyleniş korunmuştur.<sup>74</sup> Türkçeleştirme sorununa rağmen 1940'lara kadar aktarma sürmüş ve çeviri faaliyetleri hız kazanmıştır. Klasiklerden başlıca yapıtlar Türkçeye kazandırılmıştır.<sup>75</sup> Mevcut metinleri kazandırmak özgün düşüncelere ulaşmanın ve felsefe yapmanın ilk aşaması olarak görülmüştür. Maarif Vekilliği'nin 1941'den 1944'e kadar süren İyonya, Antik Yunan ve Avrupa'dan pek çok klasiğin çevirisiyle alandaki eksikleri gidermeyi desteklemesi<sup>76</sup> önemlidir. Tarihte fikri ve kültürel dönüşümler yoğun çeviri faaliyetlerinin olduğu dönemlerdir. Bu dönemdeki çaba da çağın ruhu içinde halkın aydınlanması adınadır. Çeviri metinler aracılığıyla millî kültür evrensel değerlerle tamamlanmak istenmiştir. Bir yönüyle de Batı kültürünü kendi kültürümüz içerisinde mümkün kılmak istenmiştir. Günümüzde, eksikler olmakla birlikte, Batı ve Doğu dillerinden birçok eser dilimize çevrilmektedir. Birincil kaynakların yanı sıra yan kaynaklarda da azımsanamaz sayıda çeviri gerçekleşmiştir. Ancak çeviriler de dernek faaliyetleri gibi akademik camiayla ve lisans öğrencileriyle sınırlı kalmıştır.

### Sonuç ve Öneriler

Çalışmada Türkiye'de felsefe kültürünün çoklu bir yapıda ve üniversitelerdeki felsefe geleneklerinden oluştuğu tespit edilmiştir. Felsefe gelenekleri zamanla yabancı hoca kaynağından uzaklaşsa da Batı felsefesinden uzaklaşmamıştır. Felsefe kültür ve gelenekleri zaman zaman sosyal-siyasal olaylarla şekillenmiş ve felsefeye 'bakma biçimleri' gelişmiştir. Derneklerin yer yer bu bakma biçimleri üzerine oluştuğu söylenebilir. Felsefe kültürü açısından 'yapma biçiminde' ortaklaşmaya işaret edilebilir. Üçüncü kuşak sonrası, gelenekler arasında daha açık ve geçişken bir durum geliştiği gibi kurumsallaşma süreçlerinde geleneğe sıkı sıkıya bağlılıklar da saptanabilmektedir. Üçüncü kuşak sonrası felsefenin bütününe hâkim olma çabası yerine uzmanlaşmalar giderek spesifik hâle gelmiştir. Felsefe kültürü ve gelenekleri yükseköğretimdeki kurumsallaşma içinde öğretim üyesi ve mezun sayısı ile sınırlıdır. Kurumsallaşmanın halkla buluştuğuna dair kayda değer bir bilgiye rastlanamamıştır. Bu sonuçlar ışığında bazı değerlendirmeler sunulabilir.

Felsefe kültürü ve geleneklerin oluşumu Cumhuriyet döneminde yeni bir millî kültürün oluşturulması taleplerine denk gelmiş ve bundan etkilenmiştir. Millî kültürü oluşturmada sosyolojik yönü ağır basan Fransız geleneği tercih edilse de kültürcü yönü ağır basan Alman geleneğiyle kurulan sınırlı bağlantılar dikkate değerdir. Farklı felsefe gelenekleri millî kültürün Batı yöneliminde ve evrensel içeriklerle buluşturulmasında (yabancı hocalarla ilişkilere verilen önem ve çeviri faaliyetleri göz önüne alındığında) katkı yapmanın yollarını aramıştır.

60-70 yıl gibi kısa bir sürede batıdaki farklı akımlar ekseninde felsefe gelenekleri çeşitlenmiştir. Türk ve İslam düşüncesinden gelişen alternatiflerin ayrı bir geleneğe dönüşmesi bir rekabet ortamı yaratmış olabileceği gibi, aynı ortamın gelenekleri akademi içine hapsetmiş olması mümkündür. Bu durum halkla buluşamama nedenleri arasında gösterilebilir. Felsefe alanının özellikleri elbette tek tip bir felsefe kültürü beklentisine da-

<sup>73</sup> Değirmencioğlu, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, 135.

<sup>74</sup> Güncel Önkal, "Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye'de Felsefenin Yeniden Yapılandırılması" *Türkiye'de Felsefe- Sorunlar ve Çözümler* içinde, yay. haz. Celal Türer (Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları, 2018), 221.

<sup>75</sup> Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 93.

<sup>76</sup> Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*, 36.

yanmaz. Ancak halk kültürüyle buluşabilmek için ya felsefe kültürü içerisinde bir geleneğin baskın olması ya da farklı geleneklerin asgari ortaklıklar üzerinde bir felsefe kültürünü ortaya çıkarabilmesi gerekir.

Batı eksenli gelenekler Cumhuriyet’in başlarındaki millî kültür anlayışıyla sürdürülebilir bir bağlantı kurmamıştır. Gelişen alternatif ise Cumhuriyet’in başlarındaki millî kültür anlayışından kopuk kalmış ve millî kültürün 80’li yıllar sonrası gelişen muhtevasını desteklemiştir. Bu anlamda, geleneklerin millî kültürle ilişkili özel seçimler yaptıkları ve yön vermekten ziyade yön aldıkları söylenebilir. Farklı geleneklerin adeta kültürel seçimler yaparak karşı karşıya gelmeleri her ikisinin de halk kültüründen uzak kalmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak geçmiş ve bugünüyle doğrudan halk kültürü tercih edilebilirdi. Bunun nedenlerinden biri felsefe geleneklerinin felsefi teknik problemlerin dışına bakma çabası sarf etmemesi olabileceği gibi bir diğeri halk kültürüyle ilişkilenen halk bilimin gelişmesinin bir çekim merkezi oluşturamaması olabilir.

Günümüzde ise uzmanlıkların özelleşmesi, çeşitlenmenin artması, gelenekler etrafındaki kümelenmenin azalması ve bireyselleşme, felsefe kültür ve geleneğinin halk kültürü üzerinde etki göstermesine engel olabilir. Yine de bu gelişmeler şimdiki felsefecilerimiz tarafından rekabet, fanatizm ve kutuplaşma yerine çeşitliliğin katkısı olarak değerlendirilebilir. Batı-İslam, felsefe-din, sosyalizm-muhafazakârlık benzeri karşıtlıklar felsefeden ziyade ideolojiye kaymaktadır. Bu açıdan, Türkiye’de felsefe geleneklerinin kendi tarihinden kaynağını alan millîlik ve evrenselliği bir arada taşıyabilme, özgür, özgün-bireysel olup kolektife mâl olabilme, düşüncenin (halkla buluşan ve ona yön veren filozofların yetişebileceği) her zaman yeniden filizlenebileceği umudunu yitirmeme gibi özelliklere yaslanması önerilmektedir. Böylesi özellikler felsefenin karakteri haline getirilebilirse sadece felsefe geleneklerinden değil felsefe kültüründen ve akademi dışıyla ilişkilenecek gibi bazı özelliklerinden bahsedilebilir.

Halkın kültür nesnelerini anlamlandırma ve yorumlamasında katkı yapabilmek için halkbilimin ilgilendiği konulara felsefi bakış önemlidir. Ancak felsefe ideolojiye kaydığı bazı durumlarda anlam ve yorumları sınırlayabilir. Halka ait kültür ürünleriyle ilişkilenecek felsefe kültürü çok yönlü olmalıdır. Halkın bireysel veya kolektif bir düşünce etrafında ve buna ilave yeni düşünceler oluşturarak yeni kültür nesnelere ortaya çıkarmaması da felsefe kültür ve geleneğinin çalışmada sunulan serencamıyla örtüşmektedir. Felsefe kültür ve gelenekleri de halka mâl olmuş kültür nesnesi denilebilecek niteliğe aday eserler ortaya koyamamıştır. Millî kültür ve günümüz küreselleşme süreçleri bir arada değerlendirildiğinde son yüz yılda dikkat çekici felsefi bir kültür nesnesinin üretilmemesi aslında gelecek açısından bir sorundur. Bu, Türk Kültür ve Düşünce Tarihinin, daha eski tarihlerdeki başarılarıyla kıyaslandığında daha iyi anlaşılabilir. Bu anlamda son yüzyıldaki felsefe kültür ve geleneklerinin ürettiği felsefi metinlerin etki boyutuyla daha eski dönemlerdeki felsefi metinlerin etki boyutunun kıyaslanması yönünde çalışmalar yapılması önerilmektedir.

Modern üniversitelerdeki felsefe geleneklerine ait bireylerin kendi odaklarına saplanarak ve sadece derine inerek eserler sunmaları ve salt akademik bir kavrayış içinde halka yönelik bir sorumluluk duymamaları aslında bir felsefe yapma biçimidir. Bu biçim felsefeyi ‘sarmaşıklar içinde baykuş’ başka deyişle sadece entelektüelin ya da aydınının kültürü gibi göstermektedir. Tarihte halk bilgeliği, kolektif tefekkür ya da pratik hikmet olarak ifade edilebilen düşüncelerin bulunduğu eserler kendini halk kültüründen beslemiş ve halka yönelik kültür ürünleri vermiştir. Cumhuriyet döneminde hem Batı hem de İslam felsefesine yönelen geleneklerde entelektüel kültür anlamındaki felsefe kültürü modern felsefe yapma biçimleriyle sınırlanmıştır. Bu durum seçilen konu kadar felsefe yapmanın ne demek olduğunun ve sınırlarının coğrafyamız, medeniyetimiz ya da

düşünme biçimimiz dışında kurgulanmasıyla ilgilidir. Aynı şekilde Hint, Çin düşüncesi vb. de uzun zaman modern dönem dünya literatüründe felsefe sayılmamıştır. Bu kabul veya kavrayış değişebilirse halk kültürünün sunduğu düşünce içeriği ve geleneği ile entelektüelin kültürü olan felsefe birbiriyle buluşabilir. Kaldı ki halka mal olmuş kültürel eserler sunabilmek bir tarafa sınırlı sayıda makale ve akademik kitap dışında halkın kültür ürünleriyle ve gelenekleriyle buluşan felsefi çalışmalar söz konusu değildir.

Küreselleşme süreçlerinin bir taraftan alt kültürlerle ve çeşitlenmeye yönelirken diğer taraftan teknolojik imkânlarla birlikte dünyada kültürel tek tipleşme getirebileceği varsayılmaktadır. Günümüzde millî kültür ve halk kültürünün korunabilmesi ve etkin bir şekilde gelişmesi için felsefe kültürüne özel bir özen göstermek gerekir. Bunun için de bazı öneriler sunulabilir.

Felsefe geleneklerinin ve bireysel çalışmaların bugünkü durumunda Türkiye’de felsefe kültürünün oluşumu için yeni teknolojilerden faydalanarak gelenekler arası daha fazla iş birliği ve yayın yapılabilir. İşbirliğinin getirdiği diyalog ve tartışmalar eski tarzda kutuplaşmaları aşacak şekilde artırılabilir.

Felsefe gelenekleri, felsefe kültürü, millî kültür, halk kültürü arasındaki bağlantılar çekirdeklerden genişleyen ancak iç içe geçen halkalar gibi görülebilir.

Kültürün özneler-arası oluşu ve felsefenin kültürle bağlantıları dikkate alındığında, felsefe bölümlerinin gelişimine özel önem verilebilir. Felsefe bölümlerinin daha az tercih edilmeye başlandığı bu dönemde ekonomik kaygıların genelde kültür ve felsefe ilişkisine özelde felsefe kültürünün gelişimine engel olmamasına dikkat edilmelidir.

Felsefe gelenekleri ve kültürünün halk kültürüyle buluşabilmesinde felsefe ve eğitim ilişkisine kültür alanı üzerinden bakan çalışmalar yapılabilir.

Felsefe alanında teknik ve alan içi incelemelerin yanı sıra halka yönelik eserler daha fazla kaleme alınabilir. Bu tarz eserler yok denecek kadar azdır. Bu amaçla yazılan eserler ve yapılan çalışmalarda felsefenin dili doğrudan halkın kullandığı ve bildiği kavramlar üzerine kurulabilir. Aşırı akademik ve teknik bir dil yerine canlı, örneklerle zenginleştirilmiş, yer yer eğitici ve yeni-bilinmeyen kavramları kazandırmaya dönük bir dil kurulabilir.

Felsefenin sadece örgün eğitim kurumlarıyla değil yaygın eğitim kurumlarıyla ilişkisi unutulmamalıdır. Birçok şehirde felsefe bölümünün kurulmuş olması halka yönelik çok sayıda ve türde felsefi çalışmayı hayata geçirmek için bir imkân gibi görülebilir.

Halka yönelik çalışmalar ya dernekler üzerinden ve onların desteklenmesi ya da devletin bu amaçla kurumlar organize etmesi yoluyla yürütülebilir. TÜBİTAK tarafından okullara yönelik gerçekleştirilen “Bilim Söyleşileri” önemli bir örnektir. Felsefeciler bu söyleşilerde görev alabileceği gibi halkın kültür ürünlerini felsefi açıdan değerlendiren söyleşileri düzenli olarak organize edebilir.

Felsefe alanında halk kültürü üzerine özel olarak eğilmek, kültür ürünlerine felsefe dergi ve kitaplarında yer vermek gereklidir. Özellikle halk bilimi alanındaki kuram ve yöntemlere katkı yapmaya dönük ve konu

çeşitliliğini takip ederek fikri arka planı yorumlayabilen disiplinler arası çalışmaların artırılması çabası karşılıklı desteklenmelidir.

### Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. *Türkiye’de Bir Felsefi Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylosof Simalardan Seçme Metinler I*. Derleyen: R. Alpyağıl, İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Alver, Köksal. “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken,” *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3(1), (2001): 133-138.
- Arıcı, Murat ve Filiz Sarı. “Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ile Söyleşi: Bergson’da Zihin-Beden Problemi, Nurettin Topçu’nun Bergson Eleştirileri ve Türkiye’de Felsefe,” *Metazihin* 4(2), (2021): 127-142.
- Arslan, Hüseyin Tolga. “Dârülfünûn’dan İstanbul Üniversitesi’ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması,” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 16(61), (2017): 51-86.
- Bayraktar, Levent. “Bir Düşünce Ekolü Olarak Anadoluculuk,” *Felsefe Dünyası* 49, (2009): 69-80.
- Bayraktar, Olcay. *Millî Eğitim Düşüncemiz ve Yapılandırıcılık: Felsefi Sosyolojik Tarihi Boyutlarıyla*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Bozkurt, Nejat. *Felsefe Işığıyla Arayışlar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Çotuksöken, Betül. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe-Seçilmiş Metinlerle*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002.
- Çukurova Üniversitesi. “Çukurova Üniversitesi Bölüm Hakkında.” Erişim 13 Ağustos 2016. <http://egitim.cu.edu.tr/tr/detay.aspx?pageId=1563>
- Değirmencioglu, Mahmut. Coşkun. *Türkiye’de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*. Ankara: Odak Yayınları, 2004.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler*. Ankara: Doruk Yayınları, 2003.
- Direk, Zeynep. “Türkiyede Felsefenin Kuruluşu,” *Defter* (33), (1998): 85-95.
- Doğan, Mehtap. “Türkiye’de Felsefenin Bugünü: Lisans Müfredatlarının Sayısal Analizi” *Türkiye’de Felsefe- Sorunlar ve Çözümler* içinde, Yayına Hazırlayan: C. Türer, 231-255. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları, 2018.
- Er, Sadık Erol, Mustafa Günay, Semir Temiz ve Onur Varolun. “Türk Düşüncesinde Nietzsche Alımlaması: Eğilimler ve Figürler,” *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 10(1), (2020): 271-379.
- Erdem, Hasan Haluk. *Aydınlanma Penceresinden Eğitim, Kültür ve Toplum Yazıları*. Ankara: Ürün Yayınları, 2010.
- Gutting, Garry. *Gündelik Hayatta Felsefe Nasıl Kullanılır?*. Çeviren: T. Ayteş, İstanbul: The Kitap Yayınları, 2018.
- Hizmetli, Mustafa. “Prof. Dr. Mehmet Vural ile Türkiye’de Felsefe Üzerine Söyleşi,” *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 7(1), (2020): 153-169.
- Kafadar, Osman. “Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 27(1), (1994): 279-288.
- Kafadar, Osman. “Türkiye’de Yükseköğretimde Felsefe Eğitimi- Tarihsel Gelişim ve Lisans Eğitiminin Bir İncelemesi.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1998.
- Kafadar, Osman. *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Karakuş, Rahmi. *Felsefe Tasavvurumuz*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2003.
- Kaynardağ, Arslan. “Türk Ortaöğretiminde Felsefe Derslerinin Yeri,” *Öğretmen Dünyası Dergisi* 218, (1998): 8-12.
- Kaynardağ, Arslan. *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe- Düşünceler, Etkinlikler, Filozoflar, Söyleşiler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Kili, Suna. *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995.
- Koç, Emel. “Konya Enerjetizm Felsefe Okulu,” *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 1(1), (2009).
- Koç, Emel. “Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Felsefe Cemiyetleri,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9(17), (2011): 489-520.
- Önkal, Güncel. “Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye’de Felsefenin Yeniden Yapılandırılması” *Türkiye’de Felsefe-*

- Sorunlar ve Çözümler* içinde, Yayına Hazırlayan: Celal Türer, 215-229. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları, 2018.
- Özlem, Doğan. *Türkçede Felsefe*. İstanbul: Notos Yayıncılık, 2015.
- Roure, Pascale. "Rakip Paradigmalar: Alman Felsefesinin İstanbul Üniversitesine Girişi," *Felsefe Arkivi* (49), (2018): 37-51.
- Sakarya Üniversitesi. *Değişen Üniversite ve Felsefe Eğitimi*, III. Felsefe Çalıştayı. Erişim 27-28 Mayıs 2011.
- Soykan, Ömer. Naci. "Felsefede Gelenek Oluşturmak," *Felsefelogos* 2(5), (1998): 28-34.
- Topakkaya, Aslan. "Gelecek Kuşaklar İçin Türkiye'de Felsefenin Gelişiminde Alman Felsefesi ve Filozoflarının Rolü" *I. Uluslararası Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Türk-Alman İlişkileri Sempozyumu* içinde, Editör: Ramazan Çalık, Claus Schönig, Mustafa Çıpan ve Hüseyin Muşmal, 461-466. Konya: TC. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ve Teknoloji Enstitüsü, 2010.
- Utku, Ali. "Nurettin Topçu: İtaatkarlık ve İsyen Bir İnanç Psikolojisi Taslağı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 5 (2016): 33-48.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Vural, Mehmet. *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Yıldız, Yakup. "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 17, (2011): 331-358.
- Yıldız, Yakup. "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri," *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 18, (2010): 73-103.
- YÖK. "Felsefe Programı Bulunan Tüm Üniversiteler." Erişim 27 Haziran 2022. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=10068>
- Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Ortaöğretim*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Basımevi, 1994.

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 03.10.2022**Kabul:** 18.10.2022**Atıf:** Dağ, Umut. "Michael J. Sandel'in Piyasa Ahlakı Eleştirisi: Yozlaşan Toplum ve Tehdit Altındaki Demokrasi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 103-113. <https://doi.org/10.55256/temasa.1183585>

# Michael J. Sandel'in Piyasa Ahlakı Eleştirisi: Yozlaşan Toplum ve Tehdit Altındaki Demokrasi

**Umut Dağ<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-2576-2146

DOI: 10.55256/TEMASA.1183585

**Öz**

Bu çalışmada Michael J. Sandel'in piyasa ahlakına yönelik eleştirileri analiz edilecektir. Sandel'in temel iddiası olan, piyasa ahlakının toplumsal yaşama egemen olmasının sosyal iyilerin (social goods) yozlaşmasına neden olduğu ve bunun da demokrasi rejimini tehdit altında bıraktığı iddiası çalışmada ön plana çıkarılmıştır. Piyasa ahlakının sosyal yaşama egemen olması toplumu bir arada tutan sosyal iyilerin alınıp satılmasını meşru görmektedir. Bu meşruiyet Sandel'e göre iki açıdan ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak piyasa ahlakı, toplumu toplum yapan ve insanları bir arada ortak bir amaç etrafında yaşama imkânı sağlayan sosyal iyileri alınıp satılan birer metaya dönüştürmekle bu iyileri yozlaştırmaktadır. İkinci olarak da sosyal iyilerin yozlaştığı bir toplumda yurttaşların kendi kendini yönetme biçimi olarak tanımlanan demokratik rejim varoluşsal bir tehdit altındadır. Burada yapılması gereken en önemli şey ise piyasa hâkimiyetinin ahlaki anlamda sınırlandırılması olacaktır. Sandel'in sınırlandırılması gerektiğini düşündüğü piyasa ahlakı ise ancak onun yaslandığı liberalizmin ciddi bir biçimde eleştiriye tabi tutulmasıyla mümkündür. Çalışmanın dayandığı ana fikirlerden birisi de bu olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Demokrasi, Sosyal İyiler, Piyasa Ahlakı, Yozlaşma, Adalet.**Michael J. Sandel's Critique of Market Morality: Decaying Society and Threatened Democracy****Abstract**

In this study, Michael J. Sandel's critiques of market morality will be analyzed. The study has highlighted Sandel's main argument, which is that the dominance of market morality in social life leads to the degradation of social goods, endangering the democracy regime. It is acceptable to buy and sell the social good that keeps society together because of the prevalence of market morality in social life. This legitimacy, in Sandel's opinion, presents two major issues. First of all, market morality corrupts the social good, which is what makes society a society and allows people to live together around a shared goal, into commodities that can be bought and sold. Secondly, there is an existential threat to the democratic system, which is the self-government of the people in a society where social good has decayed. Limiting market domination is crucial in this situation from a moral sense. The market morality that Sandel thinks should be limited is possible only if the liberalism on which he leans is subjected to serious criticism. This will be one of the central ideas that the work is built around.

**Keywords:** Democracy, Social Goods, Market Morality, Degredation, Justice.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Felsefe Bölümü. [u.dag@alparslan.edu.tr](mailto:u.dag@alparslan.edu.tr)



## Giriş

Siyaset felsefesinde kabul görmüş en önemli tezlerden birisi insanın sosyal bir varlık olduğu tezidir. İnsan tümüyle kendi kendine yeten ve başkasına ihtiyaç duymayan bir varlık olmaktan ziyade gerek bedensel gerekse de sosyal, manevi, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarıyla birlikte yaşayan bir varlıktır. Aristoteles'in dediği gibi insan siyasal bir hayvandır ve bundan dolayı "düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri ve devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde" birisidir.<sup>2</sup> Sosyal varlık olan insan başkalarıyla birlikte iyi bir yaşam yaşayabilmek için çeşitli politik düzenler kurar. Bu düzenler demokrasi, krallık, monarşi, oligarşi ve cumhuriyet gibi farklı yönetim biçimleri olabilir fakat bu düzenlerin hepsini de ayakta tutan temel dayanaklar sosyal iyilerdir. Sosyal iyilerden kasıt insanın insanca yaşayabilmesi için gerek duyduğu temel iyilerdir. Çağdaş siyaset filozofu Sandel'e göre "sağlık, eğitim, ulusal güvenlik, adli sistem ve çevrenin korunması" sosyal iyilerin en başta gelenleridir.<sup>3</sup> Sosyal iyilerin varlığı ve yaşamımızdaki yeri bizim politikayla doğrudan ilişkili olmamızı sağlar. Günümüzde özellikle küreselleşmeyle birlikte sosyal devlet anlayışından uzak, serbest piyasa ekonomisinin sınır tanımayan ekonomik modelinin tüm yer küreye hâkim olmasıyla birlikte bu sosyal iyilerin altı kazanmaktadır. Her ne kadar sosyal devlet anlayışına sahip bazı devletler sosyal iyileri koruyor ve serbest piyasanın sosyal yaşamın her alanına hâkim olmasına karşı politikalar uyguluyorlarsa da genel olarak bu problem dünya genelinde göz ardı edilmektedir.

Bu çalışmada çağımız siyaset filozoflarından Michael Sandel'in piyasa ekonomisinin toplumsal yaşamın neredeyse tüm alanlarına yayılması ve bu bağlamda piyasa ahlakının da bu alanlarda egemen olmasının eleştirisi üzerine bir analiz yapılmıştır. Bu eleştiri aynı zamanda piyasa ahlakı özelinde liberalizme yönelik bir eleştiridir. Çalışmada Sandel'in temel iddiası olan, piyasa ahlakının toplumsal yaşama egemen olmasının sosyal iyilerin (social goods) yozlaşmasına neden olduğu ve bunun da demokrasi rejimini tehdit altında bıraktığı çıkarımı ön plana çıkarılacaktır. Sandel'e göre "her şeyin alındığı ve satıldığı bir zamanda yaşamaktayız."<sup>4</sup> Piyasa ahlakının sosyal yaşama egemen olması toplumu bir arada tutan sosyal iyilerin alınıp satılmasını da meşru görmektedir. Bu meşruiyet iki açıdan ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak piyasa ahlakı, toplumu toplum yapan ve insanları bir arada ortak bir amaç etrafında yaşama imkânı sağlayan sosyal iyileri alınıp satılan birer metaya dönüştürmekle bu iyileri yozlaştırmaktadır. İkinci olarak da sosyal iyilerin yozlaştığı bir toplumda yurttaşların kendi kendini yönetme biçimi olarak tanımlanan demokratik rejim varoluşsal bir tehdit altında olmaktadır. Burada yapılması gereken en önemli şey ise piyasa hâkimiyetinin ahlaki anlamda sınırlandırılması olacaktır. Kanaatimizce, küreselleşen dünyamızda Sandel'in yaptığı çözümleme bütün demokratik ülkeler için ciddiye alınması gereken önemli uyarıları içermektedir.

## 1. Yozlaşan Toplum

Sandel'in piyasa ahlakı eleştirileri de toplumsal yozlaşmanın varlığına yöneliktir. Zira sosyal iyilerin alınıp satılmasından kaynaklı ortaya çıkan toplumsal yozlaşmanın kaynağında piyasanın ahlaki sınırları tanımaması durumudur. Sandel her şeyin alınıp satılabilir olmasının etik ve politik açıdan çok önemli iki

<sup>2</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 9.

<sup>3</sup> Michael J. Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, çev. Mehmet Kocaoğlu. (Ankara: Ekşi Kitaplar, 2016), 27.

<sup>4</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 24.

sonucu olduğunu öne sürer. Bunlar toplumsal ve siyasal yaşama zarar veren “eşitsizlik ve yozlaşmadır”.<sup>5</sup> Ahlaki anlamda sınır tanımayan piyasa eşitsizlikleri arttırmakta ve buna bağlı olarak yozlaşma kaçınılmaz olmaktadır. Sandel'in eserlerinde özellikle üzerinde durduğu temel problem toplumsal yozlaşma problemidir. Sandel'in bu problemi nasıl analiz ettiğine geçmeden evvel toplumsal yozlaşma kavramının sözlük tanımını vermenin problemi anlamak açısından önemli olduğunu vurgulamak gerektiği kanaatindeyiz. “*Dictionary of Political Thought*” adlı siyaset felsefesi sözlüğünde toplumsal yozlaşma, değerlerin, geleneklerin ve inançların ekonomik çöküş nedeniyle değil, ahlaki ve ruhsal tükenme nedeniyle düşüşte olduğu toplum durumu olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere yozlaşma değerlerin aşınması sonucu ortaya çıkan ahlaki bir problemdir. Değerlerin, geleneklerin ve inançların günümüz dünyasında kayboluşunun nedenleri üzerine analiz yapan Sandel bunun geri planında piyasanın piyasa dışı alana yayılma ve hâkim olma hırsını görür. Piyasa ahlakıyla büyüyen yalnızca ekonomiler olmaktadır. Ekonomik büyüme değerlere rağmen gelişmelidir gibi bir yaklaşımı ön plana çıkararak piyasa ahlakı değerlerin yozlaşması gibi ciddi ahlaki sorunlara yol açmaktadır. Bu özellikle sosyal iyilerin alanı olan değerler alanında da açıkça görülür.<sup>7</sup> Sandel'in yozlaşma eleştirisi aynı zamanda piyasa ahlakını egemen kılan sınır tanımayan kapitalizme ve onun ardındaki dünya görüşü olan liberalizme yönelik eleştirilerdir. Yalnız, şunu vurgulamak gerekir ki Sandel bir şeylerin alınıp satılması bağlamında temelde özel mülkiyet olgusuna ve pazar ekonomisinin varlığına dair radikal bir karşı çıkış yapmaz. O demokrasinin iyileştirilmesi bağlamında her şeyin alınıp satılamayacağı tezini savunur. Nitekim o en önemli eserlerinden birisinin adını “*Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*” olarak yayınlamıştır. Sandel, liberal düşünce geleneğini eleştiren komüniteryan filozoflar arasında sayılmaktadır. Kmylicka'ya göre komüniteryan siyaset felsefesi liberalizmin bireyi ve onun özgürlüklerini merkeze alıp topluluğu ikinci planda tutmasına karşılık, toplulukları, sınıf dayanışmasını, etnik köken ve kültürel açıdan farklı grupların varlığını ön plana çıkarır. Bireyin kimlik kazanmasında ait olduğu toplulukların hayati önemine değinen komüniteryanizm ortak toplumsal pratiklerin ve değerlerin korunması gerektiğini savunan bir siyaset felsefesini önerir. Bu felsefeyi savunan filozoflar Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Daniel A. Bell ve Charles Taylor'dur.<sup>8</sup> Sandel'in temsilcilerinden biri olduğu bu felsefi düşüncenin kendisine eleştiriler yönelttiği siyaset anlayışı serbest piyasa anlayışını savunan ve bireyi topluluğun iyiliğine önceleyen liberalizmdir. Bundan dolayı Sandel'in piyasa ahlakı eleştirisi onun liberalizm eleştirisi bağlamında anlaşılması gerekir. Bizatihi serbest piyasa ekonomisi liberalizmin savunmuş olduğu temel özgürlüklerden birisidir. Şunu en baştan vurgulamak isteriz ki; Sandel açısından serbest piyasanın kendisi ve varlığı sorun değildir. O bu bakımdan serbest piyasanın yerine kamusallaştırılmış ekonomik modeli savunan sosyalizm gibi bir sistemi savunmaz. Sandel açısından bu başka birtakım haksızlıklara yol açacaktır. Yetenek ve niteliklere sahip olmak bakımından farklı olan insanları aynı kefeye koymak gibi.<sup>9</sup> Bundan ziyade Sandel'in eleştirisi piyasanın toplumsal yaşamın başka alanlarına da yayılması ve oralarda da belirleyici olmasına yönelik bir eleştiridir.

Piyasa ahlakının egemen olduğu toplumların siyasal olarak yaslandığı ideoloji liberalizmdir. Aslında liberal birey ile serbest piyasa arasında bir örtüşme vardır diyebiliriz. MacIntyre'in ifade ettiği gibi liberal bireyciliği en iyi yansıtan yapı serbest piyasadır. Bireysel tercihleri ve bu tercihlerin özgür bir biçimde karşı-

<sup>5</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 27.

<sup>6</sup> Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (New York: Palgrave Macmillan Press, 2007), 164.

<sup>7</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 108.

<sup>8</sup> Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 291-292.

<sup>9</sup> Michael J. Sandel, *Adalet*, çev. Mehmet Kocaoğlu. (İstanbul: BigBang Yayınları, 2015), 220.

lanmasını sosyal ve siyasal düzenin ana unsuru olarak gören liberal bireycilik için her şeyin alınıp satılabildiği ve bireysel tercihlerin karşılandığı serbest piyasa ekonomisi adil bir sosyal düzenin en temel yapılarından biridir.<sup>10</sup> Benzer biçimde piyasa ekonomisi üzerine yazılar yazan düşünür Micheal Watss da piyasa ekonomisini bireysel özgürlük ilkesi ile ilişkilendirir. Serbest piyasa ekonomisi tüketicilerin rekabet halindeki ürünlerden istediklerini tercih etme imkânını sağlayan ekonomik yapıdır. Üretici olarak ise bir işe girişme ve onu riskler olarak genişletme özgürlüğü iken çalışan olarak bir işi seçme ve sendikaya üye olma özgürlüğüdür.<sup>11</sup> Sandel'in liberalizme yönelik eleştirilerinin nihai hedefi piyasanın serbestliğinin sınırsız oluşunu savunmaya imkân vermesi üzerinedir. Buradan kasıt piyasa mantığının genel olarak her şeye alınıp satılabilir metalar olarak davranmasıdır. Bu anlamda sınır tanımaz biçimde piyasa serbest olmalıdır fikri gerek bireysel olarak insana gerekse de insanların bir arada yaşamasını mümkün kılan sosyal iyilere zarar vermektedir. Sandel'e göre liberalizm piyasanın hâkimiyeti üzerinden ortaya çıkan toplumsal yozlaşma ve demokrasinin tehdit altında olması gibi etik ve politik açıdan hayati önem taşıyan iki sorunu görmezden gelmektedir. Sandel bu sorunlardan ilki olan piyasanın yozlaştırıcı etkisini açıkça şöyle ifade eder:

Ticaret anlayışını eleştirenlerin kullandığı dili düşününüz: “itibarını zedeleme”, “kirlileme”, “kabalasma”, “kirlilik”, “kutsal”ın kaybı. Bu, yaşamın ve var olmanın daha ulvi yollarına işaret eden anlam yüklü bir dildir. Bu dil zor ve adaletsizlikle ilgili olmayıp belli davranışların, uygulamaların ya da malların bozulmasıyla ilgilidir. Ticaret anlayışının ahlaki eleştirisi, yozlaşma itirazı olarak adlandırdığım şeyin bir örneğidir.<sup>12</sup>

Yukarıdaki eleştiriler insan yaşamının en önemli alanlarından birisi olan değerler alanının ticarileşmesiyle birlikte yozlaşmasına işaret etmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi eğitim, sağlık, ulusal güvenlik, adli sistem ve çevrenin korunması bir toplumda yaşayan bütün insanların sahip olması ve korunması gereken en temel sosyal iyilerdir. Bunlar Sandel açısından paranın satın almaması gereken temel sosyal iyilerdir. Piyasanın bu sosyal iyileri nasıl yozlaştırdığını anlamak için Sandel'in çarpıcı örnekler verir. Bu çalışmamızda bu örneklerden en önemlileri olan eğitim ve sağlık üzerine olanları izah ve analiz edeceğiz. Bundan sonrasında sırasıyla Sandel'in vermiş bu örnekler üzerinden yozlaşan toplum durumunu ortaya koyacağız. Sandel piyasanın piyasa dışı alanlara girerken sadece sosyal iyileri alıp satarak yozlaşmaya neden olmadığını bununla beraber piyasanın rüşvet ve teşvik yollarına başvurarak da sosyal iyileri yozlaştırdığını öne sürer. Örneğin 1990 yılından itibaren Amerika'da Hershey çikolataları ve McDonalds gibi büyük şirketler okullara reklamlar vermeye başladı. Bahsi geçen şirketler kendi hazırladıkları ürünlerden çikolata seti gibi öğrencilere dağıtmaya başladı. Kendi reklamlarını okullarda yapmaya başlayan diğer firmalar da bu yola başvurdu.<sup>13</sup> Sandel piyasa ahlakının eğitimi iki açıdan yozlaştırdığını iddia eder:

Ticari reklam anlayışının okullarda yaygınlaşması iki şekilde yozlaştırıcıdır. İlk olarak, şirket sponsorlu müfredat araçlarının çoğu ön yargılarla, çarpıtmalarla ve yüzeysel bilgilerle doludur. ...Reklamcılık, insanları bir şeyleri istemeye ve bu arzularını tatmin etmeye teşvik eder. Eğitim ise insanları arzuları üzerine eleştirel düşünmeye, onları sınırlamaya ya da ahlaken daha üstün bir seviyeye taşımaya teşvik eder. Reklamcılığın amacı tüketiciler yetiştirmektir; devlet okullarının amacı ise vatandaşlık bilinci kazandırmaktır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 336.

<sup>11</sup> Michael Watts, *Piyasa Ekonomisi Nedir?*, çev. Levent Köker. (Ankara: Yetkin Basımevi, 1992), 5-6.

<sup>12</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 238.

<sup>13</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 250.

<sup>14</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 253.

Yukarıda Sandel ikinci neden olarak öne sürdüğü yozlaşma eğitimin amaçlarıyla ticaretin amaçlarının uyumsuzmasına yapılan bir vurgudur. Sandel'in yurttaşlığa yaptığı vurgu esasında sosyal iyilerin içerisinde serpilip geliştiği siyasal alanın, her şeyin alınıp satılabildiği ekonomik alandan bağımsız ve daha saygın oluşuna dair bir çıkarımdır. Sandel, eserlerinde sık sık yurttaşlığa, sosyal iyilere ve yurttaşlık erdemlerine vurgu yapar. Bu bakımdan onun siyaset felsefesine bakışında Antik Yunan filozofların etkisiyle karşılaşırız. Ruby'nin de belirttiği gibi Antik Yunan siyaset felsefesinde en önemli unsur yurttaşlık kavramıdır. Yurttaş olmak ve onun için eğitim almak bir şehir varlığı olarak insanın en temel niteliklerinden biridir. Antik Yunan düşüncesinde siyasal olan her zaman saygınlığa işaret eder. Bu yüzden yurttaşlık ve onun eğitimi ayrı önem arz eder.<sup>15</sup> Bununla beraber Antik Yunan düşüncesi siyasal açıdan erdem temelli bir düşünce ortaya koyar. Örneğin Aristoteles için iyi insan ile iyi yurttaşın özdeş olduğu rejim en iyi rejim olarak görülmüştür. Gerek rejimin iyisini hedefleyen siyasal düzende gerekse de iyi insan yetiştirmeyi isteyen ahlaki tavır da orta nokta erdemdir.<sup>16</sup> Elbette Sandel siyaset felsefesine dair fikirlerinde birçok açıdan Platon ve Aristoteles'ten ayrılır. Örneğin Sandel ne Platoncu ideal devlet anlayışını savunur ne de Aristoteles gibi teleolojik bir siyaset anlayışını savunur. Yalnız Sandel ve Antik Yunan filozoflarında siyaset felsefesine yaklaşım açısından ortak olarak gördüğümüz bir nokta vardır. Vurgulamak istediğimiz bu ortaklık siyaset felsefesindeki en önemli kuramlardan biri olan liberalizmin aksine Sandel'in Antik Yunan filozofları gibi etik alan ile politik alanı birbirinden ayırmadığı ve birbirinin tamamlayıcısı olarak gördüğü hususudur.

Sandel'e göre, piyasa ahlakının yozlaştırdığı bir diğer alan da sağlık alanıdır. Sağlık, insanların birlikte yaşamaları ve insan haysiyetine uygun yaşamaları için gerekli olan en önemli sosyal iyilerden birisidir. Sandel buradaki yozlaşmaya Amerika'da 1980'den itibaren yaygın olan ölümcül hastaların yapmış oldukları sigortaların alınıp satılmasını örnek verir. Özetle olan şudur: 100.000 dolarlık hayat sigortası poliçesi olan bir kişiye ölümcül bir hastalığa yakalandığından dolayı doktor bir yıllık ömrünün kaldığını söyler. Bu sırada yasal olarak kendisine tanınan bir hakla bahsi geçen kişi kendi sigorta poliçesini bunu değerlendirmek isteyen bir yatırımcıya 50.000 dolar vererek satar. Buradaki ticarete bir yıl içinde ölme ihtimali yüksek olan hasta 50.000 doları alarak kalan ömrünü o parayla daha iyi geçirmek ister. Diğer taraftan bu parayı veren yatırımcı da ölümcül hastalığa yakalanan kişi bir yıl içinde ölürse, hayat sigortasının verdiği 100.000 doları alarak yüzde yüz bir kar eder. Eğer hasta uzun yaşarsa o zaman poliçeyi satın alan kişi totalde alınacak para için her ay sigorta parası yatıracaktır. Görünürde her iki taraf bu işten karlı çıkmaktadır.<sup>17</sup> Fakat Sandel buradaki sorunun yine ahlaki bir soruna yol açarak çok önemli bir sosyal iyi olan sağlık üzerinden bir toplumsal yozlaşmanın ortaya çıktığını düşünür. Şöyle ki:

Ölümcül hasta sigorta anlaşmasının ölüm bahsi anlamına gelen tek yatırım olmadığı ifade edilebilir. Hayat sigortası işi de ölümü bir mala dönüştürür. Hayat sigortasında bana poliçeyi satan şirket bana karşı değil benim için bahse girmektedir; şirket ne kadar çok uzun yaşarsam o kadar çok para kazanır. Ölümcül hasta sigorta anlaşmalarında finansal kar tersi şekilde işler. Şirket açısından ne kadar kısa sürede ölürsem o kadar çok iyidir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 13.

<sup>16</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 67.

<sup>17</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 175.

<sup>18</sup> Sandel, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, 179.

Yukarıda Sandel'in vurgulamak istediği husus insanların birbirlerinin yaşamını ve bu bağlamda sağlığını ummayı ahlaki bir bakışla saygıdeğer ve kendinde bir amaç olarak görmeyip yaşamı ve sağlığı birer ticari mal görüp ondan gelecek kazancı veyahut kaybı önemsemelerinin yol açtığı yozlaşmadır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, Sandel piyasa ekonomisinin üretici bir toplum için önemli bir işlev gördüğü gerçeğini göz etmez. O daha çok piyasa ekonomisini yöneten kuralların toplumsal yaşamı yöneten normları belirlemesine karşı çıkar. Sandel bu durumu piyasa ekonomisinden piyasa toplumuna geçiş şeklinde niteler. Tehlikeli ve yozlaştırıcı olan piyasa ekonomisi değil piyasa toplumu olmaktadır.<sup>19</sup>

Bütün bu örnekler toplumun yozlaşmasıyla birlikte daha temel ve hayati bir sorunu da ortaya çıkarır. Yukarıdaki bahsi geçen sosyal iyiler güçlü bir demokrasinin temel dayanaklarıdır. Dolayısıyla bu iyilerin aşınması ve toplumun yozlaşması demokrasiyi de tehlike altına almaktadır. Aşağıda bu ilişkiyi analiz edeceğiz.

## 2. Tehdit Altındaki Demokrasi

Sosyal iyiler için herhangi bir toplumun bir arada tutan ve yurttaşlarının iyi bir yaşam yaşamalarını sağlayan ve bir nevi toplumsal birliktelik için tutkal vazifesi gören temel iyilerdir diyebiliriz. İnsanların toplumsal birlikteliğinin en belirgin olduğu rejimlerden birisi de demokrasidir. Yukarıda Sandel'in analizlerinden hareketle sosyal iyilerin alınıp satılmasıyla birlikte ortaya çıkan toplumsal yozlaşmayı analiz ederken, bunun nihayetinde demokrasi rejimini tehdit ettiğine vurgu yapmıştık. Piyasa ahlakının sosyal iyileri yozlaştırmakla kalmayıp aynı zamanda demokrasiyi tehdit altına aldığını açıklamak için evvela demokrasiden ne anlaşıldığının açığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunun açıklamanın en iyi yolu da demokrasinin dayandığı temel değerleri ortaya koymaktır. Sandel'in eleştirilerindeki temel nokta piyasa ahlakının bu değerlere saldırıyor olmasıdır. Eğer demokratik rejimin dayandığı temel değerler sarsılıyorsa ya da yıpratılıyorsa demokrasi bir yönetim biçimi olarak tehdit altında demektir. O halde şu iki soruyu sorma gereğini duyuyoruz: I) Demokrasinin dayandığı temel değerler nelerdir ve Sandel açısından piyasa ahlakı bunlara nasıl zarar vermektedir? II) Piyasa ahlakı ve demokrasi arasındaki çatışmanın en temeldeki felsefi dayanağı nedir?

İlk soru üzerine yapacağımız analizin Sandel'in ortaya koyduğu problemi anlamak ve tartışmak bakımından bizlere önemli fikirler sunacağını düşünüyoruz. O halde bu sorunun yanıtına gidelim. Demokrasi en kaba biçimde sözlük anlamıyla bir sınıf ya da hizip değil de Yunanca bir kelime olan demos'un yani halkın kendisini yönetmesi olarak tanımlanır.<sup>20</sup> Demokrasi oldukça eski bir geçmişe sahiptir. İster Antik Yunan'da Atina demokrasisindeki gibi doğrudan katılımı olsun isterse modern çağdaki gibi temsili katılımı olsun her ikisinde de ortak nokta yöneten ve yöneticiler arasındaki birlik durumudur. Yani yöneten de yönetilen de aynı toplumsal tabakaya aittir. Halkın kendisidir.<sup>21</sup> Bununla beraber demokrasi bundan daha fazlasını da ifade eder. Crick'e göre demokrasi deyince birbirinden ayrı fakat birbiriyle doğrudan alakalı olan şu dört temayı birbirleriyle ilişkilendirerek ele almalıyız: I- İdeal ya da öğretisi olarak demokrasi II- Başkalarına karşı davranış biçimi olarak demokrasi III- Belirli kurumların temsili olarak demokrasi IV- Yasal düzenlemeler tarzı olarak demokrasi.<sup>22</sup> O halde demokrasi gerek belirli kurumları ve yasal düzenlemeler tarzı olarak politik alana dair bir kavramken, bir ideal olması ve diğer insanlara davranış biçimini belirlemesiyle de etik alana gönderme

<sup>19</sup> Matthew Taylor and Michael J. Sandel, "Taking Society to Market," *RSA Journal* 159, (2013): 24.

<sup>20</sup> Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 169.

<sup>21</sup> William A. Frank, "Authority and the Common Good in Democratic Governance," *The Review of Metaphysics*, 60(4), (2007): 814.

<sup>22</sup> Bernard Crick, *Democracy A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 11.

yapan bir kavramdır. Nitekim hem siyaset alanında hem de günlük alanda demokrasiyi bu şekilde tarif ederiz. Örneğin meclis bizler için demokrasinin işler olduğu temel demokratik kurumları temsil eder ve yine biz başkalarının fikrine saygı duyan ve karar alırken başka düşünceleri de dikkate alan kişilere demokrat deriz. Bununla beraber esasında demokrasi belirli değerlere dayanır.

Demokrasinin dayanmış olduğu temel değerler özgürlük ve eşitliktir. Özgürlükten kasıt oy kullanma yani siyasal yaşama katılım, düşünce ve ifade, yaşama ve mülkiyet gibi temel özgürlükler anlaşılır. Eşitlikten kasıt ise ekonomik eşitlik değil politik ve yasal anlamda eşitliktir. Yasa karşısında eşit olmaktır.<sup>23</sup> Demokratik bir rejim özgürlük ve eşitlik gibi temel değerlere dayalı bir siyasi düzendir. Demokratik bir devletin yurttaşları da bu iki değeri hem anayasalarında hem de gündelik yaşamlarında hissetmek isterler. İkisinin yokluğu yurttaşlarda adaletsizlik duygusunun ortaya çıkmasına ve pekişmesine yol açar. Piyasa ahlakı işte demokrasiyi tehdit ederken bunları aşındırır. Piyasa ahlakının sınır tanımamasının siyasal ve toplumsal açıdan iki temel soruna yol açtığına çalışmanın ilk kısmında değinmiştik. Piyasa ahlakı hem eşitsizlikleri artırır hem de sosyal iyileri yozlaştırır. Sandel'e göre piyasa ahlakı eşitsizlikleri artırarak demokrasiye en büyük zararı vermektedir. O bu durumu şöyle ifade eder:

Bu, şu şekilde olur: Eşitsizlik ne kadar derin olursa zengin ve fakir artan ölçüde farklı hayatlar yaşar. Zenginler çocuklarını özel okullara yollayıp (ya da zengin bölgelerdeki devlet okullarına) kentteki devlet okulları alternatifi olmayan çocuklarına bırakılır. Benzer bir eğilim zenginlerin diğer kamu kurumlarından ve tesislerinden ayrıcalıklı olarak uzaklaşmasına neden olur. Özel spor merkezleri, kentsel eğlenme, dinlenme merkezlerinin ve yüzme havuzlarının yerini alır. Zenginlerin yaşadığı siteler özel güvenlik kiralılar devlet polisinin korumasına daha az güvenir. İkinci ve üçüncü arabalar toplu taşımacılığa olan ihtiyacı bitirir. Ve benzeri pek çok şey... zenginler kamusal mekanları ve hizmetleri terk eder, bunları gücü yetmeyen yoksullara bırakırlar.<sup>24</sup>

Sandel yukarıda ön plana çıkardığı temel husus demokrasinin merkezinden yer alan ve onun deyim yerindeyse varlığının temel dayanağı olan kamusal alanın ve kamusal alanda birlikte yaşamın aşındırılması ve yok olmasıdır. Burada artık eşit yurttaşlardan ve aynı kaygıları paylaşan insanlardan ziyade birbirine yabancılaşmış ve birbiriyle hiçbir biçimde temas kuramayan bir düzenin içinde yaşayan insanlarla karşılaşırız.

Sandel piyasa ahlakının derinleştirdiği bu eşitsizliğin mali olduğu kadar kamusal anlamda da demokratik topluma ciddi zararlar verdiğini öne sürer. Piyasa ahlakının sınır tanımamasının kamusal olarak verdiği zararların en başında, zengin ve fakir arasındaki demokrasinin getirmiş olduğu ortak yurttaşlık ve dayanışma gibi değerlerin aşınması ve hatta ortadan kaybolması gelir. Bunun dışında, kamu hizmetlerinin kullanmayan zenginler bu hizmetler için vergi ödeme konusunda daha isteksiz olmaya başlarlar. Yine okullar, parklar, çocuk oyun alanları ve sosyal merkezler gibi farklı toplumsal kesim ve sınıftan insanların bir araya geldikleri yerler olmaktan çıkıp, yalnızca alternatifi olmadığı için gelen belirli bir kesimin gittiği yerler olur. Sandel bu tehlikeye karşı demokrasiyi bir arada tutan sosyal iyilerin gözetildiği ve piyasa ahlakının sınırlandırıldığı bir siyasetin savunulması gerektiğini düşünür.<sup>25</sup>

İkinci sorumuza geçerseniz, Piyasa ahlakı ve demokrasi arasındaki çatışmanın en temeldeki felsefi dayanağı nedir? Bu soruyu Sandel'in liberalizm eleştirisi bağlamında ortaya koyabileceğimizi düşünüyoruz. Buradaki ana fikir liberalizmin betimlediği özne tasavvuru ile piyasa ahlakının temsil ettiği öznenin birbiriyle örtüşüyor oldukları gerçeğidir. Yalnızca sosyal iyilerin merkezde olduğu bir siyaset anlayışının yetme-

<sup>23</sup> Crick, *Democracy A Very Short Introduction*, 16.

<sup>24</sup> Sandel, *Adalet*, 360.

<sup>25</sup> Sandel, *Adalet*, 360- 361.

yeceğini düşünen Sandel, piyasa ahlakına bu sınırsız yetkiyi veren liberalizmin de eleştirilmesi gerektiğini düşünür. Burada ön plana çıkarılan husus kişinin piyasa ahlakı üzerinden kendisini bağlayan ve bir arada tutan normlardan uzaklaşması ve hatta ondan tamamen kopmasıdır. Sandel'in liberalizm eleştirisi piyasa ahlakı ve demokrasi arasındaki çatışmayı bir başka açıdan anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu analizde piyasa ahlakının dayandığı öznenin liberalizmin betimlemeye çalıştığı özne tasavvuruyla örtüştüğü tezi ön plana çıkarılacaktır.

Sandel liberalizmin iki siyaset felsefesine açıkça karşı çıktığını söyler. Bunlar faydacılık ve teleolojik siyaset felsefesi anlayışlarıdır. Liberalizm hakları ve onları ifade eden adalet ilkelerini ahlaki açıdan iyi olana önceleyerek, genel iyiyi (fayda) felsefesinin merkezine koyan faydacılığa kaçır. Liberalizm aynı zamanda hakları ifade eden adalet ilkelerini hiçbir tür bir iyi yaşam anlayışına tabi kılmamakla da teleolojik siyaset felsefelerine karşı çıkar. Sandel liberal felsefenin teorik açıdan güçlü olmakla beraber, iddia ettiği düşünceleri (hakların iyilere öncel olduğu) gerçekleştirmede başarısız olduğunu öne sürer.<sup>26</sup> Ona göre bu başarısızlığın nedeni liberalizmin karakterize ettiği benlik tasavvurudur. Sandel bu benlik tasavvurunu unencumbered self (yükümsüz benlik) olarak betimler. Sandel bu betimlemeyi Kant ve Rawls'un ortaya koydukları özerk özne tasavvuruna referansla yapar. Yükümsüz benlikten kasıt insanın bir birey olarak amaçlardan önce gelmesidir. Buradaki öncelik etik ve politik açıdan ortaya konulan bir durumdur. Yani benlik amaçları ifade eden iyi tasavvurlarından ve yaşam anlayışlarından bağımsız olarak vardır. Benliği belirleyecek olan sahip oldukları, arzuları ve istediği şeyleri seçme yetisidir. Bu arzular ve isteklerin amaçlar ve değerler açısından ahlaki bağlayıcılığı yoktur. Tüm arzular, istekler ve amaçlar bu tasavvur edilen benliğe göre şekillenir. Benlik için önemli olan amaçların kendisi değil, bunları seçme kapasitesidir. Bu da hakkın iyiyi önceliği manasına gelir. Liberalizm siyaset felsefe açısından amaçlardan bağımsız ve hiçbir topluluğa ahlaki açıdan bağlı olmayan yükümsüz benlik tasavvurunda bulunur. Burada söz konusu edilen yükümsüz benlik anlayışı için öncelikli olan haklar ve adalet ilkeleridir.<sup>27</sup> Sandel hakları iyiyi önceleyen bu anlayışı ettiği bu anlayışı başka bir eserinde deontolojik liberalizm olarak isimlendirir.<sup>28</sup> Burada deontolojik liberalizmden kasıt adaleti meydana getiren ilkelerin yani hakların ve özgürlüklerin çeşitli ahlaki öğretilere dayanan iyi anlayışlarından önce gelmesidir. Yükümsüz benlik de bu anlayışın siyasal öznesi olarak konumlandırılır.

Yükümsüz benlik tasavvuru ile kişinin haklar ve adalet ilkeleri bağlamında yükümlü kılınması arasında bir çelişkinin olduğunu düşünen Sandel için liberalizm bu bağlamda başarısız olmaktadır. Sandel bu siyasi projenin ve anlayışın başarısızlığını açıklamak için şu soruya yanıt arar: "kimliğimizi amaçlarımız ve bağlılıklarımızdan azade benlikler olarak görebilir miyiz?". Sandel bu soruya olumsuz bir cevap verir. Ona göre kendimizi anlamamız için bu bağlılıklar- bu aile, topluluk, ulus ya da bağlı olunan yurttaşlık- hayati öneme sahiptirler. Bahsi geçen benlik tasavvuru ancak bunların feda edilmesiyle mümkün hale gelir. Bunlar gibi bağlılıklar gönüllü olarak üstlendiğim yükümlülüklerin ve insanlara karşı yükümlü olduğum doğal görevlerin ötesine geçerler. Bazı bağlılıklarına adaletin gerektirdiğinden ve hatta izin verdiğinden daha fazlasını yapmama izin verirler. Bunlar yaptığım anlaşmalar nedeniyle değil, birlikte ele alındığında kısmen beni tanımlayan az çok kalıcı bağlılıklar ve taahhütler sayesinde olur.<sup>29</sup> Aile içerisinde veyahut vatanımız söz konusunu olduğunda yasaların istediğinden daha fazlasını yapmak isteriz. Bazı bağlılıklar aile ve ulus gibi sözleşmeler

<sup>26</sup> Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12(1), (1984): 82.

<sup>27</sup> Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," 86- 87.

<sup>28</sup> Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. A. Emre Zeybekoğlu. (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 19.

<sup>29</sup> Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," 90.

üstüdür. Sandel'in yükümsüz benliğe yönelik eleştirileri de bu hususun göz ardı edilmesine yöneliktir. Ayrıca yükümsüz benliklerden oluşmuş bireylerden hareketle yükümlülüklerle tabi bir toplumsal yapı oluşturmak hiç de kolay olmayacaktır. Konunun demokrasi açısından önemine gelirse, piyasa ekonomisinin hitap ettiği ve teşvik ettiği kişi tasavvuru yükümsüz benlik tasavvuruna uygun düşer. Burada esas olan amaçların iyi oluşu ya da önceliği değil kişinin kendi arzu, istek ve tercihleridir. Nitekim piyasa ahlakının istediği kişi tasavvuru da arzulayan, isteyen ve tercihleri bireysel olarak değerlerden önce gelen kişidir. Sandel'in bağlı bulunduğu kommüniteryan filozoflardan Walzer'un da ifade ettiği gibi liberalizmin siyasal özne tasavvurunda her bir kişi kendisini tümüyle özgür ve yükümsüz olarak görür. Bununla beraber bireyler kendi çıkarlarını koruması ve güvenliğin sağlanması amacıyla belirli yükümlülükleri ve adalet ilkelerini kabul eder ve onlara uyarlar. Walzer'a göre tarihsel ve kültürel bağlılıklardan azade insan tasavvuru kişileri değerden yoksun bırakmak gibi bir duruma düşürecektir. Böylesi bir benlikten hareketle yaşamlarını sürdüren insanlar arasında pratikte bir parçalanma ile karşılaşırız.<sup>30</sup> Pratikte parçalanmadan kasıt bu kadar soyutlanmış ve bağlılıklardan azade benliklerin temel pratik sorunlar karşısında ortak bir karar almakta zorlanacağı gerçeğidir. Oysa toplumsal eylem ve politikalar ancak belirli konularda benzer ideal ve fikirleri paylaşan insanlarla mümkündür. Devlet yalnızca çıkarları korumak ve güvenliği sağlamak maksadıyla bireyler arasında yapılmış sözleşmeden ibaret değildir. Bununla beraber, Sandel bu anlayışı savunan düşünürlerin nihayetinde sınıfsal, etnik, dini ya da diğer türden toplumsal bağlılık ve aidiyetlerin yükümsüz benlik kavrayışına bağlı olarak ikinci plana atıldığını iddia etmelerini oldukça zayıf bir iddia olarak nitelendirir. Bu iddiaya karşı Sandel aslında insanların her zaman bir şekilde belirli tarihsel ve kültürel koşullanmışlıklardan hareketle eylemde buldukları gibi bir sosyolojik itirazda da bulunur. Yükümsüz benlikten meydana gelen tüm bağ ve bağlılıklara tarafsız kalma gibi bir durum sosyolojik olarak da mümkün olmadığını görürüz.<sup>31</sup> Her ne kadar bu itiraz bir karşılık bulsa da nihayetinde toplumsal bağlılıklarla şekillenen aidiyet duygusu yükümsüz benlik kavrayışının merkeze konmasıyla zarar görür. Bunun böyle olduğunun kabulü ya da bunun toplumsal yaşamda ön plana çıkarılması ise insanların aidiyet hissettikleri bağları zayıflatacak ve toplumsal açıdan ciddi sorunlara yol açacaktır.

Böylesi bir anlayış da demokrasi açısından yol açacağı başka bir tehditse kinizm olacaktır. Nitekim bu bağlamda çağımızın önemli düşünürlerinden Baudrillard, Sandel'in analizlerine paralel bir biçimde her şeyin alınıp satılabildiği tüketim toplumunu karakterize ederken onu kinik bir toplum olarak nitelendirmişti. Tüketim toplumunda yalnızca çok sayıda üretim ve tüketim kutsallaştırıldığından geri kalan yaşam alanları araçsal düzeye indirgenir. Örneğin Paris'te hava durumunun son 50 yılda %30 oranında aydınlık kaybına uğraması tüketimin hesabını tutan muhasebeciler (GSYİH rakamlarına bakan ekonomistler) için önemsiz bir rakamdır. Ancak eğer bu durum elektrik enerjisi, ampul ve aydınlatma pencereleri satışında etkili ise bu onlar için doğrudan zenginlik artışı sağlayan bir olaydır.<sup>32</sup> Burada kişinin yaşadığı çevreye ve onda meydana gelen ciddi değişimler karşısında ahlaken kayıtsız kalması ve hatta bu durumu tüketim lehine çevirmesi anlamında bir kayıtsızlıktan söz edilmektedir. Bu ve benzeri olaylar herkesin sorumluluk duygusuyla hareket ettiği yurttaşlar topluluğundan meydana gelen demokrasi açısından ciddi bir tehlikedir.

Sorun piyasanın sınırsız hâkimiyetini savunan liberalizm ile kamusal iyiyi savunan demokrasi arasında bir çatışmaya neden olmaktadır. Görünen o ki biri için diğeri feda edilmektedir. Halkın iyiliği ve etkin yurt-

<sup>30</sup> Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory* 18(1), (1990): 8- 9.

<sup>31</sup> Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 30.

<sup>32</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tatal ve Ferda Keskin. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 39- 40.



taşlar olarak yaşamasını savunan demokrasi sosyal iyiler de dâhil her şeyin alınıp satıldığı liberalizmin piyasa ahlakına feda edilmektedir. Piyasanın sosyal iyiler de dâhil her şeyi alınıp satılabilir nesnelere haline getirmesi insanlardaki adalet duygusuna zarar vermekte ve bir arada yaşamının temel dinamiklerini zayıflatmaktadır. Yukarıda Sandel'in vermiş olduğu örnekleri hatırlarsak eğitim gibi önemli bir sosyal iyinin alınıp satılması ve yozlaştırılması demokrasiyi tehdit eden bir durumdur. Nitekim bu durum insanlardaki adalet duygusuna zarar vermekte ve onlardaki öz saygı duygusunu zedelemektedir. Sandel'in yaklaşımına ekonomi ve siyaset açısından bakan Stiglitz de demokrasinin tehdit altında olmasında ekonomik ve siyasal politikaların kötü yönetilmesi sonucunda insanların iyi, adil ve onurlu bir muamele göreceklere olan inançlarının zayıflamasını en temel nedenlerden biri olarak görür. Ona göre demokraside en önemli unsurlardan birisi insanların siyasal yaşamda eşit muamele gördüklerine dayanan güven duygusudur.<sup>33</sup> Şüphesiz demokrasilerde insanların siyasal ve toplumsal yaşamda eşit muamele görme arzuları oldukça önemlidir. Demokrasi oligarşi ve feodalite gibi özgür olmayan insanların ve insanlara eşit davranmayan düzenlere karşı olarak eşitlik ve özgürlüğü adaletin ana meselesi olarak görmüştür. Ancak her şeyin alınıp satılması yani piyasa ahlakının egemenliği demokrasiyi karşıtı olduğu düzenlere benzer bir biçimde adaletsizliklere sevk etmekte ve onu dayandığı temel değerleri ortadan kaldırmaktadır.

### Sonuç

Piyasanın insan yaşamının ekonomik ve sosyal açıdan gelişmesinde önemli rol oynadığı inkâr edilemez. Özellikle teknolojiye gelişmeler ve refah açısından iyi duruma gelme de piyasanın oldukça etkilidir. Yine piyasa ekonomisi ile birlikte gelir ve refah seviyesinin yüksek oluşu insanların ekonomik bakımdan iyi seviyede olmalarına imkân tanır. Ayrıca piyasanın yarattığı düzendeki ticari ilişkiler insanlar arasında da birtakım sosyal ilişkilerin gelişmesine olanak tanır. Örneğin piyasa ekonomisinin verdiği imkânlarla sağlık ve eğitim gibi sosyal iyiler alanında çalışan özel şirketlerin yaptığı hizmetler insanların eğitim ve sağlık gibi temel sosyal iyilere ulaşmasını sağlarlar. Bu bakımdan piyasa insan yaşamını ilgilendiren birçok sosyal iyi ile ilişki içindedir. Bu bakımdan piyasanın bir tür hizmet görevi gördüğü hususu da açık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bu pencereden bakıldığında piyasa ekonomisi ve onun ortaya çıkardığı ahlak sorun olmaktan ziyade gayet faydalı ve sorunsuz görünebilir.

Ancak Sandel'in piyasa ahlakı üzerine eleştireli bağlamında ortaya koyduğumuz argümanlar bunun neredeyse tam karşıtı bir durumda olduğumuzu ortaya koymaktadır. Sorun piyasanın varlığı ve onun toplumsal yaşamda gördüğü işlevden kaynaklanmamaktadır. Sandel'in gösterdiği haliyle sorun piyasanın ahlaki anlamda sınır tanımamasıdır. Buradan kasıt da piyasanın kendi normlarını insan yaşamının başka alanlarına uygulama keyfiliğinden ortaya çıkmaktadır. Eğitim ve sağlık gibi kendilerine ait normları bulunan sosyal iyilerin piyasa ekonomisinin kurallarına tabi olması onları alınıp satılan metalara dönüştürerek yozlaştırmaktadır. Bu yozlaşma ahlaki olduğu kadar politik sonuçlar da içerir. Nitekim sosyal iyilerin varlığı temelinde meşruiyet bulan ve gelişen demokrasi de piyasa ahlakı tarafından tehdit edilmektedir. Bundan dolayı etik olan ile politik olan birlikte düşünülmelidir.

Etik ve politik olan birbirinden ayrılamayacağı için etik olmayan bir olay ve durum politik açıdan da meşruiyet kazanamayacaktır. Eğer insanların parasızlıktan dolayı böbreklerini satmaları ya da taşıyıcı anne-

<sup>33</sup> Joseph H. Stiglitz, *Eşitsizliğin Bedeli*, çev. Ozan İşler. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 187.

lik yapımları etik açıdan doğru değilse, politik açıdan da bu yasal olarak kabul görmemelidir. Maalesef piyasa ekonomisi ve onun kuralları bu durumu meşru görmektedir. Sandel bu bakımdan piyasanın her şeyi alıp satmasının nihayetinden etik olanı yozlaştırdığı ya da ortadan kaldırdığını gördüğünden bunu politik açıdan da oldukça problemlili bulur. Bundan dolayı piyasa ahlakı sınırlandırılmalıdır. Aksi takdirde hem yozlaşmış bir toplum hem de tehdit altında bir demokrasi kaçınılmaz olacaktır.

Nihayetinde, Sandel liberalizmin savunduğu hakkın iyiye önceliği tezinin başarısızlığını ortaya koyması bakımından çok önemli düşünceler ortaya koymuştur. Buna paralel olarak insanların bireysel kimliklerinin her türlü bağılıktan azade olması gibi bir özne tasavvurunun da ciddi adaletsizliklere yol açtığını piyasa ahlakı eleştirisi üzerinden bizlere göstermiştir. Kanaatimizce Sandel, çağdaş siyaset felsefesindeki tartışmalara özellikle adaletle ilgili olanlara önemli katkılarda bulunmuştur. En önemli katkısı ise etik ve politikayı bir arada düşünerek siyaseti kinizm ve nihilizm kıskacından kurtarma çabasıdır.

### Kaynakça

- Aristoteles, *Politika*. Çeviren: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çeviren: Nilgün Tural ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Crick, Bernard. *Democracy A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Frank, William A. "Authority and the Common Good in Democratic Governance," *The Review of Metaphysics* 60(4), (2007): 813- 832.
- Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Sandel, Michael J. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory*, 12(1), (1984): 81- 96.
- Sandel, Michael J. *Adalet*. Çeviren: Mehmet Kocaoğlu, İstanbul: BigBang Yayınları, 2015.
- Sandel, Michael J. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. Çeviren: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Sandel, Michael J. *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*. Çeviren: Mehmet Kocaoğlu, Ankara: Ekşi Kitaplar, 2016.
- Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan Press, 2007.
- Stiglitz, Joseph H. *Eşitsizliğin Bedeli*. Çeviren: Ozan İşler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir*. Çeviren: Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Taylor, Matthew and Michael J. Sandel. "Taking Society to Market," *RSA Journal* 159, (2013): 24- 29.
- Walzer, Michael. "The Communitarian Critique of Liberalizm," *Political Theory* 18, no: 1 (1990): 6- 23.
- Watts, Michael. *Piyasa Ekonomisi Nedir?*. Çeviren: Levent Köker, Ankara: Yetkin Basımevi, 1992.

## Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa

M. Ahmet Tüzen<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-8358-0140

DOI: 10.55256/TEMASA.1183769

### Öz

Bir ahlak felsefesi olmasının yanı sıra kozmosun yapısını inceleyen fiziğe, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlaka ve fizik ile ahlakı koruduğu için mantığa ayrı bir önem veren Stoacılık, doğaya uygun yaşamı insanın amacı olarak kabul eden bir düşüncedir. Determinist, fizikalist ve teleolojik bir karaktere sahip olan Stoa felsefesinde doğa araştırmasının ana hedefi, salt doğal nedenleri yani olayların ilk nedenlerini öğretirken insana ahlaki yaşama yönelik dersler çıkarmasını sağlamaktır. İnsana özgü akıl, doğaya özgü akla dayandığı için doğa araştırmasında esas olan, insana doğanın aklını tanıtırken kendi aklını keşfetmesini sağlamaktır. Bu anlamda doğa araştırması, filozofların doğaya ilişkin söylemlerine ve yapıtlarına işaret etmesi bakımından felsefi eğitimin başlangıç evresinin bir parçasıdır. Fizikle elde edilen bilginin pratiğe yansması ise insandaki ahlaki dönüşüme katkı sağlar. Bu çalışmada Stoacıların fizik öğretilerinden hareketle ahlaki yaşamı nasıl temellendirdikleri değerlendirilecektir. Bu bağlamda doğada ve insan yaşamında hâkim olan kozmik veya tanrısal düzenin anlaşılmasının doğaya uyumlu yaşam için bir zorunluluk olduğu görüşleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Stoacılık, Doğa, Fizik, Ahlak, Erdem.

### Nature As a Moral Model in Stoa Philosophy

#### Abstract

In addition to being a moral philosophy, Stoicism, which gives a special importance to physics that examines the structure of the cosmos, to morality that shows how people will act within this structure, and to logic, because it protects physics and morality, is a thought that accepts life in accordance with nature as the purpose of man. In Stoa philosophy, which has a deterministic, physicalist, and teleological character, the major goal of nature research is to enable people to learn about moral life while teaching only natural causes, that is, the first causes of events. Since the human-specific mind is based on the nature-specific mind, what is essential in nature research is to enable the human to discover his/her own mind while introducing the mind of nature. In this sense, nature research is part of the initial phase of philosophical education in terms of addressing the discourses and works of philosophers about nature. The reflection of the knowledge gained through physics into practice contributes to the moral transformation in people. In this study, how the Stoics ground the moral life based on physics teachings will be evaluated. In this context, it will be emphasized that understanding the cosmic or divine order that prevails in nature and human life is a necessity for life in harmony with nature.

**Keywords:** Stoicism, Nature, Physics, Moral, Virtue.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. atuzen@gumushane.edu.tr

## Giriş

Stoacılık, genel hatlarıyla bir ahlak felsefesi olmasının yanı sıra kozmosun yapısını inceleyen fiziğe, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlaka ve fizik ile ahlaki koruduğu için mantığa ayrı bir önem verir.<sup>2</sup> Bu üç alanı birleştirici niteliğe sahip olan kozmik doğa ise başta akıl, kader, ihtiyat ve Zeus/Tanrı olmak üzere Stoacılıkta birçok şeyle özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirmelerin her biri yalnızca birbiriyle bağlantılı kısımlardan oluşan büyük bir düşünce sisteminin ayrıntılarına inilerek anlaşılabilir. Determinist, fizikalist ve teleolojik bir karaktere sahip olan Stoa felsefesi için evrenin doğası anlamına gelen kozmik doğa, aynı zamanda ahlaki teoride de önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim Stoacı metinlerde insanın nihai amacının doğaya uygun yaşamak olduğuna, bunun ise önce kozmik doğayı ve onun gerekliliklerini öğrenmeyle sonra da bu gereklilikleri insanın kendi yaşamına tatbik etmesiyle mümkün olduğuna yer verilir. Bu düşüncenin kurucusu olan Zenon'un belirttiği üzere Stoa felsefesi, tanrısal iradenin tezahürü olan doğanın yapısına uygun bir yaşamı ahlaki bir yaşam olarak benimser. Erdemli olmak doğanın keşfedilmesine bağlı olduğu için temel olan şey insanın doğası değil, insan doğasının bir parçası olduğu kozmik doğadır.<sup>3</sup> Maddecilik ve ahlaki bir akılcılık şeklinde gelişen Stoa felsefesi, ilk döneminden son dönemine kadar doğa ile insan arasındaki benzeşimi pratik bir boyutta ele alarak bir yaşam biçimi geliştirmiştir. Doğa ile insanın bütünleşeceği erdemli bir yaşama işaret eden Stoa felsefesinin temel ilkesi tek iyi olan erdeme ulaşmak ve tanrısal arzuyu yerine getirmektir. Bu ilkeye ulaşmak için belirlenen yöntem ise doğaya uygun yaşama ya da doğa yasasına boyun eğmektir.<sup>4</sup>

Stoacılar, bu yaşam biçimini ifade etmek için felsefelerinde mantık, fizik ve ahlak bölümlenmesi yapmışlardır; ancak hangi sıralamanın daha uygun olacağı hususunda ayrışmışlardır. Zenon ve Khrysippos “mantık, fizik ve ahlak” sıralamasını benimserken Ptoleme’li Diogenes ahlak, Panetius ve Poidonius ise fizikle bu felsefeye başlanması gerektiğini düşünür. Ancak her durumda birbirleriyle bağlantı içerisinde olan felsefenin bu farklı kısımlarının her birinin tek başına bir önemi bulunmamaktadır. Diogenes Laertios’un belirttiği gibi “Stoacılar felsefeyi [...] tarlaya benzetirler: Çevresini saran çit mantıktır, ürün ahlak, toprak ya da ağaçlar da fizik. Ya da sağlam surlarla çevrilmiş ve aklın gösterdiği yolda yönetilen bir kente benzetirler. Ve bazı Stoacıların söylediği gibi hiçbir parçası ötekenden ayrılmış değildir, tersine hepsi iç içedir.”<sup>5</sup> Şu hâlde felsefi soruşturmaya hangi alandan başlanacağı sorusundan ziyade “doğaya uygun yaşamak” amacından dolayı doğayı konu edinen fizik en önemli başlangıç noktasıdır. Brun’un da işaret ettiği gibi Stoa felsefesinin bilgeliği kurmaya elverişli doğa bilgisini içerdiği göz önünde bulundurulduğunda fizik hem felsefenin başlangıcı ve temeli hem de düşüncelerin gelişimiyle ulaşılan nihai bir noktadır.<sup>6</sup>

Stoacılar göre doğa araştırmasının ana hedefi, salt doğal nedenleri yani olayların ilk nedenlerini öğretirken insana ahlaki yaşama yönelik dersler çıkarmasını sağlamaktır. İnsana özgü akıl, doğaya özgü akla dayandığı için doğa araştırmasında esas olan, insana doğanın aklını tanıtırken kendi aklını keşfetmesini sağ-

<sup>2</sup> Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 287.

<sup>3</sup> Julia Annas, *The Morality of Happiness* (New York: Oxford University Press, 2016), 159.

<sup>4</sup> Çiğdem Menzilioğlu, “Sunuş: Cicero ve De Natura Deorum” *Tanrıların Doğası* içinde, ed. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 9-30, 20.

<sup>5</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII. Kitap, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 40.

<sup>6</sup> Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 36.

lamaktır.<sup>7</sup> Bu çalışmada Stoacıların doğa görüşlerinden hareketle ahlak düşüncesinin nasıl temellendirildiği ele alınarak “doğaya uyumlu yaşam”ın unsurları değerlendirilecektir. Bu bağlamda doğada ve insan yaşamında hâkim olan kozmik veya tanrısal düzenin anlaşılması noktasında ahlaki telosun gerçekleştirilmesinin bir zorunluluk olduğu görüşleri üzerinde durulacaktır.

### 1. Ahlaki Telos'u Anlamanın İmkânı Olarak Doğa

Stoa felsefesinde, doğayla ilgili alanı temsil etmesi ve doğayla uyumlu yaşamının önemini ortaya koyması açısından fiziğin ahlaksal bir önemi vardır. Ancak doğanın “değerden bağımsız” bir şekilde ele alınabileceğinin mümkün ve arzu edilir olduğuna dair çağdaş varsayım, Stoa felsefesine oldukça yabancıdır. Stoa fiziğinde teknik yönleri de dahil olmak üzere Stoacı felsefi ve ahlaki temalar bulmak mümkündür. Her şeyi kapsayarak kozmosu kontrol eden ilahi bir aklın varlığı, kozmosun birliği ve uyumu gibi temalar, Stoa fiziğinin ahlaksal temaları ile bağlantı içerisindedir.<sup>8</sup> Bu doğrultuda Stoacıların fizikten ne kastettiğini anlamak için modern düşüncenin birkaç yüzyıldır değerden bağımsız şekilde ele aldığı fizik anlayışından sıyrılmak gerekmektedir. Günümüzde fizik denilince soyut, zorunlu ve niceliksel ilişkileri sistematik hale getiren teoriler bütünü anlaşılır. Bu modern kavrayıştan oldukça farklı bir bakışa sahip olan Yunan düşüncesinde fizik sözcüğüne karşılık gelen physis, büyümek anlamına gelen phyein'dan gelir. Bu nedenle Yunan düşüncesinde fizikten ya da doğadan söz etmek, yaşamdan söz etmektir. Sokrates öncesi düşüncelerin merkezinde yer alan bu kavrayış bilhassa Platon'da ve Stoacılar da yeniden hayat bulur.<sup>9</sup>

Stoa felsefesinde doğa ile uyumlu yaşama amacının gerçekleştirilebilmesinin bir koşulu olan fizik, genel olarak doğayı konu edinen bir çalışma alanıdır. Ancak Stoa felsefesinin başlangıcından son noktasına kadar yer alan doğa, çok anlamlı bir kavrama işaret eder. Doğa, kendi başına devinen, yaratıcı ilkeye uygun olarak kendisinden çıkan şeyleri gerçekleştiren ve bir arada tutan, nesnelere çıktıkları şeylere uygun kılan bir güç; ateşli ve yaratıcı bir soluktur.<sup>10</sup> Doğa, Cicero'ya göre evrene istikrar ve düzen sağlayan akıl;<sup>11</sup> Zenon ve takipçilerine göre de zihin, ruh, tanrı, kader ve tanrısal öngörüdür.<sup>12</sup> Bu bakımdan Stoacılar için yalnızca bir güç olmayan doğanın, var olanlara birlik kazandıran içkin bir neden ve ahlaksal bir ilke olduğu anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

Stoa felsefesinin ahlaksal telosu, fiziğin hem bir sanat hem bir teori şeklinde değerlendirilmesine olanak tanır. Stoacılar göre fiziğin bir sanat olarak görülmesi, onun önemli bir hareket noktası oluşundan kaynaklanır.<sup>14</sup> Fizik, evrenin yapısını, yaratıcısını ve bu yapıya ait olan düzeni araştırması bakımından bilgeliğin önemli bir paçasını oluşturur. Fizikle elde edilen bilginin pratiğe yansması ise insandaki ahlaki dönüşüme katkı sağlar. Epiktetos'a göre fiziğin teorik olarak sunduğu bilgiler, insana hayatta karşılaşacağı pratik sorunlara

<sup>7</sup> C. Cengiz Çevik, “Seneca'nın Naturales Quaestiones Adlı Eserinde Doğa ve Ahlak Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 16.

<sup>8</sup> Michael J. White, “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)” in *The Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 124-152, 124-125.

<sup>9</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 51.

<sup>10</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 148.

<sup>11</sup> M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum Academica*, trans. H. Rackam. (Cambridge: Harvard University Press, 1967), II, 115.

<sup>12</sup> Hans Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Stuttgart: Teubner, 1964), 1.158.; Hans Von Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, der. ve çev. Cengiz Çevik. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 69.

<sup>13</sup> Melike Molacı, “Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi” (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018), 24.

<sup>14</sup> L. Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel. (İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 89.

yönelik bir hazırlık ya da alıştırma niteliğindedir; ancak fizik bilgisi nasıl davranılması gerektiği hususunda yetersiz kalır,<sup>15</sup> zira davranışı bilgelik öğretir.<sup>16</sup> Şu hâlde erdemli bir yaşam olan doğayla uyumlu yaşam için fiziğin bir ön hazırlık niteliğinde olduğu; pratik düzlemde yani insanların nasıl eylemde bulunacakları konusunda ise yeterli olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte fiziğin bir teori ve sanat olarak değerlendirilmesi, Stoacıların kendilerine özgü felsefi bölümlenmelerinin bir sonucudur. Öyle ki onların bu yaklaşımı fiziği hem değişen varlıklara yönelik bir inceleme şeklinde ele alan Platon'un hem de bilimler sınıflanmasında teorik bir alan şeklinde değerlendiren Aristoteles'in yaklaşımından ayrışır. Stoacılar için fizik, teorik bir araştırma olmasının yanında ahlaki olarak da araçsal bir role hizmet eder.

Stoacılar bu araştırma alanını iki kısımda ele alırlar: “Stoacılar fizik öğretisini bedenler, ilkeler, ögeler, tanrılar, sınırlar, yer ve boşluk ile ilgili alanlara ayırırlar.”<sup>17</sup> Zenon, Kleantes, Khryssippos ve Poseidonios gibi Stoacılar göre evrendeki her şeyde etkin ve edilgin olmak üzere iki temel ilke bulunur. Edilgin ilke niteliği olmaya töz ya da maddedir; etkin ilke ise bu tözün içindeki neden yani logos ya da tanrısal aklıdır. Bu ilke, maddeyi kuşatan ve her şeyi yaratan sonsuz varlıktır.<sup>18</sup> Her şeyde iki ilkenin bulunması, şeylerin iki nedeni olduğu anlamına gelmez. Burada neden olan yalnızca etkin ilkedir; durağan, donuk, kendinde herhangi bir şekle ya da niteliğe sahip olmaksızın nitelik ve şekil almaya uygun olan edilgin ilke, etkin ilkenin işleyebileceği maddi zemindir.<sup>19</sup> Khryssippos ve Zenon'a göre madde, kendisinden herhangi bir şeyin çıktığı şeydir. Bütün varlıkların ilk maddesi olan töz ise parça ve bütünle bağlantılı olarak iki şekilde ele alınır. Bütünle bağlantısı bakımından töz yahut madde niceliksel olarak değişmez; ancak parçayla bağlantısı bakımından niceliksel olarak değişime uğrar. Değişebilir ve kendisinden pek çok şeyin oluştuğu bir unsur olduğundan madde, kütleli ve sonludur.<sup>20</sup> İlk ilkeler herhangi bir biçime sahip olmasalar da onlar beden olarak anlaşılmalıdır. Burada etkin ilke edilgin olanı her yönden kuşatır, onunla iç içe geçer. Söz konusu belirsizlikten dolayı edilgin ilke ya da madde beden olarak adlandırılabilir. Stoacılar göre Tanrı aynı zamanda pneuma yani soluk olmasından dolayı etkin ilke ya da beden olarak düşünülür. O halde hareket halindeki hava olan pneuma/soluk hareket olan aither anlamına da gelir. Khryssippos bu anlamıyla pneuma'yı, “olan şey”, içe ve dışa doğru hareketi kendinde olan bir soluk ya da kendinde ileri geri hareket eden soluk olarak tanımlamıştır.<sup>21</sup>

Yaratılmamış ve yol edilemez olan bu iki ilke ile Tanrı tarafından meydana getirilmiş ve zamanı gelince kutsal doğaya yeniden karışacak dört temel öge ayırdılar. Empedokles'in toprak, hava, ateş ve su olarak ifade ettiği bu dört öge Stoacılar tarafından da aynen kabul edilir. Ögeler de ilkeler gibi bedendir; bununla birlikte ilkelerden farklı olarak onlar belirli bir şekle ve yayılıma sahiptirler. Öge, şeylerin başlangıçta kendisinden çıktığı ve sonunda onda çözüldüğü şeydir.<sup>22</sup> Evrenin yapı taşı olan bu dört öge, bütün hayvanlarda ve bileşik doğalarda bulunur. Bileşik bedenlerin dört ögeye dönüşecek olmaları, bedenler ile ögeleri birbirinden ayırmayı sağlayan en önemli farktır. Niteliği olmayan töz, yani madde olarak ifade edilen bu ögeler arasında etkin olarak tanımlanan tek öge ateştir. Stoa kozmolojisinde ayrı bir yere sahip olan ateşin, Zenon tarafından her şe-

<sup>15</sup> Epictetus, *The Discourses*, translated W. A. Oldfather. (London: Harvard University Press, 1956), I, 26, 167.

<sup>16</sup> Seneca, *Ahlak Mektupları*, 335.

<sup>17</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 132.

<sup>18</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 134.

<sup>19</sup> Seneca, *Ahlak Mektupları*, 65.

<sup>20</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 134.

<sup>21</sup> St. George Stock, *Stoacılık*, çev. Melike Molacı. (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 66.

<sup>22</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 136.

yn ögesi olduğu düşünülür ve ateşin ilkesinin madde ve Tanrı olduğu savunulur. Aynı zamanda aither olarak adlandırılan yaratıcı ateş göksel bedenlerin tözüne, hayvanların ruhuna ve bitkilerin doğasına karşılık gelir.<sup>23</sup>

Stoacılar göre evren, ateş ile hem yok olur hem de yeniden oluşur. Buna göre bir tür tohum gibi olan ilk ateş; akli ilkeleri, her şeyin ve her olayın nedenini, geçmişi, şimdii, geleceği içinde barındırır.<sup>24</sup> Stobaios'un ifade ettiğı gibi "Zenon, Kleanthes ve Khryssippos tüm tözün küresel yangınla birlikte tohuma dönüşür gibi ateşe dönüştüğünü söyler. Sonra ateş, geri dönerek dünya düzeninin önceki gibi olmasını sağlar."<sup>25</sup> Buna göre dünya tarihi, oluşun ve yok oluşun sonsuz birbirini takip edişinden ibarettir. Bütünün yapısındaki bu devinim hiçbir zaman sonlanmaz, nasıl ki "bir varlığın organları vakti gelince tohumlardan doğarsa, aynı şekilde hayvanlar ve bitkiler de dahil olmak üzere, bütünün parçaları da vakti gelince oluşur. Nasıl ki parçaların nedenleri tohumda birbirine karışır ve sonra yeniden birbirinden ayrılırsa, aynı şekilde düzenli ve daimî bir devinim içinde bir şeyden her şey ve her şeyden bir şey meydana gelir."<sup>26</sup> Öte yandan bu devinim her zaman aynı yasalara tabi olduğundan, dünyanın bu sayısız birbirini takip edişleri eksiksiz bir biçimde birbirine benzerdir. Karşı konulmaz bir zorunluluk yani neden ve sonucun kırılması imkânsız katı zinciri, bütün olayları belirlediğinden kişiler, şeyler ve olaylar en küçük ayrıntısına kadar aynı şekilde meydana gelirler.<sup>27</sup> Nemesius'un dediğı gibi

Sokrates ve Platon yeniden var olacak ve her insan aynı dost ve yurttaşlara sahip olacak, aynı deneyimleri yaşayacak, aynı olaylarla karşılaşacak ve aynı faaliyetleri üstlenecek ve her şehir, köy ve tarla yeniden kurulacaktır. Evrenin yeniden kurulması bir kez değil, birçok kez, daha doğrusu sonsuza kadar gerçekleşir ve aynı şeyler sonsuz bir şekilde yeniden kurulacaktır.<sup>28</sup>

Doğayı usta bir ateş olarak tanımlayan Stoacılar, dünyada var olan her şeyin kendine özgü niteliklere sahip olan bir beden olduğunu ve dünyanın bedenlerden başka bir şeyi içinde barındırmadığını düşünürler.<sup>29</sup> Bedenlerin tek töz olduğunu savunan Stoacılar, Tanrı ve ruhu da maddenin türleri olarak kabul ederek maddeci görüşlerini tutarlı bir şekilde sonuna kadar götürürler. Plotinus'un ifadeleriyle onlar bedenlerin töz, maddenin ise bir olduğunu ileri sürerler. Madde öğelerin temelidir; her şey bedenlerden ve maddenin varlık tarzlarından ibarettir; bu görüş tanrılara kadar götürülür ve Tanrı'nın da bir tür madde olduğunu savunurlar.<sup>30</sup> Şu hâlde Stoa felsefesinde hiçbir fikir, gerçek olan her şeyin maddi olduğu inancı kadar derine kök salamaz.<sup>31</sup> Nedensellik ve evrensel uyum kuramlarında görüldüğü gibi dünyada her şey bedeni oluşturur; hakikatin kendisi de bir bedendir. Dünyanın bütününe yayılan yaratıcı ateş olan Tanrı da bir bedendir, akıl ise sadece insan bedeni içine yerleşmiş tanrısal soluktan parçadır.<sup>32</sup>

Öte yandan bedenün özü yayılımdır, ayrıca o direnç gücüne sahiptir. Apollodoros'a göre en, derinlik ve yükseklik olmak üzere bedenün üç boyutu bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bedenün yayılımı nedeniyle Stoacılar evreni

<sup>23</sup> Stock, *Stoacılık*, 67-68.

<sup>24</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.98.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 53.

<sup>25</sup> Stobaeus, *Eclogae*, 1.20.1e.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 58.

<sup>26</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.497.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 113-114.

<sup>27</sup> Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 303.

<sup>28</sup> Nemesius, *On the Nature of Man*, trans. R. W. Sharples and P. J. Van Der Eijk. (Liverpool: Liverpool University Press, 2008), 193.

<sup>29</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 55.

<sup>30</sup> Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna. (London: Faber, 1957), II, 4, I.

<sup>31</sup> White, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)," 130.

<sup>32</sup> Seneca, *Ahlak Mektupları*, 223.

<sup>33</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 135.

boşluksuz bir bütün; bu düzenli bütünlüğün (kozmos) dışını da başı sonu olmayan sonsuz bir boşluk olarak düşünmüşlerdi. Evrenin içinde veya dışında herhangi bir boşluğun olmadığını savunan Aristoteles'e<sup>34</sup> karşın Stoacılara göre herhangi bir varlığı olmasa da ve bedenle sınırlandırılmasa da boşluk yine de bulunan bir şeydir. Hiçbir şeyin sınırı olmayan boşluk, hiçbir şey tarafından da sınırlandırılmaz; ancak bedensiz olan boşluk, bedenler tarafından işgal edilme olanağına sahiptir.<sup>35</sup>

Stoacılara göre dünya, nedenselliğin hâkim olduğu beden evrenidir. Her şey bir bütünün içindedir ve bütün bedenler karşılıklı olarak birbirine etki eder. Bütün olgular dünyanın tümünde yankılanır ve evrene yayılır. Doğanın sürekliliği, bedenlerin dünyasındaki yer alışı, Tanrı ile kozmosun iç içe geçmesi, varlıkların evrensel bir duygudaşlık içinde olduğunu gösterir.<sup>36</sup> Aurelius'un ifadesiyle bu evrensel duygudaşlık, güneş ışığının duvarlar, dağlar ve binlerce başka engellere bölünmesine rağmen bir olması gibidir; "ortak töz, sonsuz sayıda bireysel varlıklara bölünse de birdir. Ruh, sayısız doğal biçimlere ve bireysel karakterlere bölünse de birdir. Ussal ruh, bölünmüş görünse de birdir."<sup>37</sup> Aurelius, bütün şeylerin bir araya gelip var olan her şeyin ortak nedenini oluşturduklarından, onların birbirine nasıl zincirlendiklerinden ve birbirlerine nasıl bağlandıklarından söz ederek<sup>38</sup> insanın içinde yaşadığı dünyanın tanrısal öngörüyü ifade eden birliğini yansıttığını düşünür. Bunun ahlak düzlemindeki tezahürü ise bilgenin, evrenle uyum içerisinde olan ve duygudaşlık bilincini içeren bir yaşam tarzını benimsemesidir. Bu nedenle bilge, sadece içinde bulunduğu topluluğun yurttaşı değil, dünyanın yurttaşı olur. Sonuç itibarıyla Stoacı dünya yurttaşlığı, evrensel duygudaşlığın toplumsal bir izdüşümü niteliğindedir.<sup>39</sup>

## 2. Tanrı, Kader ve Özgürlük

Tanrı'nın Doğa, Doğa'nın Tanrı olarak kabul edildiği bir teoride teoloji de fiziğin bir parçası olarak düşünülür. Nitekim kozmoteolojik perpesktif ile evrensel düzenin bir bileşeni ve evrenin yöneticisi olarak düşünülen Tanrı, Stoa fiziğinin son aşamasına ve ereğine karşılık gelen teolojisinin nesnesini oluşturur.<sup>40</sup> Stoacılara göre Tanrı, dünyayı meydana getiren unsurları yöneten ve onların deviniminin ilk nedeni olan ilkedir. Ancak Tanrı'yı tanımlamak üzere birçok nitelik bulunmaktadır.

Tanrı ölümsüz bir varlıktır, akıllıdır, mutluluk içinde kusursuz ya da zekidir, ona hiçbir kötülük bulaşmaz; dünya ve dünyadaki şeylerle yakından ilgilidir. [...] Evrenin yaratıcısıdır ve hem genel olarak hem her şeyin içine yayılan özel bir parçası olarak her şeyin babasıdır; çeşitli güçlerine göre birçok adla adlandırılır. Her şey onun sayesinde olduğu için ona Dia derler.<sup>41</sup>

Gerçekliğin çeşitli biçimleriyle karışan Tanrı, biraradalığın ve duygudaşlığın ilkesidir. Dünyayla bir olan Tanrı, Poseidonios'a göre gökyüzü, Kleantes'e göre ise güneştir; Khryssippos'a göre ise duyumsal biçimde

<sup>34</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), IV,4,7.

<sup>35</sup> Stock, *Stoacılık*, 70.

<sup>36</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 60.

<sup>37</sup> Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), XII, 30.

<sup>38</sup> Aurelius, *Düşünceler*, IV, 40.

<sup>39</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 61.

<sup>40</sup> Molacı, "Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi," 237.

<sup>41</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 147.



havadaki nesnelere, bütün hayvan ve bitkilere ve toprağın kendisine güç olarak yayılmıştır.<sup>42</sup> Zenon ve Khryssippos, Tanrı'nın var olan her şeyin ilkesi ve en temiz beden olduğunu, tanrısal öngörünün her şeye nüfuz ettiğini söyler.<sup>43</sup> Tanrı, dünyanın düzeni içerisinde sanatçı ateştir. Her şeyde bulunan Tanrı, bazen zihin, bazen ruh, bazen doğa, bazen de durumdur. Şu hâlde bütünün kendisi olan Tanrı her şeydir. Stoacılar, Tanrı'nın maddeye balın peteğe geçtiği gibi geçtiğini düşünürler.<sup>44</sup>

Her şeye belli bir düzen içerisinde şekil veren ve evrenin yaratıcısı olan Tanrı aynı zamanda en üstün zorunluluk ve kaderdir.<sup>45</sup> Tanrı'nın istenci ve varlıkların kenetleyici/birleştirici nedeni olan kader ise Tanrı'nın insanların üstündeki bilgeliğini ifade eder. Kader anlamıyla Tanrı, uyum içerisinde olan bütün varlığa ayrı ayrı görev yükler. Dolayısıyla Stoacılar da yaşam, herkesin rolünün önceden belli olduğu bir tiyatro oyununa benzetilir. Bütün oyuncular rollerini değiştirmeksizin kendileri için verilmiş rolü en iyi şekilde yerine getirmekle sorumludur. Bu bakımdan bütün var olanları bir arada tutan, evrensel duygudaşlıkta ve yaşamın döngüsünde kendini gösteren bir tanrısal öngörü ve kader bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Tanrı, bütün varlığı kucaklayıp sarmalarken her şeyin yararlı ve olanaklı olmasını planlayan ve öngören belli bir yol takip eder. Cicero'nun ifade ettiği gibi;

[N]asıl ki diğer unsurların doğaları kendi tohumlarından doğar, büyür ve belli bir çerçevede tutulursa, aynı şekilde dünyanın tüm doğası da gönüllü hareketlere, girişimlere ve [...] dürtülere sahiptir ve nasıl ki biz niyetlerimize ve hislerimize göre hareket ediyorsak, onun da kendisine uygun eylemleri vardır. Bu nedenle dünyanın zihnine [...] sağduyu veya tanrısal öngörü denebildiğine göre [...], olayları en iyi şekilde öngörür ve önce dünyanın en uygun şekilde kalması, sonra hiçbir şeyden yoksun olmaması, özellikle de onda eşsiz bir güzellik olması ve tümüyle süslü kalması işiyle fazlasıyla meşgul olur.<sup>47</sup>

Bu durumda her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini düşünen Khryssippos, Poseidpnios, Zenon ve Boethos gibi Stoacılar göre kader, olayların nedenini, dünyanın varlığını sürdürmesini sağlayan, şeyler arasındaki bağ ve akıldır.<sup>48</sup>

*Doğa Üzerine* adlı eserinde Zenon'un belirttiği gibi "maddenin hareketini aynı amaçla ve aynı tarzda mümkün kılan güç" olan kader, "tanrısal öngörü ve doğayla aynı şeydir."<sup>49</sup> Bütüne hükmeden logos olan kader, doğadaki nedenselliği düzenleyen kozmik ve tanrısal güçtür. Stoacılar göre bir telos ışığında yorumlanmış birçok olguda, bu tanrısal öngörünün ve kaderin belirtisi vardır. Tanrı veya logos, bir düzenlilik ve yasalılık ilkesinin yanı sıra bir hayat ve amaçlılık ilkesidir. Kaderin değiştirilemez yasalarınca düzenlenen evrende her olayın bir nedeni vardır; her yeterli nedenin arkasında değiştirilemez tanrısal irade bulunmaktadır. Nitekim Stoacılar evrenin, var olan her şeyi içine alan ve canlı, akıllı, zeki bir doğa tarafından idare edilen bir birlik olmasından dolayı, var olan şeylerin yönetiminin belli bir art ardalık ve düzene göre cereyan eden ezeli-ebedi bir yönetim olduğunu ileri sürerler. Onda meydana gelen şeyler kendilerinden sonra ortaya çıkan şeylerin

<sup>42</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 139.

<sup>43</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.153.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 67.

<sup>44</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.155, 1.157-1.158.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 68-69.

<sup>45</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.160.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 69.

<sup>46</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 69.

<sup>47</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.172.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 72.

<sup>48</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 149.

<sup>49</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.176.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 73.

nedenleridirler. Her şeyin birbirine bağlı olduğu evrende başka bir şeyin kaçınılmaz bir tarzda kendisini izlemeyeceği ve nedensel olarak kendisine bağlı olmadığı hiçbir şey meydana gelmez.<sup>50</sup> Bu düzende bütün şeyler tanrısal öngörünün ve kaderin bir gereği olarak ortaya çıkar.

Öte yandan Stoacıların evrensel bir determinizme varan bu kaderci görüşleri, bazı düşünüler tarafından insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran ve kendisiyle çelişen bir düşünce şeklinde değerlendirilmiştir. Cicero'nun aktardığına göre Karneades şu akıl yürütmeyle Stoacılara karşı çıkar: Her şey daha önceki nedenlere göre ortaya çıkıyorsa her olay birbirine sıkı şekilde bağlıdır. Buna göre her şey zorunluluktan tüerse hiçbir şey kişinin elinde olmaz. Oysa bazı şeyler kişinin elindedir. O halde her şey kadere göre veya önceki nedenlere göre ortaya çıkıyorsa; her olup biten kadere göre olup bitmez.<sup>51</sup> Benzer bir akıl yürütme de istençten doğan bir edim olan onay vermeyle (proairesis) ilgilidir:

Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa her şey öncül nedene bağlı gerçekleşiyor demektir. Eğer arzu varsa; arzuyu takip eden unsurlar da var demektir; dolayısıyla duyular da vardır. Ancak arzu nedeni bizde bulunmuyorsa, arzunun kendisi bile bizim yetkimiz dahilinde değildir ve böyleyse, arzudan etkilenen unsurlar da bizde bulunmuyor demektir. O halde ne duyular ne de eylemler bizim yetkimiz dahilindedir. Buradan çıkan sonuç ise övgülerin, suçlamaların, onurların ve cezalandırmaların adil olmadığıdır. Bu hatalı bir çıkarım olduğu için, büyük olasılıkla, var olan her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşmediği sonucuna varıyorlar.<sup>52</sup>

Bu türden akıl yürütmelere karşı Khryssippos, hem kaderi savunmuş hem de olayların zorunluluğunu reddederek neden türleri arasında bir ayrıma gitmiştir. Ona göre bazı nedenler, tam ve temel; bazı nedenler ise yardımcı ve yakın nedenlerdir. İnsanlar, şeylerin öncel nedenlerin ve kaderin sonucu olarak meydana geldiğini ifade ederken onların tam ve temel nedenlerin sonucu olarak değil, yardımcı ve yakın nedenlerin sonucu olarak meydana geldiğini söylemek ister. Bütün şeylerin kaderin etkisiyle meydana gelmesi demek, onların önceki nedenlerin bir sonucu olarak meydana gelmesi demektir.<sup>53</sup> Birinci neden türü, kişinin kendine bağlı içkin nedendir; ikincisi ise kişinin kendine bağlı olmayan ve kader zincirini oluşturan nedendir. Silindir ve koni örneği üzerinden meseleyi ele alan Khryssippos'a göre silindir ve koni, dışardan bir etki ile hareket ettirildiğinde her biri sadece kendine özgü bir şekilde devinir. Silindir doğası gereği yuvarlanır, koni ise döner. Nasıl ki silindire etki eden kişi, ona hareket ilkesini vermekle ona yuvarlanma hareketini vermiş olmazsa, benzer bir biçimde bir tasarım da insanın ruhuna bir imge yerleştirir ama ona onay vermek kişinin kendi elindedir ve böylece bu onay verme dışardan harekete geçirilmekle birlikte, bu ilk etkiden sonra kendi gücüyle ve kendi doğası gereği hareket eder.<sup>54</sup>

Cicero'ya göre hem mutlak determinizmin hem de insan davranışlarında özgür seçimin varlığını göstermek isteyen Khryssippos'un ulaştığı sonuç şudur: İnsan davranışları da dahil olmak üzere evrendeki her şey belirlenmiştir, insanın iradi davranışları da dahil olmak üzere nedeni olmayan hiçbir şey evrende mevcut değildir. Fakat insan davranışlarının belirleyici nedeni insan iradesinin, insan zihninin kendisidir; özgür ve iradi davranışlar nedeni olmayan veya belirlenmemiş davranışlar değildir; onlar insanın kendi dışındaki bir neden tarafından değil de bizzat kendisi tarafından belirlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkan davranışlardır. Khryssippos'a göre dış bir kuvvetin etkisi olmaksızın içgüdü ve bunun neticesinde meydana gelen onay

<sup>50</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 333-334.

<sup>51</sup> M. Tullius Cicero, *Kader Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. (İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 2014), XIV 31.

<sup>52</sup> Cicero, *Kader Üzerine*, XVII 40.

<sup>53</sup> Cicero, *Kader Üzerine*, XVII 41-42.

<sup>54</sup> Cicero, *Kader Üzerine*, XVII 42-43.

verme veya reddetme ortaya çıkamaz. Ancak dış etki, içgüdünün ve onun sonucu olarak ortaya çıkan onay verme veya reddetmenin sadece bir hareket ettiricisidir, onun belirleyicisi değildir. Bu belirleyiciliğin kendisi söz konusu tepkiyi gösteren, onay veren veya onu reddeden öznenin kendi zihnine aittir. Asıl belirleyici olan, zihnin kendi doğasıdır. Bunun sonucu olarak sözü edilen tepkinin, onay verme yahut reddetmenin insan zihninin iradi bir eylemi olarak açıklanması mümkündür.<sup>55</sup>

Khryssippos, yukarıdaki akıl yürütmeye determinizm ve özgürlük sorununu çözüme bağlar. Fakat bu çözümün ne kadar ikna edici olduğu ve Stoacı ilkelerle ne kadar bağdaştığı tartışmalıdır. Stoacılar açısından her şeyi meydana getiren tanrısal akıl ve iradedir; bütün varlıkları ve olayları kapsayan Stoacı doğa tasarımı-nda insana özel bir yer açmak oldukça zordur. İnsan davranışları da doğadaki diğer şeyler gibi belirlenmiştir. Bununla birlikte insan, akli sayesinde diğer hayvanlardan ayrılır ve bu yetisiyle özgür eylemlerde bulunabilir. Bu bağlamda özgürlük, insanın sahip olduğu bireysel logosla evrensel logosa tepki göstermesi şeklinde ifade edilebilir. Stoacılar bu tür bir özgürlüğü çatışkılı olarak anlamlandırmazlar; tam aksine onların ahlaki olarak arzu ettikleri şey, insanın evrensel determinizmi, Tanrı'nın işlerini ve yasalarını bilmesi, bunları kabul etmesi, bunlara iradi olarak uyması ve bilinçli bir şekilde itaat etmesidir. Başka bir ifadeyle özgürlük, insanın kendi iradesini evrensel iradeye bırakmasıdır ki bu da esasında bilgeliğin kendisidir. İnsanın tanrısal yasayı kendi yasası olarak benimsemesinden ibaret olan bu bilgeliğin, insanın Tanrı'nın fiillerini bilinçli ve iradi olarak kabul etmesi, onları benimsemesi ve kendi fiilleri kılmasıdır.<sup>56</sup>

Şu hâlde insan, evreni incelemek, bütün şeylerdeki kaderin bilincine varmak ve Tanrı'nın mükemmelliğini taklit etmek üzere doğmuş bir varlıktır. Ancak evrendeki düzen ve güzellik akıl olmaksızın mümkün olmaz; aklın evrene yayıldığı gibi insanın ruhu da bedene yayılmıştır.<sup>57</sup> Akli sayesinde insan, evrenle uyum içine girebilir ve böylelikle bilgelik içinde yaşayabilir. Başka bir ifadeyle Stoacılar göre ruhun en üst egemen yetisi olan hegemonikon, tanrısal öngörü tarafından her şeyin kaderin değişmez yasalarına göre düzenlendiği bir dünyada insanın kaderini yönetir. Bu bağlamda doğaya uygun yaşam, insana rağmen insanı alıp götüren yasaların determinizmine kişinin kendisini bırakmasıdır.<sup>58</sup>

### 3. Doğaya Uygun Bir Yaşam Olarak Ahlak

Stoacılar göre insanın amacı doğaya uygun bir yaşam sürmektir; bu ise doğru akıl yürütme ve doğaya uygun tercihlerden bulunarak gerçekleştirilebilir.<sup>59</sup> Ancak doğa kavramıyla çok farklı şeyleri kasteden Stoacılar, doğayı özel olarak bitkilerin, birlik, hayat ve hareket ilkesi olarak ele almakta; evreni meydana getiren ana varlık türlerinin her birinde, bu türün birliğini, özelliğini teşkil eden şey olarak da doğa kavramını kullanmaktadırlar. Bu ikinci anlamda hayvanların doğası, onların ruhudur. Buna göre özel olarak bitkinin doğası beslenmek ve büyümektir. Hayvanlar söz konusu olduğunda buna içgüdü eklenir ve hayvanlar bu yetiyi kullanarak kendileri için uygun olan yiyeceklerini elde ederler. Söz konusu olan insan ise buna akıl

<sup>55</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 343-344.

<sup>56</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 346.

<sup>57</sup> Stock, *Stoacılık*, 72-74.

<sup>58</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 78.

<sup>59</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.152.; Arnim, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*, 131.

eklenir.<sup>60</sup> Bu durumda insanın doğasına uygun olan şey düşünmek ve düşünerek eylemde bulunmaktır; akılla eylemde bulunmaya engel veya ona karşıt olan şey ise insan doğasına aykırı olacaktır.

Doğaya uygun yaşamayı amaç olarak belirleyen ilk filozof olan Zenon'a göre, doğa insanı erdeme yönlendirir. Kleantes, Poseidon ve Hekaton da eserlerinde aynı şeyden bahseder. Yine Khryssippos'un *Erekler Üzerine* adlı eserine göre, evrenin bir parçası olan insan erdeme uygun yaşamak yani doğal olayların deneyimine uygun yaşamak durumundadır. Bu ise aklın yasakladığı şeylerden kaçınarak evrenin doğasıyla uyumlu bir yaşam sürmektir. Erdem ve mutluluk, insanın içinde bulunan daimon ile evreni yönetenin iradesinin uyumu sayesinde gerçekleşir.<sup>61</sup>

Stoacılar bu ahlaki amacı çeşitli bölümler şeklinde ele alırlar. Onlar ahlakı; içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, eylemler, ödevler, özendirme ve caydırma gibi alanlara ayırırlar.<sup>62</sup> Ahlak görüşünü anlamak bu kavramları açıklığa kavuşturmakla mümkündür. Bu bağlamda ilk olarak içgüdü kavramına değinmek gerekir. Stoacılara göre içgüdü, bitkiler hariç, doğadaki bütün canlıların davranış ve hareketlerinin ana ilkesi olarak görülür. Onun başlıca amacı, temel olarak canlı bir varlığın kendini korumasıdır.<sup>63</sup> İnsanın en temel yönelimi kendine zarar verecek şeylerden kaçınmak, kendi için uygun olan şeylere de yaklaşmaktır. Epikürüsçular gibi insanı haz peşinde koşan bir varlık olarak değerlendirmeyen Stoacılar göre haz ise "ancak doğa kendi kendine arayıp yapısına uygun olanı bulduğu zaman, sonradan oluşan bir şeydir,"<sup>64</sup> asla insanın yöneldiği bir amaç değildir.

Böylece tüm canlıları ortak bir doğadan hareketle ele alan ve bunu ahlaki bir perspektifle yorumlayan Stoacılar, insan doğası ve hayvan doğasını eşitlememiş, ahlaki davranışların ancak insan için söz konusu olduğunu ileri kabul etmişlerdir. Arslan'a göre onların bu yaklaşımla vurgulamak istediği şey "değerlerin herhangi bir nesnel ölçütü olmadığı şeklindeki görüşün aksine bütün canlılar için iyi, uygun, yararlı kavramlarının doğal, nesnel bir temeli olabileceği ve bu temeli hazzı arama, acıdan kaçınma yerine ondan daha asli bir şeyde, varlığını koruma, devam ettirme içgüdüsünde aramanın doğru olacaktır."<sup>65</sup>

Cicero da insanın ahlaki telos'unu hazza yönelmek ve acıdan kaçınmak şeklinde açıklamaz. Bir canlı doğduğu andan başlayarak kendine düzen verir ve kendini korumaya, doğasını ve bu doğayı koruyabilecek her şeyi sevmeye yönelir, kendini yıkımdan ve yıkımına yol açacak her şeyden uzak tutar. Stoacılar bunu desteklemek için yavruların hazzı ve acıyı hissetmeden önce kendileri için iyi olana yöneldiklerini ve bunun aksi olandan kaçındıklarını ileri sürer.<sup>66</sup> Bu bakımdan insan doğduğu andan itibaren doğasına uygun olanlar ile olmayanları ayırt edebilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle insanın doğasına uygun yaşamayı, "doğayla uyum içinde yaşamak" anlamına gelir. Doğa ile aklın ya da physis ile logosun bir oluşu akla göre yaşamak ile doğaya göre yaşamayı özdeş kılar.

<sup>60</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 368.

<sup>61</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 87-88.

<sup>62</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 84.

<sup>63</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 373.

<sup>64</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 86.

<sup>65</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 374.

<sup>66</sup> Cicero, *De Finibus*, III. 16.; *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, haz. ve çev. Melike Molacı. (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021), 21.

Stoacılar göre doğaya uygun davranış, doğayı anlamak ona boyun eğmek ve iyiliğe katılmaktır. İyi olan doğru olandır, doğru olan akılsal olandır; akılsal olan tanrısal olandır. En üstün telos olan iyilik doğanın bilgisine sahip olmak ve o bilgiyi ölçü alarak yaşamaktır. Bu nedenle iyi genel olarak yararlı bir şeydir; erdem kendisine ve ondan pay alan şeye üç anlamda iyi denir: (i) Yararlı olanın çıktığı iyi; (ii) yararlı olanın uygun olduğu iyi, erdeme uygun eylem gibi; (iii) yararlı olanın çıkmasını sağlayan iyi, erdemden pay alan ahlaklı insan gibi.<sup>67</sup> Bunların yanı sıra Stoacılar göre özel olarak iyi kavramı, akıllı olanın ya da akıllı olduğu için doğaya uygun olanın kusursuzluğu olarak tanımlanır. İyiliklerin bazıları ruhla ilgilidir ve bunlar birtakım erdemlerdir. “Erdemler, nedensel ve ereksel iyilerdir. Bir yandan mutluluk yarattıkları için nedensel iyilerdir; öte yandan bu mutluluğun parçaları olarak onu tanımladıkları için ereksel iyilerdir.”<sup>68</sup>

Hekaton’un İyiler Üzerine ve Khryssippos’un *Güzel Üzerine* adlı eserlerine göre erdem ve erdemden pay alan şey de iyidir. Stoacılar açısından bazı şeyler iyi, bazı şeyler kötü, bazıları da ne iyi ne kötüdür. Prone-sis (pratik bilgelik), adalet, yiğitlik, ölçülülük ve buna benzer erdemler iyidir; bunların karşıtları akılsızlık, adaletsizlik gibi kötü şeylerdir. Yaşam, sağlık, güzellik, güç ve bunların karşıtı olan ölüm, hastalık, çirkinlik, zayıflık gibi ne yararlı ne zararlı şeyler ise ne iyi ne de kötüdür. Çünkü onlara göre, bu tür şeyler iyi değildir, ama tür olarak seçilmeye değer olmalarına rağmen, ne iyi ne kötüdür.<sup>69</sup> Genel olarak Yunanlı bir yurttaşın iyi ve değerli kabul ettiği güç ve zenginliği ne iyi ne kötü olarak gören Stoacılar, bunların elde edilmesini erdemle ya da mutlulukla ilişkilendirmezler. Bu bakımdan onlar, kendinden değerli görmedikleri bu şeyleri “kayıtsız/ilgisiz” kavramıyla ifade ederler.

Diogenes Laertios’a göre göre “kayıtsız” kavramı, iki anlama gelir. İlk anlamıyla bu kavram ne mutluluğa ne mutsuzluğa bir katkısı olan zenginlik, ün, sağlık, güç gibi şeyleri ifade eder. Doğaya uygun olan bu şeylerin karşıtı olan hastalık, yoksulluk gibi şeyler ise doğaya aykırıdır. Kayıtsız kavramının ikinci kullanımı ise ne düşkünlük ne de tiksinti uyandıran şeylere ilişkindir. Bir insanın saçının sayısının tek veya çift olması buna örnek gösterilebilir. Ancak yukarıda sözü edilen şeyler bu ikinci anlamda ‘kayıtsız şeyler’ değildirler; nitekim bunlar insanı kendilerine doğru çekme veya itme gibi bir etkiye sahiptirler; bu nedenle insan onlardan bazısına yönelir, bazısından ise kaçınır. Ötekiler ise kendilerini seçme veya reddetme bakımından tamamen eşit durumdadırlar.<sup>70</sup> Bu doğrultuda Epikürosçular gibi insanın doğası gereği hazzı arzulayıp acıdan kaçınmasını bir ahlak görüşü şeklinde formüle etmenin yanlış olduğunu düşünen Stoacılar göre, insanların peşinden koşması gereken şey mutluluk, kaçınması gereken şey ise mutsuzluktur, bunların gerisinde ise bulunan şey ise erdem ya da erdemsizliktir.

Şimdi Stoacılar göre insanda iyiliğin bulunuşu olan erdem, dünyanın uyumuyla özdeş olan ve var olanların tanrısal öngörüye ilişkin birlikteliğinin ifadesi olan iyilikten ayrıştırılamaz.<sup>71</sup> Bu bakımdan mutluluk her bir insanın kendine özgü niteliği ile evrenin tümünü düzenleyen iradenin uyumundan oluşur. Erdem, dışsal olan herhangi bir güdü tarafından değil, kendisi için tercih edilmelidir. Mutluluk erdemdir, nitekim bütün yaşamı uyumlu hale getirmeye yönelik bir eğilimdir.<sup>72</sup> Erdem, genel anlamda herhangi bir şeyin eksiksiz olu-

<sup>67</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 94.

<sup>68</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 97.

<sup>69</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 102.

<sup>70</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 104-105.

<sup>71</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 93.

<sup>72</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 88.

şudur. Bu nedenle erdem, birdir, mutlaktır, az ya da çok erdemli olunmaz, ya erdemli olunur ya da olunmaz. Erdem birdir ve eğer erdemlerden söz ediliyorsa, bu çoğulluk yalnızca, erdemın tasarlanışındaki farklı bakış açılarını belirtir; bütün erdemler birbirlerine içten bağlıdır ve birini elde eden hepsine sahip olur. Şu hâlde Stoacıların yaptığı erdem sınıflandırmaları ancak ayrıntıdır.<sup>73</sup> Bununla birlikte erdemler zorunlu ve mutlak olarak iyi/değerli olan şeylerdir ve bir seçime tabi değildirler; seçime girebilecek, seçilmek ve reddedilmek durumunda olanlar ancak “kayıtsız” şeyler olacaktır. Kayıtsız şeyler, koşullara göre ve erdemlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunup bulunmamaları açısından iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilir.<sup>74</sup>

Stoacılar sözü edilen erdem görüşünü diyalektik ve fizikten ayırmazlar. Cicero'nun ifade ettiği gibi Stoacılar;

[E]le aldığımız bu erdemlere diyalektiği ve fiziği de eklerler. İkisini de erdem olarak adlandırırılar; çünkü ilki yanlış bir şeyi onaylamaya ve olası olanın aldaticılığına kapılmaya karşı bizi koruyan bir akıl yürütme yöntemi sağlar. Ayrıca o, iyi ve kötü hakkında öğrendiğimiz her şeyi korumamıza ve saklamamıza olanak tanır. Bu beceriye sahip olmayan birinin hakikatten uzaklaşıp, hataya sürüklenebileceğini düşünürler. Aceleciliği ve bilgisizliğin her zaman için kusur olduğu dikkate alınır, bunları ortadan kaldıran sanata erdem demeleri yerindedir. Aynı şeref iyi bir nedenle birlikte doğa araştırmalarına da verilir. Doğaya uygun yaşamak isteyen herkes için başlangıç noktası, bir bütün olarak evren ve onun idaresidir. Dahası insan doğal düzenin ve tanrısal yaşamın bilgisini bütünüyle edinmedikçe ve insanın doğasının evrenle uyumlu olup olmadığını araştırmadıkça, iyi ve kötü şeylerin doğası hakkında doğru bir hüküm veremez. Kadim bilgeliğin “zamana uy”, “tanrıyı izle”, “kendini bil” ve “aşırılık yok” gibi buyruklarının ve öğütlerinin değeri [...] fizik bilgisi olmadan tam anlamıyla kavranamaz. Doğanın adaleti geliştirme, dostluğu ve diğer sevgi bağlarını koruma gücünü ortaya çıkarabilecek tek bilim odur. Tanrılarla ilgili olan dindarlık ve onlara borçlu olduğumuz şükran söz konusu olduğunda ise doğal dünyanın açıklaması yapılmadan böylesi meseleler anlaşılabilir.<sup>75</sup>

Şu hâlde Stoacılar göre mantık, Aristoteles'in savunduğunun aksine düşüncenin bir aleti veya tekniği değil, katılımın bir ifadesidir. Stoacıların doğa araştırmaları da Epikürosçuların doğa kavrayışlarına benzeşmez. Epikürosçulara göre fizik, insanın barış ve huzur dolu bir yaşam sürmesinde doğayı anlaşılabilir bir şey olmaktan çıkarma girişimidir. Stoacılar için ise fizik, aklın rehberliğindeki bir yaşama işaret eden erdemdir; bu nedenle fizik, bilgiye elde etmek için bir araç değil, bilgeliktir. Akıl ve bilme olarak erdem, ruhun egemen kısmı, “hegemonikon”dur.<sup>76</sup>

Bu doğrultuda erdem ve bilgiyi birleştiren Stoacılar göre yalnızca bilge, doğru eylemde bulunur. Varlıkların hem kendi doğasına hem de evrensel doğaya en mükemmel anlamda uygun eylemleri olan erdemler, bilgelerin kendilerine özgü fiilleriyle ortaya çıkar. Bilgelerin bütün eylemleri, tam yükümlülüktür ve bu doğruluk olarak adlandırılır. Diğer insanların tüm eylemleri hata ya da yanlışlıktır. Onların en iyisi yalnızca ortalama yükümlülük olabilir. Stoacılar göre yükümlülük, doğruluğa karşıt bir şekilde kullanılır. Doğruluk örnekleri bilgeliğin tezahürleridir ve bunlar adil davranışlardır. Ödev terimi genellikle yükümlülük olarak tercüme edilir ama bu tam olarak Stoacıların kathekon olarak ifade ettiği şey değildir. Bu ödev ya da yükümlülük, yaşamla kurulan uyumdur ve uyumlu davranışlar bitkilerle hayvanlarda da bulunduğu için onları da kapsar.<sup>77</sup> Diogenes Laertios'un ifadeleriyle;

[B]ir şeye ulaşmaktan türeyen kathekon (ödev, uyumlu/uygun davranış/iş) [...] doğanın düzenine uygun bir eylemdir. Nitekim, içgüdüyle yapılan eylemlerin bazıları uygundur, bazıları aykırıdır, bazıları da ne uygundur ne

<sup>73</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 94.

<sup>74</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 381.

<sup>75</sup> M. Tullius Cicero, *De Finibus*, III. 72-73.; *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, 48-49.

<sup>76</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 96.

<sup>77</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 107.; Stock, *Stoacılık*, 51-52.

aykırıdır. Aklın yap dediği eylemler uygundur; [...] Aklın yapma dediği eylemler de aykırıdır. [...] Aklın ne yap ne de yapma dediği eylemler ne uygundur ne de aykırıdır. [...] Ödevlerin kimi koşulsuz, kimi koşulludur. [...] Ödeve aykırı olanlar da böyle. Ayrıca ödevlerden bazıları her zaman zorunludur, bazıları değildir. [...] Aynı şey ödeve aykırı olanlar için de söylenebilir.<sup>78</sup>

Stoacılar göre bilge kişi ahlaki bakımdan yanılmazdır ve onun yaptığı her şey ahlaki olarak mükemmeldir. Buna karşılık, bilge olmayan kişilerin yaptıkları eylemler, arkalarında bilgi, akıl, karakter, erdemli kişilik yapısı olmadığı ve onlardan kaynaklanmadığı için dışsal olarak bilgenin eylemleriyle benzeri özellikler gösterse de, doğru ya da iyi eylemler olamayacakları için ancak uygun işler olarak nitelendirilirler.<sup>79</sup>

Stoacılar göre ahlaki bir eylemin ortaya çıkması belli aşamaları gerektirir. Birinci aşama, insanın bir canlı olarak varlığını devam ettirmek için sahip olduğu doğal içgüdüye uygun davranması, onun gereğini yapma aşamasıdır. Bunu onun kendi doğasına uygun olanı alma ve ona aykırı olanı reddetme yönünde gerçekleştirdiği işler veya davranışlar izlemektedir. Üçüncü aşama, bu alma ve reddetme işlemi keşfedilir keşfedilmez ortaya çıkan uygun seçimlerde bulunma aşamasıdır. Bunun arkasından uygun seçimlerde bulunma eyleminin süreklilik veya kararlılık kazanması aşaması gelmektedir. Nihayet son olarak, tümüyle akılsallaştırılmış ve doğaya tam olarak uygun seçimlerde bulunma yani doğayla mutlak anlamda tutarlı, onunla tam bir uyum içinde gerçekleştirilen doğru, iyi, mükemmel, tam eylemler aşaması gelmektedir. Gerçekten iyi diye adlandırılması mümkün olan eylem, insana uygun olan mükemmel eylem, ancak bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Bilge insan, bu beşinci aşamaya ulaşmış, insani gelişmenin en son aşamasına varmış olan insandır ve erdem işte bu en son noktaya gelmiş olan bilgenin sahip olduğu ahlaki mükemmelliktir.<sup>80</sup>

Öte yandan insanın doğaya tam olarak uygun seçimlerden bulunmasında ve doğayla tam bir uyum içinde yaşamasında önemli bir parçayı tutkuların dizginlenmesi oluşturur. Ahlaki mükemmelliği bozan, zihni yanılsaya sürükleyen tutku, Zenon tarafından ruhun akıldışı ve doğaya aykırı devinimi ya da aşırı bir dürtü olarak tanımlanır.<sup>81</sup> Bu şekilde ruhun egemen kısmının tutkunun kontrolü altına girmesi ise hastalıklı bir duruma işaret eder. Bu durumu insan doğasına aykırı bulan Stobaios'a göre insan akıllı bir varlık olması nedeniyle "doğaya karşı yükümlü oldukları şeyi keşfetmek ve tutkularını dengelemek eğilimindedir."<sup>82</sup> Ancak tutku her ne kadar, kötü bir şey olarak değerlendirilse de Stoacılar, onu reddetmezler. Başka bir ifadeyle Stoa düşüncesinde doğal ve akla dayalı eğilimin karşıtı olan tutkuya nasıl dönüştüğü izah edilmese de bir olgu olarak kabul edilen tutkular bilgeliğe yükselmeye bir zorunluluk olarak görülür.

Stobaios'a göre her tutku şiddetlidir ve tutkuya kapılmış olanlar genellikle yaptıkları şeyin yararlı olduğunu sanırlar ancak onlar sanki boyun eğmeyen bir at tarafından sürüklenirler ve kendilerini ona kaptırırlar. Doğru ve doğal akla aykırı olan tutkuya kapılan herkes akla sırtını döner, pek çok şeyle aldatılır.<sup>83</sup> Bu nedenle tutkular, entelektüel bir hastalıktır; insanın bedensel hastalıkları olabildiği gibi ruhsak rahatsızlıkları da olabilir.<sup>84</sup> Tutkular iyi ya da kötü olduğu zannedilen şeylere ilişkin halihazırdaki duruma ya da ileri dönük bir beklentiye karşılık gelirler. Tutkuların kaynağı kişinin kendisine bağlı yargılardır; onlar zihnin

<sup>78</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 108-109.

<sup>79</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 390.

<sup>80</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*, 391-392.

<sup>81</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 110.

<sup>82</sup> Stobaios, *Eclogae*, 5b3.; *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, 74.

<sup>83</sup> Stobaios, *Eclogae*, 10a.; *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, 93.

<sup>84</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 115-116.

tedbirsizliğinden doğar. Başka bir ifadeyle Stoacılara göre zihnin bozulması sonucunda ortaya çıkan tutkunun kökeninde yanlış bir yargı ya da görüş bulunur. Buna göre bilge insan, tutkuya göre değil doğa ve akla göre yaşar. Bilge hiçbir koşulda kendini hazza kaptırıp kendinden geçmez, mevcut olan doğru ve iyiye dair sevinç taşır: Bilge hiçbir zaman arzu duymayacak, fakat iyiyle doğrudan ilgili olana rıza gösterecektir.<sup>85</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında Stoacıların iyi ve kötü duyguların, heyecanların ve tutkuların kaynağı olarak doğru veya yanlış yargıları görmeleri, onların savunduğu pratik bir tezin teorik kaynağını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Buna göre iyi-kötü ve mutluluk-mutsuzluk dışsal değil kişiye bağlı şeylerdir. İyi-kötü, mutluluk-mutsuzluk ve erdem-erdemsizlik insanın kendisiyle bağlantılıdır; zira bunlar, insanın düşünce ve yargılarının bir neticesidir. Epiktetos'un dediği gibi “dünyada olup biten şeylerin bir kısmı elimizdedir, bir kısmı da elimizde değildir. Elimizde olanlar fikirlerimiz, yaşayışımız, arzularımız, temayüllerimiz, nefretlerimiz bir kelimeyle bütün hareketlerimizdir.”<sup>86</sup> Bu bakımdan kişiyi mutlu ya da mutsuz eden nesnelere ve olgulara değil, bunlarla ilgili edinilen fikirler ve yargılardır.<sup>87</sup>

Bu doğrultuda bilge kişi, başka şeylere bağımlı olmayan özgür kişidir; o, mutluluğun kendi akli faaliyetlerinde aranması gerektiğini bilir. Nitekim insana özgü akıl, doğaya özgü akla dayandığına göre Stoacılar açısından tüm insanlar bu ortak doğadan, akıldan pay aldıkları nispette amaçlarını gerçekleştirebilirler. Ortak akıldan pay alan bütün insanlar aileden başlayan ve her biri diğerini içine alarak genişleyen çok sayıda doğal birliğin üyesi olurlar. Nasıl ki tanrısal kader sayesinde doğadaki olaylar birbirine bağlıysa aynı şekilde insanlar da bu kaderle birbirine bağlıdır. Bu bağlamda Stoacı bilgelik, toplumdan ayrı kendi başına var olan ve kendini çevreleyen dünyadan kendini soyutlamayı seçen Diogenes örneğinde olduğu gibi Kiniklerin bilgeliğiyle örtüşmez. Stoacı bilge, evrensel yasanın, hem doğada hem de bütün sitelerde hüküm sürdüğünü bilir ve tüm evreni, tanrılar ve insanların üyeleri oldukları bir toplum olarak düşünür.<sup>88</sup>

## Sonuç

Genel hatlarıyla bir ahlak felsefesi olmasının yanı sıra kozmosun yapısını inceleyen fiziğe, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlaka ve fizik ile ahlakı koruduğu için mantığa ayrı bir önem veren Stoacılık, doğaya uygun yaşamı insanın telosu olarak kabul eden bir düşüncedir. Fizik, ahlak ve mantığı birleştirici bir niteliğe sahip olan ve daha çok akıl, kader ve Tanrı ile özdeşleştirilen kozmik doğa, insanın doğaya uygun yaşama amacıyla önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim insanın nihai amacı, kozmik doğa ve onun gerekliliklerini öğrenmek sonra da bu gereklilikleri kendi yaşamına uygulamaktır. Stoa felsefesinde doğa araştırmasının ana hedefi, salt doğal nedenleri yani olayların ilk nedenlerini öğretirken insana ahlaki yaşama yönelik dersler çıkarmasını sağlamaktır. İnsana özgü akıl, doğaya özgü akla dayandığı için doğa araştırmasında esas olan, insana doğanın aklını tanıtırken kendi aklını keşfetmesini sağlamaktır.

Teknik yönlerinin yanı sıra felsefi ve ahlaki temaları da içeren Stoa fiziğini anlamak için modern düşüncenin değerden bağımsız şekilde ele aldığı fizik anlayışından sıyrılmak gerekmektedir. Zira Stoacılar için fizik ahlaki yaşamın bir koşuludur. Yunan düşüncesinde fizikten ya da doğadan söz etmek, yaşamdan söz etmektir.

<sup>85</sup> Stock, *Stoacılık*, 43-44.

<sup>86</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak. (İstanbul: Meb, 1989), I.

<sup>87</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, X.

<sup>88</sup> M. Tullius Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016), I, 23.



Bu nedenle geniş anlam içeriği doğrultusunda Stoacılar göre doğa yalnızca değişim ve dengeye neden olan fiziksel bir güç değildir; aynı zamanda içkin bir neden, şeylere birlik veren bir varoluş ilkesi, rasyonel bir varlık ve ahlaksal bir ilkedir. Bu anlamda fizik teorisi filozofların doğaya ilişkin söylemlerine ve yapıtlarına işaret etmesi bakımından felsefi eğitimin başlangıç evresinin bir parçasıdır. Fizikle ilgili söylem bu haliyle önce felsefenin, sonra da bilgeliğin elde edilmesine katkıda bulunur.

Tanrı'nın Doğa, Doğa'nın Tanrı olarak kabul edildiği bir teoride teoloji de fiziğin bir parçası olarak düşünülür. Her şeye belli bir düzen içerisinde şekil veren ve evrenin yaratıcısı olan Tanrı aynı zamanda en üstün zorunluluk ve kaderdir. Tanrı'nın istenci ve varlıkların birleştirici nedeni olan kader ise Tanrı'nın insanların üstündeki bilgeliğini ifade eder. Kader anlamıyla Tanrı, uyum içerisinde olan bütün varlığa ayrı ayrı görev yükler. Stoacılar göre kader, olayların nedenini, dünyanın varlığını sürdürmesini sağlayan, şeyler arasındaki bağ ve akıldır. Şu halde insan, evreni incelemek, bütün şeylerdeki kaderin bilincine varmak ve Tanrı'nın mükemmelliğini taklit etmek üzere doğmuş bir varlıktır. Ancak evrendeki düzen ve güzellik akıl olmaksızın mümkün olmaz; aklın evrene yayıldığı gibi insanın ruhu da bedene yayılmıştır. Akıl sayesinde insan, evrenle uyum içine girebilir ve böylelikle bilgelik içinde yaşayabilir. Bu anlamda doğaya uygun yaşamak, insanın kendini doğanın belirleyiciliğine bırakmasıdır.

Stoacılar göre insan evrenin bir parçası olduğu için erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamaktır. Bu ise aklın yasakladığı şeylerden kaçınarak hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır. Bu bağlamda Stoacılar göre doğaya uygun davranış, doğayı anlamak ona boyun eğmek ve iyiliğe katılmaktır. İyi olan doğru olandır, doğru olan akılsal olandır; akılsal olan tanrısal olandır.

Doğaya uygun yaşamak isteyen herkes için başlangıç noktası, bir bütün olarak evren ve onun idaresidir. Doğanın adaleti geliştirme, dostluğu ve diğer sevgi bağlarını koruma gücünü ortaya çıkarabilecek tek bilim fiziktir. Ancak Stoa fiziğinin Epikuroşçuların doğa incelemesine yükledikleri kavrayışla bir ilişkisi yoktur. Epikuroşçulara göre fizik, insanın barış ve huzur dolu bir yaşam sürmesinde doğayı anlaşılabilir bir şey olmaktan çıkarma girişimidir. Stoacılar için ise fizik, aklın rehberliğindeki bir yaşama işaret eden erdemdir; bu nedenle fizik, bilgiye elde etmek için bir araç değil, bilgeliktir. Bu bağlamda erdem ve bilgiyi birleştiren Stoacılar göre yalnızca bilge, doğru eylemde bulunur. Nitekim varlıkların hem kendi doğasına hem de evrensel doğaya en mükemmel anlamda uygun eylemleri olan erdemler, bilgelerin kendilerine özgü fiilleriyle ortaya çıkar. Bilgelerin bütün eylemleri, tam yükümlülüktür ve bu doğruluk olarak adlandırılır.

Bu doğrultuda bilge kişi, başka şeylere bağımlı olmayan özgür kişidir; o, mutluluğun kendi akli faaliyetlerinde aranması gerektiğini bilir. İnsana özgü akıl, doğaya özgü akla dayandığına göre Stoacılar açısından bütün insanlar bu ortak doğadan, akıldan pay aldıkları nispette amaçlarını gerçekleştirebilirler. Ortak akıldan pay alan bütün insanlar aileden başlayan ve her biri diğerini içine alarak genişleyen çok sayıda doğal birliğin üyesi olurlar. Nasıl ki tanrısal kader sayesinde doğadaki olaylar birbirine bağılıysa aynı şekilde insanlar da bu kaderle birbirine bağlıdır.

### Kaynakça

Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 2016.

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Arnim, Hans Von. *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları Zenon ve Kleanthes*. Derleyen ve Çeviren: Cengiz

- Çevik, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Arnim, Hans Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çeviren: Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. Çeviren: Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Cicero, M. Tullius. *De Finibus*, III. 16, *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*. Hazırlayan ve Çeviren: Melike Molacı, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Cicero, M. Tullius. *De Natura Deorum Academica*. Translated: H. Rackam, Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Cicero, M. Tullius. *Kader Üzerine*, Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 2014.
- Çevik, C. Cengiz. "Seneca'nın Naturales Quaestiones Adlı Eserinde Doğa ve Ahlak Anlayışı." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Epictetus. *The Discourses*. Translated: W. A. Oldfather, London: Harvard University Press, 1956.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*. Çeviren: Burhan Toprak, İstanbul: Meb, 1989.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. VII. Kitap. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Menzilcioğlu, Çiğdem. "Sunuş: Cicero ve De Natura Deorum" *Tanrıların Doğası* içinde, Editör: Çiğdem Dürüşken, 9-30. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Molacı, Melike. "Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi." Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Nemesius. *On the Nature of Man*. Translated: R. W. Sharples and P. J. Van Der Eijk, Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Plotinus. *The Enneads*. Translated: Stephen MacKenna, London: Faber, 1957.
- Seneca, L. Annaeus. *Ahlak Mektupları*. Çeviren: Türkan Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.
- Stock, St. George. *Stoacılık*. Çeviren: Melike Molacı, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- White, Michael J. "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)" in *The Stoics*, Editör: Brad Inwood, 124-152. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

# İnsan Bir Makinedir Savının Dinamik Sistem Kuramı Bağlamında Değerlendirilmesi

Ayşe Uslu<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-3144-4195

DOI: 10.55256/TEMASA.1196498

## Öz

Bu makale, "insan bir makinedir" iddiasının temel aldığı makine metaforunu, materyalist bir biliş anlayışı perspektifinden sınımayı hedefler. Bu amaçla, bilişselliği modellemek için kullanılan makine metaforlarını bir araya getirip karşılaştırmasını sunar. Buna göre, öz-örgütlenişe sahip canlı sistemlerin bilişsel etkinlik alanını materyalist bir perspektiften bakarak açıklamak için, etkinleşimci yaklaşım berimsel modelin sağladığı kavramsal çerçeveden daha uygundur. Etkinleşimci yaklaşımın en büyük avantajı, Dinamik Sistemler Kuramının sağladığı kavramsal çerçeveyi kullanarak, bilişsellik ve yaşam, biliş ve beden, zaman ve maddesel örgütleniş arasındaki bağı yitirmeden yaşayan sistemlerin temel hareketini materyalist bir zeminde anlamaya izin veriyor oluşudur. Bu bağlamda, bu metnin birinci bölümünde, La Mettrie'in "insan bir makinedir" iddiası, materyalist bir beden ve bilişsel etkinlik anlayışına örnek olarak gösterilmiştir. İkinci bölümde, kullanılan diğer zihin metaforları tarihsel olarak incelenmiş ve günümüz baskın görüşü olan berimsel model mercek altına alınmıştır. Üçüncü bölümde, berimsel modelin problemleri yanlarını aşmaya dönük etkinleşimci eleştirisine yer verilmiş ve etkinleşimcilik bedeninin bilişsel hareketini anlamaya dönük alternatif bir düşünme biçimi olarak sunulmuştur. Etkinleşimci bağlamda allopöietik ve otopöietik makine kavramları arasında ayırım yapılmış ve otopöietik sistemler olan canlı bedenlerin öz-örgütlenişe sahip, kimlik ve anlamlı eylem örüntüleri yaratma amaçlılığı taşıyan bir yönelimsellikte çevreleriyle eşlenik ilişkiler kuran dinamik sistemler olduğu belirtilmiştir. Son bölümde, bu türden otonom sistemleri anlamak için Dinamik Sistem Kuramı'nın en uygun kavramsal çerçeveyi sunduğu verilen örneklerle gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Etkinleşimcilik, Dinamik Sistem Kuramı, Berimsel Zihin Modeli, Otopöiesis, Otonomi, İnter-Activity.

## Assessment of the Argument 'Human Is A Machine' In Terms of Dynamic System Theory

### Abstract

This article aims to examine the metaphor of machine on which the claim of "human is a machine" is based from the perspective of a materialist understanding of cognition. For this purpose, it compares and contrasts the metaphors of machine used for modeling cognition throughout the history. Thus, enactivist perspective is more applicable for explaining cognitive activities of self-maintaining living systems than the underlying conceptual framework of the computational model of mind. The biggest advantage of the enactivist approach is to allow for understanding the basic movement of the living systems from a materialist perspective without losing the link between cognition and life, cognition and body, time and material assemblage by using the tools provided by Dynamic System Theory. In this context, in the first part of this article, La Mettrie's claim of that "human is a machine" is presented as an example of a materialist understanding of body and cognition. In the second part, other views using the metaphors for mind throughout the history and specifically the computational view as the current prevailing model of mind are examined. In the third part, the enactivist criticisms of the computational model of mind is given for overcoming the problematic sides of computational model and the enactivist perspective is presented as an alternative for understanding bodies' cognitive activity. Allopoietic and autopoietic systems are differentiated in respect of enactivist perspective so that it is better understood that otopoietic living bodies are self-organizing dynamical systems coupled with their environment by their intentional orientation toward creating their own identity and meaningful patterns of action. In the last part, it is suggested that Dynamic Systems Theory provides the best conceptual and mathematical tools for understanding such autonomous systems by presenting instances within the Dynamic System Theory.

**Keywords:** Enactivism, Dynamic System Theory, Computational Model of Mind, Autopoiesis, Autonomous, Intra-Activity.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Görsel İletişim Tasarım Bölümü.  
ayseuslupoooyani@duzce.edu.tr

## Giriş

Bedenin maddeselliği üzerine düşünen filozofların içinde düşüncesini, kesip açarak inceleme fırsatı bulunduğu bedenlere dayalı olgusal gözlemler ve hastalık fenomenolojisi üzerine kuranları az bulunur. 18.yy. Avrupa'sında yaşamış, insan bedeni ve “zihni” üzerine materyalist fikirleriyle meşhur Julien Offray de La Mettrie bunlardan biridir. Aynı zamanda bir hekim olan La Mettrie, aldığı tıp eğitiminin ışığında, savaşlarda tedavi ettiği askerler ve kendi bedeni üzerinde yaptığı gözlemlerden yola çıkarak, Kartezyen ruh ve beden ikiliğini kökten reddeder. La Mettrie, Descartes'in ilan ettiği “beden bir makinedir” iddiasını gölgeleyen, ayrı bir töz olarak ruh varsayımını budayarak, insanın bütünüyle bir makine olduğunu ilan eder.<sup>2</sup> İnsan ve insan dışı hayvan arasında bir ayırım gözetmeksizin ve hatta bitkileri de kapsayan bir canlılık tanımı içinden, bedene hareketini verenin, yine bedenin bütününde bulunan bir “devindirici güç” olduğunu iddia eder.<sup>3</sup> “Tinsellik” ya da “maddesel olmayan” gibi sözcükler, insan bedeninin mekanizmasını anlamaya çalışanlar için dilin kötüye kullanımından başka bir şey değildir.<sup>4</sup> Bedenin tüm yetileri maddesel süreçlere dayalı açıklanabilir, buna “hayal gücü” ve “hissetme yetisi” de dahildir.<sup>5</sup> Ne doğuştancılar<sup>6</sup> haklıdır ne de yalnızca insana mahsus ölümsüz bir ruhun varlığını iddia edenler.<sup>7</sup> Maddesel olmayan bir ruhun varlığını ileri sürmek, insan beyninin hayal etme gücüne alet kazandıran dil teknolojisi sayesinde elde edilen soyutlama gücünü, maddeden ayrı bir töze atfetme yanlısından ibarettir.<sup>8</sup> Ruh, boş bir sözcükten ibarettir.<sup>9</sup> Bedeni harekete iten devindirici ilke, bedenin bütününe yayılan yay gibi işleyen, ne sadece beyne ne de bedene yayılan sinir sistemine indirgenebilecek olan, bir canlılık gücü olarak tarif edilir.<sup>10</sup> Bedenin her bölümü kendi işlevi doğrultusunda, bedenin tümüyle giriştiği hayati hareket etme kapasitesine katılır. Bu mekanik hareketliliği açıklamak için, bedenin tüm otomatik tepkilerine bakmak yeterlidir. Kasların hayal gücüyle olan yakınlığından kaynaklanan düşünmek de buna dahildir.<sup>11</sup> Beynin işlevi hayal gücüne hareketini veren ve sinir sistemi aracılığıyla kaslarla bağlantı kuran düzeneğin bir parçasıdır. İnsan makinesinin hareketi, beynin işlevine indirgenmediği gibi, sadece insana özgü bir yüceltmenin konusu da olamaz. Bedenin tümüne yayılan bu canlı titreşim, katı ve sıvı süreçlerin her ikisine de aynı biçimde gerekli olan sürekli hareketin varlığı sayesinde ortaya çıkardığı yaşamsal harmoniyi sürdürür.<sup>12</sup> Ortaya çıkan harmonik harekete katı ya da sıvıların hangisinin daha fazla katkı yaptığı da söylenebilir. Kuşların uçuşundan, insanın iradi sanılan ve aslında mekanistik bir çerçevede açıklanabilecek olan tüm eylemlerine kadar canlılığın temel hareketi, “örgenlenmiş<sup>13</sup> cisimlerin titreşimi” ilkesiyle açıklanır.<sup>14</sup> Bedenin bütününe kat ederek, bir bedenin çevreyle girdiği harmonik etkileşimin sürekliliğine bağlı olarak ortaya çıkan bu devindirici gücün arkasında maddenin bir düzenleniş hali olarak canlılık vardır.

<sup>2</sup> Bkz. Julien Offray De La Mettrie, *Man A Machine* (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1912 [1748]).

<sup>3</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 51, 129.

<sup>4</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 107.

<sup>5</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 108, 115.

<sup>6</sup> Doğuştancılık, zihnin, fikirler, bilgiler ve inançlarla doğduğuna inanan epistemolojik öğretilerdir. Bu bağlamda, Locke'un “boş levha” görüşünün tam tersini savunan bir yaklaşımdır.

<sup>7</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 111, 146.

<sup>8</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 112.

<sup>9</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 128.

<sup>10</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 131.

<sup>11</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 133.

<sup>12</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 136.

<sup>13</sup> Organik.

<sup>14</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 138.

La Mettrie, maddenin kendinden hareketli olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu kendiliğinden hareket, merkezi bir bilgi işleme ve değerlendirme sürecini ön gerektirmediği gibi, sadece sinir sistemini ilgilendiren bir konu da değildir. Düşünmek bir duyumsama ya da hissetme yetisidir ve duyumsama söndüğü anda düşünce de ortadan kalkar.<sup>15</sup> Dolayısıyla, düşünsel süreçler hareketin tetikleyicisi ve planlayıcısı olmadığı gibi sürekli kılanı da değildir. Hareket ve duygu birbirlerini sırayla uyararak, harmonik bir eylemlilik alanı ortaya çıkarır. Düşünce hissetmenin yalnızca bir kipidir. Öyleyse, La Mettrie'ye göre, düşünce yetisi bedendeki hareketin kaynağı olmadığı gibi, organik maddeyi inorganik maddeden ayıran şey de değildir. Düşünme kendinde bir neden ya da bir töz değil, maddenin bir kipidir. Organik maddeyi inorganik maddeden ayıran şey kendiliğinden hareket kabiliyetidir ve canlılar arasındaki farklar, bedensel düzenleniş çeşitliliklerine göre hareketin aldığı farklı biçimlerle açıklanır.<sup>16</sup> La Mettrie, örgensel cisimlerin titreşimini sağlayan bu ilkenin mekanizmasını açıklamayı maddenin doğasını açıklamakla eşdeğer zorlukta bulur. Canlı bedenlerin saat gibi işlemlerini sağlayan bu hareket ilkesini açıklamanın en iyi yolunun, a priori bilgi türünden değil, bir a posteriori gözlem alanı olarak fizik ve mekaniğe daha fazla güvenmekten geçtiği açıktır. Hayvanları birer makine olarak gören Descartes bu savında haklıdır ancak bu tezi eksik bırakmıştır; insan da canlılığın hareket yasasından payını aldığı ölçüde bir makinedir ve düşünme bu makinenin diğerleri arasında bir kipinden başkaca bir şey değildir. Ancak, La Mettrie, maddeye düşünce özelliğini ve canlılığın ona özgü hareketini veren mekanizmanın tam olarak bilinmediğini açıkça itiraf ederek tartışmayı açık bırakır.<sup>17</sup>

La Mettrie'in yaklaşık iki yüz elli yıl önce ortaya attığı görüşün, insanın doğasını açıklarken, başlangıç ilkesi olarak canlılık ilkesini alması ve biyolojik düzenleniş hayvan bilişselliğinin temelinde yatan bir hareket unsuru olarak göstermesi, materyalist bir felsefenin benimseyeceği türden bedenlenmiş biliş anlayışını destekler. La Mettrie, 17. yy. da Spinoza'nın eksik bıraktığı bir çerçeveyi tamamlamıştır. Spinoza her beden kendi varlığını sürdürme çabasını, var olmanın ve eylemde bulunmanın temel ilkesi olarak kabul eder.<sup>18</sup> Conatus varlığa hareketini kazandıran tetikleyici devinim gücüdür. Aynı zamanda, conatus, düşünce ve beden arasındaki paralelliğin görülmesini sağlar. Spinoza'ya göre conatus, şeylerin "edimsel özü" olarak kabul edildiğinden, zihinsel bir antiteden çok, maddeseldir. Bu da insan eylemlerinin doğallaştırılmasının zemini olur, çünkü davranışları yönlendiren duygulanımlar en temelde conatusa bağlı olarak ortaya çıkar.<sup>19</sup> Ancak Spinoza'nın evreninde, düşünce ve beden tözün iki ayrı sıfatı olarak kalır ve Spinoza bu ikisi arasında bir paralellik kurmakla yetinir. Bu ikisi arasında bir paralellik öne sürmek, ikisinin conatus bağlamında nasıl ilişkiye geçtiğini açıklamak için yeterli değildir. Maddi olduğu varsayılan conatus, duygulanımları<sup>20</sup> yani davranışsal eğilimleri nasıl şekillendirir? Conatusun doğal dünyada işlemlerini sağlayan mekanizma nedir? Fiziko-kimyasal süreçler conatus bağlamında nasıl organize olurlar? Spinoza'nın düşünce ve madde arasında paralelizmi, doğalcılığının önünde engeldir. La Mettrie yaklaşık bir yüzyıl sonra, düşünce ve maddi beden arasındaki Spinozacı utangaç ikiliği maddesel olan doğa dünyası lehinde ortadan kaldırarak, conatus tezinde ortaya atılan devindirici güç savını, tek başına maddenin merkezine yerleştirir ve düşüncenin bedendeki mad-

<sup>15</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 138.

<sup>16</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 140.

<sup>17</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 147.

<sup>18</sup> Benedictus Spinoza, "The Ethics" in *The Collected Writings of Spinoza*, ed. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985), BIII, Ö7.

<sup>19</sup> Spinoza, "The Ethics," BIII, Ö9.

<sup>20</sup> Duygulam (affect), bir beden, etkileme ve etkinme kapasitesi olarak da ifade edilebilecek olan, geçişlilik halindeki yaşamsal kapasitesinin öz duyumsamasıdır.

di süreçlerin bir kipi olduğunu iddia eder. Böylece, La Mettrie'in Spinoza'nın yarıda kalmış doğalcılık projesini tamamlayarak, materyalist bir çerçeve kazandırdığı söylenebilir. La Mettrie'in organik bedenlerin devindirici gücüyle, Spinoza'nın conatusu arasındaki en büyük ortaklık, hareketin "hayatta kalmayla" örtüşen iç içe geçmiş ilişkisidir. La Mettrie'in müdahalesiyle düşüncenin hayatta kalmakla maddi bir ilişkisi kurulmuştur. Ancak, iki düşünür için de, canlıların bu yaşamsal hareketini belirleyen doğal mekanizmanın nasıl işlediği bilinir değildir. İnsan doğasını açıklamak üzere ortaya koyulmuş bir modelin, bilişsellik ve yaşam arasındaki bağlantıyı tanımlaması, doğalcı bir açıklama önerisinin kaçınılmaz sonucu olarak görülmelidir. Geriye kalan, bu bağlantıyı açıklayacak bir modelin yaratılmasıdır.

Bu metinde, La Mettrie'in, "insan bir makinedir" savında özetlenen, canlılık ve düşünce arasındaki bağı koruyarak sunduğu materyalist bilişsellik anlayışı, zihni anlamak için kullanılan diğer metaforlarla karşılaştırıldığı bir bağlama oturtulacak ve günümüz bilişsellik anlayışları içinde etkinleşimci bir perspektiften değerlendirilecektir. Etkinleşimciliğin bağlı olduğu Dinamik Sistemler Kuramı'nın, La Mettrieci bilişsellik anlayışının açıklamadan bıraktığı bilişsel mekanizmayı açıklamak için en uygun model olduğu savunulacaktır.

### 1. Makine Metaforunun Evrimi ve Bilişsellik

Düşünce ve tıp tarihinde zihni anlamak için teknolojik yenilikleri bir model olarak kullanmak yaygındır. Eski Yunandan günümüze kadar insan bedeninin ve "zihninin" nasıl işlediğine dair getirilen öneriler, geliştirilen insan yapımı teknolojilerle birlikte bir evrim geçirmiştir. Eski Yunan'dan miras alınan, bilişselliği ve bedenin hareketini, beyne dışarıdan gelen havaya benzer yapıdaki "hayvan ruhu" kavramıyla açıklamak, Rönesans'a kadar değişerek devam eden tek çerçeve olmuştur.<sup>21</sup> Aristoteles, (384-322 BC) Hipokrat'tan (460-371 BC) aldığı bayrağı ileriye taşıyarak, dış dünyaya dair bedensel duyumun, hayvan ruhları aracılığıyla, havaya benzer bir formda titreşim halinde kana geçtiği ve kalbe iletiildiği, buradan da beyin ve kaslara aktarıldığı tezini desteklemiş ve bir bedeni canlı kılan ruhun bu yolla oluştuğunu iddia etmişti.<sup>22</sup> Bu anlayış, Yunan tıpcı Galen'in (130-201 BC) anatomi incelemeleriyle birleşmiş ve beyin, merkezi sinir sistemi aracılığıyla, tüm diğer organları kontrol eden hareketin merkezi olarak ilan edilmiştir. Ancak, eski Yunandan beri bilişselliği açıklamak için kullanılmış "hayvan ruhu" açıklaması, 16 ve 17. yy arasında yaşanan bilimsel devrime kadar devam etmiştir. Beyin, bedene canlılığını veren hayvan ruhunun üretildiği yer olarak anlaşılmıştır.<sup>23</sup>

16.yy'ın ortalarında, bilimsel Rönesans'a en büyük katkıyı sunanlardan biri olan Descartes, zamanının mevcut teknolojisi olan hidrolik makineyi model alarak, hayvan davranışlarını açıklama çerçevesinde değişiklik yaratmıştır.<sup>24</sup> Descartes'a göre, bedenler ve hidrolik makineler arasındaki tek fark karmaşıklık seviyesidir. Kullandığı model, sonrasında endüstri devrimini ateşleyen makinelerin icadına ilham kaynağı olacak hidrolik sistemle çalışan otomatonlardır. Otomaton fikrinin en ilginç yanı, görece kendi kendine hareket edebilme kabiliyeti göstermesidir. Ancak kendiliğinden görünen bu hareket, daha önceden belirlenmiş komutlara cevap veren ve belli bir işlem sıralamasını izleyen yapısından kaynaklanmaktadır. Belli bir programcılığı gerektirir

<sup>21</sup> Matthew Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," *Nature Reviews Neuroscience* 3(5), (2002): 395-400.

<sup>22</sup> C.U.M. Smith, Eugenio Frixione, Stanley Finger and William Clower, *The Animal Spirit Doctrine and the Origins of Neurophysiology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 52.

<sup>23</sup> Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," 395.

<sup>24</sup> René Descartes, *Treatise of Man. The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1662]), ATXI, 119.

de, kendi kendine işleyen bir sistem görüntüsü veren bu yapı, hareket ettirici bir güç olarak hayvan ruhuna başvurmayı gerektiren klasik görüşü sonraki dönemlerde yerinden edecek kadar kuvvetli bir etki yaratmıştır. Ancak Descartes kendi zamanında, hayvan ruhu argümanından vazgeçmez. Ona göre, temelde bilişsel aktiviteyi sağlayan, pineal bezden geçerek bedenün tümüne sinirlerden yayılan ve kasları harekete geçiren hayvan ruhlarıdır.<sup>25</sup> Hidrolik makinenin çalışma prensibi, sıvıların sıkıştırılmama özelliğinden hareketle, kuvvet iletiminin akışkana verilen basınç enerjisi yardımıyla sağlanması üzerine kuruludur.<sup>26</sup> Descartes bedendeki dolaşımı pompalanan bir kuvvetin iletimi olarak görmüştür. Ancak ona göre iletimi sağlayan iletken taşıyıcı hayvan ruhlarıdır. Hidrolik makine modeli, klasik yaklaşımlarda hava gibi uçucu, bilinmeyen bir şeye benzetilen hayvan ruhlarının akışkanlığı tartışmasının yönünü, hava terminolojisinden sıvı terminolojisine dönüştürmek gibi bir işlev görmüştür. Descartes, kusursuz işleyen hidrolik makinenin suyun akışındaki sürekliliği sağlayan mekanizmasına hayran kalmış görünür. Hayvan ruhlarının bu makinedeki işlevi, Descartes'ın bu metnin yazılış tarihinden yaklaşık yüz yıl sonra keşfedilecek olan elektriksel iletimin habercisi gibidir. "Akım" teriminde olduğu gibi akışkanlar diliyle elektrik dili birbirine benzer. Elektrik, hidrolik makinelerin akışkan mantığının izin verdiğinden daha hızlı bir iletim modeli sunacaktır. Sonuç olarak, Descartes'ın genel olarak hayvan bedeninin çalışma mekanizmasını hidrolik makinelere benzetmesi, ilerde insan davranışlarının hayvan davranışlarıyla benzerlikleri üzerinden çalışmasını sağlaması açısından önemlidir. Ayrıca, Descartes'ın açtığı kavramsal çerçevede bedensel davranışların mekanik süreçler olarak kabul edilmesi, bu davranışların nedenlerinin rasyonel olarak ve yasalar çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu gündeme getirmesi bakımından önemlidir.<sup>27</sup> Her ne kadar Descartes, bedenden ayrı bir töz olarak kabul ettiği ruhu, bu işleyen makinenin makinisti olarak ilan ederek bütünüyle materyalist ve birci bir varlık anlayışının önünü kapatsa da, davranışın biyolojik temellerinin anlaşılması için bilimsel bir araştırma stratejisi önermiş olur.

Bu bilimsel araştırma ışığı, Jan Swammerdam'ın sinirlerin işlevinin daha doğalcı bir çalışmasına (1664) zemin hazırlamıştır. Swammerdam, kurbağa sinirleri üzerinde yaptığı deneylerle, kaslar ve beyin arasında bir bağlantı olmadan da hareketin gerçekleşebileceğini göstermiştir.<sup>28</sup> Bu buluş, Eski Yunan'dan beri gelen ve Descartes'ın da kurtulamamış olduğu hareketin nedeni olarak beyin ve kaslar arasındaki "akışı" sağlayan "hayvan ruhu" açıklamasını boşa çıkaran bir çalışmadır. Swammerdam'ın çalışması, beyin ve kaslar arasında aracılık yapan hayvan ruhlarının varlığı savının sadece boş bir inançtan ibaret olduğunu gösterir. İster hava ister sıvı biçimde olsun, aslında hayvan ruhlarının var olmadığı bilgisi yeni bir bilimsel çağın başlangıcının habercisi olmuştur. Sinirbilim açısından devrim niteliğindeki bu buluş, Swammerdam'ın hareketin dışsal uyarım ile meydana geldiğini gösterdiği açık sinir deneylerine dayanır.<sup>29</sup> Sinirler dışarıdan mekanik bir müdahale ile uyarılarak harekete geçirilebilmiştir. Böylece yeni çağın zihin ve beden modelleri, Descartes'ın hidrolik makineleri üzerine değil daha ziyade mekanik üzerine kurulacaktır. Gözlemlenen etki ve tepki arasındaki katı bağlantı, bedenün mekanik düzenlenişi hakkında bir fikir vermiştir. Böylece bedeni, ruhlarla dolu bir tulumba

<sup>25</sup> Descartes, *Treatise of Man. The Philosophical Writings of Descartes*, ATXI:130.

<sup>26</sup> Julia Ramirez, "The Circulatory System: The Hydraulics of the Human Heart," *Industrial Outpost*, erişim 20 Temmuz 2022, <https://web.archive.org/web/20170501112640/http://www.industrialoutpost.com/human-circulatory-system-heart-modern-hydraulic/>

<sup>27</sup> Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," 395.

<sup>28</sup> Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," 397.

<sup>29</sup> Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," 399.

gibi görmek yerine, daha doğru biçimde enerji ve kuvvetin bedenler üzerindeki etkisini ifade eden mekanik bir makine olarak görmeye yaklaşılmıştır.<sup>30</sup>

La Mettrie'in 1748'de insanın bütünüyle bir makine olduğunu ilanı, hidrolik motordan ziyade mekanik bir sistemi imler. La Mettrie saat ve yay gibi klasik mekanistik benzetmeler kullanır. Ancak, metnine daha dikkatli bakıldığında, onun materyalizmi canlı bedenleri dirimsiz makinelere indirgemekten ziyade, canlılığın içindeki kendiliğindenliğe vurgu yapmaktadır. "Beden kendi kendini kuran bir makinedir."<sup>31</sup> Bedenin sürekli hareketinin ve otonomisinin altında yatan mekanizmayı açıklamak için, otomatondan daha canlı ve bir saatten daha otonom bir mekanizma nasıl açıklanabilir?

18. yy'ın ikinci yarısında, beyin ve yalıtılmış sinirler üzerine yapılan deneylerde elektriğin kullanılması yaygınlaşınca bedendeki hareketin doğasını açıklamak için yeni metaforlar gün yüzüne çıkmıştır. İlk uğrak sinir sistemi ve telgraf arasındaki benzerlik olmuştur.<sup>32</sup> Beyin ve duyumsama arasındaki bağlantı, kablolardan aktarılan bilgi içeriği formatına benzetilmiştir.<sup>33</sup> Ancak, telgraf beyin kadar esnek değildir.<sup>34</sup> Ardından, Bergson'un beyin tarifinde örneklenen, mesajları daha esnek biçimde yönlendirmenin bir yolu olan telefon santrali benzetmesi gelir: "beyin, merkezi bir telefon santralinden başkaca bir şey değildir: işi, iletişime izin vermek, ya da onu ertelemektir... çevresel uyarımların motor mekanizmayla ilişkiye sokulduğu bir merkez."<sup>35</sup> Bergson'un bu önerisi, beynin bir bilgi üreticisi olmak yerine bilgilerin bekletilmesini sağlayan, sinirlerin yoğunlaşmasından ibaret bir durak olduğu yönündedir. Ancak, telefon santrali fikrinin, hızlı ve çok sayıdaki uyarımı ayırt edip uygun yöne aktarmak için yeterince hızlı ve efektif olmadığı, telefon şebekesinin teknolojik yeniliklerle daha karmaşık hale gelmesi ve "elektrik bağlantı şeması" fikrinin devreye girmesiyle anlaşılmıştır. 1900'lerin yarısında bilgisayar modellerinin gelişimi, elektrik bağlantı şeması ve sinir sistemi arasındaki benzetmeyi güçlendirmiş ve nöral etkinliğin berimsel<sup>36</sup> olduğu önerisinde bulunulmuştur.<sup>37</sup> Bu fikrin felsefede yansıması olarak, zihin ve Turing makinesi arasında kurulan analogi, zihni anlamak için baskın model haline gelmiştir.<sup>38</sup> Bedenin hareketini sağlayan merkezin beyin olduğu ve biyolojik bir nöral ağ olan beynin bedenden aldığı bilgiyi, tıpkı işlevi sembolleri belli kurallara göre manipüle etmek olan Turing makinesi gibi, değerlendirip işleyerek anlamlı tepkiler ürettiği fikri kabul edilmiştir. Jerry Fodor'un önerisiyle (1975;1995), beyindeki içsel durumların anlam kazanmasını sağlayan kuralların dilsel kurullarla aynı olduğu kabul edilmiştir. Bir bilgisayar programına özdeş olmasa bile, zihnin berimsel bir sistem olduğu kabul edilmiştir. Bedenin beyinden geriye kalan kısmının işlevinin beyne girdi taşımak olduğu düşünülmüştür. Bilgisayar temelli zihin modelinin

<sup>30</sup> Cobb, "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," 399.

<sup>31</sup> La Mettrie, *Man A Machine*, 93

<sup>32</sup> Bkz. Alfred Smee, *Instinct and Reason Deduced from Electro-Biology* (London: Reeve, Benham and Reeve, 1850). doi: 10.1037/12035-000

<sup>33</sup> Bkz. Spencer Thomson and Henry Smith, *A Dictionary of Domestic Medicine and Household Surgery* (Philadelphia: Lippincott, 1853).

<sup>34</sup> Santiago Ramon Cajal, "The Croonian lecture – la fine structure des centres nerveux," *Proceedings of the Royal Society of London* 55, (1894): 444-468. doi: 10.1098/rspl.1894.0063

<sup>35</sup> Henri Bergson, "Matter and Memory" in *Bergson: Key Writings*, ed. Keith Ansell Pearson (New York: Continuum, 2002 [1911]), 94.

<sup>36</sup> Bilgisayımsal.

<sup>37</sup> Warran McCulloch and Walter Pitts, "The immanent logic of the nervous system," *Bull Math Biophys* 5, (1943): 115-133. doi: 10.1007/BF02478259

<sup>38</sup> Hillary Putnam, "Psychophysical Predicates" in *Art, Mind, and Religion*, ed. W. Capitan and D. Merrill (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).



iki önemli özelliği dikkat çekicidir: birincisi, berimin gerçekleşebilmesi için zihinsel temsillere ihtiyaç vardır, çünkü berimsel sistem, dış dünyadaki nesnelere kendisini değil, birer sembole dönüşen temsillerini bir girdi olarak kullanacaktır. İkincisi, zihin bu girdileri semantik kurallara göre işler. Turing makinesi, geçerli alfabetik dizilerin (ya da sembol havuzunun) rastgele bazı altkümelerini bulup çıkararak bir otomatondur. Bant uzunluğu arttıkça daha fazla girdi hafızası oluşturulabilir, ancak işlem değişmez, sistem eldeki sembole uygun bir girdi aramak üzerine kuruludur. Berimsel zihnin modeline göre bedenın anlamlı hareketi, bedenden beyne iletilen sembollere uygun bir işlev tayin edilerek bedene geri gönderilmesiyle tarif edilir. İlginçtir ki, elektriğin icadıyla mümkün hale gelen berimsel modellerle birlikte, Descartes'ın hidrolik otomaton üzerine kurulu modelinin yeniden dirildiği söylenebilir. Berimsel modele göre de, bilişsellik kafatası içi bir işlemdir. Bedenin işlevi bilgi pompalamaktır. Akışkanlar mantığı bu defa elektrik bağlantı şeması fikriyle birleşerek, hidrolik motorun sağlayamadığı karmaşıklıkta bir bilgi akışının kontrolünü sağlayabilmiştir. Bilgi ya da girdilerse tıpkı hayvan ruhlarına benzer şekilde görünmez, yer kaplamayan ancak tüm bilişsel etkinlikten dolayısıyla bedenın hareketinden sorumlu olan temsillerin soyut dönüşümüyle tarif edilir.

Ancak, berimsel model, temsiliyetçi olmayan zihnin modelleri ve bağlantıcılık *connectionism* tarafından eleştirilmiştir. Kuşku götüren bir argüman olarak, bilişsellik bir bilgi işlem olup olmadığı sorusunu ayrıca incelemek gerekir<sup>39</sup>. Berimsel modelin yol açtığı problemlerin başında, öncelikle bilişsel etkinlik ve eylem arasına temsilleri yerleştirmesi nedeniyle algı-eylem sürekliliğini koruyamamış olması gelir.<sup>40</sup> Bu durumda zihnin doğrudan algıladığı şey temsillerdir, dış dünyadaki nesnelere değil. Bu, Kartezyen özne-nesne ayrımının arka planında yatan temsiliyetçiliğin yol açtığı bir problemdir. Algı ve eylem, doğrudan bedenın değil, zihinsel bir değerlendirme sürecinin ürünü olarak anlaşılır. “Makinedeki hayalet” iş başındadır.<sup>41</sup> Anlamı, beyindeki işlemci kurar, makinenin tamamı, yani beden değil. Diğer yandan, zihnin durumlarının anlamı, içsel bir evrensel dilin yapısına bağlanarak açıklanmıştır. Zihnin durumlarına yani dış dünya temsillerine anlam kazandıran, ya da zihnin durumlarının birbirine dönüşümünü sağlayan, sinir sistemindeki girdilerin kendisine göre düzenlendiği sentaktik koddur. Yani, beyindeki semboller anlamını, bağlama duyarlı bir çerçevede değil, sembolik bir soyutluğun ürünü olarak kazanır. Zihnin durumları doğuştan getirilen içsel bir dilin belirleniminde anlamlarını kazanıyorsa, bu bağlam körü evrensel yapının kabul edilmesinin sonucu salt içselcilik olacaktır. Bilişselciliğin kaçınılmaz sonucu, anlamın dışarıyla ve bedenle canlı bağlantısını koparmış olmasıdır. Berimsel modelin savunucusu Putnam'ın kendisi bile işlevselciliği ve bu içselci anlayışı aynı nedenden ötürü eleştirerek reddetmiştir.<sup>42</sup> Anlamı sembolik bir soyutluğun ürünü haline getiren ve yalnızca kendi ürettiği temsilleri algılamaya kurulu bir makine kavrayışı düpedüz idealist bir felsefenin ürünüdür ve maddeci anlayışla bağlantısını yitirmiştir. Descartes'ın hidrolik otomatonu içindeki hayalet hayvan ruhlarını varsaymakla, berimsel modelin dayandığı temsiliyetçilikte ısrar etmek aynı kapağa çıkar. Bedenin bütünsel hareketi bu modelde sanal bir diyagramın verili işlevine indirildiği gibi, aynı zamanda, birer antiteymiş gibi işlev gören temsillerin ya da zihnin durumlarının varlığı önvarsayılmıştır. Churcland'ların (1988) karşı çıktığı yönde, temsiliyetçilik “halk psikolojisi” kavramları yaratmanın kökeninde yer alır. En başta “zihin” kavramının kendisi bir halk psikolojisi kavramıdır. Turing makinesi modeli, Kartezyen zihin-beden ikiliği probleminin yeniden

<sup>39</sup> Bkz. Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: MIT Press, 1972).

<sup>40</sup> Michael Wheeler, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005): 38.

<sup>41</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 2000 [1949]).

<sup>42</sup> Hillary Putnam, *Mind, Language and Reality; Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).; Hillary Putnam, *Representation and Reality* (New York: MIT Press, 1988).

dirilmesine, özne-nesne arasındaki boşluğun derinleşmesine ve sonuç olarak içselci bir anlam teorisiyle sınırlı olması sebebiyle idealist bir ontolojiye neden olduğu için materyalist bir felsefe bağlamında çalışmaz. Berimsel modeli besleyen bilişselcilik idealizmi yeniden üretmektir.

Bedenin hareketini anlamaya çalışırken idealist tuzağa düşmenin arkasında yatan neden, fiziksel olmayan şeylerin bir antite olarak kabul edilmesidir. Bilişselliği anlamak için kullandığımız metaforlar, aslında bedende ne olup bittiğini anlamaktan uzaklaştırır. Zihnin bir makine olduğuna dair inancımız, zihnin fiziksel olarak var olan bir antite olduğuna inancımız tarafından beslenir.<sup>43</sup> Bir metafor olarak makinelerin ilgi çekici olan yanı, onların kendiliğinden ortaya çıkan bir hareketin sürekliliğini örneklendiriyor olmalarıdır. Ancak, makinenin hareketini açıklamak için kullanılan akıl yürütmeler, hali hazırda kuram-yüklü olduğundan, peşinde olunan gerçek hareketin doğasını açıklamaktan uzaklaştırır. Bedenin bütünsel hareketine dair temelin zihne indirildiği ve zihnin de girdi-çıktı mantığına göre işleyen bir makine olarak kabul edildiği modeller kaçınılmaz olarak idealist bir açıklama çerçevesini doğurur. Oysa, bir materyalist olan La Mettrie'in insan bir makinedir savında peşinde olduğu kanıtlanma, bedenden ayrı bir zihinsel etkinlik alanını değil, biyolojinin izin verdiği ölçüde açıklanması mümkün olan yaşamsal bir "kendi kendine" hareketin sürekliliğini göstermek hedefindedir. Bu hedefe ulaşmak adına, makinedeki kontrol paneli gibi işlediği düşünülen zihin tasavvuruna başvurmadan, bedenin bilişselliği doğuran kendi kendine hareketini ve onun sürekliliğini araştırmanın olanakları aranmalıdır. Bu bağlamda bu araştırmada, bedensel hareketin otonomisinin ve sürekliliğinin nasıl bir mekanizmaya dayalı olduğu, idealizm tuzağına düşmeden hangi yolla açıklanabilir sorusu ön plana çıkar. Metnin bundan sonraki kısmı, bu üç başlığı, berimsel çerçeve gibi klasik modellerin reddi üzerinden, alternatif bir çözüm olarak etkinleşimci yaklaşım bağlamında inceleyecektir. Bedenin hareketini anlamak için kullandığımız makine kavramsallaştırmamızı idealizmden arındırılmış bir materyalist perspektiften kurabilir miyiz sorusuna cevaben etkinleşimciliğin (enactivism) söyleyecek sözü vardır.

## 2. Dinamik Sistem Kuramı ve Bedensel Hareketin Sürekliliği

Berimsel zihin modelinin literatürdeki en radikal eleştirisi, bilişsel bilimin içinde bedensel hareketin doğasını bütünsel bir yaklaşımla anlamayı öneren ve zihnin soyut bir entelektüel zemin olarak kabul edilmesini reddeden etkinleşimci araştırma programından gelir.<sup>44</sup> Etkinleşimcilik, bilişselliği bilgi işleme süreci olarak gören berimsel modeli, Kartezyen temsiliyetçiliğin temel kabulü olan, zihnin beynin dışındaki gerçekliğin tam temsilini gerçekleştirebiliyor olduğu fikrini savunduğu için eleştirir. Etkinleşimcilik, bilişselliği, bilişsel aktörün hali hazırda dünya hakkındaki inançlarının berimsel değerlendirilmesi üzerine kurulu bir süreç olarak değil, bilişsel aktörün kendi anlam dünyasını eylemleriyle "etkinleştirmesi" ya da "ortaya çıkarılması" olarak anlamayı önerir. Bilişsel süreç, bedenin çevreyle etkileşimin bir sonucu olarak, algı ve eylemin iç içe geçmesi ve duyusal-motor örüntülerin tekrarıyla zuhur eden bir süreçtir. Bilişsel etkinlik alanı, dünyayla gerçek zamanlı süregiden bir etkileşimde bedenin duyusal-motor yetilerinde ifadesini bulan, eş zamanlı olarak bedenin ve dünyanın birbirini "etkinleştirmesi" yoluyla tanımlanır.<sup>45</sup> Berimsel biliş modelinde olduğu gibi, bedenin içi ve dışı ya da özne ve nesne arasında aracılık yapan bağlamdan bağımsız temsillerin, dünyaya dair verili bir inanç-temsil havuzunda toplanarak değerlendirmeye tabi tutulmasına gerek yoktur. Biliş, bed-

<sup>43</sup> George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 27.

<sup>44</sup> Bkz. Evan Thompson, Francisco Varela and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge: MIT Press, 1992).

<sup>45</sup> Thompson, Varela and Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, 173.

nin çevresiyle girdiği online ilişkide belirleyici olan yönelimselliği temelinde açıklanır. Canlı bedenler, temsiliyetçi modellerde olduğu gibi dünyayı pasif şekilde yansıtan sistemler değil, dünyayla etkileşiminde onun algısını ortaya çıkaran biyolojik sistemlerdir. Bedenin hareketi, temsillerin beyin içi anlam kazanma sürecini içsel bir dil modeli ile açıklayan berimsel modelin aksine, çevreyle girilen dinamik ilişkide bedenlenmiş bir başa çıkma çabasının sürekliliği ve yapabilme bilgisi etrafında açıklanır. Beden, klasik kuramların savunduğu şekilde bir girdi-çıkı mekanizmasının parçası olmak yerine, sahip olduğu geri bildirim sistemleri sayesinde eylemsel bir döngü içindedir: çevresiyle başa çıkmaya çalışarak, duyuşal-motor yetilerini çevresiyle karşılıklı uyumlanma süreci içinde geliştirir. Bir bedenın bilişsel bir aktör olması, onun çevresiyle etkileşimlerini etkin olarak düzenlemesi yoluyla içsel olarak kendi kendini inşa etmesi, bakıp onarması anlamına gelir.<sup>46</sup> Canlı bir beden bu anlamda otonomdur.

Canlı bedenlerin öz-yaratımı anlamına gelen otonomi fikri, “otopoietik makine modelinin” inşasına ilham olmuştur.<sup>47</sup> Etkinleşimci otopoietik makine modeli, La Mettrie’in organik bedenlerin hareketini ifade eden makine nitelendirmesinin arkasında yatan ve açıklanmadan kalan mekanizmayı açığa çıkarmaya adaydır. Buna göre, canlı bir bedenın hareketini ‘kendiliğinden’ kılan şey, onun otopoietik hareketidir. Otopoietik makineler, bileşenlerinin dönüşümü ve tahribatıyla ilgili süreçlere bağlı bir üretim ağı olarak örgütlenir ve bu anlamda ‘birlik’ nitelendirmesi alırlar.<sup>48</sup> Bir bedenın işlemsel birliğini meydana getiren bileşenleri arasındaki sürekli etkileşimler ve bunların dönüşümü, bu ilişkiler ya da süreçler ağının sürekliliğini ve öz kurulumunu meydana getirir. Bu kendi kendini kurma ve sürdürme hareketi otopoietik sistemlerin en temel özelliğidir: Sistem kendi açıklarını tespit eder ve tamirini üstlenir. Yaşamsallık, döngüsel bir nedensellikte kurulur, lineer değil. Makinenin her bir bileşeni gerçekleşim alanının bireyselleşmesini, tıpkı bir ağda olduğu gibi, topolojik olarak belli ederek var olur ve uzamda somut bir birlik oluşturur. Birliği oluşturan şey sistemin otonomisidir. Kendi kendilerini yöneten otonom sistemlerle, yönetimini başka bir kaynağa borçlu olan heteronom sistemler arasındaki fark, organik ve inorganik zeki makineler arasındaki farkı ortaya koyar. Heteronom sistemlerin düzenlenişi, girdi-çıkı temelli bilgi akışına ve dışardan kontrol edilmeye bağlıdır.<sup>49</sup> Berimsel ya da berimsel modelin eleştirisini yapan bağlantıcı<sup>50</sup> yaklaşımların modelleri heteronomdur. Otonom sistemlerse, girdi çıkıya ihtiyaç duymayan, öz-düzenleme ve öz-kontrol mekanizmasına sahiptir. Dinamik bir otopoietik makine, kurucu süreçlerin her birinin kuruluşu ve meydana gelişi bir ağ gibi birbirine bağlıdır; hangi etkinlik alanının neresinde olursa olsun sistem bir birlik oluşturur ve bu dinamizm çevreyle olanaklı etkileşim alanlarının belirlenmesini de içerir.<sup>51</sup>

Otopoiesis, kendi varlığını sürdürme hareketi ve bir makinenin kendiliğindenliği fikrinin, canlı bir sistemde nasıl gerçeğe dönüştüğünün açıklamasını verir. Beden kendi kendini yöneten ve kendi varlığını

<sup>46</sup> Evan Thompson and Mog Stapleton, “Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories,” *Topoi* 28 (1), (2009): 24.

<sup>47</sup> Humberto Maturana and Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Co., 1980), 78.

<sup>48</sup> Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, 78.

<sup>49</sup> Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 43.

<sup>50</sup> Bağlantıcılık (connectionism) berimsel modeli yerinden eden diğer bir yaklaşımdır. Yapay nöral ağlar üzerinden bilişselliği açıklamak ister (Buckner, 2019). Temsillere gerek kalmadan nöronlar arasındaki ilişkileri, tüm ağ üzerindeki etkisi üzerinden gidi ve çıktılarının anlamını tartışmayı önerir. Ancak, bedenlenmiş biliş yaklaşımının tersine, bilişselliği sadece beyindeki etkinliğe sınırlandırdığı ve yine girdi çıkı mantığı aracılığıyla sunduğu için temsiliyetçi görüşlerden bu anlamda bir farkı yoktur.

<sup>51</sup> Francisco Varela, *Principles Of Biological Autonomy* (New York: Elsevier North Holland, 1979), 55.

sürdüren bir makinedir. Bu bağlamda, Spinozacı conatusun doğalcılığı ile La Mettrie'in organik makinesi, biyoloji ve bilişsellik arasında köprü kuran otopoiesis kavramı aracılığıyla tutarlı bir zemin kazanır. Bir bedende kendiliğinden hareketin üretici merkezi olarak kabul edilen zihin gibi maddesel olmayan bir halk psikolojisi kavramına başvurmadan, organik bir bedenin kendi varlığını sürdürmesinin fizik dünyasındaki anlamı, çevresiyle karşılıklı uyumlanma ve etkinleşim ilişkisine giren canlı bir bedenin kendi kendini onarma ve aynı zamanda çevresiyle madde ve enerji alışverişine devam edebilmeye programlanmış olmasıdır.

Doğanın belirleniminde gerçekleşen bu programlanma işlemini anlamlandırırken kullanılan makine metaforunun değişen anlamları, otonomi kavramı bakımından daha yakından incelendiğinde, klasik çevrelerin biyolojik bir bilişsel sistemi açıklamak için yeterli olmadığı görülür. La Mettrie için, organik bir bedenin hareketi tıpkı bir otomat gibi, kendiliğindedir. Ancak, otomatondan farklı olarak bir programcıya ihtiyaç duymadan kendi kendini üretebilir ve varlığının devamlılığını sağlayabilir. Tüm otonom makineler otopoietik değildir. Hidrolik, mekanik ya da bilgisayar gibi makineler heteronom oldukları için, organik bedenlerin otonom hareketini anlamaya dönük uygun bir model sunmazlar. Etkinleşimcilik, berimsel modelin sunduğu heteronom makine modelinin yerine otopoietik otonom makine modelini önerir. Canlı bir bedenin kendini üretim sürecinde, ürün ve üretim bir ve aynı sürece tekabül ettiği için, canlı bedenler “allopoietik” değil otopoietik makinelerdir.<sup>52</sup> Allopoietik makinelerin işlevi ya da ortaya çıkardığı ürün, makinenin işleyişinden bağımsız ve farklıdır. Çünkü bu tür sistemler, girdi-çıktı mantığına göre işlerler ve makinedeki herhangi bir değişim, makinenin kendinden başka bir şeyin üretimine tabidir.<sup>53</sup> Allopoietik makineler, kendi kendilerini onarıp, bozulan dengesini tazmin eden otopoietik canlı makinelerden farklı olarak, bir bireyselliğe sahip değildir.<sup>54</sup> Allopoietik makinelerin bireyselliği, ortaya koydukları işleme değil, onları gözlemleyen gözlemciye bağlıdır. Oysa, otopoietik makinelerin bireysellikleri, onların kendi kendilerini üretme sürecinde kendi örgütlenişlerini sabit tutmalarından gelir. Kendi kendini üreten bir sistemin bireyselliği tam olarak bu üretim işleminin kendisiyle tanımlanmıştır. Onun sınırlarını belirleyen bu üretim işleminin kendisidir. Diğer taraftan, allopoietik makinelerin üretimi girdi-çıktı mantığı üzerine kurulu olduğundan, onlar kendi bireyselliklerini üretmek yerine, hangi parçaların ya da sürecin bu makineye ait olduğunun, yani sınırlarının belirlemesi için bir gözlemciye ihtiyaç duyarlar.<sup>55</sup> Otopoietik makineler bireysellikleri gereği, allopoietik makinelerde olduğu gibi bileşenlerini sabit tutarak değil, sürekli olarak kendilerini yenilemelerine rağmen, bileşenleri arasında kurdukları kalıcı ilişkiler sayesinde kalıcı olabilirler. Bu şu anlama gelir, otopoietik bir makinenin parçalarında meydana gelen herhangi bir değişim, tüm işlemin durduğu ya da parçalar arası ilişkilerin değiştiği durumlar haricinde, makinenin bütününe etkilemez. Kısaca, otopoietik makinelerde, sisteme birliğini ve bireyselliğini veren şey, parçalara ya da bileşenlere bakılmaksızın, belli süreçlerin ve üretim ilişkilerinin üzerine kurulu olan sistemin düzenlenişidir. Bir otopoietik makine, homeostatik dengesini korumak için devreye soktuğu içkin geri bildirim sistemleri sayesinde kendi kendini yenileyip, onarır ve birliğini sürdürür. Allopoietik makineler ise, makinenin düzenlenişinin sürdürülmesine tabi olan ilişkiler ağının değil, yalnızca bileşenleri üzerinde işlem görür. Bu nedenle, kendi parçalarını tazmin edemeyen heteronom bir sistem özelliği gösterir. Geri bildirim sistemleri aracılığıyla kendi kendini düzenleme özelliği, herhangi bir allopoietik siber-

<sup>52</sup> Bkz. Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*.

<sup>53</sup> Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, 80.

<sup>54</sup> Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, 73.

<sup>55</sup> Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, 81.

netik makineye lokal düzeyde yüklenebilir, ancak bunlar canlı sistemler gibi kendi birliğini sağlayan otonom sistemler değildirler.

Bedenin programlanmış bir makine olduğunu söylerken daha dikkatli davranmamız gerektiği açıktır. Beden şimdiye kadar baskın olarak allopoietik makine metaforlarıyla anlaşılmasına çalışılmıştır. Ne Descartes ne de La Mettrie otopoietik ve allopoietik makineler arasında bir ayrım yapmadan konuşmuştur. La Mettrie, canlı makinenin otopoietik davranışına dair ipucu yakalasa da, bunun arkasında yatan mekanizmayı bilmediğini itiraf eder. Ayrıca, Spinoza'nın bir beden otopoietik amaçsallığı olarak anlaşılabilir conatus bahsinde, bu programlanma işleminin canlı bir bedende ne türden bir mekanizmaya dayalı olarak gerçekleştiğine dair bir açıklamaya da rastlanmaz. Doğanın kendini olumlama hareketinin belirleniminden bahsedilse de, beden ve düşünce olarak iki ana kipin modifikasyonlarında, hangi mekanizmaya dayalı olarak aynı bedende bir araya gelerek çalıştığına dair ayrıntılı bir açıklama yoktur. Günümüzün zihni bilgisayara benzeten bilişsel bilimlere de bundan çok farklı bir yaklaşım sergilemezler. Bilişselleşmeye dayanan berimsel model, bilişsel yetileri, girdi-çıkış mantığına göre işleyen allopoietik bir makine modelinde kavramsallaştırır. Ancak, allopoietik makine modeli biliş yaklaşımını makinenin bilgiyle işlediğini iddia etse de, bilginin nasıl üretildiği sorusunun cevabı muğlak kalır. Bilişsellik, bir mesajın nasıl okunduğunun dışsal gözlemine dayalı olarak, bir gözlemcinin bakış açısından bir bilgi aktarım ve işleme meselesi olarak görülür. Oysa, beynin içinde, örneğin, temsillerin nasıl üretildiği ya da bunların nasıl depolanıp, aktarılabilirdiği bilgisi belirsizdir. Allopoietik makine modelleriyle bilişsel etkinliği anlamaya çalışmanın yol açtığı en bariz problem, yaşam ve bilişsellik arasındaki bağın yitirilmesi ve böylece yaşamın temel kurucu hareketinin hesaba katılmıyor oluşudur. Eğer beden bilgiyle işleyen bilgisayar benzeri bir makineyse, dış dünyaya dair deneyimin getirdiği devasa miktardaki bilgi nasıl ayırt edilerek, içinden yalnızca yaşamın devamlılığına ve aynı zamanda çevreye adaptasyonun gerekli koşullarına uygun olanları, söz konusu organizmaya özgü yollardan, seçilip ayıklanmaktadır? Diğer bir deyişle, karmaşık ve sürekli değişen bir dünyanın kaotik bilgi bombardımanının içinde bir beden hangi yollardan geçerek, kendi kozmosunu yaratır? Berimsel model, zamandan ve değişimden arındırılmış bir nesnel dünyanın nesnel bilgi birimleri üzerinden iş gören sembolik bir bilişsel evren sunar. Bu çerçevenin ne beden otonom sürekliliğini ne de değişen dış dünyaya adaptasyonun yarattığı farklanmanın dinamiğini yakalayamadığı açıktır. Bu anlamda bilgisayar otomatondan farksızdır; ikisi de zamansız ve farklanmasız bir tekrarın sonsuz döngüsünü yaratır. Yaşamın farkı yaratan algoritmasını anlamak için ardışık ve lineer mantık yeterli değildir.

Yaşamın hareketini yakalamak için, onun sürekliliğini ya da daha genel bir tabirle zamanı hesaba katan bir kavramsal çerçeve geliştirmek gerekir. Etkinleşimci yaklaşım, birçok farklı değişkenin aynı anda devrede olduğu ve zaman içinde çevresiyle birlikte değişen canlı bir sistemi anlamak için, matematikten ödünç aldığı, çoklu değişkenin zaman içinde değişen ortak hareketini ardışık ve lineer mantığın ötesinde anlamayı öneren "dinamik sistem kuramını" kullanır.<sup>56</sup> Matematik bir alt dalı olarak dinamik sistem kuramı, fiziksel, biyolojik ya da yapay sistemlerde zaman içinde meydana gelen değişimin çok katmanlı dinamiğini tasvir etmeye çalışır.<sup>57</sup> Teknik olarak, dinamik bir sistemin zaman içinde nasıl değiştiğini belirten matematiksel denklem kümesi yaratılarak, bir sistemin bağlantıda olan parçalarının devam eden evrimsel süreci içindeki ortak değişimi matematiksel olarak temsil edilir. Differansiyel denklem, başvurulan hesaplama yöntemleri-

<sup>56</sup> Bkz. Varela, Thompson and Rosch, *The embodied mind: Cognitive Science and Human Experience*.

<sup>57</sup> Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*, 42.

nin başında gelir.<sup>58</sup> Dinamik Sistem Kuramı, bir uzay aracından, ev ısıtma sistemine, hiyerarşik bir toplumsal sistemin örgütlenişinden, genetik dönüşüm, ekolojik bozulma ya da nüfus artışı gibi yaşamsal sistemlere kadar bir çok alana uygulanmıştır.<sup>59</sup> Anlamlı bir sistem analizi, bileşenler arasındaki ilişkilerin zamanla nasıl değiştiğine odaklanır. Eğer bir sistem büyük miktarlarda bağlantılı değişken içeriyorsa matematiğe başvurmak mantıklıdır. Buradaki sistem terimi, gözlemlenen bir fenomenin, çevresiyle ilişkisinin meydana getirdiği değişkenlerin de içerildiği, çok bileşenli dolayısıyla çok değişkenli kompleks yapısına gönderme yapmak için kullanılmıştır.<sup>60</sup> Dinamik Sistem Kuramı, yalnızca matematiksel denklemler aracılığıyla kullanılmaz, biyolojik ya da toplumsal dinamik sistemleri anlarken, aynı zamanda, uygun bir dil ekonomisi ve kavramsal çerçeve sağlar.<sup>61</sup>

Bilişsel bilimler bu kavram çerçevesinin sunduğu yeni paradigmayı, bilişin bedenlenmiş ve çevreye gömülü doğasını anlamak için kullanır<sup>62</sup>. Dinamik Sistem Kuramı'nın kavramsal çerçevesi, dinamik bir sistemi anlarken, zamanın süregelen bir değişken olarak değerlendirmeye dahil edilmesini içerir. Bu bakımdan, özellikle öz-örgütleniş hareketine sahip kompleks canlı sistemleri anlamak için kuramın sunduğu kavram çantası kullanışlıdır. Öz-örgütlenişe sahip otopoietik sistemler, bileşenleri arasındaki ilişkiler sayesinde dışsal bir yönlendirme olmadan, birincisi, sürekli değişen çevreyle girdikleri online etkileşimde etkin halde kaldıkları için, ikincisi, içsel ve dışsal tüm değişkenler eş zamanlı olarak birbirini etkiledikleri için zamanın hesaba katıldığı dinamik bir analize konu olurlar.<sup>63</sup> Öz-örgütleniş, otonom kompleks sistemleri meydana getiren bileşenlerinin birbirini karşılıklı etkilemeleri yoluyla, yapılanmış bir düzen oluşturma ve onu koruma kapasitesidir.<sup>64</sup> Öz-örgütleniş daha iyi ifade etmek için Dinamik Sistem Kuramı'nın kullandığı yaygın örnek "Rayleigh- Bénard kararsızlığıdır."<sup>65</sup> Doğada konveksiyonların oluşumu buna örnek olarak verilebilir: bir kabın içinde sıvının alttan ısıtılmasıyla sıvıyı oluşturan moleküllerin davranışı değişir ve yüzeyde konveksiyon kabarcıkları ya da hücreleri meydana gelir.<sup>66</sup> Konveksiyon örüntüleri öz-örgütlenişe sahip lineer olmayan sistemlerin gözlemlenen en bariz örnekleridir.

<sup>58</sup> Bkz. David Luenberger, *Introduction to Dynamic Systems: Theory, Models, and Applications* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 1979).

<sup>59</sup> Luenberger, *Introduction to Dynamic Systems: Theory, Models, and Applications*, 1.

<sup>60</sup> Luenberger, *Introduction to Dynamic Systems: Theory, Models, and Applications*, 3.

<sup>61</sup> Luenberger, *Introduction to Dynamic Systems: Theory, Models, and Applications*, 2.

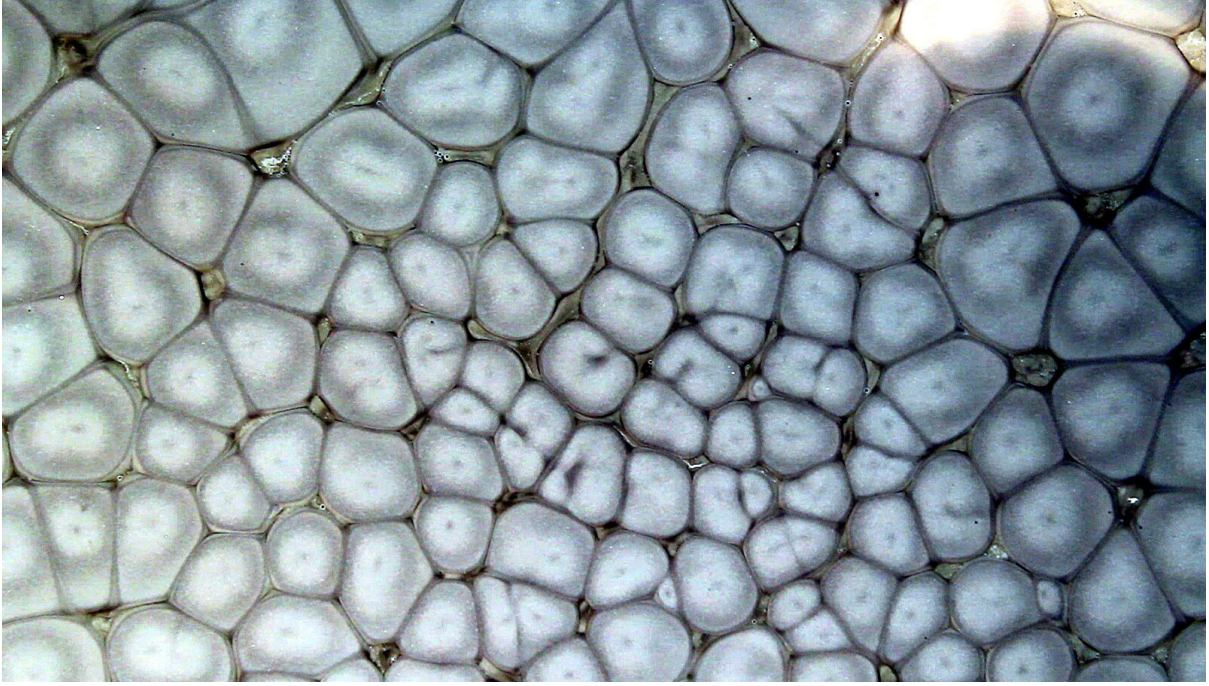
<sup>62</sup> Bilişsel bilimlerde Dinamik Sistem Kuramı'nı uygulayan şu çalışmalara bakılabilir: A. Clark 1997, 2001; van Gelder 1998; Thelen vd. 2001; Wheeler 2005; Thompson 2007; Shapiro 2011.

<sup>63</sup> Bkz. Esther Thelen and Linda B. Smith, *A dynamic systems approach to the development of cognition and action* (Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press, 1994).

<sup>64</sup> Giovanna Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge: MIT Press, 2014), 55.

<sup>65</sup> Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, 55.

<sup>66</sup> Bkz. Alexander Getling, *Bénard-Rayleigh Convection: Structures and Dynamics* (Singapore: World Scientific, 1998).



Resim 1: Konveksiyon örneği. Wikipedia'dan (Ing.) alınmıştır.

Bir sistemin lineer olmaması, girdilerdeki bir değişimin, çıktılarıdaki değişimle orantılı olmaması demektir.<sup>67</sup> Bunun matematiksel karşılığı, bir lineer olmayan sistem denkleminde, çözülecek denklemlerdeki bilinmeyen değişkenlerin ya da fonksiyonların doğrusal bir kombinasyonda yazılamaması demektir.<sup>68</sup> Çözümlerinin zor olduğu açıktır. Zamanla değişken özellikler sergileyen dinamik sistemlerin lineer olmayan doğası, kaotik, öngörülemez ve mantıkdışı görünür. Ancak doğa bu tür dinamik sistemlerle örülmüştür ve otonom canlı varlıkların temel hareket alanını oluşturur. Konveksiyonların zaman içindeki değişen hareketini anlarken altı çizilmesi gereken nokta konveksiyon hücrelerinin biçimini hiç bir şeyin yönlendirmediği ya da yönetmediği olgusudur.<sup>69</sup> Kaba verilen ısının konveksiyonların görünüşündeki etkisi, onların evriminin izlenmesi ve onlara nasıl davranacaklarının bildirilmesi anlamında gerçekleşmez. Isı, sadece dinamik sistemin belli bir durumunu etkiler, bundan daha fazlası değildir. Ancak bu etki, sistemi etkileyen diğer olaylarla eş zamanlı olarak karşılıklı bir etkileşimin içinde dairesel bir nedensellik bağlamında varolur. Sıvı moleküllerinin ısıtılmadan önceki halleri ve uygulanan ısı kaynağının sıcaklık derecesi, hareketin yönünü ve konveksiyon hücrelerinin genlik derecesini etkiler. Aynı zamanda, konveksiyon hücreleri de, sıvı moleküllerini belli bir hareket alanına doğru iterek onların davranışını etkiler. Bu karşılıklı belirlenimin ortaya koyduğu hareketin kendiliğindenliği öz-örgütlenişin ya da otopoietik sistemlerin ne türden bir mekanizmaya dayalı olarak çalıştığını modellemek için allopoietik sistemlerden daha uygundur. Otopoietik bir sistemin hareketini bilişsel olarak anlamlı kılan davranış, dinamik bir sistem olarak bedeni meydana getiren bileşenlerinin karşılıklı olarak birbirini etkilemesi ve daha da önemlisi beden çevreyle eşlenik varoluşundan dolayı bileşenler arası etkilenmeler sonucunda 'beliren' (emerge) bir durumdur. Belirme kavramı, berimsel modelin sembolik bilişsellik tasvirinde olduğu gibi, nesnel bir dünyanın bilgisinin, sentaktik kurallara göre ardışık olarak belli bir sıraya dizilmesinden ibaret 'doğru' bir temsiliğin oluşturulması tarifiyle taban tabana zıttır. Bilişsellik, otonom bir dinamik yapıda bir

<sup>67</sup> "Explained: Linear and nonlinear systems," *MIT News*, erişim 29 Temmuz 2022, <https://news.mit.edu/2010/explained-linear-0226>

<sup>68</sup> "Explained: Linear and nonlinear systems."

<sup>69</sup> Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, 56.

çok değişkenin eş zamanlı olarak birbirini karşılıklı etkilemesiyle beliren bir süreçtir. Kafatası içi bir değerlendirme merkezinin kontrolünde işleyen bir süreç değildir. Temsiliyetçi yaklaşımların önerdiği gibi, verili bir dış dünyanın, verili bir zihin tarafından anlaşıldığı paradigma Dinamik Sistem Kuramı ile karşıttır. Bilişsel anlam örüntülerini yaratan süreç, temsil etmeden çok anlam dünyasının etkinleşmesi olarak okunmalıdır.

Duvara asılan iki sarkacın hareketi bir süre sonra, duvarın titreşimleri nedeniyle senkronize hale gelecektir.<sup>70</sup> Dinamik sistemler, karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerinde ve birbirlerinin davranışlarını baskıladıklarında, birbirleriyle eşlenik hale gelirler.<sup>71</sup> Otopoietik bir sistemi meydana getiren tüm alt sistemler ve bu sistemin etkileşime girdiği çevredeki diğer sistemler eşleşerek, anlamlı örüntülerin oluşması yolunda karşılıklı olarak birbirini etkiler ve içeriden kurar. Bu içeriden kurma durumunu fizikçi Karen Barad'ın "intra-activity" kavramı en iyi şekilde karşılar.<sup>72</sup> İçerden-etkileşim (intra-activity), etkileşimden (inter-activity) farklıdır. Etkileşim iki ayrı, yalıtık beden arasında gerçekleşir. İçerden-etkileşim ise çoklu bedenlerin birbirlerini içeriden karşılıklı kurma sürecine gönderme yapar. Maddesel bireyselleşme, şeylerin birbirinden sınırlarla ayrılmasıyla değil bir dolaşıklık hali olarak tanımlandığında, bedenlerin birbirlerini karşılıklı olarak devamlı olarak etkilemesi ve etkinmesi kaçınılmazdır. Bu bakış açısıyla, maddesel oluşların faillliği, verili bir "tikellik" değil, "intra-active" yani birbirlerini içeriden kurdukları bir etkinleşim sürecinin doğurduğu "tekillik" olarak anlaşılacaktır. Dinamik Sistem Kuramı'nın sunduğu kavramsal çerçeve, bilişsel etkinliği belirleyen iç ve dış süreçlerin birbirinden ayıramayacağını öğütler. Başka bir deyişle, otopoietik bir sistemin dış çevreye tepkileri olarak içsel süreçlerini, bu içsel süreçlerin nedeni olarak görülen dışsal süreçlerden ayırmak mümkün değildir. Canlı bir beden, gömülü olduğu çevresiyle eşlenik evrimi dolayısıyla, nedensel ve aynı zamanda zamansal olarak çevresinden yalıtılamaz. Zihinsel yaşamı kuran süreçlerin, hangi ölçüde içsel ya da dışsal nedenler tarafından belirlendiğini ayırt etmek için elimizde bilimsel bir kriter yoktur.

Dinamik Sistem Kuramı'nın sunduğu kavramsal çerçevesini daha iyi anlamak adına, üzerine düşülmesi gereken kavram zamandır. Dinamik sistemler zaman içinde değişen sistemlerdir. Dinamik bir sistemin değiştiği söylendiğinde, "sistem durumunun" değiştiği söylenmiş olur.<sup>73</sup> Dinamik bir sistemin zamansal olarak evrimi tarif edilirken, birincisi, verili bir zamanda sistem durumunun içerdiği değişkenlerin sayısını belirtmek gerekir. İkinci olarak da, durum değişkenlerinin değerinin zaman içerisinde nasıl değiştiğini açıklayacak olan evrim kuralını tayin etmek gerekir.<sup>74</sup> Sistem sürekli olarak değiştiği için, bu kuralın diferansiyel denklemler biçimini alması anlaşılırdır. Sistemin tüm olası durumlarının toplamı geometrik olarak sistemin "durum uzayına" ya da "faz durumuna" tekabül eder. Durum uzayının her bir noktası sistemin bir durumuna tekabül eder. Sistem zamanla değiştiğinde, durum uzayının bir noktasından diğerine bir eğri çizerek ilerler ve bir yörünge çizer. Fazlar arası geçişlerin ortaya çıkardığı "topoloji", sistemde meydana gelen küçük değişimlerin tüm sistemin davranış parametrelerini değiştirmesinin sonucudur. Değişen bir sisteme etkide bulunan her bir girdi, dış dünyanın temsili bilgisi temelinde bir talimat olarak değil, bahsi geçen yörüngeleri değiştiren düzen bozucu etki olarak görülür.<sup>75</sup> Canlı sistemlerin bilişselliğini anlamak için Dinamik Sistem Kuramı'nın

<sup>70</sup> Bkz. Andy Clark, *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science* (New York: Oxford University Press, 2001).

<sup>71</sup> Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, 55.

<sup>72</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham & London: Duke University Press, 2007), 353.

<sup>73</sup> Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*, 11.

<sup>74</sup> Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, 54.

<sup>75</sup> Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*, 11.



sunduğu kavram çerçevesini kullanmak, sembolizme dayalı berimsel modelin ve bağlantıcılığın dahil olduğu bilimsel paradigmayı yerinden eder. Dinamik Sistem Kuramı'nı temel alan etkinleşimci yaklaşım gerçek zamanlı sürecin getirdiği zamanda sürekliliğe odaklanırken, berimsel model ayrık içsel durumlar arasındaki geçişi ardışık halde sunduğu için değişimin ancak statik bir tanımını verir.<sup>76</sup> Dinamik Sistem Kuramı ve berimsel model karşılaştırıldığında iki karşıt uç yaklaşım ortaya çıkar: geçişliliğe karşı statik durum; geometriye karşı yapı; zamandaki yapıya karşı statik yapı; zamana karşı düzen; paralele karşı dizisel; süreğene olana karşı girdi/çıktı.<sup>77</sup> Bu karşıtlıkların kalbinde yatan problem zamandır. Dinamik Sistem Kuramı'nın sunduğu araştırma programı bize, bilişsel süreçlerin ve bunlara ait bağlamların gerçek zamanda sürekli ve eş zamanlı olarak geliştiğini söyler. Zihinsel etkinlik zamansal bir fenomendir. Bir bedenın bilişsel örüntüleri gerçek zamanda gerçekleşir. Berimsel ya da bağlantıcı modelin en büyük sorunu zamanı hesaba katmıyor oluşlarıdır. Andy Clark'ın benzetmesiyle, bilişsel etkinlik, küçük bir caz topluluğunun içinde doğaçlama caz yapmak gibidir: her bir müzisyenin yaptığı her şey, eş zamanlı olarak diğer herkesi etkiler ve herkesten etkilenir.<sup>78</sup> Berimsel modelin sunduğu kapsam, bir bedenın çevresiyle kurduğu etkileşimlerin kompleks ve sürekli hareketini yakalamak için çok sınırlıdır: bilgi duyum aracılığıyla bedene girer, buna dair içsel bir temsil oluşur ve bir eyleme dönüşmek üzere değerlendirmeye alınır. Girdi-çıktı mantığında temsillerle çalışan allopoietik bir mekanizma bilişsel fenomeni anlamak için yeterli değildir. Peki, Dinamik Sistem Kuramı çerçevesinden bakınca, otopoietik bir sistem ne türden bir makineye benzetilebilir?

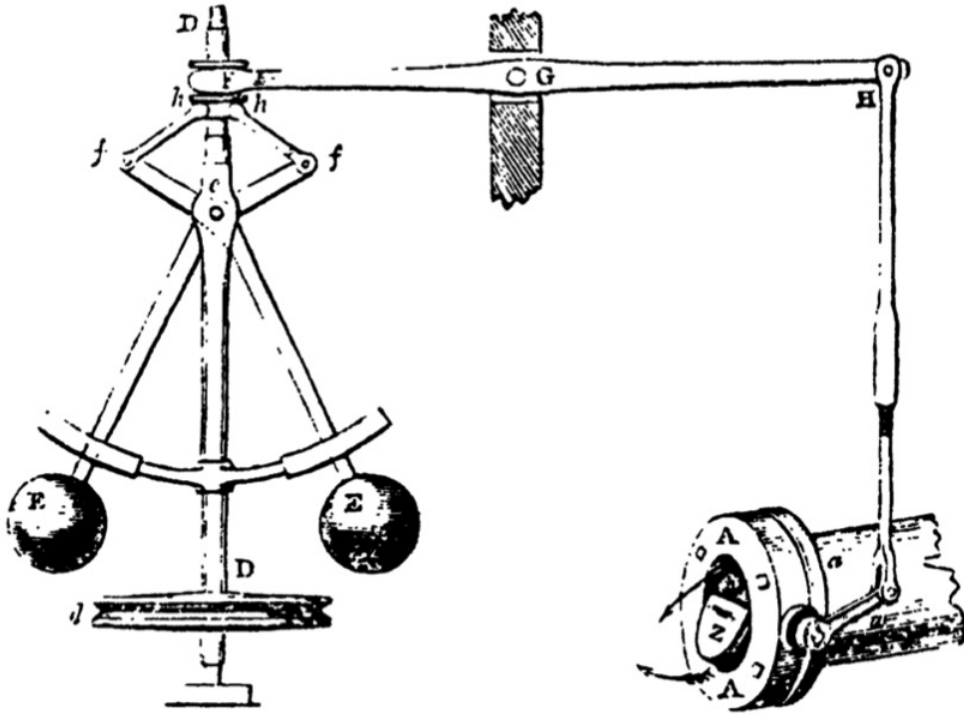
Van Gelder'in (1995) "Bilişsellik bilgisayar değilse nedir?" makalesinde, bilgisayara alternatif bir bilişsellik modeli ararken, Dinamik Sistem Kuramı'nın kavram çantasını zenginleştiren "santrifüjlü regülatör" örneğini verir. 18. yy. da James Watt tarafından icat edilen santrifüjlü regülatör, bir bilgisayarın dış dünya temsillerinin manipülasyonuna dayanan çalışma prensibine karşıt bir mekanizma örneği sergiler. Bir rüzgâr değirmenine öykünerek icat edilen bu makinenin görevi, herhangi başka bir makineye bağlı bir volanın, değişen buhar basıncı ve iş yükü miktarı nedeniyle değişen hızını sabit tutmaktır. Sürekli dalgalanarak değişen buhar miktarının ne oranda pistonlara girmesi gerektiği, akış düzenleyici bir vana ile kontrol edilir. Watt'ın çözümü bu kontrolün nasıl sağlanacağı konusunda olmuştur. Volanın içerisine düşey konumlu bir mil yerleştirmiş ve iki hareketli kolu da bu milin üzerine yerleştirmiştir. Her bir kolun sonuna metal bir top takmıştır. Bu kolları ayarlanabilen vanaya bağlamıştır ki böylece, kollar yukarı doğru çıktıkça, pistonlara daha az buhar giriş yapar. Mil döndükçe, santrifüj gücü, kolların havaya kalkmasına neden olur. Dönüş hızı arttıkça, kollar daha yükseğe kalkar. Bu durum buhar akışını azaltır, böylece motor yavaşlar ve kollar aşağı düşer. Bu durum da, vananın açılmasına ve daha fazla buharın içeri girmesine neden olur. Santrifüjlü regülatör böylece sürekli ve öngörülemeyen oranlarda buhar basıncı ve iş yükü değişimini kontrol ederek, motorun hızını sorunsuzca ayarlayabilir.<sup>79</sup> Bu makinenin ortaya koyduğu iş yapma biçimi, herhangi bir hesaplama süreci, temsil etme ihtiyacı ya da bilgi işleme gibi herhangi bir işleme gerek kalmadan, sadece kolların açısı ve motor hızı arasındaki etkileme ve etkinme ilişkisi kullanılarak, çok karmaşık bir işlemin sorunsuzca yapılabileceğini gösterir.

<sup>76</sup> Timothy Van Gelder, "The dynamical hypothesis in cognitive science," *Behavioral and Brain Sciences* 21, (1998): 1-14.

<sup>77</sup> Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*, 42.

<sup>78</sup> Clark, *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, 356.

<sup>79</sup> Van Gelder, "The dynamical hypothesis in cognitive science," 349-53.; Andy Clark, "Time and Mind," *Journal of Philosophy* 7, (1998): 357-8.



Resim 2: James Watt'ın santrifüjlü regülatörü. Ven Gelder'in (1995) metninden alınmıştır.

Süregiden bir olayda dairesel nedensellik temelinde oluşan bu karmaşıklığı bilgisayarimsal bir işleme kontrol edilebilir hale getirmek işlerin daha da sarpa sarmasına neden olacaktır. Eğer motor hızı bir bilgisayar aracılığıyla kontrol edilmek istenirse, öncelikle yapılacak işlem basamakları ve alınacak ölçümleri ardışık bir sıraya koymaktır. İlk olarak, volanın hızını ölçen bir cihaz icat etmemiz gerekir. Sonra bu hızı istenilen hızla karşılaştırmamız ve buhar basıncını ölçmemiz gerekir. Ardından, istenilen hızı sabit tutmak için gerekli olan buhar basıncındaki herhangi bir değişimi hesaplamamız ve buna göre de vanayı ayarlamamız gerekir. Bu işlem sürekli tekrarlanarak ancak istenilen sonuca ulaşabilir.<sup>80</sup> Berimsel sistemde, volanın hızının ölçülmesi ve bu hızın yerine geçecek olan bir belirtecin yaratılması sonucunda oluşan temsiller aracılığıyla tüm mekanizma işler. Tüm işlemler ayrı ayrı tanımlanmıştır, ardışık olarak meydana gelir ve kendini sürekli tekrar eder. Ölçüme dayalı girdi gelir, temsil edilir, hesaplama yapılır ve uygun eylem seçilir. Problem parçalara bölünür ve her bir sorunla ayrı ayrı ilgilenilir. Bu tür bilgisayarimsal biçimde bölerek problem çözme durumu, dinamik sistemleri anlamak ve dinamik çözümler yaratmak için uygun değildir. Öncelikle, “bölerek yönetmek” fiziksel düzlemde karşılığı olan bir şey değildir.<sup>81</sup> Analitik mantık, incelediği şeyi parçalara, durumlara, süreçlere ya da alt-mekanizmalara bölerek bunları belli bir sıraya koyar ve bu ayrı durumların yorumunu yaparak çalışır. Bölmenin yan etkisi, bilgi akışı ve bilginin işlenmesi süreci üzerinde yaratılan kısıtlamalara riayet eden bir nedensellik akışını kabul etmeyi beraberinde getirmesidir.<sup>82</sup> Olay dizileri ardışık olduğunda bu strateji geçerli olabilir. Ancak, en basit bilişsel etkinliklerin bile doğasında olduğu gibi, gerçek zamanlı deneyimin içinde gerçekleşen karmaşık dinamik sistem olaylarının, eş zamanlılık ve dairesellik içeren nedenselliğe dayanması nedeniyle, bölerek ilerleyen ve ardışıklık içeren metotlarla analiz edilmesi, bizi olayın kendisini anlamaktan

<sup>80</sup> Van Gelder, “The dynamical hypothesis in cognitive science,” 349-53.; Clark, “Time and Mind,” 357-8.

<sup>81</sup> Clark, “Time and Mind,” 359.

<sup>82</sup> Clark, “Time and Mind,” 360.

uzaklaştırır. Kolların açısının motorun hızını modüle ettiği ve eş zamanlı olarak da motor hızının kolların açısını modüle ettiği bir durumda ortaya çıkan eş-belirlenim, ancak Dinamik Sistem Kuramı'nın sunduğu eşlenik differansiyel denklemler aracılığıyla anlaşılabilir.

Sonuç olarak, dinamik sistemlerin işlemek için temsillere ihtiyacı yoktur. İnsanlar gibi bilişsel sistemler dinamik sistemlerdir ve bilişsel sistemleri berimsel modellerle incelemenin en büyük yan etkisi, onların öz-örgütlenişe sahip, çevreleriyle gerçek zamanlı eşlenik ilişkiler kuran ve ilişkiye girdikleri diğer sistemlerle eş-belirlenimliliğine dayanan dinamizminin muğlak hale geliyor oluşudur. İnsan, diğer canlı bedenler gibi, allopoietik değil, otopoietik bir makinedir ve bu özelliği onu dinamik bir sistem yapar. Otopoietik makineler, sürekli, eş zamanlı ve karşılıklı belirleyen bir değişim içindedir. Bu nedenle, ayrık durumların değil, hareketin sürekliliğinin hesaba katıldığı metotlarla analiz edilmelidir. İnsanın bilişselliğini anlarken, konumlanmış bir bedenin değişen bir dünya içindeki süregiden, gerçek zamanlı içerden-etkileşiminin (intra-activity) yani zamanın hesaba katılması gerektiği açıktır. İnsan bir makinedir ve bu makinenin en temel yakıtı zamandır. Çünkü, canlı bir bedenin dünyayla kurduğu en temel ilişki, kazandığı yetiler aracılığı ile onunla baş etmektir. Bu da dünyayla her daim gerçek zamanlı bir etkileşimi gerektirir. Öz-örgütlenişe sahip canlı bir beden, sahip olduğu geribildirim sistemleri aracılığıyla öz-farkındalığını oluşturur ve süregiden bir devinim içinde çevresiyle madde-enerji alışverişine devam ederek varlığını sürdürme çabası sergiler. Bu çabanın ürünü olan bedenin yaşamsal hareketi, iç ve dış arasında bir ayrım yapmaya izin vermeyecek ölçüde eş-belirlenimli, süregen ve eş zamanlıdır. Bu hareketin temsillere ihtiyacı yoktur. Temsiller yaşamsal hareketin karmaşık nedenselliğini anlamak için fazla ayrık, dizisel ve doğrusaldır. Bu nedenle, otonom dinamik bir sistem olan insanı anlamak için Turing makinesinin yerine santrifüjlü regülatör makinesi daha akla yatkın bir çözüm verir. Santrifüjlü regülatör gibi işleyen bir bedenin, ne bilişsel süreci yönetici merkez gibi işleyen ayrıca hesaplayıcı bir zihin tasavvuruna, ne de bu zihnin ürettiği varsayılan bağlamdan kopuk soyut ve sembolik bir temsiller dünyasına ihtiyaç vardır. Bir regülatör gibi işleyen beden diğer sistemlerle karşılıklı etkinleşim ilişkisinin ürünü olarak kendini üretir. Bir regülatörün bilgi işlem sürecine ihtiyacı olmadığı gibi, otopoietik bir sistemin de etkileşimde olduğu dış dünyanın temsillerini üretmeye ihtiyacı vardır. Zaten bir regülatörün üretimine bakıldığında, bu üretim sürecinin bir içi ve dışı yoktur. Sadece aynı anlama gelen ürün ve üretim vardır.

Bu sonuç, insan bilişselliğini bilişselci anlamda zihin kavramı gibi idealist varsayımlardan arındırarak, yalnızca maddesel etkileşimler aracılığıyla, materyalist bir perspektiften açıklayabilmeyi sağlar. Dinamik Sistem Kuramı'nın materyalizme katkısı, zihin, temsil, inanç gibi halk psikolojisi kavramlarına gerek duymadan, bedenin yaşamsal hareketini açıklamaya ve daha da önemlisi maddesel değişimi zamansal kategorileri devreye sokarak analiz etmeye izin veriyor oluşudur. Maddeyi anlamaya çalışırken zamanı öncelikli referans olarak kullanmak, onun âtil ve statik bir varoluşa sahip olduğunu düşünmekten kurtardığı gibi, aynı zamanda, determinizmden ödün vermeden, belirlenimin kalbinde yatan yaşamın karmaşık ve farkı yaratan hareketini de hesaba katmış oluruz. Temsiliyetçilik ve bilgisayarlı modeller bedeni aşkın bir soyutlukta, onun için zamansal dönüşümünü hesaba katmadan düşünmemizin ürünüdür.

La Mettrie (1748) insanın bir makine olduğunu iddia ettiğinde, Watt'ın buharlı motoru (1776) henüz icat edilmemiştir. Buharlı motorlar ve canlı bilişsel sistemler arasındaki bağlantıyı kurabilmek için iki yüz yıldan fazla beklemek gerekmiştir. Bu iki yüz yıl içerisinde hızla yükselen endüstri devrimi sonrası, bilgisayarın icadıyla birlikte, berimsel modeller epistemik rejimleri hakimiyet altına almış olsa da, buharlı motorun

çalışma prensibi üzerine felsefi kavrayış geliştirmek ve bunu matematikle desteklemek için bu süre hiç de uzun değildir. Bilgisayarların dinamik sistem denklemlerini çözmeyi oldukça hızlandırdığı kesindir. Ancak, kuramsal açıdan dinamik sistem kavramsallaştırmasına çok da bir şey eklemeler. Sonuç olarak, La Mettrie'in açıklamayı arzu ettiği "örgenlenmiş cisimlerin" örgütlenişinin arkasında yatan mekanizmayı açıklamaya uygun en güncel kuram Dinamik Sistem Kuramıdır. Dinamik Sistem Kuramı'nın sunduğu çerçeve, ayrık durumların analizi yoluyla değil, doğada bulunan diğer dinamik sistemlerde olduğu gibi, çoklu ve eş zamanlı değişkenlerin eş-belirlenime dayalı zuhur eden örüntüleri aracılığıyla düşünmeyi önerir. Canlı bedenlerin hareketini anlarken, makineye dayalı bir model kullanacak olsak, bu makinenin zamanla ilişkisini göz önünde bulundurmamız gerektiği açıktır. Dinamik Sistem Kuramı, bize bedeninin bilişsel hareketini hem zamanı hem de yaşamsallığı devreye sokarak anlama fırsatı sunar. Üstelik, eğer gerekli görülürse, matematiğin hesaplama gücünü de devreye sokarak matematiksel dil aracılığı ile de bilimsel olarak çalışılabilir bir bilgi sorununa dönüştürebilir. Ancak, sağladığı kavram çantasının sunduğu anlam evreni, felsefecileri cezbedecek bir zenginliğe sahiptir.

### Sonuç

Sonuç olarak, bu metinde La Mettrie gibi bir materyalistin görüşlerinde örneklenen, insanın bir makine olduğu savı ele alınmış ve makine metaforunu kullanan diğer bilişsel modellerle karşılaştırılarak, kuramında açıklanmadan kalan noktalar tamamlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, La Mettrie'in ifadesiyle "örgenlenmiş cisimlerin hareketinin" devindirici gücü, Kartezyen temsiliyetçiliğe dayanan berimsel model gibi yaklaşımların sunduğu allopoietik makine modelinde değil, etkinleşimci yaklaşımın sunduğu otopoietik makine modelinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Otopoietik sistemleri anlamaya dönük en uygun kuram olan Dinamik Sistem Kuramı, materyalist bir bilişsel felsefenin ihtiyaç duyduğu yönde, zihin gibi herhangi bir halk psikolojisi kavramına ihtiyaç duymadan, fiziksel süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bilişsel etkinliği açıklamakta en yetkin yaklaşımı sunmaktadır. Ayrıca, algı ve eylem arasına temsillerin sokulduğu berimsel bir model, sonuçları idealizme varan bir yolda, bilişselliği bağlamdan kopuk bir bilgi işleme sürecine indirgediği için, bilişsellik ve yaşam arasındaki bağın yitirilmesine neden olur. Bedenin hareketini anlarken, ondan ayrık bir zihin tasavvuruna başvurmak zorunda kalırız. Daha da önemlisi, bedeninin hareketini anlarken zamanı işin içine katmayan bir model ortaya koymuş oluruz. Metnin başında incelemek üzere yol çıktığımız bedeninin kendiliğinden hareketinin neye bağlı olarak ortaya çıktığı ve hangi mekanizmaya dayalı olarak sürekliliğinin sağlandığı sorusuna en makul yanıt Dinamik Sistem Kuramı'nın kavram çantasında bulunur. Buna göre, canlı bir beden öz-örgütlenişe sahip otopoietik bir sistemdir. Otonom sistemler, varlıklarını sürdürme amaçlılığı etrafında örülen bir birlik ve benlik meydana getirirler. Bu benliğin sunduğu perspektif bedenlerin yönelimselliğini belirler. Otopoietik bir sistemin birliği, çevre sistemlerle kurduğu online eşlenik ilişkilerin belirlenimindedir. Canlı açık bir sistemdir, etrafıyla sürekli bir madde-enerji alışverişi içindedir. Bilişsel etkinlik, bedenler ve çevrelerinin karşılıklı olarak birbirlerini harekete geçiren ve etkinleştiren eylem alanının ürünüdür. Canlı bir bedeninin anlamlı bilişsel eylem örüntüleri sergilemesi için, zihin gibi bir kontrol mekanizmasına ihtiyacı olmadığı gibi, dış dünyanın ayrık temsillerinin ardışık olarak dizilerek işlenmesine de ihtiyacı yoktur. Canlı bir bedeninin anlam dünyasını kuran en başta homeostatik denge adına çalışan otopoietik örgütleniş ve eş zamanlı olarak da çevresiyle kurduğu eşleşme ilişkileridir. Dinamik bir sistem olarak beden, dahil olduğu, içi ve dışı arasında ayırım yapılamayacak kadar dolaşık bir ilişkiler ağından ibarettir.

Bu bağlamda, bu metnin birinci bölümünde, La Mettrie'in "insan bir makinedir" sloganında vücut bulan materyalist bir beden ve bilişsel etkinlik anlayışı örneklendirilmiştir. İkinci bölümde, makine kavramını metafor olarak kullanan diğer görüşler tarihsel olarak incelenmiş ve günümüz baskın görüşü olan berimsel model merceğe altına alınmıştır. Üçüncü bölümde, berimsel modelin problemleri aşmaya dönük etkinleşimci eleştirisine yer verilmiş ve etkinleşimcilik bedeninin bilişsel hareketini anlamaya dönük alternatif bir düşünme biçimi olarak sunulmuştur. Etkinleşimci bağlamda allopoietik ve otopoietik makine kavramları arasında ayırım yapılmış ve otopoietik sistemler olan canlı bedenlerin öz-örgütlenişe sahip, kimlik ve anlam yaratma amaçlılığı temelinde şekillenen bir yönelimsellikte çevreleriyle eşlenik dinamik sistemler olduğu belirtilmiştir. Son bölümde, bu türden otonom sistemleri anlamak için Dinamik Sistem Kuramı'nın en uygun kavramsal çerçeveyi sunduğu verilen örneklerle gösterilmiştir.

### Kaynakça

- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press, 2007.
- Bergson, Henri. *Matter and Memory, Bergson: Key Writings*. Editör: Keith Ansell Pearson, New York: Continuum, 2002 [1911].
- Buckner, Cameron and James Garson. "Connectionism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, Erişim 10 Temmuz 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/connectionism/>
- Cajal, Santiago Ramon. "The Croonian lecture – la fine structure des centres nerveux," *Proceedings of the Royal Society of London* 55, (1894): 444-468. doi: 10.1098/rspl.1894.0063.
- Clark, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Clark, Andy. "Time and Mind," *Journal of Philosophy* 7, (1998): 354-376.
- Clark, Andy. *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Churchland, Paul. *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- Cobb, Matthew. "Exorcizing the animal spirits: Jan Swammerdam on nerve function," *Nature Reviews Neuroscience* 3(5), (2002): 395-400.
- Colombetti, Giovanna. *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge: MIT Press, 2014.
- La Mettrie, Julien Offray De. *Man A Machine*. Chicago: the Open Court Publishing Co., 1912 [1748].
- Descartes, René. *Treatise of Man. The Philosophical Writings of Descartes*. Çeviren: John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1985 [1662].
- Dreyfus, Hubert. *What Computers Can't Do*. New York: MIT Press, 1972.
- Fodor, Jerry. *The Language of Thought*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975.
- Fodor, Jerry. *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- Getling, Alexander. *Bénard-Rayleigh Convection: Structures and Dynamics*. Singapur: World Scientific, 1998.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Luenberger, David. *Introduction to Dynamic Systems: Theory, Models, and Applications*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 1979.
- Maturana, Humberto and Francisco Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, (Holland): D. Reidel Publishing Co. 1980.
- MIT News. "Explained: Linear and nonlinear systems," Erişim 29 Temmuz 2022. <https://news.mit.edu/2010/explained-linear-0226>
- McCulloch, Warran and Walter Pitts. "The immanent logic of the nervous system," *Bull Math Biophys* 5, (1943): 115-133. doi: 10.1007/BF02478259.
- Putnam, Hillary. *Mind, Language and Reality; Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press,

1975.

Putnam, Hillary. *Representation and Reality*. New York: MIT Press, 1988.

Putnam, Hillary. "Psychophysical Predicates" in *Art, Mind, and Religion*, Editör: W. Capitan and D. Merrill, 429–440. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.

Ramirez, Julia. "The Circulatory System: The Hydraulics of the Human Heart," *Industrial Outpost* Erişim 20 Temmuz 2022. <https://web.archive.org/web/20170501112640/http://www.industrialoutpost.com/human-circulatory-system-heart-modern-hydraulic/>

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000 [1949].

Shapiro, Lawrence. *Embodied Cognition*. London: Routledge, 2011.

Spinoza, Benedictus. *The Ethics, The Collected Writings of Spinoza*. Trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Smee, Alfred. *Instinct and Reason Deduced from Electro-Biology*. London: Reeve, Benham and Reeve, 1850. doi: 10.1037/12035-000.

Smith, C.U.M. Eugenio Frixione, Stanley Finger ve William Clower, *The Animal Spirit Doctrine and the Origins of Neurophysiology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Thelen, Esther, Gregor Schöner, Christian Scheier ve Linda Smith. "The dynamics of embodiment: A field theory of infant perseverative reaching," *Behavioral and Brain Sciences* 24, (2001): 1-86.

Thelen, Esther and Linda B. Smith. *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press, 1994.

Thomson, Spencer and Hery Smith. *A Dictionary of Domestic Medicine and Household Surgery*. Philadelphia: Lippincott, 1853.

Thompson, Evan, Francisco Varela and Elanour Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Thompson, Evan and Mog Stapleton. "Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories," *Topoi* 28 (1), (2009): 23-30.

Van Gelder, Timoty. "What might cognition be, if not computation?," *Journal of Philosophy* 91, (1995): 345-38.

Van Gelder, Timoty. "The dynamical hypothesis in cognitive science," *Behavioral and Brain Sciences* 21, (1998): 349-53.

Varela, Francisco, Evan Thompson and Elanor Rosch. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.

Varela, Francisco. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North Holland, 1979.

Wheeler, Michael. *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

## Alman Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici'nin İhvân-ı Safâ ve Fârâbî'ye Dair Çalışmaları<sup>1</sup>

Nurfadiye Kara<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0003-4932-3559

DOI: 10.55256/TEMASA.1197044

### Öz

19. yüzyıl Alman oryantalistler arasında önemli bir yere sahip olan Friedrich Heinrich Dieterici, Arap edebiyatı ve İslâm felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Özellikle metin neşri ve kaleme aldığı tercümelemler ile sonraki yıllarda yapılacak olan çalışmalara yön vermiş, meslektaşlarına araştırma ve tartışma zemini hazırlamıştır. Alman literatüründe oryantalistlerin çalışma alanlarının başında Kur'ân-ı Kerîm tercümelemleri, İslâm tarihi, Hadis ve Hz. Peygamber'in hayatı gelmektedir. İslâm felsefesi ise 19. yüzyılda kapalı ve mühürlü bir alan olarak görülmekte ve çok az oryantalist bu alanda araştırmalar yürütmektedir. Dieterici'nin amaçlarından biri, kendinden sonraki nesilleri İslâm felsefesi alanına teşvik etmektir. Nitekim İslâm felsefesi Dieterici'ye göre, Ortaçağ kültür tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla İslâm felsefesine dair bulmacalar çözüme ulaşmadan Ortaçağ kültür tarihini tam anlamıyla kavrayabilmek de mümkün görünmemektedir. Böylelikle Dieterici hayatının son yıllarını İslâm felsefesine adanmış ve zengin bir miras geride bırakmayı başarmıştır. Bu çalışmamızda ilk olarak Dieterici'nin genel İslâm felsefesine ilişkin görüşleri hakkında bilgi verilecek; sonrasında İhvân-ı Safâ risâleleri ve Fârâbî'ye dair çalışmaları ekseninde bir değerlendirme sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alman Oryantalizm, Dieterici, İslâm Felsefesi, Fârâbî, İhvân-ı Safâ.

### German Orientalist Friedrich Heinrich Dieterici's Studies on Ikhwân al-Safâ' and Fârâbî

#### Abstract

Friedrich Heinrich Dieterici, who has an important place among 19th century german orientalists, is known for his works in the fields of islamic literature and islamic philosophy. Especially with the text publication and translations he wrote, he directed the studies to be done in the following years and prepared the ground for research and discussion for his colleagues. Translations of the Qur'an, the history of islam, the hadith and the life of the prophet are at the forefront of the orientalists' fields of study in german literature. Arab philosophy, on the other hand, is seen as a closed and sealed area in the 19th century, and very few orientalists conduct research in this field. One of the goals of Dieterici is to encourage the generations after him to the field of islamic philosophy. As a matter of fact, according to Dieterici, islamic philosophy has an important place in terms of medieval cultural history. Therefore, it does not seem possible to fully comprehend the medieval cultural history until the puzzles of islamic philosophy are solved. Thus, Dieterici devoted the last years of his life to islamic philosophy and managed to leave behind a rich legacy. In this study, first of all, information will be given about Dieterici's views on general islamic philosophy; then, the treatises of Ikhwân al-Safâ' and his works on Fârâbî will be examined and an evaluation will be presented.

**Keywords:** German Orientalism, Dieterici, Islamic Philosophy, Fârâbî, Ikhwân al-Safâ'.

<sup>1</sup> Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Anabilim Dalında devam etmekte olan "Alman Literatüründe İslâm Felsefesi Algısı (Oryantalist Friedrich Heinrich Dieterici Örneği)" başlıklı doktora çalışmamızdan üretilmiştir.

<sup>2</sup> Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı. [nurfadiyekara@hotmail.de](mailto:nurfadiyekara@hotmail.de)

## Giriş

Doğu ile batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimi olarak tanımlanan oryantalizm<sup>3</sup>, başlangıçta İslâm araştırmaları, kültürü, Arap dili ve edebiyatı ile sınırlı iken, zamanla doğu dilleri, dinleri ve adetleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir.<sup>4</sup> Oryantalist araştırma ve çalışmalara en önemli katkıda bulunan Alman oryantalizmi, özellikle filolojik ve edebî çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Zamanla gelişen oryantalizm çalışmaları, 19. yüzyılda oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmasıyla birlikte araştırmacıların daha çok ilgisini çekmeye başlamıştır. Böylelikle bir taraftan dilin kökeni ile ilgili teolojik çalışmalar, diğer taraftan edebî araştırmalar yürütülmüştür. Almanya'da yürütülen bu faaliyetler, Yahudi-İslâm felsefesini ve Hıristiyan-İslâm felsefesini kapsayacak şekilde genişletilmiştir.<sup>5</sup>

Oryantalizm tarihinde 19. yüzyıl önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu dönemde oryantalist çalışmalar, yalnızca yazma halindeki eserlerin toplanıp hazırlandığı değil, aynı zamanda ağırlıklı olarak içeriklerinin ele alındığı bir dönemdir. Dolayısıyla 19. yüzyıl oryantalizmi düşünülebilecek en zengin bilgi hazinesine sahip olmaktadır.<sup>6</sup> Bu dönemde yaşamış olan Friedrich Heinrich Dieterici (1821-1903), Arap edebiyatı ve İslâm felsefesi<sup>7</sup> alanında yürütmüş olduğu çalışmalar ile Alman literatürünün sahip olduğu bilgi hazinesine katkıda bulunmuştur. Hayatının son yıllarını İslâm felsefesine adan Dieterici, en zor felsefî problemleri tutarlı ve sistematik bir şekilde ele almış ve gelecek kuşaklara zengin bir miras bırakmıştır. Bununla birlikte, İslâm felsefesi alanında ilk defa Dieterici öncelikle İhvân-ı Safâ risâlelerini ulaşılabilir hâle getirmiştir. Devamında *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)*'e yönelmiş, neşr ve tercüme faaliyetiyle İslâm felsefesi alanına önemli katkıda bulunmuştur. Son olarak Fârâbî'nin eserlerini ve risâlelerini de neşr ve tercüme ederek adından söz ettirmeyi başarmıştır.

Bu çalışmada öncelikle, Dieterici'nin 19. yüzyıl Alman oryantalizmine katkılarından yola çıkarak, onun İslâm felsefesi algısına dair bilgi verilecektir. Sonrasında Fârâbî'ye dair çalışmaları tanıtılacak ve Fârâbî'nin felsefî sistemi Dieterici'nin ifadeleriyle açıklanmaya çalışılacaktır. Son olarak İhvân-ı Safâ risâlelerine ilişkin çalışmaları ve İhvân-ı Safâ topluluğunun anlamı üzerine durulacaktır.

## 1. Dieterici'nin İslâm Felsefesi Algısı

Dieterici'nin<sup>8</sup> İslâm felsefesi ve filozofları hakkındaki görüşleri çoğunlukla kaleme aldığı eserlerin giriş bölümlerinden elde edilmektedir. Ona göre, dönemin en önemli sorunu, İslâm felsefesinin karmaşık bir

<sup>3</sup> Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 17.

<sup>4</sup> Adnan Muhammed Vezzan, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, çev. Yavuz Fırat. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2013), 9.

<sup>5</sup> Hans Daiber, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?," çev. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sayı: 11 (2004): 364.

<sup>6</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 177.

<sup>7</sup> Dieterici eserlerinde 'İslâm felsefesi' yerine 'Arap felsefesi' kullanmaktadır. Bunun temel sebebi, filozofların ister Arap, Fars ya da Türk olsun, her birinin eserlerini klasik Arap dilinde yazmış olmalarıdır. (Friedrich Heinrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben* (Leiden: E. J. Brill, 1890), XIX). Buna karşılık Ignaz Goldziher, Arap kültüründe Yahudi filozofların da eserlerini Arap dilinde kaleme almaları nedeniyle, Arap felsefesi yerine İslâm felsefesi kullanmanın daha doğru olduğunu savunmaktadır. (Ignaz Goldziher, "Die Islamische und Jüdische Philosophie" in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, ed. P. Hinneberg (Berlin und Leipzig: B. G. Teubner, 1909), 45).

<sup>8</sup> Friedrich Heinrich Dieterici'nin hayatına ve ilmi kişiliğine dair bilgileri, öğrencisi Paul Brönnle'den elde etmekteyiz. Brönnle'ye göre, Dieterici İslâm felsefesi alanında üstat kabul edilmekte, yorulmak bilmeden ve daima çalışmaya hazır kişiliği ile hayatının en verimli dönemini İslâm felsefesine adamıştır. Ancak çalışma azmi ve ortaya koyduğu eserler ile Dieterici'nin çağdaşları tarafından hak ettiği değeri göremediğini ifade eden Brönnle, gelecek kuşakların Dieterici'yi İslâm felsefesi alanında izci, kâşif,



yapıya sahip olması ve bulmaca niteliğinde olmasıdır. Bu bulmacayı çözebilmek ve karmaşık yapıyı açıklığa kavuşturabilmek adına, Dieterici İslâm filozofların eserlerini neşir ve tercüme ettiğini ifade etmektedir.<sup>9</sup>

İslâm felsefesinin Yunan felsefesine dayanan bir öğretiyi olduğunu savunan Dieterici'ye göre, yeni oluşumlar yalnızca öncekilerin üzerine inşa edilen birer tabakadan ibarettir. Müslümanlar da bu oluşum tabakalarının bir parçasıdır.<sup>10</sup> İslâm filozoflarının önemli katkılarından bir diğeri de, Yunanlılardan almış oldukları parçaları geliştirerek tamamlamaya çalışmalarıdır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Müslüman filozofların felsefeye katkılarını görmemezlikten gelmek doğru değildir. Ancak İslâm felsefesinin özgün olmadığı görüşü bir önyargıdan ibarettir. Nitekim İslâm'ın felsefeye kaynaklık edemeyeceği veya Müslümanların felsefî düşünce üretmeyecekleri görüşü, oryantalistler tarafından benimsenmektedir. Bu görüşü temellendirebilmek adına İslâm felsefesinin başlangıcı Yunan felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle irtibatlandırılmaktadır.<sup>12</sup> İslâm felsefesi Yunan felsefesi gibi Hint ve İran felsefesinden de yararlanmıştı. Bu yadırganacak bir durum olmadığı gibi, her toplumun kendinden önceki birikimden faydalandığı da bilinen bir olgudur. Ancak bu özgünlüğe aykırı olmamaktadır. Nitekim İslâm felsefesi Ortaçağ felsefesini derinden etkilemiş, zamanla gelişmiş ve batı dünyasına geçmiş bir gelenektir. Dolayısıyla İslâm felsefesinin özgün olmadığını iddia etmek önyargıdan başka bir şey değildir.

İslâm filozoflarının etkilerini göz önünde bulunduran Dieterici, onların çalışmalarını günümüze göre değil, kendi zamanına göre değerlendirmenin doğru olduğunu savunmaktadır. Nitekim 19. yüzyılda Platon ve Aristoteles felsefesine ilişkin henüz çözülememiş bulmacalar mevcut iken, İslâm filozofları kendi dönemlerinde üst düzey bir kavrayış ile her iki filozofun sistemini anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Dieterici'ye göre, karanlığı aydınlatan yedi yıldız Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'dür.<sup>14</sup>

Dieterici İslâm felsefesini dört dönemde değerlendirmektedir. Buna göre, ilk dönemin temel amacı, Kur'an'ı bilim ile çelişmeyecek şekilde yorumlamak ve zihinsel gelişimi sağlayabilmektir. İkinci dönemde, Kur'an'ın gizli ve açık anlamları arasındaki farklılıklar üzerinde durulmaktadır. Üçüncü dönemde, İslâm filozofların özellikle Plotinus'tan etkilendikleri dikkat çekmekte ve Gazzâlî zirveyi temsil etmektedir. Son olarak dördüncü dönemde ise, Aristoteles felsefesine dönüş söz konusu olmaktadır. İbn Rüşd bu dönemin en önemli ismi olup, saf Aristotelizmin de temsilcisidir.<sup>15</sup>

Yaygın kabul gören görüşe göre, İslâm filozofları karakterleri bakımından Yeni-Platoncu unsurlar karışmış Aristotelesçi'dirler. Bu yargı Dieterici'ye göre şüphelidir. Nitekim böyle bir sonuca varmadan önce, İslâm felsefesinin hangi yönüyle Aristotelesçi ve hangi yönüyle Platoncu olduğu araştırılıp belirlenmesi gerekmektedir.

---

mimar ve sanatçı olarak kabul edeceğini savunmaktadır. (Paul Brönnle and Friedrich Heinrich Dieterici, *Die Staatsleitung von Alfârâbî: Deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung* (Leiden: E. J. Brill, 1904), IX-XI.)

<sup>9</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, I.

<sup>10</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Der Musterstaat von Alfârâbî aus dem arabischen übertragen* (Leiden: E. J. Brill, 1900), VI.

<sup>11</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt* (Leiden: E. J. Brill, 1892), XL.

<sup>12</sup> Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesi'ne Giriş" *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 25.

<sup>13</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XLII.

<sup>14</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, II.

<sup>15</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, "Die Philosophische Bestrebungen der lautern Brüder," *Zeitschrift der Deuteschen Morgenländischen Gesellschaft* 15, (1861): 584-586.

dir.<sup>16</sup> Dieterici araştırmaları neticesinde, İslâm filozofların Yeni-Platoncu olduğunu savunmaktadır. Onların en önemli görevi ise, Aristoteles ve Platon'un ittifak halinde olduğunu kanıtlamaktır. Nitekim Aristoteles ve Platon arasındaki uyumu kabul etmek, yaratma hususunda var olan soruların cevabını kolaylaştırmaktadır. Burada sudûr teorisi devreye girmektedir. Plotinus tarafından bilimsel olarak temellendirilen sudûr teorisi, Fârâbî'den itibaren İslâm felsefesinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.<sup>17</sup>

19. yüzyılda İslâm felsefesine dair henüz pek fazla çalışmanın bulunmadığını belirten Dieterici'ye göre, İslâm felsefesine dair herhangi bir sistemden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak İslâm filozoflarının tüm eserleri incelendiği ve bağlamlarıyla birlikte sunulduğu takdirde bir sistemden söz edilebilmektedir.<sup>18</sup> Bu sorunu çözebilmek adına Dieterici, İslâm felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin eserleri üzerine yoğunlaşmıştır.

### 1.1. Dieterici'nin Fârâbî'ye Dair Çalışmaları

Dieterici'ye göre, İslâm felsefesi Ortaçağ kültür tarihi açısından önemlidir. Dolayısıyla Ortaçağ'ın kültür tarihini anlayabilmek için, İslâm felsefesini bilmek ve anlamak gerekmektedir. Dieterici de buna yönelik çalışmalar yapmakta ve özellikle Fârâbî'nin eserlerini tahkik ve tercüme etmesiyle katkı sağlamaktadır.<sup>19</sup>

İslâm filozofları arasında kronolojik sıralamaya göre Fârâbî ilk sırada olmamasına rağmen, Kindî'nin eserlerinin az sayıda bulunması nedeniyle, Dieterici'ye göre İslâm felsefesinin öğretileri hususunda Fârâbî'ye başvurulması gerekmektedir. Bununla birlikte, yeni araştırmalar Fârâbî'nin İslâm felsefesinin kurucusu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>20</sup> Böylelikle İslâm felsefesi alanına yönelmesiyle birlikte Fârâbî'nin eserlerine yoğunlaşan Dieterici, Fârâbî'ye ait risâleleri, *el-Medînetu'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserlerini neşr ve tercüme etmiştir.

Burada kısaca 19. yüzyılın tahkik ve tercüme problemlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, Dieterici tercüme problemlerinin temelinde yatan iki etkenden bahsetmektedir. Birincisi, felsefî metinleri anlama zorluğudur ki, burada eksik olan özellikle Arapça felsefî terimlerin farklı dillerde karşılığıdır. İkincisi ise, oryantalizm çalışmalarının İslâm felsefesini tam anlamıyla içermemesidir.<sup>21</sup> Dolayısıyla İslâm felsefesi alanında tahkik ve tercüme faaliyetinde bulunan araştırmacılar ciddi zorluklar ile karşı karşıya kalmaktadır.

<sup>16</sup> Dieterici, *Der Musterstaat von Alfârâbî aus dem arabischen übertragen*, VII; bu görüşe karşılık, hangi yoldan belirli unsurların bir araya geldiği ve hangi unsurların Arap ruhuna ait olduğu hususların araştırılması gerektiğini savunan araştırmacılar da olmuştur. İslâm felsefesinin özgünlüğünü savunan oryantalistlere göre, İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olduğunu söylemek önyargıdan başka bir şey değildir. (J. Pollak, "Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17, (1904): 200-201.)

<sup>17</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, XIX-XX.

<sup>18</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Einleitung und Makrokosmos* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876), III-IV.

<sup>19</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, V.

<sup>20</sup> Dieterici, *Der Musterstaat von Alfârâbî aus dem arabischen übertragen*, I-II.

<sup>21</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, V-VI.

### 1.1.1. Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri

Dieterici *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen (Fârâbî'nin Felsefî Risâleleri)* başlığıyla yayımlanan eserde, Fârâbî'ye ait sekiz risâlenin Arapça orijinal metnini ve sonrasında bu risâlelerin Almanca tercümelerini kaleme almıştır. Orijinal metinleri içeren eserin giriş bölümünde Dieterici, Fârâbî'nin risâlelerine dair kısa bilgiler sunmakta ve kendi görüşlerini de ifade etmektedir. Risâleler sırasıyla şu şekildedir:

1. *Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis*<sup>22</sup> (Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması): bu risâlede Fârâbî, Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıkları ortak bir zeminde bağdaştırmaya çalışmaktadır. Fârâbî'ye göre, Platon ve Aristoteles arasındaki farklılıklar yalnızca yüzeysel farklılıklardır. Temelde her iki filozofun görüşlerinde herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Nitekim hakikat birdir ve felsefenin bu iki kahramanının aynı hakikati öğretmiş olmaları gerekmektedir. Bununla birlikte Dieterici'ye göre, Fârâbî'nin felsefî sistemini anlamak açısından bu risâle önem arz etmektedir. Fârâbî her iki filozofun yöntemini, yazı şekillerini ve kavram bilgilerini inceleyerek aralarındaki uyumu ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>23</sup>

2. *Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf*<sup>24</sup> (Aristoteles'in *Metafizik*'inin Tanıtılması): bu risâle Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin bir açıklaması mahiyetindedir. Nitekim İbn Sînâ Aristoteles'in eserini kırk defa okumasına rağmen anlayamadığını ve Fârâbî'nin bu risâlesini okuduktan sonra her şeyin açıklığa kavuştuğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup>

3. *Makâle fî Me'âni'l-Akl*<sup>26</sup> (Aklın Anlamları Üzerine): bu risâle filolojik ve felsefî bir içeriğe sahip olmakla birlikte, Aristoteles'in 'nus' kavramının farklı anlamlarını içermektedir. Dieterici, daha önce bu risâlenin İbranice tercümesinin yayımlandığı ve buna kıyasla kendi yayımladığı risâlenin eksik olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu risâle Ortaçağ'da derin etkiler bırakan önemli risâlelerden biridir.<sup>27</sup>

4. *Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife*<sup>28</sup> (Felsefe Öğreniminden önce Bilinmesi Gereken Konular): bu risâle Arapların Yunan felsefesi hakkında ne kadar bilgiye sahip olduklarına dair bilgi

<sup>22</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, 1-35; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (Kitâbu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 1-53.

<sup>23</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, XIII-XIV.

<sup>24</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, 34-38; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Tendenz der aristotelischen Metaphysik (Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî külli makâle mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 54-60.

<sup>25</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, XVI.

<sup>26</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Makâle fî Me'âni'l-Akl," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, 39-48; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Der Intellect (Makâle fî Me'âni'l-Akl)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 61-81.

<sup>27</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, XVI.

<sup>28</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, 49-50; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Die Vorstudien zur Philosophie (Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felasife)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 82-91.

sunmaktadır. Fârâbî bu risâlesinde Aristoteles felsefesinin bir taslağını oluşturmayı amaçlamakta, ancak sonuç itibariyle Yunan felsefesinin bir özetini içermektedir.<sup>29</sup>

5. *Uyûnu'l-Mesâil*<sup>30</sup> (Felsefesinin Temel Meseleleri): Fârâbî bu risâlede İslâm felsefesinin temel problemlerini ele almaktadır. Sırasıyla mantık, metafizik, fizik, matematik, antropoloji, ahlak ve teoloji bilimine dair problemleri soru-cevap şeklinde işlemektedir.<sup>31</sup> Ancak bu risâlenin Fârâbî'ye ait olup olmadığı tartışılan bir konudur.<sup>32</sup> Dieterici ise herhangi bir şüpheden bahsetmemektedir.

6. *Fusûsu'l-Hikem*<sup>33</sup> (Bilgeliğin Temel Taşları): Dieterici'ye göre, Fârâbî bu risâlede Kur'ân'da geçen ifadeleri açıklamak için felsefeye başvurmuştur.<sup>34</sup> Oysa Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olan risâlelerden biri de *Fusûsu'l-Hikem*'dir. Dieterici bu hususta bir fikir beyan etmemektedir. Ancak Halil Cerr bir makalesinde *Fusûsu'l-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olmadığını savunmaktadır.<sup>35</sup> Ona göre bu risâle Fârâbî düşüncesine tamamen aykırıdır. Bununla birlikte eseri ilk defa yayınlayan Dieterici, bu risâleyi Fârâbî'ye atfeden bir takım el yazmalarından faydalanmıştır.<sup>36</sup> Halil Cerr'e göre ilk bakışta bu risâle Fârâbî felsefesine aykırı görünmemektedir. Ancak titiz bir inceleme, bu benzerliğin yalnızca görünüşte kaldığını, başlıca konularda Fârâbî'nin fikirlerinin tamamen farklı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>37</sup> *Fusûs*'un birçok yerinde yazar, mistik mahiyetteki önermeleri, onları ispatlamadan ya da doğrulamadan, dogmatik bir üslûp ile ileri sürmektedir. Fârâbî'de bu şekilde bir davranışa herhangi bir eserinde rastlanmamaktadır.<sup>38</sup> Halil Cerr'in bu incelemesine karşı risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğunu savunan<sup>39</sup> veya İbn Sînâ okuluna mensup tasavvufî eğilimler taşıyan anonim biri tarafından yazılmış olduğunu ileri sürenler de olmuştur.<sup>40</sup>

7. *Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ*<sup>41</sup> (Soru-Cevap Risâlesi): bir önceki risâle ile aynı içeriğe sahip olmakla birlikte, bu risâle Aristoteles'in metafiziğinde olduğu gibi soru-cevap şeklinde kaleme alınmıştır.<sup>42</sup>

<sup>29</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XX.

<sup>30</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, ٥٦-٦٥; Almanca tercüme için bkz. Fârâbî, "Die Hauptfragen (Uyûnu'l-Mesâil)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 92-107.

<sup>31</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXI.

<sup>32</sup> Bkz. M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye âidiyeti Üzerine," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27, (2012): 29-67.

<sup>33</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Fusûsu'l-Hikem," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, ٦٦-٨٧; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, "Die Petschaften der Weisheitslehre (Fusûsu'l-Hikem)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 108-138; Risâlenin türkçe tercümesi için bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, (2003): 50-73.

<sup>34</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXI.

<sup>35</sup> Halil Cerr, "Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," çev. Kifayet Özyaydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (1972): 153-161.

<sup>36</sup> Cerr, "Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," 153.

<sup>37</sup> Cerr, "Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," 155.

<sup>38</sup> Cerr, "Farabî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," 160.

<sup>39</sup> Bkz. S. Pines, "İbni Sînâ ve "Risâletü'l-Fûsus Fi'l-Hikme"nin Yazarı," çev. Kifayet Özyaydın, *AÜİF Dergisi* 19, (1973): 193-196.

<sup>40</sup> Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı," 18.

<sup>41</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, ٨٣-١٠٣; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, "Die Antworten auf vorgelegte Fragen (Risâle fî cevâbi Mesâ'ili Su'ile 'Anhâ)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 139-169.

<sup>42</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXI.

8. *Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm*<sup>43</sup> (Astroloji İlminin Değeri): Astroloji ilminin değerini içeren bu risâlede, Fârâbî gök cisimlerinin insan kaderi üzerindeki etkisini irdelemektedir.<sup>44</sup>

Fârâbî'nin risâlelerinin yalnızca çok az bir kısmı Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktaydı. Fakat Dieterici'ye göre, neşrettiği risâleler, Fârâbî'nin felsefî sistemini ve Ortaçağ felsefesi için önemini anlayabilmek adına yeterli görülmektedir. Bununla birlikte, Fârâbî'nin çağdaşları tarafından "Muallimu's-Sânî" olarak anılması, onun Aristoteles'i doğru anladığını ve eserlerine açıklık getirdiğini bize göstermektedir.<sup>45</sup>

### 1.1.2. Fârâbî'nin Felsefî Sistemi

Fârâbî kendi zamanında yaygın olan bilim dallarını ayrıntılı olarak öğrenmiş, Yunanlıların sunmuş olduğu bilgilerin dışına nadiren çıkmış ve kendinden önceki filozofların öğretilerini sistematik bir şekilde işlemiş ve birleştirmiştir. Böylelikle Dieterici'ye göre Fârâbî çok az orijinalliyi/özgünlüğü olan eklektik bir felsefe ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Dieterici, Fârâbî'nin Yunan önderlerine karşı anlayışlı tavrına ve eserlerinde Kur'an'ın dogmalarına körü körüne bağlı kalmamasına hayranlık duymaktadır. Fârâbî zaman zaman Kur'an'a atıfta bulunmakta, ancak felsefî bir çıkarım olarak değil, aklın varmış olduğu sonuçları onaylamak içindir. Her türlü düşüncenin ölçüsü olarak akli gören Fârâbî, saf Aristotelizmi yeniden ön plana çıkarmak istediğini ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Dieterici'ye göre, Fârâbî felsefî sisteminde, özellikle mantık anlayışında, yani kavram oluşturma, çıkarım ve kanıtlamada Aristoteles'i takip etmektedir. Antropoloji alanında ise Fârâbî insanın oluşum aşamalarını *el-Medînetu'l-Fâzıla* adlı eserinde açıklamaktadır. Bunun yanı sıra Fârâbî, ahlâkın doğuştan gelmediğini, aksine sonradan kazanıldığına inanmaktadır. Her insanın kendine has yeteneği vardır. Bu yeteneğe göre, her insan farklı şekilde gelişmektedir. İnsan alışkanlık ve eğitim ile ahlâkî değerlere ulaşmaktadır.<sup>47</sup>

Kur'an'da Tanrı'nın cisimsel bir varlık olarak anlatıldığını belirten Dieterici, buna karşılık Fârâbî'nin Tanrı'yı cisimsiz, mekânsız ve hareketsiz bir varlık olarak tanımladığını ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre, Tanrı evreni yaratırken O'ndan hiçbir şey eksilmemektedir. Tanrı kendini ve yarattığı herşeyi bilmektedir. Ancak O'nun bilgisi insan bilgisi gibi değişime bağlı ve dolaylı yollardan elde edilen bilgi gibi değildir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın kendini bilmesi cevherindedir. Fârâbî özellikle Hıristiyanlığın teslis inancına karşı Tanrı'nın Bir'liğini ve bölünmezliğini vurgulamaktadır.<sup>48</sup>

Dieterici'ye göre, Fârâbî genellikle Kur'an'ın dogmalarını aklileştirmeye çalışmaktadır. Fakat bu durum onun meleklerle ve peygamberlere olan inancını zedelememektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin mucizelere inanması dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Fârâbî İhvân-ı Safâ'nın önderi sayılmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Arapça metin için bkz. Fârâbî, "Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm," nşr. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, ۱.۴-۱۱۴; Almanca tercümesi için bkz. Fârâbî, "Wert der Astrologie (Fî mâ yasihhu ve lâ yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm)," çev. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, 170-180.

<sup>44</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXII.

<sup>45</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XIX.

<sup>46</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXII.

<sup>47</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXIV-XXXIII.

<sup>48</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXXV.

<sup>49</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, XXXVI.

Anlaşılacağı üzere, Dieterici Fârâbî'nin felsefî sistemini eklektik bir felsefe olarak değerlendirmektedir. Bunun sebeplerinden biri, tercüme problemlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Dieterici her ne kadar eserleri doğru aktarmaya gayret etmiş olsa da, dil bilgisi ve felsefî problemlerin zorluğu Fârâbî'yi anlamayı zorlaştırmaktadır. Bir diğer sebep ise, Alman literatüründe İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olarak kabul görmesidir. Birçok oryantalist bu önyargıdan hareketle İslâm filozoflarını değerlendirmektedir. Objektif bakış açısıyla İslâm felsefesi ve filozofların eserleri incelendiğinde farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Nitekim Fârâbî, büyük sistem filozoflarından biri olarak Ortaçağ felsefesine her yönden etki etmiş bir filozoftur. Eserlerinin çoğu ilk olarak İbranice ve Latinceye, sonrasında ise birçok Avrupa diline tercüme edilmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon felsefesini yorumlama tarzı özgün bir bakış olarak değerlendirilebilmektedir.

## 1.2. Dieterici'nin İhvân-ı Safâ'ya Dair Çalışmaları

İhvân-ı Safâ topluluğunun kimlerden oluştuğu ve hangi zaman diliminde ortaya çıktığı tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu hususta farklı görüşler mevcut olmakla birlikte, Dieterici'nin araştırmaları ve ortaya koymuş olduğu veriler dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, İslâm felsefesi tarihinde İhvân-ı Safâ topluluğunun kısaca anılmasını Dieterici yadırgamaktadır.<sup>50</sup>

Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ'nın temel amacı, bütün bilim öğelerini bilimsel olarak düzenlenmiş bir ansiklopedide, bir bütün olarak toplamak ve yaymaktır. Bu ansiklopedi, insanın özgür iradesini yok sayan ve küçümseyen ortodoks anlayışa karşı bir silah mahiyetinde olmaktadır. Amacın gerçekleştirilebilmesi için ise en uygun felsefe, Aristoteles ve Platon felsefesinin birleşiminde oluşan eklektik felsefedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla, yaklaşık 50 risâleden oluşan İhvân-ı Safâ risâlelerinin ilk altısı, yani felsefeye giriş mahiyetinde olan risâleler Yeni-Platoncu; mantık ve doğa bilimlerine dair risâleler Aristotelesçi ve ruh anlayışına ilişkin risâleler ise yine Yeni-Platoncu unsurlar barındırmaktadır.<sup>52</sup> Her eserinde İhvân-ı Safâ'nın önemini ve anlamını vurgulayan Dieterici'ye göre, bu ansiklopedik çalışmalar olmasaydı, İspanya'da Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar ruhsal ve zihinsel gelişim sağlayamazlardı.<sup>53</sup> Nitekim Mecrîti, bu risâlelerin özetini Endülüs'te kaleme almış ve böylelikle İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur.<sup>54</sup>

Arapların kültürlü ve bilgili bir millet olduğunu anlayabilmek için, İhvân-ı Safâ risâlelerine bir göz atmanın yeterli olacağını ifade eden Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ elde edilen bilgileri özenle muhafaza etmiş ve bu bilgileri içselleştirip geliştirmeye çalışmıştır.<sup>55</sup> Dolayısıyla Arap kültür tarihi açısından İhvân-ı Safâ önemli bir yere sahiptir. Ancak Dieterici oryantalistizm alanında çalışma yürüten araştırmacıların İhvân-ı Safâ'yı dikkate almamalarını yadırgamaktadır.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Einleitung und Makrokosmos*, 151-152.

<sup>51</sup> Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, VI.

<sup>52</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868), VII.

<sup>53</sup> Friedrich Hinrich Dieterici, *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865), VI.

<sup>54</sup> Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce" *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 113-14.

<sup>55</sup> Dieterici, *Die Propaedeutik der Araber im zehnten Jahrhundert*, IV.

<sup>56</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Der Streit Zwischen Mensch und Thier* (Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1858), V.

Dieterici'ye göre, İhvân-ı Safâ dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizlice sürdüren bir topluluğun adıdır. 52 risâleden oluşan ansiklopediyi ilk kez neşr ve tercüme eden Dieterici'nin çalışmaları şu şekildedir:

1. *Der Streit zwischen Mensch und Thier (İnsanlar ve Hayvanlar Arasındaki Anlaşmazlık)*: VIII. risâlede yer alan masalın Almanca tercümesini içeren bu eser, İhvân-ı Safâ'nın zihinsel ve ahlâkî ilkelerini sembolik olarak anlatmaktadır.

2. *Die Propaedeutik der Araber (Araplarda Bilime Giriş)*: I-VI. risâlelerin tercümelerinden oluşan bu eser, aritmetik, geometri, astronomi, astroloji, coğrafya ve matematiksel konuları içermektedir.

3. *Die Logik und Psychologie der Araber (Arapların Mantık ve Psikoloji İlmî)*: VII-XIII. risâlelerin konuları sırasıyla teorik bilim, pratik bilim, psikoloji, mantık ilmine giriş, kategoriler ve analiktir.

4. *Die Naturanschauung und Naturwissenschaft der Araber (Arapların Doğa Bilimlerine Dair Görüşleri)*: XIV-XXI. risâlelerden oluşan bu eserde İhvân-ı Safâ'nın fizik, evren, dört unsur, meteoroloji, mineraloji, doğa, botanik ve zooloji bilimlerine ilişkin görüşleri yer almaktadır.

5. *Die Anthropologie der Araber (Arapların Antropoloji İlmîne Dair Görüşleri)*: XXII-XXX. risâlelerin neşr ve tercüme içeren bu eser, antropoloji ilmine dair yalnızca temel bilgiler yer almaktadır.

6. *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern (Arapların Yaratılış Öğretisi)*: XXXI-XL. risâlelerin konuları sayılar, akıl, makrokosmos, gök cisimleri, sevginin özü, diriliş, hareketin türleri, neden-sonuç ilişkisi ve tanımlardır.

Dieterici'den sonra İhvân-ı Safâ hakkında çalışma yürüten birçok oryantalist, Dieterici'nin çalışmalarından faydalanmıştır. Örneğin August Müller (1848-1892)<sup>57</sup> bir makalesinde Dieterici'nin çalışmalarının önemini vurgulamakta ve İhvân-ı Safâ risâlelerine dair bilgileri ona borçlu olduklarını belirtmektedir.<sup>58</sup> Yine Dieterici'nin çalışmalarını önemseyen bir diğer çağdaşı, İhvân-ı Safâ risâlelerinin Dieterici'nin çalışmalarından önce tamamının bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>59</sup> Buna karşılık Dieterici'nin İhvân-ı Safâ'yı fazla önemmediğini, İslâm felsefesi tarihi açısından bu denli önemli olmadığını düşünen yazarlar da olmuştur.<sup>60</sup>

Hayatının en verimli dönemini genelde İslâm felsefesine, özelde ise İhvân-ı Safâ risâlelerine adayan Dieterici, titizlikle yürütmüş olduğu çalışmalar neticesinde önemli eserler geride bırakmıştır. Meslektaşlarına tartışma ve araştırma zemini hazırlayan Dieterici'nin, özellikle *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* olarak adlandırılan *Esûlûcyâ*'ya dair çalışmaları irdelenmiştir. Bu incelemeler sonucunda, Dieterici'nin *Esûlûcyâ*'yı Aristoteles'e atfettiği iddia edilmektedir. Ancak Dieterici'nin çalışmaları titizlikle incelendiğinde, onun bu hususta kesin bir yargıya varmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, *Esûlûcyâ*'nın Aristoteles'e atfedildiğini,

<sup>57</sup> 19. Yüzyıl Alman oryantalistlerinden biri olan August Müller'in özelliği, İslâm'da doğa bilimleri konusuna yönelmesidir. August Müller'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Theodor Nöldeke and Ernst Windisch, "August Müller," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46, (1892): 775-779.

<sup>58</sup> August Müller, "IX. Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887-1890," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4, (1891): 523.

<sup>59</sup> Ludwig Wachler, *Handbuch der Geschichte der Litteratur* (Frankfurt a. M.: Hermann, 1823), 95.

<sup>60</sup> Ludwig Stein, "XIII. Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," *Archiv für Philosophie* 7, no. 4 (1899): 394.

ancak Yeni-Platoncu görüşlerin ön plana çıktığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Dieterici, ne Aristoteles'e ne de Platon'a atfetmekte ve her iki filozofun görüşlerinin uyum halinde olan bir eser olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>61</sup>

## Sonuç

19. yüzyıl Alman oryantalizmin çalışma alanları arasında, kapalı bir alan olarak nitelendirilen İslâm felsefesine dair çalışma yürüten az sayıda Alman oryantalist bulunmaktadır. Bu oryantalistlerden biri Friedrich Heinrich Dieterici'dir. Çalışmaları çoğunlukla metin neşri ve tercümelere kapsamakta birlikte, çalışmalarına eklemiş olduğu giriş bölümlerinden Dieterici'nin İslâm felsefesi ve filozoflarına dair görüşlerine ilişkin bilgiler elde etmekteyiz. Buna göre, Dieterici'nin Arap filozoflarından kastı, Arapça eser kaleme alan filozoflardır. Onların felsefî yapısını ise Dieterici Yeni-Platoncu olarak nitelendirmektedir. Nitekim ona göre, İslâm felsefesinde sudûr teorisi hakimdir.

Dieterici, İslâm felsefesini Yunan felsefesine dayanan bir öğreti olarak değerlendirmektedir. Bunun sebebi, oryantalistlerin Müslümanların felsefî düşünce üretmeyeceği görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla bu oryantalist yaklaşımdan hareketle, İslâm filozoflarının felsefî sistemleri tercümelere bağlanmakta ve İslâm felsefesinin ortaya çıkışı Yunan felsefesinin tercüme yoluyla İslâm dünyasına aktarılmasıyla bağdaştırılmaktadır. Böylelikle İslâm felsefesi Yunan felsefesine dayandırılmaya çalışılmış ve buna yönelik araştırmalar yürütülmüştür. Müslümanlar felsefe üretirken Yunan, Hint ve İran gibi farklı kültür birikimlerinden faydalanmışlardır. Bu yadırganacak bir durum olmadığı gibi, her toplumun kendinden önceki birikimlerden yararlandığı da bilinen bir olgudur. Nitekim Ortaçağ ve özellikle Modern dönemde Avrupa, bilim ve felsefe alanında İslâm dünyasından ciddi anlamda yararlanmıştı. Dolayısıyla İslâm felsefesinin farklı kültür ve medeniyetten faydalanması, onun özgünlüğüne aykırı olmamaktadır.

Arap dili ve edebiyatına dair incelemelerinden sonra İslâm felsefesine yönelen Dieterici, öncelikle İhvân-ı Safâ risâlelerini ulaşılabilir hale getirmiş, sonrasında *Theologie des Aristoteles (Aristoteles'in Teolojisi)* olarak adlandırılan *Esûlûcyâ* üzerine çalışmış ve son olarak Fârâbî'nin eserleri üzerine çalışma yürütmüştür. İhvân-ı Safâ'nın İslâm felsefesi tarihinde önemini neredeyse her eserinde vurgulayan Dieterici, araştırmacıların İhvân-ı Safâ'yı önemsememelerini yadırgamaktadır. Nitekim ona göre, İhvân-ı Safâ risâleleri Arapların kültürlü ve bilgili bir millet olduğunun kanıtlarından biridir.

Dieterici'nin Fârâbî'ye dair çalışmaları irdelendiğinde, onun Fârâbî'nin felsefî sistemini eklektik bir felsefe olarak değerlendirdiği görülmektedir. Dieterici'ye göre, İslâm felsefesinin kurucusu olan Fârâbî, her ne kadar felsefî sisteminde özgün olmasa da, hayranlık duymaktadır. Çünkü Fârâbî Kur'an'ın dogmalarına körü körüne bağlı kalmamakta, aksine Kur'an'ın ifadelerini aklileştirmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak, 19. yüzyılda yaşamış Dieterici'nin İslâm felsefesine ilişkin görüşlerini açıklamaya çalıştık. Burada önemli olan Dieterici'nin Alman literatürüne katkılarını göz önünde bulundurarak, onun çalışmalarına gereken değeri vermektir. Nitekim 19. yüzyılda felsefî metinleri anlama zorluğu ve oryantalizm çalışmalarının İslâm felsefesini tam anlamıyla içermemesi, başlıca zorluklar arasında zikredilmektedir. Bu-

<sup>61</sup> Friedrich Heinrich Dieterici, *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882), IV-V.



nunla birlikte, elyazma nüshalardan hareketle metinleri neşir ve tercüme etmenin zorluğu, herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla tüm bu zorluklara rağmen çalışmalarıyla ve geride bıraktığı eserler ile Dieterici, yaşadığı dönemde Alman literatürüne önemli katkı sağlamıştır. Gerçekleştirdiği metin neşri ve tercüme bir çok araştırmacının dikkati çekmiş ve eserler üzerinde çalışmaların çoğalmasına vesile olmuştur. Dieterici'nin önemli katkılarının yanı sıra, yanlışlarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İslâm felsefesini Yunan felsefesine dayanan bir öğreti olarak değerlendirmesi ve Fârâbî'nin eklektik bir felsefe ortaya koyduğunu iddia etmesi yanlışların başında gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu yanlışların temel sebebi önyargılardır. Ancak önyargılardan bağımsız objektif bir bakış ile İslâm felsefesi ve filozoflarını doğru anlamak mümkün olacaktır.

### Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesi'ne Giriş" *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Brönnle, Paul and Friedrich Heinrich Dieterici. *Die Staatsleitung von Alfârâbî: Deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung*. Leiden: E. J. Brill, 1904.
- Cerr, Halil. "Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," Çeviren: Kifayet Özeydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (1972): 153-161.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, (2003): 17-87.
- Daiber, Hans. "İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?," Çeviren: M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sayı: 11 (2004): 355-377.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. "Die Philosophische Bestrebungen der lautern Brüder," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 15, (1861): 577-614.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*. Leiden: E. J. Brill, 1890.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*. Leiden: E. J. Brill, 1892.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Der Musterstaat von Alfârâbî aus dem arabischen übertragen*. Leiden: E. J. Brill, 1900.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Einleitung und Makrokosmos*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1865.
- Dieterici, Friedrich Heinrich. *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882.
- Goldziher, Ignaz. "Die Islamische und Jüdische Philosophie" in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Editör: P. Hinneberg, 45-78. Berlin und Leipzig: B. G. Teubner, 1909.
- Kaya, M. Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine," *İslam Araştırmaları Dergisi* 27, (2012): 29-67.
- Müller, August. "IX. Jahresbericht über semitisch-griechische Philosophie 1887-1890," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4, (1891): 519-525.
- Nöldeke, Theodor and Ernst Windisch. "August Müller," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46, (1892): 775-779.
- Özalp, Hasan. "Endülüs'te Akli Düşünce" *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 109-132. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Pines, S. "İbn Sînâ ve "Risâletü'l-Fûsus Fi'l-Hikme"nin Yazarı," Çeviren: Kifayet Özeydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, (1973): 193-196.

- Pollak, J. "Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17, (1904): 196-236.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. Çeviren: Berna Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Stein, Ludwig. "XIII. Die Contiunität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber," *Archiv für Philosophie* 7, no. 4 (1899): 379-406.
- Vezzan, Adnan Muhammed. *Oryantalizm ve Oryantalistler*. Çeviren: Yavuz Fırat, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2013.
- Wachler, Ludwig. *Handbuch der Geschichte der Litteratur*. Frankfurt a. M.: Hermann, 1823.

## Siyasi ve Askeri Bir Lider Olarak Mustafa Kemal Atatürk ve Yönetim Felsefesi

Zafer Saygılı<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-4500-9952

DOI: 10.55256/TEMASA.1200515

### Öz

Sosyal oluşumların var olduğu her yerde liderlikte vardır. Bu sebeptendir ki, toplumlarda ve örgütlerde liderlik insanlık tarihi boyunca önemli bir konu olmuştur. Mustafa Kemal Atatürk ise yirminci yüzyılın en önemli siyasi ve askeri liderlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Millî mücadele dönemlerinde millî birliği sağlayan bir lider, savaş alanlarında bir komutan ve modern Türk devletini kuran siyasi bir şahsiyettir. Atatürk'ün hem siyasi hem askeri lider olması onun çok boyutlu zekasının açık bir göstergesidir. Atatürk'ün, siyasi liderliğinin kaynağını Türk milletinden ve askeri liderliğinin kaynağını ise millî mücadele ruhundan almaktadır. Türk milletine savaş ve barış zamanlarında askeri ve siyasi kişiliği ile damga vurmuş bir liderdir. Komutan olarak askerlerine savaş alanlarında motivasyon ve siyasi kişi olarak milletine tam bağımsızlık yolunda esin kaynağı olmuştur. Onu öteki liderlerden ayıran en önemli özelliği hem eylem ve hem de fikir adamı olmasıdır. O, halkının tarihini değiştirecek yetenekleri sayesinde, memleketini siyasi ve askeri zaferlerle uçurumun kenarından almıştır. Sonuç olarak, Atatürk çağının ötesine uzanan etkileriyle karizmatik, vizyoner ve insanlık idealine bağlı büyük bir lider olduğu konusunda tarihçiler, düşünürler ve diğer devlet adamları arasında yoğun bir uzlaşım vardır. Bu çalışmanın amacı, tarihi olaylardan hareketle, Atatürk'ün askeri ve siyasi liderlik özelliklerini tartışarak liderlik tarzı çerçevesinde geliştirdiği yönetim felsefesini ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Atatürk, Liderlik, Siyasi Liderlik, Askeri Liderlik, Yönetim Felsefesi.

### Mustafa Kemal Atatürk as a Political and Military Leader and His Management Philosophy

#### Abstract

Wherever there are social formations, there is leadership. For this reason, leadership in societies and organizations has been an important issue throughout human history. Mustafa Kemal Atatürk, on the other hand, has been accepted as one of the most important political and military leaders of the twentieth century. He is a leader who provides national unity during the periods of national struggle, a commander on the battlefields, and a political figure who founded the modern Turkish state. The fact that Atatürk is both a political and military leader is a clear indication of his multidimensional intelligence. Atatürk's political leadership derives from the Turkish nation, and his military leadership derives from the spirit of national struggle. He is a leader who left his mark on the Turkish nation with his military and political personality in times of war and peace. As a commander, he inspired his soldiers on the battlefields, and as a political figure, he inspired his nation on the path to full independence. The most important feature that distinguishes him from other leaders is that he is both a man of action and ideas. Thanks to his abilities to change the history of his people, he took his country from the brink of political and military victories. As a result, there is an intense consensus among historians, thinkers and other statesmen that Atatürk was a great leader who was charismatic, visionary and committed to the ideal of humanity, with influences extending beyond his age. The aim of this study is to reveal the management philosophy developed within the framework of his leadership style by discussing Atatürk's military and political leadership characteristics, based on historical events.

**Key Words:** Atatürk, Leadership, Political Leadership, Military Leadership, Management Philosophy.

<sup>1</sup> Dr. drzafersaygili@gmail.com

## Giriş

Lider ve liderlik geçmişten günümüze kadar en çok merak edilen ve üzerinde birçok bilimsel çalışma ve araştırmanın yapıldığı konulardan birisidir. Zira, milletlerin tarihinde birçok dönüm noktası ve bu dönem noktalarını belirleyen insanlar olmuştur. Bu insanlar milletin tarihinde önemli izler bırakmış olmakla birlikte genellikle olağanüstü durumların insanları olmuştur. Öyle ki bu insanlar olağan durumlarda yetişmeyecek, olağanüstü durumların bilgisini, birikimini, sanatını, sezgisini, cesaretini ve becerisini taşımaktadırlar.<sup>2</sup> Ayrıca bu insanlar, dini, siyasi ve askeri yönden ortaya koydukları özgün yaklaşımlarla diğer insanlardan kendilerini farklı kılmışlardır. Dünya tarihine baktığımızda George Washington, Cengiz Han, Napolyon, Büyük İskender ve Oliver Cromwell gibi liderleri örnek verebiliriz. Ancak, siyasi ve askeri lider denilince şüphesiz ilk akla gelen ve tüm dünya tarafından kabul edilen isimlerden birisi Mustafa Kemal Atatürk'tür. Onu tarihin tanıdığı diğer liderlerle kıyaslandığı zaman birçok bakımdan üstün yönlerinin olduğu görülmektedir.

Atatürk hem mareşal rütbesine hem de gazi unvanına sahip, aynı zamanda hem meclis başkanı hem ordu başkomutanıdır. Bu yönüyle hem milletin hem de ordunun kahramanı olmuştur. Atatürk halkın üzerinde bıraktığı doğal etkiyle insanları peşinden sürüklemiştir. Halk Atatürk'ü hep yüceltmiş, ona olağanüstü güçler yüklemiştir. Atatürk, Türk toprakları işgal altında iken her türlü imkânsızlığa rağmen inandığı fikirleri sahada eyleme dönüştürmüştür. Bu doğrultuda "Ya istiklal ya ölüm"<sup>3</sup> düşüncesiyle milli mücadele kazanmış, böylece yeni modern bir devlet ve çağdaş bir millet meydana getirmiştir. Şüphesiz Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ve sonrası dikkate alındığında Atatürk'ün sahip olduğu zekâsı ve gösterdiği başarılarıyla askeri ve siyasi alanda önemli bir deha olduğu söylenebilir.

Öte yandan Atatürk siyasi ve askeri kimliğiyle ortaya koyduğu başarılarıyla uluslararası mecrada dikkatleri üzerine çekmiştir. Örneğin UNESCO 1976 yılında, üye ülkelere içinde "Bugün UNESCO'nun üzerinde çalıştığı bütün projelerin isim babası Mustafa Kemal'dir."<sup>4</sup> notu yazılı bir öneri göndermiştir. Bu öneri ile UNESCO üyesi olan tüm ülkelerce Atatürk'ün doğumunun 100. yılını aynı anda kutlanması ve Atatürk yılı ilan edilmesi teklif edilmiş ve oylamaya sunulmuştur. Oylama sonucunda öneriye UNESCO üyesi ülkelerin hiçbiri çekimser veya olumsuz oy kullanılmamıştır. Böylece Atatürk'ün doğumunun 100. yılında üye ülkelerde kutlamalar gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca dünya tarihinde en çok tartışılan, konuşulan ve yazılan devlet lideri olmuştur. Bu bile onun ne denli kıymetli bir lider olduğunu ve ne kadar değerli işler yaptığının göstergesidir. Öte yandan Atatürk, ince görüşün, sağduyunun ve gerçeğin adamıdır. Halkının isteklerini çok iyi bilen ve onların düşüncelerini anlayan usta devrimciliği sayesinde ortak istekleri kolayca milli ülkü haline gelebilmiştir. Girdiği mücadelelerin hepsinde Türk milletinin üstün vasıflarına sonuna kadar güvenmiş, kazanılan bütün askeri başarıları "*Büyük Türk milleti! Büyük zafer münhasıran senin eserindir.*"<sup>5</sup> diyerek zaferlerin şerefini millete atfetmiştir. Ayrıca Bütün girişimlerinde gerçeği sezişine, kudretli kişiliğine ve millet sevgisine dayanan ikna kabiliyetiyle kitleleri etkileyebilecek lider olduğunu göstermiştir. Görüşleri, fikirleri ve ölümsüz eserleri ile etkileri memleket sınırlarını aşmıştır.

<sup>2</sup> Hidayet Vahapoğlu, "Atatürk ve Liderlik," *Atatürk Kültür Merkezi Erdem* 11(32), (1998): 649.

<sup>3</sup> Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 38.

<sup>4</sup> Yavuz Ercan, "Bizim Atatürk," *Belgi Dergisi* 2(2), (2011): 126.

<sup>5</sup> Mustafa Müjdecî, "Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde Büyük Taarruz," *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9(1), (2014): 402.

Liderliği açıklamak için farklı kuramlar ortaya atılmıştır. Bu kuramların arasında liderliği açıklamaya çalışan en eski ve bilinen kuram liderin özellikleri kuramıdır. Bu kurama göre insanlar lider doğar ve liderlik vasfı sonradan kazanılmaz. Lider doğanların ise fiziksel özellikler, kişisel özellikler ve yetenek olmak üzere birtakım özellikleri bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı ise farklı kişilik özellikleri ve liderlik tarzlarına sahip olan Atatürk'ün siyasi ve askeri liderlik yönleri ile yönetim felsefesini ortaya koymaktır. Bu kapsamda siyasi ve askeri yönleri ele alınırken davranışları, yönelişleri, eserleri, karizması, tutkuları, söylemleri, eylemleri vb. ile Atatürk'ün kişiliğini belgeler ve tarihler üzerinden çözümlenmek ayrıca siyasi ve askeri zekâsı doğrultusunda nasıl bir yönetim felsefesi oluşturduğunu tartışmaya çalışmaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Lider ve Liderlik

Lider, kelime anlamı olarak yol gösteren, ileriye götüren, aydınlatan, öğreten, birlikte çalıştığı insanların isteklerini ve ihtiyaçlarını vaktinde anlayan, yaratıcı kişi olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Ayrıca insanları kendi kişisel ve belirli amaçlar doğrultusunda yönlendiren, etkileyen, ilham veren, onun emir ve isteği doğrultusunda insanların kendisini isteyerek takip etmelerini sağlayan kişidir. Liderlik ise, belirli kişisel ve grup amaçlarını belirli şartlar altında, yerine getirmek üzere, bir kişinin başkalarının hareketlerini ve düşüncelerini etkileme süreci olarak tanımlanabilir.<sup>7</sup> Diğer bir ifadeyle çalışanların hareketlenmesini sağlayıp onların uyumlu ve verimli çalışmalarını tesis etmek, örgütün ihtiyacı olan ve ihtiyacı olabileceği konularda yol göstermek, örgütsel hedeflere ulaşmayı kolaylaştırmak ve sorunları tamamen ortadan kaldırmak şeklinde tanımlanabilir.<sup>8</sup>

### 1.2. Siyasi Liderlik

İnsanlar tarih boyunca kimin yönetmesi gerektiğini ve yönettiğini, siyasi otoritenin temellerinin toplumda neler olduğu veya olması gerektiğini ve bazı kişilerin siyaset ve toplum kurallarının belirlenmesindeki etkiyi niçin ve nasıl elde ettiğini, uyguladığını ve diğer kişilerin bunu neden yapamadığını tartışmıştır.<sup>9</sup> Bu tartışmalar felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi farklı disiplinlere konu olmuştur. Bu nedenle farklı siyasi liderlik tanımları bulunmaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak siyasi lider her şeyden önce içinde bulunduğu toplumun bütün yönlerini ve taleplerini çok iyi bilmeli ve toplumun önünde kendini devamlı yenilemelidir.<sup>10</sup> Siyasi liderlik ise bir siyasi hareketin hedeflerine ulaşabilmesi için takipçi elde etmek ve elde edilen takipçiler ile hedefe ulaşmak için onları motive ve organize ederek yöneltme ve yönetme faaliyetleri olarak tanımlanmak-

<sup>6</sup> Ş. Güliz Kolburan ve Hande Tasa, "Atatürk'ün Lider Kişiliği: Bilişsel Faktörler Çerçevesinde Bir Değerlendirme," *Aydın İnan ve Toplum Dergisi Atatürk Haftası Özel Sayısı* (Kasım 2017): 82.

<sup>7</sup> Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği* (İstanbul: Beta Yayınları, 2014), 668.

<sup>8</sup> Özlem Işık İnan ve Celaleddin Serinkan, "Liderlik Yaklaşımları ve Spor Yönetiminde Liderlik," *Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi (PIAR)* 7(2), (2020): 309.

<sup>9</sup> Bülent Özgül, "Siyasi Partilerde Yandaşların Liderlik Beklentilerini Etkileyen Sosyal Faktörler," *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* (1), (2019): 61.

<sup>10</sup> Meltem Ünal Erzen, "Siyasi Lider İmajlarının Seçimlerde Etkisi," *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* (31), (2012): 72.

tadır.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle siyasi liderlik siyasi güce dayanarak taraftarlarını etkilemeye yönelik liderlik şekli olarak tanımlanmaktadır.<sup>12</sup> Ayrıca siyasi liderlerin elinde izin, ücret ve yükselme gibi ödüllendirme gücü ile maaş kesme, yükselmeyi durdurma ve işten çıkarma gibi cezalandırma gücü bulunmamaktadır. Bu nedenle, liderlik yaparken kullandığı en büyük güç insanları inandırma ve ikna etkisi ile kendisine oluşturacağı saygı, sevgi ve hayranlıktır.<sup>13</sup> Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere siyasi liderliğin en genel tanımı siyasi liderin içerisinde bulunduğu çevreyi kişilik özellikleri ve iletişim yollarıyla yönetme eğilimidir.

### 1.3. Askeri Liderlik

Liderlik kavramı, ordular için eskiden olduğu gibi günümüzde de çok önemlidir. Hem barış zamanında hem de savaş zamanında başarının en önemli unsuru askeri liderliktir. Askeri liderliğin tarihsel gelişimi genel liderlik ile aynı doğrultuda ilerlemiştir. Bu sebeple askeri liderliğin tanımı, askeri liderden beklenen kişilik özellikleri, yetkinlikleri ve değerleri devamlı değişmektedir.<sup>14</sup> Askerlik mesleği, ast-üst ve katı emir-komuta ilişkisi, savaş alanlarında askerlerin yaşamlarının söz konusu olması ve yüksek belirsizlik ortamlarında görev yapılması gibi özellikleri nedeniyle diğer ortam ve mesleklere göre farklılık göstermektedir.<sup>15</sup> Askeri liderlik; personelin eğitimi, çalışma ve tehdit ortamı, görevin niteliği, hizmet ve mevzuat gibi kendine özgü dinamikleri bulunmaktadır. Kısaca askeri liderlik, görevlerin başarıyla sonuçlanmasına yönelik olarak yol ve hedef gösteren, astlarını etkileme, geliştirme ve yönetme süreci olarak tanımlanabilir.<sup>16</sup> Sonuç olarak, askerliğin temelini disiplin oluşturmaktadır. Askeri liderler cesur, soğukkanlı, fizikî yapıları yeterli, etkili motivasyon taktikleri kullanmasını bilen, ekip çalışmasını ve takım ruhunu ön plana çıkaran, astlarıyla iyi iletişim kuran, taktik ve teknik anlamda bilgili, kişiler olmalıdırlar. Dolayısıyla toplumun her alanında olduğu gibi askeri alanlarda da liderliğin önemi her geçen gün artmaktadır.

### 1.4. Yönetim Felsefesi

Yönetim felsefesi; yönetimle ilgili temel nitelikleri, çeşitli yönetsel ayarlamaları, yönetimin hangi zorunluluk ve gereksinimlerle ortaya çıktığı, ne zaman yeterli ve iyi olduğu ne zaman yetersiz ve kötü olduğu gibi çok kapsamlı konuları ele alan bir disiplindir.<sup>17</sup> Yönetim felsefesi, yöneticilerin kendine has tavrı, üslubu, davranışı ve yönetim şekli geliştirmesi olarak ta açıklanabilir.<sup>18</sup> Öte yandan yönetim felsefesi; yönetim üzerine eleştiriyi, analizi ve düşünmeyi gerektiren bir süreçtir. Yönetim felsefesinin yönetim ve örgütlenme ile ilgili var olan bilgilere netlik kazandırmayı, sentezlemeyi, düzenlemeyi ve ortaklaşa yaşamın geliştirilmesi için

<sup>11</sup> Mehmet Ali Bozduman, "Geçmişten Günümüze Siyasi Liderliğin Teorik Olarak Gelişimi," *Esam Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2), (2020): 266.

<sup>12</sup> Fatma Okur Çakıcı, "Siyasal Liderlik Faktörlerinin Seçmen Tercihi Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Bir Araştırma," *Tarih Okulu Dergisi* (47), (Ağustos 2020): 2122.

<sup>13</sup> Özgül, "Siyasi Partilerde Yandaşların Liderlik Beklentilerini Etkileyen Sosyal Faktörler," 62.

<sup>14</sup> Francis J. Yammarino, Michael D. Mumford, Shane Connelly and Shelley D Dionne, "Leadership and Team Dynamics for Dangerous Military Contexts," *Military Psychology* (1), (2010): 16.

<sup>15</sup> Mehmet Kâhya ve Faruk Şahin, "Askeri Liderlikle Astların Liderden Tatmininde Astların Kişilik Özelliklerinin Düzenleyici Rolü," *İş ve İnsan Dergisi* 3(2), (2016): 94.

<sup>16</sup> Ünsal Sığırı, "Geleceğin Askeri Liderliğine Dair Değerlendirmeler," *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 2(3), (2006): 99-100.

<sup>17</sup> Uğur Keskin, *Yönetim Felsefesi* (İstanbul: Değişim Yayınevi, 2012), 3.

<sup>18</sup> Nihat Aytürk, *Yönetim Sanatı* (Ankara: Emel Yayınevi, 1990), 37.

hazırlayıcı ve yorumlayıcı bir iş görme yetisine sahip olmak gibi amaçları bulunmaktadır.<sup>19</sup> Yani yöneticinin yönetimin sınırları, tecrübeleri, toplumun gelişimindeki rolü ve yönetsel faaliyetleri yönetim felsefesinin çalışma alanına girer.

## 2. Mustafa Kemal Atatürk ve Siyasi Liderlik Felsefesi

Mustafa Kemal Paşa kurulmasını planladığı ve tasarladığı Türk Devletinin hazırlıkları için Erzurum Kongresi ile birlikte sine-i millete dönmüş ve kongre başkanlığına seçilmiştir. Bu görev ile siyasi hayatı başlamıştır. Kongrede milletin idaresi için bir Temsil Heyeti belirlenmesine karar verilmiş ve Temsil Heyeti başkanı olarak Atatürk seçilmiştir. Böylece Atatürk'ün siyasi liderlik dönemi başlamıştır.<sup>20</sup> Amasya Genelgesinde "Milleti, yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır." Erzurum Kongresi'nde, "Ulusun bağımsızlığını sağlamak için ulusal kongrece seçilen bir hükümetin kurulması ve ulusal egemenliği sağlamak için çalışılacaktır." Sivas Kongresi'nde "Topraklarımızın bölünmez bütünlüğünü korumak için ulusal egemenliğin üstün kılınması şartı ve ulusun kendi geleceğini saptaması" ifadeleriyle ulusal egemenlik ve ulusal irade gibi demokratik kavramları halka anlatmaya çalışmıştır. Böylece kongreler ile monarşiye karşı demokratik egemenlik ilkesini ortaya koymuştur. Bu dönemde Atatürk'ü siyasi olarak eşsiz kılan en önemli olay ise çağdaş bir devlet kurmak için 23 Nisan 1920'de TBMM'yi açmasıdır.<sup>21</sup>

Atatürk dayatmacı ve zorlayıcı davranışlardan kaçınmış, mevcut kimliği ile seçilmek ve kabul görmek istemiştir. Nitekim Sivas ve Erzurum Kongrelerindeki tutumu, Temsil Heyeti ve TBMM başkanlıkları dahil tüm görevlere tepeden inme değil seçilerek geldiğini görmekteyiz. O, kendini seçenleri sürekli olarak ikna ederek, eylemlere ve fikirlere ortak olmalarını sağlamıştır. Böylece yönetimin kişiden kişiye, aileden aileye, Rus ihtilalinde olduğu gibi oligarşik kadroya ve Fransız ihtilalinde olduğu gibi bir sınıfa vermemiştir.<sup>22</sup> Bu gelişmelere yol açacak imkanları da ortadan kaldırmıştır.

Atatürk devlet kurucusu bir lider olmasına karşın hiçbir zaman diktatör olmayı tercih etmemiştir. Aksine inkılapçı ve cumhuriyetçidir. Bu konuda ise şunu söylemiştir: "Ben istese idim derhal askeri bir diktatörlük kurar ve memleketi öyle idareye kalkıştırdım. Fakat ben istedim ki, milletim için modern bir devlet kurayım ve onu yaptım."<sup>23</sup> O, hiçbir zaman ben böyle istiyorum, böyle olacak dememiş, hiçbir inkılabı TBMM onayından geçmeden hayata geçirmemiştir. Ayrıca, egemenlik kayıtsız şartsız milletindir ilkesini benimsemiştir. Bu konuda söylemiş olduğu şu söz dikkate şayandır: "Türkiye Devleti'nde ve Türkiye Devleti'ni kuran Türkiye halkında tacidar yoktur. Diktatör yoktur! Tacidar yoktur ve olmayacaktır." Yine Atatürk'ün "Biz fevkaladeden alınan ve kanuni olan tedbirleri hiçbir vakit ve hiçbir surette kanunun üstüne çıkmak için vasita olarak kullanmadık."<sup>24</sup> sözüyle gayrimeşru hiçbir işe girmedigini, yapılan işleri kanunlar kapsamında yaptığını ortaya koymuştur. Bu durumun en yakın şahitlerinden biri olan Celal Bayar Atatürk'ün meşrutiyetçiliğini şöyle ifade etmiştir: "Büyük Millet Meclisi'ndeki bazı akımlar kendisini zor çalışır hale düşürdüğü ve üzdüğü halde

<sup>19</sup> Alper Özmen, "Siyasetname'de Yönetim Felsefesi," *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5(10), (2014): 205.

<sup>20</sup> Bekir Tünay, "Atatürk ve Liderlik," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 1(2), (1985): 567.

<sup>21</sup> Gülnihal Bozkurt, "Atatürk'ün Askeri Liderliğinin Hukuken Değerlendirilmesi" *Atatürk'ün Askeri Liderliği Paneli Bildiri Kitabı* içinde (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2016), 39-40.

<sup>22</sup> Vahapoğlu, "Atatürk ve Liderlik," 656.

<sup>23</sup> Ergun Özbudun, "Siyasi Lider Olarak Atatürk," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 2(6), (1986): 657.

<sup>24</sup> Serdar Sakin, "Ulusal Bir Devlet Kurucusu Olarak Mustafa Kemal Atatürk," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1(15), (2003): 197.

meclisi dağıtmayı bir saniye bile olsun aklından geçirmemiştir. Kendisine ömür boyu cumhurbaşkanlığı ve hilafet teklif edenleri terslemiş ve tekliflerini şiddetle reddetmiştir.”<sup>25</sup>

Atatürk dil, din ve mezhep ayrımı yapmadan halkı her zaman tek bir amaç için bir araya getirmeye çalışmıştır. Anadolu'nun farklı şehirlerinden TBMM toplantısı için Ankara'da bir araya gelen mebusların çeşitliliğine baktığımızda Atatürk Türk milletini; Çerkez, Kürt, Laz veya Erzurumlu, Vanlı İstanbullu olarak ayırmamıştır. Çünkü Atatürk: “Türkiye Cumhuriyet’ini kuran Türk halkına Türk milleti denir” demiştir. Türkiye sınırları içerisinde yaşayan ve kendini Türk hisseden herkesi Türk görmüş ve ırkçılığı kabul etmemiştir. Dolayısıyla “Ne mutlu Türk olana!” değil, “Ne mutlu Türküm diyene!” diyerek her kesimden insanı Türk vatandaşı olarak görmüştür.<sup>26</sup>

Atatürk siyasal dönüşüm planlamasında önce saltanatın kaldırılması gerektiğine inanmış ve bu doğrultuda halkın ve mebusların arasında saltanat taraftarlarına neden saltanatın kaldırılması gerektiği konusunda ikna kabiliyetini kullanmıştır. Atatürk bu konuda: “Efendiler, bu vaziyet karşısında bir tek karar vardı. O da hakimiyet-i milliyeye dayanan, bilakaydüşart müstakil yeni bir Türk devleti tesis etmek!”<sup>27</sup> diyerek devrimciliğini göstermiştir. Devrimlerinin temeli ise laikliktir. Laikliği yalnızca devlet ve din işlerinin yürütülmesinde birbirinden ayırmak olarak kabul edilmemelidir. Laiklikle birlikte Cumhuriyeti ve Türk inkılabını düşünmek gerekmektedir. Cumhuriyet için iki önemli tehlike bulunmaktadır. Bunlardan birincisi yeniden dini devlete dönüşmek, ikincisi ise komünizm tehlikesidir. Atatürk bu iki tehlikeyi gördüğü için “Türkiye Cumhuriyeti laik bir devlettir”<sup>28</sup> demiştir. Böylece her türlü faşist, teokratik ve dini devlete dönüşümü akıl ve bilimle engellemeye çalışmıştır. O çağa ayak uyduracak, insan hak ve özgürlüğüne dayanan, milli hakimiyete ve kişiye önem verecek bir yönetim şeklini oluşturma zorunluluğu olduğuna inanmıştır.

Atatürk, her şeyden önce yapacaklarına inanan dava adamı bir lider olmuştur. Daha işe başlarken Atatürk'ün “Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir”<sup>29</sup> demesi gerçek maksadıdır. Bu doğrultuda Türk milletine en uygun yönetim şeklinin cumhuriyet olduğuna inanarak, rejim değişikliğini ilk amaç olarak belirlemiştir. Atatürk bu köklü siyasal dönüşümü gerçekleştirirken yıkıcı olmamış, yumuşak geçiş sağlamıştır. Bu Türk devrimi gerçekleşirken değişim ve dönüşüm hareketlerini içinde bulunduğu halkı tanıyarak, zamanı, bilgi ve tecrübesini en iyi şekilde kullanarak bağımsızlığı bir kurumun elinden alıp gerçek sahibine veren Atatürk'ün liderliğiyle gerçekleşmiştir. Bu yaşananları Fatih Rıfkı Atay şöyle açıklamıştır: Atatürk'ün kendine has bir reisiği vardı. Devrim başlangıcında hiçbir şeyi oluruna ve tesadüfe bırakmayan bir liderdi.<sup>30</sup> Atatürk, Cumhuriyeti ilan ettikten sonra, iç ve dış siyasette etkinliğini sürdüren bir lider olmuştur. Bunu Cumhuriyet Hak Partisi, Serbest Cumhuriyet Partisi ve Terakkiperver Cumhuriyet Partisinin kurulması süreciyle desteklemiştir. Bu da gösteriyor ki, kurulan bu partiler o'nun demokratik liderliğinin sonucudur.<sup>31</sup> Türk devrimi, Atatürk'ün çok yönlü liderlik vasıflarını taşımasıyla gerçekleşmiştir.

<sup>25</sup> Sakin, “Ulusal Bir Devlet Kurucusu Olarak Mustafa Kemal Atatürk,” 198.

<sup>26</sup> Serpil Köse, “Etkili Lider: Atatürk,” *Uluslararası İşletme, Ekonomi ve Yönetim Perspektifleri Dergisi* 5(1), (2021): 39.

<sup>27</sup> Sakin, “Ulusal Bir Devlet Kurucusu Olarak Mustafa Kemal Atatürk,” 199.

<sup>28</sup> Yüksel Mert ve Cengiz Açıkgöz, *Atatürk'ün Liderlik Sırları* (Ankara: Tutku Yayınevi, 2010), 117.

<sup>29</sup> Atatürk, *Nutuk*, 533.

<sup>30</sup> Taner Aslan, “Siyasi, Sosyal ve Kültürel Açından Atatürk'ün Liderliği Üzerine Bir Deneme,” *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2), (2008): 254.

<sup>31</sup> Aslan, “Siyasi, Sosyal ve Kültürel Açından Atatürk'ün Liderliği Üzerine Bir Deneme,” 255.



Atatürk'ün siyasi anlamda yaptıkları arasında en önemli olan medeni bir devlet olma yolunda daha önce hiçbir hakkı bulunmayan kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesi için Medeni Kanun'un kabulünü sağlamasıdır. Kanun kabul edilip kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesi üzerine 7 Aralık 1934'de Kadın Birliği tarafından İstanbul'da miting yapılmasına karar verilmiştir. Mitingde kürsüye şehir meclisi üyelerinden Nakiye Elgün çıkmış ve "Bugün bütün dünyaya karşı Türk evladını tertemiz ortaya çıkararak, Türk kadınına bütün haklarını veren ulu önderimiz Atatürk'e şükranlarımızı bildirir telgraflar çekeceğim."<sup>32</sup> demiştir. Ayrıca Abidin Daver bu konu üzerine Türk kadınlarına verilen bu hakkın Fransız kadının da bile olmadığını Cumhuriyet gazetesinde şöyle yazmıştır: "Türk kadını sevin, kıvanç duy ki Kemal Atatürk seni, on sene içinde hürriyetin anası olan Fransa'nın kızlarından daha yükseklere çıkardı."<sup>33</sup> Kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesinde büyük bir mücadele veren Atatürk'ün siyasi alanda din, dil, ırk ve cinsiyet ayrımı yapılmasına karşı olduğunun bir ispatı olmuştur.

Görüldüğü üzere Atatürk'ün siyasal anlamda yapmış olduğu değişimlerle o'nun siyasi liderlik vasıfları açıkça görülmektedir. Atatürk'ün liderlik anlayışında siyasi düşüncelerinin yeri oldukça önemlidir. Bu sebeptendir ki, bir devlet adamında olması gereken siyasi özellikler Atatürk'te yeterince bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde ortaya koyduğu siyasi gelişmelerde bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.

### 3. Mustafa Kemal Atatürk ve Askeri Liderlik Felsefesi

Atatürk ömrünün büyük bir bölümünü asker olarak geçirmiştir. Askeri liderliği ise 1896 yılında girdiği Manastır Askeri İdadisiyle yani günümüzdeki askeri lise ile başlamıştır.<sup>34</sup> Atatürk askeri rüştiyede öğretmenlerinin dikkatini çekmiş ve kısa zamanda çavuş rütbesine terfi ettirilmiştir. Bundan böyle öğretmenlerinin yokluğunda onların yerini alarak, karatahtanın önünde arkadaşlarına dersler vermiştir. Öğretici yaradılıştaki olduğu için, öğretmenlik rolüne kısa zamanda alışmış ve hiç yabancılaşmamıştır. Olgun davranışı onu arkadaşlarından ayırmıştır.<sup>35</sup> Böylelikle Atatürk, daha o yaşlarda, ileride nasıl bir lider olacağını ipuçlarını vermeye başlamıştır.

Atatürk, komutanlık vasıflarına doğuştan sahiptir. Doğuştan getirdiği vasıfların en önemlisi cesur oluşudur. Düşük rütbeli subay olduğu halde kendinden daha kıdemli subaylara hatalarını ve yanlışlarını söylemekten çekinmemiş, komutanlarının sevgisini kazanmış, verilen görevleri üstün başarıyla yerine getirmiş ve kendisini herkese kabul ettirmiştir.<sup>36</sup> İyi bir komutan ve subay olmak için devamlı çalışan Atatürk, kendini yalnızca mesleğine adanmış ve askerlikle ilgili kitaplar da yayımlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşına girmesiyle Yarbay Mustafa Kemal, Harbiye Nazırlığına başvurarak vatan savunmasında aktif görevde bulunmak ve cephede görev yapmak istemiştir. Bununla ilgili olarak "Vatanın müdafaasına ait fiili vazifeden daha mühim ve yüceltilen bir vazife olamaz. Arkadaşlarım muharebe cephelerinde ateş hatlarında bulunurken ben Sofya'da askeri ataşelik yapamam."<sup>37</sup> diyen Mustafa

<sup>32</sup> Sevilay Özer, "Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkı Verilmesinin Türk Kamuoyundaki Yankıları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 29(85), (2013): 150

<sup>33</sup> Özer, "Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkı Verilmesinin Türk Kamuoyundaki Yankıları," 152.

<sup>34</sup> Köse, "Etkili Lider: Atatürk," 36.

<sup>35</sup> Lord Kingross, *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander. (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007), 27.

<sup>36</sup> Köse, "Etkili Lider: Atatürk," 38.

<sup>37</sup> H. Fahri Çeliker, "Çanakkale Muharebeleri ve Atatürk," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 10(30), (1994): 690.

Kemal 19'uncu Tümen Komutanlığında görevlendirilmiştir. Yarbay Mustafa Kemal'in Çanakkale muharebelerinde sergilediği üstün komutanlık yetenekleri yalnız muharebelerin değil, savaşın genel seyrinde ve sonuçlarında büyük değişikliklere sebep olmuştur. Conkbayırı'nda yaşadığı bir olay onun cesaretini ve askeri liderliğini anlamak açısından önemli bir örnektir. Mustafa Kemal İngilizlerin büyük güçlerle karaya çıktığını ve hedeflerinin Kocaçimen ve Conkbayırı olacağını öngörmüştür. Ancak birliğini ordu komutanın emri olmadan kullanamazdı. Mustafa Kemal ordu komutanı ile iletişime geçmeye çalışmış ancak bunu başaramamıştır. Bunun üzerine Mustafa Kemal ordu komutanından emir gelmemiş olmasına rağmen tüm sorumluluğu üzerine alarak 57. Alayı Kocaçimen Tepeye doğru harekete geçirmiştir. Kendisi de durumu takip etmek için Conkbayırı'na hareket etmiştir. Conkbayırı'na ulaştığında küçük bir birliğin "Cephanemiz tükendi." diyerek geri çekilmeye başladığını, onların hemen arkasından İngiliz askerlerinin geldiğini ve Conkbayırı'na varmak üzere olduklarını görmüştür. Bunun üzerine askerlere hitap eden Mustafa Kemal "Cephanemiz yoksa süngünüz var, süngü tak, yere yat"<sup>38</sup> komutunu vermiştir. İngilizlerle yapılan süngü savaşı sonrasında Conkbayırı kurtarılmıştır. Bu olay Çanakkale Savaşlarındaki kara harekâtının kaderini belirlemiştir. Daha sonra Mustafa Kemal 57. Alaya şu unutulmaz emrini vermiştir "Ben size taarruzu emretmiyorum, ölmeyi emrediyorum."<sup>39</sup> Atatürk'ün ordu komutanından emir gelmemesine rağmen tüm sorumluluğu üstlenmesi, askerlerine ölmeyi emredebilecek cesaretle komutan olması ve askerlerinin bu emrine tereddüt etmeden uygulaması sadece zamanında doğru kararlar verebilme becerilerini değil aynı zamanda kararlılığını ortaya koymuştur.

İngilizlerin Çanakkale Savaşında başlattığı ikinci çıkarma harekâtı, Mustafa Kemal'in öngördüğü yerden yapılmış ve Anafartalar Cephesi'ni zor durumda bırakılmıştır. Ordu komutanı 16'ncı Kolordudan bölgeye destek vermesini istemiştir. Ancak 7'nci ve 12'nci Tümenler saldırıya geçemeyince cephe düşmenin eşliğine gelmiştir. Bunun üzerine Ordu komutanı Liman Von Sanders Feyzi Paşayı görevinden alarak yerine cesaretine ve bilgisine çok güvendiği Mustafa Kemal'i atamış ve Mustafa Kemal'in bilgisine başvurmuştur.<sup>40</sup> O da "Bir anlık vaktimiz var. Bunu iyi kullandığımız taktirde başarıya ulaşırız. Bunun için de cephedeki kuvvetlerin tamamının benim emrime verilmesi icap eder" demiştir. Ordu komutanının, "Çok gelmez mi?" sorusuna, "Az gelir." karşılığını vermiştir. Bir ordu komutanı ile emrindeki albay arasında, böylesine bir diyaloga tanık olmak çok zordur. Böylesine önemli bir zamanda ölüm kalım sorumluluğunu üstlenmek, sıradan bir cesaret örneği değildir. Ancak Mustafa Kemal, görevi için "Büyük bir övünçle kabul ettim."<sup>41</sup> demiştir. Bunu diyebilmek yetenek olarak büyük komutan olmayı gerektirir.

Atatürk Alman Generali Sanders'ten 31 Ekim 1918 tarihinde Yıldırım Ordular Kumandanlığını devralırken, Alman generalinin: "...Yenildik. Bizim için her şey bitti" ifadelerine Atatürk'te: "Savaş, müttefiklerimiz için bitmiş olabilir. Ama bizi ilgilendiren savaş, kendi istiklalimizin savaşı ancak şimdi başlıyor."<sup>42</sup> cevabını vermiştir. Buna karşın Sanders'in söylemi, Mustafa Kemal için komuta sicili gibidir: "Siz cephelede çok yakından tanıdığım komutansınız. Gerçi aramızda bazı anlaşmazlıklar yaşandı. Ancak onlar bizi birbirimize daha yakından tanıttı. Aramızda gönül dostluğu olduğunu sanıyorum. Bugün Türkiye'yi terk etmek zorundayım.

<sup>38</sup> Aykut Osman Oy, *Yorumsuz* (İstanbul: Oda Yayınları, 2007), 40.

<sup>39</sup> Oy, *Yorumsuz*, 41.

<sup>40</sup> Çeliker, "Çanakkale Muharebeleri ve Atatürk," 692.

<sup>41</sup> Mahir Aydın, "Birinci Dünya Savaşı'nda Mustafa Kemal Atatürk'ün Askeri Liderliği" *Atatürk'ün Askeri Liderliği Paneli Bildiri Kitabı* içinde (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2016), 17.

<sup>42</sup> Tünay, "Atatürk ve Liderlik," 564.

Komutam altındaki askeri, Türkiye'ye geldiğimden itibaren değer verdiğim bir komutana bırakıyorum.”<sup>43</sup> Bu devir teslim sırasında Sanders altmış üç, Mustafa Kemal otuz yedi yaşındadır. Bu durum Mustafa Kemal'in genç bir subay olmasına rağmen askeri liderliğine ne kadar güvenildiğinin bir göstergesidir.

Sakarya Meydan Savaşında Atatürk atından düşmesiyle kaburgası kırılmıştır. Kırılan kaburga kemiği nefes almasını güçleştirdiği esnada “Devam ederseniz hayatınız tehlikeye girer.” diyerek kendisine uyarıda bulunan hekime “Savaş bitsin, o zaman iyileşirim.”<sup>44</sup> cevabını vermiştir. Emrindeki askerlere her zaman motive edici konuşmalar yapması, değer vermesi ve sorunlara uzlaşılı yoluyla çözümler getirmesi Atatürk'ü askeri liderliğin en iyi örneklerinden biri yapmıştır. Atatürk, Sakarya Meydan Muharebesinde savaş stratejisi olarak şu formülü ortaya koymuştur: “Hattı-ı müdafaa yoktur. Sathı müdafaa vardır. O satih bütün vatandır.”<sup>45</sup> diyerek tarihi bir emir vermiştir. Sakarya Zaferi, 1689 Viyana Bozgunundan itibaren geri çekilen Türk ordularının tekrar karşı taarruza geçtiği ve zaferle sonuçlandığı bir muharebe olmuştur. Böylece emperyalist dünyaya meydan okuyan milliyetçi lider olarak ün salmıştır. Atatürk'ün bu emri onun askeri dehasını, liderliğini ve kararlılığını yansıtmaktadır. Ayrıca Sakarya Meydan Savaşından sonra Atatürk'e meclis tarafından 19 Eylül 1921'de gazilik unvanı ve mareşal rütbesi vermiştir.<sup>46</sup> Atatürk'ün aldığı mareşal ve gazilik dahil bütün önemli rütbe ve unvanlarını savaş meydanlarında kazanmıştır.

Sakarya Meydan Savaşından sonra Atatürk yapmış olduğu denetlemelerde ordunun henüz büyük bir saldırıya hazır olmadığını görmüş ve ordunun bütün ihtiyaçlarının giderilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ancak Türk ordusunun taarruz hazırlıkları uzun sürünce Mecliste Atatürk'e karşı muhalefet başlamıştır. Meclisi oyalamak ve taarruzu geciktirmekle suçlanan Atatürk, mecliste yaptığı bir konuşmada; “Efendiler bizim de amacımız taarruzdur. Fakat yarı hazırlanmış bir orduyla taarruz etmek, kaybedilmiş bir savaştan daha kötü sonuçlar doğurabilir.”<sup>47</sup> demiştir. Böylece ordunun hazırlıklarının devam ettiğini ve en uygun anın beklendiğini ifade etmiştir. Bu durum Atatürk'ün başkomutan olarak gireceği savaşın nasıl sonuçlanacağını ve nelere mal olacağını önceden öngördüğünü gösteren başka bir örnektir. Ayrıca Atatürk'e iki defa üç ay süre ile verilen başkomutanlık yetkisi üçüncü kez 6 Mayıs 1922'de süresiz olarak uzatılmıştır.<sup>48</sup> Meclisin almış olduğu bu karar Kurtuluş Savaşında Atatürk'ün askeri liderliğine karşı duyulan güveni göstermektedir.

Sultan Alparslan'ın “artık sultan yok, bende sizlerden biriyim, ayrılan ayrılınsın.”<sup>49</sup> diyerek kendisini emrindeki askerlerle bir tuttuğunu ve bunun orduya nasıl coşku verdiği bilinmektedir. Atatürk Dumlupınar'daki zaferden sonra “Türkiye Büyük Millet Meclisi Orduları” hitabıyla başlayan tarihi emrini generallik sıfatını atarak şu sözlerle vermiştir: “Ordular! İlk hedefiniz Akdeniz'dir. İleri!”<sup>50</sup> diyerek orduya aynı coşkuyu vermiştir. Bu emriyle düşmanı yurttan tamamen temizlemek için ne kadar kararlı olduğunu ve Türk ordusuna ne kadar güvendiğini ortaya koymuştur.

<sup>43</sup> Aydın, “Birinci Dünya Savaşı'nda Mustafa Kemal Atatürk'ün Askeri Liderliği,” 23.

<sup>44</sup> Köse, “Etkili Lider: Atatürk,” 42

<sup>45</sup> Osman Özsoy, *Saltanattan Cumhuriyete Kurtuluş Savaşı 1918-1923 Olaylar-Belgeler-Gerçekler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 353.

<sup>46</sup> Atatürk, *Nutuk*, 464.

<sup>47</sup> Atatürk, *Nutuk*, 478.

<sup>48</sup> Atatürk, *Nutuk*, 494.

<sup>49</sup> E. Semih Yalçın ve Altan Çetin, “Türklerde Liderlik Geleneği ve Atatürk,” *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11(33), (1999): 1032.

<sup>50</sup> Kingross, *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, 367.

Yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Atatürk iyi bir asker, iyi bir komutandır. Bu konuda, General Aspinal Oglander'in Mustafa Kemal'e ithafen büyük şerefli bir general, asil bir düşman ve cömert bir arkadaş ifadelerini kullanmıştır. Yine David Lloyd George da onun doğuştan bir lider, cesur bir asi ve iyi bir asker olduğunu dile getirmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Atatürk'ün katılmış olduğu savaşlardaki cesareti ve öngörüle-riyle savaşların seyrini değiştirmesi, askerlerinin verilen emirlerin ölümle sonuçlanacağını bilmesine rağmen mutlak itaat etmesi ve birlikte savaştığı silah arkadaşı ve düşman komutanlarının Atatürk'e saygı duymaları iyi bir askeri lider olduğunu ortaya koymaktadır.

## Sonuç

Tarihte hiçbir liderde bir arada olmayan özelliklere sahip ve gerçek anlamda askeri ve siyasi bir lider olan Atatürk, muzaffer bir komutan ve mili bir devlet adamı olarak modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusudur. Onun siyasi kişiliği hiçbir yabancı akıma ve düşünceye dayanmamaktadır. Siyasi kişiliğinin kaynağını milli mücadele ruhu ve Türk milleti oluşturmaktadır. Askeri gücü ise üniforması üzerinde yer alan rütbelerden değil, kendini adanmış olduğu Türk milletinin ona olan inancından gelmektedir. Yönettiği ordulara verdiği tarihi emirler köleliğe mahkûm edilmek istenen bir milletin yeniden doğuş emirleridir. Öyle ki, hayatının büyük bir bölümünü savaş meydanlarında geçirmiş ve yenilgi tanımamış ender bir komutandır. O, Osmanlı'nın çöküşünü önceden ön görmüş, tam bağımsızlık fikrini ileri sürmüş ve milli düşünceyle hareket etmiştir. Yaptığı bu cesur hareketle milli mücadele kazanılmış ve Türk devrimlerini gerçekleştirmiştir. Neticede siyasi hedefleri ve inkılapları ile çağını anlamış ve geleceğe yön vermiştir. Bu nedenle onun liderliği, döneminin devlet adamları, askeri unsurları ve bilim insanları tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte Atatürk, dünyadaki milletler içinde uygun olabilecek bir toplum idealini gerçekleştirmek üzere siyasi ve askeri liderliğini eserleriyle ortaya koymuştur. Antik Yunan filozoflarından Platon'un yönetim felsefesinde bir toplumda lider olabilmeye karşılık gelen "Ya filozoflar kral olmalı ya da krallar filozof..." fikri Atatürk'ün şahsında gerçeklik bulmuştur.

## Kaynakça

- Aslan, Taner. "Siyasi, Sosyal ve Kültürel Açından Atatürk'ün Liderliği Üzerine Bir Deneme," *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (2), (2008): 241-261.
- Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Aydın, Mahir. "Birinci Dünya Savaşı'nda Mustafa Kemal Atatürk'ün Askeri Liderliği" *Atatürk'ün Askeri Liderliği Paneli Bildiri Kitabı* içinde, 15-25. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2016.
- Aytürk, Nihat. *Yönetim Sanatı*. Ankara: Emel Yayınevi, 1990.
- Bozduman, Mehmet Ali. "Geçmişten Günümüze Siyasi Liderliğin Teorik Olarak Gelişimi," *Esam Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2), (2020): 261-283.
- Bozkurt, Gülnihal. "Atatürk'ün Askeri Liderliğinin Hukuken Değerlendirilmesi" *Atatürk'ün Askeri Liderliği Paneli Bildiri Kitabı* içinde, 39-41. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2016.
- Çakıcı, Fatma Okur. "Siyasal Liderlik Faktörlerinin Seçmen Tercihi Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Bir Araştırma," *Tarih Okulu Dergisi* (47), (2020): 2117-2151.
- Çeliker, H. Fahri. "Çanakkale Muharebeleri ve Atatürk," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 10 (30), (1994): 685-694.
- Erzen, Meltem Ünal. "Siyasi Lider İmajlarının Seçimlerde Etkisi," *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* (31), (Ocak 2012): 65-80.

<sup>51</sup> Sakin, "Ulusal Bir Devlet Kurucusu Olarak Mustafa Kemal Atatürk," 194.

- İnan, Özlem Işık ve Celaledin Serinkan, "Liderlik Yaklaşımları ve Spor Yönetiminde Liderlik," *Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi (PIAR)* 7(2), (2020): 308-332.
- Kâhya, Mehmet ve Faruk Şahin. "Askeri Liderlikle Astların Liderden Tatmininde Astların Kişilik Özelliklerinin Düzenleyici Rolü," *İş ve İnsan Dergisi* 3 (2), (2016): 93-107.
- Keskin, Uğur. *Yönetim Felsefesi*. İstanbul: Değişim Yayınevi, 2012.
- Kingross, Lord. *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*. Çeviren: Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Koçel, Tamer. *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta Yayınları, 2014.
- Kolburan, Ş. Güliz ve Hande Tasa. "Atatürk'ün Lider Kişiliği: Bilişsel Faktörler Çerçevesinde Bir Değerlendirme," *Aydın İnan ve Toplum Dergisi Atatürk Haftası Özel Sayısı* (Kasım 2017): 79-98.
- Köse, Serpil. "Etkili Lider: Atatürk," *Uluslararası İşletme, Ekonomi ve Yönetim Perspektifleri Dergisi* 5 (1), (2021): 34-47.
- Müjdeci, Mustafa. "Hakimiyet-i Milliye Gazetesinde Büyük Taarruz," *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9 (1), (2014): 387-408.
- Oy, Aykut Osman. *Yorumsuz*. İstanbul: Oda Yayınları, 2007.
- Özbudun, Ergun. "Siyasi Lider Olarak Atatürk," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 2 (6), (1986): 645-668.
- Özer, Sevilay. "Kadınlara Seçme ve Seçilme Hakkı Verilmesinin Türk Kamuoyundaki Yankıları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 29 (85), (2013): 131-168.
- Özgül, Bülent. "Siyasi Partilerde Yandaşların Liderlik Beklentilerini Etkileyen Sosyal Faktörler," *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* (1), (2019): 60-88.
- Özmen, Alper. "Siyasetname'de Yönetim Felsefesi," *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5(10), (2014): 203-218.
- Özsoy, Osman. *Saltanattan Cumhuriyete Kurtuluş Savaşı 1918-1923 Olaylar-Belgeler-Gerçekler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Sakin, Serdar. "Ulusal Bir Devlet Kurucusu Olarak Mustafa Kemal Atatürk," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (15), (2003): 191-205.
- Sıgır, Ünsal. "Geleceğin Askeri Liderliğine Dair Değerlendirmeler," *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 2 (3), (2006): 95-113.
- Tünay, Bekir. "Atatürk ve Liderlik," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 1(2), (1985): 555-572.
- Vahapoğlu, Hidayet. "Atatürk ve Liderlik," *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi* 11 (32), (1998): 647-658.
- Yalçın, E. Semih ve Altan Çetin. "Türklerde Liderlik Geleneği ve Atatürk," *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (33), (1999): 1029-1036.
- Yammarino, Francis J., Michael D. Mumford, Shane Connelly and Shelley D. Dionne. "Leadership and Team Dynamics for Dangerous Military Contexts," *Military Psychology* (1), (2010): 15-41.
- Yavuz, Ercan. "Bizim Atatürk," *Belgi Dergisi* 2 (2), (2011): 119-134.
- Yüksel Mert ve Cengiz Açıkgoz. *Atatürk'ün Liderlik Sırları*. Ankara: Tutku Yayınevi, 2010.

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 10.11.2022**Kabul:** 01.12.2022**Atıf:** Yardımcı, Alper Bilgehan ve Mehmet Ali Sarı. "Thomas Kuhn'un Fen Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: Endoktrinasyon Çerçevesinde Gelen Tepkiler," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 173-185. <https://doi.org/10.55256/temasa.1202382>

# Thomas Kuhn'un Fen Eğitimine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi: Endoktrinasyon Çerçevesinde Gelen Tepkiler

**Alper Bilgehan Yardımcı<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-3245-7203

**Mehmet Ali Sarı<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-7523-3090

DOI: 10.55256/TEMASA.1202382

**Öz**

Bu makalede, bilim felsefecisi kimliğiyle tanınan Thomas Kuhn'un eğitim ve özellikle fen eğitimi alanındaki görüşlerine değinilmektedir. Fen eğitimi, bilim, bilimin doğası ve bilim uygulamaları hakkında düşünceler geliştirmeye odaklanarak fen öğrenimi için gerekli olan beceri ve anlayışın geliştirilmesini amaçlamaktadır. Fen eğitiminin temel amaçlarından biri bilimin gerçek doğasının tespit edilmesi ve bu doğrultuda bir eğitim modelinin belirlenmesidir. Bu çerçevede Kuhn'un bilim tarihine yönelik incelemeleri neticesinde ileri sürdüğü paradigma kavramı bilimin doğası ve fen eğitimi konusundaki görüşlerin değişimine yol açmıştır. Kuhn açısından fen eğitimi yürürlükteki bilim yapma tarzının temelinde yatan paradigma ve öğretilerinin bilim insanlarına ve öğrencilere aktarılması sürecidir, bu nedenle fen eğitimi yalnızca olağan bilim döneminde mümkündür. Kuhn'un eğitim modeli, mevcut paradigmayla ilişkili olarak karşılaşılan bulmaca ya da sorunları çeşitli örneklerden hareketle tekrar tekrar çözmeye çalışan öğrenciler aracılığıyla gerçekleştirilir. Kuhn'un olağan bilimin sınırları içerisinde kalarak değerlendirdiği fen eğitimi anlayışı eleştirel düşüncüyü engellediği iddiasıyla Karl Popper, John Watkins ve Richard Bailey tarafından katı, tutucu, dogmatik ve endoktrinasyonu vurgulayan bir eğitim anlayışı olarak görülmektedir. Bu çerçevede makalede, öncelikli olarak Kuhn'un bilimin doğası ve bilimin gelişim tarzına yönelik belirlemeleri doğrultusunda fen eğitimine yönelik düşünceleri ve bu düşüncelerin eğitim alanındaki yansımaları incelenmektedir. Ardından, Kuhn'un fen eğitimi üzerine görüşlerinin iddia edildiği gibi dogmatik bir yapıda olmadığı, endoktrinasyonu ya da zorla öğretimi vurgulamadığı, bu tür yorumların radikal bir yaklaşımdan öteye gidemediği ileri sürülmektedir. Son olarak makalede, Kuhn'un fen eğitimi anlayışının yalnızca bir durum tespiti ya da bir fen eğitimi tasviri olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkarılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuhn, Bilim Felsefesi, Eğitim, Fen Eğitimi, Bilimin Doğası, Popper, Endoktrinasyon.**The Investigation of Thomas Kuhn's Views on Science Education: Reactions in the Context of Indoctrination****Abstract**

In this article, Thomas Kuhn's impact, who is known as a philosopher of science, on science education are mentioned. Science education aims to develop the skills and understanding necessary for science learning, with a focus on developing ideas about science and the nature of science. One of the main purposes of science education is to determine the true nature of science and to determine an education model in this direction. In this context, the concept of paradigm, which Kuhn put forward as a result of his studies on the history of science, has led to a change in views on the nature of science and science education. For Kuhn, science education is the process of conveying the paradigm underlying the current way of doing science to scientists and students because science education is possible only in the normal science period. Kuhn's educational model is carried out through students who repeatedly try to solve puzzles or problems encountered in relation to the current paradigm. Kuhn's understanding of science education is seen by Karl Popper, John Watkins and Richard Bailey as a rigid, conservative, dogmatic and indoctrinational education approach with the claim that it prevents critical thinking. In this context, the article primarily examines Kuhn's thoughts on science education and the reflections of these thoughts in the field of education. Then, it is argued that Kuhn's views on science education are not dogmatic as claimed, he does not emphasize indoctrination, and that such interpretations cannot go beyond a radical approach. Finally, in the article, it is emphasized that Kuhn's understanding of science education should be evaluated only as a description of science education.

**Keywords:** Kuhn, Philosophy of Science, Education, Science Education, Nature of Science, Popper, Indoctrination.<sup>1</sup> Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. [alperyardimci@pau.edu.tr](mailto:alperyardimci@pau.edu.tr)<sup>2</sup> Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. [masari@pau.edu.tr](mailto:masari@pau.edu.tr)

## Giriş

Yirminci yüzyılın en etkili bilim teorisyenlerinden biri olan Thomas Kuhn başta fizik alanı olmak üzere bilim felsefesi ve bilim tarihi gibi alanlarda önemli düşünceler ortaya koymuş bir bilim insanı ve düşünürdür. Kuhn'un 1962 yılında yayınlanan "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" adlı klasik eseri yirmi farklı dile çevrilmiş ve bir milyondan fazla satarak akademik nitelikte bir kitap olmasına rağmen en çok satan kitaplar listesine girmiştir.<sup>3</sup> Bu sayede Kuhn'un bilime, bilimin doğasına ve bilimsel bilgiye yönelik düşünceleri dünya genelinde tanınırlık kazanmıştır. Hatta öyle ki Kuhn'un bilim tasvirinde yer alan paradigma kavramı çok sayıda kişi tarafından çeşitli kitaplarda, makalelerde, televizyon programlarında sıklıkla kullanılarak bu kavram gündelik hayatta kullanılan bir kavram haline gelmiştir.<sup>4</sup> Kuhn'un bilim tarihi perspektifinden değerlendirerek ileri sürdüğü paradigma düşüncesinin bilim felsefesi alanındaki kuram seçimi (*theory choice*), eşölçülemezlik (*incommensurability*), bilimsel devrimler gibi epistemolojik yansımaları özellikle akademik anlamda ilgi çekmektedir. Onun çalışmaları yalnızca fizik, felsefe, tarih gibi belirli bir alan içerisinde sınırlı kalmamış kimya, astronomi, ekonomi ve sosyal bilimler gibi çeşitli akademik çalışmaları etkilemiştir. Loving ve Cobern'in<sup>5</sup> farklı disiplinleri göz önünde bulundurarak gerçekleştirmiş oldukları atıf analizine baktığımızda Kuhn'un adı ve düşünceleri fizik bilimleri, hukuk, işletme araştırmaları, kütüphane bilimi ve hatta arıcılık gibi akla gelmeyecek alanlarda kullanılmıştır.

Daha çok bilim felsefecisi kimliğiyle ön plana çıkan Kuhn her ne kadar felsefe eğitimi almamış olsa da eserlerinde vurguladığı tezlerin felsefe alanındaki etkisi bir hayli fazladır. Aslında 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' kitabının felsefi içeriği ile bu kitabın felsefe alanındaki etkisi arasında bir zıtlık vardır. Kitap detaylı bir felsefi argüman geliştirmemekle beraber az sayıda felsefi yazın alanına atıfta bulunmaktadır ancak Kuhn'un kitabında yer alan temel düşünceleri yeni olmasa da farklı unsurları alışılmadık ve ikna edici bir şekilde bir araya getirmesiyle felsefe ve bilim felsefesi alanında çok büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu doğrultuda, Kuhn'un bilim felsefesi eğitim ve özellikle fen eğitimi alanında da oldukça etkilidir çünkü Kuhn 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' eseri ile geleneksel bilim kavramlarının popüler eleştirisini yaparak bilimin doğasına yönelik kavrayışın değişmesine ve böylece fen eğitiminde yeni anlayışların gelişmesine yol açmıştır.<sup>6</sup> Ne var ki Türkçe literatür göz önüne alındığında Kuhn'un genellikle bilim felsefesine ilişkin görüşlerine sıklıkla yer verilmektedir. Onun tezlerinin diğer çalışma alanları üzerindeki etkisi ise çok bilinmemektedir. Eğitim ve fen eğitimi de bu alanlardan birisidir. Paradigma kavramı dışında Kuhn'un eğitime ve özel olarak da fen eğitimine yönelik düşüncelerinin yer aldığı çalışmalar çok sınırlı sayıda kalmaktadır. Bu durumun nedeni araştırmacıların Kuhn'un özgün fikirleri hakkında sınırlı bir anlayışa sahip olmaları ve onun bilimsel gelişmeye ilişkin argümanlarının irrasyonalist bakış açısından yanlış bir şekilde yorumlanması görülebilir. Bu yanlış yorumların önüne geçebilmek ve Kuhn'un argümanlarına yönelik doğru bir kavrayışa sahip olabilmek amacıyla bu makalede Kuhn'un bilim anlayışı çerçevesinde eğitim alanındaki görüşlerinin fen eğitimi ve fen öğrenimi pratiğine hangi yönde yansıdığı soruşturulacaktır. Bu soruşturma neticesinde Kuhn'un olağan bilim çerçevesinde ileri sürdüğü fen eğitimi konusundaki görüşleri Karl Popper, John Watkins ve Richard Bailey gibi çeşitli filozof-

<sup>3</sup> Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn and The Science Wars* (Cambridge: Icon Books, 2000).; Akt. Richard Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," *Learning for Democracy* 2, no: 2 (2006): 7.

<sup>4</sup> Michael R. Matthews, "Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?," *Science Education* 88, no: 1 (2004): 91.

<sup>5</sup> Cathleen C. Loving and William W. Cobern, "Invoking Thomas Kuhn: What Citation Analysis Reveals About Science Education," *Science & Education* 9, no: 1 (2000): 187.

<sup>6</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 7-8.

lar tarafından dogmatik, tutucu ve katı bir eğitim tarzını vurgulaması bakımından eleştirilmekte ve böylece Kuhn'un görüşleri eğitim alanında düşünüldüğü kadar sıcak karşılanmadığı iddiası gündeme alınmaktadır. Ancak fen eğitimi ve öğrenimi konusundaki yaklaşımlar göz önüne alındığında Kuhn'un eğitim alanındaki görüşlerinin yapılandırmacı öğrenme yaklaşımının (*constructivist view of learning*) temel kaynaklarından biri olarak değerlendirildiği, paradigma değişimi ve farklı paradigmalardan eşölçülemezliği gibi bilime yönelik tasvirinin de kavramsal değişim yaklaşımında (*conceptual change approach*) sıklıkla başvurulan görüşler olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, Kuhn'un fen eğitimi üzerine düşünceleri dikkatle incelendiğinde bu çalışmada onun fen eğitiminin nasıl olması gerektiğine yönelik bir öneride bulunmak yerine daha çok fen eğitiminin olağan bilim döneminde mevcut paradigma çerçevesinde hazırlanan ders kitapları aracılığıyla ve belirli bir bilimsel topluluğun görüşlerine uyacak şekilde gerçekleştirildiği düşüncesi savunulmaktadır. Bu nedenle, Kuhn'un eğitim anlayışının tutucu, katı ve dogmatik olmaktan çok olağan bilim döneminde fen eğitimi konusundaki durumun resmedilmesi olarak değerlendirilmesi gerektiği iddia edilmektedir.

### 1. Fen Eğitimi ve Bilimin Doğası İlişkisi

Fen eğitimi, bilim içeriğinin paylaşılması ve bilim pedagojisini öğretme süreci ile ilgilenen bir bilim alanıdır. Fen eğitiminde yer alan konular arasında fizik, yaşam, yer ve uzay bilimleri gibi disiplinler bulunmaktadır. Bilimin doğası ve fen eğitimi üzerine araştırmalar, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında Ernst Mach<sup>7</sup> ile John Dewey'nin<sup>8</sup> çalışmalarına dayanan bir tarihe sahiptir. Fen eğitiminin amaçlarından biri bilimin sistematik ve karmaşık doğasının öğrencilere daha ilgi çekici bir şekilde nasıl aktarılacağı ile ilgilidir.<sup>9</sup> Dolayısıyla, bilimin gelişen, değişen ve yorumlayıcı doğasının fen eğitimi alan öğrencilere doğru bir yaklaşımla aktarılması gerekmektedir. Bununla birlikte, eğitimcilerin fen eğitimi etkili bir şekilde gerçekleştirmek için öğrencilerin anlayış ve yeteneklerini geliştirecek şekilde onların fen içeriğini ve becerilerini nasıl öğrendiklerini ve bu süreçte öğrenme güçlüklerinin nasıl ve neden ortaya çıkabileceğini tam olarak anlamaları gerekmektedir.<sup>10</sup> Bu noktada eğitimcilerin ve öğrencilerin bilimi ve onun bilgisini anlamaları için en önemli hususlardan biri bilimin doğası hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmalarıdır. Bu nedenle bilimin doğasını doğru bir şekilde tespit edip öğrencilere aktarmak ve öğrencilerin bilimin doğasının değişime açık yapısı hakkında yeterli kavramları geliştirmelerine yardımcı olmak, fen eğitiminde süregelen bir hedef olmuştur.<sup>11</sup>

Bilimin doğası tarihsel süreç içerisinde çeşitli şekillerde karakterize edilmiştir. 1960'lı yıllara kadar bilimin doğası konusunda baskın olan görüş pozitivist ya da mantıkcı pozitivist bilim anlayışını yansıtan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, bilim ve onun bilgisi bir üründür. Bu ürün objektif veya nesnel bir faaliyet sonucunda elde edilmektedir. Bilimsel bilgi mutlak ve kesin bir bilgidir. Bilim objektif bir şekilde gerçekleş-

<sup>7</sup> Ernst Mach, "On Instruction in the Classics and the Sciences" in *Popular Scientific Lectures* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1886), 338-374.

<sup>8</sup> John Dewey, "Science as Subject-matter and as Method," *Science* 31, no: 787 (1910): 121-127.

<sup>9</sup> Jerry Wellington, "What is Science Education for?," *Canadian Journal of Science Mathematics and Technology Education* 1, no: 1 (2001): 23.

<sup>10</sup> Jan H. Van Driel and Sandra K. Abell, "Science Teacher Education" in *International Encyclopedia of Education* (Elsevier, 2010), 712.

<sup>11</sup> Norman G. Lederman, Judith S. Lederman and Allison Antink, "Nature of Science and Scientific Inquiry as Contexts for the Learning of Science and Achievement of Scientific Literacy," *International Journal of Education in Mathematics, Science and Technology* 1, no: 3 (2013): 139.



tirilen gözlem ve deneye dayanmaktadır. Bilim bu gözlem ve deneylerden elde edilen verilerin kuram ya da hipotezleri doğrulaması ile birikimsel bir şekilde ilerleyen bir etkinliktir. Bilim kişisel önyargılardan, toplumsal ve kültürel etkenlerden izole edilmiş bir alan olarak değerlendirilmektedir. Thomas Kuhn başta 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' eseri olmak üzere çeşitli yazıları ile bilimin gerçek ve değişen doğasına ilişkin tespitlerini aktararak bilimin doğasının pozitivist bilim anlayışının vurgulandığından daha farklı olduğunu ifade etmektedir. Olağan bilim öncesi dönemden olağan bilime geçişte paradigmanın kabul edilmesi,<sup>12</sup> bilimsel devrimler döneminde mevcut paradigmanın terk edilmesi,<sup>13</sup> bulmaca çözüme etkinliği olarak bilimsellik ölçütü, rekabet içerisinde olan kuramlardan daha iyi olanın tercih edilmesi noktasında önerilen değerler, bilimsel kuramların keşfi ya da gerekçelendirilmesi hususunda bilim insanlarının yararlandığı unsurlar gibi bilime yönelik Kuhn tarafından çizilen çerçeve epistemolojik düşüncelerden çok sosyolojik unsurlara odaklanmaktadır.<sup>14</sup> Onun bilim tasarımı sosyolojik ya da toplumsal faktörler bilim insanları topluluğunun kararlarını ve bu çerçevede onların bilimsellik algılarını etkilemektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla, Kuhn bilimsel bilginin oluşumunda sosyolojik ve tarihsel öğeleri ön plana çıkarması ve bilimi bir süreç olarak değerlendirmesi ile pozitif bilim anlayışının var saydığı bilimin doğasına ilişkin kavrayışın değişmesinde ve modern bilim anlayışına geçişte önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. Kuhn'un Bilim Felsefesi ve Fen Eğitimi Üzerine

Bu çerçevede Kuhn'un eğitime ilişkin görüşlerini detaylandırmadan önce ilk olarak onun bilim tasarımına ilişkin kısaca bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Kuhn'un bilim tasvirinde belirleyici olan en temel unsur paradigma kavramıdır. Çeşitli anlamlara sahip olan paradigma kavramı Kuhn açısından genel olarak iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak paradigma, "...belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü temsil etme..."<sup>16</sup> anlamında disiplinler matriks (*disciplinary matrix*) anlamına gelmektedir. İkinci anlamda ise paradigma "bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar şeklinde"<sup>17</sup> 'örneklik' olarak (*exemplar*) tanımlanmaktadır.

Kuhn'un bilim anlayışı paradigmanın varlığı, sayısı ve paradigmanın sorunları çözmedeki başarısı ya da başarısızlığına göre belirlenmektedir. Buna göre, bir disiplinde bilim insanlarının karşılaştığı sorunları çözmeye aday birden çok kuram varsa ve bu kuramlardan biri diğerlerine oranla daha başarılı değilse, baskın bir paradigmanın olmadığı bu dönem Kuhn tarafından olağan bilim öncesi dönem olarak nitelenmektedir.<sup>18</sup> Aynı disiplin içerisinde bir kuram diğerlerine kıyasla karşılaşılan sorunları çözer, onlardan daha başarılı olur ve aynı zamanda gelecekte karşılaşılabilecek sorunları da çözüme potansiyeline sahip olduğu takdirde Kuhn açı-

<sup>12</sup> Thomas Kuhn, "Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?" *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 26.

<sup>13</sup> Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş. (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017), 279.

<sup>14</sup> Alper Bilgehan Yardımcı, "Kültür ve Değerlerin Bilimdeki Rolü: Popper ve Kuhn'un Bilimsel Nesnellik Anlayışı" *Düşünsel ve Görsel Boyutlarıyla Kültür* içinde, ed. Barış Çağırkan (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 311.; Alper Bilgehan Yardımcı, "Bilimsel Bilginin Sosyolojisi ve Keşif-Gerekçelendirme Ayrımı Üzerine," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* no: 28 (2019): 391.

<sup>15</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 186.

<sup>16</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 278.

<sup>17</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 64-65.

<sup>18</sup> Akt. Mehmet Ali Sarı, "Bilim Felsefesi" *Felsefeye Giriş* içinde, ed. Mustafa Cihan ve Serdar Saygılı (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 101.

sından olağan bilim öncesi dönemden olağan bilim dönemine geçilmektedir. Belirli bir bilimsel topluluğun paylaştığı baskın ve mevcut bir paradigmanın yönlendirdiği bilimsel etkinlik dönemini Kuhn olağan bilim ya da normal bilim olarak adlandırmaktadır. Bu dönemin özelliği bilim insanlarının mevcut paradigmaya bağlı olmaları ve bu paradigmanın sağladığı araç ve yöntemlerle karşılaştıkları sorunları çözmeleridir. Çözülmeyle çalışılan bu sorunlar birer bulmacadır. Kuhn olağan bilim dönemi içerisinde karşılaşılan bulmacaları çözmeye girişimini, diğer bir deyişle bulmaca çözmeye etkinliğini aynı zamanda bilimsellik ölçütü olarak belirlemektedir.<sup>19</sup> Ancak olağan bilim dönemi içerisinde karşılaşılan sorunlar, bulmacalar ya da anomaliler mevcut paradigma tarafından çözülemez duruma geldiğinde olağan bilim dönemi bunalıma girmektedir. Bu bunalım süreci bir başka paradigmanın krizlere yol açan sorunları çözerek sonlandırması ve böylece bilimsel devrim aracılığıyla yeni paradigmanın eski paradigmanın yerini alması ile tamamlanmaktadır.<sup>20</sup> Bu dönem Kuhn tarafından bilimsel devrimler dönemi olarak kabul edilmektedir. Kuhn bilim tarihi incelemeleri çerçevesinde yapmış olduğu bu tespitlerden hareketle bilimin ve onun bilgisinin sanılanın aksine birikimsel bir şekilde değil, kopmalar, kırılmalar ve bilimsel devrimler ile gelişim gösterdiğini ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere, Kuhn açısından bilim, olağan bilim öncesi dönem, olağan bilim dönemi ve bilimsel devrimler dönemi gibi kendi içerisinde çeşitli safhalara ya da dönemlere sahiptir. Bu kapsamda herhangi bir alanda eğitimden bahsedilmek için ilgili disiplinin olağan bilim döneminde olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, yalnızca olağan bilim döneminde eğitim ya da fen eğitimi söz konusu olabilir çünkü bilimin ve onun doğasının değişken yapısına göre bilim insanının eğitimi, hâkim ya da mevcut bilimsel paradigmanın öğretilerinin bilim insanına aktarılması sürecidir. Bu nedenle, Kuhn'un eğitim anlayışı olağan bilim döneminde mevcut paradigmanın ışığında gerçekleştirilen bir süreci kapsamaktadır. Ortaokuldan başlayarak, Kuhn'un fen eğitimi modeli veya 'olağan bilim döneminde fen eğitimi', standartlara ve yöntemlere tamamen aşina olan yetkin bulmaca çözümler üretmeyi amaçlayan bir modeldir.<sup>21</sup> Büyük ölçüde, bu eğitim, mevcut paradigmadaki karşılaşılan bulmacaya ya da sorunları çeşitli örneklerden hareketle tekrar tekrar çözmeye çalışan öğrenciler aracılığıyla gerçekleştirilir.<sup>22</sup> Örneklik anlamında paradigma öğrencilerin fen ya da bilimsel eğitim sürecinde laboratuvar, sınav, ya da bilimsel metinlerde karşılaştığı sorulara ilişkin bulmaca çözümleridir.<sup>23</sup> Fen eğitimin bir sonucu olarak "olağan bilim sadece ilgili bilim çevresi önceden başarılı olmuş problem çözümlerini sorgusuz sualsiz kabul ettiği sürece kuralsız işleyebilir." Dolayısıyla, Kuhn açısından eğitim ya da fen eğitimi yalnızca olağan bilim döneminde mümkün gözükmektedir çünkü yalnızca olağan bilim döneminde mevcut paradigmaya bağlı olarak karşılaşılan bulmacalar çözüme kavuşturulabilir.<sup>24</sup>

Kuhn'un eğitim ya da fen eğitiminin merkezinde, öğrencinin paradigmanın prosedürlerini, kelime dağarcığını ve standartlarını öğrendiği standart kaynak olan ders kitabı yer alır.<sup>25</sup> Kuhn olağan bilimi tanımlarken yararlanılan ders kitaplarının rolünü şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>19</sup> Alper Bilgehan Yardımcı, "Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesi-ne Yönelik Sosyal Bir Ölçüt," *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18, no: 2 (2019): 576.

<sup>20</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 183.

<sup>21</sup> Bkz. Berry Van Berkel et al., "Normal Science Education and its Dangers: The Case of School Chemistry," *Science & Education* 9, no: 1 (2000).

<sup>22</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 13.

<sup>23</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 293.

<sup>24</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 125-126; 268; 293.

<sup>25</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 13.

“Olağan bilim deyimi ... geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği bilimsel ilerlemelerdir. Günümüzde bu başarılar temel veya ileri düzeydeki bilimsel ders kitapları tarafından, ender olarak ilk ortaya çıktıkları biçimde ama tüm özellikleriyle aktarılmaktadır. Bu ders kitapları kabul edilmiş olan kuramsal yapıyı yorumlar, hemen hemen bütün başarılı uygulamalarını örnekler ve bu uygulamaları örnek gözlem ve deneylerle karşılaştırırlar.”<sup>26</sup>

Böylece bilim, birincil meşrulaştırıcı işlevi gören standart, güncel, güvenilir ders kitaplarına bağımlılığıyla diğer disiplinlerden ayrılmaktadır.

Mevcut paradigmaya bağlı olarak ileri sürülen bilimsel ders kitapları öğrencileri hızlı bir şekilde bilimsel topluluğun kabul ettiği bilimin çeşitli kavram, deney, yasa ve kuramları ile tanıştırmaktadır. Olağan bilim döneminde bilimsel eğitimin yapısından kaynaklı olarak “bilim adamları kavramları, yasaları ve kuramları hiçbir zaman ayrı ayrı ve soyut olarak öğrenmezler. Tersine, ilk karşılaştıkları zaman bu zihinsel araçları gerek eğitim açısından gerek tarihsel açıdan önceliği olan bir birim içerisindeki uygulamaları ile birlikte bulurlar. Yeni bir kuram daima somut bir dizi doğal görüngenüye yapılmış uygulamalarıyla birlikte açıklanır ve bu uygulamalar yapılmadan kabul edilmeye aday bile olamaz. Ancak kabul edildikten sonra, aynı uygulamalar ve başkaları kuram ile birlikte, gelecekteki bilim adamının mesleğini öğreneceği ders kitaplarında yerini alır.”<sup>27</sup> Kuhn bir eğitim usulü olarak bu yaklaşımı yanlış bulmamaktadır ancak bu yaklaşımın bilimin bugünkü görünümüne birikimsel bir şekilde buluş ve icatlarla ulaştığına yönelik yanlış bir izlenime yol açtığını belirtmektedir.<sup>28</sup> “Bu izlenime göre bilim bugünkü durumuna bir dizi bireysel buluş ve icatla gelmiş görünmektedir ve bu tek tek başarılar topluca çağdaş teknik ve bilgi bütünü oluşturmuş sayılmaktadır. Ders kitabının varsayımına göre, tarihteki bütün bilim adamları, daha bilimsel girişimin en başından beri bugünün paradigmasında bulduğumuz tikel amaçlara yönelmişlerdir. Bilim adamları, bir yapıya tuğlalar eklemeye benzetilen bu süreç içinde, yeni olguları, kavramları, yasa yahut da kuramları sırayla çağdaş bilim metninin sağladığı bilgi bütününe eklemişlerdir.”<sup>29</sup> Ne var ki, Kuhn’un belirttiği üzere bilimsel gelişim bilimsel devrimler yoluyla gerçekleşmektedir. Bu açıdan yeni olağan bilimin bulmacaları ile bu bulmacaları çözme tekniklerinin büyük bir çoğunluğu tarihsel süreç içerisinde takip edildiğinde yeni olağan bilimin izleri bilimsel devrim öncesine kadar bile götürülemez. Bu açıdan bilimsel devrimle değişen yalnızca karşılaşılan bulmacaya ya da sorunlar ile onları çözme yöntemleri değil olgu ve kuram örüntüsünün tamamıdır.<sup>30</sup>

Kuhn’a göre, eğitim amaçlı metinlerde yer verilen uygulamaların amacı kanıt sağlamak değil, öğrenciye yürürlükteki bilim yapma tarzının temelinde yatan paradigmayı öğretmektir.<sup>31</sup> Bu açıdan Kuhn, olağan bilimin yaygınlaştırılması amacıyla kullanılan ders kitaplarının bilimin kriterlerinde, kullandığı dilde ya da sorunlarının yapısında ortaya çıkan her değişiklik sonucunda kısmen ya da tamamen yeniden gözden geçirilmeleri gerektiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca bilim insanlarının paradigma değişikliklerinde ya da bilimsel gelenek değiştiğinde tanışık olduğu koşullardan sıyrılarak yeni kalıplar öğrenmeye açık olmasını sağlamak

<sup>26</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 81.

<sup>27</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 125.

<sup>28</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 238.

<sup>29</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 238.

<sup>30</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 238.

<sup>31</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 169-170.

<sup>32</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 234-235.

fen ya da bilim eğitiminin en temel unsurlarından bir tanesidir.<sup>33</sup> Kuhn farklı paradigmalara bağlı olan kuramlar arasında gözlem, anlam ve yöntem açısından ortak bir ölçütün olamayacağı düşüncesini eşölçülemezlik (*incommensurability*) tezi ile ifade etmektedir. Buna göre bilim insanları paradigma değiştiğinde mevcut paradigma ile eski ya da yeni paradigma arasında kıyaslama ya da karşılaştırma yapmaya imkân veren objektif bir gözlemden, objektif bir dilden ve objektif bir yöntemden yoksundurlar çünkü bilim insanları mevcut paradigmaya bağlı olarak değerlendirmelerini yaparlar. Bilim insanı için önceden ördek olarak görünen nesnelerin bilimsel devrimin gerçekleşmesi ile birlikte artık tavşan olarak görünmesi sebebiyle bilim insanlarının yeni paradigmanın koşullarına uyum sağlaması gerekir. Kuhn bilim insanının eğitimi ile bu değişim ve uyum sürecinin yavaş ve geri dönüşü olmayan bir şekilde gerçekleştirilebileceğini ifade eder.<sup>34</sup> Dolayısıyla, paradigma bilim insanlarının hangi arka plan bilgileri ile neye, nasıl baktığı ile yakından ilişkili olması nedeniyle Kuhn tarafından bilim insanlarının algılamaları için bir önkoşul ya da ön kabul olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup>

Kuhn sonuçları geniş bir topluma açık olmamasından ya da hitap etmemesinden dolayı sosyal bilimler ve müzik, grafik gibi sanat alanlarının eğitimlerinde doğa bilimlerinden farklı olarak ders kitaplarından daha çok geçmiş bilim insanlarının birincil kaynaklarına daha fazla başvurduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup> Diğer bir deyişle, öğrenciler felsefe, tarih gibi disiplinlerde alanın klasiklerine başvurarak gelecekte icra edeceği mesleğin daha önce çözümlenmiş sorunlarını ya da farklı paradigmalara ait olan eşölçülemez sorunların rakip paradigmalardan nasıl çözümlendiğini görerek bilgi sahibi olmaktadır. Doğa bilimlerinde ise öğrencilere verilen eğitimde üçüncü ya da dördüncü yarı yıla kadar ders kitaplarına başvurulmakla birlikte eğiticiler öğrencilerden onlar için yazılmamış eserleri okumamalarını istemektedir. Bilim insanı eğitiminin son aşamasına kadar ders kitapları sistematik olarak okutulmaktadır. Dolayısıyla, fen eğitiminde ya da bilim insanı eğitiminde benimsenen ve güven duyulan paradigmaya bağlı olarak bir eğitim sürdürülmektedir. Kuhn bu duruma çok az sayıda bilim insanının karşı çıkacağını çünkü bir fizik öğrencisi için Newton, Faraday, Einstein ve Schrödinger'in yapıtlarını okumaktansa bu eserlerde vurgulanan önemli bilgilerin aktarıldığı özet niteliğinde olan ders kitaplarına başvurmanın daha zahmetsiz bir eylem olacağını belirtir.<sup>37</sup> Her ne kadar Kuhn bu eğitim anlayışını katı ve kuralcı bir yaklaşım olarak değerlendirirse de bu anlayışın fen eğitimindeki etkisinin göz ardı edilemeyeceğini ifade etmektedir. Böylece bilim insanı, “olağan-bilimsel çalışma için ders kitaplarının tanımladığı gelenek kapsamında bulmaca çözmek için hemen hemen eksiksiz biçimde hazırlanmış”<sup>38</sup> olacaktır.

Ayrıca Kuhn belirli bir bilimsel topluluğun aldığı fen eğitimine ilişkin de analizlerini ortaya koymaktadır. Ona göre bilimsel topluluk, alanında uzman kişilerden oluşan belirli bir topluluktur.<sup>39</sup> Bu topluluk aynı zamanda paradigmayla ilişkili olarak ortaya çıkan bulmacaları çözenin etkili bir aracıdır.<sup>40</sup> Topluluğun üyelerinin doğa bilimleri alanında gördükleri eğitim ve mesleki deneyimleri diğer alanlarda rastlanmayacak şekilde benzerlik taşımaktadır. Bahsedildiği üzere doğa bilimlerinde eğitim süreci aynı kaynak ya da ders

<sup>33</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 206.

<sup>34</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 205-206.

<sup>35</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 207-208.

<sup>36</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 266.

<sup>37</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 267.

<sup>38</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 268.

<sup>39</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 280.

<sup>40</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 268.

kitaplarından faydalandığı için bu eğitimi alan kişiler benzer sonuçlara ulaşmaktadır.<sup>41</sup> Bu nedenle, bilimsel toplulukların ortak özelliklerinden bir tanesi topluluk üyelerinin ortak bir eğitim ve deneyimi paylaşmalarıdır.<sup>42</sup> Doğa bilimlerinde fen eğitimi beraber ve profesyonelce hareket eden (fizikçiler, kimyacılar, gökbilimciler, hayvanbilimciler gibi) bilimsel topluluğun ortak bir amacı olarak görülmektedir. Sosyal bilimler alanında ise iyi bir iletişim kurulamamasından ve toplulukların çabaları farklı meselelere yönelik olmasından kaynaklı sosyal bilimler eğitiminin nasıl olması gerektiği konusunda anlaşmazlıklar görülmektedir.<sup>43</sup> Bu açıdan Kuhn'a göre fen eğitiminin kendine özgü bir yöntemi ve yapısı vardır.<sup>44</sup> Bu eğitimin amacı da bahsedildiği üzere bilim insanlarının olağan bilim döneminde karşılaştığı bulmacaları çözebilmesine yardımcı olmaktır.

### 3. Kuhn'un Görüşlerinin Fen Eğitimi Alanında Yansımaları

Kuhn'un bilim felsefesine ilişkin görüşleri 1970<sup>45</sup> yılında yayınlanan 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' kitabına eklenen son sözle birlikte sosyal bilimler alanında birçok disiplini hızlıca etkisi altına almıştır. Ancak Kuhn'un bilim felsefesi ve bu çerçevede ileri sürdüğü bilimin doğası ve fen eğitimine yönelik anlayışının etkisi aynı hızla fen eğitimi alanında gerçekleşmemiştir.<sup>46</sup> Örneğin, bilim felsefesinin fen öğretimindeki yerini ele alan ilk fen eğitimi kitabı 1968 yılında yayınlanmıştır. Matthews'in<sup>47</sup> aktarımına göre bu kitap John Robinson'un 'The Nature of Science and Science Teaching'<sup>48</sup> (Bilimin Doğası ve Fen Öğretimi, 1968) adlı kitabıdır. Kuhn'un adı ya da görüşleri Robinson'un mantıkçı pozitivist bilim analizine dayanan bu kitabında ya da o dönemde en geçerli fen eğitimi konferanslarından biri olan 'US National Association for Research in Science Teaching' (ABD Ulusal Fen Öğretimi Araştırmaları Derneği) etkinliğinde herhangi bir şekilde yer almamıştır.<sup>49</sup> Aynı şekilde birleşik krallıkta 1960'lı yıllarda gerçekleştirilen faaliyetlerde fen eğitimi toplulukları bilim felsefesi ve tarihindeki gelişmelerle ilgilenmemişlerdir. Yehuda Elkana'ya göre, 1950'lerden 60'lara kadar fen eğitimi tümevarımcı-realist bilim felsefesi çizgisinde şekillenmiştir.<sup>50</sup> Matthews'e göre ilk olarak kendisi de bir bilim felsefeci olan Yehuda Elkana tarafından Kuhn'un bilim felsefesi ile fen eğitimi arasında bir ilişki kurulması fen öğretimi için pratik çıkarımlar ortaya konulmuştur.<sup>51</sup>

Kuhn'un fen eğitimi başta olmak üzere eğitim alanındaki görüşlerinin eğitimciler tarafından dikkate değer çalışmalar ile ortaya konularak gündeme gelmesi 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' kitabının yayınlanmasından yaklaşık 25 yıl sonra dayanmaktadır. 1980'li yıllardan sonra fen eğitiminde bilim felsefesi ve tarihi konularını araştırmak amacıyla kurulmuş örgütler ortaya çıkmaktadır.<sup>52</sup> 'International History, Philosophy and Science Teaching Group' (Uluslararası Tarih, Felsefe ve Fen Eğitimi Grubu) bu toplulukların bir örneğidir.

<sup>41</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 280.

<sup>42</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 271.

<sup>43</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 281.

<sup>44</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 319.

<sup>45</sup> Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).

<sup>46</sup> Matthews, "Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?," 94.

<sup>47</sup> Matthews, "Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?," 94.

<sup>48</sup> Bkz. James T. Robinson, *The Nature of Science and Science Teaching* (Belmont CA: Wadsworth, 1968).

<sup>49</sup> Michael R. Matthews, "James T. Robinson's Account of Philosophy of Science and Science Teaching: Some Lessons for Today from the 1960s," *Science Education* 81, no: 3 (1997): 295-315.

<sup>50</sup> Yehuda Elkana, "Science, Philosophy of Science and Science Teaching," *Educational Philosophy and Theory* 2, no: 1 (1970): 3.

<sup>51</sup> Matthews, "Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?," 94.

<sup>52</sup> Sibel Erduran, "Fen Bilimlerine Alanlararası Bakış ve Eğitimde Uygulamalar," *Fen Bilimleri Öğretimi Dergisi* 1, no: 1 (2013): 46.

Özellikle Kuhn'un paradigma kavramı, eşölçülemezlik tezi ve gözlemlerin kurama bağlı olduğu yönündeki kuram yüklülük (*theory-ladenness*) anlayışı Yvonna Lincoln ve Egon Guba<sup>53</sup> gibi çoğu eğitim araştırmacısının başvurduğu düşünceler olmuştur.<sup>54</sup> Matthews'e göre,

“Fen eğitimi 1962 sonrası Kuhncu dalgayı kaçırır da topluluk 1970 sonrası ikinci dalgayı kaçırmadı. 1985<sup>55</sup> yılında Derek Hodson, 1974-1984 döneminde yayınlanan 22 makale ve başvuru tezlerin 14'ünün Kuhncu temaları ele aldığını belirlediği 'Philosophy of Science, Science and Science Education' (Bilim felsefesi, Bilim ve Fen eğitimi) üzerine bir araştırma incelemesi yayınladı. 2000 yılında, Cathleen Loving ve William Cobern,<sup>56</sup> 1985-1998 arasındaki 13 yıllık dönem için iki büyük fen eğitimi dergisinin, 'Science Education' (Fen Eğitimi) ve 'Journal of Research in Science Teaching', (Fen Öğretiminde Araştırma Dergisi) bir atıf analizini yaptı ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde, paradigma (30 makale), kavramsal değişim teorisi, yapılandırmacı epistemoloji, eşölçülemezlik, ders kitaplarının özgünlüğü, bilimin sosyal bileşenleri gibi Kuhncu temalara ... sayısız alıntılar vardı.”<sup>57</sup>

Bununla birlikte, Kuhn'un eğitim ve fen eğitimine ilişkin görüşlerinin bilim felsefecileri tarafından değerlendirilmesi ise eğitim alanındaki uzmanlara kıyasla daha erken gerçekleşmiştir. 11-16 Temmuz 1965 tarihinde Londra, Bedford College'de yapılan Bilim Felsefesi Uluslararası 1965 Kollokyumu'na sunulan bildirilerin dördüncü cildini oluşturan ve Imre Lakatos ile Alan Musgrave'in editörlüğünü yaparak Cambridge University Press tarafından 1970<sup>58</sup> yılında yayınlanan 'Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi' (*Criticism and the Growth of Knowledge*) adlı kitapta Kuhn'un bilim anlayışı ile olağan bilim çerçevesinde ileri sürdüğü fen eğitimi tasarımı John Watkins ve Karl Popper gibi bilim felsefecileri tarafından eleştirilmiştir.

#### 4. Kuhn'un Fen Eğitimine Endoktrinasyon Açısından Gelen İtirazlar

John Watkins Bilimsel Devrimlerin Yapısında tercih edilen dilin açık ya da üstü kapalı bir şekilde olağan bilimle teoloji arasında bir paralellik gösterdiğini belirtmektedir.<sup>59</sup> Watkins açısından teoloji ile Kuhn'un fen eğitimi arasındaki benzerlikler şunlardır: Kuhn'un fen eğitimini öğrencinin belirli bir bilimsel topluluk ya da bilimsel cemaatin üyeliğine hazırlanması olarak görmesi,<sup>60</sup> fen eğitimini Ortodoks teolojideki eğitimi ayrı tutarak herhangi bir eğitim türünden daha katı bir eğitim türü olarak değerlendirmesi,<sup>61</sup> “aynı zamanda bilimsel eğitimin ders kitaplarında geriye doğru yeniden yazılan bir tarihi içerdiğini ve bunun ‘bilimsel çalışmanın bir boyutuna, ... belki de teoloji hariç diğer bütün yaratıcı faaliyetlerden çok net şekilde ayıran bir boyutuna’ işaret ettiğini ilave etmesi”<sup>62</sup> ve son olarak Kuhn'un bilimsel devrimler döneminde bilim insanı tarafından eski paradigmanın reddedilerek yeni paradigmayı kabul etme sürecini din değiştirme sürecine benzetmesidir.<sup>63</sup> Bu benzerliklerden hareketle Watkins, Kuhn'un bilimsel cemaati bir dini topluluk, bilimi ise bilim insanlarının dini olarak gördüğünü öne sürmektedir.<sup>64</sup>

<sup>53</sup> Bkz. Yvonna Lincoln and Egon Guba, *Naturalistic Inquiry* (Newbury Park, CA: Sage, 1985).

<sup>54</sup> Matthews, “Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?,” 95.

<sup>55</sup> Bkz. Derek Hodson, “Philosophy of Science, Science, and Science Education,” *Studies in Science Education* 12, (1985).

<sup>56</sup> Bkz. Loving and Cobern, “Invoking Thomas Kuhn”.

<sup>57</sup> Matthews, “Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be learned?,” 96.

<sup>58</sup> Kitabın Türkçe çevrisi Hüsamettin Arslan tarafından yapılarak 1992 yılında paradigma yayınları tarafından yayınlanmıştır.

<sup>59</sup> John Watkins, “Olağan Bilime Hayır” *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 39.

<sup>60</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 11.

<sup>61</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 267.

<sup>62</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 135; Watkins, “Olağan Bilime Hayır,” 39.

<sup>63</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 150.

<sup>64</sup> Watkins, “Olağan Bilime Hayır,” 40.

Karl Popper ise Kuhn'un olağan bilim dönemi içerisinde tanımladığı bilim insanının durumunu üzücü bulmaktadır.<sup>65</sup> Kuhn'un bakış açısından olağan bilim döneminde bilim insanları mevcut paradigmayı radikal bir şekilde sorgulamamakta, diğer bir deyişle çok fazla eleştirel bir tavır takınmamaktadır. Ancak Popper, Kuhn'un betimlediği 'olağan' bilim insanının kötü düşündüğünü belirtir çünkü Popper üniversite seviyesindeki bütün eğitim anlayışının eleştirel düşünceyi tecrübe ve teşvik etmek üzerine kurulması gerektiğini belirtir.<sup>66</sup> Kuhn'un tanımladığı şekliyle 'olağan' bilim insanı kötü bir şekilde eğitilmiştir. Olağan bilim döneminde, öğrenciler ya da bilim insanları eğitim sürecinde dogmatik bir ruhla eğitilmiştir ve zorla öğretmenin ya da endoktrinasyonun bir kurbanı olmuştur. Olağan bilim döneminde bilim insanı aldığı eğitimle sorgulama yapmaksızın uygulayabileceği bir yöntemi öğrenmiştir. Popper açısından Kuhn'cu eğitim anlayışında bilim insanının görevi öğrendiği teknikleri eleştirel düşünceye tabi tutmadan uygulamasıdır, böylece bilim insanları karşılaştıkları bulmacaları çözmeye razıdır.<sup>67</sup> Kuhn'un olağan bilim döneminde vurguladığı üzere bu dönemde bilim insanlarının başarısı mevcut paradigmanın sağladığı yöntemlerle karşılaşılan bulmacaları çözmekten ibarettir. Dolayısıyla, Popper açısından onun bilim tasarımı eleştirel bir tavır takınmadan yalnızca olguları bilmeyi vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

Kuhn gelen bu eleştiriler karşısında 'olağan' fen eğitimi tasvirinin fen eğitiminde uygulanacak tek eğitim yöntemi olmadığını kabul etmekte ve eğitim modelinin en liberal eğitim teorisine bile aykırı olabileceğini kabul etmektedir.<sup>69</sup> Bununla birlikte, Watkins'in, Kuhn'un fen eğitimi ile din eğitimi arasında kurmuş olduğu analogi ile Popper'ın olağan bilim dönemindeki eğitim anlayışını dogmatik bulduğu yönündeki düşüncesi Richard Bailey tarafından da ifade edilmektedir. Watkins'in görüşlerine paralel olarak Bailey<sup>70</sup> Kuhn'un eğitim anlayışını din eğitimi ile ilişkilendirmektedir çünkü Kuhn'un normal (olağan) fen eğitimi modeli bilim insanlarını ya da fen eğitimi alan bilim öğrencilerini paradigma ve olağan bilime bağlı kalarak tek bir bakış açısından dünyayı ve karşılaşılan sorunları değerlendirmeyi teşvik etmektedir.<sup>71</sup> Bailey için bu durum din eğitimi alan öğrenciler içinde geçerlidir zira din eğitimi, öğrencileri belirli bir kavramsal çerçeveye sokarak tek bir yönden dünyayı kavramaları yönünde telkinde bulunmaktadır. Bu sebeple Bailey, Kuhn'un fen eğitim modelinin endoktrinasyonu ya da zorla öğretimi savunduğunu belirterek onun eğitim anlayışını ilgi çekici bulmamaktadır.<sup>72</sup> Diğer bir yandan, Richard Bailey Kuhn'un isminin ve çalışmalarının araştırmacılar tarafından kendi pozisyonlarını desteklemek amacıyla gelişigüzel kullanıldığını Kuhn'un bilime yönelik yaklaşımının tam olarak anlaşılmadığını ve bu durumun fen eğitimi açısından da geçerli olduğunu ifade etmektedir.<sup>73</sup> Ona göre araştırmacılar Kuhn'un gerçek görüşlerine ulaşabileceğimiz 1985-98 yılı arasındaki materyalleri dikkatlice incelememektedirler. Bu yüzden Bailey, Kuhn'un çalışmalarının özellikle fen eğitiminde diğer araştırmacılar tarafından kolayca kabul edilmemesi gerektiğini çünkü onun anlayışının liberal eğitim felsefesinin bir parçası olarak kabul edilmesi konusunda aşılabilir engeller sunan bilim ve eğitim anlayışının özelliklerini

<sup>65</sup> Karl Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri" *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992), 62.

<sup>66</sup> Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri," 62.

<sup>67</sup> Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri," 62.

<sup>68</sup> Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri," 63.

<sup>69</sup> Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977), 227.

<sup>70</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 14.

<sup>71</sup> Richard Bailey, *Education in the Open Society – Karl Popper and Schooling* (Ashgate: Aldershot, 2000), 189-94.

<sup>72</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 14.

<sup>73</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 9.

taşıdığını ifade etmektedir.<sup>74</sup> Bu durumun nedeni, Kuhn'un paradigma kavramı ile ilişkili olarak farklı paradigmalara ait olan kuramlar arasında ortak bir ölçüt ya da kıyaslamanın mümkün olmadığı yönündeki eşölçülemezlik (*incommensurability*) tezi ve bilim insanlarının gözlemlerini bağlı buldukları paradigma ve kuram çerçevesinde yaptığı yönündeki kuram yüklülük (*theory-ladenness*) tezi doğrultusunda tasvir ettiği bilim anlayışının eğitim ve fen eğitimi alanında son yıllarda gündeme gelen rölativizm düşüncesini desteklediği yönündeki kanıdır.<sup>75</sup> Dolayısıyla, Kuhn'un eğitim vizyonu, onun adını kullanarak demokratik eğitim anlayışlarına dayanak arayan eğitimcilere arzu edildiği kadar yardımcı olmayabilmektedir.

### Sonuç Yerine

Kuhn'un eğitim modelinin yeterince eleştirel olmadığı düşüncesi yanlış olmamakla birlikte, onun eğitim anlayışını belirli bir öğretiyi dogmatik ve katı bir şekilde öğreten ya da endoktrinasyonu vurgulayan bir eğitim anlayışı olarak görmek üzerine düşünmeyi gerektiren bir değerlendirmedir. Zorla öğretim ya da beyin yıkama olarak tanımlanabilecek endoktrinasyon, öğretim amacı, öğretim yöntemi ya da neyin öğretildiğiyle ilişkili olmak üzere üç farklı kategoride anlaşılabilir.<sup>76</sup> Bu açıdan ilk olarak endoktrinasyon öğretmenin amacı ya da niyeti çerçevesinde belirli bir inancın dayatılması olarak değerlendirmektedir. Diğer öğrencinin inançlarını eleştirel bir şekilde gözden geçirmesinin belirli bir öğretim yöntemi veya yaklaşımıyla baskılanmasıdır. Son olarak, endoktrinasyon belirli bir içerikle bağlantılı olacak şekilde bir öğrenciye yanlış veya doğrulanmamış bir şeyin öğretilmesi ile açığa çıkmaktadır. Ancak Kuhn'un olağan bilim dönemi içerisinde tasvir ettiği fen eğitimi modelini tam anlamıyla bu kapsam içerisinde değerlendirmek güçtür çünkü Kuhn belirli bir inancın, öğretim tarzının ya da neyin öğretileceğini dayatmamaktadır. Rowbottom'un da belirttiği üzere endoktrinasyon eğitim ve öğrenimde son derece otoriter ve basmakalıp odaklı bir anlayışı önelemektedir.<sup>77</sup> Kuhn böylesi bir radikal anlayış içerisine girmemektedir. Öyle ki Kuhn fen eğitimine yönelik anlayışının eğitimde uygulanacak tek yöntem olmadığını da kabul etmektedir. Bu nedenle o genellikle bir fen eğitimi tasviri yapmaktadır. Diğer bir deyişle, bilim tarihi incelemeleri, bilimin gelişim tarzı ve bilimin doğasına yönelik düşünceleri doğrultusunda hangi tür fen eğitiminin bilimin gerçek doğasına uygun olacağını belirleyerek bir durum analizi yapar. Bu durumda Kuhn fen eğitiminde olağan bilim içerisinde mevcut paradigmanın ve bilimsel başarılarının aktarıldığı bilimsel ders kitaplarını ve bilimsel topluluğun yapısını analiz etmekte ve fen eğitiminin bu doğrultuda yapıldığı takdirde daha etkili olacağını belirtmektedir.

Bununla birlikte, Kuhn'un fen eğitimi anlayışı fen öğrencilerinin bilime zarar verecek şekilde bilime ve onun bilgisine karşı haddinden fazla eleştirel olmalarını engelleyen bir yapıdadır.<sup>78</sup> Dolayısıyla, birkaç belirleme neticesinde Kuhn'un eğitim anlayışını tutucu, katı ve dogmatik olarak lanse etmek radikal bir yorumdan öteye gidememektedir. Bu nedenledir ki günümüzde Kuhn'un bilim alanına ilişkin düşüncelerine başta fen eğitimi ve öğretimi olmak üzere eğitim alanında sayısız eser tarafından başvurulmaktadır. Onun bilime yö-

<sup>74</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 9-16.

<sup>75</sup> Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 17.

<sup>76</sup> Ivan Snook, *Indoctrination and Education* (London: Routledge, 1972).; Patricia Smart, "The Concept of Indoctrination" in *New Essays in the Philosophy of Education*, ed. Glenn Langford and D.J. O'Connor (London: Routledge, 1973), 33-46.; Akt. Bailey, "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," 16.

<sup>77</sup> Bkz. Darrel Rowbottom, "Indoctrination and Science Education" in *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*, ed. by M. A. Peters (Dordrecht: Springer, 2016), 1.

<sup>78</sup> Darrel Rowbottom, "Kuhn versus Popper on Science Education: A Response to Richard Bailey," *Learning for Democracy 2*, (2006): 45.



nelik sergilenen pozitivist bakış açısını değiştirmesi ve bilimin gerçek doğasını anlama yönündeki girişimleri doğrultusunda ortaya koyduğu düşünceler birçok ülkede eğitim, fen eğitimi ve fen öğrenimi alanında modern ve yeni düzenlemelerin yapılmasına yol açmıştır. Kuhn'un bilime yönelik anlayışı öğrencilerin çağdaş bilim anlayışının niteliklerini kavramaları konusunda ortaya çıkan, bir bilgiyi öğretmek ya da dayatmaktan öte öğrencinin zihnindeki ön kabullerin ya da şemaların kavramsal ve yapısal değişime açık hale getirilmesini amaçlayan kavramsal değişim yaklaşımı ve yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı gibi eğitim kuramlarına kaynaklık etmektedir.

### Kaynakça

- Bailey, Richard. "Science, Normal Science and Science Education: Thomas Kuhn and Education," *Learning for Democracy* 2, no: 2 (2006): 7-20.
- Bailey, Richard. *Education in the Open Society – Karl Popper and Schooling*. Ashgate: Aldershot, 2000.
- Dewey, John. "Science as Subject-matter and as Method," *Science* 31, no: 787 (1910): 121-127.
- Elkana, Yehuda. "Science, Philosophy of Science and Science Teaching," *Educational Philosophy and Theory* 2, no: 1 (1970): 15-35.
- Erduran, Sibel. "Fen Bilimlerine Alanlararası Bakış ve Eğitimde Uygulamalar," *Fen Bilimleri Öğretimi Dergisi* 1, no: 1 (2013): 43-49.
- Hodson, Derek. "Philosophy of Science, Science, and Science Education," *Studies in Science Education* 12, (1985): 25-57.
- Kuhn, Thomas. "Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?" *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, Editör: Imre Lakatos ve Alan Musgrave, 1-29. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren: N. Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.
- Kuhn, Thomas. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lederman, Norman G., Judith S. Lederman and Allison Antink. "Nature of Science and Scientific Inquiry as Contexts for the Learning of Science and Achievement of Scientific Literacy," *International Journal of Education in Mathematics, Science and Technology* 1, no: 3 (2013): 138-147.
- Lincoln, Yvonna and Egon Guba. *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park, CA: Sage, 1985.
- Loving, Cathleen C. and William W. Cobern. "Invoking Thomas Kuhn: What Citation Analysis Reveals About Science Education," *Science & Education* 9, no: 1 (2000): 187-206.
- Mach, Ernst. "On Instruction in the Classics and the Sciences" in *Popular Scientific Lectures*, 338-374. La Salle: Open Court Publishing Company, 1886.
- Matthews, Michael R. "Thomas Kuhn's Impact on Science Education: What Lessons Can Be Learned?," *Science Education* 88, no: 1 (2004): 90-118.
- Matthews, Michael R. "James T. Robinson's Account of Philosophy of Science and Science Teaching: Some Lessons for Today from the 1960s," *Science Education* 81, no: 3 (1997): 295-315.
- Popper, Karl. "Olağan Bilim ve Tehlikeleri" *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, Editör: Imre Lakatos ve Alan Musgrave, 60-69. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- Robinson, James T. *The Nature of Science and Science Teaching*. Belmont CA: Wadsworth, 1968.
- Rowbottom, Darrel. "Indoctrination and Science Education" in *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*, Edited by: M. A. Peters, 1-5. Dordrecht: Springer, 2016.
- Rowbottom, Darrel. "Kuhn versus Popper on Science Education: A Response to Richard Bailey," *Learning for Democracy* 2, (2006): 45-52.
- Sardar, Ziauddin. *Thomas Kuhn and The Science Wars*. Cambridge: Icon Books, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "Bilim Felsefesi" *Felsefeye Giriş* içinde, Editör: Mustafa Cihan ve Serdar Saygılı, 89-108. Ankara: Pegem Akademi, 2022.

- Smart, Patricia. "The Concept of Indoctrination" in *New Essays in the Philosophy of Education*, Edited by: Glenn Langford and D.J. O'Connor, 33-46. London: Routledge, 1973.
- Snook, Ivan. *Indoctrination and Education*. London: Routledge, 1972.
- Van Berkel, B., W. De Vos, A. Verdonk and A. Pilot. "Normal Science Education and its Dangers: The Case of School Chemistry," *Science & Education* 9, no: 1 (2000): 123-159.
- Van Driel, Jan H. and Sandra K. Abell. "Science Teacher Education" in *International Encyclopedia of Education*, 712-718. Elsevier, 2010.
- Watkins, John. "Olağan Bilime Hayır" *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, Editör: Imre Lakatos ve Alan Musgrave, 30-45. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- Wellington, Jerry. "What is Science Education for?," *Canadian Journal of Science Mathematics and Technology Education* 1, no: 1 (2001): 23-38.
- Yardımcı, Alper Bilgehan. "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, no: 2 (2019): 567-588.
- Yardımcı, Alper Bilgehan. "Bilimsel Bilginin Sosyolojisi ve Keşif-Gerekçeleştirme Ayrımı Üzerine," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* no: 28 (2019): 387-403.
- Yardımcı, Alper Bilgehan. "Kültür ve Değerlerin Bilimdeki Rolü: Popper ve Kuhn'un Bilimsel Nesnellik Anlayışı" *Düşünsel ve Görsel Boyutlarıyla Kültür* içinde, Editör: Barış Çağırkan, 83-102. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.

# Modern Batı Felsefesinde Hayvanın Ahlaki ve Hukuki Statüsü: Descartes versus Bentham

Nuriye Merkit<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-6480-2078

DOI: 10.55256/TEMASA.1204087

## Öz

Bu makalede modern Batı felsefesinde hayvanın ahlaki ve hukuki statüsü Descartes ve Bentham'ın felsefesi üzerinden karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. 17. yüzyılda Descartes'in hayvan sorununa dair ileri sürdüğü 'ruhsuz makine' iddiası hayvanın ahlaki ve hukuki konumunu tartışmalı bir zemine yerleştirmiş ve insan-merkezci anlayışı pekiştirmiştir. İnsan-merkezci anlayış bütün hakları akıl sahibi insana vermekte, akıldan ve ruhtan yoksun olarak kabul ettiği hayvanlar alemine neredeyse hiçbir hak tanımamaktadır. Her ne kadar Descartes veya onun gibi insan-merkezci yaklaşımı benimseyen birçok filozof hiçbir zaman hayvanlara işkenceyi ya da kötü muameleyi doğrudan savunmamış olsa da modern Batı felsefesinde bu yaklaşım hayvanların ahlaki statüleri ve değerleri olmadığı yönünde bir anlayışla sonuçlanmıştır. 19. yüzyılda Bentham'ın hayvanların 'acıyı duyumsayan varlıklar' olduğunu ileri sürmesi ve eşit gözetilme ilkesini savunması onların akıl sahibi veya ruhu ölümsüz olan, dolayısıyla da bazı hakları bulunan kişiler olmamalarının kendilerinden daha yüksek türlere yani insanlara hizmet etmek amacıyla var oldukları anlamına gelmediğini göstermek için atılan ilk adım olmuştur. Ancak Bentham'ın felsefesinde eşit gözetilme ilkesi hayvanlara 'mal ve eşya' statüsünden başka bir statü tanımamakta, yalnızca onların gereksiz yere acı çekmemelerini sağlamayı hedeflemektedir. Bentham'ın hayvanların 'ruhsuz makineler' değil, 'duyumsar varlıklar' olduğunu gündeme getirmesi hayvan refahına yönelik olumlu bir gelişmedir, ancak 'duyarlı olma' özelliği her hayvanda aynı derecede bulunmamaktadır. Bu nedenle bu yaklaşım tüm hayvanları kapsamamakta ve insanlarla bazı ortak özellikleri olan veya görece insanlara daha çok benzeyen hayvanları diğerlerinden daha değerli kabul etmektedir. Bu bakımdan hayvanın ahlaki ve hukuki statüsü problemine dair Bentham'ın yaklaşımı insanı mihenk taşı olarak kabul eden insan-merkezci yaklaşımdan radikal bir ayrılışı temsil etmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Descartes, Bentham, İnsan, Hayvan, Ahlak, Hukuk.

## The Moral and Legal Status of Animal in Modern Western Philosophy:

### Descartes versus Bentham

#### Abstract

In this article, the moral and legal status of animals in modern Western philosophy is discussed comparatively through the philosophy of Descartes and Bentham. The 'soulless machine' claim put forward by Descartes on the animal problem in the 17th century placed the moral and legal position of the animal on a controversial ground and reinforced the anthropocentrism. The anthropocentrism gives all rights to rational people, and gives almost no rights to the animal world, which it regards as devoid of reason and soul. Although many philosophers who adopted the anthropocentrism like Descartes or himself never directly advocated the torture or ill-treatment of animals, this approach in modern Western philosophy has resulted in an understanding that animals have no moral status and values. In the 19th century, Bentham's assertion that animals are 'beings who feel pain' and his defense of the principle of equal consideration was to show that the fact that they are not rational or immortal, and therefore have some rights, does not mean that they exist to serve higher species, namely humans. It was the first step taken. However, the principle of equal consideration in Bentham's philosophy does not give animals any status other than 'goods' and aims only to ensure that they do not suffer unnecessarily. Bentham's introduction of animals as 'sensuous beings' rather than 'soulless machines' is a positive development for animal welfare, but not all animals have the same 'sensitivity' trait. Therefore, this approach does not include all animals and considers animals that share some characteristics with humans or that are more similar to humans than others. In this respect, Bentham's approach to the problem of the moral and legal status of the animal does not represent a radical departure from the anthropocentrism that considers the human touchstone.

**Keywords:** Descartes, Bentham, Human, Animal, Morality, Law.

<sup>1</sup> Dr. nry\_merkit@hotmail.com

## Giriş

Son yüzyıllarda dünyada insan hakları kapsamında kadın hakları, çocuk hakları, işçi hakları, azınlık hakları gibi birçok konuda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Gerek hukuk gerek felsefe alanında adı geçen konular üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır; fakat hayvan hakları sorunu diğer meselelere oranla daha az tartışılmış veya daha az gündeme gelmiştir.<sup>2</sup> Günümüzde çoğu insan hayvanlara karşı yapılan işkencelere veya işlenen vahşete karşı çıkmakta ve hayvanların ahlaki bir değere sahip olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte hayvanların kullanılmasını çok az sınırlamayla onaylayan geleneksel görüşler inançlarımızı, düşüncelerimizi ve gündelik hayattaki eylemlerimizi derinden etkilemektedir. Antik-Yunan'da temelleri atılan insan-merkezci yaklaşım gerek bilimsel çalışmalar gerekse gündelik yaşamda asırlar süren bir zaman diliminde yerleşik bir anlayış haline gelmiştir. Bu anlamda Batı geleneği, yalnızca insanların otonom, rasyonel, kendi benliğinin bilincinde ve adalet kavramını idrak edebilecek yetenekte olduğunu baz alarak insanların eşsiz bir şekilde veya en azından radikal seviyede üstün oldukları fikrini büyük ölçüde benimsemiştir.<sup>3</sup> Böylece insanın hayvan üzerindeki tahakkümü, hayvanın ötekileşmesi, etik ve hukuk alanında değersiz bir statüde olması, üzerine düşünülmemen ve sorgulanmaya ihtiyaç duyulmayan normal bir durum olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Ahlakın ve hukukun kurucusu olarak insan her iki alanda da insan-merkezci bir anlayışın hâkim olmasına neden olmuştur. Bu anlayışın temelinde akıl, irade ve eylemlerini sınırlandırma yetisine sahip bir varlık olarak kendisine kural koyan ve böylece ahlaki ve hukuki bir özneye dönüşen insan anlayışı vardır. İnsan, sahip olduğu dil ve akıl yetisine bağlı ayrıcalıklarına dayanarak birçok alanda biricikliğini ilan etmiştir. Ancak söz konusu biriciklik durumu insanın yaşamı ve doğayı paylaştığı diğer varlıkların refahını gözetmemesinin ve onlara duyarsız bir biçimde hükmetmesinin gerekçesi olarak elbette kabul edilemez. Antik Yunan'dan itibaren filozofların büyük bir çoğunluğu ahlakın temelini akıl olarak belirlemiştir ve dolayısıyla akıl yetisinden yoksun olduğu düşünülen hayvanlar ahlaki özneler olarak görülmemiştir. Çünkü insanların akıl sahibi olmayan hayvanların eylemlerinden ve yaşam tarzlarından herhangi bir ahlaki beklentisi olmamıştır. Ancak doğayı ve yaşam alanını hayvanlarla paylaşmak zorunda olan insanların hayvanlara karşı ahlaki sorumluluk ve ödevler sorunu hayvanların en azından yaşamlarını devam ettirebilmesi için oldukça önemli bir meseledir. Çağlar boyunca ahlaki özne olarak kabul edilmeyen hayvanlar bununla bağlantılı olarak hukuk öznesi olarak da kabul edilmemiş ve bu alanlarda insana nazaran oldukça değersiz bir statüde konumlandırılmışlardır. Bu durum hayvan refahı probleminin çözümünü zorlaştırmış ve geciktirmiştir. Bu makalede söz konusu problem Descartes (ö. 1650) ve Jeremy Bentham'ın (ö. 1832) felsefesinde hayvanların konumlandırıldığı ahlaki ve hukukî statü üzerinden ele alınmıştır.

Burada hayvanın ahlaki ve hukuki statüsü şu sorular üzerinden ele alınmıştır: Dil ve akıl yetisi insanlara hayvanlar karşısında gerçek bir üstünlük sağlar mı? Böyle bir üstünlük varsa eğer bu durumda insanlar karşısında hayvanların ahlaki ve hukukî statüsü ne olmalıdır? Bu soruların cevabı bir başka soruyla yakından ilişkilidir: Hayvanlar ne tür varlıklardır ve bu varlıkların zihinsel yaşamları var mıdır? Düşünce tarihinde bir problemi veya bir filozofu anlamak ve açıklamak için söz konusu problemin veya filozofun öncesini ve sonrasını da bilmek gerekir. Bu nedenle Descartes ve Bentham'ın felsefesinde hayvanın ahlaki ve hukuki statüsünü

<sup>2</sup> Engin Arıkan, *Hayvan Hakları İnsan Hukuku* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2016), 7.

<sup>3</sup> David Degrazia, *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür. (İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2002), 13.

açığa çıkarmak için ele alınan probleme dair her iki filozoftan önce ve sonra yaşanan gelişmeleri de göstermek amacıyla başka filozoflara da kısaca değinilmiştir.

### 1. Pre-Sokratik Dönemden Descartes'a Hayvan Sorunu

Hayvanın ahlaki ve hukukî statüsü sorunu bağlamında Descartes'ın felsefesinde karşımıza çıkan insan-merkezci yaklaşımın izini Pre-Sokratik döneme kadar sürmek mümkündür. Örneğin; Pythagoras'ın (ö. 495) ve eski Pythagorasçılarının bilinen en ünlü öğretileri ruh göçüyle ilgilidir. Bu görüşe göre insan ruhu bu dünyada başka bir insanın veya hayvanın ruhuna geçerek bedenden bedene dolaşmaktadır. Öyleyse bedenden bedene dolaşabilen ruh özü ve yapısı bakımından bedenden ayrı ve farklı bir varlıktır. Ruh göçü öğretisinin Pythagoras'ın kendi özgün görüşleri olmadığı ve bu öğretinin ana kaynağının Hindistan olduğu bilinmektedir. Ancak Pythagoras'ın doğrudan veya Mezopotamya ya da İran üzerinden dolaylı olarak bu öğretiyi Hintlilerden almış olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur; fakat insan ruhunun bedenden bedene geçtiğine inandığını açıkça ifade eden Pythagoras'ın bu düşünceyle bağlantılı olarak takipçilerine hayvan eti yemeyi ve onlara eziyet etmeyi yasakladığı bilinmektedir. Çünkü bedenden bedene dolaşan insan ruhunun hayvanların bedenine de geçme ihtimali söz konusu olduğu için insanın kesip yediği veya eziyet ettiği bir hayvanın bedeninde geçmişteki bir insanın ruhunun bulunması mümkündür.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere Pythagoras hayvan sorununu doğrudan değil insan-merkezci bir yaklaşımla dolaylı olarak ele almıştır. Ona göre hayvana eziyet etmenin, onu öldürmenin ve yemenin yasak olmasının temel gerekçesi onun bedeninde insan ruhunun bulunma olasılığıdır. Pythagoras'ın ruh göçüyle ilgili görüşleri Platon'un (ö. 347) ruh-beden düalizmine temel oluşturmuştur. Ancak Platon'a geçmeden önce Batı felsefesinde hayvan sorunu bağlamında insan-merkezci yaklaşımı açığa çıkarmak için Sokrates'in (ö. 399) insan anlayışına da değinmemiz gerekir.

Sokrates, felsefe tarihinde insan sorununu sistematik bir biçimde gündeme getiren ilk filozoftur diyebiliriz. O, 'insan nedir?' sorusunu rasyonalite zemininde cevaplandırarak insanı 'hayvan olmayan' üzerinden tanımlamış ve insan ile hayvanın yaşam ilkeleri arasında bariz bir farklılık hatta karşıtlık olduğunu iddia etmiştir. Böylece o, hayvan ve insan türü arasında giderek derinleşen bir uçuruma neden olan ilk güçlü darbeyi vurmuştur. Sokrates'e göre insan doğal bir canlıdır, fakat onda diğer doğal canlılarda olmayan akıl yetisi vardır. Akıl sahibi varlık olarak insan kendisine kurallar (bireysel prensipler, toplumsal normlar, siyaset ve hukuk kuralları vs.) koyan bir varlıktır. İnsan kendisine rasyonel bir soru sorulduğunda rasyonel bir yanıt verebilen varlıktır.<sup>5</sup> İşte bu rasyonalite insanın bilgisinin ve ahlaklılığının temelini oluşturmaktadır. Rasyonalite sayesinde insanın kendisine ve bir başkasına yanıt verebilme yetisi onu ahlaki özne statüsüne taşımıştır. Bu minvalde bir varlığın ahlaki statüsünü saptamak o varlığın anlama yetisi ve dil becerisi ile yakından ilişkilidir.

Sokrates gibi Platon da insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğin akıl olduğunu ileri sürmüş ve akıllı bir varlık olarak insanın hayvandan daha üstün olduğunu haz problemi üzerinden açık bir biçimde ifade etmiştir. Ona göre hazların çoğu kötü azı iyidir.<sup>6</sup> Yalnızca haz peşinde koşan insanın yaşamı sünger ya da kabuklu bir deniz hayvanının yaşamına benzer; çünkü hayvan, akıl, hafıza veya doğru düşünme yetisin-

<sup>4</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 145-146.

<sup>5</sup> Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu* (Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2010), 14.

<sup>6</sup> Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 13b.

den yoksun olduğu için haz duyup duymadığını bile anlamaz. Bu nedenle böyle bir yaşam insan için ideal bir yaşam olamaz.<sup>7</sup>

Aristoteles'e (ö. 322) göre de insan, akıl yetisi sayesinde kendisinden daha üstün varlıklar üzerinde düşünebilen tek varlıktır ve bu özelliği ile kendisinden daha yüksek varlıklara yani tanrısal olana katılabilir.<sup>8</sup> Nasıl yaşamını sürdüren her bir canlıya özgü bir iş varsa, ona özgü bir haz da vardır. Bir atın, bir köpeğin hazzı bir insanın hazzından farklıdır. Aristoteles bu durumu Herakleitos'tan bir örnekle açıklar: "Eşekler samanı altına tercih eder, çünkü eşekler için yiyecek altından daha hoştur."<sup>9</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in olumladığı hazlar da insana özgü işlev veya işlevleri tamamlayan hazlardır. İnsana özgü işlev ise aklın egemenliğinde bir hayat sürmesidir. Nitekim *Ruh Üzerine* adlı eserinde hayvanî arzu ve tutkunun akıl dışı olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>10</sup> Bu nedenle Aristoteles'e göre iyi yaşam *theoria* yaşamıdır. Bu yaşamda insan duyuşal hazlardan uzak insanın anlama yetisine özgü saf hazlarla birlikte. Bu bağlamda Aristoteles'in felsefesinde de insan-merkezci bir yaklaşım söz konusudur. O da hayvanın akıl yetisinden yoksun oluşunu vurgulayarak onu insandan daha aşağı bir konuma yerleştirmiştir. Algılama hissine sahip fakat akıl yürütme yetisinden yoksun olan hayvanların doğal sıralamada insanların gerisinde yer aldıklarını ve bu yüzden hayvanların insanların kullanımı için uygun birer kaynak ve araç olduklarını savunmuştur. Aristoteles'in hayvanların tek rasyonel varlık olan insanın kullanımı için var olduğu görüşü kendinden sonraki birçok filozof tarafından kabul edilmiştir. Özellikle Orta Çağ'da Augustinus (ö. 430) ve Auqinalı Thomas (ö. 1274) gibi Hıristiyan filozoflar Aristoteles'in hayvanların akıl yürütme yetisinden yoksun olmaları nedeniyle insanların alt seviyesinde oldukları iddiasının altını çizmişlerdir.<sup>11</sup>

Auqinalı Thomas bitkilerde bulunan bitkisel ruh, hayvanlarda bulunan duyuşal ruh ve insanlarda bulunan mantıksal ruh olmak üzere üç farklı ruh olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insanlar diğer hayvanlardan farklıdır; çünkü insanların içinde tek bir ruh vardır ve bu da mantıksal ruhtur. Ancak bu ruh, kendine özgü zihinsel güçlerin yanında diğer iki ruha denk gelen güçlere de sahiptir. Bitkisel seviyede büyüme ve üreme güçleri, hayvansal seviyede algılama ve arzulama güçleri mantıksal seviyede ise düşünme ve isteme güçleri söz konusudur. Dolayısıyla insanları hayvanlardan farklı kılan şey, insanların akli yani mantıklı ruhu oluşturan zihne ve iradeye sahip olmasıdır.<sup>12</sup> Böylece Auqinalı Thomas hayvanların zihin ve irade sahibi olmayan otomatlar olduğunu işaret ederek onların insanlara tabi varlıklar olduğunu kabul etmiş ve insanın statüsünü bütün hayvanların üstünde belirlemiştir.

16. yüzyılda Michel de Montaigne (ö. 1592) bedensel yanımızdan doğan itki, dürtü, arzu veya duygulanımları Platon ve Aristoteles gibi hayvanlarla ortak yönümüz sayarak aşağılık ya da çirkin olarak nitelememiş ve insan-merkezci bir hayvan-insan karşılaştırmasının yanlış olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

"Kibir, asli ve ezeli hastalığımızdır bizim. Tüm yaratıkların en bahtsız ve en zayıfı insan olmakla birlikte Plinius'un dediği gibi en mağruru da odur. O buraya, bu dünyanın çamuru ve pisliği içine; evrenin bu en berbat, en ölü ve en çürümüş yerine; alemlerin en alt ve gök kubbeden en uzak katına; benzer koşullardaki hayvanlarla birlikte üç halden en kötüsüne çakılıp kalmış olduğunu görür, duyumsar da buna rağmen zihninde kendini

<sup>7</sup> Platon, *Philebos*, 21b-21d.

<sup>8</sup> Thomas Nagel, "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri," *DoğuBatı* 4, (1988): 153.

<sup>9</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 18.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan. (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 432b.

<sup>11</sup> Degrazia, *Hayvan Hakları*, 14-15.

<sup>12</sup> Anthony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Şeyma Yılmaz. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 248.

ayın halesinin üzerine çıkarıp göğü dahi ayaklarının altına alır. Tam da bu düşünce tarzından kaynaklanan bir kuramla insan, Tanrı'yla bir tutar kendini, seçkin görerek diğer yaratıklar topluluğundan ayırır, kendine ilahi nitelikler atfedip kardeşleri ve yoldaşları olan hayvanlara da şu ya da bu yeteneği ya da gücü yakıştırarak kendince pay eder. O nasıl olur da kendi aklıyla hayvanların içsel ve gizli devinimlerini bilebilir? Hayvanlarla bizim aramızda nasıl bir karşılaştırma sonucunda onların akılsız olduğu sanısına varabilir ki?"<sup>13</sup>

Montaigne bu sözlerle kendinden önceki filozofların konuşma, akıl yürütme ve irade gibi insanî özellikleri temele alarak hayvan-insan karşılaştırması yapmanın doğru sonuçlar doğurmadığını açıkça ifade etmiş ve insan-merkezci yaklaşımı eleştirmiştir. Ancak insan-merkezci yaklaşım 17. yüzyılda Kartezyen felsefe ile güçlenerek devam etmiştir. Montaigne'in eleştirdiği insanın kendisini biricik rasyonel varlık kabul ederek ve dil, akıl, irade gibi yetileri merkeze alarak hayvanın bunlardan yoksun oluşunu türe özgü bir kusur veya noksanlık gibi kabul eden felsefi tavır Descartes'ın felsefesinde de güçlü bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Montaigne rasyonaliteyi merkeze alarak yapılan gözlem veya akıl yürütmelerin hayvanın içsel dünyasını (hislerini, yetilerini vs.) kesin ve net çizgilerle bilemeyebileceğini veya bu konu hakkında yanılabilceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle hayvanı alt seviyede konumlandıran filozofların ihtiyatlı davranmaları gerektiğini belirtmektedir. "Her insan duygularını kendi içinde yaşar ve onların doğasını araştırmak için başka bir yerde gözlem yapma ihtiyacı hissetmez"<sup>14</sup> diyen Descartes ise birçok gözlem ve deneyin sonucunda hayvanın insan gibi duyumsar bir varlık olmadığını ileri sürmüştür. Ancak insanî duyguları anlamaya çalışırken bile kendinden hareket eden ve belki de çoğu zaman öznel değerlendirmeler yapan insanların hayvanların duygularını doğru bir şekilde anlamaları ve onların öznel yaşamlarına girebilmeleri gerçekten mümkün müdür? Yakın geçmişte yapılan bazı çalışmalar<sup>15</sup> bu durumun oldukça zor olduğunu göstermiştir, fakat 17. yüzyılda Descartes'ın bu soruya cevabı açıktır: Hayvanların insanlar gibi duyguları veya öznel yaşamları yoktur.

## 2. Descartes'ın Felsefesinde Hayvan Sorunu: Ruhsuz/Akılsız Makine Olarak Hayvan

Descartes, hayvan sorununu spesifik olarak ele almamış ya da bu sorun hakkında müstakil bir eser kaleme almamıştır. Onun hayvana dair görüşlerine ruh ve bedene dair görüşlerinden dolayı olarak ulaşmaktayız. Descartes'ın felsefesinde 'hayvan nedir?' sorusu 'insan nedir?' sorusuna verilen cevabı anlamak ve açıklamak için sorulan ikinci bir sorudur. Yani Descartes'ın sisteminde felsefi ilginin merkezinde öncelikle insan vardır. Ona göre "insan nedir?" sorusunu "insan rasyonel bir hayvandır" şeklinde cevaplamak beraberinde başka birçok soru getirir; çünkü bu cevabı açıklayabilmek için öncelikle hayvanın ve rasyonalitenin ne olduğunu açıklamak gerekir. Bu nedenle "insan nedir?" sorusuna ruh ve beden konusuna odaklanarak cevap aramak daha makuldür.<sup>16</sup> Ancak Descartes ruh ve beden ayrımı bağlamında insanı açıklamaya çalışırken hayvanın ahlaki ve hukukî statüsünü oldukça tartışmalı bir zemine yerleştirmiştir. O, hayvanın ruh/akıl/zihin sahibi bir varlık olmadığını ve bu nedenle makineye benzediğini iddia ederek hayvan refahı konusunda önemli bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir.

<sup>13</sup> Montaigne, *Hayvanlara Övgü*, çev. Ebru Erbaş. (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2022), 9.

<sup>14</sup> Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 21.

<sup>15</sup> Örneğin Thomas Nagel 1974'te yaptığı bir çalışmada 'Yarasa olmak nasıl bir şeydir?' sorusunun cevabını asla tam olarak bilemeyeceğimiz sonucuna ulaşmıştır; çünkü başka bir türün öznel yaşamına girmek mümkün değildir. Bu nedenle bir yarasanın yarasa olarak nasıl hissettiğini anlamak insan kavrayışının ötesindedir kanısına ulaşmıştır. Bkz. Frans De Waal, *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki Miyiz?*, çev. Ahmet Burak Kaya. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 19.

<sup>16</sup> Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 17.

Descartes'a göre insanı insan yapan, onu hayvandan ayıran en önemli şeylerden biri akıldır.<sup>17</sup> Beden insan ile hayvanın ortak ve benzer noktasıdır. Ancak ruh/akıl/zihin, insanı diğer varlıklardan ve özellikle hayvanlardan ayıran en önemli niteliktir: "Bir anlığına düşünmekten kesilmem vâki olsa, aynı zamanda var olmaktan da kesilirim. Böylece, üzerimden sıyrılıp da kenara atamayacağım, "ben" dediğim şey olduğunu kesinlikle bildiğim ve şu anda yanılma endişesi taşımadan tasdik edebileceğim yegâne şey, düşünen bir şey oluşumdur"<sup>18</sup> ifadelerinden anlaşıldığı üzere Descartes özne olmanın temel koşulunu düşünen bir zihin olarak belirlemiştir. Başka bir ifadeyle insanın ahlaki ve hukukî olarak değerlendirilebilir varlık olmasını sağlayan ve onu diğer canlılardan ayıran en önemli niteliği bir zihne sahip olmasıdır. Zihin sahibi varlık olarak insanı diğer canlılardan ayıran bir diğer özelliği ise dildir. Descartes bu iki özelliğin insanlar ile hayvanlar arasındaki temel farklılıklar olduğunu ve insanlara üstün bir statü sağladığını şu sözlerle ifade etmektedir:

"Organları ve dış görüntüsü bir maymununkine ya da düşünemeyen herhangi bir hayvanunkine benzeyen makinelerin olması durumunda, bu makinelerin o hayvanlarla aynı doğaya sahip olup olmadıklarını anlamamıza olanak verecek hiçbir şey bulamayacağımızı göstermeye çalıştım. Fakat, bizim vücudumuza benzeyen ve mizaç olarak bizim hareketlerimizi olabildiğince taklit eden makineler olsaydı, bu makinelerin sırf bu nedenle gerçek insan olamayacağını anlamamıza olanak veren iki ölçütümüz olurdu her zaman: Bu ölçütlerden ilki, söz konusu makinelerin, düşüncelerimizi başkalarına açıklamak için yaptığımız gibi, herhangi bir sözcük ya da işaret kullanmayı bilmemeleridir. Zira insan, bu şekilde yapılmış bir makinenin konuşabileceğini, organlarında belli bir değişiklik yaratacak olan somut hareketlere yönelik bazı sözcükler söyleyebileceğini, mesela ona dokunduğumuzda bize ne istediğimizi soracağını ya da ona zarar verdiğimizde bağıracağını veya buna benzer şeyler yapacağını düşünebilir rahatlıkla. Fakat böyle bir makinenin, tıpkı şaşkına uğramış bir insanın yapabileceği gibi, ona söylenen her şeye cevap vermek için birtakım sözcükleri farklı şekillerde düzenleyebileceğine ihtimal vermeyiz. İkinci ölçüt şudur: Böyle bir makine birçok şeyi bizim kadar ya da bizden daha iyi bir şekilde yapsa bile, diğer bazı şeylerde kaçınılmaz olarak başarısız olur ve bu sayede biz o makinenin belli bir bilgiye göre değil, yalnızca organlarının düzenine göre hareket ettiğini anlarız; zira, akıl her türlü durumda kullanabileceğimiz evrensel bir araç iken, söz konusu organlar her durum için ayrı ayrı ayarlanmaya muhtaçtır; dolayısıyla, bizim kendimizi akılla yönettiğimiz şekilde, bir makinenin, hayatta karşılaşılabileceği her türlü durumda harekete geçmesi için gerekli olan bütün düzenlemelere ve ayarlara sahip olması imkansızdır. Bu iki ölçüt sayesinde, insanlar ile hayvanlar arasında var olan farkları da anlarız."<sup>19</sup>

Descartes'ın felsefesinde ahlaki alanda hak sahibi olmanın iki temel kriteri vardır: Dil ve akıl yetisine sahip olmak. Dolayısıyla dil ve akıl yetisinden yoksun olan hayvanların ahlaki değerlendirilebilirliğe sahip olması mümkün değildir. Akıl sağlığı yerinde olmayan, zihinsel problemleri veya engeli bulunan insanlar bile sayıca kısıtlı da olsa farklı kelimeleri bir araya getirmekten, düşüncelerini bir başkasına aktarmaktan ve kendini ifade etmekten aciz değil iken; en kusursuz veya yetenekli görünen hayvan bile dil yetisinden yoksundur. Bu nedenle varlık hiyerarşisinde hayvan insana nazaran oldukça aşağı bir statüye sahiptir; çünkü hayvan, dil ve akıl yetisinden yoksun bir mekanizmadır. Öyle ki papağan gibi konuşmaya imkân veren beceri ve organlara sahip bir hayvan bile konuşamaz. Onun konuşması yalnızca bir mimesistir ve dil yetisinin değil, ruhtan ve anlamdan yoksun bir düzeneğin sonucudur. İşte bu durum Descartes felsefesinde hayvanın ruhsuz bir makine oluşunun ilk kanıtıdır.<sup>20</sup> Ancak Descartes'ın bu kanıtı oldukça tartışmalıdır. Duygularımızı ve düşüncelerimizi sürekli olarak dilimizle ifade ettiğimiz için konuşma yetisinin insana ayrıcalık ve üstünlük sağladığı makul bir yaklaşım gibi görünebilir, ama çoğunlukla doğru sözcükleri bulmakta sıkıntı yaşamamız da göz ardı edilmemelidir. Çünkü böyle durumlarda ne düşündüğümüzü veya ne hissettiğimizi biliriz fakat

<sup>17</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Özcan Doğan. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 12.

<sup>18</sup> Descartes, *Hakikatin Araştırılması: Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 45.

<sup>19</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 69-70.

<sup>20</sup> Luc Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, çev. Turhan Ilgaz. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 56



onları nasıl anlatacağımızı bilemeyiz. Bu durum duygu ve düşüncelerin dilsel ürünler olmadığının önemli bir göstergesidir.<sup>21</sup>

Descartes'ın hayvanların ruhsuz bir makine olduğuna dair ileri sürdüğü ikinci kanıt ise onların birçok şeyi insanlardan daha iyi yapmasıdır; fakat bu, hayvanlara üstünlük atfeden bir durum değil, aksine hayvanların bir makine gibi olduklarının en büyük kanıtıdır. Descartes bu kanıtını kırlangıçlar üzerinden örneklendirerek açıklamıştır. Ona göre kırlangıçların mevsimlere göre göç etmesi saatin zamanı göstermesine benzer; nasıl ki bir saat zamanı göstermek için tasarlanmışsa ve bu nedenle o, zamanı bizim yargımızdan daha iyi gösteriyorsa kırlangıçlar da öyle tasarlandıkları için zamanı geldiğinde göç ederler.<sup>22</sup> Mekanik birer varlık olan hayvanlar duyguları hissetme yetisinden de yoksundur; çünkü duyguların yeri kalp değil, ruhtur/zihindir. Duygular, ruhun algıları, hisleri veya heyecanlarıdır. Bu nedenle duygular tamamen ruha aittir ve onlar dış nesnelere ilişkilendirdiğimiz kokular, sesler, renkler gibi başka duyumlardan ve bedenimizle ilişkilendirdiğimiz açlık, susuzluk ve acıdan ayırt edilmelidir. Ruh her ne kadar bedene tamamen kenetlenmiş olsa da işlevlerini bedenin bir tek noktasında yani beynin en iç kısmında ve epifiz bezi sayesinde gerçekleştirir. Bu bağlamda bir duyguyu hissetmek ancak bir ruha sahip olmakla mümkündür. Dolayısıyla bir varlığın duygularından veya 'hissedebilir' oluşundan söz edebilmek için öncelikle onun bir ruha sahip olduğunu bilmemiz gerekir; çünkü duygular bedenden ziyade bilinçlilik durumu ve düşünme ile bağlantılıdır. Arzu ve bütün diğer duygular bir şeyi iyi veya kötü olarak değerlendirmemizden doğar. Bu nedenle duyguların tek faydası ruhun faydasına olacak düşünceleri güçlendirmeleri ve canlı tutmasıdır. Duygular düşüncelerin zihinde kalıcı olmasına ve güçlenmesine aracılık eder. Bununla birlikte üzerinde durulması fayda sağlamayacak başka düşünceleri güçlendirmek ve canlı tutmak duyguların zararlı yönüdür.<sup>23</sup> Bu bağlamda acının faydası, verdiği uyarıda bulunur. Acının 'zararlı' veya 'kötü' olduğu yargısına vararak acıdan kaçınmak isteriz ya da yok olmaktan kurtuluruz. Hayvanlar akıl yetisinden yoksun oldukları için 'değer-biçme', 'değerlendirme' veya 'yargılama' kabiliyetinden de yoksundur. Bu nedenle onlar ahlaki özne olamazlar.

Descartes yorumcularından John Cottingham, Descartes'ın 'makine hayvan' ifadesi nedeniyle felsefe alanında haksız yere kötü adam ilan edildiğini belirtmektedir. Ona göre Descartes'ın hayvanlar hakkındaki kötü ünü 'makine hayvan' ifadesinin yüzeysel okunması veya çarpıtılmasından kaynaklanmaktadır. Descartes hiçbir eserinde hayvan haklarını görmezden gelmeyi veya hayvanlara işkence etmeyi elbette savunmamıştır. O, yalnızca hayvan bedenini değil, insan bedenini de 'Tanrı elinden çıkma bir makine' olarak tanımlamış ve bu tür bir makinenin insan zanaatkarlar tarafından icat edilen makinelerden çok daha karmaşık ve üstün olduğunu ifade etmiştir. Cottingham'a göre Descartes'ın felsefesinde 'makine' ya da 'otomat' kavramı "yalnızca kendi kendine hareket eden, yani dışarıdan müdahale edilmesine gerek kalmadan bazı iç ilkelere ya da organlarının organizasyonuna göre hareket başlatabilen şey"<sup>24</sup> anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan Descartes hiçbir zaman hayvanların tutku ve duygudan yoksun zombiler olduğunu savunmamıştır.

Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri* adlı eserinde duyguların üç farklı kaynağının olduğunu ifade etmiştir: Birincisi ruhun herhangi bir nesneyi kavramaya karar verme eylemi, ikincisi yalnızca bedenin doğası, üçüncüsü ise keder veya sevinç gibi duyguları hissettiğimiz halde, bu kederin veya sevincin nedeninin ne

<sup>21</sup> Waal, *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki Miyiz?*, 114.

<sup>22</sup> Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, 56.

<sup>23</sup> Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 82.

<sup>24</sup> John Cottingham, *Descartes'i Nasıl Okumalıyız?*, çev. Fatma Erkek. (İstanbul: Runik Yayınları, 2008), 83.

olduğunu bilmediğimiz anlarda olduğu gibi tesadüfen oluşan izlenimler. Bununla birlikte bütün duyguların en genel ve en temel nedeni duyularımızı uyaran nesnelere.<sup>25</sup> Bu bağlamda hayvanlar bedenlerinin doğasına bağlı olarak bazı duyumlara sahiptir. Ancak bu duyular maddi ve mekanik ilkelerin dışına çıkamaz. Hayvanlarda gözlemlenen beslenme, korkma veya üreme gibi çeşitli durumların kaynağı organların işleyişinden bağımsız olmayan mekanik ilkelere dayalı tutkulardır. Descartes bu tür duyuların bazen hayvanlarda insanlardan daha güçlü bir şekilde ortaya çıkabileceğini şu şekilde ifade etmektedir: “Tutkularımızın hareketlerine gelince, düşünme yetisine sahip olduğumuz için bizde onlara düşünce eşlik etse bile, yine de bize rağmen ortaya çıktıkları için onların düşünceye bağlı olmadıkları çok açıktır. Sonuç olarak, biz tutkuların hayvanların düşünceleri olduğu sonucunu çıkarmasak bile insanlarda ortaya çıktıklarından daha şiddetli bir şekilde hayvanlarda da ortaya çıkabilirler.”<sup>26</sup> Ancak bu durum yine de hayvanın insan gibi bir ruha sahip olduğunu ve acı ‘hissedebilen’ bir varlık olduğunu göstermez; çünkü acı yalnızca zihinde bulunur. Dışsal hareketler zihinde hissedilen acıya yalnızca eşlik eder. Hayvanlarda kaynağının acı olduğu düşünülen bazı dışsal hareketler ise kesinlikle acının bir ifadesi veya dışavurumu değil; yalnızca kendiliğinden meydana gelen hareketlerdir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Cottingham’ın da ifade ettiği gibi Descartes hayvanları tutku ve duygu alanının tamamen dışında bırakmamıştır. Ancak o, hayvanlarda gözlemlenen veya hayvanların hissedebildiği tutkuların organlarının mekanik işleyişle sınırlı kalan duyular olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Descartes’a göre hayvanların acıyı, açlığı ve susuzluğu gidermeye yönelik davranışlarında herhangi bir irade ve bilişsel etkinlik söz konusu değildir. Bu nedenle ruhtan ve ruhun en temel edimlerinden biri olan iradeden yoksun olan hayvanların davranışları bir yönüyle insanî refleksler gibidir:

“Herhangi biri sanki bize vuracakmış gibi elini aniden gözümüzün önüne tutsa, o kişinin bizim arkadaşımız olduğunu, bunu sırf şaka olsun diye yaptığını ve bizi incitmemeye çok dikkat ettiğini biliyor olsak bile, yine de gözümüzü kapamaktan kendimizi alamayız. Bu da gösterir ki, gözlerin kapanması ruhun işi değildir, çünkü bu bizim irademizin dışında olan bir şeydir; iradeyse ruhun biricik ya da en azından temel edimidir. Öyleyse bu durum bizim beden makinemizin gözlerimize doğru gelen elin hareketinin beynimizde başka bir hareket yaratacak, bu hareketin de canlı zerrelere göz kapaklarının aşağı indirilmesini sağlayan kaslara yöneltecek bir yapısı olmasından ileri gelmektedir.”<sup>28</sup>

Hayvan davranışları da refleksler gibi yalnızca beden makinesinin ilkelerine bağlı olarak gerçekleşir. Bu davranışlar herhangi bir düşünsel aktivite veya irade içermez. Dolayısıyla hayvanların hissetme şekli insanların hissetme şekline oldukça farklıdır. Bu nedenle Descartes’a göre bir hayvana zarar verildiğinde onun bağırması acıyı insan kadar veya insan gibi hissediyor oluşunun bir göstergesi sayılamaz. Söz konusu bağırma davranışı yalnızca beden makinesinin mekanik ilkelerine göre gerçekleşen bir durumdur. Başka bir ifadeyle hayvan insan gibi ya da insan kadar acıyı hissedebilir bir canlı değildir. Descartes’ın felsefesinde hayvanın hissetmekten yoksun bir varlık olduğunun bir başka kanıtı duygularını kontrol edemeyişiyile ilgilidir. Bir canlının duygularını kontrol edebilmesi, duygularına hâkim olması veya onları yönetebilmesi için öncelikle duygularının farkında/bilincinde olması gerekir; çünkü bu durum söz konusu canlının kendi doğasına müdahale etmesi, ondaki eksiklikleri düzeltmesi demektir. Bu bakımdan ruhtan, iradeden ve bilgelikten yoksun olan hayvanların duygularını kontrol etmesi beklenemez ve onlarda gözlemlenen duyguların dışavurumuna benzeyen davranışlar ‘doğal’ ve ‘mekanik’ davranışlar olmaktan öteye geçemez.

<sup>25</sup> Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 69.

<sup>26</sup> Akt. Cottingham, *Descartes’i Nasıl Okumalıyız?*, 79.

<sup>27</sup> Elif Ergün, “Ruhuz Makine: Hayvan,” *FLSF* 29, (2020): 452.

<sup>28</sup> Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 33-34.

“Hayvanlara anlayış ya da düşünce atfeden Montaigne ve benzerlerinin görüşlerine katılmam mümkün değil. İnsanların diğer tüm hayvanlar üzerinde mutlak hakimiyete sahip olduklarını söyleyenler beni kaygılandırmıyor”<sup>29</sup> ifadelerinden açıkça anlaşıldığı gibi diğer insan-merkezci felsefi sistemlerde olduğu gibi Descartes’ın felsefesinde de insanın özne olarak yüceltiildiği bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım tarzı insanın hiyerarşik üstünlüğüne ve insan ile hayvan arasındaki (dil ve akıl yetisi gibi) farklara odaklanan bakış açısını pekiştirmiştir. Bu bağlamda modern Batı felsefesinde hayvan, birçok filozof tarafından ‘öteki’ ilan edilmiştir. Rasyonel bir varlık olarak bilginin, ahlakın, sanatın, siyasetin ve hukukun öznesi olan insan dil ve akıl yetisinin ona verdiği tüm bu ayrıcalıklara dayanarak doğaya ve onun bir parçası olan hayvanlara egemen olmak ve onlara hükmetmek istemektedir. Başka bir ifadeyle insan artık kendisini doğanın bir parçası olarak değil, efendisi olarak görmektedir. Descartes da *Ahlak Üzerine Mektuplar* adlı eserindeki şu ifadelerle bu durumu dile getirmiş gibi görünmektedir:

“Göklerin ötesinde sadece hayalî yerler vardır, bütün gökler yerin işine yaramak, yer de insanın işine yaramak için yaratılmıştır, diye düşünecek olursak, o zaman yeryüzünün asıl yerimiz, bu hayatın da en iyi hayat olduğunu düşünmeye eğilim gösteririz. Bu durumda da gerçekten var olan olgunlukları bilecek yerde, kendimizi diğer varlıklardan üstün görmek için, onlara kendilerinde bulunmayan birçok eksiklik yükleriz. Bu durum da yersiz bir övünç duymamıza yol açarak, bizde Tanrı’nın katında onunla birlikte dünyayı yönetme isteği oluşturur; bu da birçok sorun ve üzüntü yaratır.”<sup>30</sup>

Bununla birlikte Descartes hayvanın dil ve akıl yetisinden yoksun olma durumunu inkâr edilemez bir gerçek olarak kabul etmiş ve bazı hayvanların zekâ belirtisi olarak görünen bazı davranışlarının ise mimesisten ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Descartes’ın felsefesinde insanın dil ve akıl yetisinden kaynaklanan yetkinlikleri yersiz bir övünç değil, haklı bir üstünlük kaynağı olarak sunulmaktadır. Görüldüğü üzere Batı felsefesinde insan-merkezci yaklaşım insanın kendi yetkinliklerine ve hayvanın bu yetkinliklerden yoksun oluşuna odaklanarak şekillenmiştir. Descartes da hayvanların sahip olduğu bazı özelliklerin yalnızca onların doğal ve mekanik yapılarından kaynaklandığını veya en fazla mimesis olduğunu vurgulayarak hayvanların dil ve akıl yetisinden yoksun oluşuna odaklanmıştır. Oysa insan yalnızca ‘rasyonel varlık’ olduğu için değil, ‘hissedebilen varlık’ olduğu için de saygıyı hak eder ve bu nedenle ahlak ve hukuk alanında özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda ‘hissetmeyen varlık’ veya ‘bilinçli duyumdan yoksun varlık’ bu alanlarda cansız bir nesne/şey kadar değer görebilir. Başka bir ifadeyle hayvanı ruhsuz bir makine olarak tanımlamak onun bir araç veya en fazla cansız bir nesne kadar değerli olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bu bakımdan Derek Ryan’ın da ifade ettiği gibi Descartes’ın ‘ruhsuz makine’ olarak tanımladığı hayvan anlayışı modern insanın hayvanlara karşı duyarsızlığına ve hatta şiddet eylemine bir gerekçe sunmaya veya bir zemin hazırlamaya müsait bir yaklaşım gibi görünmektedir.<sup>31</sup>

Descartes’ın hayvan ve insan karşıtlığı söz konusu olduğunda yaşamda karşılaşılan ya da maruz kalınan acı miktarını, şiddetini veya acıyı hissetme ölçüsünü kesin çizgilerle belirlemesi makul bir yaklaşım olmaya bilir. Nitekim günümüzde bilişsel bilim ve etoloji alanında yapılan bazı çalışmalar hayvanların da insanlara oldukça benzer şekilde duygusal yaşantılara sahip, acıyı ve ıstırabı hisseden varlıklar olduğunu göstermektedir.<sup>32</sup> Bir insan ve hayvan kabaca eşit miktarlarda ıstıraba maruz kalırlarsa (bunu net olarak belirlemek çoğu

<sup>29</sup> Akt. Cottingham, *Descartes’i Nasıl Okumalıyız?*, 79.

<sup>30</sup> Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Sanem Sollers. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 59.

<sup>31</sup> Derek Ryan, *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ayten Alkan. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 22.

<sup>32</sup> Marc Bekoff, “Awareness: Animal Reflections,” *Nature* 419, (6904): 255.; Donald R. Griffin, *Animal Minds* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 1.

durumda oldukça zor olsa da) her ikisinin de kıyaslanabilir düzeyde zarar gördükleri rahatlıkla söylenebilir.<sup>33</sup> Bu bakımdan acının türü, şiddeti ve miktarı alternatif biçimlerde olsa da acıyı duyumsama, acıya maruz kalma ve acıdan zarar görme söz konusu olduğunda hissedebilir tüm canlılar ahlaki açıdan eşdeğer sayılmalıdır. Başka bir ifadeyle hayvanın acı çekmekten kaçınmadaki çıkarı, ahlaki açıdan, bir insanın acı çekmekten kaçınmadaki çıkarı kadar önemli olmalıdır.

Günümüzde artık zekaya sahip tek varlığın insan olmadığı hayvanlarda da çok çeşitli zekâ formları bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca ekoloji ve etoloji alanında yapılan bazı güncel çalışmalar da hayvanların farklı zekâ türlerine ve aşk acısı, ölüm farkındalığı ve stres gibi bilinçli duyumlara sahip olduklarını gözler önüne sermektedir. Örneğin ekoloji profesörü Loic Bollache, hayvanların dünyasının, yetilerinin ve deneyimlerinin bizim gözlem ve ölçümlerimizle kolayca kategorize edilemeyecek kadar çok boyutlu ve karmaşık olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup> Frans De Waal ise etoloji alanında yaptığı çalışmalarında insan-merkezci yaklaşımın hayvanların zihinsel yaşamlarını ve yetilerini anlamakta engel teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu yaklaşım insan söz konusu olduğunda hiç sorgulamadan kabul ettiği becerileri hayvan söz konusu olduğunda sürekli reddetmektedir. Bu durum diğer türlerin hangi zihinsel seviyede işlediğini anlamaya çalışırken büyük bir zorluk çıkarmaktadır. Bu nedenle hayvanların belli bir zekaya ve duygusal yaşantıya sahip olup olmadıklarını sormadan önce insan-merkezci düşünme biçimini aşmamız gerekmektedir.<sup>35</sup> Ancak hayvanın ahlaki ve hukuki statüsü problemi bağlamında insan-merkezci yaklaşımın tarihsel seyrine geri dönecek olursak bu yaklaşımın Descartes'tan sonra asırlarca neredeyse her alanda hüküm sürdüğünü ve bu durumu kanıksayan çoğu insanın ahlak ve hukuk alanında hayvanların 'öteki' oluşunu önyargıya dönüşmüş bir şekilde sorgulamadan kabul ettiğini görürüz.

Descartes'tan sonra John Locke (ö. 1704), hayvanlara eziyet etmenin barbarlık göstergesi olduğunu ve hayvanlara kötü muamele etmemeleri için çocuklara gerekli eğitimin verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü hayvanlara eziyet etme veya onları öldürme alışkanlığı edinmiş kişi bu davranışını zamanla türdeşine de yöneltecek ve tıpkı hayvanlara olduğu gibi insanlara karşı da iyi duygular beslemeyecek ve acımasız olacaktır.<sup>36</sup> Locke, hayvan sorununa Descartes'ın ruhsuz makine tezine nazaran daha makul bir yaklaşım sergilemiş olsa da onun yaklaşımının temelinde de insanın hayvandan üstün olduğu düşüncesi vardır. Başka bir ifadeyle Locke'un felsefesi de Descartes'ın felsefesi gibi insan-merkezci bir yaklaşıma sahiptir. Nitekim o, insana eziyet edilmesinin yolunu kapatmak için hayvana iyi muamele edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Kısacası çözüm önerilerinin odağında doğrudan hayvanın refahı değil, insanın çıkarı gözetilmektedir.

İnsanın üstünlüğü kabulü modern felsefenin neredeyse tamamına hâkim olmuştur. Ancak yine de bu dönemdeki az sayıda filozof bu konuda alternatif perspektiflerin bulunma olasılığını tamamen göz ardı etmemiştir. Örneğin, anlayışı ahlaki düşüncenin kaynağı olarak gören David Hume (ö. 1776) anlayışın yalnızca insana özgü olmadığını, diğer duyarlı varlıklara da uzanabileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte Hume, adalet kavramının güç açısından kabaca denk olanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerde söz konusu olduğunu ve dolayısıyla hayvanlarla ilişkilerimiz açısından uygun olmadığını da vurgulamıştır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Degrazia, *Hayvan Hakları*, 99.

<sup>34</sup> Loic Bollache, *Hayvanlar Nasıl Düşünür İnsanlar Ne Görür?*, çev. Seda Sevinç. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 21-41.

<sup>35</sup> De Waal, *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki Miyiz?*, 13.

<sup>36</sup> John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin. (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003), 137.

<sup>37</sup> Degrazia, *Hayvan Hakları*, 16.

J. J. Rousseau (ö. 1778) da hayvanlardan söz ederken Descartes gibi 'makine' ifadesini kullanmıştır. Ona göre hayvanlar duyuları sayesinde kendilerine zarar verecek her şeye karşı kendilerini bir belirli bir dereceye kadar koruyabilen dahiyane makinelerdir. Ancak Descartes'tan farklı olarak Rousseau hayvanların duyumdan yoksun olmadığını ve doğanın onlara verdiği içgüdülerle hareket ettiğini ileri sürmüştür. Öyle ki görmek ve hissetmek insanın tüm diğer hayvanlarla ortak olan temel özelliğidir. Ayrıca doğa durumundaki vahşi insan da hayvana benzemektedir. Çünkü vahşi insanın arzuları fiziksel isteklerinin ötesine geçmez ve ona göre iyilik; beslenme, üreme ve uyuma ihtiyaçlarını gidermek demektir. Korktuğu tek kötülük ise acı ve açlıktır. Rousseau, bu noktada acı ve ölüm kavramını "Ben ölüm değil, acı diyorum. Çünkü hiçbir hayvan ölmenin ne olduğunu bilemez; ölüm ve dehşetinin bilgisi, insanı hayvanlardan ayıran ilk kazanımlardan biridir"<sup>38</sup> ifadeleriyle açıklamaktadır. Bu bakımdan vahşi insan gibi hayvan da ölüm bilincine sahip olmayan, ancak acıyı duyumsayan bir varlıktır. Bu nedenle hayvanlara karşı ahlaki ödevleri bulunan insanın onlara iyi muamele etmesi gerekir.

Immanuel Kant'a (ö. 1804) göre ise hayvanlar kendi varoluşlarının bilincinde olmadıkları için yalnızca bir araç, insanlarsa akıl sahibi varlık oldukları için amaç olarak vardılar. Bu nedenle hayvanlara karşı doğrudan veya dolaylı bir ödevimiz yoktur. Başka bir ifadeyle 'hayvanlara karşı ödevler' dediğimiz şey aslında insanlara karşı dolaylı ödevlerimizdir. Hayvanlara karşı dolaylı ödevlerimizin nedeni ise hayvanlar ile insanlar arasındaki analogidir. Hayvanlar insanları andırdığı, insanlara benzediği sürece onlara karşı ödevlerimizi yerine getirmek demek insanlığa karşı ödevlerimizi yerine getirmek demektir. Kant bu durumu şöyle bir örnekle açıklamıştır:

"Örneğin bir köpek sahibine uzun süre bağlılıkla hizmet etmişse bu bir liyakat andırımıdır ve ödüllendirilmesi gerekir, artık hizmet edemeyecek hale gelen köpek ölümüne kadar bırakılmalıdır. (...) Demek ki, bir kimse besleyip bakmadığı için köpeğini ölüme terk ederse köpeğine karşı yükümlü olduğu ödevlerine aykırı hareket etmez, çünkü köpek hüküm verecek durumda değildir, ama bu kişi böyle davranmakla birer insanlık ödevi olan içindeki mülteftliği, insanıyeti ihlal eder, zedeler. Bunların kökünün kurutulmaması için hayvanlara karşı da iyi yüreklilikle davranmak gerekir."<sup>39</sup>

Alıntıdan anlaşıldığı üzere Kant'ın felsefesinde hayvanlar canlı veya duyumsar varlıklar olduğu için değil, insanlara benzediği için değerlidir. Başka bir ifadeyle hayvanın ahlaki değerlendirilebilirliğe sahip olabilmesinin koşulu insana benzerliktir. Kant'a göre saygı kavramı doğrudan akılla ilgilidir. Saygı duygusu, ahlak yasasından önce gelen bir duygu değildir; aksine ahlak yasasının eğilimleri engellemesiyle ortaya çıkan bir duygudur ve bu özelliği ile diğer patolojik duygulardan farklı bir yapıdadır. Saygı, en temelde akla duyulan saygıdır. Bu nedenle saygı her zaman yalnızca kişilere yönelir, hiçbir zaman şeylere yönelmez; şeyler bizde saygı değil, eğilimler uyandırır. Örneğin hayvanlar (atlar, köpekler vs.) sevgi uyandırabilir, ya da bir yanardağ, yırtıcı bir hayvan korku uyandırabilir, ama hiçbir zaman saygı uyandırmaz. Bu bağlamda Kant, insanın hayvana karşı doğrudan bir ahlaki ödevinin olmadığını, ancak yine de hayvana zulmedilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Oysa hayvanın ahlaki statü sahibi olduğunu ileri sürmek hayvanın yalnızca insanlarla ilişkisi açısından değil, kendisi açısından da ahlaki bir öneme sahip olduğunu ifade etmektir. Başka bir ifadeyle, hayvanın çıkarlarının ve refahının insanların çıkarlarını nasıl etkilediğinden bağımsız olarak önemli olduğunu ve göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemektir. Bu nedenle bir köpeğe insanın çıkarları dolayısıyla

<sup>38</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract and Discourses*, trans. by G. D. H. Cole. (London and Toronto: J. M. Dent and Sons, 1923), 165-172.

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül. (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 274.

değil, köpeğin kendi iyiliği için iyi muamele edilmelidir.<sup>40</sup> Kant'ın felsefesinde hayvanlık, insanlığın en alt seviyesi olarak konumlandırılmış ve felsefî düşüncenin arka planına itilmiştir. Kant'ın hayvanlar hakkındaki söz konusu görüşlerine en önemli karşı çıkış ve Descartes'ın hayvanlar hakkında ileri sürdüğü ruhsuz makineler tezinden sonra hayvan refahına yönelik ilk olumlu gelişme Bentham'ın acı ve haz ilkelerini temele alan felsefî görüşleriyle yaşanmıştır.

### 3. Bentham'ın Çözüm Önerisi: Duyumsayan Varlık Olarak Hayvan

Bentham'a göre insan, doğası gereği acıdan kaçınan ve hazza yönelen bir varlıktır. Öyle ki insanın bütün düşüncelerinin ve bütün yargılarının temelinde haz ve acı vardır. İnsanın kendisini bu iki duygulandırmadan azade etmesi mümkün değildir. Hazza yönelme ve acıdan kaçınma fayda prensibine göre gerçekleşmektedir. Fayda kavramı "bir şeyin, bir kötülükten korunmak veya bir iyilik sağlamak yolundaki eğilimini veya özelliğini"<sup>41</sup> ifade etmektedir. Acı, ıstırap veya ıstırap nedeni kötülük; haz veya haz nedeni ise iyiliktir. Fayda ilkesinin mantığı, bütün yargılama, değerlendirme ve değer biçme işlemlerinde, başka hiçbir şeyi katmadan, haz ve acı karşılaştırması, hesabı yapmaya dayanır. Bir bireyin kendi toplam mutluluğunu/refahını arttırmaya yönelik olan her şey onun çıkarına veya faydasına uygundur. Bir topluluğun çıkarına veya faydasına uygun olan ise topluluğu oluşturan bireylerin toplam refahını arttırmayı yani 'çoğunluğun en mutlu halini' hedefleyendir.<sup>42</sup>

Bentham'ın 'çoğunluğun en mutlu hali' ifadesi etkileyici bir ifade olmakla birlikte anlam bakımından belirsiz bir ifadedir; çünkü çoğunluk neyin çoğunluğudur? Bu ifadenin kapsamı genişletilebilir mi? Örneğin; 'oy kullananların çoğunluğu', 'yurttaşların çoğunluğu', 'erkeklerin çoğunluğu', 'kadınların çoğunluğu', 'insanların çoğunluğu' ya da 'hissedebilen varlıkların çoğunluğu' şeklinde eklemeler yapılabilir mi?<sup>43</sup> "Bu konuda incelik yapmaya ya da metafiziğe gerek yoktur. Platon'a ya da Aristoteles'e başvurmamız da gerekmez. Acı ve haz herkesin aynı hissettiği şeylerdir"<sup>44</sup> sözlerinden anlaşıldığı üzere haz ve acı söz konusu olduğunda Bentham, Platon veya Aristoteles gibi insan hazzı/acısı- hayvan hazzı/acısı gibi bir ayrıma gitmemiş; haz, acı ve mutluluk gibi duyguların insanın ve hayvanın aynı şekilde hissettiği ve etkilendiği birer duyum olduğunu ileri sürmüştür. Böylece 'herkes' kavramının içine hayvanları da dahil etmiş ve hayvanların ahlaki ve hukukî statüsünü belirleyecek olan kriterlerin akıl yetisi, konuşma becerisi veya irade gücü gibi insanî nitelikler olmaması gerektiğini *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı eserinin ünlü dipnotunda şu sözlerle açıklamıştır:

"Gelecekte bir gün, menfaatlerinin eski hukukçuların duyarsızlığı yüzünden görmezden gelindiği ve hukuken hala alınıp satılabilen birer mal olarak kabul edilen hayvanlara yeni haklar tanınacaktır. Birçok ülkede hayvan türlerinin çoğuna birer köle gibi muamele edildiğini bilmek çok üzücü, ancak günün birinde mutlaka hayvanların elinden zorbalıkla alınmış olan haklar geri verilecektir. Örneğin Fransızlar, siyah tenli olmanın köle statüsünde olmak ve işkence görmek için bir gerekçe olmadığını uzun zaman önce anladılar. Biz de ileride kaç ayağı olduğuna, derisinin kalınlığına veya kuyruk sokumu kemiğinin yapısına göre hisleri olan bir canlıya aynı şeyi yapamayacağımızı elbet anlayacağız. Aşılabilir olan sınırı çizeceğimiz yer neresidir? Akıl yetisi mi, yoksa konuşma yetisi mi? Yetişkin bir atın veya köpeğin zihinsel kapasitesi bir haftalık bir bebekle kıyaslanabilecek kadar gelişmiş düzeydedir. Kaldı ki böyle olmasa bile hayvanlara değer verip onların menfaatlerini gözetmek

<sup>40</sup> Degrazia, *Hayvan Hakları*, 29.

<sup>41</sup> Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, 55.

<sup>42</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal. (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2017), 1-4.

<sup>43</sup> Anthony Kenny, *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 227.

<sup>44</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 3.

için asıl sorulması gereken soru bu olmamalıdır. Sorulması gereken asıl soru, 'Akıl yürütebiliyorlar mı?' ya da 'Konusabiliyorlar mı?' değil, 'Acı çekebiliyorlar mı?' sorusu olmalıdır.<sup>45</sup>

Alıntıdan anlaşıldığı üzere Bentham'a göre hayvanlar sezgiye sahip yani 'hissedebilen' varlıklardır. Bu nedenle bu varlıkların çıkarları ve refahı diğer insan-merkezci yaklaşımlarda olduğu gibi dolaylı olarak değil, doğrudan ve bağımsız bir biçimde ahlaki ve hukukî bir öneme sahip olmalıdır. Dil, düşünme ve irade yetisi gibi insanî nitelikler merkeze alındığında hayvanlar bir yoksunluk düzlemine hapsedilmekte ve onların 'hissedebilir olma' niteliği görmezden gelinmektedir. Bu bakımdan Bentham, "bütün hakları insana verip, hayvanlar alemi de dahil olmak üzere doğaya hiçbir hak tanımayan insan-merkezci modele"<sup>46</sup> karşı çıkmaktadır. Nasıl ki zeki bir insana daha düşük seviyede zekaya sahip bir bireyden daha fazla hak tanınması ya da dilsiz bir insanın geveze bir insandan daha az hak sahibi olması kabul edilebilir değilse insan-hayvan karşıtlığı sorunu bağlamında insanı hayvanın aleyhine olarak değerli kılmak için ileri sürülen dil ve akıl gibi özgül farklılıkları doğru bir değerlendirme tarzı olarak kabul etmek de mümkün değildir.<sup>47</sup> Bu nedenle Bentham'a göre hayvanların ahlaki statüsü neredeyse bebeklerin ve zihinsel engelli insanların ahlaki statülerine yakındır. Sezgiye sahip olma açısından insan ve hayvan arasında oldukça güçlü bir ortak nokta vardır ki ahlaki ve hukukî alanda göz önünde bulundurulması gereken en önemli kriter budur. Bentham'ın bu iddiasının temelinde acı ve haz ilkesiyle yakından ilişkili olan iyilik ve kötülük yani fayda aritmetiği vardır.

Çoğunluk, fayda/menfaat/çıkar kavramını genel olarak "içinde saf bir bağlılığın ve iyi yürekliliğin bütün gerekçelerini dışlamış gibi gözükür"<sup>48</sup> olumsuz bir anlamda kabul etmekte ve bu nedenle fayda ilkesine direnç göstermektedir. Ancak Bentham'ın felsefesinde fayda kavramı çıkar, haz, iyilik ve mutluluk anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kavramın karşıtı olarak zarar kavramı ise acı, kötülük ve mutsuzlukla eş anlamlıdır.<sup>49</sup> Adil-gayrı adil, ahlaki-gayrı ahlaki, iyi-kötü terimlerinin hepsinin temelinde fayda ilkesi vardır. Bu ilkenin temel mantığı, bütün yargılama işlemlerinde, işin içine başka hiçbir fikri katmadan, haz ve acı karşılaştırması hesabı yapmaktır. Peki, haz ve acının içeriği nedir?

Haz ve acı iki temel sınıfa ayrılır: Başkalarıyla ilgili acı ve hazlar; yalnızca şahsi olan acı ve hazlar. Başkalarıyla ilgili acı ve hazların içeriğini iyi ve kötü yüreklilik acı ve hazları oluşturur.<sup>50</sup> İyi yüreklilik acısı sempati acıları veya sosyal bağlılık acıları şeklinde de adlandırılabilir. Bu tür acılar benzerlerimizin veya hayvanların elemelerinin düşüncesinden ya da görünümünden hissettiğimiz şeylerdir. Dolayısıyla bu tür acılarda merhamet duyarlığı etkin bir roledir. Yalnızca kendimizin değil, insan veya hayvan ayırımı yapmaksızın bir başkasının maruz kaldığı kötülükler için de merhamet duyarak acı çekmemiz iyi yüreklilik acısını ifade etmektedir.<sup>51</sup>

Sempati hazzı veya sosyal bağlılık hazzı şeklinde de adlandırılabilir olan iyi yüreklilik hazzı sevdiğimiz kişilerin iyi olma halinden ve refah içinde yaşamalarından aldığımız hazzdır. İyi yüreklilik hazzının kapsamında tekil olarak veya türlerini sevdiğimiz hayvanlar da yer alır; onların refah içinde yaşamaları da

<sup>45</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* vol II (London: Printed for W. Pickering, Lincoln's-Inn Fields and E. Wilson, Royal Exchange, 1823), 236-237.

<sup>46</sup> Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, 55.

<sup>47</sup> Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, 62.

<sup>48</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 100.

<sup>49</sup> Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kâşif Boyacı. (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 18.

<sup>50</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 33.

<sup>51</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 32.

insanlarda haz yaratır. Bentham doğanın insanlarda farklı duyuşal hazlardan, hayal gücü ve sempati hazzından meydana gelen karma bir haz yarattığını Őu Şekilde ifade etmektedir:

“Gölgelerin ve ışığın birbirine karışımı, güzel ağaç formları, renkler, çiçekler ve obje çeşitliliği görme duyumuzu Őenlendirir; kuşların Őarkısı, rüzgârın yapraklardan çıkarttığı hışırtı, suların çağlaması kulaklarımızı okşar; taze bir bitki örtüsünün esansıyla güzel kokan hava, koklama duyumuz hoş bir heyecan taşıırken, aynı sırada saflığı ve hafifliği kan dolaşımını daha hızlandırır ve egzersiz yapmayı kolaylaştırır. Hayal gücü ve iyi yüreklilik, bize zenginlik, bolluk ve verimlilik fikrini sunarak, bu sahneyi güzelleştirir. Evcil hayvanların, sürülerin ve kuşların iyiliği ve masumluluğu, kendi hayatımızın çalkantıları ve yorgunluğu ile hoş bir tezat oluşturur. Bu nesnelerin yeniliğinden bizim kendimizin de aldığı bütün hazzı kırdı yaşayanlara ödünç veririz. En son olarak, bütün bu lütufların yaratıcısı olarak baktığımız üstün varlık için hissettiğimiz minnet, inancımızı ve hayranlığımızı arttırır.”<sup>52</sup>

Ancak insan yalnızca sempati hazlarına değil, antipati hazlarına da yönelen bir varlıktır. Antipati hazları insan veya hayvan ayrımı olmaksızın sevmediğimiz bütün varlıkların maruz kaldıkları acıların düşüncesinden veya görülmesinden kaynaklanan, anti-sosyal bağıllık ya da huysuzluk tutkusunun hazzı olarak da nitelendirilebilecek hazları ifade etmektedir.<sup>53</sup> Antipatiler Őefkatli bütün duyguların karşıtıdır ve insan dışı kişileri (başta hayvanlar olmak üzere) bizim için iğrenç varlıklar kılabilir. Nitekim birçok ahlaki antipatinin temelinde ‘duyular tarafından iğrenç bulunma’ gibi fiziksel bir antipati yer almaktadır. Bu nedenle insanlar tarafından çirkin görülme felaketine uğramış bir yığın masum hayvan devamlı bir zulme maruz kalmaktadır; çünkü sıra dışı veya alışılmışın dışındaki her Şey, insanlarda genellikle nefret ve tikslenme duygusu yaratır.<sup>54</sup> Bu bağlamda sempati ve antipati ilkesi, Şiddet söz konusu olduğunda hatalı değerlendirmeler yapmaya çok müsaittir; çünkü beğenilerdeki farklılıklar ve fikir ayrılıkları tahammül ve tartışma gerektiren en küçük uzlaşmazlıklarda bile herkesi bir diğerrinin nezdinde düşman, hatta yasalar izin verirse suçlu konumuna taşıyabilir.<sup>55</sup> Bu nedenle bir eylemin ahlaki olarak iyi-kötü olarak değerlendirilmesi sempati veya antipati gibi öznel nedenler içeren ilkelere değil, iyilik/fayda ve kötülük/zarar toplamının karşılaştırılmasından ibaret bir aritmetik işi olmalıdır. Bu hesaplamada “cezalandırdığımız *kötülük*, sarfiyat; doğurduğumuz *iyilik* ise, hasılattır.”<sup>56</sup> Bazı eylemlerin iyi olduğunu söylemek bu eylemlerin sonucunun herhangi bir bireyde ‘haz’ yarattığını söylemek; bazılarının kötü veya suç olduğunu söylemek ise söz konusu eylemlerin sonucunun Őu veya bu bireyde ‘acı’ meydana getirdiğini söylemektir. Bu bakımdan hayvana karşı Şiddet içeren insan eylemleri Bentham’ın felsefesinde ‘kötü’ veya ‘suç’ kategorisine girmektedir; çünkü acı bir zarardır ve bir başkasının acı çekmesine neden olmak ona zarar vermek demektir. İnsanların hayvanlara zarar vermelerinin en belirgin yolu, onların acı çekmelerine neden olmalarıdır. Bu bağlamda doğru ve iyi eylemin kriteri, bir kişinin eyleminden etkilenenlerde haz ile acı arasındaki dengiyi haz lehine en üst seviyeye getirmektir. Bu kriterin içerdiği anlamı yukarıda alın-tılamış olduğumuz dipnotla açıklayan Bentham fayda ilkesinin en az insanlar kadar haz ve acıyı hissedebilen sevgi sahibi hayvanları da kapsadığını savunmakta ve dolayısıyla hayvanların maruz bırakıldığı acıyı ‘zulüm’ olarak lanetlemektedir.<sup>57</sup> Çünkü Bentham insan veya hayvan ayrımı yapmaksızın ahlaki ve hukuki alanda bir cezayı gerektiren yegâne gerçek ve tam anlamıyla yeterli sebebin acı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 30.

<sup>53</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 28.

<sup>54</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 47.

<sup>55</sup> Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 29.

<sup>56</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 40.

<sup>57</sup> Degrazia, *Hayvan Hakları*, 18-19.

<sup>58</sup> Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 24.



Peki, Bentham'ın felsefesinde 'hayvan hakları' ne demektir? Bentham, hayvanların doğal hakları olduğu fikrini reddetmek durumundadır; çünkü o, hayvan veya insan ayrımı yapmadan dünya üzerindeki herhangi bir türün doğal haklara sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre hukukî kodifikasyondan önce hakların var olması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle haklar hakkında mantıklı konuşmanın tek yolu doğal haklar ve toplum sözleşmesi teorilerinden değil, yazılı kanunlardan geçmektedir. Yani doğal haklar yoktur, yalnızca hukukî haklar vardır. Bu bakımdan insanın insan olma hasebiyle sahip olduğu doğal haklar anlamında insan haklarından söz etmek 'akıl almaz bir sahtekarlıktır'; çünkü bu haklar devlet tarafından verilmiştir ve bundan sonra sürekli olarak gözetim altındadırlar. Eğer bu hakların faydalı olmadıkları ortaya çıkarsa derhal geçersiz sayılmaları gerektiği aşıkardır.<sup>59</sup> Bu bağlamda Bentham ahlaken ve hukuken değerli sayılmanın kriterini 'duyum' meselesine indirgeyerek ve hayvanların da tıpkı insanlar gibi acıyı ve hazzı duyumsadıklarını ileri sürerek birtakım insanî özelliklerden yoksun olan hayvanların ahlaki ve hukukî alandan dışlanması reddetmiştir. Bentham'a göre ne hayvan ne de insan doğal haklara sahiptir, ancak her ikisi de pozitif hukukun sınırları dahilindedir ve dolayısıyla devlet tıpkı insanlar için olduğu gibi hayvanlar için de yasal haklar yaratabilir.

Şunu belirtmek gerekir ki Bentham her ne kadar hayvanları birtakım insanî niteliklere sahip olmadıkları gerekçesiyle ahlaki topluluktan dışlayabileceğimiz görüşünü reddetse de hayvanları insan yararına kullanmanın meşruiyetini kabul etmiştir. Bununla birlikte adı geçen birçok filozof gibi o da hayvanlara yaşatılan gereksiz acıların ve zulmün ortadan kaldırılması gerektiğini önemle belirtmiştir:

"İnsanların beslenmesi konusunda hayvanlara hizmet ettirilmesi ve bize sıkıntı verenlerin de ortadan kaldırılması için iyi nedenler vardır: bu durumlarda biz daha iyi oluruz, ve onlar daha kötü olmaz. Çünkü bizim gibi geleceğin uzun ve gaddar öngörüsüne hiç sahip değillerdir ve bizim yüzümüzden karşılaştıkları ölüm, doğanın önüne geçilemez akıntısında onları bekleyenlerden her zaman daha az ıstırap verici olabilir. Ama onların maruz bırakıldıkları faydasız eziyetleri ve onlar üzerinde icra edilen gaddar kaprisleri haklılaştırmak için bir şey söylenebilir mi? Onların bakış açısından anlamsız gaddarlıkları suç saymak için öne sürebileceğim bütün nedenler arasında, kendimi konumla alakalı olan şeyle sınırlandırıyorum: bu, genel olarak iyi yüreklilik duygusunu geliştirmek, insanları daha yumuşak yapmak veya hayvanlarla bu şekilde oynadıktan sonra artan bir biçimde insan ıstırabıyla doymaya ihtiyaç duyacak bu kaba sapkınlığı en azından önlemektir."<sup>60</sup>

Bentham, hayvanların da insanlar gibi acıyı ve hazzı duyumsar varlıklar olduklarını ve bu nedenle onların da çıkarlarının gözetilmesi gerektiği yani eşit gözetilme ilkesinin hayvanları da kapsamı gerektiği düşüncesinin ilk savunucusudur, fakat Bentham'a göre hayvanların 'mal ve eşya' statüsünde kalması bu ilkeyle çelişmemektedir. Dolayısıyla Bentham'ın felsefesinde eşit gözetilme ilkesi hayvanlara 'mal ve eşya' statüsünden başka bir statü tanımamakta, ancak onların gereksiz yere acı çekmemelerini sağlamayı hedeflemektedir.<sup>61</sup> Böylece Bentham, 'en çok sayının en büyük mutluluğu' ilkesini hayvanlara tam olarak uygulamıştır. En çok sayının en büyük mutluluğu kapsamına dahil edilen hayvanlar hem bu mutluluktan pay alarak yani çıkarları gözetilerek pozitif olarak kazanım sağlamak hem de yine en çok sayının en büyük mutluluğunun sağlanması uğruna gerektiğinde feda edilmektedir. Bu bağlamda hayvanları terbiye etmek için aç bırakmak veya can yakıcı, kısıtlayıcı ve baskılayıcı davranışlarda bulunmak, hayvanların gıda, giyim ve taşımacılık benzeri insan ihtiyaçlarına hizmet eden ve insan yaşamına pratik fayda sağlayan alanlarda kullanılması, kişinin kendisini

<sup>59</sup> Mark Tebbit, *Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Kocaoğlu. (Ankara: Vulgus Yayınları, 2022), 163-164.

<sup>60</sup> Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, 82-83.

<sup>61</sup> Gary Lawrence Francione, *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?*, çev. Renan Akman ve Elçin Gen. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 253.

müdafaa etmesi için herhangi bir hayvana acı çektirmesi ve insanlığa faydalı olan bilimsel uğraşılarda ilerleme kaydedebilmek için yapılan deneylerde hayvanları kullanmak ahlaka aykırı eylemler değildir.<sup>62</sup>

Bentham herhangi bir eylem için insanların faydalarının veya kazançlarının hayvanların acularından veya zararlarından daha çok olup olmadığını belirlememiz gerektiğini açıkça ifade etmemektedir, ancak genellikle durumun zaten böyle varsayıldığını kabul etmektedir. Bu nedenle insan refahı adına hayvanların kullanılmasını veya gerektiğinde (mümkün olduğunca acımasız bir biçimde) öldürülmesini onaylamaktadır. Bununla birlikte hayvanların maruz bırakıldığı işkence ve ıstırap gibi ahlaksız eylemlerin uzun vadede insan refahını tehlikeye düşürecek olan duyarsızlığı ve zulmü teşvik edeceğini ve bu nedenle hayvanları korumaya yönelik bir mevzuat oluşturulması gerektiğini önemle belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında Bentham'ın söz konusu önerileri çağına hâkim olan genel anlayıştan farklı görünmemektedir.<sup>63</sup> Başka bir ifadeyle insan-merkezci yaklaşımı benimsemiş Descartes ve adı geçen birçok filozof gibi Bentham da hayvanların ahlaki ve hukuki statülerini doğrudan değil dolaylı biçimde ele almış gibi görünmektedir; fakat 18. yüzyılın ortalarında, hayvanlara kötü muamele problemi ciddi bir ahlaki kaygı konusudur. Belirtilen dönemde bu problem din adamları tarafından teolojik açıdan ve şairler aracılığıyla da edebi olarak dile getirilmektedir. Bu konuda Bentham'ın önemi ise hayvan refahı yasalarını bilimsel bir bakış açısıyla savunmasından ve tüm türlere eşit ahlaki değer veren sistematik ve seküler bir felsefi zemin sağlayan ilk Batılı filozof olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>64</sup>

Kendisi de insan-merkezci yaklaşımı tamamen terk etmemiş olsa da Bentham'ın hayvan refahı ile ilgili savunduğu düşünceler modern Batı felsefesinde önemli bir kırılma noktası oluşturmaktadır. Bentham'dan önceki felsefi anlayışın genelinde hayvan sorunu yalnızca akıl yürütme, konuşma, irade sahibi olma veya bilinçlilik gibi insan becerileri üzerinden değerlendirilirken, Bentham acı çekme gibi her iki türde de ortak olan bir durumu gündeme getirmiştir. Hayvan sorununu insan yetilerine odaklanarak çözmeye çalışmak hayvanın yoksunluğuna vurgu yapmaya ve böylece hayvanın insana nazaran değersiz bir statüde görülmesine neden olmuştur. Bentham'ın hayvan sorunu bağlamında insan-merkezci anlayışa yönelttiği eleştiriler günümüz hayvan hakları kuramlarına da öncülük etmiştir. Peter Singer, Bentham'ın 'acı çekebiliyorlar mı?' sorusunu ve bu sorudan hareketle hayvan refahı teorisini geliştiren önemli isimlerden biri olmuştur. Özce söylemek gerekirse Singer'e göre nasıl ki insanlara zulmetmek ve acı çektirmek kabul edilebilir değilse hayvanlara zulmetmek ve acı çektirmek de aynı şekilde kabul edilebilir değildir. Aksini savunmak insanın kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve insan dışı diğer türlerin ise çıkarları aleyhine önyargılı ve tarafgir bir biçimde davranması yani *türçülük* yapması demektir.<sup>65</sup> Dolayısıyla Bentham'ın teorisi hayvan sorununu insan-merkezci yaklaşımdan kurtarmamış olsa da hayvanlara yüksek bir moral değer atfederek onların ahlak ve hukuk alanının kapsamına dahil etmenin gerekliliğini gündeme getirmiş ve hayvan hakları hareketinin önünü açmıştır.

## Sonuç

Dil ve akıl yetisi insana ahlak, estetik, siyaset ve hukuk gibi birçok alanda var-oluş olanağı vermiştir. Dolayısıyla söz konusu yetilere insan kadar sahip olmayan veya bu yetilerden tamamen yoksun olan hayvanlar ise

<sup>62</sup> Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1984), 228-229.

<sup>63</sup> Johannes Kniess, "Bentham on Animal Welfare," *British Journal for the History of Philosophy* 27, (2018): 7.

<sup>64</sup> Kniess, "Bentham on Animal Welfare," 14.

<sup>65</sup> Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 43.

adı geçen alanların neredeyse tamamen dışında kalmıştır. Hayvanların bu alanlarda özne olarak var olması, eylemde bulunması ve sorumluluklarının bulunması onlardan beklenir bir davranış olmayabilir. Ancak ahlak ve hukuk öznesi olarak insanın hayvana karşı her alanda etik sorumlulukları vardır. Bentham'ın hayvanlar için 'hissedebilen varlıklar' veya 'acıyı duyumsayan varlıklar' ifadelerini kullanması onların akıl sahibi veya ruhu ölümsüz olan, dolayısıyla da bazı haklara sahip olan kişiler olmamalarının kendilerinden daha yüksek türlerle yani insanlara hizmet etmek amacıyla var oldukları anlamına gelmediğini göstermeye dair atılan ilk adım olmuştur. Hayvanlara dair kullanılan 'ruhsuz otomat' veya 'makine' gibi ifadeler ise onlara karşı herhangi bir ahlaki yükümlülüğümüz olamayacağını çağrıştırmaktadır. Her ne kadar Descartes veya onun gibi insan-merkezci düşünme biçiminden hareket eden yukarıda adı geçen birçok filozof hiçbir zaman hayvanlara işkenceyi ya da kötü muameleyi doğrudan savunmamış olsa da modern Batı felsefesinde bu yaklaşım hayvanların ahlaki statüleri ve değerleri olmadığı yönünde bir anlayışla sonuçlanmıştır.

İnsan-merkezci yaklaşım günümüzde de varlığını ve etkisini korumaktadır. Örneğin; günümüzde bazı hayvanların oldukça kötü şartlarda ve asgari koşullarda azami fayda sağlamak amacıyla tüketim için sürekli yeniden üretimi 'makine olarak hayvan' anlayışının önemli bir tezahürü sayılabilir. Bu ve buna benzer birçok olumsuz durumdan kurtulmak için insanların hayvanların duyumsar varlıklar olduklarının sürekli farkında olmaları gerekmektedir; çünkü bu farkındalık insanların hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarının bulunduğunu unutmamanın önemli adımlarından biridir. Ancak bu adım hayvanları etik kapsamına dahil etme düşüncesinin yalnızca ilk adımıdır ve tek başına yeterli değildir. Bentham'ın insan-merkezci yaklaşımı eleştirmesi modern Batı felsefesi için önemli bir gelişmedir, fakat o da hayvanların ahlaki ve hukuki ilgiye mazhar olmasının gerekçesini 'haz ve acıya sahip olma' olarak belirleyerek diğer insan-merkezci filozoflar gibi yine insanî özellikleri felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. 'Haz ve acıya' sahip olma hayvanların insanlarla ortak özellikleridir ve dolayısıyla Bentham'ın felsefesinde de hayvan insana benzediği sürece veya onunla birtakım ortak özellikleri olduğu için değerli ve hak sahibi kabul edilmektedir.

Bentham'ın hayvanların 'ruhsuz otomatlar' değil, duyumsar varlıklar olduğunu gündeme getirmesi hayvan refahına yönelik olumlu bir gelişmedir, ancak 'duyarlı olma' özelliği her hayvanda nicelik olarak aynı derecede bulunmamaktadır. Bu nedenle bu yaklaşım tüm hayvanları kapsamamakta ve insan-merkezci yaklaşımın insan-hayvan gibi canlılar arasında kurduğu değer hiyerarşisini hayvanlar arasında kurmaktadır. Yani insanlarla birtakım ortak özellikleri olan veya görece insanlara daha çok benzeyen bazı hayvanlar diğerlerinden daha değerli kabul edilmektedir. Bu anlamda Bentham'ın yaklaşımı birtakım insanî niteliklerden hareketle insanı mihenk taşı olarak belirleyen insan-merkezci yaklaşımdan radikal bir kopuşu temsil etmektedir.

Şunu önemle belirtmek gerekir ki insan-merkezci yaklaşım tamamen terk edilmediği sürece insanın hayvana tahakkümü ve hayvanların maruz kaldığı türlü olumsuzluklar ve kötü muameleler sona ermeyecektir. İnsanların insan dışı hayvanlarla 'bir arada oluşuyla' uzlaşabilmeleri için insan-merkezci yaklaşımı terk etmeleri gerekmektedir. Hayvanların ahlaki ve hukuki alanda hak sahibi olarak kabul edilmeleri ve değer görmeleri için doğrudan veya dolaylı olarak insana benzer olmaları şartı aranmamalıdır. Bunun için insan-hayvan ikiliğine ve hiyerarşisine dayanan insan-merkezci anlayışın yerini "etiğin tüm canlıları veya çevreyi kapsayacak bir biçimde genişletilmesi, kısaca doğanın da etik topluluk içerisine dahil edilmesi gerektiğini"<sup>66</sup> ileri

<sup>66</sup> Haluk Aşar, "Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları," *Kaygı* 30, (2018): 250.

süren canlı-merkezci anlayış almalı ve insan-merkezci olmayan bir sosyal bilimin olanaklılığı üzerine yapılan çalışmalara ağırlık verilmelidir.

### Kaynakça

- Arıkan, Engin. *Hayvan Hakları İnsan Hukuku*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2016.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren: Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aşar, Haluk. "Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları," *Kaygı* 30, (2018): 239-251.
- Bekoff, Marc. "Awareness: Animal Reflections," *Nature* 419, (2002): 255-255.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. Çeviren: Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kâşif Boyacı, İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. vol II. London: Printed for W. Pickering, Lincoln's-Inn Fields and E. Wilson, Royal Exchange, 1823.
- Bentham, Jeremy. *Yasamanın İlkeleri*. Çeviren: Barkın Asal, İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2017.
- Bollache, Loic. *Hayvanlar Nasıl Düşünür İnsanlar Ne Görür?*. Çeviren: Seda Sevinç, İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Boralevi, Lea Campos. *Bentham and the Oppressed*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1984.
- Cottingham, John. *Descartes'i Nasıl Okumalıyız?*. Çeviren: Fatma Erkek, İstanbul: Runik Yayınları, 2008.
- Degrazia, David. *Hayvan Hakları*. Çeviren: Hakan Gür, İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes*. vol. II. Translated by: John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Descartes. *Ahlak Üzerine Mektuplar*. Çeviren: Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Descartes. *Duygular ya da Ruh Halleri*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Descartes. *Hakikatin Araştırılması: Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*. Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Descartes. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Ergün, Elif. "Ruhsuz Makine: Hayvan," *FLSF* 29, (2020): 441-456.
- Ferry, Luc. *Ekolojik Yeni Düzen*. Çeviren: Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Francione, Gary L. *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?*. Çeviren: Renan Akman ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Griffin, Donald R. *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Günay, Mustafa. *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2010.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: Arzu Akgün, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel. *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. Çeviren: Oğuz Özgül, İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.
- Kenny, Anthony. *Modern Dünyada Felsefe*. Çeviren: Burcu Doğan, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kenny, Anthony. *Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren: Şeyma Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kniess, Johannes. "Bentham on Animal Welfare," *British Journal for the History of Philosophy* 27, (2018): 1-15.
- Locke, John. *Eğitim Üzerine Düşünceler*. Çeviren: Hakan Zengin, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Montaigne. *Hayvanlara Övgü*. Çeviren: Ebru Erbaş, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2022.
- Nagel, Thomas. "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri," *DoğuBatı* 4, (1988): 147-157.
- Platon. *Philebos*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Social Contract and Discourses*. Trans. and with an introduction by: G. D. H. Cole, London and Toronto: J. M. Dent and Sons, 1923.
- Ryan, Derek. *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. Çeviren: Ayten Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Singer, Peter. *Hayvan Özgürleşmesi*. Çeviren: Hayrullah Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Tebbit, Mark. *Hukuk Felsefesi*. Çeviren: Mehmet Kocaoğlu, Ankara: Vulgus Yayınları, 2022.
- Waal, Frans D. *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki Miyiz?*. Çeviren: Ahmet Burak Kaya, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

# İslam Filozoflarının Eğitime İlişkin Düşüncelerinin İçerik ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi

Murat Erten<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-9933-4793

DOI: 10.55256/TEMASA.1204500

## Öz

Eğitimin temel hedefi, insanı doğasına uygun biçimde geliştirmektir. İslâm filozoflarının eğitim felsefeleri bu açıdan ilgiye değerdir. Fârâbî'ye göre insanın düalist yapısı ve birbirinden farklı iki özden oluşması, eğitimi de ikili bir yapı üzerine temellendirme zorunluluğunu doğurur. Dolayısıyla insanın hem bedenen hem ruhen ve birbirlerinden farklı yöntemlerle eğitilmesi gerekir. İbn Sinâ eğitimde yöntem tartışmalarına ilgi göstermez, onu temel olarak ruh eğitimi ve yalnızca metafizik eğitim kısmı ilgilendirir. Gazâlî değişken bir eğitimci tipi tasarlar ve bu değişkenliği öğretmenin eğitim anlayışına göre değil öğrencinin hazırbulunuşluğuna göre şekillendirir. Huy ve davranışlarından dolayı artık eğitilemeyecek ve kendisinden vazgeçilebilir kimseler olabileceği düşüncesi Gazâlî'ye özgü kabul edilebilir. İbn Bâcce için erdemli toplumda erdemsiz kimse bulunamaz ancak erdemsiz toplumda erdemli kimse bulunabilir fakat sahip olduğu yetkinliklerin hiçbiri erdemsiz toplumda bir yankı uyandırmaz. Erdemli kimse toplum karşısında yalnız ve gariptir. İbn Tüfeyl, düşüncesini din ile felsefeden yalnızca biri üzerine bina etmek yerine, iki disiplini bir araya getirerek en uygun düşünceye ulaşmaya çalışır. İbn Rüşd'e göre yalnızca fizik âlem hakkında bilgi sahibi olmak, bilginin künhüne sahip olmak anlamı taşımaz. Dolayısıyla bilginin tam ve eksiksiz olabilmesi için metafizik âlemi de kapsayacak bir genişliğe ulaşması gerekir. İbn Haldun içinse eğitim sanatlardan biridir, geliştirilip güçlendirilmesi bir meleke olarak işlenmesine bağlıdır ve çokça tekrar etmekle mükemmelleşir. Toplumun fert üzerindeki etkileri konusunda Gazâlî, Kindî ve İbn Haldun'un düşünceleri ortaktır. Eğitimde bireysel farklılıkları en fazla önemseyen İslâm düşünürü ise İbn Haldun'dur.

**Anahtar Kelimeler:** Toplum, Fert, Erdem, Hazırbulunuşluk, Yalnızlık.

## A Comparative Assessment of Islamic Philosophers' Ideas on Education in Terms of Content and Method

### Abstract

The main goal of education is to develop people in accordance with their nature. The educational philosophies of Islamic philosophers are of interest in this respect. According to Al-Farabi, the dualist structure of man and his being composed of two different essences necessitate to base education on a dual structure. Therefore, people need to be trained both physically and spiritually and in different ways. Avicenna is not interested in the discussion of method in education, he is mainly concerned with spiritual education and only the metaphysical education part. The thought that there may be people who can no longer be educated and who can be dispensed with due to their habits and behaviors is unique to Al-Ghazali. According to Ibn Bâcce, there can be no ignorant people in a virtuous society, there can be a virtuous person in an ignorant society, but none of the competencies he possesses resonate with an ignorant society. Ibn Tufayl tries to reach the most appropriate idea by bringing the two disciplines together, instead of building his thought on only one of religion and philosophy. According to Averroes, only having knowledge about the physical world does not mean having all of it. For Ibn Khaldun, education is one of the arts, its development and strengthening depends on its cultivation as a faculty and it becomes perfect with a lot of repetition. The thoughts of Ghazali, Al-Kindi and Ibn Khaldun are common on the effects of society on the individual. The only Islamic thinker who cares most about individual differences in education is Ibn Khaldun.

**Key Words:** Society, Man, Virtue, Readiness, Loneliness.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [muraterten1@gmail.com](mailto:muraterten1@gmail.com)

## Giriş

Eğitim felsefesi, temel olarak genç nesle bir takım bilgileri öğretme, çeşitli sanatlarda beceri edindirme ve ahlâkî, dinî, sanatsal ve toplumsal değerleri kazandırma gibi eğitsel faaliyetleri amaçlar. Aynı zamanda toplumsal değerlerin eğitsel bir gözle incelenmesi, eğitim faaliyetinin yönü, içeriği, nelerin öğretilmesi ve nelerin öğretilmemesi gerektiğinin tespiti ve nihayet eğitim faaliyetinin bu yönleriyle kontrol ve disipline edilmesi türünden sorunlarla da ilgilenir. Sorunların, sorgulamaların, değerlendirmelerin, tavsiye ve önerilerin tümünün bu amaçla özel bir felsefî tavır içinde ortaya konması ve eğitim alanına değerlendirmeci bir yaklaşımla uygulanması eğitim felsefesini doğurmuştur.<sup>2</sup> Bu anlamda eğitim felsefesi, eğitimi kültürün temel parçalarından biri olarak ve bir bütün hâlinde ele alır, eğitim uygulamaları üzerine yöntemli, eleştirel ve ereksel bir yaklaşım sergiler ve bu uygulamalara felsefî bir yön verir.<sup>3</sup> Böylece eğitim felsefesi tarihinin incelenmesi, geçmişte ortaya çıkmış olan sorunlar hakkında bilgi ve değerlendirmeleri öğrenmeyi ve bugünün ve geleceğin sorunlarına yaklaşma biçimini etkiler.

Çalışmamızda İslâm felsefesinde yer alan eğitim felsefelerini *spekülatif* bir bakışla ele almayı ve karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi amaçladık. Bu spekülatif yaklaşım ve değerlendirme, filozofların kronolojik sıralamasını ve konuları detaylarıyla aktarmayı öncelikli olarak içermediğinden, metnin sıradan okuyucuya uygun olmayabileceği ve esas itibarıyla konuya hazırlık bilgilerine sahip alanın uzmanlarına yönelik olduğu kabul edilebilir.

### 1. Kindî'nin Eğitime Yaklaşımı

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî (801-873)'ye göre, her iş veya oluş bir sebepten kaynaklanır. Dolayısıyla herhangi bir işi yapmadan önce, onun sebebini anlamak gerekir. Aynı şekilde, yapılan her iş bir amaca yönelir çünkü her amaçtan bir beklenti vardır. Kişi ulaşmak istediği gayeyi bilerek gücünü ve düşüncesini o yönde yoğunlaştırırsa, hedefe varma azminden onu hiçbir şey döndüremez. Eğitimin de hangi sebepten hareketle ve ne amaçla gerçekleştirileceği iyi bilinmelidir. Hedefin doğru tespit edilmesi, hedefin elde edilmesini kolaylaştırır. Aksine sebebi bilinmeyen hiçbir acının şifası yoktur.<sup>4</sup> Kindî, Antik Yunan düşünce eserlerinin çevirilerini Arap-İslâm toplumunda tanıtmayı, kendi bireysel ilgilerinden hareketle bir düşünce kurmayı ve böylece toplumun gelişmesini sağlamayı amaç edinmiştir. Fahri'ye göre düşünce eserlerinin çevirileri ve yorumlamaları yoluyla toplumlar arasında yaşanan bilgi/düşünce aktarma serüveni, tarihsel süreçte toplumların değişim ve dönüşümünün temel dinamiklerinden birini oluşturur ve Kindî de bu yaklaşımı benimseyerek topluma karşı hassas bir görev bilinciyle hareket etmiştir.<sup>5</sup>

Kindî eğitim felsefesini, felsefesine esas kabul ettiği iki filozof Platon ve Aristoteles gibi kökenlerini ruh-beden ikiliğinde bulan bir yaklaşım üzerine kurar. Ona göre insan ruh ve beden olarak düalist bir yapıdadır, ancak ruh bedene göre daha değerli bir yapıya sahiptir. İnsan öldüğünde bedeni bu dünyada kalıp toprağa dönüşürken, ruh geldiği âleme geri döner. Böylece insanın ölümlü tarafını bedeni, ölümsüz tarafını ruhu oluşturur. İnsan, bedeninin doğası itibarıyla kötü, öfkeli ve şehvetlere düşkün bir yapıya sahip olduğu hâlde,

<sup>2</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 244.

<sup>3</sup> Haluk Erdem, *Felsefeye Giriş* (Konya: Seba Ofset, 2017), 232.; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 130.

<sup>4</sup> Mehmet Karakuş, "Kindî'nin Eğitim Felsefesi," *Felsefe Dünyası* sayı: 71 (Yaz 2020): 208-231, 207.

<sup>5</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 46.

ruhtan kaynaklanan bir etkiyle iyiliği arttırmaya ve kötülüğü engellemeye meyillidir. Ruh ise bedeni iyiliklere yönelten ve kötülüklerden alıkoyan erdemli taraftır. Buna karşın bedenün sahip olduğu şehvet ve öfke gücü her zaman kötüye yönelmez. İnsanın türünün devamı ve vücudunun onarımı için bu kuvvetlere ihtiyaç vardır. Düşünme gücü ise insanın erdemini tamamlamakla görevlidir.<sup>6</sup> Dolayısıyla beden ve ruh aynı zamanda eğitilmelidir. Yalnızca ruhun eğitilmesi, insanı bedensel olarak zayıf, güçsüz ve sağlıksız kılarken, sadece bedenün eğitilmesi ve ruhun ihmal edilmesi ise ortaya bedenen güçlü fakat entelektüel yönü az gelişmiş kuşaklar çıkarır. Bu durum toplum düzenini ortadan kaldırarak yurttaşları birbirine düşman eder. Ruh eğitimi daha önemli olduğundan bedene oranla daha uzun sürer ve daha yoğun bir niteliğe sahiptir.<sup>7</sup>

Genel olarak Platon düşüncesiyle uyumlu bir bakışla eğitimin üzerine kurulacağı düalist yapı içerisinde bedenün eğitimi kendisini onarmak ve soyu devam ettirmekle sınırlıdır. Erdemin tamamlayıcı unsuru olan ruh eğitimi ise daha detaylı bir çalışma ve planlama gerektirir. İnsanın bilgiyi elde etme imkânı konusunda Kindî Peripatetik filozofları takip eder. Buna karşın bilginin elde edildiği duyu algısı ve aklın önünde gerçeğe ulaşmak konusunda bir takım güçlüklerin mevcut olduğu kanısındadır. Öncelikle metafizik araştırmalarda akla göre açık seçik olan bir kavramın somut karşılığını bulmak kolay değildir ve bu problem, araştırmada benimsenen metodun hatalı olmasından kaynaklanmaktadır. Metafizik kavramların soyut karşılıklarının kolaylıkla oluşacağını düşünmek çocukça bir alışkanlığın ürünüdür. Bu bir eksikliğin göstergesi değil, bireyler arası farklılığın bir sonucudur. O hâlde her öğrenci, kendi yaşı, olgunluğu ve kültürel yetişkinliği bağlamında eğitilmelidir. Dolayısıyla eğitim faaliyetinin kişilerin kendilerine özgü bilgi ve duyu seviyeleri ile *hazırbulunuşlukları* dikkate alınarak planlanması daha sağlıklı ve faydalı olur.<sup>8</sup>

Bu konuda Fârâbî de eğitimin sağlıklı ve yararlı olabilmesi için, uygulanan metodun özenle seçilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre her araştırmada kesinlikli bilgiye ulaşmak arzu edilir fakat kullanılan metot doğru seçilmediğinde çoğu kez bu mümkün olmaz. Pek çok araştırmacı, birbirinden tümüyle farklı araştırma alanında tek, bir ve ortak araştırma metodu ile hareket eder. Oysa hiçbir metot tek başına tüm bilgi alanlarını kuşatamaz ve bilgiyi tüm boyutlarıyla elde edilemez. Sonuç olarak elde edilenlerin bir kısmı kesin olmayan zan veya kanaatlerden ibaret kalır. Bunun yerine her bilgi alanına kendine özgü bir araçla yaklaşmak gerekir.<sup>9</sup> Kindî'ye göre de her bilgi alanının kendine özgü bir metodu vardır ve araştırmacı neyi, nerede, nasıl arayacağını bilmelidir. Kesin bilgiye ulaşmanın yolu budur. Buna karşın araştırmacıların çoğu neyi, nerede, nasıl arayacaklarını bilmedikleri için, ikna metodu, rivayet, duyu verisi veya ispat yöntemi gibi araştırma metotları arasından uygun buldukları birini tercih ederler. Bu yöntemlerden yalnızca birinin tüm bilgi alanlarında kullanılması araştırmacıyı kesinlikli bilgiye götürmediği gibi, bunların tümünün birden kullanılması da işe yaramaz. O hâlde her alanda kullanılması zorunlu bilgi metodunun kullanılması en uygun yöntemdir. Kaldı ki her konu her yaş grubuna aynı yöntemle aktarılamaz. Bilgi, bilimsel yöntemle alışkın zihinlere rasyonel yöntemle, buna alışkın olmayan kimselere ise mesel, sohbet, hikâye veya örnek verme gibi

<sup>6</sup> Karakuş, "Kindî'nin Eğitim Felsefesi", 213.

<sup>7</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), K.8/546a-547b.; Murat Erten, "İdealizm ve Eğitim-Sokrates ve Platon" *Eğitim Felsefesi* içinde, ed. Baykal Biçer ve Beyhan Zabun (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 49.; Murat Erten, "Realizm ve Eğitim-Aristoteles ve St. Thomas" *Eğitim Felsefesi* içinde, ed. Baykal Biçer ve Beyhan Zabun (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 62.

<sup>8</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 146.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri-Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristoteles Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 4 (Bundan sonra yalnız *Mutluluğu Kazanma*).

yöntemlerle aktarılmalıdır. Küçük yaş gruplarına da büyük yaş gruplarından farklı yöntem kullanılmalıdır.<sup>10</sup> Bu anlamda her iki düşünür için de eğitimde başarının ilk koşulu, benimsenecek metodun doğru seçilmesidir ve Fârâbî'nin bilginin elde edilmesine ilişkin görüşlerinin nüvelerini Kindî'de bulmak mümkündür.

Kindî'ye göre en güvenilir ve tümüyle akıl verilerinde mevcut olan bilgi, felsefî bilgiden üstün olan ilahî bilgi veya vahiy bilgisidir.<sup>11</sup> Fârâbî de peygamber-filozof dikotomisini nübüvvet teorisinin özünü teşkil edecek bir merkezde ele alır fakat Kindî'den tümüyle farklı sonuçlara ulaşır. Ona göre din ile felsefe, bilgi verme konusunda öncelikle metotları bakımından farklıdır. Felsefe akılsal tasavvur ve ispat yöntemine başvurur. Dininse yöntemi inandırma/ikna etmedir ve örneklerle tahayyül etmekten ibarettir. Dolayısıyla felsefî bilgi ilahî bilgiden üstündür.<sup>12</sup> Ancak filozof ile peygamber arasında özsel bir ayrım yoktur. Kavramları ve sahip oldukları ilahî bilgi bir aynı anlamı ifade eder. Başkaları için din olan şey, peygamberin zihninde felsefedir. Din olarak dile getirilen bilgi gerçekte felsefe, peygamber özü itibariyle gerçek filozoftur. Felsefe ile din arasındaki ayrım, özü itibariyle aynı olan konuları, karşılardaki kitlenin hazırbulunuşluğuna uygun biçimde farklı kavramlarla aktarmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>13</sup> Bu itibarla Fârâbî ile Kindî'nin din-felsefe kavrayışları birbirinden farklı olmakla birlikte, eğitimde hazırbulunuşluğu önemsemeleri ortaktır.

Öğrencinin hazırbulunuşluğunu en çok etkileyen unsur, onun doğası kabul edilebilecek geçmişten getirdiği alışkanlıklarıdır. İnsanın doğasında yer almayan bir şeyi ona katmak mümkün değildir. Öğrenmede çevrenin de etkisi azımsanmayacak denli büyüktür, çünkü alışkanlıklar büyük oranda yaşanan çevreden kaynaklanır. Ancak Kindî, çevresel etmenlerin insanın etrafına aşılmaz duvarlar ördüğü kanısında değildir. Ona göre Kuzey Kutbu insanları bunun en iyi örnekleridir. Dayanması zor iklim koşullarında yaşayan bu insanlar normal bir yapıya sahiptir, düşünme melekeleri güçlüdür ve aralarından araştırmacılar/düşünürler çıkar.<sup>14</sup> Bu anlamda esnek bir eğitim metodu, öğrenci kitlesinin hazırbulunuşluğu ve geçmişten getirdikleri alışkanlıklarına göre benimsenecek öğretici tavır, öğrenmede kolaylık ve hedeflenen gelişmeyi elde etmek açısından hayati öneme sahiptir. Kindî'nin çevrenin olumlu etkiler barındırabileceğini içeren bu yaklaşımı İbn Haldûn ile benzerlik, çevrenin birey üzerindeki etkilerini olumsuz bir anlamda değerlendiren İbn Bâcce'nin düşüncesiyle karşıtlık içerir. Ancak Kindî, önceden edinilmiş bir alışkanlığın silinmesinin ve yerine yeni bir alışkanlığın edinilmesinin çok güç olduğu konusunda İbn Haldûn gibi derinlikli bir düşünce geliştirmez.

Kindî'nin eğitim felsefesi kavramları esas olarak bilmenin seviyelerini belirler. Buna göre bilme, en temelsiz bilgiden en kesin bilgiye/*ma'lumât* doğru yükselen basamaklardan oluşur. İlk basamakta, iki önerme arasında ortaya çıkan zandan dolayı hüküm verememe durumu olan şüphe/*şekk* bulunur. Sanı/*zann*, bir şey hakkında dış görünüşüne bakarak da olsa bir karar vermektir. Temellendirilmemiş ve değişmesi mümkün iki görüşten birine inanmaya zayıf görüş/*re'y*, kesin olmayan görüşten kesin bilgiye geçilen aşamada yer alan bilgiye ilim/*ilm* denir. Temellendirilmiş sağlam delillerle varlığın hakikatini sarsılmaz biçimde bilmenin/*ma'rife* üzerinde, tümellerin hakikatini bilme ve bu bilgilere uygun biçimde hareket etme olan bilgelik veya felsefe/

<sup>10</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 146 vd.

<sup>11</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 229, 268.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 54.

<sup>13</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 59.

<sup>14</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 288.; Karakuş, "Kindî'nin Eğitim Felsefesi", 219.



*hikmet* bulunur. Kesin bilgi/*yakîn* ise düşüncenin önermeyi ispatlaması sonucunda doyuma ulaşması olarak tanımlanır.<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere Kindî, bilginin kesinliğini rasyonel olup olmamasına göre sınıflamaktadır. Akla dayalı düşünme etkinliği olarak felsefî yöntemin bu noktada önemli bir rolü vardır. Çünkü en kesin bilgiyi elde etmenin yöntemsel sıralamasını ve diğer bilimlerin metodolojisini belirleyen disiplin felsefedir. Buna göre ilk önce öğrenilmesi gereken ilim matematiktir, çünkü matematik bilmeden fiziksel varlıkları ve değişmeyen gerçek varlıkları bilmeye imkân yoktur, diğer bilimlerin bilgileri ezberlense dahi kişiye fayda sağlamaz. Matematiğin ardından ve onun yardımıyla fizik bilimine, son olaraksa metafiziğe geçilir.<sup>16</sup> Bu sıralama özel anlamda Aristoteles'in sistematize ettiği, önce matematik, astronomi, müzik, bunların ardından mantık, fizik ve doğal varlıklar, son olaraksa doğal ve cisimsel olmayan varlıkları inceleyen metafiziği içeren sınıflamayı takip etmektedir. Kesin bilgiyi elde etmek üzere başvurulmuş matematiksel yöntem ile fiziksel yöntemin birbiriyle uyumlu olmadığı açıktır. Çünkü fizikte kullanılan deney ve gözlem yöntemi matematikte kullanılamaz. Metafizik için de durum böyledir. Böylece Kindî, temel düşüncesiyle tutarlı bir biçimde akılsal ispat yöntemi öncelikli olmak kaydıyla, farklı bilgi alanlarında farklı yöntemlere başvurulması, her ilimde kendisine uygun yöntemin kullanılması gerektiğini, eğitimde metodik yöntemin önemini vurgulamış, öğretilcek bilgileri kolaydan zora doğru sınıflamış ve her öğrenciye her konunun bir aynı yöntemle öğretilmesinin mümkün olmadığını işaret etmiş olur. Benzer bir düşünceyi hemen hemen aynıyla İbn Haldûn da benimsemiştir. Ancak İbn Haldûn'un ilimler sınıflaması bundan farklı ve daha etkin bir yapıdadır.

## 2. Fârâbî'nin Eğitime Yaklaşımı

Fârâbî (872-950) eğitime ilişkin düşüncelerini detaylı bir biçimde *Tenbih alâ Sebîli's-Saâde, Tahsilü's-Saâde* ve *Kitâbu'l-Burhân* gibi çeşitli eserlerinde kaydetmiştir. Fârâbî, zaman zaman birbirinin yerine kullansa da eğitim ile öğretim kavramlarını konu ve yöntem bakımından birbirinden ayırır. Öğretim/*ta'lim*, teorik/*nazarî* erdemleri var etme yöntemi ve eğitimde bilgi aktarımı demektir. Kendisiyle yeni bir bilginin ve ahlâkî erdemlerle sanatlara özgü melekelerin meydana geldiği ve geliştiği öğretime ise eğitim/*te'dîb* denir. Dolayısıyla öğretim yalnızca teorik ilimleri içeren ve uygulama yönü bulunmayan bilme türüdür. Eğitimse ahlâkî erdemleri ve uygulamalı sanatları fiilen varlığa getirme yöntemidir.<sup>17</sup> Bu anlamda Fârâbî'de eğitim, erdemli toplumun her ferdinin ortak olarak bilmesi gereken teorik ve pratik felsefenin bütün konularını içeren bir genişliği sahiptir ve akıl teorisi, siyaset ve ahlâk felsefeleri ile iç içe bir görüntü arz eder.

Fârâbî'ye göre insan dünyaya tam ve mükemmel bir varlık olarak gelmediğinden, onu sahip olduğu potansiyele ulaştıracak yegâne yol eğitimidir. Her varlığın kendine has bir öz ve yetkinlik fiili vardır, insanın özü ve yetkinlik fiili bilme ve yapmanın tüm potansiyel içeriklerine sahip olan akletme gücüdür/*mükteseb akıl*. Akletme gücü ancak eğitimle kazanılabilir, bu gücü harekete geçirememiş eksiktir ve eğitimin amacı insanı *insan olma* potansiyeline ulaştırmaktır. Doğru eylemin imkânı doğru bilgiye dayanmasına bağlıdır. Doğrunun veya hakikatin bilgisi olmadan nihaî mutluluğa götüren fiil bilinemez. Bilgi ile eylem arasındaki bu

<sup>15</sup> Tanımların detayları için bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 188-94.

<sup>16</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 266, 271.

<sup>17</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 38.; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 53.; Hasan Hüseyin Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin ve Medeniliğin Zorunlu Bir Şartı Olarak Eğitim ve Öğretim," *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2016): 107-126, 118.

zorunlu bağlantıyı kurmak hususunda eğitim hayatı bir önemi haizdir. Dolayısıyla Fârâbî için eğitim, insanın nihaî yetkinliği olan mutluluğu elde etmesi, gelişmesi ve potansiyel kuvvetlerini aktüel/*bilfiil* hâle geçirmesi konusunda zorunlu şarttır ve ihmal edilemez. Bu itibarla hakikatin kapsamı içine giren dil, mantık, matematik, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset vs. gibi teorik ve pratik tüm ilimler felsefe aracılığıyla eğitim müfredatına yerleştirilmeli ve birbirleriyle bir arada ve irtibatlı bir biçimde okutulmalıdır.<sup>18</sup> Bu yaklaşımıyla Fârâbî, Kindî gibi fakat ondan çok daha derinlikli bir biçimde eğitimde ilk unsur olarak amaçlılığı vurgular.

Fârâbî için eğitimin yakın amacı olan insan olma yetkinliğini açığa çıkarmanın teorik yanı akletme, pratik yanı ise insanı ahlâken yükseltmedir. Çünkü erdemli olmak, hem teorik hem pratik anlamda ahlâklı davranmayı gerektirir. Geometri ve mantık ilimleriyle ilgilenmek gibi ahlâken yetkinleşmek de insanın akletme gücünü geliştiren unsurlardır.<sup>19</sup> Bu sürecin ardından eğitimin uzak hedefi gerçekleşir ve nihaî mutluluk elde edilir. Eğitimin bu etkilerinden yeteri kadar pay almayan insan, eksik/potansiyel/*bilkuvve* olarak kalır. Bu anlamda insanın potansiyel durumdan aktüel duruma geçişi iki aşamada gerçekleşir. Fârâbî'nin *ilk yetkinlik* ve *ikinci yetkinlik* olarak kavramlaştırdığı bu iki aşamanın ilkinde ilk ilkeler kazanılır. İlk ilkeler üç gruptur. Farklı meslek ve alanlarla alâkalı ilkeler, ahlâkî olarak kendileriyle iyi ve kötünün ayırt edildiği ilkeler ve Tanrı ve diğer ilk ilkeler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmeye yarayan ilkeler. İlk yetkinlik aşamasında yer alan bu ilkeler, sağlıklı düşünebilen herkeste ortak olarak bulunur ve doğuştan verilidir. Öte yandan bu ilkeler felsefenin teorik ve pratik tüm disiplinlerinin öncüllerini teşkil ettiğinden, tüm mesleklerde öğrenmenin başlangıç ilkelerini oluşturur ve fiillere özgü iradeyi işlevsel hâle getirir.<sup>20</sup>

Ancak insan için aslolan ikinci ve son yetkinlik aşamasıdır. İlk yetkinlik tüm insanlarda ortak ve doğuştan verili iken, ikinci yetkinlik seviyesine çalışarak ulaşılır. Akletme gücünün potansiyel/*bilkuvve*, aktüel/*bilfiil* ve kazanılmış/*müstefâd* olmak üzere üç türü veya derecesi vardır. *Bilkuvve* akıl doğuştan getirildiği için ona *heyulânî akıl* da denir. *Bilfiil* akıl, *bilkuvve* aklın kendine özgü fiilleri yapmaya başlaması sonucunda ilk akledilirlerin meydana geldiği aktif hâli veya biçimidir. Aklın tüm akledilirleri kavradığı seviye ise kazanılmış/*müstefâd akıl* seviyesidir. İnsanın kendi gayretiyle elde ettiği, teorik ve pratik ilimler yanında ahlâkî erdemleri de kazandığı ve *bilfiil* aklın yetkinleşmiş hâli olan kazanılmış akıl, eğitimin en üst hedefidir.<sup>21</sup>

Kindî'nin eğitimde öğrencinin hazırbulunuşluğunu temel alması ve dışsal etkenleri ihmâl etmesinin aksine, Fârâbî için eğitim toplumda uyum ve işbirliğini sağlayacak erdemli bir yönetimi, toplumun ortak bir amaç etrafında birleşmesini, bu amaca ulaştıracak araçların belirlenmesini ve nihaî mutluluk hedefinin elde edilmesini sağlayan siyaset ve ahlâk tabanlı sosyal bir olgu ve vasıta.<sup>22</sup> Fakat ne yazık ki mutluluğu ve ona ulaştıran vasıtaların tümünü bilecek durumda olmayan her insan gibi öğrenci de kendisi için neyin iyi olduğuna karar verecek olgunlukta değildir. Bu olgunluğu kazanmak için bir eğitim içerisinde kendisine verilen eğitime uymalı, öğretilen bilgileri ezberlemeli, akıl yürütmeyi öğrenmeli ve akletme gücünü geliştirmeye

<sup>18</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 160. (Bundan sonra yalnız *Fârâbî'nin İki Eseri*) Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin Zorunlu Şartı," 119.

<sup>19</sup> Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler," çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 113.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 179.; Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin Zorunlu Şartı", 112.

<sup>21</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 130.; Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin Zorunlu Şartı", 113.

<sup>22</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 45.

odaklanmalıdır. İnsan, bir rehber/öğretmene bu bağlamda ihtiyaç duyar.<sup>23</sup> Dolayısıyla Fârâbî'nin öğretmen öncelikli eğitim modeli, öğrenci merkezli bir eğitimi savunan Kindî'nin eğitim tasarımıyla farklıdır. Ezberle dayalı öğrenme modeli ise eğitimden beklenen amaçlardan uzaklaştırdığı ve öğrencinin melekelerini körelttiği için İbn Haldûn tarafından şiddetle eleştirilir.

İnsanın kendine özgü bir karakterle doğuştan sahip olduğu olgunlaşmaya/*kemâl* yatkın mizacı, eğitimi bir olgunlaştırma faaliyeti kılar. Olgunlaşmanın temel unsuru ise denge, itidal veya adalettir. İtidal, insanın mizacında yer alan birbirine zıt huy ve eğilimler arasındaki denge hâlidir. Yüksek ahlâk ve olgunluk bu zıtlıklardan teşekkül eder.<sup>24</sup>

Platon'un dört kardinal erdeminden ölçülülüğün Fârâbî felsefesindeki karşılığı olan dengeli olmak, ahlâklı olmakla yakından ilgilidir. Gereği kadar yemek yemek veya spor yapmanın vücudun sağlıklı ve kuvvetli olmasını sağladığı, fazla yemek veya sporun vücudu sağlığından uzaklaştırdığı gibi, kişilerarası tutum ve davranışlarda takınılacak ölçülü, dengeli ve âdil yaklaşım da güzel ahlâkı doğurur. Davranışlarda dengeden uzaklaşıldığı vakit azlıkta/*tefrit* veya fazlalıkta/*ifrât* aşırılık ortaya çıkar. İşte insana davranışlarında dengeli olmayı öğretmeyi amaçlayan eğitimde, herkesin kabiliyetine uygun şekilde eğitilmesi ve nesiller arasında gerçekleşen kültür aktarımı eğitimin âdil tarafını oluşturur. Eğitimin üzerine yüklenen bir önceki neslin sahip olduğu erdem ve olgunluğu bir sonraki nesle aktarma sorumluluğunun güvenilir aracı ise öğretmenlerdir.<sup>25</sup>

Aristoteles'in realist eğitim felsefesinde öğretmen, alanının tam bir uzmanı olarak öğrencinin kendini keşfetmesi konusunda bir yardımcı, yol gösterici ve danışman konumundadır. Öğrencinin özel koşullarını dikkate alarak farklı türden metotlar ve yaklaşımlar geliştirebilir, öğrenme merakını körükler, araştırmaya teşvik eder ve gerektiğinde rehberlik ederek destek olur. Bu, idealist eğitim felsefesinin öğretmen merkezli eğitim yönteminden farklıdır.<sup>26</sup> Fârâbî'ye göre gerçek rehber/*mürşîd* veya öğretmen, erdemli toplumu kuran ilk reis veya ilk başkandır/*el-reîsu'l-evvel*. İlk başkan, Platon'un filozof-hükümdar kavramı ile peygamberin ortak bir tasarımı veya yorumu olarak gerçek filozof veya peygamberdir ve ilahî insan örneğidir.<sup>27</sup> Mükemmelliği ve yanılmazlığı ile onun şekillendirdiği millet erdemli millet, yönettiği şehir erdemli şehir olur. Dolayısıyla ilk başkan, erdemli toplumun tüm üyeleri tarafından taklit ve takip edilmesi gereken bir kimsedir. Bu, ilk başkanın nezdinde öğretmenin topluma teorik, pratik ve esasen ahlâkî en yetkin bir örnek teşkil etmesi gerektiğinin dolaylı ifadesidir.<sup>28</sup>

Bu yaklaşımıyla Fârâbî'nin, öğretmenlik tekniği konusunda klasik Yunan felsefesine ilave bir düşünce geliştirmedeği görülür. Buna karşın her öğrenciye her konunun bir aynı yöntemle öğretilmesinin imkânından hareketle Kindî, Gazâlî ve İbn Haldûn eğitim felsefelerinde kişilerarası öğrenme farklılıklarını dikkate alan öğrenci temelli bir yaklaşım geliştirirler.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin Zorunlu Şartı", 114.

<sup>24</sup> Bayraktar Bayraklı, "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı," *Erdem Dergisi* sayı: 17/6 (1990): 557-567, 562.

<sup>25</sup> Bayraklı, "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı", 563.

<sup>26</sup> Murat Erten, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesinde Üç Mesele-Hadâret, Tekrar Kuramı ve Üç Özet Metodu," *Al-Farabi International Journal of Social Sciences* sayı: 3 (2019): 106-118, 62.

<sup>27</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 59.

<sup>28</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet-el-Medînetu'l-Fâzîlâ*, çev. Ahmet Arslan. (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 104.

<sup>29</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, tashih Halil Şehâde ve S. Zekâr. (Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayınevi, 1431/2001), 236.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 418; Erten, "İdealizm ve Eğitim-Sokrates ve Platon," 117.

Fârâbî ise insanlar arasındaki öğrenme farklılıklarını bireysel kapasite farklılıkları bağlamında ele alır. Ona göre insanlar genel olarak iki gruba ayrılırlar. Birinci grup filozoflardan, yöneticilerden, teorik bilgileri almaya yatkın, akledilirleri kavrayabilen/*tasavvur* kimselerden ve toplumun eğitilmiş kesiminden/*havas* oluşur. İkinci gruptakiler ise gerçeği yalnızca *tahayyül* edebilen ve semboller aracılığıyla anlayabilen kimselerdir/*avam*. Birinci grupta hakikat, mutluluk ve erdemli şehrin mahiyeti kendinde ve burhan ile anlaşılır. İkinci grupta ise bu kavramlar ancak filozofların, peygamberlerin ve yöneticilerin ikna edici yardımı ve hayal gücüyle anlaşılır. Havas için ikna yöntemi sığ ve etkisizken, avam için aklî delil/*burhân* yöntemi ağır ve anlaşılmazdır. Hem tasavvur hem tahayyül tündengelsel bilgiler olarak mutluluğa götüren araçlardır, ancak tasavvurun sağladığı bilgi ve mutluluk, derecesi bakımından tahayyülden farklı ve üstündür. Dolayısıyla gruplar arasında eğitim metodu açısından bir geçişlilik yoktur.<sup>30</sup>

Böylece Fârâbî; Kindî ve İbn Haldûn gibi öğrenci merkezli bir sistem kurgulamak yerine, öğretmen merkezli eğitim modeline adapte edilmiş kişilerarası farkları özsel bir sınıflamayla sabitler ve iki grup insan için iki farklı/alternatif öğretim metodu geliştirir. Her öğrenci bunlardan birine dâhil edilerek eğitilir ve grup içi farklılaşmalar göz ardı edilir. Erdemli toplumun her bir ferdi aynı hakikatler konusunda eğitildiği için, müfredatta özü itibarıyla bir farklılaşma da bulunmaz. Eğitimin sağlıklı biçimde yürütülmesi, o gruba özgü metodu özümsemiş uzman/rehber öğretmenlerin sorumluluğundadır. Ancak konuların sunulma yöntemi eğitilen gruba göre felsefî veya dinî olmak üzere farklılık gösterir. Bu durum, açıktır ki Platon ve Aristoteles'in eğitim felsefeleri arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Platoncu idealist eğitim felsefesinde, öğrenci ne ve nasıl olduğunu bilmediği bir yolculukta rehber konumundaki öğretmene tam bir itaatle bağlanmalıdır. Onun adımlarını hemen arkasından takip etmek bir müddet sonra sıkıcı bir hâl alabilirse de, bu tür sıkı disiplin içeren eğitimin yüksek faydaları sonradan anlaşılır.<sup>31</sup> Fârâbî de öğretmenin taşıması zorunlu nitelikler konusunda Platoncu bir yaklaşıma sahiptir. Buna karşın Kindî açıkça Aristotelyan bir tavır ve realist bir eğitim anlayışını benimser. Kindî kadar açık bir biçimde olmasa da İbn Haldûn'un öğretmen modeli de Aristoteles'in eğitim modelini çağrıştırmaktadır.

### 3. İbn Sînâ'nın Eğitime Yaklaşımı

Meşşâî felsefenin önde gelen isimlerinden İbn Sînâ (980-1037) Fârâbî'den devraldığı şekliyle eğitim felsefesinde felsefî yaşam, mutluluk, ruh eğitimi ve dengelenmiş olgun yaşam gibi kavramlardan yararlanır. Eğitimin kavramsal köklerini insanın beden ve ruhtan müteşekkil ikili yapısında araması bakımından Kindî ve Fârâbî ile benzerlik arz eder. Ona göre insan yalnızca fizik değil aynı zamanda metafizik bir varlıktır. İnsanın metafizik yönünü oluşturan ve metafizik uyarıcıları algılamasını sağlayan cevher olan düşünen *nefs/ruh*, kendi varlığını, yapısını ve mahiyeti bilen bir yapıdadır. Bu türden bir ruh kavrayışı, Fârâbî'nin akletme becerisine sahip ruh anlayışından bir miktar farklıdır.<sup>32</sup> İnsanın düalist yapısı ve birbirinden farklı iki özden oluşması, eğitimi ikili bir yapı üzerine kurma zorunluluğunu doğurur. Böylece insanın beden ve ruhen birbirinden ayrı ve farklı yöntemlerle eğitilmesi gerekir. Bu da Platon ve Aristoteles'in öngördüğü eğitim modeline uygundur. Eğitimin bu yönünü kısmen ihmal eden Kindî ve Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ bu hususu önemle vurgular.

<sup>30</sup> Bircan, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin Zorunlu Şartı", 121.

<sup>31</sup> Erten, "Realizm ve Eğitim-Aristoteles ve St. Thomas," 46.

<sup>32</sup> Abdurrahman Dodurgalı, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi," *Türk Kültür İncelemeleri Dergisi* sayı: 7 (2002): 299-314, 302.

İbn Sînâ'da ruh eğitimi, metafizik konularda yoğunlaşmayı içerir. Bu türden eğitime, dünyevî hazlarla ilgilerini tümüyle kesmiş olan seçkin/*nebevî nefler* ile metafizik uyarıcıları algılama gücüne hiçbir şekilde sahip olmayan zekâ yoksunu/*bülh nefisler* ihtiyaç duymaz. Faal akılla sürekli irtibat halinde olan ve hakikatin bilgisine doğrudan, ilahî ve sezgisel bir yolla ulaşan seçkin kimseler eğitime hatta akletmeye gerek duymazlar. İnsanı/zihinsel yetkinlikten uzak olan kimselerse öldüklerinde kendilerine özgü bir mutluluk türüne ulaşırlar. Bu iki grup dışında kalan sıradan insanlar, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın sonunda yer alan *Makâmâtü'l-Ârifin* bölümünde ele aldığı şekliyle metafizik eğitim tarzına konu olan kimselerdir. İbn Sînâ'ya göre sıradan insanlar ortalama ve gündelik bir seviyede teorik ve pratik yetkinliğe sahiptirler, onların arasında seçkinleşip teorik düşünme gücünü kullanarak arınmayı başaranlar nihaî mutluluğa ulaşırlar. Arınmış veya bilge kimse/*arif*, gündelik hayattan kopuk sırf metafizik dünyayla ilgili bir hayat yaşamaz. Öfke ve şehvet gibi bedensel haz ve yönelimlerle bağlantı içerisindedir. Ruhun ebedî mutluluğa ermesi için bedenden kopması gerekmez, bu iki unsur aynı anda yetkinleşebilir ve ruhun elde edeceği ebedî ve nihaî mutluluk kadar olmasa da, bedeninde sadece dünyevî mutluluk da mümkündür. Mutluluğa iki yönlü bir işlemle ulaşılır. Teorik akıl akledilirlerin kavranmasını sağlarken, pratik akıl bedeninde şehvet ve öfke güçlerini dengelemekle görevlidir. Bir yandan bedeninde öfke ve şehvet güçleri baskılanmalı veya zayıflatılmalı/*istilâ*, diğer yandan düşünme gücü artırılarak akledilirler/*ma'kûlât* kavranmalıdır. Yetkinlik veya olgunlaşma süreci böylece tamamlanmış olur. Fârâbî gibi İbn Sînâ da esas itibarıyla Grek felsefesinin etkisiyle ruhun akletme gücünü yüceltip insanın nihaî mutluluğunu önceler. Ancak ruh eğitimi yaklaşımı, tasavvufta öncelenen nefsin baskılanması pratiği ile benzeştirilebilir ve İbn Sînâ'nın tasavvufî bakış açısı olarak anlaşılabilir. Ancak Dodurgalı'ya göre, İbn Sînâ tasavvufta kullanılan ve insanın gönlüne ilahî kaynaktan doğuveren ışrak ve keşfin insanî altyapısını açıklamaya ve insanın metafizik yönünü rasyonalize etmeye çalışmaktadır. Böylece âriflik makamının yalnız tasavvufî yoldan değil akılsal ve eğitsel yoldan da elde edilebileceği anlaşılmış olur.<sup>33</sup> Dolayısıyla bu rasyonel çabayı göstermeyen insanın nihaî mutluluğu kaybetmesi söz konusu olur ki bu yalnızca kendi ihmâliyle açıklanabilir. Ayrıca ruh eğitimi tasavvufta felsefe arasında bir fark bulunur. Metafizik eğitimin üç temel metodundan dünya nimetlerinin tümünden yüz çevirmekle *zâhitlik*, ibadetleri çoğaltmakla âbitlik, düşünceyi metafizik âleme yoğunlaştırmakla da *âriflik* makamı elde edilir. Bunların ilk ikisi mutluluğa duygusal yoldan, üçüncüsü ise düşünce ve idrak yoluyla ulaşmayı tesis etmektedir. Duygusal hazlar bedenle, akılsal hazlar nefisle ilgili olduğu için İbn Sînâ'ya göre doğru eğitim yöntemi âriflik için olandır.<sup>34</sup>

Nefsin eğitimi konusunda Antik Yunan düşünürlerini ve özellikle Platon'u takip eden İbn Sînâ'ya göre akılsal hazlar, duyu verilerinin soyutlanmasıyla elde edilir. Bunun için de nefsin uyarılması ve bazı hatırlatmalarla kendisinin farkına varması gerekir. Nefsin, kendine özgü akletme gücünü kavraması yeni bir bilgi değil, zaten sahip olduğu bir bilgiyi hatırlaması ve bilincine varması demektir.<sup>35</sup> Bu yaklaşım açıktır ki, Platon'un Sokrates'ten miras aldığı ve idealist eğitim felsefesinin temelini oluşturan *bilmek hatırlamaktır* düşüncesinin bir yorumudur. Eğitimde yöntem tartışmalarına ilgi göstermeyen İbn Sînâ temel olarak ruh eğitimi ve onun da yalnızca metafizik eğitim kısmı ile ilgilenir. Kısaca İbn Sînâ'nın, Fârâbî üzerinden Grek düşünürlerinin ıstihahlarını onayladığı varsayılabilir ve ruhun yüceltilmesinde tasavvufî riyazetin karşısına felsefî teemmülü yerleştirmesi ve yaptığı kavramsal analiz ilgiye değerdir.

<sup>33</sup> Dodurgalı, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi," 303.

<sup>34</sup> Dodurgalı, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi," 307.

<sup>35</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 147.

#### 4. Gazâlî'nin Eğitim Yaklaşımı

Gazâlî (1058-1111), İbn Sînâ'dan farklı olarak yalnızca kavramsal bir yaklaşım sergilemek yerine eğitimi hem içerik hem uygulama yönüyle ele alır. Arapçada eğitim anlamının yanında 'korumak, gözetmek, düzenlemek, tamamlamak ve mükemmelleştirmek' anlamlarıyla terbiye kavramının, Gazâlî düşüncesinde Allâh ile kavramsal bir yakınlığı ve karşılıklılığı vardır. İnsanı ve toplumu gönderdiği Kutsal Kitaplar ve peygamberler vasıtasıyla eğiten, düzenleyen, tamamlayıp mükemmelleştiren ilk öğretmen Allâh'tır. Araştırıp öğrenen, bilgisini yaşamında uygulayan ve bildiklerini gizlemeyip öğreten insan Allâh nezdinde yükselir ve değerlenir.<sup>36</sup> Gazâlî'nin ilk öğretmene ve eğitimin kökenine yönelik Tanrısal yaklaşımı, ilk öğretmeni peygamber, filozof veya ilk başkan olarak insanî bir varoluş içerisinde ele alan Fârâbî'nin yaklaşımından farklıdır. Fârâbî, eğitimi insana özgü rasyonel ve felsefî bir etkinlik olarak kavrar. Böylece insan tüm potansiyellerini eğitim yoluyla gerçekleştirmek suretiyle Tanrı ve tanrısallara ulaşabilir. Oysa Gazâlî için ilim öğretmek bir bakıma ibadet ve Allâh'a vekâlettir.<sup>37</sup> Başka deyişle Fârâbî'de eğitim, insanın kendi dünyevî seviyesinden kalkarak Tanrısal/ilahî seviyeye yükselmek üzere geliştirdiği tümevarıma dayalı bir yöntemdir. İnsanî/toplumsal yaşamın bir ürünü olan eğitim, sorgulamalara/değişmelere açık ve akılla kavranıp açıklamaya uygun kurgusal bir yapıya sahiptir. Bu yolda rehber, peygamber veya filozoftur. Gazâlî içinse terbiye, Tanrının *Kur'ân-ı Kerîm*'de içerilen ve Hz. Muhammed'in uzun süreli uygulamaları sonucunda toplumda yerleşik bir hâl almış ilkeler vasıtasıyla insanı biçimlendirme şeklidir. İlahî hakikatse eğitimle ulaşılan bir hedef değil, baştan beri elde bulunan eğitsel bir araçtır. Böylece ortaya Tanrı-toplum-insan düzleminde metafizik, ilahî, tümdengelimsel ve evrensel bir yapı çıkar.

Eğitim anlamında kullandığı te'dip, tefekkür, irşâd, tehzîb veya ta'allum gibi kavramlara bakıldığında Gazâlî'nin eğitimi geniş bir çerçevede ele aldığı ve temelde bir düşünme etkinliği ve bireysel yetkinleşme süreci olarak kavradığı anlaşılmaktadır. Buna göre bir takım ön bilgilerle donatılan zihin, derin tefekkür yoluyla yeni bilgilere ulaşır, elde ettiği bilgileri uygular ve böylece kemâl seviyesine ulaşır. Yaratılışı gereği temiz olan insan zihni zamanla çevresel etkilerle kirlenir, gereksiz bilgilerle dolar, kötü huylar edinir ve bu huyları davranışa ve alışkanlığa dönüştürerek öz yapısından uzaklaşır. İşte zihnin yeni bilgilere ulaşması, daha önce mevcut olmayan bilgilerin var kılınması değil, insanın yaratılışına en uygun olan ilimlerin kendisine geri döndürülmesi ve bedenle ilgili hazların oluşturduğu hastalıklı durumun vücuttan atılarak yerine bu aslı ilmin esaslarının yerleştirilmesi demektir. Tüm insanlar arasında sosyal hayata en çok ihtiyaç duyan ve onun kötü ve çirkin etkilerine en çok maruz kalanlar çocuklardır. Dolayısıyla toplumun bireye yönelik zararlı etkilerini ve erdemli bir hayat için bunlardan uzak/izole bir yaşam pratiği geliştirmenin zorunluluğunu felsefesinin temeline yerleştiren İbn Bâcce'nin kötümserliğinin tersine Gazâlî için toplumsal yaşamın hem zararları hem faydaları vardır ve zararların ortadan kaldırılıp faydaların açığa çıkarılmasının yegâne yolu eğitimidir. Eğitimin öncelikli görevi çocuğu kötü alışkanlıkları edinmekten alıkoymaktır.<sup>38</sup> İnsan hem iyiliğe hem kötülüğe meyillidir ve bilginin yerleşke noktası kalp olduğundan, eğitim esas itibarıyla bir *kalp temizliği* faaliyetidir. Çeşitli etkenlerle bozulan/kötüleşen fitrat, 'gereksiz otların temizlenmesinden sonra ekime hazır hâle gelen

<sup>36</sup> Gazâlî'nin ilim, ilmin değeri ve ilimle amel etmenin önemine ilişkin düşünceleri için bkz. Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, tarihsiz), 13 vd.; Cemil Oruç, "İmam Gazâlî'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslâm Eğitimin Yapısı ve Gazâlî'de Eğitimin İmkânı," *EKEV Akademi Dergisi* sayı: 45 (2010): 95-115, 104.

<sup>37</sup> Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 41.

<sup>38</sup> Mahmud Kasım, "İmam Gazâlî ve J. J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma," çev. Selahattin Parlatır, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* sayı: 6 (1988): 47-53, 51.

bir tarla gibi' ancak eğitimle düzeltilebilir.<sup>39</sup> Bu bağlamda Gazâlî'ye göre eğitim ezbere dayalı olmaktan uzak, öğretmenle öğrencinin birlikte katıldığı tümevarıma dayalı bir yöntem ve elde edilen bilgilerin içselleştirildiği interaktif bir süreçtir.

Gazâlî'ye göre insanlar eğitim konusunda dört gruba ayrılır. Birinci grupta yer alan küçük yaştaki çocuklar, kötü huyları henüz davranış hâline getirmedikleri için kolay eğitilirler. Bunların eğitilmesi için iyi bir rehber eğitimci yeterlidir. İkinci gruptaki, sapkın yönelimleri olmayan fakat olumsuz davranışlara sahip yetişkin insanların eğitilmeleri birinci gruba nispetle daha zordur. Üçüncü grup kimseler, kötü davranışlarının kötülüğünün farkında olmayan ve onları iyi zannederek yapan kimselerdir. Bu durumları uzun süre devam etmiş ve ruhlarına yerleşmiş olduğundan, eğitilmeleri kısmen mümkün/başarılı olur. Dördüncü grup ise davranış alışkanlığı hâline getirdikleri kötü davranışlarıyla övünmekte olan, bu durumu kendilerince değer addeden kimselerdir, onların eğitilmeleri mümkün değildir. Bu dört grupta yer alan kimselerin öğretmenle ilişkisi de üç türdür: Kendiliğinden uyananlar, bir eğitimcinin yardımıyla bilenler ve kendisine hiçbir eğitimin fayda vermediği kimseler.<sup>40</sup>

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî düşünürler için dışsal ve kendi başına mutlak bir etkiye sahip olan eğitim sürecinde bireysel farklılıklar pek az önem arz eder. Öğrencinin kendine has özelliklerini kısmen dikkate alan İbn Haldûn bu gruba dâhil değildir. Öğrencinin içsel dünyasını, geçmişini ve çevresel etkilerden kaynaklanan huy ve davranışlarını eğitim sürecine temel alan Gazâlî ise, insanın eğitimini dışsal ve mutlak bir süreç olarak anlamaz. Bir kısım insan özel bir çabaya gerek olmaksızın belki kendi gayretiyle eğitim almak imkânına sahipken, bir başka kısım insanın eğitilmesi mümkün değildir. İnsanlar arasındaki eğitsel farklılıkları belirleyen temel etken, onlarda ikinci bir doğa hâlini alan bireysel yaşam alışkanlıklarıdır. Gazâlî'nin, insanın çevresel etkilerle bozulması veya yücelmesi konusundaki düşünceleri Kindî'nin ve İbn Haldûn'un düşünceleriyle yakınlık gösterir. İki düşünür için de çevresel etkiler insan üzerinde çok etkilidir. İklimlerin veya coğrafi koşulların insan tabiatını fizikî, ahlâkî ve dinî bakımdan etkilediğini ileri süren İbn Haldûn için bu etki mutlak mânâyâ sahiptir.<sup>41</sup> Birey üzerindeki çevresel etkileri kabul etmekle birlikte aşılabilir gören Kindî ise eğitimde metodik yöntemin önemini vurgular. O, hem öğretilen bilgilerin sınıflanması gerektiğini, hem kolaydan zora doğru düzenlenmesinin zorunluluğunu, hem de her öğrenciye her konunun bir aynı yöntemle öğretilmesinin mümkün olmadığını işaret eder. Bu itibarla eğitimde yöntem probleminin Kindî, Gazâlî ve İbn Haldûn'da ağırlıklı bir şekilde ele alındığı söylenebilir.

Ayrıca Gazâlî'nin, öğretmen modellemesi bakımından idealist veya realist öğretmen modellerinden yalnız birini benimsediğini söylemek de kolay değildir. O, bir yandan öğrenciye karşı sevgi ve şefkat dolu, işini severek yapan, öğrettiklerine karşılık beklemeyen, öğrettiği şeyleri kendi hayatında uygulayan ve iyi ahlâkı ile öğrenciye her bakımdan rehber bir kişilik olan öğretmen modeliyle idealist öğretmen modelini benimser görünür. Öğretimde ise esas düstur, öğrencinin doğuştan sahip olduğu yetenek, kabiliyet ve hazırbulunuşluğuna uygun davranmaktır.<sup>42</sup> Buna karşın insanların bir kısmının bir eğitimcinin kısmî yardımıyla eğitildiği düşüncesi, realist eğitimci modelini anımsatır. Bu anlamda Gazâlî'nin değişken bir eğitimci modeli tasarla-

<sup>39</sup> Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 57 vd.; Oruç, "Gazâlî'de Eğitimin İmkânı," 107.

<sup>40</sup> Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 144 vd.; Oruç, "Gazâlî'de Eğitimin İmkânı", 108.

<sup>41</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 259; Murat Erten, *Hayatı, Eserleri ve Meseleleriyle İbn Haldûn, Tanımlar, Tartışmalar* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 209.

<sup>42</sup> Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 144.

dığı ve bu değişkenliğin öğretmenin eğitim anlayışına göre değil öğrencinin hazırbulunuşluğuna göre şekil aldığı söylenebilir. İbn Haldûn da bu türden bir anlayışla öğrenciyi esas alan bir öğretmen modeli kurgular. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ise Platoncu idealist öğretmen modelinden taviz vermezler.

Gazâlî'nin öğrenci merkezli yaklaşımı ise radikal bir içeriğe sahiptir. Ona göre, sahip oldukları huy ve davranışlarından dolayı kalpleri katılaşmış, zihinleri kararmış, artık eğitilemeyecek bir seviyeye geriledikleri kanaatiyle bir kısım insandan vazgeçilebilir. Bu türden bir değerlendirmeye Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastlamak mümkün değildir, İbn Haldûn ise Gazâlî'den daha ılımlı bir yaklaşımla eğitime yatkın olmayan bir kısım öğrencinin az ve başlangıç seviyesinde eğitim almasını, bunun ardından yatkın olduğu bir alanda gelişmesine imkân tanınmasını önerir. Dolayısıyla eğitimde vazgeçilebilir kimseler olabileceği düşüncesi sadece Gazâlî'ye özgüdür.

Böylesi bir durumdan kurtuluş çoğunlukla içsel bir etkiyle sağlanabilir. Bir eğitimcinin yardımı olmaksızın, kişi kendi iradesiyle kötü davranışlarından uzaklaşıp yeni davranış alışkanlıkları edinebilir. Gazâlî'ye göre basit bir davranış alışkanlığının bile arkasında içsel ve dışsal pek çok etken bulunur. Bu etkenlerin iç mücadelesi ortaya olumlu veya olumsuz, ahlâkî veya ahlaksız birtakım davranışlar bütünü çıkarır. Davranışlar üzerinde düşünmek ve dürtüleri kontrol etmek anlamında derin tefekkür kuvvetiyle akıl, ahlâkî değerlerin ve bunlara bağlı davranış kalıplarının oluşmasını sağlar. Dolayısıyla insan, alışkanlık edindiği bir takım davranış kalıplarını ahlâkî bir değerlendirmeye tâbi tutmak, kötü olanları terk edip iyi olanları sürdürmek uğraşında/yolculuğunda kendi başınadır. Öğrenim sürecinde aktarılan bilgilerin anlaşılmasını sağlamakla, tefekkür insanı dinî, ahlâkî ve aklî olarak olgunlaştıran/yücelten ve hem duyuşsal hem düşünsel olarak kötü huy ve davranışlardan temizlenmesini sağlayan bir faaliyetir.<sup>43</sup> İnsanın kendi istemesi sonucunda ortaya çıkan bu türden bir irade kuvvetini dışsal bir etkinin meydana getirmesi mümkün değildir. Böylece kişi akletmek, iradesini iyi huylara yöneltmek ve davranışlarını bu ilkelere göre yeni baştan oluşturmak kuvvetine sahip olur. Bu süreçte etkin kavramlar akletme, derin tefekkür ve iradedir.

Bu anlayışla Gazâlî, eğitilmesi en zor merkez olarak insanın özünün yerleşkesi olan kalbi, eğitimin ve insanın tekemmülünün zirvesi olarak kalp eğitimini görmektedir. Bu, İbn Sînâ'nın ruh eğitimi ve ruh eğitiminde de metafizik eğitim anlayışını hatırlatır. İnsan doğuştan bir yönelimle akılsal olarak ahlâkî değerleri arar ve bunları davranışlarında inşa eder. Ancak kalp bu yönelimin etkisiyle kötü olana da meyledip kötü davranışları benimseyebilir. Başka deyişle iyi veya kötü tüm davranışlar öncelikle kalpte bir eğilim olarak doğar, ardından davranışlara yansiyarak alışkanlığa dönüşür. Kalp, kötülüklerden ancak dinin temel kaynaklarında içerilen yanılmaz ilimden hareketle arındırılabilir. Böylece kalbin eğitiminde öncelikle kalbe gelen kötü his ve düşüncelerden kurtulmak için onların tersini düşünmek gerekir. Örneğin cehalet ilimle, pntilik cömertlikle, korkaklık cesaretle ortadan kaldırılır. Kalbi eğitmenin bir başka yolu onu sürekli olarak Allâh'ı düşünmekle meşgul etmektir. İyi olanı düşünmek, kalpte ona ilişkin bir eğilim oluşturmak, onu dilde var etmek ve davranışlarda gerçeklik kazanmasını sağlamak; bireysel kalp eğitimi, kötü alışkanlıklardan kurtulmayı ve nihayet kalp temizliğini mümkün kılar. Böylece dil ile ifade edilen ve zihnen kabul edilen bir ahlâkî davranış kalp ile onanmış, bu üç merkez arasında bütünlük sağlanmış ve o davranış dil-düşünce-hareket düzleminde alışkanlığa dönüşmüş olur.<sup>44</sup> Bu, esas itibarıyla eğitimini kendi gayretleriyle tamamlayan in-

<sup>43</sup> Oruç, "Gazâlî'de Eğitimin İmkânı", 157, 164.

<sup>44</sup> Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 59 vd.; Oruç, "Gazâlî'de Eğitimin İmkânı", 167.



sanlara özgü bir yaklaşımdır. Bir öğretmenin sınırlı yardımıyla gelişme gösterebilecek olan ikinci grup insan üzerinde de kısmen etkili olabilir. Edindiği kötü davranış kalıplarını öven/beğenen ve eğitilmesi mümkün olmayan kimselerse ancak davranışlarının yanlışlığının farkına vararak bu olumsuz durumdan kurtulabilirler. Onlar üzerinde etkili dışsal bir yardım yoktur. Böylece Gazâlî hem eğitime mutlak bir anlam yüklemeyi reddetmiş, hem de eğitimin dışsal olmaktan çok içsel bir yetkinlik uğraşı olduğunu ifade etmiş olur.

Çevre ve toplum eğitimde etkin ve önemli bir role sahiptir. İnsanlarla ortak bir yaşam tutturmak ve insanlara yararlı olmak toplumsal yaşam tecrübesinin temel faydalarından biridir. Sosyal bir varlık olarak insan da etrafında kendisine rol model olabilecek örnekleri taklit ederek hem olumlu hem olumsuz davranışlara yönelebilir. Davranış kalıplarının ilkel formlarının iki ilâ altı yaş aralığında oluştuğu ve oturduğu düşünüldüğünde, çocuğun bu yaşlarda olumlu örnek davranışlara maruz kalması çok önemlidir. Bu davranış modelleri aynı zamanda masal ve hikâyelerde yer alan hayalî kahramanlar yoluyla da oluşturulabilir. Böylece doğru hareket etmeyi alışkanlık edinmiş örnek kimselerin davranış kalıplarını özümsemek yoluyla çocuk ahlâkî bozulmadan uzak tutulabilir.<sup>45</sup> Bu itibarla Gazâlî ağırlıklı olarak metot açısından ve çocuk eğitimi seviyesinden eğildiği eğitim konusunda, Antik Yunan düşünürlerine benzer şekilde eğitime başlangıç yaş aralığını tespit etmiş fakat ileri seviye eğitim konusuna değinmemiştir.

### 5. İbn Bâcce'nin Eğitime Yaklaşımı

İbn Bâcce (1077-1139) felsefî düşüncelerini erdemsiz bir toplumda mutluluğa ulaşmaya çalışan erdemli kimsenin *doğal yalnızlığı* düşüncesi üzerine kurar. Erdemli insan erdemsiz fertlerden oluşmuş toplum karşısında kelimenin gerçek anlamıyla yalnızdır. Bu yalnızlık toplumun sistemi, düzeni, ahlâk ilkeleri ve dengesizliği ile uyuşmamadan doğan sosyal, entelektüel, düşünsel ve ahlâkî bir yalnızlıktır/*marjinalite*. Bu anlamda İbn Bâcce, Fârâbî ve Platon'un erdemli toplum arayışının siyasal ve sosyolojik yönünün tersine topluma erdemsizlik açısından, fert düzeyinden ve psikolojik bir yorumla yaklaşır ve onların topluma ilişkin olumlu veya ümitvar yaklaşımlarını paylaşmaz. İbn Bâcce toplum hakkında pesimisttir. Dolayısıyla erdemli kimse, cahil toplumun zararlı etkilerinden ve toplumun geneline yayılmış bulunan kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla, kendine has ilkelerle inşa ettiği yalnız bir yaşama/*uzlet* iradî olarak yönelir. Bu, toplumdan hem zihnen hem bedenen uzak durmayı, esas itibarıyla ruhsal, içsel ve zihinsel arınmayı, ilimle meşgul olmayı ve yalnızca kendisini zihnen besleyecek kendisi gibi erdemli kimselerle görüşmeyi kapsayan bir süreçtir. Zorunlu hallerde farklı bir yere göç etmek de mümkündür.<sup>46</sup>

Toplumla ferdin karşı karşıya geldiği kurgusal durumları Fârâbî de dikkate alır ve negatif bir uyumsuzlukla erdemli toplumdaki erdemsiz kişiyi ayrıksı *ot/nevâbit* olarak adlandırır. Ancak fert ile toplumun karşı karşıya geldiği kurgusal ilişkide, Fârâbî'nin ferdi dışlayan ve toplumu yücelten yaklaşımının tersine, İbn Bâcce erdemli kişiye aykırılığı yakıştırmaz. Bu, erdemsizliğinden dolayı toplumu alçaltmak, erdemli kişiyi ise yalnızlığı oranında toplum karşısında yüceltmek arzusudur. Ona göre erdemli toplumda erdemsiz bir fert bulunamaz. Çünkü toplumun kapsayıcılığı ve kolektif bilincin etkisiyle her bir ferdi ortalama seviyede bir erdemliliğe

<sup>45</sup> Kasım, "İmam Gazâlî ve J. J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma," 48.; Oruç, "Gazâlî'de Eğitimin İmkânı", 168.

<sup>46</sup> İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid, Bireysel Yönetim Okumaları*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 128. (Bundan sonra yalnız *Tedbirü'l-Mütevahhid*) Betül Zengin, "Din Eğitiminde Çocuklar İçin Felsefe Yoluyla Bireysel Yetkinleşme-İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği," *Journal of Islamic Research* sayı: 30/3 (2019): 422-440, 426 (Bundan sonra yalnız İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği).

çekme kuvvetine sahip olması dolayısıyla erdemli toplumda erdemsiz kişinin bulunması sosyal gerçekliğe aykırıdır. Oysa erdemsiz toplumda erdemli bir fert bulunabilir ve bu durumda erdemli kişi erdemsiz toplum karşısında *gariptir*.<sup>47</sup>

Bu durumu tanımlamak için düşünür, yalnız insanın bireysel yönetimi/*tedbîru'l-mütevahhid* kavramını kullanır. Yalnız insanın bireysel yönetimi, toplumsal etkiler karşısında kişinin kendi zihinsel, duygusal eylemlerini ve eylemlerinin toplumsal sonuçlarını kontrol edebilmesidir. Bu da erdemli kimsenin kendi yaşamına ilişkin duygu, düşünce ve eylemlerinde bir amaca yönelik hareket etmesi ve ortaya çıkan sonuçların sorumluluğunu alması anlamına gelir. Bu durumda erdemli kişinin bir süreliğine de olsa kendi kendine her bakımdan yeterli olması gerekir. Tasavvufî ifadeyle erdemli kimse özgür ama yalnız, yalnız ama özgür bir pozisyonadadır. Toplumun konjonktürel durumu veya erdemli kimseye yönelik yaklaşımı belirleyici bir husus değildir. Çünkü erdemli kimsenin, bireysel yetkinlik çabalarının nihaî sonucu olarak elde ettiği erdemini doğurduğu iç huzuru, tatmin duygusu ve mutluluk, onu erdemsiz toplum nezdinde değerli bir konuma yükseltmez veya toplumda bir yankı uyandırmaz. O, her durumda yalnızdır.<sup>48</sup>

Bununla birlikte toplumdan uzaklaşmış ve kendi bireysel yetkinleşme serencamına odaklanmış erdemli kimse, bu uzleti ilâ nihâye sürdürmek arzusunda değildir. Çünkü bu bir geçiş, geniş çaplı bir hazırlık ve ümit dolu bir sabır sürecidir. Zamanın yıkıcı/onarıcı etkisiyle değişecek toplum bir gün onu çağırarak, böylece erdemli toplum inşasının dönüşümü için gereken yapı taşını erdemli fert oluşturacaktır. O hâlde erdemli kişinin toplumdan uzaklığı ilineksel, geçici ve dolaylı bir çözümdür ve esas itibarıyla dışsal olandan içsel olana dönüş, sosyal olandan uzaklaşıp bireysel olana bir yöneliştir. Bu türden bir tecrübeyi Platon'un mağaradan çıkararak hakikati keşfeden bilge insan alegorisinden hatırlatmak mümkündür. Hem Platon'un hem İbn Bâcce'nin bakış açısından, toplumun henüz kabule hazır olmadığı gerçekleri dile getirip olmadık güçlüklerle karşılaşmak yerine, bir süreliğine bulunduğu bölgeyi terk edip kendine uygun bir başka toplum yaşamına göç etmek, erdemli kişi için oldukça makul görünmektedir. Bu duruma, Endülüslü düşünürlerden İbn Rüşd'ün (1126-1198) Mağrib'e; İbn Arabî'nin (1165-1240) Anadolu'ya ve Şam'a; İbn Haldûn'unsa (1332-1406) Mısır'a göçüp ömürlerinin geriye kalanını göç ettikleri yerlerde geçirmeleri örnek gösterilebilir. Yaşamsal zorluklar ve toplum baskısı dolayısıyla göç etmiş bu düşünürlerin yanında, ilim tahsil etmek üzere göç etmiş olan Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin yaşamsal tecrübeleri de bu açıdan yorumlanabilir. Ancak erdemli kişinin erdemsiz toplum karşısındaki problematik durumuna belki en iyi örnek İbn Bâcce'nin kendi yaşamı olabilir. Her ne kadar toplumdan tümüyle uzak bir yaşam sürmemiş, tam tersine iki kez uzun süreli vezirlik görevlerinde bulunmuşsa da, felsefeyle ilgilenmesi, ilmî derinliği ve düşünceleri dolayısıyla çokça eleştirilmiş, ölüm tehditlerine maruz kalmış ve siyasal görevleri dolayısıyla iki kez hapis yatmıştır.<sup>49</sup> Bu anlamda erdemli bir kimsenin erdemsiz bir toplumda ne türden güçlüklerle karşılaşabileceği ve bunlara ilişkin ne türden tedbirler alınabileceği konusunda, kendi yaşam tecrübesinden başka bir kaynağa ihtiyacı yoktur. Ona göre insanın bireysel ve ahlâkî gelişimi toplumun gelişmesinden önce geldiği için, erdemli kimsenin toplumdan uzak yalnız bir yaşamı seçmesi, esas itibarıyla bireyin toplumun erdemsizliğine/cehaletine karşı takındığı radikal ve bilinçli bir tavidir. Toplum karşısında yalnız kalma cesaretini göstermek, ruhsal dinginlik ve kendini gerçekleştirme yöneliminin rasyonel bir arzusudur.

<sup>47</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 30.

<sup>48</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 30.; Zengin, "İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği," 425.

<sup>49</sup> Yaşar Aydın, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 1999), 348-353, 348.

Bu yaklaşım bir başka açıdan toplumsal değişimin kaynağının hem dışsal hem içsel olduğunun bir ifadesidir. Toplumsal değişime ön ayak olacak erdemli kimse uzletinden çıkıp geleceği için, toplumsal değişimin dinamiğinin dışsal olduğu düşünülebilir. Ancak bireysel yönetimlerini doğru bir biçimde sağlayan fertlerin sayıca çoğalması sonucunda, toplum da kendiliğinden veya içsel bir etkiyle erdemli topluma dönüşür. Bu, erdemli toplumun inşasında erdemlin ve nihaî mutluluğun kaynağını filozof-kralda gören Fârâbî ile zıtlık ifade eder. Fârâbî için değişim dışsal bir dinamikle toplumdan ferde doğru yayılır. Kaldı ki erdemli toplumun genelleyici etkisiyle fertler birbirleriyle eşitlenir ve ferdin özel koşulları derinlikli bir sorgulamaya konu edilmez. Fârâbî'nin topluma ilişkin ideal düzeyde *iyimser* yaklaşımı bu bağlamda ele alınabilir. İbn Sînâ'nın metafizik eğitimi de toplumu önceleyen ve ferdi ihmal eden bir yapı arz eder. Gazâlî eğitime genel olarak iyimser yaklaştığı hâlde, eğitimin fertler üzerinde olumlu sonuçlar doğuracağı ön kabulüne katılmaz. İbn Bâcce ise topluma ve toplum-fert arası ilişkilere realist bir *kötümserlikle* yaklaşır. Buna göre erdemli kimse toplum tarafından olumlanmaz, tersine kendisine karşı olumsuz tepki geliştirilir ve dışlanır. Erdemli kişiye karşı geliştirilen bu olumsuz tepki, esas itibarıyla erdeme ve eğitime karşı geliştirilmiş sayılabilir. O hâlde erdemsiz toplum karşısında yalnız kalmış erdemli ferdin toplumu değiştirme gücünü nasıl bulacağı sorulabilir.

Toplum yaşamı insanın metafizik yönünü ihmal ettiği için, erdemli insanın iyi, mutlu ve erdemli yaşam hedefine toplumsal ilişkiler ağı üzerinden ulaşması mümkün değildir. Bu itibarla erdem peşinde koşan kişi, toplumla ilişkilerini azaltarak zihnî, teorik ve düşünsel yetkinliğe yönelir ve bu türden faaliyetlerle meşgul olmaya başlar. Bu yönelimiyle de öz benliğini toplumun zararlı etkilerinden korur, kendi kendisini besler, yetkinleşir ve erdemli toplumun çekirdeğini oluşturan gelecek idealinin temellerini şimdide atmaya çabalar.<sup>50</sup> Bu bağlamda İbn Bâcce'nin erdemli insan için öngördüğü toplumdan uzak yaşam biçimi, içerisinde ruhsal dinginlik, ahlâken kemale erme, bireysel yetkinleşme, yüksek otokontrol/öz denetim ve toplumsal gelişme hedeflerini bir aynı anda barındıran geniş çaplı ve derin bir anlam ifade eder. Ancak İbn Bâcce'nin bireysel yetkinleşmeye yönelmiş yalnız insan örneğinin toplumsal gelişmeye ne derece öncülük edeceği veya katkıda bulunabileceği önemli bir sorun teşkil eder. Kendi selameti ile geleceğin toplum ideali problemleri karşısında/arasında erdemli insanın ruh dinginliğine ulaşmasının imkânı da tartışmaya açıktır. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin toplumdan uzak yaşam ideali, Platon'un mağaradan çıkan insan örneğinden farklı bir yapı arz eder. Bu farklılık Platon'un idealist kurgusuna karşın İbn Bâcce'nin realist yaklaşımından kaynaklanır.

İbn Bâcce'nin yalnız insan tasarımının eğitime konu edilemeyeceği ve öğrencilere bir yaşam hedefi olarak sunulamayacağı düşünülürse, meselenin odağını bireysel düşünme becerisini geliştirmek ve öğrencilerin kendi öz denetimlerini/yönetimlerini ele almaları oluşturur. Kavram bu yönüyle tartışılabilir. Düşünme eğitimi, öğrencilerin düşünme becerilerini açığa çıkarıp gerçekleştirme ve farklı ve yaratıcı düşünme yollarını öğretmeyi amaçlayan bir eğitim modelidir. Bu eğitim modelinde öğrencinin doğuştan sahip olduğu yetenekleri yanında öğretmenin yaratıcı ve geliştirici rehberliği de belirleyici bir öneme sahiptir. Sıradan insanların sahip olduğu maddî akıl; matematik ve doğa bilimleri gibi teorik bilimlerde yetkinlik kazanmak suretiyle yükselir ve gelişir. Bu seviyelerde bilme etkinliği, çeşitli bilgi araçlarına bağımlı bir şekil arz eder. Metafizik ilimlerde yetkinlik kazanan kimseler ise *müstefâd akıl* sahibi olurlar. Kazanılmış akıl da denilen bu akıl, Fârâbî'nin akıl teorisi ve bilgi anlayışının temel kavramlarından birini oluşturur. İbn Bâcce'ye göre de kazanılmış akıl seviyesine yükselen insanlar, eşyayı hakikatiyle gören, gerçek mutluluğu elde etmiş kimselerdir. Bu şekilli bilme, bütün bağıntılardan kurtulmuş bir biçimde gerçekleşir. Dolayısıyla müstefâd akıl seviyesinde insan,

<sup>50</sup> Aydınlı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 352.

düşünmeyi öğrenmiş ve kalıcı öğrenmeyi gerçekleştirmiş demektir. Öğrencilere düşünmeyi yalnızca tavsiye etmekle yetinmek veya muhtemel kazanımlardan söz etmek, hedeflenen seviyeye yükselmeyi sağlamaz. Bu seviyeye ulaşmanın yolu, eğitimin bir parçası olarak düşünme temrinleri yapmaktan geçer.<sup>51</sup> Bunun sonucunda eğitimle amaçlanan temel hedeflerin en önemlisi olarak genç ve eğitimsiz zihinlerin öz denetim, otokontrol ve bireysel yönetim sahibi olmaları umulur.

İbn Bâcce doğrudan bir eğitim felsefesi kurmaz veya eğitim konusunu düşüncesine genel olarak konu edinmez. Buna karşın erdemli insanın elde ettiği ahlâkî, duygusal, zihinsel ve ruhsal kazanımlar, düşünmeyi öğrenme temelinde bireysel yönetim tekniği çerçevesinde ve bir eğitim modeli kapsamında öğrencilere aktarılabilir. Başka deyişle İbn Bâcce'nin yalnız insan tasarımı, bireysel açıdan kendilerini gerçekleştirmek ve temel kişisel veya toplumsal hedeflerini gerçekleştirmekte zorlanan öğrencileri, toplumun farklı türden zararlı etkilerinden sınırlı bir anlamda korumakta kullanılabilir. Bu türden bir ütopyik/fütüristik eğitim planlaması, hiç şüphesiz, genç bir zihnin düşünme eğitimi aracılığıyla kendini tanımasının, düşüncelerini denetlemesinin, kendi düşünceleri üzerine refleksiyon yapmasının, böylece potansiyelini gerçekleştirmek, verili olana alternatif üretmek ve kendine özgü bir tutum ve düşünce geliştirmek imkânına sahip olmasının doğuracağı avantajların beklentisi üzerine kurulu olacaktır. Öngörülen bu bireysel avantajlar aynı zamanda kolektif düşünme becerisini de geliştirdiği için, düşünme eğitiminin toplumsal birtakım etkileri de olacaktır. Bu anlamda düşüncelerini denetlemeyi öğrenmiş bireyin ortaya koyduğu farklı, özgün ve yetkin düşünceler, bu türden yetkinlikleri dışlamayan bir toplumda yüceltilecek ve değerle karşılanacaktır. Böylesi gelişmiş bir toplum yapısına eğitim aracılığıyla erişmekse, hem toplumsal yaşama pesimist yaklaşan İbn Bâcce'nin ümitsizliğini ortadan kaldıracak, hem de mağaradan çıkmayı başaran erdemli kişinin elde ettiği epistemolojik ve kognitif yetkinlikle mağaraya/topluma geri dönmesini idealist bir optimizmle ümit eden Platon'a bir selamlama niteliği taşıyacaktır.

İbn Bâcce'nin topluma karşı ümitsizliği elbette haksız ve temelsiz değildir. Topluma karşı kötümserliğin temeli bugün de insanların kaygısızlığına, ahlâkî göz ardı eden yaşam biçimlerine, saygısızlığına ve ruhsuzluğuna dayanır. Aklın işlevini yitirmesi, ruhun boşalması ve yalnızca maddeden ibaret kalan insan topluluklarının yalnızca dünyevî olana yönlendirilmesi, modern yalnızlıklar doğurmaktadır. İslâm toplumlarında ortaya çıkan çeşitli toplumsal problemlerin çözüm nüveleri, Platoncu bir iyimserlikle, yine İslâm medeniyetinin öz kültürü içinde ve eğitim alanında gerçekleştirilecek bir yeniden ayağa kalkışta aranabilir.

## 6. İbn Tûfeyl'in Eğitime Yaklaşımı

İbn Tûfeyl (1106-1186) ünlü eseri *Hayy b. Yakzân*'da, eğitime ilişkin düşüncelerini akıl temeli üzerine kurar ve insan aradığı yetkinliğe ancak akıl ve düşünce yoluyla erişebilir. Antik Yunan felsefesinin Müslüman temsilcilerinden biri olması dolayısıyla bu yaklaşımı şaşırtıcı değildir. Fakat ona göre kendisiyle birlikte tüm varlık âlemini düşüncesine konu eden insan, yoğun düşünme faaliyetinin ardından yüksek bir arınma ve vuslat yoluna yönelmelidir. Arınmanın hakkıyla gerçekleşmesi ve Yaratıcı ile vuslatın temel şartı ise çiledir. Böylece İbn Tûfeyl de, ömrünün son yıllarında kaleme aldığı *Doğu Hikmeti/Hikmet-i Meşrîkî* adlı eserinde

<sup>51</sup> Zengin, "İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği," 428.

İbn Sînâ gibi hem tasavvufa yönelmiş, hem de Klasik Yunan felsefesi ile tasavvufu bir aynı anlama etkinliği içerisinde yan yana getirmiştir.<sup>52</sup>

İbn Tûfeyl, temelde din ile felsefenin veya vahiy ile aklın birbirine uygunluğu düşüncesini savunur. Bundan hareketle dinî metinlerin akli/sembolik karşılıklarını arar.<sup>53</sup> Din ve felsefenin bir aynı hedefe yönelmiş birbirinden farklı anlama yöntemleri olduğu düşüncesi, Kindî ve Fârâbî'den beri süregelen din-felsefe özdeşliği düşüncesiyle benzeşir. Hayy sembolü ile insan, evrene yönelik önce akılsal bir anlama gerçekleştirir. Fakat ona göre Yunan tarzı felsefe ve saf ilmî çalışmalar, insanı yetkin gerçekliğe ulaştırmakta yeterli değildir. Hakikat arayışının ikinci merhalesi tasavvufî anlama biçimidir. Ancak tümüyle kişisel bir iç yolculuk olan tasavvufun aktarılması ve aynıyla deneylenmesi de mümkün değildir. Bu itibarla İbn Tûfeyl genel bir din kavrayışından öte, özel olarak tasavvufu kasteder ve felsefe ile dini bir aynı hakikat arayışının ardışık evreleri olarak kavrar. Bu iki evre arasında bir yükseklik farkı bulunmaz, sıralama somuttan soyuta doğrudur ve ikisi arasındaki fark sadece bir derece farkıdır. Akıl ilhamdan önce gelir. Böylece tam anlamıyla anlaşılabilir ve yorumlanabilir olmayan tasavvuf ve felsefe, arınma ve Yaradan'a vuslat amacıyla başvurulabilecek yegâne iki yöntemdir.<sup>54</sup>

İbn Tûfeyl, düşüncesini din ile felsefeden yalnızca biri üzerine bina etmektense, her iki disiplinin bir arada bulunduğu en uygun bir düşünceye ulaşmaya çabalar. Hayy b. Yakzân'ın ortaya çıkışı ya toprağın mayalanması, şimşeklerin çakması ve üzerine yüksek enerji yüklü yıldırımların düşmesi sonucunda<sup>55</sup>, ya da bulunduğu yere bir sandık içinde başka bir yerden gelmek şeklinde olmuştur. Bunların ilki canlıların ortaya çıkması konusunda Modern dönemde ortaya atılmış evrim teorisini hatırlatırken, diğeri *Kur'ân*'da yer alan Hz. Mûsa kıssasını anımsatmaktadır.<sup>56</sup> Böylece İbn Tûfeyl insanın ortaya çıkışının iki farklı kaynak versiyonunu da *Kur'ân-ı Kerîm*'den yararlanarak dinî/dogmatik bir temele dayandırmaktadır. Ancak düşünürün âlemin yapısı, kaynağı ve insanın yaratılışı konularını ele alış biçimi ve işleme yöntemi tümüyle rasyonel bir tahlile dayalıdır. Açıklamasında dinî öncül ve ispat yöntemlerine başvurmaz, sembolik bir dille ilk insan olan Hz. Âdem'i Hayy karakteriyle, onun içine doğduğu varlıklar âlemini ada figürü ile sembolleştirir. Bu, İbn Tûfeyl'in din temelli konuları felsefî bir düzlemde anlama ve Kindî ile başlayıp Fârâbî ile zirveleşen din-felsefe uyumu düşüncesine pratik bir katkıda bulunma çabası da sayılabilir.<sup>57</sup>

İbn Tûfeyl Hayy b. Yakzân metaforunda, Hayy karakterini ıssız bir adada dünyaya gelmiş, âlem karşısında ilkin hayretle hareket etse de, giderek taklide yönelen ve ilk öğrenme tecrübelerini taklit yoluyla edinen bir insan olarak tahayyül eder. Hayy'ın öğrenmede taklit yöntemine başvurması, bazı araştırmacılara göre eğitimde çevrenin etkisini gösterir.<sup>58</sup> Buna karşın taklit, öğrenmenin tüm boyutlarını içermeyeceğinden,

<sup>52</sup> Necmettin Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," *İslâm'da Çocuk ve Aile Terbiyesi-I* içinde (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı-İSAV, 2005), 111-126, 113.

<sup>53</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 99.

<sup>54</sup> İbn Tûfeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, çev. N. Ahmet Özalp. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 36.; Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," 114.; Abdullah İnce, "İbn Tûfeyl ve J. J. Rousseau'da Eğitim Düşüncesi," *Usûl İslâm Araştırmaları* sayı: 21 (2014): 67-102, 70.

<sup>55</sup> İnsanın yapışkan bir yapıdan, balçıktan ve topraktan yaratıldığına dair âyetler için bkz. *Kur'ân-ı Kerîm*; En'âm Sûresi (6/2), Hicr Sûresi (15/26), Fâtır Sûresi (35/11), Sa'd Sûresi (38/71-72), Kiyâmet Sûresi (75/38) ve Tin Sûresi (96/1-2).

<sup>56</sup> Hz. Mûsa'nın Firavun'un zulmünden kurtarılmak üzere bir sandık içinde nehre bırakılması kıssası için bkz. *Kur'ân-ı Kerîm*; Arâf Sûresi (7/141) ve Ta-Ha Sûresi (20/39-40).

<sup>57</sup> Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," 114.

<sup>58</sup> İnce, "İbn Tûfeyl ve J. J. Rousseau'da Eğitim Düşüncesi," 77.

İbn Tûfeyl, Hayy karakterine duyuşal olarak tecrübe ettiği şeyler üzerine derin düşünme ve tefekkür kuvveti yükler. Öğrenmenin derin düşünme ve bireysel bir etkinlik olduğunu savunan Gazâlî ile benzerlik arz eden bu yaklaşım, sınırlı tecrübelerle başlayan öğrenme serüveninin kişisel çabayla nihaî hedefine ulaşabileceği düşüncesinin bir temellendirilmesidir.<sup>59</sup> Hayy, doğuştan sahip olduğu duygular ve derin düşünme yetisinin etkisiyle âleme ilişkin düşüncelerini genişletir, kendisini hayvanlarla karşılaştırır ve giderek kendi varlığını konu edinir. Hayvanlarla karşılaştırdığında kendisini güçsüz ve zayıf bulan Hayy'a en ağır gelen hususlardan biri çıplak oluşudur. Böylece *utanma* duygusu, ahlâkın temel ilkesi olarak, toplumsal öğretilerden bağımsız ve kişinin doğaya yönelik derin tefekkürünün doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kaldı ki İbn Tûfeyl'in bu noktaya değin Antik Yunan düşünürlerinin ileri sürdüğü türden bir eğitim modelini veya öğretici tipini benimsememiş olması dikkat çekicidir. Çünkü İbn Tûfeyl'e göre insan zihni epistemolojik olarak doğuştan bir takım bilgi ve düşüncelere sahiptir ve ahlâkî olarak kişi bir takım etik yargılara uzman bir öğretmenin rehberliğine ihtiyaç duymaksızın kendi refleksiyon yapma kuvveti ile ulaşabilir. Bu süreci Corbin, etrafta olup biten şeylere yönelik dikkatli bir gözlem, gözlem sonucunda elde edilen veriler üzerine derin bir düşünme ve nihayet bunlardan çıkarılacak kişisel sonuçlar üzerine dönen bir refleksiyon olarak formülleştirir. Hayatın hakikatine ulaşmak için bu yeterlidir.<sup>60</sup>

İbn Tûfeyl, eğitimi temelde Platon ve Aristoteles benzeri bir şekilde yedi yaş ve katlarına göre şekillenen aşamalar hâlinde sistematize eder. İlk aşamada doğayla taklit ve tefekkür ilişkisi kuran insan, yedi yıllık bu ilk aşamanın ardından yirmi bir yaşına dek sürecek ikinci aşamaya geçer. Bu aşamada ileri seviye tefekkür, yerini pratik aklın işleyişine bırakır. Ölüme, ateşe ve bunlara ilişkin ruhunda ortaya çıkan yankılara şahit olur. Böylece doğaya ilişkin düşüncelerini yeniden ele alıp değerlendiren Hayy, varlıkları, Aristoteles mantığına ait olan cins, tür, şekil, suret, hareket ve değişim gibi kavramlar aracılığıyla kendi varlığıyla kıyaslayarak cansız-canlı-bitki-hayvan-insan varlık katmanlarını zihninde inşa eder ve ezellilik-ebedilik fikrine ulaşır. Hayy'ın bu araştırmaları, varlıkların sebepsiz var olamayacakları sonucunu doğurur.<sup>61</sup> İbn Tûfeyl'in bu düşünceleri, *Kur'an*'da detaylı biçimde ele alınan Hz. İbrahim kıssasının<sup>62</sup> felsefî bir anlaması ve din-felsefe uyumuna bir örnek kabul edilebilir. Onun bu yöntemi, din ile felsefenin özdeş olduğunu savunan Fârâbî'den daha çok, bu iki disiplin arasında derin bir uyum olduğu düşüncesindeki Kindî ve İbn Rüşd felsefeleriyle uyumludur.

Bu yönüyle insan, İbn Tûfeyl'e göre, eğitim sürecinde düşünme gücüne dayanarak önce kendisini kurup kişiliğini oluşturur, ardından hayatı tüm boyutlarıyla bu açıdan ele alır. İnsanın, içinde yer aldığı âlemlerle ve kendisiyle ilişkisinde temel vasıta düşüncedir ve sürecin başından beri etkin durumdadır. Bu, eğitim açısından önemlidir çünkü düşünme yetisinin hayatın dışına itilmesiyle insan anlama etkinliğinden yoksun kalır. Tıpkı modern insanın ruhunun boşalması, ahlâkını yitirmesi ve kaba bir şekilde maddeleşmesi gibi, düşünme etkinliğinden uzaklaşan insan da köleleşmeye, istismara ve sömürüye açık hâle gelir.<sup>63</sup> Böylece İbn Tûfeyl, İbn Bâcce'nin topluma karşı kötümserliğini kısmen paylaşır ve eğitimde düşünme becerisinin kazandırılmasının önemini vurgular. Düşünme eğitimi gençlere doğru düşünme becerisi kazandırır, yaratıcılıklarını geliştirir ve özgür/özgün bir bakış tarzı elde edebilmelerine olanak sağlar. Dolayısıyla İbn Tûfeyl'in, bozulmuş toplum karşısında Fârâbî'nin idealist ve toplumdan ferde akacak erdemli yaşam iyimserliği yerine, Gazâlî, kısmen

<sup>59</sup> Varlıklar âlemine yönelik derin tefekkürü öneren bir âyet için bkz. *Kur'an-ı Kerim*; Âl-i İmrân Sûresi (3/191).

<sup>60</sup> Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hâtemi. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 234.

<sup>61</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 211.

<sup>62</sup> *Kur'an-ı Kerim*; En'âm Sûresi (6/75-79).

<sup>63</sup> Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," 116.

İbn Bâcce ve İbn Haldûn çizgisinde topluma rağmen insanın kurtarılması gerçeğine odaklanmış bir eğitim sistemini benimsediği söylenebilir.

İbn Tûfeyl'in eğitim düşüncesinde başlangıçta merakın ve yakın çevrede yer alan varlıklara yönelik ilginin bulunduğu görülür. Aile ve çevrenin etkisi öğrencinin seviyesini ve hazırbulunuşluğunu belirler ve bu husus Kindî'nin de vurguladığı şekliyle eğitimde mutlaka dikkate alınmalıdır. Her insan hakikatleri kavramada yüksek bir anlama kabiliyetine sahip olmadığı için, anlaşılması güç soyut kavram veya varlıkların sembolik bir dille anlatılması ve somut bilgilerden soyut bilgilere geçilmesi daha doğrudur.<sup>64</sup> Öğrencilerin merak ve ilgileri uyarınca eğitilmeleri ve öğrenci merkezli yaklaşım, eğitimde son dönemde önemli bir yer tutsa da, İbn Tûfeyl bu hususu İbn Haldûn'dan da önce ve oldukça erken bir tarihte düşüncesine temel alır. Kaldı ki düşünme eylemine varlığı anlamada yalnız bir kere değil tekrar tekrar başvurulur ve her yeni tecrübe, düşünceyi geliştirmek için bir araçtır. Bu anlamda eğitim süreci boyunca öğrenci hem merakla yaklaştığı konularda eğitilmeli, hem de öğrendiklerini akılsal bir yaklaşımla düzenlemeli, farklı yönleriyle anlamalı ve düşüncesini geliştirmelidir. Basitten karmaşığa, somuttan soyuta, yakın çevreden uzak çevreye ve bilinenden bilinmeyene doğru ilerleyen bu süreç, eğitimde önemle vurgulanan hiyerarşik/*tedricî* eğitim ilkesinin erken bir önerisi ve İbn Haldûn'un habercisidir. Ayrıca bu yaklaşım, Modern eğitim sistemlerinden de aşına olduğumuz, insanı saf doğal varlık kabul eden ve dışsal etkilerle yalnız maddî varlığını şekillendiren eğitsel çalışmalara yönelik bir eleştiri kabul edilebilir. Onun maddi varlığı yanında temelde bir ruh varlığı olduğunun kabul edilmesi, eğitimle iç donanımının mükemmelleştirilmesi ve kendi kendisini şekillendirmesine rehberlik edilmesi, insanın ruhsal boşluğu probleminde bir çözüm olabilir. Bu yaklaşım, öğretmenin rehberliğini ve eğitimde temel prensip olarak erdemli yaşama teşvik etmeyi fazlasıyla önemseyen Platon bakımından da önemlidir.<sup>65</sup>

Bilindiği üzere Platon çocuk eğitiminde yirmi ilâ otuz beş yaş arasını felsefî-teorik eğitime ayırır. Bu teorik eğitimin pratik deneyimi ise, otuz beş ilâ elli yaş arasında yapılır. Hayy da yirmi bir ilâ yirmi sekiz yaş arasında âlemin yaratıcısına yönelik bir merak geliştirir. Otuz beş yaşına ulaştığıdaysa, âlemin Yaratıcısından başka tüm varlığın yok olacağı sonucuna varır. İbn Tûfeyl'in otuz beş yaş seviyesine özgü kıldığı bu düşünce gelişimi, Fârâbî'nin akıl teorisinin kilit parçası olan faal akıl kavramına dayanır. İbn Tûfeyl'e göre faal akıl, Tanrının emirlerinden olan ruhun karşılığıdır ve aydınlığını güneş gibi tüm varlığın üzerine yaymaktadır. Bu kavrama biçimi, Aristoteles'in faal akıl kavrayışından daha çok, Plotinos'un üçlü taşma mekanizmasının son merhalesini oluşturan ve kendisinden fizik dünyanın taşıdığı ruh seviyesini anımsatır. Canlı varlıklar bu aydınlıktan kabiliyetleri oranında faydalanırlar. Bunların en yeteneklisi olan insan da böylece bazı duygu ve düşüncelere doğuştan/*a priori* sahip olur.<sup>66</sup> Böylece İbn Tûfeyl, birtakım bilgilerin ve öğrenme yeteneğinin insanda doğuştan ve kalıtsal olarak mevcut bulunduğunu savunur. Bu türden Platoncu bir epistemolojik kavrayışın fertler arasında kişisel farklılıkların oluşmasına sebep olacağı açıktır, ancak bu dışsal ve ilahî bilgi kaynağı faal aklın etkisine açık her ferdi az veya çok etkiler ve epistemolojik ve ahlâkî olarak yükseltir. Grek felsefesinden uzaklaştığı bu noktada İbn Tûfeyl'in düşüncesinde tasavvufî etki de belirginleşir. Faal aklın etkisiyle önce çevreyi, sonra kendi varlığını ve son olarak Yaratıcının varlığını kavrayan Hayy, Fârâbî'nin On Akıl Teorisini anımsatmakla birlikte tasavvufî bir renkle Tanrıyla ittisal eder ve yüksek bir ahlâkî seviyeye ulaşır. Bu yolculuğunda doğal çevresinden hareket eden insan, sonunda Yaratıcıyı tanımış, ona karşı sorum-

<sup>64</sup> İbn Tûfeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, 154.

<sup>65</sup> Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," 116.

<sup>66</sup> İbn Tûfeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, 80.

luluklarının bilincine varmış, kendi varlığını ve benliğini tam anlamıyla kavramış ve varoluşsal eksikliğinin bilincine ulaşarak ruhunu yetkinleştirmenin dinamiğini yine kendinde bulmuş olur. İbn Tûfeyl, dinsel ve felsefî kavramlardan yararlanarak şekillendirdiği bu düşünce yolculuğuna, temelde felsefî ve Aristotelyan bir kavram olan faal aklı tasavvufî bir yorumla entegre etmiştir.<sup>67</sup>

Ayrıca İbn Tûfeyl ferdi doğuştan getirdiği duygu ve düşünceleri geliştirme gayretini önemle vurgular, eğitsel bir çevre içerisinde ve uzman bir eğitimcinin rehberliğinde olmak bir yana, bu türden sistematik bir eğitim çevresine ihtiyaç olmadığı düşüncesini, Hayy'ın kendine özgü düşünsel serüveninde açığa vurur. Bununla birlikte Hayy eğitimde tümüyle tek başına değildir, kendisine en yüce bilgileri veren faal aklın etkisi ve rehberliğinde ilerlemektedir. Bu yaklaşım İbn Bâcce'nin radikal yalnızlık önerisinden farklıdır. Başka deyişle İbn Tûfeyl eğitimde insanî rehberliği reddederken ilahî bir kavrayışla faal aklın rehberliğini kabul eder. Böylece Hayy'ın içsel yolculuğu ilahî bir hedefe ulaşmakla sonlanır. Corbin'e göre bu yönelim, varlıkların eksiksiz bilgisine ulaşmada insansal rehberliğin yetersizliğinin, buna karşın Tanrısal yardımın/*inâyet* hassas ve belirleyici önemini ifadesidir.<sup>68</sup> Südür Teorisinde Fârâbî'nin faal aklı vahiy getiren melek/*Cibrîl-i Emîn* olarak tasarladığı düşünülürken, İbn Tûfeyl'in felsefe-din münasebetini daha geniş ve açık bir çerçeveden ele aldığı söylenebilir. Buna karşın eğitimin toplumsal bir faaliyet olduğu ve özellikle çağdaş eğitim felsefelerinde okulun ve topluluk hâlinde eğitilmenin faydalarının sıklıkla vurgulandığı düşünülürken, İbn Tûfeyl'in tümüyle bireysel eğitim tasarımı eleştiriye açık görünmektedir. Hayy'ın, bireysel farklılıklarının sonucu olan kendi öz düşünsel kabiliyetinden hareketle eğitim sürecini tamamlaması ve en yüce bilgilere ulaşması bir yandan hayret ve takdire şayan iken, diğer yandan yalnızca kendisine fayda sağlaması açısından eleştirilebilir.

Bireysel farklılıklar konusunda Gazâlî, İbn Bâcce ve İbn Haldûn ile ortaklık arz eden İbn Tûfeyl'in ulaştığı sonuçlar diğerlerinden farklıdır. Goodman, İbn Tûfeyl'in tasarladığı doğal eğitim ortamının Dewey gibi düşünürlerin tasarladığı yapay okul ortamına kıyasla daha iyi olduğunu işaret eder.<sup>69</sup> Ayrıca doğal eğitim ortamı, Rousseau'nun natüralist eğitim modeli ile de karşılaştırılabilir. Her iki düşünür ferdi doğal ortamında özgür bırakmak hedefine yönelirler, bireysel yeteneklerin özgürce yetkinleşmesini sağlamayı felsefelerinde temel amaç kabul ederler. Buna karşın, Rousseau teorisini akıl temelinde geliştirmeyi sürdürürken, İbn Tûfeyl'de aklı hikmete, vahye ve faal akla açık ve aşınadır ve insanın ilahî olanla bağlantısı daha kuvvetlidir.<sup>70</sup> Böylece İbn Tûfeyl, doğu hikmetinin sırlarını açıklamak üzere çıktığı yolda<sup>71</sup> din-felsefe uyumunu eğitim temelinde tesis eder. Ona göre topluma ve yerleşik eğitim sistemlerine kapalı, fakat faal akıl aracılığıyla âleme ve Yaratıcıya açık bir ruh, kendi iç dinamikleriyle eğitsel merhaleleri kat edebilir. Bunun için Gazâlî'nin de önerdiği şekliyle, çevrenin/âlemin farkında olmak, duyuşsal olarak etkilendiği şeyler üzerine derin düşünme gerçekleştirmek ve bu süreç sonunda ulaşılan fikirleri refleksiyona konu ederek düşünsel gelişmeyi sağlamak gerekir.

<sup>67</sup> İbn Tûfeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, 128, 203.; İnce, "İbn Tûfeyl ve J. J. Rousseau'da Eğitim Düşüncesi," 76.

<sup>68</sup> Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 235.

<sup>69</sup> Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqqan, A Philosophical Tale* (New York: University of Chicago Press, 1972), 3003.

<sup>70</sup> Tozlu, "İbn Tûfeyl'in Hayy b. Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi," 121.

<sup>71</sup> İbn Tûfeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy b. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, 52.; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 98.



## 7. İbn Rüşd'ün Eğitime Yaklaşımı

İbn Rüşd (1126-1198) İslâm felsefe geleneğinin bir evladı ve Klasik Yunan felsefesine bağlı bir düşünür olarak, felsefesinde din-felsefe veya iman-akıl uyumunu temel alır. Özel bir eser kaleme almadığı eğitim konusunda düşüncelerini de yine bu temel üzerine inşa eder. Eğitime ilişkin düşünceleri Aristoteles metinlerine yaptığı şerhlerde dağınık biçimde yer alır ve bu yönleriyle Kindî ve Fârâbî ile karşılaştırılabilir. Fakat din-felsefe uyumu konusunda özel olarak tasavvufî bir yaklaşım sergileyen İbn Tûfeyl ile arasında önemli bir farklılık mevcuttur.

Ona göre akıl-iman ilişkisinde esas yöntem, her iki kavrayış modelini birbirinden ayrı biçimde ele almak, her birini yekdiğerinden bağımsız biçimde anlamanın imkânlarını tesis etmek ve son olarak ikisi arasında biri diğeri geçersiz kılmayacak biçimde bir ilgi veya bağıntı kurmak olmalıdır. Bunun için öncelikle akıl ve vahyi kendi içlerinde ayrı ayrı ele alıp düşüncedeki yer ve durumlarını belirlemek gerekir. Bundan sonra ikisi arasındaki ortak noktaların tespitine çalışılmalıdır. Çünkü görülen âlem/âlem-i şehâde ile görülmeyen âlem/âlem-i *gayb* arasında yapılan karşılaştırmaların temelsiz ve geçersizliğine benzer şekilde, akıl ile vahiy arasında yapılan karşılaştırmalar da geçersizdir. Bu anlamda akılsal problemler akıl çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmeli, vahiyle ilgili problemler de vahiy dairesinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Başka deyişle her ikisinin problemlerine yönelik çözüm önerileri, te'vîl gerektiren meseleler<sup>72</sup> dışında, yine kendi bünyeleri içinde aranmalı ve belirlenmelidir. Hele bu iki alandan birinin diğeri feda edilmesi tümüyle yanlıştır. Kaldı ki din haktır, Allâh'ı bilmeye götüren hakikatleri bilmek üzere akıl yürütmeyi tavsiye eder, hakikatlerse yalnızca akıl yürütme yoluyla elde edilebilir. Dolayısıyla kesin kanıtı dayalı akıl yürütme ile dinin ortaya koydukları arasında aykırılık değil uyum vardır. Bu iki bilgi elde etme aracının birbirlerinden yardım alma ya ihtiyaçları da yoktur. Ancak yine de ortaya çıkacak bir kısım meselede aykırılıkların çözümü için te'vîl yöntemine başvurulur.<sup>73</sup>

İnsanın doğuştan sahip olduğu akıl, nefse ait bir yetenek ve nefsin tüm yeteneklerinin en üst basamağında olmakla, bilginin kaynağı konumundadır. Bu niteliği, insanı tüm varlıklardan ayırır. Akıl ayrıca deney verilerinden kavramları soyutlamak, elde ettiği bu kavramları idrak etmek ve yeni kavram sentezlerine ulaşmak bakımından, duyulardan ve hayal gücünden farklı ve üstündür. Bu yönüyle aklın alanı âlemdeki varlıklar ve onların bilgileridir. Varlıkların şekilleri, diğeri varlıklarla ilişkileri ve düzenleri, aklın onlar hakkında düşünebilmesinin imkân ve sebebini oluşturur. Böylece aklın, varlıkların tâbi olduğu düzene vukufu arttıkça, varlıklara ilişkin bilgilerindeki eksikler de azalır.<sup>74</sup> İbn Rüşd'ün önemle vurguladığı bu husus, sebep-sonuç arasında ilişki kurma yöntemi veya bilimsel yöntem olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre akıllı düzgün çalışan her insan akla ve akılsal yönetime uymakla yükümlüdür. Fakat insan bir yanıla doğanın bir parçası, diğeri yanıla onu nesneleştirip düzeni, yasaları ve işleyişiyle anlamak ve kavramlaştırmak yeteneğine sahip doğal bir varlıktır. Doğayı anlamak ve kavramlaştırmaksa onu aşmak anlamına gelir. İbn Rüşd'e göre bu çabası insanı doğal düzlemde ayırıp yükseltir, felsefe bilgisini/*hikmet* geliştirmesine imkân verir ve ilahî bilgiyi elde etmesini sağlar. Bu anlamda İbn Rüşd dinî bilgiyi akılsal yeti ve rasyonel etkinliğin üzerine bina eder

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l-Mekaal*, çev. Nevzat Ayasbeyoğlu. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 147.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, "Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz" *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 472 vd.; Numan Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 243-258, 246.

<sup>74</sup> Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 464.; İbn Rüşd, "Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz," 470.; Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," 248.

veya kısaca, akıl din karşısında hâkim konumdadır. Ancak yine de İbn Rüşd'ün radikal bir rasyonalist olduğu düşünülmemelidir. Çünkü o, aklın sınırlarını zorlamadan belirlemekte ve âleme yönelik idrak kuvvetinin belirli sınırlar içerisinde gerçekleştiğini düşünmektedir. İnsanın anlama yeteneği sınırlı olduğu için, her şeyin bilgisine kendi başına ulaşması mümkün değildir. Böylece insan, aklın eksikliğini gidermek üzere var olan evrensel bilgi hazinesine başvurabilir. Bu evrensel bilgi hazinesine elbette vahiy bilgisi de dâhildir. Bu türden bir destek arayışı, aklın yetkinliğine gölge düşürmez ve bu yönelim aslında bizzat aklın onadığı bir gerekliliktir. Başka deyişle aklın idrak etmekte güçlük çektiği konular vahiyle bildirilmiştir ve birbirinden farklı alanlarda etkinlik gösteren bu iki bilgi kaynağı, birbirinin yardımcısı ve tamamlayıcısı konumundadır.<sup>75</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımına göre, açıktır ki, akıl yalnızca içinde yaşadığımız fizik evren üzerinde hâkimdir ve onun hakkında bilgi üretebilir. Bu evrende yer almayan metafizik varlıkların yer aldığı evren hakkında ise ancak vahiy aracılığıyla bilgi edinilebilir. Bu bilgi elde etme araçlarının birinin diğerine feda edilmesinin yanlışlığından hareketle, İbn Rüşd'e göre deney yöntemi veya akılsal çıkarım kullanılmadığı için metafizik âlemi reddetmek mümkün değildir. Bu âleme ilişkin bilgilerin iletim aracı olan vahiy, din ile felsefenin birbirine yardımcı kılınması yönteminin temel iki vasıtasından biridir. Benzer şekilde Kindî, akıl ile vahyin aynı doğruları kendilerine özgü ifade biçimleriyle dile getirdiklerini ileri sürer. Fârâbî ise ikisi de esas itibarıyla felsefi olan din ile felsefeyi özleri itibarıyla bir aynı kaynaktan doğan iki disiplin olarak kavrar. Aralarındaki fark, filozof ile peygamberin kendilerine özgü ifade biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Felsefe ile dini özdeş kabul eden bu yaklaşım, onları temel olarak birbirinden farklı fakat çeşitli benzerlikler taşıyan iki disiplin olarak kabul eden Kindî ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarından daha radikal bir görüntü arz eder.

İbn Rüşd, fizik ve metafizik âlemlere özgü iki farklı bilgi aracı arasındaki bağlantıyı, bu iki âlemin birbiriyle bağlantılı ve birbirinin devamı olduğu düşüncesiyle temellendirir. Ona göre yalnızca fizik âlem hakkında bilgi sahibi olmak, bilginin künhüne sahip olmak anlamı taşımaz. İnsan bilgisinin tam ve eksiksiz olabilmesi için, varlıklar hakkındaki bilgisinin fizik âlemi aşarak metafizik âlemi de kapsayacak bir genişliğe ulaşması gerekir. Bu genişlik, varlığa ilişkin bilginin metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik boyutlarını bir arada içerir ve ancak vahiyle elde edilebilir.<sup>76</sup> Bunlara örnek olarak Allâh'ın varlığı, mutluluğun imkânı, erdemler ve mucize sayılabilir. Hakkında hiçbir şüphe olmayan mucize aklın konusu olamaz, o yalnızca dinin veya vahyin konusudur. Din ilkeleri insan aklını aşan ilahî ilkelerdir, sebepleri bilinmese de kabul edilmeleri gerekir. Bu ilkelerden biri ve dinin ve peygamberliğin delillerinden olan mucize de akılla anlaşılacak, açıklanacak ve bir başkasına aktarılacak türden değildir.<sup>77</sup> Kaldı ki peygamberler diğer insanlardan daha yetkin ve yüksek akli kuvvetlere sahip oldukları için vahyin muhatabı akıldır, vahiy akıl aracılığıyla alınır, anlaşılır ve aktarılır. Dolayısıyla mucizeyi reddetmek temelde akli reddetmektir.<sup>78</sup>

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün tümel veya evrensel bilginin iki temel kaynağı olan akıl ve vahiy bilgisinin eğitim sürecinde bir arada ve birlikte kullanılmasını doğru yöntem kabul ettiği anlaşılır.<sup>79</sup> Bu iki disiplinin eğitimdeki görüntüsü din-bilim dikotomisi şeklindedir. Böylece din-felsefe ikiliği için söylenenler, din-bilim

<sup>75</sup> Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," 249.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*, 22.; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 238.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, "Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz," 482.; İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*, 112.

<sup>78</sup> Barry. S. Kogan, "The philosophers al-Ghazali and Averroes on Necessary Connection and The Problem of The Miraculous," *Islamic Philosophy And Mysticism* sayı: 2 (1981): 122-129, 122.

<sup>79</sup> Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," 250.

ikiliği için de söylenebilir. Bilim üreten akılla, vahyi anlayan ve aktaran akıl bir aynı akıldır ve birbirinden farklı iki âleme özgü yöntemler olmaları hasebiyle eğitimde kendi ağırlıklarınca kullanılmalıdırlar. İki farklı bilgi etkinliği olarak birbirinden farklı etkinlik alanlarına yönelik metotlar olmaları bir yana, toplumun eğitimi konusunda *Kur'ân*'da yer alan yolların iyi ve herkese uygun olmasından hareketle, bilimsel veya teknik bir gelişmenin doğru kullanılma biçimlerini vahiy bilgisinden çıkarsamak bile, bu iki etkinliği birbiriyle bir uyum ilişkisi içerisine sokar. Bu bağlamda bilginin teknik yönünü bilim, aksiyolojik yönünü din tamamlar.<sup>80</sup>

Eğitimin temel hedeflerinden biri, insanı doğasına uygun bir biçimde geliştirmektir. İnsan doğasını, yaratılış özelliklerini ve doğuştan getirdiği ihtiyaçlarını bilmeyen eğitimci ve eğitim yöntemi başarılı olamaz. İnsanların fıtratları bakımından farklı oldukları, bazılarının akılsal yöneme bazılarının dinsel yöneme eğilimli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla her insan kendi doğasına uygun yöntemle eğitilebilir. Bu doğal özellikleri ortaya çıkaran ve buna en uygun yöntemi belirleyen yine eğitimidir.<sup>81</sup> İnsanın fizik varlık olması yanında değer varlığı olması da bu konuda önemle ele alınması gereken bir husustur. O hâlde eğitimde insanın fizik ve ruh yönleri hiçbiri ihmal edilmeden ele alınmalı, bunların hangisinin hangi yöntemle sağaltılacağı doğru biçimde tespit edilmeli ve akılsal yönü bilimsel yöntemle geliştirilirken değer ve erdemlere yönelik gelişmede dinî bilgi ve yöntemden yararlanmalıdır. İnsanın potansiyel yetenekleri, iyi bir eğitimcinin rehberliğinde büyük bir yeteneğe dönüşebilir. Eğitimden geçmeyen insanın hem zorunlu ihtiyaçlarını giderip hayatta kalmak hem de kendini gerçekleştirmek için eğitilmesi gereklidir. Eğitim olmaksızın cehaletin giderilmesi ve bilginin ortaya çıkması mümkün değildir.<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd de İbn Sînâ gibi ruh eğitimine ve ruhun bir yönüne eğilmek suretiyle eğitime ilişkin dar çaplı bir değerlendirme yapmaktadır. O, eğitime ilişkin yöntem arayışlarını, kaynağını Platon ve Aristoteles'te bulan eğitim felsefelerini ve bunların yöntem ve içeriğe ilişkin detaylarını fazlaca dikkate almaz veya düşüncesine konu etmez. Felsefesinin temel hareket noktasını ve kaygısını teşkil eden din-felsefe düalizmi eğitime ilişkin düşüncelerinin de eksenini teşkil eder. Ayrıca eğitim, potansiyel yetenekleri açığa çıkarmak ve yetkinleştirmek için bir zorunluluktur, ancak yaratılış itibarıyla birbirinden farklı olan her insan, öğrenme yetenekleri bakımından da birbirinden farklıdır. Öğrenmede bireysel farklılıkları göz önüne alan İbn Rüşd, her insanın kendine has bir düşünme, algılama, hissetme ve öğrenme yeteneği olduğunu vurgular. Bu farklılıklara en uygun yöntemi belirlemek görevi ise rehber öğreticininindir. Bu yaklaşımı ile felsefî anlamda aynı çizgide bulunduğu Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılan İbn Rüşd, eğitim anlayışlarını bireysel farklılıklar üzerine kuran Kindî, Gazâlî ve İbn Haldûn'la benzerlik arz eder.

## 8. İbn Haldûn'un Eğitime Yaklaşımı

Eğitimin temel ögesinin *insan* olması hasebiyle tüm İslâm filozofları eğitimle ilgili görüşlerinde bu kavrama yer vermişlerdir. İbn Haldûn'un ayırıcı özelliği ise, eğitime ilişkin düşüncelerini yoğun biçimde insan, insanın toplumsal durumu ve sahip olduğu bireysel nitelikleri üzerine kurmuş olmasıdır. Dolayısıyla insanın, tüm nitelikleriyle tanınması ve iyi bir biçimde bilinmesi gerekir.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*, 29, 120.; Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," 252.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*, 8.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*, 147.; Aruç, "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," 255.

İbn Haldûn'a (1332-1406) göre beden ve ruhtan meydana gelen insanda, beden, ruhun verdiği canlılık ve istekle hareket eder. Her varlığın bir maddesi ve bir sureti vardır, insan varlığının maddesi beden, sureti ruh veya nefistir. Ona göre nefsin de bir maddesi ve bir sureti vardır. Nefsin maddesi onun gelişmemiş/*potansiyel* hâlleri, sureti ise son derecede gelişmiş/*kâmil* idrak etme ve akıl erdirme kuvvetidir. Bu ayrımın, iyinin kötünden ayrılması/*temyiz* olarak adlandırılması mümkündür. Bu durumdan önce insan bilinçsiz bir taklit yoluyla öğrenir. İyi ile kötünün ayrılmaya başlamasından sonra ise bilgi, duyu organları ve akıl aracılığıyla elde edilir. Bu yaşa değin, insanın her tür şekillenme imkânına sahip olan pasif ve plastik yapısı, temyiz çağının gerçekleşmesiyle değişip dönüşmeye, aktifleşmeye ve kendi kendini kurmaya başlar. İbn Haldûn için eğitim çağı, temyiz yaşından sonra gelen bilinçli bir etkinlik çağıdır. Bu anlamda eğitimci karşısında öğrenci, her tür şekli almaya müsait bir yapıda olmak bir yana, aktif aklı melekeleri sayesinde, eğitimle aldığı bilgileri kendine göre değerlendirme kuvvetine sahip bir yapıdadır.<sup>83</sup> Bu yaklaşımıyla İbn Tûfeyl'in eğitim anlayışını anımsatan, bilinçsiz ve tekdüze bir taklit yönteminin ardından gelen derin düşünme yöntemiyle eğitim, insanın kendisini kurmaya başladığı çağın en önemli etkinliği ve unsurudur. Böylece bebeklikten getirdiği bilinçsizlik, pasiflik ve yekpâre edilgenlik geride bırakılır, bunların yerine ortaya aktif bir zihin, bilinçli öğrenme etkinliği ve kendini kurmaya yönelmiş olgun bir varlık çıkar. O hâlde eğitim, insanı kendinde/*bizzât* değiştiren köklü bir olgunlaşma, bilgilenme ve değişim sürecidir. Bu sürece maruz kalmamış kimselerinse erken dönem/*arkaik* kişilik yapılarının cehaletine takılı kaldıkları rahatlıkla söylenebilir.

Nefsi geliştiren üç unsurdan ilki, duyuyla bilinen varlıkların bilgilerini tekrar tekrar idrak etmek ve bir meleke geliştirmektir. *Tekrar metodunun* daha çok el sanatları alanında bir beceriyi kâmil kazanma konusunda etkili olduğu düşünülebilir, ancak İbn Haldûn için eğitim de sanatlardan biridir ve ilimlerde ustalaşmak ve derinleşmek de çokça tartışmaya ve bildiklerini anlatmaya bağlıdır. Öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki, bir anlamda usta-çırak ilişkisine benzer. Konuşmaya, tartışmaya, öğrendiğini aktarmaya dayalı bu uygulamalı ve eleştirel yöntem, temelde Fârâbî'nin savunduğu ezberci eğitim yönteminden tümüyle farklıdır.<sup>84</sup> İkinci unsur, nefsin alt ve üst mertebelerle ilişkisini geliştirmesidir. Alt mertebede bulunan bedenle irtibatı beden aracılığıyla düşünme yeteneği kazandırır. Üst mertebede bulunan melekler âlemiyle birleşme/*ittisâl* sonucunda ise gayb âlemine ilişkin idrakler meydana gelir. Nefsin gelişerek melekler âlemiyle birleşmesi, uyku, ölüm, şuhûd hâli ve vahiyle olur. Üçüncü unsur ise, nefsin, kendine özgü kemâl hâllerini elde etmek zevkiyle çaba sarf etmesidir. Doğada her şey kendi mükemmelliğine doğru bir eğilimle yaratılmıştır. Aklın doğasında da yaratılışına uygun biçimde ilim, bilgi ve marifete yönelik bir istek bulunur. Bu istekle harekete geçen nefis, bilmenin en yüce konusu olan Yaradanını bilme arzusu duyar ve böylece gelişerek ruhanî bir yapı kazanır. Bu bağlamda İbn Haldûn, *nefis* kavramını teorik, bilişsel/*cognitive* anlamda kullanır, insanın algılayan yönü olarak vurgular ve onu akleden, düşünen ve bilgiler edinen zihinsel bir güç, bedene hayat veren temel kaynak olarak tanımlar. Yaradanı bilme çabası ise, İbn Tûfeyl'de görülen tasavvufî bir yönelimden uzak, akılsal bir açıklama gayretidir.<sup>85</sup>

Pratik anlamda yetenek ve meleke kavramları birbirinden ayrıdır. Yetenek bir işi yapmaya yönelik yatkınlık, meleke ise bir işi çokça tekrar etme sonucunda ortaya çıkan ustalıktır. Dolayısıyla yetenekler ya kendiliğinden, ya da eğitim ve toplumun etkisiyle, çeşitli şartlar altında ve bir süreç sonucunda ortaya çıkar.

<sup>83</sup> Kadir Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," *Eskiye Dergisi* sayı: 3 (2006): 57-65, 58.

<sup>84</sup> Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," 60.

<sup>85</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 1, 286-291; cilt: 2, 757, 852.; Hacer Ev, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007): 247-275, 248.

Geliştirilip güçlendirilmesi, bir meleke olarak işlenmesine bağlıdır. Kendi ifadesiyle ‘yetenek, süt veren meme gibidir, sağıldıkça gelişir ve süt verir, terk edildiğinde zayıflar ve kurur’.<sup>86</sup> Her insanın doğuştan sahip olduğu yetenekler diğerine göre farklıdır. Aynı şekilde yeteneklerin gelişmesini sağlayan ailevî, çevresel ve toplumsal etkiler de her insanda farklı etkilere sahiptir. Örneğin her insanın fitratında müziğe karşı ortalama bir ilgi veya yetenek bulunabilir. Ancak geliştirilmediğinde körelen bu ilgi veya yetenek geliştirildiğinde ortaya usta bir müzisyen çıkarabilir. Dolayısıyla İbn Haldûn yetenek ve melekeyi birbirine öncelik-sonralık bağıyla bağlı bir süreç olarak tasarlar. Melekenin ortaya çıkması ve gelişmesi için de eğitim-öğretimin gerekliliğini vurgular. Aklın doğuştan/*a priori* getirdiği yeteneklerin başında düşünme gelir. Düşünme yoluyla insan duyuşal nesnelere elde ettiği verilere dayanarak soyutlamalar yapar ve suretler çıkarır. Ortaya çıkan ilk düşünsel ürünler üzerine düşünceyi tekraren yönlendirmek ve yeni bir takım soyutlamalara/*refleksiyon* ulaşmak ise düşünme gücünün gelişmiş hâlidir.<sup>87</sup>

İbn Haldûn’a göre düşünsel aktivitelerin, bilimsel faaliyetlerin ve temel olarak eğitimin peşinde olmak isteği insanda sonradan ortaya çıkar ve üç tür ve derecede ihtiyaca sahip olan insanın sonda gelen yüksek ihtiyaçlarındandır. İnsanın öncelikli ve en alt seviyeden ihtiyacı hayatta kalmasını ve korunmasını sağlayan zorunlu/*zarûrî* fiziksel ihtiyaçlarıdır. Bunlar ekonomik düzey ve sosyal statü farkı olmaksızın bütün insanların ortak ihtiyacıdır. Bunların ardından ortaya çıkan *hâcî* ihtiyaçlar, çeşitli ve daha nitelikli yeme-içme ve barınma istekleridir. Son olarak ortaya çıkan lüks tüketime yönelik/*kemâlî* ihtiyaçlar ise, öncelikle *zarurî* ve *hâcî* ihtiyaçların giderilmiş olmasını ve güvenlik, sevgi, saygı veya kendini gerçekleştirme gibi psikolojik gereklerin yerine getirilmesini gerektirir. İşte eğitim, zorunlu ve gerekli ihtiyaçlardan sonra gelir, özellikle *zarurî* ihtiyaçlar giderilmeden lüks bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaz ve yalnızca eğitim almaya elverişli koşulları sağlayabilen bir grup insana özgü kemalî bir ihtiyaçtır.<sup>88</sup>

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, medeniyetin/*umran* gelişme çizgisi olarak tespit ettiği ihtiyaçlar hiyerarşisini malî gelir düzeyine göre belirler ve eğitim faaliyetini ekonomik sıkıntısı olmayan kimselere ait kabul eder. Ona göre sanatlar ancak şehirli/*hadarî* yaşam içinde gelişir. Hadarî yaşamın ihtiyaçları, köylü, göçebe, az gelişmiş/*bedevî* yaşamın ihtiyaçlarından çok farklı ve çeşitlidir. *Zarurî* ihtiyaçlar her iki yaşam biçiminde de ortaktır. Buna karşın eğitimin de içinde yer aldığı kemalî ihtiyaçlar yalnız şehirli yaşama aittir. Çünkü insanlar ancak belirli bir gelişme ve refah seviyesinden sonra sanat, bilim ve eğitim gibi kemalî ihtiyaçlara yönelir. İbn Haldûn eğitimin ekonomik etkinliğin yüksekliğiyle ilgisini, bu etkinliklerin sonucunda elde edilen fazla gelirin/*artık ürün* ilim, fen ve sanat öğrenimi için harcanmasıyla kurar. Çünkü zorunlu ve gerekli ihtiyaçlarının tümünü mükemmelen gideren yurttaşlar, ellerinde kalan fazla geliri, kendilerini ruhen yüceltecek entelektüel, kültürel ve sanatsal kalemlere harcarlar. Günlük tüketime yönelik lüks harcamalar gibi en iyi okulda okumak, en iyi ustadan ders almak veya sanat yapıtlarını yüksek bedellerle toplamak da bir tür zenginlik göstergesidir. Böylece kültür, sanat ve eğitim gibi alanlarda medeniyet unsurlarına yönelik ortaya güçlü bir malî destek de çıkmış olur.

İbn Haldûn ilimleri temel olarak iki sınıfta toplar. Ona göre kaynakları bakımından klasik biçimde aklî-naklî veya bilimsel-dinsel ilimler sınıflamasının belirleyici ve tercihe şayan bir özelliği yoktur. Aklî ilimlerle naklî ilimler arasındaki değer ayrımı yalnızca sosyolojik bir temele dayanır. Yerleşik gelenekler ve kabullerin

<sup>86</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 2, 1040.

<sup>87</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 2, 766.

<sup>88</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 1, 209.; Ev, “İbn Haldûn’un Eğitim Felsefesi,” 251.

etkisiyle bazı toplumlar naklî ilimleri, başka bazıları ise aklî ilimleri daha fazla önemser. Kindî, Aristoteles'in sistematize ettiği sınıflamayı takip ederek, eğitime matematik kuramlarından başlanmasını, ardından ve onun yardımıyla fizik bilimine, son olaraksa metafiziğe geçilmesi gerektiğini söyler. Matematik bilgisi olmadan diğer bilimlerin bilgileri ezberlense dahi kişiye fayda sağlamaz.<sup>89</sup> Oysa İbn Haldûn ilimleri *amaç ilimler* ve *araç ilimler* olarak sınıflamanın daha etkin olduğu kanaatinde. Bu açıdan hem fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerini hem de *Kur'ân*, hadîs, tefsir ve kelim gibi dinî ilimleri kendinde değerli amaç ilimler sınıfına yerleştirir. Doğa bilimleri için matematik; dinî ilimler içinse Arapça araç ilimlerdir. Mantık ise hem doğa hem din ilimleri için araç ilim durumundadır.<sup>90</sup> Bu şekilde bir sınıflama eğitim açısından hayatî bir öneme sahiptir. Anlaşıldığı üzere, araç ilimler amaç ilimlere giden yolu kolaylaştıran ve aklın düzenli ve tutarlı bir biçimde çalışmasını sağlayan vasıtalar. Ancak eğitim sürecinde çoğu kez araç ilimlerin fazlasıyla önemsendiği ve amaç ilimlere gereken önemin verilmediği görülür. Böylece araç ilimler amaç hâline gelir, amaç ilimlerin öğrenimini köstekler, geciktirir ve melekelerin ortaya çıkmasını zorlaştırır. Bu duruma en iyi örneklerden biri yabancı dil eğitimidir. İlk, orta ve lise eğitiminin hemen tamamında, yüksek eğitiminse bir kısmında uzun yıllar yer aldığı hâlde yabancı dil eğitiminden beklenen fayda bir türlü elde edilemez. Yabancı dil eğitiminin her dönem baştan başlaması yöntemsal bir probleme işaret ederken, bu eğitimle hedeflenen temel amacın belirlenmemiş olması da dilin gramatik dehlizlerinde kaybolmaya sebep olur. Oysa yıllar süren okul eğitiminin sağlayamadığı faydayı sıradan bir dil kursu birkaç dönem içinde sağlayabilmektedir. Bu itibarla ele alındığında eğitim faaliyetinin ne denli faydasız unsurlar içerdiği ve eğitimden beklenen faydaların neden bir türlü elde edilmediği rahatlıkla anlaşılabilir. O hâlde asıl amaçtan sapmamalı, araç ilimler yalnızca amaca hizmet edecekleri ölçüde öğretilmeli ve yalnızca amaç ilimlerin derinlemesine öğretimi yapılmalıdır.

İnsan, doğası itibariyle cahil, kazandığı bilgiler itibariyle âlimdir. İbn Haldûn için insanın kişiliği kalıtım yoluyla getirdiklerinden daha çok eğitim-öğretim süreçleri sonucunda elde ettikleriyle şekillenir. İnsanın cehaleti toplumsal yaşam içerisinde edindiği bilgi ve tecrübe ile giderilir, dolayısıyla bilgileri eylemleriyle, eylemleri bilgileriyle sınırlıdır. Düşünme ile bilgi, bilgi ile eylem arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişki bulunur. Edinilen melekeler insanı bir yönde düşünmeye sevk eder. Böylece işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu işin başıdır. İnsan bir işi yapmadan önce düşünür/tasarlar, bunun ardından işi aşama aşama gerçekleştirir. Ortaya çıkan bilgi ve tecrübelerinin çokça tekrarı sonucunda, insan alışkanlıklarının bir ürünü hâline dönüşür ve alışkanlıklar insanın ikincil/sonradan kazanılmış/a *posteriori* doğası hâline gelir. Bireyler arası farklılıklar ve üstünlükler temel olarak doğuştan getirilmediği gibi, tekrarlar sonucunda mizaca yerleşmiş alışkanlıkların giderilmesi de kolay değildir.<sup>91</sup> Bunlarla birlikte her insanın kendine özgü bir tarihi, başkalarından farklı alışkanlıkları ve doğuştan sahip olduğu bireysel farklılıkları olduğu düşünüldüğünde, İbn Haldûn'un eğitimde bireysel farklılıkları esasen tüm diğer Müslüman filozoflardan daha fazla önemsendiği, hatta eğitim düşüncesini bu kavram üzerine kurduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldûn, tecrübenin ve tekrarlar sonucunda elde edilen melekelerin insan doğası üzerindeki mutlak etkisini savunmakla, temelde idealist bir yaklaşımı benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ'dan tümüyle farklı bir anlama biçimine sahiptir. Bireysel farklılıkları önemsemesi bakımından Gazâlî ve İbn Tûfeyl ile benzeştirilebilirse de, alışkanlıkların ikinci bir doğa meydana getirmesi yaklaşımıyla ikisinden de farklı ve derin bir anlama gerçekleştirir. Böylece Aristotelesçi eğitim modelinde öğrencilere rehberlik etmek ve kendi ilgileri doğrultusunda ilerleyebilmeleri

<sup>89</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 266-271.

<sup>90</sup> Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," 61.

<sup>91</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 2, 767.; Erten, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesinde Üç Mesele," 107.

için yol göstermekle yükümlü realist öğretmen, İbn Haldûncu eğitim modelinde her öğrenciye farklı seviyeden bilgi aktarmakla yükümlü hâle gelir. Bu yaklaşım, ortaya ortalama bir eğitim modeli çıkmasını engeller.

Her öğrenci farklı seviyelerde kavrama gücüne sahiptir. İbn Haldûnsa bireysel farklılıklara son derece önem atfeder. Bu nedenle eğitim faaliyeti bir süre sonra bir kısım öğrenciden vazgeçilen, tümüyle faydasız ve içinden çıkılmaz bir hâl alabilir. Ancak ona göre, bu sorunun üstesinden gelmenin yolu, her seviyeden öğrenciye yarar sağlayacak bir eğitim metodu geliştirmektir. Buna göre her ilmin eğitimi üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada temel konular ve ilkeler aktarılmalıdır. Bu aşama en aşağı seviyeden bir eğitim içerdiğinden, her öğrenci rahatlıkla kavrayabilir. İkinci aşamada konuların detaylarına girilmeli ve derinlikli bir anlatım benimsenmelidir. Bu seviyeyi kavrayamayacak düzeyde bir kısım öğrenci bulunabilir. Fakat öğrencilerin geneli, bu seviyede bir anlama yatkınlığına sahiptir. Üçüncü aşamada ise, eğitimi verilen ilmin anlaşılması güç problemlerinden söz edilmeli ve bunları kavramaya yatkın az sayıda öğrencinin yetişmesine çalışmalıdır. Böylece hem konular tüm derinliği ile aktarılmış hem de her öğrenci sahip olduğu kapasite oranında eğitilmiş olur. Konuların parça parça ve kendi içinde bütünlüklü bir biçimde ele alınmasından dolayı, bu yönetime üç özet yöntemi denebilir.<sup>92</sup>

Ancak bu yöntem bilinen veya kullanıldığını sıklıkla gördüğümüz bir yöntem değildir. Bunun yerine eğitimde yaygın ve klasik olarak ezbere dayalı sistem kullanılır. İbn Haldûn'un, Fârâbî'nin ısrarla savunduğu klasik ezberci yöntemi eleştirmesinin ve alternatif olarak üç özet yöntemini önermesinin sebebi, öğrenciler arasında var olan bireysel farklılıkların dikkate alınmaması ve öğretim faaliyetinin hemen başında en zorlu meselelere girilerek öğrencinin bezdirilmesidir. Bu, öğrencinin şevkini kırar, motivasyonunu eksiltir. Daha önemli bir problem olaraksa öğrenci tanık olduğu güçlüğü eğitim yönteminden değil, bizzat ilmin kendisinden kaynaklandığını zanneder. Dolayısıyla eğitimden beklenen fayda tümüyle ortadan kalkar.<sup>93</sup>

Eğitimde başvurulan yöntemlerden biri de cezalandırma yöntemidir. Fârâbî eğitimde cezayı bir yöntem olarak kullanır. İlk başkan iki grup eğitimci oluşturur. Bunlardan biri gönüllü olarak eğitilmek isteyen, diğeri ise eğitilmeyi reddeden çocuklar içindir. Her iki eğitimci grubunun eğitim yöntemleri birbirinden farklıdır. Eğitimde esas ve öncelikli yöntem kesin delil/*burhân* ile eğitmektir. Burhan yöntemine yatkın olmayan çocuklar *ikna* yoluyla eğitilir. Bu iki grubun dışında kalanlara uygulanacak yöntem ise zorlama ve cezalandırma metodudur. İsyankâr ve kötü ahlâklı kişileri medenîleştirmek ve erdemli toplumun bir parçası kılmak için cezalandırmak gerekir.<sup>94</sup> Gazâlî bu konuda ılıman bir tavır benimser. Ona göre çocuğu olur olmaz yere, sık sık azarlamak ve ayıplamak doğru değildir. Çünkü çocuk bu davranışa karşılık azarı umursamaz ve kötülük yapmaktan çekinmez bir tavır geliştirir. Zorunlu durumlarda çocuğu toplum içinde değil, yalnızken uyarmak gerekir. Herkes içinde yapılan uyarı öğüt değil cezadır.<sup>95</sup>

İbn Haldûn ise eğitimde cezayı onaylamaz. O öncelikle eğitimde cezalandırmanın olumsuz yönleri üzerinde durur. İnsana şefkat ve merhametle davranılmadığı zaman eziyet edilmiş olur. Cezalandırılan kimselerde korku ve zillet duyguları uyanır ve kişi özgüvensiz, silik bir kişiliğe dönüşür. Dahası, cezadan kaçmak amacıyla yalancılığa ve hile yapmaya meyleden bu kimselerin huyları kötüleşir, ahlâkları bozulur ve nihayet

<sup>92</sup> Erten, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesinde Üç Mesele," 114.

<sup>93</sup> Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," 64.

<sup>94</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, 63.; Bircan, Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin ve Medenîliğin Zorunlu Şartı, 123.

<sup>95</sup> Kasım, "İmam Gazâlî ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma," 52.

şiddete şiddetle karşılık verme arzusu doğar.<sup>96</sup> Kaldı ki çocukları ve gençleri disipline etmek üzere başvurulan sertlik ve baskı, onların ruhsal yeteneklerinin ortaya çıkmasını ve gelişmesini engelleyerek girişim, hamle gücü ve heveslerini yok eder. Tembellik, korkaklık ve yalan söylemeyi teşvik eder. Fakat bunun tersine yumuşak ve âdil bir eğitim, öğrencinin kendini güvende hissetmesini sağlar. Bu güven ortamında emel ve arzular açığa çıkar, hedefler ulaşılır olur ve yurttaşlar toplumsal kalkınma için neşe ile çalışır. Cezalandırma yöntemi eğitimin amacıyla ilgilidir. Eğitimde amaç insanda yüksek ahlâkî duygu ve davranışların ortaya çıkmasını sağlamak olduğuna göre, bir şeyi öğretmek yeterli olmaz, doğru bir yöntemle öğretmek gerekir.<sup>97</sup>

Bunlardan hareketle İbn Haldûn'a göre insan doğuştan bilgi getirmez, zihninde potansiyel olarak yer alan bir kısım bilgilerse tereddütlüdür. Dolayısıyla insan, esas itibariyle çalışıp çabalamaları sonucunda elde ettiği bilgilerle âlim olur. İnsanın kendini gerçekleştirme çabası, yaşam boyu edindiği bilgi ve tecrübelerinin alışkanlığa dönüşmesi ve ikincil ve farklı bir mizaç olarak gerçeklik kazanmasında gizlidir. Kısaca insan alışkanlıklarının çocuğudur. Eğitimin esas amacı da insanı bilgi sahibi yapmak, cahillikten uzaklaştırmak, bilgi elde etmede gözlem ve araştırmaya dayanmayı özendirmek, böylece düşünme gücünü geliştirerek olayların sebep-sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılmasını, yorumlanmasını ve rasyonel biçimde açıklanmasını sağlamaktır.<sup>98</sup> Böylece İbn Haldûn'un, eğitimle ilgili düşüncelerini Meşşâî gelenek içerisinde işlenip geliştirilen bir öğrenme şeması üzerine kurduğu görülür. Platoncu idealizmi ve zihnin bir takım bilgilere doğuştan sahip olması düşüncesini kabul etmediği ve genel olarak Aristotelyan realist bir bakışla duyu algısını bilgiyi elde etmede bir araç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Yaşam tecrübesine verdiği önemle J. Dewey'le de benzeştirilebilir.

Bununla birlikte İbn Haldûn'un eğitim modelini inşa etmek için başvurduğu kavramlar kısmen Aristoteles'in felsefî evrenine ait olsalar da, çoğunlukla sosyolojik tabanlı, özgün ve çağının ötesindedir. Dolayısıyla onun eğitime ilişkin düşüncelerini kendisinden önce gelen Müslüman filozoflarla karşılaştırmak pek mümkün değildir. İbn Haldûn, yankılarını esas itibariyle Modern filozoflarda bulur ve örneğin J.J. Rousseau'nun eğitim anlayışı ve L. Kohlberg'in geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerin özellikleriyle karşılaştırılabilir. Onun şiddet, sertlik ve baskı kavramlarına yaptığı vurgu ve bu kavramlar ışığında tanımladığı disiplin anlayışı, yıkıcı ve tahrip edici bir disiplin anlayışıdır. Eğitimde asıl amaç olan özgüveni ve yaratıcılığı desteklemek, özgür düşünceli, girişimci ve yaratıcı nesiller yetiştirmek bir yana, yetenekleri körelten, tembel, yalancı ve hilekâr insanlar yetiştiren bu anlayışın eleştirisi, kendi çağından çok modern çağlara ait görünmektedir. Aynı şekilde, baskıcı ve sert eğitim metodunun muhtemel yeni bir şiddeti doğurması ve ortaya çözülmesi güç bir şiddet sarmalının çıkması eleştirisi de, yine öğretmen-öğrenci-veli arasında süregitmekte olan şiddet olgusuna her geçen gün şahit olan bizler için oldukça aşına bir yaklaşımdır.

## Sonuç

Eğitim felsefesi tarihinin incelenmesi, eğitim faaliyetinin geçmişi ve geçmiş sorunlarıyla ilgi bağını güçlendirdiği gibi, uygulama metotlarının biçimini de etkiler. İslâm filozoflarının eğitim felsefeleri bu bakımdan önem arz etmekle birlikte, yeterince bilinir olduklarını söylemek mümkün değildir.

<sup>96</sup> Ev, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi," 263.

<sup>97</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 1, 331; cilt: 2, 989.; Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," 64.

<sup>98</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: 2, 772.; Ev, "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi," 267.



İslâm filozoflarının ortaya attıkları eğitim felsefeleri, genel itibariyle üç ana ekseninde yer alır. Kindî ile başlayıp Fârâbî ve İbn Sînâ ile devam eden ve Antik Yunan felsefî düşüncesinin etkisinde gelişen felâsife akımı, bu eksenlerin ilkini teşkil eder. Gazâlî ile ortaya çıkan ve Yunan felsefesi ile ilgili olmayan ikinci eksen, yankılarını İbn Haldûn'da bulmaktadır. Genel olarak düşünceleri bağlamında felsefe akımını içinde yer almakla birlikte İbn Bâcce ve İbn Rüşd, hem Antik Yunan felsefesinden hem de birbirlerinden farklı görüşlere sahiptir. İbn Rüşd, kısmen Gazâlîci eksene yaklaşırsa da felsefe dairesi içinde kabul edilebilir. Buna karşın İbn Bâcce tümüyle kendine özgü bir eğitim düşüncesine sahiptir. İslâm eğitim tarihinde fazlaca yankı uyandırmasa da İbn Bâcce ilk iki ekseninden farklı üçüncü bir eksenin kurucusu kabul edilebilir.

İslâm filozoflarının eğitime yaklaşımları farklı bir gözle ve genel itibariyle iki grupta ele alınabilir. Bunlardan biri erdem odaklı, diğeri fert odaklıdır. Antik Yunan felsefesinin Müslüman takipçileri erdem odaklı eğitim modelini benimserken, eğitimde fert odaklı bir model benimseyen düşünürlerin temel olarak İslâm ahlâkını dayanak kabul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte istisnâî düşüncelere de rastlanır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın erdem odaklı eğitim modelini benimsedikleri görülür. Kindî'nin kısmen benimsediği İslâm ahlâkı, Gazâlî'nin düşüncesinin temelini oluşturur. Antik Yunan felsefe geleneğine bağlı olmakla birlikte felsefe ve tasavvuf düşüncelerini bir araya getiren ve doğa ve varlık karşısında bireysel gelişimi sistematik eğitimden daha fazla önemseyen İbn Tûfeyl ile toplumdan uzak gelişen bireysel bir yetkinlik yönelimini benimseyen İbn Bâcce, istisnâî ve diğerlerinden farklı düşünceler ileri sürerler. Bu konuda diğerleriyle ortak konu ve yaklaşıma sahip olmayan tek düşünür İbn Haldûn'dur.

İslâm filozoflarının eğitim düşünceleri üzerinde tasavvufun da etkili olduğu görülmektedir. Ancak bu etki almaşık ve lineer bir süreğenlik içinde değildir. Kindî ve Fârâbî'de görülmeyen tasavvuf etkisi, İbn Sînâ'nın son dönem felsefesinde etkin bir role sahiptir. Gazâlî'nin, düşünsel arayışlarının son merhalesi olarak ulaştığı tasavvufî yaşamı ömrünün sonuna değin sürdürmüş olduğu bilinen bir gerçektir. İbn Bâcce'de görülmeyen bu etki İbn Tûfeyl'in eğitim felsefesinin belirleyici unsuru hâline gelir. Kelâm ve fıkıh eğitimi ve fakîhlik mesleği dolayısıyla İbn Rüşd'ün düşüncesinde tasavvuf etkisinin görülmemesi şaşırtıcı değildir ancak tasavvuf düşüncesi hakkında araştırma yapan ve bu konuya mahsus bir eser kaleme alan İbn Haldûn'un tasavvufa meyletmemesi dikkat çekicidir. Bu itibarla, tasavvufî bakış açısının İslâm filozoflarının eğitim felsefeleri üzerinde kısmen ve aralıklı olarak etkili olduğu görülür.

Antik felsefeyi İslâm dünyasına tanıtan Kindî eğitim felsefesinde de bu felsefe tarzını takip eder. Beden ve ruh eğitimini bir arada ele alan Kindî için her öğrenci kendi özgül koşulları içerisinde eğitilebilir. Dolayısıyla her konu her öğrenciye aynı yöntemle aktarılamaz. Kindî gibi Fârâbî de eğitimde amaçlılığı vurgular. İnsanın özü ve fiilini meydana getiren akletme gücü erdemli yönetim ve nihâî mutluluk ancak eğitimle kazanılabilir. İbn Sînâ da Fârâbî gibi eğitim felsefesinde felsefî yaşam, mutluluk, ruh eğitimi ve dengelenmiş olgun yaşam gibi kavramlardan yararlanır. İnsan yalnızca bedensel değil aynı zamanda ruhsal bir varlık olduğundan, insanın ruhsal yönünü oluşturan ve metafizik uyarıcıları algılamasını sağlayan taraf düşünen nefis veya ruhtur.

Gazâlî felâsife düşünürlerinden farklı olarak eğitimi yalnızca kavramsal bir yaklaşım yerine hem içerik hem uygulama yönüyle ele alır. Ona göre toplumsal yaşamın hem zararları hem faydaları vardır ve zararların ortadan kaldırılıp faydaların açığa çıkarılmasının yegâne yolu eğitimdir. Gazâlî öğrencinin içsel dünyasını, geçmişini ve çevresel etkilerden kaynaklanan huy ve davranışlarını eğitim sürecine temel alır. Buna göre bir kısım insan özel bir çabaya gerek olmaksızın hatta kendi gayretiyle eğitim alırken, başka bir kısım insanın

eğitilmesi mümkün olmayabilir. Gazâlî'nin bu yaklaşımı Kindî'nin ve İbn Haldûn'un düşünceleriyle yakınlık gösterir.

İbn Bâcce toplum hakkında kötümserdir ve eğitime ilişkin düşüncelerini erdemsiz bir toplumda yaşamak zorunda olan erdemli kimsenin yalnızlığı üzerine kurar. Erdemli kimsenin yöneldiği yalnız yaşam, hem öz benliğini toplumun geneline yayılmış kötülüklerden korumasını, hem de ilimle meşgul olarak zihnî, teorik ve düşünsel yetkinliği aramasını, gelişmesini ve yetkinleşmesini sağlar. Bu anlamda bireysel ve ahlâkî gelişim toplumun gelişmesinden önce gelir. İbn Tüfeyl'in eğitim felsefesinde ferdin eğitsel bir çevrede uzman bir eğitimcinin rehberliğinde olmak zorunluluğu ve genel olarak sistematik bir eğitim modeline ihtiyaç yoktur. Fert eğitimde kendisine en yüce bilgileri veren ilahî bir kaynağın etkisi ve rehberliği altındadır. Bu anlamda tasavvuf ile felsefe, arınma, yetkinleşme ve ilahî yükseliş amacıyla başvurulabilecek yegâne iki yöntemdir. İbn Rüşd, insanın anlama yeteneğinin sınırlı olduğunu, her şeyin bilgisine ulaşmasının mümkün olmadığını ve aklın eksikliğini gidermek üzere vahiy bilgisinden yararlanabileceğini ileri sürer. İbn Rüşd için akıl ve vahiy, tümel ve evrensel bilginin iki temel kaynağıdır. Dolayısıyla eğitimde de akıl ve vahiy bilgisinin bir arada bulunması ve kullanılması doğrudur. İbn Rüşd de İbn Sînâ gibi eğitim düşüncesinde ruhun tek yönlü eğitimine ağırlık vermektedir.

İbn Haldûn sanatlarda ustalaşmak için çok tekrar gerektiği gibi ilimlerde ustalaşmak ve derinleşmek için de çokça tartışmaya ve bildiklerini anlatmaya gerek vardır. Onun için eğitim de sanatlardan biridir. Duyularla bilinen varlıkların bilgilerini tekrar tekrar idrak etmek ve bir meleke geliştirmek metodu, nefsi geliştiren unsurdan biridir. Dolayısıyla öğretmen-öğrenci ilişkisi bir anlamda usta-çırak ilişkisine benzer. Konuşmaya, tartışmaya, öğrendiğini aktarmaya dayalı bu uygulamalı ve eleştirel yöntem, temelde Fârâbî'nin ezberci eğitim yönteminden tümüyle farklıdır.

### Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 3. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Aruç, Numan. "İbn Rüşd Eğitim Felsefesinin Temel Özellikleri," *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* 1, (2009): 243-258.
- Aydınlı, Yaşar. "İbn Bâcce," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 19, (1999): 348-353.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde Adâlet Kavramı," *Erdem Dergisi* sayı: 17/6, (1990): 557-567.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin ve Medeniliğin Zorunlu Bir Şartı Olarak Eğitim ve Öğretim," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2016): 107-126.
- Canatan, Kadir. "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi," *Eskiye Dergisi* sayı: 3 (2006): 57-65.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Corbin, Henri. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Dodurgalı, Abdurrahman. "İbn Sina'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi," *Türk Kültür İncelemeleri Dergisi* sayı: 7 (2002): 299-314.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Erdem, Haluk. *Felsefeye Giriş*. Konya: Seba Ofset Matbaacılık, 2017.
- Erten, Murat. "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesinde Üç Mesele-Hadâret, Tekrar Kuramı ve Üç Özet Metodu," *Al-Farabi International Journal of Social Sciences* sayı: 3 (2019c): 106-118.
- Erten, Murat. "İdealizm ve Eğitim, Sokrates ve Platon" *Eğitim Felsefesi* içinde, Hazırlayanlar: Baykal Biçer ve Beyhan Zabun, 40-55. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019a.

- Erten, Murat. "Realizm ve Eğitim, Aristoteles ve St. Thomas Aquinas" *Eğitim Felsefesi* içinde, Hazırlayanlar: Baykal Biçer ve Beyhan Zabun, 58-70. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019b.
- Erten, Murat. *Hayatı, Eserleri ve Meseleleriyle İbn Haldûn, Tanımlar, Tartışmalar*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Ev, Hacer. "İbn Haldûn'un Eğitim Felsefesi," *Felsefe Dünyası* sayı: 46 (2007): 247-275.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. Çeviren: Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fârâbî. "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler," *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, 109-115. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fârâbî. *Fârâbî'nin İki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*. Çeviren: Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Fârâbî. *Fârâbî'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Fârâbî. *İdeal Devlet-El-Medînetü'l-Fâzılâ*. Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. Çevirenler: Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmî'd-Dîn*. Çeviren: Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, tarihsiz.
- Goodman, Lenn Evan. *Ibn Tufayls Hayy Ibn Yaqzan, A Philosophical Tale*. New York: University of Chicago Press, 1972.
- İbn Bâcce. *Tedbîru'l-Mütevahhîd-Bireysel Yönetim Okumaları*. Çevirenler: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çeviren: Süleyman Uludağ, 1-2. Cilt, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Hazırlayanlar: Halil Şehâde ve Sehil Zekâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2001.
- İbn Rüşd, "Felsefe-Din İlişkisi Hakkında Son Söz," *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, 467-474. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekaal*. Çeviren: Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- İbn Tüfeyl. *Ruhun Uyanışı Ya Da Hayy B. Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*. Çeviren: N. Ahmet Özalp, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- İnce, Abdullah. "İbn Tüfeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi," *Usûl İslâm Araştırmaları* sayı: 21 (2014): 67-102.
- Karakuş, Mehmet. "Kindî'nin Eğitim Felsefesi," *Felsefe Dünyası* sayı: 71 (2020): 208-231.
- Kasım, Mahmud. "İmam Gazâlî ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma," Çeviren: Selahattin Parlador, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* sayı: 6 (1988): 47-53.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kogan, Barry S. "The Philosophers Al-Ghazali And Averroes on Necessary Connection And The Problem of The Miraculous," *Islamic Philosophy And Mysticism* sayı: 2 (1981): 122-129.
- Kutluer, İlhan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Oruç, C. "İmam Gazâlî'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslam Eğitiminin Yapısı ve Gazâlî'de Eğitimin İmkânı," *EKEV Akademi Dergisi* (2010/45): 95-115.
- Oruç, Cemil. "Gazâlî'de Ahlakî Değerler Eğitimi," *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi* sayı: 1 (2011): 155-171.
- Platon. *Devlet*. Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2012.
- Tozlu, Necmettin. "İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzân'da İşlediği Eğitim Felsefesi" *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi I* içinde, 111-126. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2005.
- Zengin, Betül. "Din Eğitiminde "Çocuklar İçin Felsefe" Yoluyla Bireysel Yetkinleşme-İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği," *Journal of Islamic Research* sayı: 30/3 (2019): 422-440.

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 15.11.2022**Kabul:** 05.12.2022**Atıf:** Erkan, Mukadder ve Ülfet Doğan Arslan. "Postmodern Toplumlarda Yerinden Edilen Gerçeklik ve Yeni Uzamlar," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 235-244. <https://doi.org/10.55256/temasa.1205085>

# Postmodern Toplumlarda Yerinden Edilen Gerçeklik ve Yeni Uzamlar<sup>1</sup>

**Mukadder Erkan<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-9110-4272

**Ülfet Doğan Arslan<sup>3</sup>**

ORCID: 0000-0002-9994-1446

DOI: 10.55256/TEMASA.1205085

## Öz

Hızla gelişip yayılan teknoloji araçlarıyla insanoğlu bilgiye anında ulaşip iletişim kurabilmektedir, fakat medya ve internet kültürünün bireylerin algısını istedikleri yere çekebildikleri de bir gerçektir. Bu sebeple medya bilginin konumunu ve mahiyetini değiştirerek kitleleri yönlendirmeyi başarmıştır. Günümüzde bilgiden çok bilgiyi taşıyan araçların önem kazanması sebebiyle yaşamın her alanında gerçekte var olmayan birçok içerik sunulmaya başlanmıştır. Gerçek olanın yerini alıp gerçekte var olanlardan daha güçlü hale gelen imgeler taşıdıkları mesajlardan daha önemli bir hal almıştır. Geç kapitalizmin toplumlarda sebep olduğu bir başka problem ise gerçeklik algısı yerinden edilmiş, içinde bulunduğu topluma ve uzamlara uyum sağlayamayan şizofren öznelardır. Bu sebeple gerçeğin yerini göstergelerin aldığı, artık gerçek ve onun kopyasından da bahsetmenin mümkün olmadığı bu yeni toplum düzeninde birey kendine yine teknoloji aracılığı ile yeni gerçeklikler oluşturmaya girişmiştir. Bilgi ile kullanıcı arasında üretici-tüketici ilişkisi gelişmiş, gerçekliğin bilgisi ekonomik bir forma dönüşmüştür. Bu çalışmada Jean Baudrillard'ın Simülasyon kuramından yola çıkılarak içinde bulunduğumuz postmodern toplumlarda bireyin yapay bilgiden artık neden kaçamadığı ve dahası bilginin yapaylığını da neden sorgulamadığı anlatılmaya çalışılmıştır. Baudrillard'ın çeşitli kavramlarla açıklamaya çalıştığı bu yeni toplum düzeninde medya ve teknoloji sayesinde bireylerin uzam algısının nasıl değiştirildiğine değinilmiştir. Bu çalışmada kısaca değinilen başka bir durum da postmodern bir dünyada gerçek ile görüngünün birbirine karışması sebebiyle bireyin kimlik inşa etme ve kendine toplumda yer bulma çabasının nasıl problematik bir hale geldiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Postmodernizm, Medya, Uzam, Baudrillard, Simülasyon, Hiper-Gerçeklik.

## Displayed Reality in Postmodern Societies and New Spaces

### Abstract

With the rapidly developing and spreading technology, human beings can reach information and communicate instantly, however, it is a fact that media and internet culture distract the perception of individuals. For this reason, media have succeeded to direct the masses by changing the position and concept of knowledge. Today, by reason of the fact that tools which carry information have become more important than information itself, it has been started to be released many inexistent concepts in every field of society. Images that replace the real thing and become stronger than the real ones have become more important than the message they carry. Another problem caused by Late Capitalism in societies is schizophrenic subjects whose perception of reality has been displaced and who cannot adapt themselves to the society or space they live in. Thus, in this new social order, in which signs have replaced reality and it is no longer possible to talk about reality and its copy, the individual has attempted to create new realities for himself through technology. A producer-consumer relation has occurred between information and its user and then the knowledge of reality has become an economic form. In this study, based on Jean Baudrillard's Simulation theory, it has been tried to explain why the individual in postmodern societies can no longer escape from artificial information, and, moreover, why he does not question the artificiality of information. It is also mentioned that through technology and media, how individuals' perceptions of space have been changed in this new social order of which Baudrillard tries to explain by using many concepts. Another case touched briefly in this study is that how the effort of individual to create an identity and find a position for himself in society becomes problematic because of that reality and illusion are intermingled in a postmodern world.

**Keywords:** Postmodernism, Media, Space, Baudrillard, Simulation, Hyper-Reality.

<sup>1</sup> Bu çalışma Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı bünyesinde, Prof. Dr. Mukadder Erkan danışmanlığında, Ülfet Doğan Arslan tarafından hazırlanan "Richard Brautigan'ın Seçili Romanlarında Postmodern Uzamlar" başlıklı doktora tezi esas alınarak oluşturulmuştur.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. merkan@atauni.edu.tr

<sup>3</sup> Öğr. Gör., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü. doganulfet@gmail.com

## Giriş

Michel Foucault “Başka Mekânlara Dair” başlıklı çalışmasında “içinde bulunduğumuz dönem daha ziyade mekân dönemidir”<sup>4</sup> diyerek artık XIX. yüzyıla hâkim olan, insanın özünün tecrübe ettiği süreçler ve toplumsal yapı içinde oluştuğunu ve bu şartlara göre sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu iddia eden tarihselcilikten kopuşu savlamakta, buna ek olarak da uzamsal düşünüş biçimlerinin XX. yüzyıla hâkimiyetini vurgulamaktadır. Çünkü XVIII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Sanayi Devrimi ile birlikte kırsaldan şehirlere doğru bir göç başlamış, şehirlerde yeni bir yaşam ve yerleşim düzenine geçiş de bireyin uzama olan bakış açısını yenilemesini zorunlu kılmıştır. Toplu ve etkileşim içinde yaşamayı gerektiren bu yeni yaşam biçiminde düzen sağlamak adına birtakım kontrol mekanizmaları üretilmiş ve bu mekanizmaların işlediği mekânlarda birey belirli sınırlar ve kurallar içerisinde yaşamak zorunda bırakılmıştır. Dolayısıyla önceki yüzyıllarda olguları, olayları ve bireyin eylem ve seçimlerini içinde buldukları tarihsel koşullara göre değerlendirerek, “tarih”, dolayısıyla “zaman” kavramı üzerinde yoğunlaşan düşünüş biçimlerinden farklı olarak, XX. yüzyıl bireyin sosyolojik ve siyasal açılardan tahakküm altında kalışı ile uzamın önem kazandığı bir dönem olmuştur. Zamanla, sanayileşen toplumlarda çeşitli yollarla kontrol edilen bireylerde etkilenme, maruz bırakılma, yabancılaşma, ötekileştirilme, sürüklenme ve sıkışma gibi hissiyatlar ortaya çıkmaya başlamış, bu sebeple, otorite ile bireyin modern yaşam gereği karşı karşıya olduğu mekânlar arasındaki ilişkilerin irdelenmesi gerekliliği söz konusu olmuştur. Dolayısıyla dönemin düşünürleri de mekânları yükledikleri görevler ve içinde yaşayan bireyler ile değerlendirme yoluna gitmişlerdir.

Postmodernizm öncesi kapitalizmin egemen olduğu toplumlarda birbirine karşıt sayılabilecek iki temel dünya görüşü olan burjuvazi ve Marksizm’e ait fikirler ortaya çıkmış, bireyler de kültürel, siyasi, ekonomik yaşam biçimlerini ve dahası gerçeklik algılarını bu iki kutup üzerinden şekillendirmişlerdir. Fakat 1960’lardan sonra modern toplumlarda endüstrileşmenin getirisi olarak kendiliğinden ortaya çıkan bir tüketim aşaması söz konusu olmuştur. Değişime uğramış kapitalizmin bu yeni basamağıyla beraber toplumsal yaşantının bütün alanlarında sınırsız bir tüketim evresi başlamış, bireyler de doğal olarak farkına varmaksızın söz konusu tüketim sisteminin birer parçası haline gelmiştir. Gelişen kitle iletişim araçlarının da desteklediği bu tüketim kültürü bireyde gerek fiziksel gerekse psikolojik tatmin yanlısımları oluşturarak bireyin zamanla bu sistem içerisinde gerçeklik algısını kaybetmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu iki dünya görüşü üzerine temellenen inançlar sistemi de bireylerin gündelik hayatlarında ihtiyaçlarına cevap veremez olmuş, karşıtlıklar üzerinden oluşturulan gerçeklikler de geçerliliğini kaybetmiştir. Gerçeklik algısı yerinden edilen toplum bu noktadan itibaren gerçekliği soyut, zihne bağlı, spekülâtif ve imgesel olanda yeniden üretme gayretine girişmiştir.<sup>5</sup>

## 1. Yerinden Edilen Gerçeklik

XX. yüzyılın önemli düşünce insanlarından Jean Baudrillard tüketimin arttığı bu postmodern dünyada artık hayatımıza yerleşen medya olgusunun bireyin gerçeklik algısını değiştirip yeniden ürettiğini ileri sürmekte, gerçekliğin ortadan kaybolduğunu ifade ederken de fiziki değil zihinsel anlamda kayboluşunun altını çizmektedir.<sup>6</sup> Ontolojik gerçeklikten çok epistemolojik gerçekliğin üzerinde duran Baudrillard, Batı rasyona-

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 291-292.

<sup>5</sup> Oğuz Adanır, *Baudrillard* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 51-53.

<sup>6</sup> Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 14.

lizminin bir ürünü olan Modernizmin evrensellik adına gerçekleştirmiş olduğu bütün söylem ve eylemleri eleştirerek onun doğru bilgisinin geçerliliğini artık kaybettiğini iddia etmektedir. Postmodern öncesi dönemde gerçeklik kavramı, duruma göre değişiklik gösteren ve ikircikli olanın tersine, somut ve zihinden bağımsız bir şekilde var olanı ya da aldatıcı ve imgesel olanın tersine koşulsuz ve fiilen var olanı ifade etmek için kullanılmakta idi.<sup>7</sup> Fakat süreç içerisinde akli idealize eden ve merkeze alan homojen ve hiyerarşik düşünüş biçimleri geçerliliğini kaybetmiş ve yerini esnek, karmaşık, heterojen yapılara bırakmıştır. Postmodernistlere göre Modernizm vadettiği Aydınlanmacı hedeflerin hiç birini yerine getirememiş, baskıcı ve tek tipleştirici bir yapıya dönüşmüştür. Böylelikle “büyük anlatılara” duyulan güven sarsılmış, “hakikat” söylemlerine şüpheyle yaklaşmış ve dahası “hakikat” arayışı önemini kaybetmiştir. Bu dönemde kaybolan hakikatin ve anlamın yerini ise imgeler almıştır.

Günümüz toplumlarında birey kendini, imge olarak adlandırılan, gerçek veya gerçek dışı olguları zihinsel süreçlerde temsil eden ve bu temsillerden ortaya çıkmış birtakım görsel benzerliklere sahip olan şeylerin kopyalarının meydana getirdiği zihinsel nesnelere oluşan bir evrenin içerisine hapsetmiş, gerçeklikle ilgili olan her şeyi artık zihninde oluşan imgeler aracılığı ile değerlendirmeye başlamıştır. Hal böyleyken hakikate veya gerçeğe ait perspektiflerle ilişkinin kesildiğini gösteren, bütün gönderge sistemlerinin ortadan kaldırıldığı postmodern çağa has bir uzama geçiş söz konusudur. Gerçekliğin teknoloji aracılığıyla yapay bir şekilde sonsuz sayıda üretimine müdahale edilemeyen bu uzamda zaten söz konusu gerçekliklere ait köken de aranmamaktadır. Baudrillard çoğaltarak özü ortadan kaldırma suretiyle sadece yapay olan gerçekliğin varlığının sürdürülmesi amacı gözetilen,<sup>8</sup> sözüm ona gerçeklikleri bireylerin sorgulamadan kabul ettiği bu yeni düzeni “sistem” kavramı ile açıklamaktadır. Anlamın ikili karşıtlıklar üzerine kurulduğu modern dönemin aksine bu yeni sistemde fikir sistemlerini oluşturan kutuplar birbirinin içinde eriyip kaybolmuş, bu sebeple iktidar da muhalefet de eş zamanlı olarak yerinden edilmiştir. Baudrillard kaçılması mümkün olmayan bu simülasyon evreninde bireylerin kendilerine yaşam simülasyonları oluşturduğunu, böyle bir uzamda böyle bir yaşantıya sahip olan bireylerin de insan simülakrına dönüşmüş olabileceğini iddia eder.<sup>9</sup>

Herhangi bir şeyin kopyasının kopyasını tanımlamak için kullanılan simülakr Baudrillard tarafından “bir gerçeklik olarak algılanmak istenen görünüm” olarak ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Baudrillard simülakr kavramını daha anlaşılır kılabilmek için Güney Fransa'nın doğusunda yer alan Lascaux mağarası örneğini vermektedir. İçinde Yontma Taş Devri'ne ait bir takım tasvirlerin yer aldığı bu mağara II. Dünya Savaşı'ndan sonra ziyarete açılmış fakat ziyaretçilerden dolayı ortaya çıkan karbondioksitin mağaranın iç yüzeyine zarar verdiği anlaşıldığında ziyarete kapatılmıştır. Daha sonra mağaranın hemen yakınında bir yere mağaraya birebir benzeyen bir kopyası inşa edilmiş ve ziyarete açılmıştır. İsteyen ziyaretçiler önce küçük bir boşluktan asıl mağarayı görüp, daha sonra yakınlarda inşa edilen kopyanın tamamını gezebilmektedirler. Fakat ziyaret için sıraya girmiş olan insanların çoğu mağaranın kopyası ile karşı karşıya olduğunun farkında olmadığı gibi asıl mağaranın nerede olduğunu bile bilmemektedir. Baudrillard'ın bu örnekte vurgulamak istediği şey sonradan inşa edilen mağaranın hem kendisini hem aslını yapaylaştırıyor olma durumudur. Yapay olan ile gerçek olan birbirine karışmış, kusursuz kopya niteliği taşıyan gösterge ise başka bir şeye dönüşmüştür. Bu durumu Baudrillard “... kendisinden ya da varlığından vazgeçilmesi olanaksız bir şeye dönüşmek”<sup>11</sup> olarak ifade etmektedir çünkü gerçeğinin taklidi olan kopya artık gerçeğin yerini almış ve gerçek olan ile olmayanı ayırt etmek zor-

<sup>10</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 7.

<sup>11</sup> Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, 65.

laşmıştır.<sup>12</sup> Bir başka deyişle simülasyon imgeyi tuzağına düşürmüş, imge göstergenin yaptığı şey gibi gerçeğe dönüşmekten kurtulamamıştır. Baudrillard imgelerin taşıdıkları özellikleri fonksiyonlarına göre şöyle sınıflandırmaktadır; derin bir gerçekliğin yansıması olan hakikat ve sır teolojisine göndermede bulunan pozitif imge, derin bir gerçekliği gizleyen ve değiştiren olumsuz imge, derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyerek bir görünümün yerini almaya çalışan büyülü imge ve son olarak da gerçekliğin hiçbir varyasyonu ile ilişki içinde olmayan, sadece kendinin simülakrı olan imgeler.<sup>13</sup> Baudrillard şeylerin imgelerinin nasıl kendi simülakrlarına dönüştüğünü Jorge Luis Borges'in *Alçaklığın Evrensel Tarihi* adlı kitabında bahsettiği bir hikâyeden yola çıkarak anlatmaya çalışmaktadır. Hikâye kitapta şu şekilde aktarılmaktadır;

“O İmparatorluk'ta Haritacılık Sanatı o denli Mükemmellik'e ulaşmıştı ki, Tek bir eyaletin Haritası bir Şehir'i ve İmparatorluk'un kendisinin Haritası bütün bir Eyalet'i kaplıyordu. Zaman içerisinde, bu Ayrıntılı Haritalar biraz eksik bulundu ve Haritacılık Okulu, İmparatorluk'la bire bir Ölçekte bir İmparatorluk Haritası geliştirdi, öyle ki, harita, noktası noktasına gerçeğiyle çakışıyordu. Haritacılık Bilimine daha az önem veren sonraki Kuşaklar, bu Boyuttaki bir haritanın kullanışsız olduğuna karar verdiler ve biraz saygısızlık da ederek onu Güneş ve Yağmur altında yıpranmaya terk ettiler. Batı Çölleri'nde haritanın yırtılmış Parçaları bugün bile bir Hayvana ya da bir dilenciye Barınak olabiliyor; Coğrafya Biliminden Tüm Ulusa kalan yalnızca budur.”<sup>14</sup>

Baudrillard anlatılan bu hikâye ile esasında ne haritalandırma öncesinde ne de haritalandırma sonrasında böyle bir toprak parçasının var olduğunu söylemektedir. Çünkü ilk olarak haritadan ve sonra simülakr olarak gerçeğin yerini alan toprak parçasından bahsetmek gerekmektedir. Maddesel bir gerçekliğe sahip olan arazinin insan zihninde çeşitli sınırlarla çerçeveslendirilerek haritalandığını ve bu toprağın modellenerek aslı ve gerçekliğinden farklı bir hipergerçekliğinin yaratıldığını öne sürmektedir çünkü harita gerçek uzamın yerine geçmiştir.<sup>15</sup>

Fakat çarpıcı olan nokta şudur ki, bu durumda asıl yarılsamayı oluşturan şey kaybolan ontolojik ya da fiziksel gerçeklik değil, bireyde ve toplumda oluşan zihinsel bilme süreçlerinin değişikliğe uğruyor oluşudur. Baudrillard'ın iddia ettiği imgenin görünüm ve yarılsamalarla yakından ilişki içerisinde olduğu savı Antik Yunan felsefecilerinden Platon'un *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabında Sokrates tarafından anlatılan mağara alegorisini akla getirmektedir. Bu metafora doğduklarından beri bir mağaraya zincirlenmiş insanlardan bahsedilmektedir. Bu mağarada insanlar sağa sola hareket edemeyecek ve sadece karşılarındaki duvarı görece şekilde oturmaktadırlar. Karşılarındaki duvarda arkalarında kalan mağaranın giriş kısmındaki ateşten dolayı yansımalar görmekte, mağarada olduklarını bile bilmedikleri için yegâne gerçekliğin bu imgeler ve imgeler geçerken çıkan sesler olduğunu düşünmektedirler. Bu insanlardan biri zincirlerinden kurtulup mağaranın dışına çıktığında anlar ki, yegâne gerçeklik olarak düşündükleri imgeler aslında arkalarında var olan bir ateşin önünden geçen insanların ve onların taşıdıkları nesnelere yarattığı gölgelerdir. Farkına vardığı şeyi mağaraya dönüp diğerlerine anlattığında gerçeklik bilgisi gölgelerden ibaret olan bu insanlar ona inanmaz ve mağarada kalmayı sürdürürler. Platon için toplumun içinde var olan birey tıpkı bu mağaradaki insanlar gibidir ve mağarada gördükleri imgeler de toplum tarafından kabul edilen gerçeklerdir. Toplumun içinde var olan kuralların insanları sınırladığı gibi bu örnekte de zincirler bu bireyleri sınırlamakta ve hakiki gerçekliği görmelerine engel olmaktadır. Önlerine sürekli gölgeler yerleştirilmiş bu insanlar yaşadıkları ortamın veya

<sup>12</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 23.

<sup>13</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 19.

<sup>14</sup> Jorge Luis Borges, *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, çev. Zeynep Çağlayan. (İstanbul: Telos, 1995), 123.

<sup>15</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 19.

konfor alanlarının dışına çıkmadıkça onlara öğretilen ya da sunulan gerçekliğin dışında hiçbir gerçekliğin ayırdına varamamaya mahkûmdurlar.<sup>16</sup>

Platon'un mağara benzetmesinde bulunan gölgelere çok benzeyen günümüz toplumlarındaki simülakrlar Baudrillard için korkutucu birer nitelik taşımaktadırlar. Çünkü Baudrillard simülasyon süreçlerini düzene karşı olmasalar bile doğrudan gerçeğin kendisine karşı bir hareket olarak nitelendirdiği için düzenin önüne geçen bir sistem olarak görmektedir. Dahası, artık günümüzde gerçek diye nitelendirebileceğimiz bir şey olmadığından gerçeklik seviyelerinden veya simülasyonlarından da bahsetmek yersiz olacaktır.

## 2. Yerini Alan Gerçeklik

Baudrillard her türlü düzenleme, organizasyon ve yasanın da birer simülasyondan ibaret olduğunu ileri sürmektedir. "... Gerçeklik modern batılı Akıl tarafından keşfedilmiş olup, Evrensel giden yolda önemli bir dönüm noktasıdır"<sup>17</sup> diyerek var olanların tümünü insanın çıkarlarına hizmet eder kılmayı hedefleyen<sup>18</sup>, bu sebeple varlığa hâkim olma amacından başka bir şey gütmeyen Batılı düşünüş biçimini de eleştirmektedir. Dolayısıyla en baştan beri sürüp gelen problem düşünüş biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Baudrillard bu Batılı ideoloji içerisinde simülakr düzenlerini üç aşamada açıklar. Bahsettiği bu basamaklardan ilkinde Tanrı'nın yaratmış olduğu doğanın ve varlıkların iyimser ve uyumlu taklitlerini oluşturmayı amaçlayan imgeleme ve kopyalama üzerine kurulmuş doğal simülakrlar yer almaktadır. Doğal değerleri ortaya koyan, Rönesans'tan Sanayi Devrimi'ne değin süren, biçim kopyalamayı esas alan bu klasik dönemde gerçek nesnelere orijinaline sadık kalınarak sadece birer kopyası üretilmektedir. Kopya ve aslı beraberdir fakat hangisinin orijinal hangisinin kopya olduğu aşikârdır çünkü bu evre doğal değerler yasasına dayanır.<sup>19</sup>

Simülakr düzeninin ikinci basamağında ise enerji ve güç üzerine kurulan makinaların somutlaştırdığı üretim süreçlerine dayanan bir evreden bahsetmek mümkündür. Ticari değer yasalarını ön plana çıkararak sanayileşme döneminin hüküm sürdüğü biçim üretimi yer almaktadır. Bu dönemde bir defada orijinal olandan çok sayıda üretim söz konusudur. Yine bu dönemde makineleşme söz konusu olduğundan üretimin tekniği değişmiş ve insan ile makine eş değer konuma gelmiştir. Fakat her ne kadar aslın birden fazla kopyası bulursa ve nesnelere asıllarıyla eş değerlilik gösterse de asıl ve kopya arasındaki fark bilinmektedir.<sup>20</sup>

Simülakr düzeninin üçüncü basamağında ise toplumdaki bireyleri denetlemeyi amaçlayan bilgi ve siberetik oyunlardan oluşan bir çeşidi yer almaktadır.<sup>21</sup> Bu basamakta yapısal kodların getirdiği biçim simülasyonlarının yer aldığı bir gönderenler sisteminden bahsedilmektedir.<sup>22</sup> Bu evrede mekanik kodlar hâkimdir ve orijinal önemini kaybetmiş, onun yerini model almıştır. Hal böyleyken, model olanlar referans alındığı için gerçek de modelin kopyası haline dönüşmüştür.<sup>23</sup> Baudrillard bu evre için gündelik hayatımızın vazgeçilmez

<sup>16</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 231-236.

<sup>17</sup> Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, 35.

<sup>18</sup> Otto Pöggeler ve Beda Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem. (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 26.

<sup>19</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002), 62.

<sup>20</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 65-70.

<sup>21</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 165.

<sup>22</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 62.

<sup>23</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 98.



bir parçasına dönüşen dijital alanları örnek vermektedir. Çünkü dijital platformlarda hem görüntü asıl değildir hem de ekran sayısı kadar görüntüyü çoğaltmak mümkündür.

Baudrillard bahsettiği üç basamağın ardından kendiliğinden ortaya çıkan dördüncü bir basamaktan daha söz etmektedir. Söz konusu bu basamakta dijital alanlarda içerikler sürekli çözülmeye çalışılır ve talebe göre sınırsız şekilde değişikliğe uğratılır. Böylelikle her şey hızla çoğalmakta ve yayılmaktadır. Bu evrede görüntüler ve bilgiler sürekli değişime uğradığı ve akış sürekli başa döndüğü için her seferinde anlık gerçeklikler ortaya çıkabilmektedir.<sup>24</sup> Nesne fayda sağlama işlevinden uzaklaşmış sadece “gösterme”yi amaçlar hale gelmiştir. Baudrillard’a göre bu dördüncü evrede artık gerçek ve simülasyon arasındaki ilişkiden ziyade yayılma, keyfilik ve belirsizlik gibi durumlar söz konusu olmaktadır. Baudrillard bu durumun egemen olduğu toplum yapılarını şu sözlerle ifade etmektedir;

“Benim varsayımına göre, bizler bu geri dönüşü olmayan basamağın ötesine geçerek, tepeden tırnağa her şeyin sanki bir uzay boşluğunda yaşanıp bittiği, insanların mazi ve istikbale bakabilme gücünü kaybettiği için istikbali güncel eylemlerinde yansıtmaktan aciz, insan aklının alamayacağı boyutlara varan, sınırlandırmanın olanaksız olduğu, biçimsel bir aşamada bulunmaktayız. Her şeyin bir tür koma içerisinde yaşadığı ve onları yok edemediğimiz için kendi simülakrlarına dönüştükleri, soyut, cansız ve ölü bir dünyada yaşıyoruz. Şeylerin var oldukları bu konum, kendilerine sonsuzluk kazandırılmasına yol açmaktadır. Bu bir tür klonlanmış evrenin ölümsüzlüğüdür. Böyle bir evrende herhangi bir amaç ve anlamın varlığından söz edilemez.”<sup>25</sup>

Postmodern toplumlarda artık amaç insanlığa göstergeler sunmak ve bu göstergelerle dolu uzamda gerçekliği tüketirmek olmuştur. Böyle uzamlar her şeyin değiş tokuş edilebildiği ve eşdeğerlilikler arasında bitmek bilmeyen değişimlerin ve oyunların gerçekleştiği düzenler haline gelmiştir.

### 3. Postmodern Uzamlar

Günümüz toplumlarında teknolojinin kullanım amacı, tüketim kültürünün temelini oluşturan bireysel ihtiyaçların giderilmesi amacıyla, bireylere fantastik yaşam alanları sunmaya dönüşmüştür. Disneyland birçok düzeninin iç içe geçtiği, birçok yanılsama ve fantazmanın minyatürleşerek insanlara sunulduğu ve çeşitli oyunların bu fantazmalara eklendiği bir yer olarak Baudrillard’ın bahsettiği tüketim toplumunun içinde bulunduğu simülasyon evrenine bir örnek teşkil etmektedir. Dahası Baudrillard Disneyland’i Amerika’nın bir simulakrı olarak görür ve Disneyland’in aynı anda hem Amerika’nın minyatürleşmiş halini saklamaya çalıştığını hem de Amerika diye bir gerçekliğin olmadığını ortaya koyduğunu iddia eder.<sup>26</sup> Baudrillard özneleri içine çeken bu görüntüler dünyasını açıklamaya çalışırken “ayartma/baştan çıkarma” kavramlarını kullanmaktadır.<sup>27</sup> Göstergelerle insanı yanıltan ve amacı bir şeyler üretmek değil onları buldukları gerçeklik evreninde yerinden ederek kimlik sahibi olmalarına engel olmak olan bir süreçtir ayartma. Günümüz toplumlarında görüntüler imgeler meydana getirmekte ve bu imgeler aracılığı ile insanlar arasında bir ilişkiler platformu oluşturmaktadır. Böylelikle bireylere simüle edilmiş uzamlarda birer anlam dünyası sunulmaktadır.<sup>28</sup> Baudrillard için böyle bir toplum nesneyi değil anlamı tüketme çılgınlığı içerisinde olan, mahremiyet olgusunun bile ortadan kalktığı hipergerçeklik alanlarıdır.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 108.

<sup>25</sup> Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım. (Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005), 69-70.

<sup>26</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 26.

<sup>27</sup> Paul Hegarty, *Jean Baudrillard: Live Theory* (London: Continuum, 2004), 68.

<sup>28</sup> Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith. (Detroit: Black & Red, 1970), 1-5.

<sup>29</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin ve Hazal Deliceçaylı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 239.

Baudrillard simülasyon ve hipergerçeklik kavramalarını aynı gerçeklik alanlarını tanımlamak için kullanmaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlığı ve hızla ilerleyen teknoloji sebebiyle bireyler için yaşamın her alanında üretilen simülasyon uzamlarının sayısı gittikçe artmakta ve böylece özne nesnenin tahakkümüne girmekten kendini kurtaramamaktadır. Baudrillard da simülasyon evreninin dışında kendine yaşam alanı bulamayan bireylerin kendiliğinden hipermedeniyet düzenini oluşturduğunu dile getirmektedir. Bu medeniyetin içindeki kalabalıklar da olan biteni sadece izlemekle yetinmektedirler. Çünkü günümüzdeki mantık artık diyalektik bir yaklaşım içermemekte, onun yerine olasılaştırma mantığını yerleştirerek çoklu ve değişken seçenekler arasında yönünü bulamayan ve sersemleyen bireyi pasifleştirmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca kitle iletişim araçları ve kapitalizmin bir getirisi olan reklam sektörünün oluşturduğu uzamlarda içerik ve anlamlar zaten nötralize olduğu için bireyin tepki vereceği unsurlarda ortadan kalkmıştır. Simülasyon sistemlerinde her şeyin anlamının içi boşaldığı için dışa değil içe patlama söz konusu olduğunu dile getiren Baudrillard bu yeni toplum düzeninde gerçeklik diye adlandırılan yanılsamaların dünya adlı temel yanılsamaya karşı özneleri koruyamadığı iddiasında bulunmaktadır. Bu durumun Batı toplumlarında daha yoğun yaşandığını ifade eder, çünkü ona göre Batı yeniden anlamlandırma ve canlandırma yöntemiyle her şeyi soyundan uzaklaştırmaktadır.

Günümüz toplumlarında özneler medya sayesinde her gün televizyon ekranlarında milyonlarca görüntüye şahit olmakta ve ekran kapandığında çevremizde hiçbir şeyin değişmediği görüşüne kapılmaktadır.<sup>31</sup> Haber olarak adlandırılan bu görüntülerin zamanla özneleri tepkisizleştirdiği bir gerçektir. Haberlerde karşılaştıkları sahnelerle karşı tepkisiz kalan kitlelerin sadece görüntüleri tüketmek kaynaklı keyif aldığı, benzer sahnelerle sıkça maruz kaldıkları için de algılama ve kıyaslama yeteneklerinin köreldiği, aşırı bir şekilde üst üste binen uyaranlardan kaynaklı olarak da belleklerinin zayıfladığı<sup>32</sup> “duygu ötesi toplumlar” karşımıza çıkmaktadır.<sup>33</sup> Sanal ortamlarda ya da medya aracılığı ile topluma sunulan imgeler öznelerin esasında sahip olmayı arzuladığı şeylerdir. Öznelerin imgeleri tüketerek arzuladıkları şeye ulaşmaya çalışıyor olması, aslında, öznelerin benliklerinden uzaklaşmalarına sebep olmaktadır. Bu sebeple özne hem kendine hem topluma farkında olmaksızın yabancılaşmaktadır.

Baudrillard imgelerin somut ve gerçek olanların yerine geçtiği, artık sanal gerçekliklerden bahsedilen günümüzün uzamlarında “sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi” davranma pratiğinden bahsetmektedir. Sahip olunan şeye sahipmiş gibi davranmayı gizlemek olarak adlandırırken, “mış gibi” yapmayı da sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi davranmak olarak ifade etmektedir. Bu durumu daha iyi açıklayabilmek için hasta kişi örneğini veren Baudrillard kendini hastaymış gibi gören kişinin yatağa girip kendini hasta olduğuna inandırmaya çalıştığını söyler. Fakat hastalığı simüle eden kişide ise hastalığa dair emarelerin görüldüğünü belirtir. Bu sebeple bu kişiye ne hastasın ne de değilsin denilebilir. Bu örnekten yola çıkılarak gizlemenin varlığı, simüle etmenin ise yokluğu işaret ettiğini söylemek mümkündür. Dahası gizlemek gerçekliğin kendisinde eksiklik yaratmadığından<sup>34</sup> medya araçları gerçekleri gizleyerek durumla ilgili sayısız olasılıklar üretirken kaybolan gerçekliğe karşı hiçbir sorumluluk da gözetmemektedir.

<sup>30</sup> Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, 35.

<sup>31</sup> Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler* (İstanbul: Hayalet Kitap, 2008), 53-55.

<sup>32</sup> Neil Postman, *Televizyon Öldüren Bir Eğlence*, çev. Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991), 28.

<sup>33</sup> Stjepan G. Mestrovic, *Duyguötesi Toplum*, çev. Abdullah Yılmaz. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 108.

<sup>34</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 15.

Baudrillard günümüz toplumlarında, sayısız olasılıklar sebebiyle kaybolan gerçekliği bulmaya çalışmanın veya gerçeklikten oluşmuş başka bir dünya yaratma çabasının beyhudeliğine de değinmektedir. Çevremizdeki nesnelerin kaybolma özelliklerinden dolayı değişime uğrayarak yanılısına yarattıklarını, fakat bu illüzyonların gerçekliğe bir karşıtlık oluşturmadığını dile getiren Baudrillard yanılısamaların kayboluşun işareti olarak gerçekliği hapseden daha kurnaz birer gerçeklik olduğunu iddia etmektedir.<sup>35</sup> Ona göre gerçekleştiğinde silinmeye ve ortadan kaybolmaya başlayan bir gerçeklik evreninde yaşamaktayız. Baudrillard bu evreni fotoğraf örneğinden yola çıkarak açıklamaktadır. Fotoğrafi çekilen bir nesnenin dışında kalan diğer gerçekliklerin ortadan kayboluşuyla ortada izden başka bir şeyin bulunamayacağını söylemektedir. Başka bir deyişle, belli bir zaman noktasında çekilen fotoğraf başka bir zamanda gerçekmiş etkisi yaratarak aslında başka bir zamanın miadı dolmuş gerçekliğini ifade etmektedir. Yalnızca fotoğrafın çekildiği anın donduğu bu durum gerçek dünyadan koparılmış nesnenin sessizliğidir ve esasında hiçbir anlam da taşımamaktadır. Baudrillard bu fikrini şu sözleriyle ifade etmektedir;

“Görüntüleri yok edenlerden değil, görülecek bir şeyin olmadığı bir görüntü bolluğu üretenlerdeniz. Çağdaş görüntülerin büyük çoğunluğu –video, resim, plastik sanatlar, görsel-işitsel ve sentez görüntüler- görülecek hiçbir şeyin olmadığı düz anlamda görüntüler; izsiz, gölgesiz, sonuçsuz görüntülerdir. Tek hissedilen her birinin ardı ardına yok olmuş olduğudur. (...) Bu görüntüler hiçbir şeyi gizlemez, hiçbir şeyi ortaya çıkarmaz, bir tür olumsuz yoğunlukları vardır. Andy Warhol’un Campbell çorbası kutularından oluşan resminin tek yararı ( ve bu, çok büyük bir yarardır), tıpkı Bizans ikonlarının Tanrı’nın varlığı sorusunun –Tanrı’ya inanmaya devam ederek- artık sorulmamasını sağlamaları gibi, güzel mi çirkin mi, gerçek mi, gerçekdışı mı, aşkın mı, içkin mi sorusunun sorulmasına da artık gerek bırakmamasıdır.”<sup>36</sup>

Zamanın ve mekânın sınırlarının aşıldığı bu gibi örneklerle kitle iletişim araçları vasıtasıyla daha sık karşılaşılmaktadır. Baudrillard tüm dünyaya yayılan ve varlığa ait değerlerin kitle iletişim araçları, internet, televizyon gibi araçlar yoluyla algılanmasına sebep olup yorumlanması ile ortaya çıkan gerçekliğe “bütünsel gerçeklik” adını vermektedir.

## Sonuç

Modernitenin inanılabilirliğini yitirmesiyle beraber tarihin, ideolojinin, üst anlatıların ve gerçekliğin içi boşalmış, parçalı imgeler ve yoğun bir gösterge bombardımanının hâkim olduğu, orijinallerin kaybolduğu, gerçekle gerçek olmayanın arasındaki ayrımın giderek muğlaklaştığı bir dünyada yaşamak bireyleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Mal üretiminden ziyade bilgi üretiminin önem kazandığı sanayi sonrası toplumlarda kitlesel iletişim hız kazanmış ve medya ön plana çıkmıştır. Gelişip küreselleşen medya, gerçekliği görüntü ve simgelerden meydana gelen elektronik gerçekliğin içinde eritmiş ve orijinalliğin yitirildiği görüntüler dünyasını yaratmıştır. “Katıksız bir şimdilik yanılısaması uyandırmaya çalışan postmodern medya”nın teknolojik icatların yardımıyla, sanal gerçeklikler ürettiği ve bu gerçeklikleri homojen zaman kavramına dayalı herhangi bir kuramın kavrayamayacağı da aşikârdır.<sup>37</sup>

Ulus ve devlet söylemlerinin merkezde olduğu ve erkini uzam yoluyla sağlamlaştırdığı modern dönemde zaman uzamsallaşırken, uluslararası ticaretin ve bilgi akışının hızlanmasıyla, bilgi odaklı ve kontrolsüz

<sup>35</sup> Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, 109.

<sup>36</sup> Jean Baudrillard, *Kötüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 22.

<sup>37</sup> Andreas Huyssen, *Alacakaranlık Anıları Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, çev. Kemal Atakay. (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 41-42.

yayılmaya başlamış ve uzamın sınırlarının çökmesine sebep olarak uzamı zamansallaştırmıştır<sup>38</sup>. Gelişen kit- le iletişim araçlarıyla beraber gündelik hayatta görsel ve işitsel hız artmış, dünya küçülmüş ve insanoğlu ‘za- man-mekân sıkışması’<sup>39</sup> olgusuyla karşı karşıya kalmıştır. Barry Lewis’in ‘Postmodernizm ve Edebiyat’ adlı makalesinde Warhol’un gelecekte herkesin on beş dakikalığına ünlü olacağı öngörüsünün hatalı olabileceğini, onun yerine on beş saniyenin daha gerçeğe yakın olduğunu belirterek<sup>40</sup> içinde yaşadığımız çağdan çok bizim gerçekliğimizin postmodernleştiğine dikkat çeker.

Gerçeklikler sanal uzamların içinde yapay eşdeğerliliklerini bulduklarında gereksizleşirler.<sup>41</sup> Esasında gerçek yok oluş sahte olanı da beraberinde yok etmiştir. Gerçeğin yerini göstergeler aldığından gerçekliğin kıstası da her an her şeyin değişebildiği, hiçbir sınır ve ilke tanımayan, sonuca ulaşma çabası taşımayan si- mülasyon gerçekliği olmaktadır. Simülasyon düzenlerinin en bariz özelliği gerçeğinin yerini aldığı şeylerin modellerden başka bir şey olmamasıdır. Günümüz toplumlarında artık gerçeğin de asla modelini aşıp geçmesi mümkün görünmemektedir.<sup>42</sup> Yine bu çağa has simülasyon uzamları da gerçek ve hipergerçekliklerin aynı anda var oldukları uzamlardır. Birey de nesneyi algılayan bir bilinç olarak dünyayı yansıtmaktadır, fakat göz ardı edilen şey ise ‘ayna yansıttığı nesnenin bir parçası olduğundan asla nesnel bir gerçeklik sunmayacağı’<sup>43</sup> gerçeğidir. Dünyayı nesnel bir gerçeklikle algılayan zihinsel pratik bir hayal ürününden ibarettir. Öznel ve nesnel yanlısamların bireyi kuşattığı simülasyon uzamlarının içerisinde her şey birbirine geçtiğinden olsa gerek ki, birey burada kendine bir yer bulamamaktadır.

#### Kaynakça

- Adanır, Oğuz. ‘‘Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?’’ *Özne Baudrillard* sayı: 14 (Nisan 2014): 7-22.
- Adanır, Oğuz. *Baudrillard*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Adanır, Oğuz. *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. İstanbul: Hayalet Kitap, 2008.
- Baudrillard, Jean. *Anahtar Sözcükler*. Çeviren: Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.
- Baudrillard, Jean. *İmkânsız Takas*. Çeviren: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Kötüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Baudrillard, Jean. *Kusursuz Cinayet*, Çeviren: Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. Çeviren: Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayı- nevi, 2002.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Baudrillard, Jean. *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. Çeviren: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çeviren: Ferda Keskin ve Hazal Deliceçaylı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Borges, Jorge Luis. *Alçaklığın Evrensel Tarihi*. Çeviren: Zeynep Çağlayan, İstanbul: Telos, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Connor, Steven. *Postmodernist Kültür*. Çeviren: Doğan Şahiner, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

<sup>38</sup> Steven Connor, *Postmodernist Kültür*, çev. Doğan Şahiner. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 75-80.

<sup>39</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran. (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 270-271.

<sup>40</sup> Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku. (İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2006), 147.

<sup>41</sup> Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 44.

<sup>42</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 160.

<sup>43</sup> Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, 37.

- Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Translated: Donald Nicholson-Smith, Detroit: Black & Red, 1970.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, Çeviren: Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Çeviren: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Hegarty, Paul. *Jean Baudrillard: Live Theory*. London: Continuum, 2004.
- Huyssen, Andreas. *Alacakaranlık Anıları Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Mestroviç, Stjepan G. *Duyguötesi Toplum*. Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Bir Eğlence*. Çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Pöggeler, Otto ve Beda Allemann. *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Sim, Stuart. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. Çeviren: Mukadder Erkan ve Ali Utku, İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2006.

**Araştırma Makalesi**

**Başvuru:** 19.11.2022

**Kabul:** 03.12.2022

**Atıf:** Erkan, Mukadder ve Seddigheh Valipour Arehjan. "Lewin's Psychological Ecology, Gibson's Ecological Psychology, and Barker's Eco-Behavioural Science: A Holistic Approach to Human-Environment Interactions," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (Aralık 2022): 245-256. <https://doi.org/10.55256/temasa.1207091>

# Lewin's Psychological Ecology, Gibson's Ecological Psychology, and Barker's Eco-Behavioural Science: A Holistic Approach to Human-Environment Interactions<sup>1</sup>

**Mukadder Erkan<sup>2</sup>**

ORCID: 0000-0002-9110-4272

**Seddigheh Valipour Arehjan<sup>3</sup>**

ORCID: 0000-0002-0495-0471

DOI: 10.55256/TEMASA.1207091

## Abstract

Human behaviour is a crucial factor underlying most of the major crises of our world. These issues range from new technologies and socio-political unrest to diseases, social and economic inequality, and ecological problems. Due to being profoundly rooted in experience and culture, behaviours are fundamentally influenced by the environment. Man is affected by his surroundings as an inseparable part of the environment with his physical and socio-cultural aspects. Moreover, humans are dynamic creatures capable of changing their environment. In addition to having a mutual individual interaction with the environment, as social beings, our actions are shaped by the dynamics of behaviour settings. By illuminating the influence of ecological perspectives on human behaviour, this study aims to elaborate on Kurt Lewin's ecological psychology, Roger Barker's eco-behavioural science, and James Gibson's affordances. The reciprocal interaction between man and environment is highlighted, and a holistic approach to human interaction with the environment at both individual and collective levels is achieved.

**Keywords:** Psychological Ecology, Life Space, Ecological Psychology, Affordances, Eco-behavioural Science, Behaviour Settings.

**Lewin'in Psikolojik Ekolojisi, Gibson'ın Ekolojik Psikolojisi ve Barker'ın Eko-Davranış Bilimi: İnsan-Çevre Etkileşimlerine Bütüncül Yaklaşım**

## Öz

İnsan davranışı, dünyamızdaki büyük krizlerin çoğunun altında yatan çok önemli bir faktördür. Bu konular yeni teknolojiler ve sosyopolitik huzursuzluktan hastalıklara, sosyal ve ekonomik eşitsizliğe ve ekolojik sorunlara kadar uzanmaktadır. Deneyim ve kültüre derinden kök salması nedeniyle, davranış temel olarak çevreden etkilenir. Fiziksel ve sosyo-kültürel yönleriyle çevrenin ayrılmaz bir parçası olan insan, çevresinin tesiri altındadır. Ayrıca insan, içinde bulunduğu ortamı değiştirme yeteneğine sahip dinamik bir varlıktır. Sosyal varlıklar olarak çevre ile karşılıklı bireysel etkileşime sahip olmanın yanı sıra, eylemlerimiz sosyal ortamlarımızın dinamikleri tarafından şekillendirilir. Bu çalışma, ekolojik bakış açılarının insan davranışı üzerindeki etkisi, Kurt Lewin'in ekolojik psikolojisini, Roger Barker'ın çevreci-davranış bilimini ve James Gibson'ın olanaklılık teorisini detaylandırmayı amaçlamaktadır. İnsan ve çevre arasındaki karşılıklı etkileşim vurgulanır ve hem bireysel hem de kolektif düzeyde insanın çevre ile etkileşimine bütüncül bir yaklaşım elde edilir.

**Anahtar Kelimeler:** Psikolojik Ekoloji, Yaşam Alanı, Ekolojik Psikoloji, Uygunluklar, Çevreci-davranış Bilimi, Davranış Alanları.

<sup>1</sup> This article is extracted from second writer's doctorate dissertation entitled "An Application of Ecological Psychology Theories on Kim Stanley Robinson's Mars Trilogy," supervised by Prof. Dr. Mukadder Erkan at Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Erzurum.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature. merkan@atauni.edu.tr

<sup>3</sup> Doctorate Student, Ataturk University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature. seddvalipour@yahoo.com

## Introduction

Psychological movements used to pay very little attention to extra-individual processes. Therefore, until the appearance of ecological approaches in psychology, the individual-environment relation was of higher significance. The psychological methods used to be reductive, that is, if such a high-order relationship existed, was considered beyond the boundaries of psychology. As well as describing the environment as an entity, psychology requires defining it by using human experiences to discover the reciprocal relationships of the human-environment. First, Lewin, the founder of psychological ecology, introduced “Psychological Ecology” to change the focus from the individual and his mental processes to individual-environment relationships. He asserted that the environment only indirectly impacts people’s behaviour. For him, people’s subjective world and perception of the external world were of greater significance. An ecological study of a human being also requires a description of his habitat, relationship to that habitat, social organization, and relationship to other humans and species by focusing on natural selection. Gibson’s ecological psychology and Barker’s eco-behavioural science are required to understand individual-environment relations better. Gibson’s ecological psychology also took the perceiver-environment relation as its unit of analysis. For Gibson, the differences among individuals in perception were significantly related to their connection to environmental features. Following Gibson’s ecological notions, Barker also believed in individuals’ active perceptions and actions. However, later in his studies, he took more interest in the extra-individual factors in the environment and their influence on lower-level psychological processes. The objective properties of the environment were the centre of Barker’s focus. Rather than individual behaviour, he concentrated on studying the environmental impacts. He believed in the more significant influence of social settings on behaviour rather than factors involved in an individual’s personality, subjective features, and personal differences.

### 1. Psychological Ecology

Kurt Lewin coined the term “Psychological Ecology”<sup>4</sup> for the first time in 1943. He aimed to change the focus from the individual agent and its mental mechanisms to emphasize the agent-environment interactions. In dealing with the environment, his fundamental goal was psychological by pointing to a person’s perception of the external environment regarding individual goals, obstacles, and boundaries. By “Psychological Ecology”, Lewin pointed out the relationship between psychological and non-psychological aspects. For him, the environment around the individual is meaningful, and the objects can draw humans towards or away from them. What matters is the individual experience. Therefore, he defined behaviour as an outcome of factors in the environment experienced at a specific time and highlighted the significance of individual experiences. As a result, in dealing with a problem, non-psychological factors should be scrutinized initially to discover how they determine the conditions of life for an individual or a group as a prerequisite for commencing the research on the psychological aspect of an issue.<sup>5</sup>

According to Lewin, in contrast to life space, the ecological environment has a crucial but indirect effect on behaviour. In his opinion, these non-psychological factors are of physical and socio-cultural nature. These

<sup>4</sup> Kurt Lewin, G.W. Lewin and D. Cartwright, “Psychological Ecology” in *The People Place, and Space Reader*, edited by Jen Jack Gieseeking (New York: Routledge, 2014), 17.

<sup>5</sup> E. P. Charles and R. Sommer, “Ecology in the Biological Sciences” in *Encyclopedia of Human Behavior*, ed. V. S. Ramachandran (London: Academic Press, 2012), 3.

environmental factors lie behind personal experience, but they can put a psychological limit, though they are not directly experienced. They put limits on the life space, which affects psychological processes, but they are not psychological in origin and characteristics. Due to their effect on psychological processes, the study of factors which are not merely psychological is essential. So, psychological ecology's role is to explore non-psychological factors that cause various group and individual reactions. As Heft puts it:

Lewin asserted in his later writings that an initial analysis of the behaviour field should begin with determining relevant boundary conditions. This type of analysis Lewin called "psychological ecology." Psychological ecology, then, is an attempt to reveal "what part of the physical or social world will determine during a given period the boundary zone of the life space."<sup>6</sup>

One of Lewin's psychological ecology studies was on non-psychological factors affecting food preferences during World War II to propose food rationing and substitution strategies. Consequently, he found that food preferences were influenced by many other factors like the economy and availability of specific food in some regions rather than just individual tendencies. Thus, the study of psychological ecology is necessary for the specification of what is and what is not possible in the life spaces of individuals. As he states, "Suppose we are to accomplish the task of deriving the behaviour of the person (in more general terms: the psychological events) from the life space. In that case, we must characterize it as the "totality of possible events."<sup>7</sup>

Lewin had the ambition to use his theoretical findings to change the world into a better place. "Field Theory" is his metatheory providing a base for his other theories. He formulated the present behaviour (B) as a function (F) of the interaction between a person (P) or group and the Environment (E) at a specific time.  $B = f(P, E)$ . According to this theory, the conditions and forces forming a life space account for the particular behaviour of an individual or group. At first, he applied "Field Theory" to determine environmental conditions and forces driving or impeding child development. Later, he focused on social and organizational changes by applying this approach to study and resolve social problems such as intercommunity conflicts, racism, and religious discrimination.

To use Lewin's definition, human behaviour is balanced or "frozen" due to the tension between the casual and restraining forces and conditions. As Burnes quotes Lewin, "the determination of the person's position within life space is the first prerequisite for understanding behaviour."<sup>8</sup> An imbalance in forces responsible for auto-regulation is necessary to bring about change in individual or group behaviour. This process is what Lewin calls unfreezing. Changes in life space occur when specific events are no longer feasible, and some other events which were impossible previously are probable now. This change results in a new balance in the life space. What is crucial in this stage is to prevent regression:

A change towards a higher level of group performance is frequently short-lived; after a "shot in the arm", group life soon returns to its previous level. This indicates that it does not suffice to define the objective of a

<sup>6</sup> Harry Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism* (New York: Psychology Press, 2001), 249.

<sup>7</sup> Kurt Lewin, *Principles of Topological Psychology* (London: Read Books Ltd, 2013), 14.

<sup>8</sup> Bernard Burnes, "The Origins of Lewin's Three-Step Model of Change," *The Journal of Applied Behavioral Science* 56, no: 1 (2020): 24.



planned change in group performance as the reaching of a different level. Permanency of the new level, or permanency for a desired period, should be included in the objective.<sup>9</sup>

Lewin theorized “Group Dynamics” for understanding the influence of changing forces on the behaviour of groups. He highlighted the significant role a group plays in establishing its members’ behaviour patterns. Individuals in a group may have different characteristics and attitudes, but their goals and well-being are interdependent. Group dynamics are essential in bringing about social change and resolving social conflicts. Lewin emphasized that it is necessary to maintain stability after establishing a desired social or environmental change. As Kippenberger states, “Lewin also found out that democratic decision-making played an important role in creating a freezing effect once group change had taken place”.<sup>10</sup>

According to Lewin, when it comes to individuals, psychology considers the total of possible and not possible ways of behaviour in the life space. Thus, it is deduced that considering the environmental and social changes in a group, the personality of individuals, the structural pattern of the group, ideology, cultural values, and economic and political factors are the driving and restricting forces in a group’s life space.

For Lewin, the environment is physical, social, and psychological. He believes we should represent an individual’s physical, social and psychological environments. By social environment, he means a person’s social standing, such as her job and relationship with others. By “psychological environment”, he points to her hopes and fears, ideology, and religion. He states that it is not always feasible to differentiate the psychological existences of a given person. He proposes that the physical and social environment would be considered a psychological environment only if the individual is conscious of them. Democratic participation is one of the essential principles of his approach. Every individual in the group ought to contribute equally to decision-making and planning to make the change more effective and sustainable due to participants’ more robust sense of commitment.

## 2. Ecological Psychology

Ecological psychology is generally attributed to James Jerome Gibson and Eleanor Jack Gibson’s work on perception, James J. Gibson’s theory of affordances, and Roger Barker’s approach to eco-behavioural science. This study will mainly discuss Gibson’s affordances and Roger Barker’s behaviour settings.

In *The Ecological Approach to Visual Perception*, James J. Gibson presents his ideas about direct perception and affordances of the environment. He asserts that meaning and the value of things do not originate in the human mind. However, they already exist in the environment and can be perceived directly:

The affordances of the environment are what it offers the animal, and what it provides or furnishes, either for good or ill. The verb to afford is found in the dictionary, but the noun affordance is not. I have made it up, I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Burnes, “The Origins of Lewin’s Three-Step Model of Change,” 6.

<sup>10</sup> Tony Kippenberger, “Planned Change: Kurt Lewin’s Legacy,” *The Antidote* 3, no: 4 (1998): 12.

<sup>11</sup> James J. Gibson, “The Theory of Affordances,” *Hilldale, USA* 1, no: 2 (1977): 67.

Gibson declares here that “affordance” is the source of action the environment provides every living-being according to their abilities to recognize and utilize it, which in turn leads to a specific behaviour. Put another way, “affordances” are the characteristics of our surroundings that afford meaning to living things. Therefore, “affordance” is both a physical and psychological entity. In other words, affordance is the function of the possible use of an object, event, or place that an individual distinguishes. According to constructional and practical properties, some individuals recognize specific affordances but others do not. Some properties of objects like shape, mass, and weight may be persistent, called objective qualities. Still, some other qualities are not constant and change on different occasions and according to individuals’ perceptual development. These properties, such as heat, smell, and taste, can be named subjective or dispositional properties of the objects. According to Gibson, “affordance” is not an objective or subjective reality. It is a relationship between the environment and the agent. Patrizio Lo Presti presents the precise definition of the word affordance by Heft here:

In general, affordances are expressed in attaching the adjective forming suffix -able to a verb. Thus, medium-sized stones are throw-able -afford throwing- and some trees are climb-able- afford climbing. Affordances are possibilities for action offered animals in an environment relative to physical capacities. They are relations. Stones do not afford throwing for ants but do so for most human beings, and trees do not afford climbing for elephants, but do so for suitably developed monkeys.<sup>12</sup>

Presti quotes Turvey endorsing what Heft stated by proposing the notion of specificity and affectivity. By specificity, Turvey means that “the perceptual system detects information specific to environmental properties relevant for the organism.”<sup>13</sup> Moreover, the perception of specific natural characteristics of the objects is dependent on the agents’ capabilities and interaction with them. These behavioural capacities or capabilities are called effectivities by him.

“The perceiving of an affordance is a process of perceiving a value-rich ecological object. Any substance, surface, or layout has some affordance for benefit or injury to someone. Physics may be value-free, but ecology is not.”<sup>14</sup> As clearly stated in these words and mentioned earlier, Gibson believed that meaning and value are present in the environment, though they might be latent for some creatures. He also noted that agents perceive the affordances directly and actively monitor the environment to select among the available efficient actions in a given situation.

Roy Dings, in his article “Meaningful Affordances,” states that agents are capable of understanding what is afforded. Consequently, he argues that agents deal meaningfully with affordances and proposes that they have “Diachronic Characteristics”. That is, humans relate to their past experiences and have plans for the future. Two other factors are being self-judgmental and social. In addition to these characteristics, other factors such as physical build-up, skills, abilities, and established social and cultural identity are necessary to understand the relations with affordances. Concerning the meaning of diachronic, our actions are linked to what we did in the past and our perspectives for the future. Affordances make sense in the light of a connection with our memories of the past and our goals for the future. Below are Dings’ clarifying words and examples;

<sup>12</sup> Patrizio Lo Presti, “Persons and Affordances,” *Ecological Psychology* 32, no: 1 (2020): 25-40.

<sup>13</sup> Lorena Lobo, Manuel Heras-Escribano and David Travieso, “The History and Philosophy of Ecological Psychology,” *Frontiers in Psychology* 9, no: 2228 (2018): 1-15.

<sup>14</sup> Erik Rietveld and Julian Kiverstein, “A Rich Landscape of Affordances,” *Ecological Psychology* 26, no: 4 (2014): 39.

While various paths afford taking and various people afford to talk to, oftentimes what we need is the path home or a particular individual to talk to, and so we need to be able to differentiate between relevant and irrelevant affordances.<sup>15</sup>

As the word diachronic implies, the memory of our past interaction with the affordances plays a vital role in recognizing the relevancy and selection of a given affordance. Dings also provides an example of a glass of water on the desk that is meaningful to us for quenching our thirst when needed. Accordingly, it is figured here that we also make objects significant to ourselves by relating them to our future concerns and needs.

He also states that the relevancy and importance of affordances are important in interacting with them. They change our approach in dealing with the agencies, which are the capacities and capabilities of individuals to function autonomously and make their personal choices. In our encounter with affordances, we are concerned with those related to our requirements, interests, and preferences in particular circumstances. As skilled people, we can easily perceive what action suits a specific situation. Years of experience and practice determine the value and meaning of what is afforded. Rietveld and Kiverstein write:

She develops an increasingly nuanced critical eye with respect to the adequacy of her own actions and the consequences of those actions, learning to see what is adequate and what is not. Moreover, the exercise of this critical faculty is something the agent does unreflectively. Experts develop a ‘nose’ that enables them to immediately sniff out which possibilities for action are better or worse in a specific situation.<sup>16</sup>

Developing a sense of perception is crucial for survival and improving living conditions. Perceptual development is achieved through learning experiences by discovering new affordances or acquiring new skills to use those affordances. The process of getting familiar with new affordances by the learner is what Gibson has called an “attention education”. Attention education takes place through learning about the relevant affordances and what possibilities of action a selected aspect of the environment offers.

Gibson opposed the long-practised idea of behaviour caused inactively through stimuli. He postulates that creatures can select among action possibilities that the environment provides them. Hence, they are autonomous in making their path in the world. As Rob Withagen refers to Gibson, “they are not mere puppets pushed by the environment like machines; rather, animals have agency.”<sup>17</sup> These physical and social interactions can change the environment and, as a result, provide opportunities for a variety of actions. He puts it this way:

This is not a new environment -an artificial environment distinct from the natural environment- but the same old environment modified by man. It is a mistake to separate the natural from the artificial as if there were two environments; artifacts have to be manufactured from natural substances. ... There is only one world, however, diverse, and all animals live in it, although we humans have altered it to suit ourselves.<sup>18</sup>

It is widely believed that natural selection is a central part of the environmental system and individual creatures. Creatures are forced to select, and this leads to a set of activities that are essential for adaptation to the natural world and survival. Creatures continuously identify the features that are appropriate and important for their function. Edward S. Reed claims that the existence of a relationship between affordances and nat-

<sup>15</sup> Roy Dings, “Meaningful Affordances,” *Synthese* 199, no: 1 (2021): 1855-1875.

<sup>16</sup> Rietveld and Kiverstein “A Rich Landscape of Affordances,” 27.

<sup>17</sup> Rob Withagen, Harjo J. De Poel, Duarte Araújo and Gert-Jan Pepping, “Affordances Can Invite Behavior: Reconsidering the Relationship Between Affordances and Agency,” *New Ideas in Psychology* 30, no: 2 (2012): 250.

<sup>18</sup> Gibson, “The Theory of Affordances,” 67-82.

ural selection is the most significant point in ecological psychology. He remarks, “the fundamental hypothesis of ecological psychology is that affordances and only the relative availability and non-availability of affordances create selection pressure on animals. Hence behaviour is regulated with respect to the affordances of the environment for a given animal.”<sup>19</sup> Simply put, resources of nature which are called affordances in ecological psychology and their variety of existence, create selection pressure by enhancing the ability of some species to recognize those resources, and that respectively results in natural selection, and this, in turn, causes evolution in the species and is primarily responsible for fundamental changes in the environment and exploitation of the material world.

The human way of life is different from other species. In addition, humankind does not even share all human abilities due to the abundance of socio-cultural performances and conventions. Skilled activities provide an opportunity of engaging in the broader scope of affordances. It is proposed by Rietveld and Kiverstein that:

Much if not all of what we are accustomed to calling cultural variation consists of variations of skills. By skills, I do not mean techniques of the body, but the capabilities of action and perception of the whole organic being (indissolubly mind and body) situated in a richly structured environment.<sup>20</sup>

The human ecological niche is formed by plenty of socio-cultural practices humans attend to. Human beings are selective in engagement with affordances according to their higher-level cognitive abilities and skills, as some affordances are more meaningful to them according to those skills and cognitive abilities. As it is quoted here:

We propose thinking of “higher” cognitive capacities in terms of skillful activities in socio-cultural practices, and the material resources exploited in those practices. Skilled “higher” cognition can be understood in terms of selective engagement -in concrete situations- with the rich landscape of affordances.<sup>21</sup>

One of the most determining and differentiating skills of the human niche is the ability to use language. Another critical area of human life is art and aestheticism. Gibson notes, “at the highest level when vocalization becomes speech and human manufactured displays become images, pictures, and writing, the affordances of human behaviour are staggering.”<sup>22</sup> Dings also identifies two different levels of affordances according to their meaningfulness:

That is, some affordances are experienced as low-level, specifying the movements that are afforded, whereas other affordances are experienced as more high-level, specifying the relevant long-term goals relevant. These latter affordances can be colloquially described as meaningful in the sense that they provide possibilities-for-meaningful-or-high-level-identity-actions. Recall that, in AIT, higher-level identifications target the “why” of action.<sup>23</sup>

The example he uses for elucidating the topic is an empty soda can, whose first affordance is picking up, that is, how an activity is done. In addition, it can afford to do community service by picking up the trash from the street. The second intention as a cultural activity is high level and is connected to the person's diachronic preferences. So, it could be said here that a person's personality, ideology, self-consciousness, and even social status are crucial in dealing with the objects surrounding him. That is the reality of that person's identity, abilities, skills, goals, and purposes in life. Take the example of a person who possesses a car and can drive it but

<sup>19</sup> Edward S. Reed, *Encountering the World: Toward an Ecological Psychology* (London: Oxford University Press, 1996), 18.

<sup>20</sup> Rietveld and Kiverstein, “A Rich Landscape of Affordances,” 25.

<sup>21</sup> Rietveld and Kiverstein, “A Rich Landscape of Affordances,” 4.

<sup>22</sup> Gibson, “The Theory of Affordances,” 137.

<sup>23</sup> Dings, “Meaningful Affordances,” 1855-1875.

prefers to avoid traffic by using public transportation. Then, public transport here is considered a high level and meaningful affordance related to the experience and concerns of the agent and the environmental factors involved. It can be inferred here that the sense of what one is doing is interrelated with what is afforded. For example, if the purpose of what one is doing includes having fun and relaxing after hours of hard work, the sense of what is afforded consists of fun activities on a laptop, not using it to work on a project.

Furthermore, due to the presence of normative codes and customs, a specific community possesses a regular pattern of behaviour. Humans exhibit many of the features common to socio-normative affordances. Human behaviour is influenced by what is appropriate and inappropriate according to skilled practices, morals, and norms of society. It does not just depend on how things are congruent to biological needs.

Normativity is the social phenomenon of identifying some behaviour or outcome of actions as right and permissible and others as wrong and undesirable. According to ecological psychology, norms can be described as a particular kind of affordance that enables actions to be directly understood as good and acceptable. This indicates that the human niche is inherently normative.

Perceiving the situation, customs, and practices of others in the environment indicates whether individual actions are appropriate. Therefore, the codes of behaviour of a material setting determine the adequacy of a particular action. So, it means that adopting the affordances of the environment is partially related to the sense of imitation and adaption to the customs and rules of a specific community. As Wittgenstein is quoted, “it is what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreement in opinions but form of life.”<sup>24</sup>

Members of a socio-cultural practice feel obliged to act based on the skills they have acquired as other participants. Successfully dealing with the affordances is not only acting in ways that fit in with a socio-cultural practice or communal custom but also with the specific details of the particular situation.

Agents’ participation with affordances changes according to the details and variations in a given material situation.<sup>25</sup> The example presented here is examining the colour of a tie under natural light in a store, as experience has taught us that colour can be seen differently under different lighting.

Considering that all these meaningful affordances are widely available, it is assumed that only our ignorance, lack of skill and interest, and specific intention restrict taking advantage of these potentially valuable resources for our practices. Thus, goals, education of attention, and skilful training are essential in detecting unique affordances. As a result, the best solution could be to increase our exposure to other cultures to gain knowledge about their skills and the value-rich affordances they perceive.

### 3. Barker’s Eco-behavioural Science

Barker’s theory deals with the environment and the resulting behavioural outcomes. He sensed the need for an objective and psychologically meaningful description of the environment to depict the behaviour phenomena in everyday social settings. This paved the way for him to come up with the idea of ecological psychol-

<sup>24</sup> Rietveld and Kiverstein, “A Rich Landscape of Affordances,” 32.

<sup>25</sup> Rietveld and Kiverstein, “A Rich Landscape of Affordances,” 33.

ogy, later named eco-behavioural science conceptualizing how environmental contexts shape the individual, specifically a group's actions. He states, "I found not only that the non-psychological environment affects the life space at the boundary, but also that the distal environment has consequences."<sup>26</sup> Our surroundings determine our psychological performance by indirectly influencing our biological functioning. The example given here is about the toxic substances in our environment. For instance, a high amount of lead in the environment can result in mental and cognitive disorders affecting the human nervous system.

Individual-environment relations also operate as one constituent part of a collective that is functionally embedded within a higher-order system and is extra-individual. Later, Barker focused on collective behaviour patterns in given spaces. These behaviour patterns are fixed despite the individual differences. People behave according to the codes of behaviour in a given context. In any given organization, there are some interconnections and, at the same time, some limits. Constituent parts of the organization are restricted in what they do. Interrelations between the individuals and the influence of the other environmental levels of a system limit an individual's freedom. A system works coherently both because of the function the forming parts perform and what they are not permitted to do. Individuals can detect the underlying order in their environment and predict the possible outcome of their behaviour. As Heft quotes Patte, "Hierarchical controls arise from a degree of internal constraint that forces the elements into a collective, simplified behaviour that is independent of selected details of the dynamical behaviour of its elements."<sup>27</sup> In brief, hierarchical control simultaneously constrains and creates conditions for variability and innovation among constituents. Creativity and novelty rise out of constraints.

Barker and Herbert Wright's response to Lewin's statement of a need for psychological ecology led to research in Oskaloosa, Kansas, where populated only 700 people, to study their behaviour. They founded Midwest Psychological Field Station to research these people's behaviour and environment. It was an independent community. Children behaved differently when they went from one place to another, for example, classroom, playground, and street. However, their reactions and behaviour were alike in the same place. Behavioural tendencies of all children made it possible to guess how an individual child would behave in a particular environmental structure which Barker named a behaviour setting. This theory suggests that outside the boundaries of human experience, the environment is an orderly and regulated entity in itself. This regularity results in limited predictable individual behaviour. Heft writes, "children's behaviour over the course of their day did appear to be structured and indeed was even predictable instead of looking for proximate causes of actions such as immediate social inputs, characteristics of the 'more remote environment' was examined."<sup>28</sup>

Barker maintained that behaviour was influenced by the places people live rather than individual characteristics and social factors. He diverted his focus from studying individual behaviour to the environment. He asserted that the place of behaviour was more influential than the individual differences in anticipating behaviour. He called these social and physical environments behaviour settings.

According to Barker, behaviour settings are specific integrated and quasi-stable locations formed by the collective actions of their residents. Each individual's actions influence others' behaviour in these settings.

<sup>26</sup> R. G. Barker, "Roger G. Barker," *A History of Psychology in Autobiography* 8, (1989): 2-35.

<sup>27</sup> Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*, 248.

<sup>28</sup> Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*, 252.

Heft points out that “behaviour settings occur naturally as a function of the collective actions of a group of individuals.”<sup>29</sup>

Interaction among people and objects creates a circumjacent setting that limits the behaviour of every individual. To illustrate the point, Barker gives an example of a specific baseball game. It has a particular location because some people have gathered at an exact time and conformed to pre-set rules. The equipment like balls and bats and specific structures like lines and boundaries and players and umpires are parts of the behaviour setting or milieu that is an individual’s social and physical environment. The game is in the process through constrained actions, relations, and the balance between the components of the milieu, which limits the actions of components. Breaking rules will lead to expulsion since some components have the authority to exclude those who are a threat to the balance and decorum of the setting. It also processes extra-individual properties since there is no need to know who played the game to understand the result. Particular roles are essential to know the game’s character, not specified individuals. The limitations that behaviour setting imposes on its occupants provide them with opportunities to compromise and be more creative. Each behaviour setting offers potential behavioural options over a specific course of time. Behaviour settings are considered eco-behavioural resources. Barker believes that behaviour-setting influences are generally regarded without considering a particular individual. Nevertheless, he attempts to picture the relationship between the individual and the environment settings by referring to Heider’s analysis of “Thing and Medium”.

Following Heider, Barker claimed that behaviour settings possess “thing-like” characteristics. “Setting” is the thing, and media are independent occupants. Still, when they come together, they constitute a whole that has the capability of conforming to the dynamic pattern of the thing that is the behaviour setting. These settings have eco-behavioural properties such as, interrelation, consistency, and coherence between their component parts. That is, there is a balance between many autonomous forces involved. Heft counts several factors that are crucial for the balance and perseverance of the behaviour setting:

The kinds of “forces” that contribute to their stability and maintenance stem from various factors, including the following: socio-political processes in the community that maintain the need for specific settings (e.g., government offices) and social traditions that perpetuate some settings (e.g., fraternal lodges); factors intrinsic to the milieu of the setting (e.g., presence of a dedicated structure, such as a courthouse); and factors related to the occupants of the setting, as in the case of individuals with particular skills, talents, and interests (e.g., a community band).<sup>30</sup>

People adapt to the existing behaviour pattern of their habitation. When individuals are considered as the media of behaviour settings, they take on their dynamic structure. For instance, dancing or singing during a lecture or smoking in the church is impossible. These behaviour patterns are not random. There is a general regularity and integrity. The sense of compliance and regularity in behaviour settings is due to the social nature of human beings.

Humans are fundamentally social beings, attuned from the outset of life to information from social sources and social processes. The character of the immediate setting will be reflected in individual actions in psychologically fundamental ways. Behaviour settings mutually affect behaviour at an extra-individual level, regulating the individuals’ actions collectively to maintain their dynamic structure by restricting individual

<sup>29</sup> Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James’s Radical Empiricism*, 253.

<sup>30</sup> Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James’s Radical Empiricism*, 248.

actions. This relation between settings and individual actions is possible because of functional mutuality and interdependence. Thus, people collectively conform to the regulations of the behaviour setting.

### Conclusion

Although Lewin sought a means of predicting individual behaviour as it is mediated by that individual's experience of the environment at a particular time, and Gibson focused on the individual engagement with affordances of the environment, Barker proposed an extra-individual ecological structure. It is clear that psychological ecology, ecological psychology, and eco-behavioural science are altogether necessary to explain behaviour and the environment in which it occurs. Contrary to Lewin and Gibson, Barker and his colleagues predicted behaviour on masse because they could not predict individual behaviour according to their experience of the environment. Together, they offer a complete view of the domain of ecological psychology than each does alone.

Combining all three approaches by Lewin, Gibson, and Barker, it is postulated in this study that agents deal subjectively with objective encounters, relationships, and perceptions in their environment. To put it in other words, at the same time that people react to their external world consisting of objects and other people, they are involved with their inner world, including their thoughts and emotions. This subjective world of motivations, concerns and different tastes allows for variation in behavioural patterns together with the same collective behaviour.

Lewin's psychological ecology, Gibson's ecological psychology, and Barker's eco-behavioural science are compatible and conjointly reinforcing approaches. Various features in each are remarkably similar. These approaches represent the same psychological theory and follow a common perspective. Barker's eco-behavioural science adopts a different layer of analysis focusing on settings that serve as contexts for individuals' everyday collective actions rather than personal concerns. A well-developed ecological psychology requires an account of both eco-behavioural dynamics and environment-person relations. A focus solely on the processes of the environment at an eco-behavioural or environment-person level will result in incomplete ecological psychology. As individuals are among the components of behaviour settings, and because behaviour settings provide the context for individual actions, comprehensive ecological psychology describing processes working at both levels of analysis will require to bring together Barker's eco-behavioural science and Gibson's ecological psychology. Lewin's psychological ecology is also essential to further reinforce the subjective role.

### Bibliography

- Barker, R. G. "Roger G. Barker," *A History of Psychology in Autobiography* 8, (1989): 2-35.
- Burnes, Bernard. "The Origins of Lewin's Three-Step Model of Change," *The Journal of Applied Behavioral Science* 56, no: 1 (2020): 32-59.
- Charles, E. P. and R. Sommer. "Ecology in the Biological Sciences," *Encyclopedia of Human Behavior* 3, (2012): 119-125.
- Dings, Roy. "Meaningful Affordances," *Synthese* 199, no: 1 (2021): 1855-1875.
- Gibson, James J. "The Theory of Affordances," *Hilldale, USA* 1, no: 2 (1977): 67-82.
- Heft, Harry. *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*. New York: Psychology Press, 2001.
- Kippenberger, Tony. "Planned Change: Kurt Lewin's Legacy," *The Antidote* 3, no: 4 (1998): 10-12.



- Lewin, Kurt, G. W. Lewin and D. Cartwright. "Psychological Ecology" in *The People, Place, and Space Reader*, Edited by: Jen Jack Giesecking, 17-21. New York: Routledge, 2014.
- Lewin, Kurt. *Principles of Topological Psychology*. New York: Read Books Ltd, 2013.
- Lo Presti, Patrizio. "An Ecological Approach to Normativity," *Adaptive Behavior* 24, no: 1 (2016): 3-17.
- Lo Presti, Patrizio. "Persons and Affordances," *Ecological Psychology* 32, no: 1 (2020): 25-40.
- Lobo, Lorena, Manuel Heras-Escribano and David Travieso. "The History and Philosophy of Ecological Psychology," *Frontiers in Psychology* 9, no: 2228 (2018):1-15.
- Reed, Edward S. *Encountering the World: Toward an Ecological Psychology*. Oxford University Press, 1996.
- Rietveld, Erik and Julian Kiverstein. "A Rich Landscape of Affordances," *Ecological Psychology* 26, no: 4 (2014): 325-352.
- Withagen, Rob, Harjo J. De Poel, Duarte Araújo and Gert-Jan Pepping. "Affordances Can Invite Behavior: Reconsidering the Relationship Between Affordances and Agency," *New Ideas, in Psychology* 30, no: 2 (2012): 250-258.

## Yazarlara Notlar

### temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

### Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

### Atıf ve Kaynakça Gösterimi

#### Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

#### Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

#### Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

**Kitap Bölümü:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Makale:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

**Tez:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

**Bildiri:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

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

**Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343**