

#19

Haziran
2023

ISSN 2651-5148

temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA:

SERDAR SAYGILI / GÜLSİMA URTEKİN

MURAT BAHADIR

MERVE NUR KILIÇ / HİLAL AKÇA

ALİ SERTAN BEŞER

ASLI ÜNER KAYA

HATİCE KÖROĞLU TÜRKÖZÜ / SÜMEYRA

SARAÇOĞLU

SVITLANA NESTEROVA COŞKUN

SELVİHAN SELVİ / YAVUZ KILIÇ

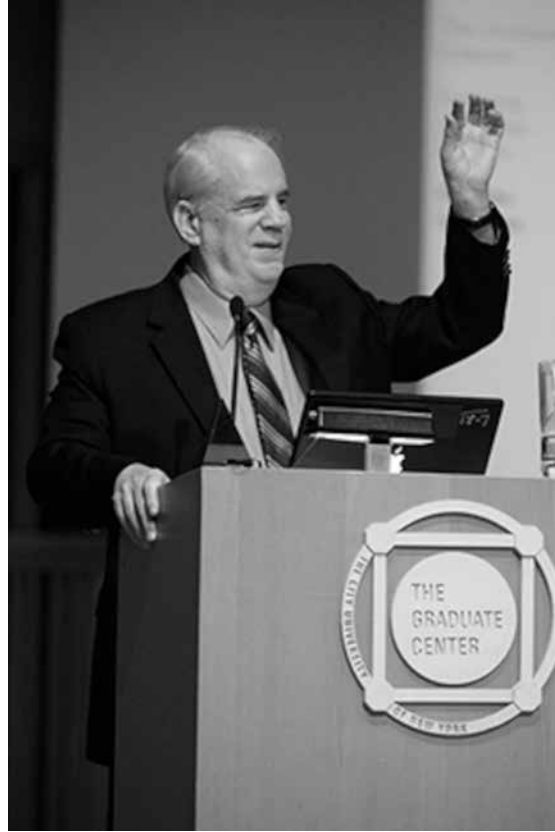
MURAD OMAV

BAHTİNUR MÖNGÜ

YILDIRIM ORTAOĞLAN

MELİKE AKPINAR / ARSLAN TOPAKKAYA

TAMER AKÇA / CENGİZ MESUT TOSUN



S. Aaron Kripke
(1940-2022)
Saygıyla anıyoruz.

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 19
Haziran June 2023

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. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç. Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
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

Arş. Gör. 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 reviewed journal. Published semiannually (June and*
Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. *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

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

Propertes Names And Shipping Problem In Semantics Saul Aaron Kripke Saul Aaron Kripke Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi Serdar Saygılı / Gülsima Urtekin	6
An Investigation On The Possibility Of Slowing F rom Pathes To Motorways Against Speed Culture Patikalardan Otobanlara Hız Kültürü Karşısında Yavaşlamanın İmkânı Üzerine Bir Soruşturma Murat Bahadır	18
The Sociology of Forgetting in Gürsel Korat's Double Lion Series Gürsel Korat'ın Çift Aslan Serisinde Unutmanın Sosyolojisi Merve Nur Kılıç / Hilal Akça	36
Did Gazzali Affect Descartes's Philosophy? Gazzâlî Descartes'ın Felsefesine Etki Etmiş Midir? Ali Sertan Beşer	60
Does Functionalism Reject Qualia? İşlevselcilik Qualia'yı Reddeder mi? Aslı Üner Kaya	80
The Life and Philosophical Personality of Jinul, Founder of Korean Buddhism Tradition Kore Budizm Geleneğinin Kurucusu Jinul'un Hayatı ve Felsefi Kişiliği Hatice Köroğlu Türközü / Sümeyra Saraçoğlu	99
Contributions of Empiricist Tradition to Philosophy of Language Ampirist Geleneğin Dil Felsefesine Katkıları Svıtlana Nesterova Coşkun	125
The Importance of Art in Merleau-Ponty's Phenomenology With Reference to Cezanne Cezanne'dan Hareketle Merleau-Ponty'nin Fenomenolojisinde Sanatın Önemi Selvihan Selvi / Yavuz Kılıç	140
Democritus' View of <i>Euthumiê</i> Demokritos'un <i>Euthumiê</i> Anlayışı Murad Omay	153

H. Vaihinger's Critique of Science: Is Science Fiction?	
H. Vaihinger'in Bilim Eleştirisi: Bilim Bir Kurgu Mudur?	170
Bahtinur Möngü	
The Others of Power at Foucault	
Foucault'da İktidarın Ötekileri	184
Yıldırım Ortaoğlu	
In The Context Of The Problem Of Other Minds: Versus The Relationship Of Behavior And Mind In Ryle, Breaking This Relationship In Searle	
Diğer Zihinler Problemi Bağlamında:	
Ryle ve Searle Felsefelerinde Davranış ve Zihin İlişkisi Tartışması	200
Melike Akpınar / Arslan Topakkaya	
Ferengi "Rules of Earnings" and Niccolò Machiavelli	
Ferengi "Kazanç Kuralları" ve Niccolò Machiavelli	215
Tamer Akça / Cengiz Mesut Tosun	
Yazarlara Notlar	232

Araştırma Makalesi

Başvuru: 18.10.2022

Kabul: 02.11.2022

Atıf: Saygılı, Serdar ve Gülsima Urtekin. "Saul Aaron Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 6-17. <https://doi.org/10.55256/temasa.1190999>

Saul Aaron Kripke Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi

Serdar Saygılı¹

ORCID: 0000-0003-1986-6448

Gülsima Urtekin²

ORCID: 0000-0002-5873-3966

DOI: 10.55256/TEMASA.1190999

Öz

Saul Aaron Kripke, son yüzyılın semantik geleneğinin önemli filozoflarından birisidir. Kripke, özel adların gönderimlerini, olanaklı dünyalar kuramını kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Böylece özel adların olanaklı dünyalardaki gönderimi, önermelerin doğruluk değerini belirlemektedir. Ancak Frege ve Russell, özel adların gönderiminde, betimleyici gönderim kuramlarını kullanmıştır. Betimleyici kuramla beraber, özel adlar ile betimleyiciler arasında hem özdeşlik hem de anlamsal bir zorunluluk kurulmuştur. Kripke, olanaklı dünyalar kuramıyla beraber adların gönderimleri ile betimleyicileri arasındaki ilişkiyi olgusal bağlamında değerlendirmiştir. Olanaklı dünyalar kuramı, olgusal dünyanın farklı zihinsel versiyonları olarak karşımıza çıkmaktadır. Zihinsel sürecin ürünleri olan olanaklı dünyalar kuramı, önermelerin olgu bağlamında değerlendirilmesinin sorgulamasına sebep olmuştur. Olgu karşıtı durumların değerlendirilmesiyle özel adlar ve betimleyicileri arasındaki özdeşlik ve anlamsal zorunluluk algısı değişmiştir. Kripke'nin çalışmalarıyla beraber Kant'tan sonra devam eden apriori zorunluluk düşüncesi aposteriori zorunluluğa olanak tanımıştır. Bu çalışmamızda Kripke'nin olanaklı dünyalar kuramı bağlamında özel adların gönderimi ve gönderimin zorunluluk ilişkisi incelenecektir. Ayrıca Kripke semantiğinde özel adlar, gönderim ve betimleyiciler arasındaki gönderim ilişkisi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Özel Adlar, Gönderim, Katı Belirleyiciler, Olanaklı Dünyalar Kuramı, Zorunluluk.

Propertes Names And Shipping Problem In Semantics Saul Aaron Kripke

Abstract

Saul Aaron Kripke is one of the influential philosophers of the semantic tradition of the last century. Kripke tries to explain the references of proper nouns using the theory of possible worlds. Thus, the reference of Proper names in possible worlds determines the truth value of propositions. However, Frege and Russell used descriptive theories to refer to proper nouns. With descriptive theory, both identity and semantic necessity have been established between proper nouns and descriptors. Along with his theory of possible worlds, Kripke evaluated the relationship between nouns' references and descriptors in a factual context. The theory of possible worlds emerges as different mental versions of the factual world. The possible worlds, which are the products of the mental process, cause us to question the evaluation of propositions in the context of facts. With the evaluation of counterfactual situations, the perception of identity and semantic necessity between proper nouns and their descriptors has changed. The idea of a priori necessity, which continued after Kant with the work of Kripke, allowed a posteriori necessity. In this study, the relationship between the reference of proper nouns and the necessity of reference will be examined in the context of Kripke's theory of possible worlds. The reference relationship between proper nouns, references, and identifiers in Kripke semantics will be discussed.

Keywords: Proper Nouns, Reference, Solid Determinants, Possible Worlds Theory, Necessity.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. serdarsaygili@erciyes.edu.tr

² MEB'de Öğretmen. urtekingulsima@gmail.com

Giriş

Mantıkta kurulan her önerme bir özne ve yüklemden meydana gelmektedir. Herhangi bir önermenin içerdiği şeyin nesnesine uygunluğu, önermenin doğruluk değerini belirlemektedir. Önermede bahsi geçen şey, nesnesine uygunsa önerme doğrudur, değilse önerme yanlıştır. Örneğin, ‘Bütün elmalar kırmızıdır’ önermesi yanlıştır; ancak, ‘Bütün elmalar meyvedir’ önermesi doğrudur.³ Çünkü ‘Bütün elmalar kırmızıdır’ önermesinde tek bir yeşil elma mevcut önerme ile çelişmektedir. Önermede ancak ve ancak yüklem, öznenin en belirgin, en kapsamlı ve en kabul gören özelliğine işaret etmelidir ya da özelliğini tarif etmelidir. Zira tarif, terimin kapsadığı en belirgin karakterlerin belirtilmesi yoluyla yapılmaktadır.⁴ Yüklemin nesne olması durumunda bahsi geçen değerlendirmenin yapılması olanaklıdır. Ancak özne, bir ‘özel ad’a işaret ediyorsa ve yüklem, özneyi tarif ediyorsa önermenin doğruluk değeri, özel adla yüklem arasındaki ilişki bağlamında değerlendirilir. Yüklem, öznenin sahip olduğu niteliklerden bahsediyorsa önerme doğru olarak kabul görmektedir. Şayet yüklem, öznenin sahip olmadığı niteliklerden bahsediyorsa önerme yanlış olarak kabul edilmektedir. Bu durumda önermelerde herhangi bir yargı ortaya koyabilmek için özne ve yüklem arasındaki ilişki analiz edilmelidir. Felsefe tarihinde özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi ilk olarak Aristoteles’in kategorilerinde görmek mümkündür.

Aristoteles, kategorilerden bahsederken töz dışındaki kategorileri tözün nitelikleri olarak göstermiştir.⁵ Aristoteles’e göre, önerme içinde başka bir özneye uygun düşebilecek bir özellik ile özneye nitelik atfetmek yanlıştır. ‘Sokrates filozoftur’ önermesinde filozof olmak Sokrates’in niteliğidir. Ancak bu özellik diğer insanlara da ait olabilecek niteliğe karşılık gelmektedir. Bu durumda önerme içinde yüklem, öznenin sadece niteliklerini belirtmektedir. Kendinde şey olarak bilinen tözün bir niteliği doğrultusunda yargı geliştirilebilir.⁶ Bu durumda özne, kendinde şey olarak ancak niteliklerini tartışmaya açmaktadır. Öznenin nitelikleri de onun öz’ünü değil, ilineklerini oluşturur. ‘Sokrates filozoftur’ önermesinde filozof, Sokrates’in ilineğidir ancak; Sokrates’in öz’ü değildir. Zira filozof olmak sadece Sokrates’in değil, birçok insanın sahip olabileceği ve olduğu niteliğe karşılık gelmektedir. Bu bağlamda ilinek, önermelerde öznenin yüklemine ifade etmektedir.⁷ Dolayısıyla önermelerde yargımızı belirleyen, töz ve kategori arasındaki ilişkidir. Aristoteles’in önermeler ve yargılar arasında kurduğu ilişki Kant’ın analitik ve sentetik önermeler ayrımıyla değişime uğramıştır. Zira Kant’a göre, önermeler anlamsal değil, içeriksel farklara sahiptir.

Kant’a göre, yargı sadece bilgiyi açıklayıcı nitelikte ise analitiktir. Bilgiyi açıklamanın yanında yeni bilgiler de veriyorsa sentetiktir.⁸ Kant’a göre, analitik yargılar sentetik yargıların zıddı değildir, ancak sentetik yargılardan içeriksel olarak farklıdır.⁹ Analitik önermeler, çelişmezlik ilkesine dayalıdır ve yüklem özneye çelişmez. Aynı zamanda analitik önermenin değilleyicisi de analitiktir ve yine yüklem öznenin nitelikleriyle

³ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 34.

⁴ Nurettin Topçu, *Mantık* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 17.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 140.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 167.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 208.

⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 14.

⁹ Turgay Akyüz, “Kant’ın Analitik ve Sentetik Ayrımının Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi,” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* (Kış 2017): 156.

çelişmez. Kant, apriori ve aposteriori bilgileri de deneye dayalı ve deney öncesi bağlamında değerlendirmiştir. Apriori bilgi, deney öncesi saf akıldan kaynaklanan bilgileri temsil etmekle birlikte zorunludur. Aposteriori bilgi, deneye dayalı olmakla birlikte zorunlu değil, genel geçerdir.¹⁰ Kant'a göre, önemli olan sentetik apriori yargılardır.¹¹ Çünkü sentetik önermeler mevcut yargının dışında yeni bilgiler verir aynı zamanda apriori olması bakımından zorunludur. Kant bu ayrımla Aristoteles'ten bu yana devam eden töz anlayışını değiştirmiştir. Töz olarak bahsedilen şeyler temelde özne olarak var olan şeylerdir.

Kantçı fikirler, 19. yüzyılda sentetik apriori anlayışının eleştirilmesiyle ve özellikle Frege'nin çalışmalarıyla dönüşmeye başlamıştır. Frege'nin matematiği mantığa indirgeme ve matematik önermelerin analitik önermeler olduğunu göstermesiyle beraber mantık üzerine yeni çalışmalar yapılmıştır.¹² Frege, matematiksel fonksiyonlardan yola çıkarak cümle fonksiyon teorisini geliştirmiştir. Cümle fonksiyon teorisinde herhangi bir önerme içinde iki yapı mevcuttur. Bu yapılar arasında özne değişken, yüklem ise sabittir. Örneğin, 'x, y'yi seviyor' ifadesinde x sabit alınırsa 'y'yi seviyor' değişken olur; ancak, y sabit alınırsa 'x'i seviyor' değişken olur.¹³ Frege'nin cümle fonksiyon teorisi esasen önermenin sembolik dizilimi göstermektedir. Ancak cümlenin anlamı göndergesiyle tayin edilir. Frege'ye göre, bir ad ya da işaret yoluyla anlam oluşabilir ve bu anlama gönderme ile işaret edilebilir. Çünkü Frege'ye göre, özne önermede yargının belirleyicisi olan kavramdır.¹⁴ Dolayısıyla işaret yoluyla oluşturduğumuz anlama gönderim yapmaktadır.¹⁵ Özel adlar anlam gönderim bakımından özdeş sayılırlar. Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ikisi de Venüs'e gönderme yapması sebebiyle özdeş sayılır.¹⁶ Frege'ye göre, anlam ve gönderim ayrımı özel adın göstergesinden kaynaklanır.¹⁷ Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı gönderge olarak özdeştir, ancak, özel ad olarak farklıdır. Özel adlar arasındaki anlam sorunu özel ad ve gönderge arasındaki işaret etme durumundan kaynaklanmaktadır.

Adlar ile gönderge arasındaki ayrımı Russell, adların belirli betimleyicileri üzerinden yapmıştır. 'Fransa'nın günümüz kralı keldir' önermesinin belirli bir göndergesi yoktur. Önerme, anlamlı olmasına rağmen yanlışdır. Frege için ne doğru ne de yanlış olabilen bu önerme Russell'a göre, betimleyicinin göndergesi olmadığından dolayı yanlıştır.¹⁸ Russell, belirli betimlemeyi elemeye yönelik mantıksal bir analiz yöntemi olarak kullanmıştır.¹⁹ Şayet *Fransa'nın günümüz kralı keldir* önermesi yanlışsa bu durum gönderimden değil, betimleyicilerden kaynaklanmaktadır. Böylece Frege ve Russell, özel adların gönderimini betimleyiciler ve olgusal dünya üzerinde yoğunlaştırmıştır. Aristoteles sonrası devam eden bu tartışmalar Kripke'nin semantik çalışmalarıyla boyut değiştirmiştir. Çünkü özel adların gönderiminde belirleyici olan betimleyiciler, yerini özel adın temsillerine bırakmıştır. Böylece özdeşlik ve gönderimde zorunluluk yargısı değişmiştir. Bu çalışmamızda Kripke'de özel adların gönderimi, olanaklı dünyalar kuramı bağlamında ele alınacaktır. Bu bağlamda gönderim ile özel ad arasındaki olanaklılık ve zorunluluk durumu değerlendirilecektir.

¹⁰ Kant, *Prolegomena*, 16.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 352.

¹² Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe 1* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web Ofset, 2012), 27.

¹³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003), 116.

¹⁴ Gottlob Frege, *Kavram Yazısı*, çev. Mustafa Özdemir. (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019), 32.

¹⁵ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 49.

¹⁶ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, 50.

¹⁷ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, 51.

¹⁸ Çitil, *Çağdaş Felsefe 1*, 59-60.

¹⁹ Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, 120.

1. Kripke’de Özdeşlik Problemi

Kripke, *Olanaklı Dünyalar Kuramı*’nı kullanarak kiplik içeren önermeleri yorumlayıp anlamlandırmak istemiştir. Kiplikler, önermelere olanaklılık, zorunluluk ve olumsallık atfettiğimizde ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir önermeye kiplik atfedildiğinde söylemle ilgili, önermede geçen nesneye kiplik atfedildiğinde ise şeylerle ilgili kipliklerden söz edilmektedir. Sözgelimi ‘Bu kitap incedir’ önermesinde kitaba olumsal olarak kısıklık atfedilir. ‘İki ile dördün toplamı altıdır’ önermesinde ise önermede toplamın altı olmasına zorunluluk atfedilir. Kripke, kiplik içeren önermeleri olgusal bağlamının dışında olanaklı dünyalar kuramı üzerinden tartışmaktadır.²⁰ Olgu karşıtı herhangi bir durumdan söz edildiğinde esasen olanaklı dünyalar hakkında konuşulmaktadır. Kripke, olanaklı dünyalar kuramını ise matematikte olasılık problemlerinde sıkça rastlanılan zar örneği ile açıklamaya çalışmıştır. İki zar attığında üstte gelen sayıları hesaplarken gelebilecek tüm olasılıklar, işleme tabii tutulmaktadır. Bu durumda iki zarın atılma olayında üstte gelen sayının otuz altı farklı olasılığı olmasına rağmen reelde iki sayının düşmesi, bahsi geçen sayıların olgusal dünyadaki karşılığıdır. Ancak yine de geriye otuz beş farklı olasılık mevcuttur ve bu olasılıklar, olanaklı dünyaları oluşturacaktır. Kripke’ye göre, olasılık problemleri insanları henüz küçük yaşlarda olanaklı dünyalarla tanıştırmıştır.²¹ Olanaklı durumlar, olgusal dünyada gerçekleşen matematiksel hesaplamalar gibi zihinsel sürecin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece olanaklı dünyalar maddi olarak var olan değil, zihinsel sürecin kuramsal araçları olarak ortaya çıkmaktadır.²² Bu durumda olanaklı dünyalar kuramı, önermenin de olgusal değerlendirmesini yeniden sorgulamaya açmıştır. Zira olgusal bağlamın dışında değerlendirme yapıldığında önermelerin gönderimi de olgusal bağlamının dışına çıkacaktır. Buradan hareketle Kripke, ilk olarak Frege ve Russell’in olgusal dünyayla temellendirmeye çalıştığı betimleyici kuramlarını eleştirmiştir.

Frege, anlam ve gönderim arasında yaptığı ayrımla esasen herhangi bir önermede önce anlam daha sonra gönderimin geldiğini göstermek istemiştir. Nitekim, özel bir adın gönderimi önce anlamına daha sonra betimleyicisine işaret etmektedir. Bu bağlamda Frege, *On Sense and Reference* adlı makalesinde özdeşlik ve eşitliği²³ birbiri yerine kullanarak betimleyicinin gönderimi ile anlamı arasındaki ilişkiyi cevaplamaya çalışmıştır. Bu sebeptendir ki, Frege’nin özdeşliği doğrudan eşitlik olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Frege’ye göre, Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızının referansları aynı olmasına rağmen anlamları farklıdır.²⁴ Adın betimleyicisi, gösterdiği nesne, ancak adın anlamı ifade ettiği şeydir. Bu durumda Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ikisi de Venüs’ü işaret etse de anlam açısından ikisi de Venüs anlamına gelmeyecektir. Ancak Venüs, tek başına hem Sabah Yıldızı hem de Akşam Yıldızı anlamlarına gelmektedir. Çünkü Frege’ye göre, anlam betimleyicilerin ifade ettiği şeye karşılık gelmektedir.²⁵ Frege, anlamsal olarak Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızını kendilerini sunuş biçimi olarak değerlendirmiştir.²⁶ Anlaşılabileceği üzere Frege, betimleyici ile anlam arasında yaptığı ayrımla beraber betimleyiciyle duyular arasında bir bağlantı kurmuştur. Betimleyiciler de kişinin farklı zamanlarda meydana gelen farklı duyuları yoluyla oluşmuştur. Bir atlı, bir ressam ve bir zoolog farklı

²⁰ Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefeden Kesitler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010), 89.

²¹ Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 25.

²² Vedat Çelebi, “Kripke’de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması,” *Beytülhikme Felsefe Dergisi* (2017/2): 52.

²³ Frege, makalenin giriş bölümünde “equality” kelimesini kullanarak dipnotta bu kavramı özellikle özdeşlik yerine kullandığını belirtmiştir. Bkz., Gottlob Frege, “On Sense and Reference,” *Philosophical Review* sayı: 57 (1948): 36.

²⁴ Frege, “On Sense and Reference,” 37.

²⁵ Saul A. Kripke, *Wittgenstein Kuralları ve Özel Dil*, çev. Berat Açıl. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 78.

²⁶ Çelebi, “Kripke’de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması,” 54.

düşünceler ve duyularla birlikte aynı kişi olan Bucephalus'a işaret etmektedir.²⁷ Böylece *atlı* betimleyicisi tek başına Bucephalus anlamına gelmemesine rağmen Bucephalus, tek başına hem atlı hem ressam hem de zoolog anlamlarını taşımaktadır. Dolayısıyla özel bir ad betimleyicisinin anlamını taşır ama tek başına betimleyiciyle anlamca özdeş olamaz. Şayet özdeşlik atlı olmayla sınırlı olursa, her atlının Bucephalus olması gerekmektedir. Benzer şekilde 'a=b' önermesinde b, ile a'nın betimleyicileri aynı olabilir ancak 'a=a' ile 'a=b' aynı anlamları taşıyamaz.²⁸ Bu durumda Frege, özel adların betimleyicileri ile kurduğu ilişkiyi olgusal dünyanın sınırlarının içinde değerlendirmiştir. Dış dünyanın kendini sunuş biçimi, betimleyicilerimizi oluştururken anlam, betimleyicilerin çağrışım yaptığı şey'e karşılık gelmektedir. Anlam için betimleyiciyi bilmemize gerek yoktur. Öte yandan anlam sayesinde nesnelerden bahsedilebilir ve onlar betimlenebilirler.²⁹

Frege'nin önermeler üzerinde yapmış olduğu anlam ve gönderim ayrımı mantık, dil ve dünya sınırları içindedir. Bu nedenle özel adların gönderimi de olgu durumları çerçevesinde şekillenmektedir. Russell'a göre, Frege'nin yanıldığı nokta betimleyicilerin birer anlam taşıdığı ve bu anlam ile beraber gönderimde bulunduğudur. Sözelimi, 'Fransa'nın günümüz kralı keldir' önermesinde *kel* olarak değerlendirilen betimleyicinin göndergesi vardır. Gönderim üzerinden önermenin doğruluk ya da yanlışlığı ölçülebilir. Ancak 'Fransa'nın günümüz kralı keldir' önermesinde gönderim olmadığı için betimleyicinin anlamlı olması önermenin yanlışlığını değiştirmez.³⁰ Önermenin doğruluk değeri alabilmesi için Fransa'da bir kişiye krallık verilmesi ve kral olan kişinin de kel olması gerekmektedir.³¹ Çünkü Russell'a göre, önermede öznenin olgusal karşılığı yoksa önermeye yönelik herhangi bir yargı geliştirilemez.³² Bu durumda öncelikle öznenin olgusal dünyada karşılığı olmalıdır. Russell, gönderimin olmadığı önermeleri, betimleyici anlamlı olsa dahi saçma olarak değil, yanlış olarak değerlendirmiştir.

Öte yandan Russell, özel adları betimleyicilerin kısaltmaları olarak değerlendirmiştir. Şayet Pegasus'tan bahsediliyorsa, Pegasus yerine 'X, bir attır', 'X, kanatlıdır', 'X tek boynuzlu sahiptir' ifadeleri kullanılabilir ancak, daha fazlası için 'X, Pegasus'tur' ifadesi kullanılır.³³ Bu sepelelerdir ki, özel adlara dair ortaya çıkabilecek problemler onun betimleyicilerinden kaynaklanmaktadır. Şayet Pegasus, tek boynuzlu değilse bu durumda önermedeki hata Pegasus'un kendisinden değil, onun betimleyicisinden kaynaklanmaktadır. Bahsi geçen hatanın giderilebilmesi için oluşturulacak olan yeni betimleyicinin 'tek boynuzlu olmayan' şeklinde olması gerekmektedir. Çünkü Russell'a göre, bu hata betimleyicinin belirtilmemesinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Nihayetinde özel adın gönderimi üzerinden kaynaklanan problem, özel adın kendisinden kaynaklanmadığı için gönderiminin değiştirilmesiyle giderilebilir.

Frege ve Russell'ın betimleyici kuramlarından anlaşılacağı üzere özel adlar, betimleyicilerini tanımlar.³⁵ Betimleyici kuramın temeli de olgusal dünyadır. Kripke, olgusal dünyanın dışında olanaklı dünyalar kura-

²⁷ Frege, "On Sence and Referance," 39.

²⁸ Frege, "On Sence and Reference," 230.

²⁹ Mustafa Yıldırım, "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı," *Beytülhikme Felsefe Dergisi* sayı: 2 (2017/7): 164.

³⁰ Bertrand Russell, "Gönderim Üzerine," çev. Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları* 49, (2015): 5.

³¹ Saul A. Kripke, "Speaker's Reference and Semantic Reference," *Midwest Studies In Philosophy* (1977/2): 265.

³² Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık*, çev. Ayseli Usluata. (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 190.

³³ Recep Yavuz Başoğlu ve Mehmet Taylan Cüyaz, "Boş Adlar ve Özel Adların Ontolojik Yükü," *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* sayı: 1 (2017/10): 122.

³⁴ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgilerimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 47.

³⁵ Saul A. Kripke, *Reference and Existence the John Locke Lectures* (New York: Oxford University Press, 2013), 12.

mını kullanmıştır. Böylece Kripke, herhangi bir önermenin betimleyicisini olguların dışına taşımıştır. Kripke'ye göre, Aristoteles sonrası devam eden özel adların gönderim probleminde göz ardı edilen şey, olgu karşıtı durumlardır.³⁶ 'Aristoteles, köpeklere bayılırdı' önermesinde herkes, Aristoteles adında bir filozofun varlığını kabul etmektedir. Bu önerme de şayet Aristoteles, *köpekleri seviyorsa* doğru olabilir. Kripke'ye göre, bu önermenin doğruluğu olgu bağlamının dışında değerlendirilmelidir. Aristoteles'in var olmadığı bir dünyada aynı önermeden bahsedilemez. Bununla beraber Aristoteles'in betimleyicileri de arttırılamaz. Bu bağlamda özel adların anlamları betimleyicileriyle özdeş olmaktan da uzaklaşacaktır. Kripke'ye göre betimleyicilerin, özel adların betimleyicisi olması sadece uzlaşımsal betimdir. Gönderim üzerinden yapılan uzlaşımsal betimleme adın anlamıyla paralel olmaz.³⁷ Bu durumda ilk olarak Frege'nin betimleyici ile özel ad arasında kurduğu anlamsal ilişki sekteye uğrayacaktır. Zira özel adın betimleyicisiyle kurduğu ilişki, olanaklı dünyaların hepsinde aynı anlama gelmeyecektir. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"... Aristoteles, Platon ile çalışmış en büyük adamdır' dediğimizi farz edin. Eğer bunu bir tanım olarak kullanıyorsak, Aristoteles adı, 'Platon'la çalışan en büyük adam' anlamına gelir. O zaman, elbette bazı mümkün dünyalarda, bu adam Platon'la çalışmamış olabilir ve diğer bazı adamlar Aristoteles olabilir."³⁸

Şu hâlde olanaklı dünyaların herhangi birinde Aristoteles, Platon'la tanışmamış olduğunda adın anlamının 'Platon'la çalışan en büyük adam' olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda özel adın anlamı ile gönderimi olanaklı dünyalarda Frege'nin belirlediği şartları sağlamayacağından dolayı aralarında anlamsal ilişki de kurulamayacaktır. Kripke betimleyici ile özel ad arasındaki eş anlamlılığı ortadan kaldırıp özel adla betimleyicinin birbirleri yerine kullanılmasının da önüne geçmek istemiştir. Şayet Aristoteles, Platon'la tanışmamış olsa ya da Metafizik'i yazmamış olsa da Aristoteles adında biri yine de var olmuştur. Kripke'ye göre, 'Aristoteles'in felsefeyle hiç ilgilenmemiş olduğunu farz edin' ifadesinde Platon ve Büyük İskender kast edilmeden doğrudan Aristoteles'in felsefeyle uğraşmadığı ifade edilmiştir.³⁹ Buradan anlaşılacağı üzere Kripke, Frege'nin anlam kuramını iki noktada eleştirmektedir. İlki, betimleyicinin anlamını adın anlamı olarak alması böylece betimleyicinin adın göstergesi olarak kullanmasıdır. İkinci nokta ise özel adla betimleyici arasında anlamdan yola çıkarak özdeşliğin kurulmasıdır.⁴⁰ Russell da Frege'nin anlam kuramını eleştirmesine rağmen Kripke'nin eleştirilerine maruz kalmıştır. Zira Russell da yukarıda bahsedildiği üzere betimleyicileri özel adların kısaltmaları olarak kullanmıştır.

Kripke'ye göre, şayet betimleyiciler kısaltmalar olarak kullanılırsa betimleyicilerle beraber betimleyici kümeler ortaya çıkacaktır.⁴¹ Aynı zamanda bu kümelerin özel adla eş anlamlı olarak adlandırılması gerekecektir. Eş anlamlılık, betimleyici ile özel adın arasında kurulunca da özel adın olgu karşıtı durumlarından söz etmek olanaksız olacaktır. Aristoteles adı, İskender'in öğretmeni olarak kısaltıldığında Aristoteles'in farklı olanaklı dünyaların hepsinde aynı gönderime sahip olması gerekmektedir.⁴² Olanaklı dünyaların birinde Aristoteles'in zanaatkâr olması, İskender ile bağlantısını koparacak ve aynı gönderime sahip olmayacaktır. Aynı zamanda kısaltma olarak kullanılan Aristoteles, İskender'in öğretmenine işaret etmeyecektir. Öte yan-

³⁶ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 13.

³⁷ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 12.

³⁸ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 73.

³⁹ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 73.

⁴⁰ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 75.

⁴¹ Saul A. Kripke, "A Puzzle About Belief" in *Meaning And Use*, ed. Avishai Margalit (Holland: Dordrecht, 1979), 240.

⁴² Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 78.

dan Russell, özel adların betimleyicileri ile kurduğu ilişki ile önermenin doğruluğunu da zorunlu kılmıştır. Yani ‘Aristoteles, İskender’in öğretmenidir’ önermesi sadece olgusal dünyada doğruluğa sahiptir. Olanaklı dünyalarda Russell’ın kurmuş olduğu doğruluk bağlantısı da kopacaktır. Kripke açısından olgu karşıtı durumlar hem eş anlamlılığın hem de önermenin doğruluğunun sorgulanmasına neden olmaktadır.

Kripke’ye göre, özdeşlik iki şey arasında değil, kendisiyle yine kendisi arasında kurulmaktadır. Bu durumda Frege’nin bahsettiği türden ‘ $x=y$ ’ ifadesindeki eşitlik ancak nesneler üzerinden özdeşliğe sahip olabilir.⁴³ Özel adlar söz konusu olduğunda aynı eşitlik sağlanamaz. Yani x ve y ancak birer değişkendir ve x ’in temsil ettiği nesne ile y ’nin temsil ettiği nesne aynıdır. Ancak x , özel isim olarak alındığında y ile aralarında özdeşlik kurulamaz. Aristoteles adına sahip iki kişi arasında sadece adların eşit ya da aynı olması bağlantısı kurulur, yani ikisi arasında özdeşlikten bahsedilemez. Kripke, özel adların özdeşliklerini adın betimleyicisi değil, doğrudan kendisiyle kurmuştur.

Kripke özdeşliği açıklayabilmek için katı belirleyiciler (rigid designator) kavramını kullanmıştır.⁴⁴ Kripke, özel adla nesne arasında nedensel bağ kurmuştur. Kurulan bağ ise katı belirleyiciler olarak bir nesnenin bütün olanaklı dünyalarda aynı nesneye gönderimde bulunmasıdır.⁴⁵ Kripke, katı belirleyiciler kuramını açıklayabilmek 1970 yılında seçimlerle Amerika başkanı olan Richard Nixon’u örnek olarak göstermiştir. Kripke’ye göre, Nixon adı bütün olanaklı dünyalarda aynı kişiye işaret etmektedir. Ancak Amerika’nın 1970 yılındaki başkanı her olanaklı dünyada farklı bir kişiyi işaret edebilir. Aynı zamanda 1970 yılında seçimleri kazanıp başkan olan Nixon’un seçimleri kaybetme olasılığı da mevcuttur. Bu durumda farklı bir olanaklı dünyada seçimleri kazanan başkası da olabilir. Ancak Nixon her olanaklı dünyada aynı kişidir. Seçimleri kazanan ya da kaybeden kişi olacaktır.⁴⁶ Kripke’nin özdeşliği katı belirleyici olarak her olanaklı dünyada adın kendisine (Nixon’a) işaret eder ve adın betimleyicisi (Amerika’nın 1970 yılındaki başkanı) katı belirleyici değildir. Katı belirleyici olmanın şartı, değişmez olan ve olanaklı dünyaların hepsinde aynı kişiye işaret eden olacaktır. Peki, Nixon’un anne ve babasının evlenmediği ve Nixon’un var olmadığı bir durumda katı belirleyici ne olurdu? Kripke’ye göre, Nixon’dan başka biri Nixon olamaz ve şayet Nixon var olmadıysa diğer tüm olanaklı dünyalarda da var değildir.⁴⁷ Nixon’un var olmama durumu olgu karşıtı durum olarak değerlendirilmemiştir. Kripke’ye göre, olgu karşıtı olan durum onun salt belirleyici olarak düşünülen özellikleridir. Nixon’un Amerika’nın başkanı olması ya da fiziksel özellikleri olgusal dünyadaki özellikleridir. Olanaklı dünyalarda bahsi geçen özelliklerin hiçbirine sahip olmasa da Nixon olmaya devam edecektir.⁴⁸

Kripke’ye göre, olgu karşıtı durumlarda salt niteliksel betimlerin istenilmesinin önemli nedenlerinden birisi de zorunluluk ile apriori arasındaki metafizik ve epistemolojik karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Zira zorunluluk, apriori ile özdeşleştirildiğinde nesnelerin tek başına belirleyici özellikleri ile adlandırılması gerekmektedir. Bu bağlamda Nixon’un belirleyici özellikleri Nixon için zorunlu olacak ve Nixon adı ile özdeşleşmesi gerekecektir. Tüm olanaklı dünyalarda da aynı anlama işaret etmesi ve zorunlu olması gerekecektir. Ancak

⁴³ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 133.

⁴⁴ Çelebi, “Kripke’de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması,” 52.

⁴⁵ İbrahim Halil Çetres, “Sentaks ve Semantik Arasında: Saul A. Kripke” *VI. Mantık Çalıştayı* içinde, ed. Şafak Ural ve Vedat Kamer (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016), 86.

⁴⁶ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 63.

⁴⁷ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 63.

⁴⁸ Saul A. Kripke, *Philosophical Troubles Collected Papers Volume 1* (New York: Oxford University Press, 2011), 13.

olanaklı dünyalar, olgusal dünyada sahip olunan hiçbir niteliğe sahip olunamayacağını ve halen var olabilmeyi gösterir.⁴⁹ Bu durumda da esasen zorunluluk yüklenilen yargıların olgu karşısı durumlarda olanaklılık taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü olgusal dünya referans alınarak zorunluluk atfedilen önermeler, olanaklı dünyalar kuramıyla beraber olanaklı olmaya dönüşecektir.

Kripke semantiğinde zorunluluk kavramı aynı zamanda zihinsel olgular ile fiziksel olgular arasındaki özdeşliği ortadan kaldırmaktadır. Sözgelimi, acı, C-liflerinin dürtülmesini sağlamaktadır. Şayet acı ile C-liflerinin dürtüleri arasında zorunlu bir ilişki kurulacaksa tüm olanaklı dünyalarda acı, C-liflerinin dürtülerini harekete geçirmelidir. Ancak acı olmadan C-liflerinin dürtüldüğü olanaklı dünyalarda ikisi arasındaki zorunluluktan bahsedilemez.⁵⁰ Nitekim acı zihinsel olguyu, C-liflerinin dürtülmesi fiziksel olguya delalet etmektedir. C-liflerinin sadece acı ile dürtüldüğü olgusal dünyada ikisi arasında özdeşlik kurulması Kripke semantiğinde zorunluluk taşımamaktadır. Olanaklı dünyaların birinde C-lifleri, acı olmadan ya da farklı uyarılar ile dürtülebilir. Bu durumda acı ile C-lifleri arasındaki zorunlu ilişki sekteye uğrayacaktır.

Kripke, yaptığı eleştirilerle esasen özel adlar ile betimleyiciler arasındaki özdeşlik ve anlam bağlantısını koparmıştır. Olgu karşısı durumlar sadece özel adlar ile betimleyiciler arasındaki problem için değil, aynı zamanda anlamın apriori olarak bilinmesini de sorgulamaya açmıştır. Zira özel adlar ile betimleyici arasındaki ilişki zorunluluk içerdiğinde aposteriori ve apriori konusu da Kripke tarafından farklı bağlamda değerlendirilmiştir. Kant sonrası devam eden apriori yargıların zorunluluğu, Kripke tarafından özel adların gönderimi ile aposteriori yargıların zorunluluğunu tartışmaya açmıştır.

2. Kripke’de Özel Adların Gönderimi ve Zorunluluk İlişkisi

Kripke, özel adların betimleyicileri ile arasındaki anlam ve gönderim problemine sunduğu eleştirilerden sonra yeni bir kuram geliştirmemiştir. Kripke, herhangi bir kuram geliştirmeyeceğini ancak gönderim üzerinde sadece açıklama yapacağını ifade etmiştir.⁵¹ Onun açıklamaları farklı felsefeciler tarafından ‘Nedenselci Gönderim Kuramı’ olarak yeniden ileri sürülmüştür. Kripke’nin görüşlerinin etkisiyle bazı felsefecilerde ‘Doğrudan Gönderim Kuramı’nı geliştirmiştir.⁵² Doğrudan gönderim kuramında özel adlar doğrudan gönderim yapmaktadır. Nedenselci gönderim kuramında ise özel adla betimleyici arasında anlamsal ilişki yoktur. Adlandırma, gösterim ya da betimleme yoluyla yapılır ancak aralarında zorunlu bir ilişki kurulmaz.

Gösterim yoluyla adlandırmada, öncelikle bir kişiye anne ve babası tarafından gösterim yoluyla adlandırma yapılır. Anne ya da baba tarafından ‘Bu bebeğe X adını verelim’ ifadesiyle adlandırma yapılır. Daha sonra bebek X adıyla anılır. Anne bir nedenden dolayı bebeğe X demektedir. Anneden sonra bebeğe seslenen kişi de aynı nedenden dolayı X olarak seslenir. Anne, bebeğe X adını verdiği için, yabancı da annenin X adını vermesinden dolayı X’i kullanır.⁵³ Böylece gösterim yoluyla gerçekleşen adlandırmada ad, bir sonrakine aktarılırken ilk kişinin kullandığı referans kullanılmaya devam etmektedir. Şayet kullanılan isim, tarihsel bir kişiliğe işaret ediyorsa ilk kişinin kullandığı şekliyle kullanılmasa dahi adla nedensellik arasındaki bağ devam

⁴⁹ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 64.

⁵⁰ Çelebi, “Kripke’de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması,” 72.

⁵¹ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 81.

⁵² İlhan İnan, *Dil Felsefesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, 2018), 87.

⁵³ İnan, *Dil Felsefesi*, 87, 88.

edecektir. Sokrates adı Antik Yunan'daki kullanımı ile günümüzdeki kullanımı arasında telaffuz farkı olmasına rağmen aynı kişiye işaret etmektedir. Kripke'ye göre, Yunanlılar muhtemelen günümüzde kullanıldığı şekliyle *Sokrates* adını kullanmamıştır. Ancak yine de Sokrates adı Sokrates denilen kişiyle aynı gönderime sahip olacaktır.⁵⁴ Aradan uzun zaman geçmesine karşın adın aynı referansla kullanımı devam ettiği için bazı felsefeciler bu kuram için 'Tarihsel Gönderim Kuramı' adını kullanmıştır.⁵⁵

Kripke'ye göre, betimleme yoluyla gerçekleşen adlandırma daha nadir kullanılan bir yöntemdir. Bu adlandırmada önce betimleyici oluşur daha sonra betimlenen şey adlandırılır. Ancak adlandırmadan sonra adla betimleyici arasında zorunlu bir bağıllık olamaz. Özel ad, sadece betim yoluyla sabitlenir. Buna örnek olarak; Neptün, önceleri 'Uranüs'ün yörüngesinde sapmalara neden olan gezegen' iken daha sonra Neptün adını alır. Kripke'ye göre, Neptün betimleme yoluyla adlandırılrsa dahi Neptün adı artık betimleyiciyle aynı anlamda olmayacaktır. Bu bağlamda Neptün adının anlamı da Uranüs'ün yörüngesinde sapmalara neden olan gezegen olmayacaktır.⁵⁶ Neptün'ün katı belirleyicisi olarak betiminin (Uranüs'ün yörüngesinde sapmalara neden olan) alınması, Neptün ile betimleyicisi arasında zorunluluk kurulmasından kaynaklanır. Neptün, olanaklı dünyaların her birinde farklı bir betimleyici alabilirdi. Zira olanaklı dünyaların birinde Uranüs'ün yörüngesinde sapmalara neden olmayacaktır. Dolayısıyla özel ad ile betimleyici arasında zorunluluk değil, olumsallık mevcudiyetini korumaktadır.

Nedenselci gönderim kuramında özel adın betimleyicisiyle anlamsal ilişkisi olmadığından Kripke'yi takip eden bazı düşünürler doğrudan gönderim kuramını geliştirmiştir. Doğrudan gönderim kuramı, semantik açıdan gönderenin önceliğini ortaya koymaktadır. Bu kurama göre, cümledeki özel ad doğrudan adın kendisine gönderim yapmaktadır. Böylece anlam betimleyicide değil, doğrudan adın temsil ettiği göndergeye ait olmaktadır.⁵⁷ Örneğin 'Thales'den bahsediliyorsa ebeveynlerinin ona Thales adını vermesinden ve Thales'in bu adı taşımasından dolayıdır. Thales adı zaman içinde betimleyici kazansa da gönderim yaptığı Thales değişmeyecektir. Bu bağlamda anlamsal ilişki de betimleyici aracılığıyla değil, doğrudan Thales'in kendisinde olacaktır. Nihayetinde özel ad, farklı betimleyiciler kazanmış olsa da adın temsil ettiği kişi sabit olacaktır.⁵⁸ Dolayısıyla anlam ile gönderim aynı olacaktır. Aynı zamanda doğrudan gönderim kuramı sadece özel adı değil, zamiri de gönderim olarak sabitlemiştir. 'Aristoteles bir filozoftur ve o Yunanlıdır' önermesinde 'o' zamiri de doğrudan Aristoteles'e gönderim yapacaktır.⁵⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, zaminin tek başına bir anlam taşıması ve anlamın taşıyıcısı olan özel ada işaret etmesi durumudur. Doğrudan gönderim kuramıyla anlam özel adın temsil ettiği kişide sabitlenmektedir.

Kripke, gönderimin sabitlenmesinde birçok yol olduğunu ancak bunlardan ilkinin adlandırma olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ad koymada gönderim, gösterme ya da betimleme yoluyla sabitlenir.⁶⁰ Adlandırma, gönderimi sabitlediğinden özel adı ayırt etmeyi de sağlamaktadır. Hitler olarak adlandırılan kişinin adı kullanıldığında milyonlarca Yahudi'yi katleden kişi ayırt edilebilir. Şayet Hitler'in gönderimi, 'milyonlarca Yahu-

⁵⁴ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 87.

⁵⁵ İnan, *Dil Felsefesi*, 87.

⁵⁶ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 101.

⁵⁷ İnan, *Dil Felsefesi*, 88.

⁵⁸ Erdoğan Boz, "Dil Felsefesine Göre Özel Adların Anlamsal Görünümü," *Türk Dili* (2020/2): 38.

⁵⁹ İnan, *Dil Felsefesi*, 89.

⁶⁰ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 163.

di'yi katleden kişi' olarak sabitlenirse Hitler'in bu eylemi yapmadığı olanaklı dünyalarda da Hitler, aynı kişiye gönderim yapacaktır. Bu durum, önceki başlıkta bahsedilen katı belirleyicilerdir. Ancak Hitler'in dışındaki bir kişi Yahudi katliamı yapmış olsaydı bu kişinin de Hitler olarak adlandırılması mümkün değildir.⁶¹ Kripke, esasen gönderimi sabitlese dahi özel adı, olanaklı dünyalar bağlamından çıkarmak istememiştir. Çünkü gönderim sabitlense dahi özel adların zorunlulukları olgu bağlamının dışında değerlendirilmiştir. Önceki bölümde bahsedildiği üzere Kripke, semantiğinde zorunluluk kavramı Kant'ın zorunluluk anlayışının dışındadır. Zira Kripke semantiğinde zorunluluk, tüm olanaklı dünyalarda gönderimin aynı şeye işaret etmesiyle gerçekleşmektedir.

Kripke'ye göre, yargı, apriori zorunluysa iki şartı sağlamalıdır. Bunların ilki, yargı, tüm olanaklı dünyalarda aynı olmalıdır. İkincisi, apriori olarak bilinen yargı, olanaklı dünyalara bakılmaksızın doğru ve zorunlu olmalıdır. Ancak ilk seçenek, tüm olanaklı dünyaların incelenmesinin olanaksızlığından dolayı geçersizdir. İkinci seçenek ise yanlış bir önermenin tüm olanaklı dünyalarda doğru, olgusal dünyada yanlış olabileceğinden dolayı hatalıdır.⁶² Çünkü önermenin yanlış olması belki olanaklı dünyaların çoğunda doğrudur ve sadece olgusal dünyada yanlıştır. Benzer şekilde olgusal dünyada doğru olan bir önermenin yanlış olduğu olanaklı dünyalar da mevcuttur. Ancak Kripke semantiğine göre, özel adların tüm olanaklı dünyalarda aynı kişiye işaret etmesi gerekmektedir. Bu durumda özel adların işaret ettiği gönderim, tüm olanaklı dünyalarda zorunlu olarak doğru olacaktır. Kripke bu durumu açıklayabilmek için 'H₂O=su' örneğini kullanmıştır. Kripke'ye göre, insanlar, suyu başlangıçta rengi, tadı ve kendine özgü temasıyla su olarak adlandırmıştır. Ancak birçok özelliği ile suya benzemesine rağmen atom numarası farklı olan maddeler 'bazı su olmayan maddeler' olarak adlandırılmaz.⁶³ Bazı su olmayan maddeler 'sahte su' olarak adlandırıldığında tüm olanaklı dünyalarda bahsi geçen şey artık sahte su'dur ve 'H₂O=su' eşitliğinin içinde olmayacaktır. Bu durumda H₂O adlandırması, analitik ve apriori olmamasına rağmen metafiziksel olarak zorunlu olmuştur.⁶⁴ Dolayısıyla adlandırma ile H₂O atom numarasına sahip olan madde su adını deneyime sahip olmadan almıştır. Bu durumda H₂O'nun su olarak adlandırılması, Kripke semantiğinde zorunlu olanı temsil etmektedir. Nihayetinde H₂O her olanaklı dünyada su'ya işaret edecektir ve bu durum zorunlu olacaktır. Ancak suyun tadı, rengi ya da diğer özellikleri olumsaldır ve her olanaklı dünyada farklılık taşıyabilmektedir.

Sonuç

Mantıkta önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı meselesi Aristoteles'ten bu yana farklı bağlamlarda tartışılmıştır. Aristoteles, kategoriler ve töz arasındaki ilişkiye dayanarak tözün dışındaki kategorileri tözün nitelikleri olarak değerlendirmiştir. Bu sebeptendir ki, herhangi bir önerme özel adlardan oluşuyorsa ve özel adın betimleyicileriyle kurulmuşsa önermenin doğruluk değeri için betimleyici ile özel ad arasında kurulan ilişki dikkate alınmaktadır. 'Aristoteles, İskender'in öğretmenidir' önermesini incelediğimizde temel metinlerde ya da felsefe tarihi kitaplarında Aristoteles ile İskender arasındaki ilişki incelenmektedir. Bu noktada Frege ve Russell, olgusal bağlamda karşılığı olan önermeleri doğru kabul etmiş ve ikisi arasında zorunlu özdeşlik kurmaya çalışmıştır. Ayrıca Frege, betimleyici ile özel ad arasında anlamsal bir ilişki de kurmaya çalışmıştır.

⁶¹ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 96.

⁶² Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 51.

⁶³ Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, 156.

⁶⁴ Çelebi, "Kripke'de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması," 59.

Kripke, olanaklı dünyalar kuramını kullanarak özel adların gönderimini olgusal bağlamın dışında değerlendirmiştir. Bu durumda Aristoteles, her olanaklı dünyada farklı betimleyicilere sahip olacaktır. Durum böyle olunca Aristoteles, ünlü bir ressam, İskender'in öğretmeni ya da İskender'in kölelerinden birisi olması mümkündür. Yani birbirinden farklı Aristoteleslerden bahsetmemize karşın Aristoteles aynı kişidir. Yani olgusal dünyamızda yaşamış olan Aristoteles, farklı olanaklı dünyalarda farklı işlerle ilgilenmiş olabilir. Bu durumda Kripke özel adla betimleyici arasındaki özdeşlik bağlantısını koparmıştır. Özdeşlik, özel adla betimleyici arasından çıktığında gönderimin zorunluluğu olanaklılığa dönüşmüş olacaktır. Aynı zamanda özel adla betimleyici arasındaki anlamsal ilişki de kopacaktır. Bu noktada Kripke, özdeşliğin yerine katı belirleyiciler (regit designator) kuramını geliştirmiştir. Böylece özel adla işaret ettiği gönderim sabitlenmiştir. Aristoteles, her olanaklı dünyada farklı işlerle uğraşan fakat yine de aynı kişi olandır.

Kripke, olumsuzluk, zorunluluk gibi kavramları Kant'tan farklı olarak deneyim öncesine dayalı olarak değil, olanaklı dünyalar üzerinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda aposteriori yargıların da zorunlu olabileceğini aynı zamanda apriori yargıların da bazı durumlarda olumsuz olabileceğini göstermek istemiştir. Kripke, özel adların gönderiminde anlam, özdeşlik ve zorunluluk problemlerini olanaklı dünyalar kuramı ile açıklamaya çalışmıştır. Böylece, betimleyiciler özel adların zorunlu gönderimi değil sadece ayırt edici özellikleridir. Ancak özel adların betimleyicileri Kripke'nin bahsettiği gibi sadece bizim ayırt etmemizi sağlıyorsa ayırt edici olan betimleyici gönderenin en güçlü özelliğine delalet etmez mi? Yani 'İskender'in öğretmeni' ya da 'Antik Yunan'ın en büyük filozofu' betimleyicileri Aristoteles'i ayırt etmemizi sağlıyorsa bahsi geçen betimleyiciler güçlü ayırt edici özellikler olacaktır. Bu durumda bahsi geçen betimleyiciler Aristoteles için neye işaret etmektedir? Kripke'ye göre, bahsi geçen betimleyiciler Aristoteles için olgusal dünyadaki ayırt edici özelliklere işaret edecektir. Zira Aristoteles zaten her olanaklı dünyada aynı gönderime sahiptir, ancak olgusal dünyada bahsi geçen betimleyicilere sahiptir ve betimleyiciler sayesinde onu ayırt edebiliriz. Bu durumda betimleyiciler trafik levhalarına benzeyecektir. Betimleyiciler bizleri doğru adrese yönlendirmesine karşın, adresle ilişkisi sabit değildir, özdeş değildir, zorunlu değildir sadece ayırt edicidir ve olumsaldır.

Kripke semantiğinde özel ad ve betimleyici ile kurulan herhangi bir önermenin doğruluğu doğrudan olanaklı dünyalar bağlamında değerlendirilmiştir. Bu durumda önermenin doğru olması her durumda zorunlu olarak doğru değil de 'doğru ya da yanlış olması olanaklıdır' biçiminde düzenlenir. Zorunlu olan sadece özel ad ve gönderimi arasındaki ilişkidir. Ancak olanaklı dünyalar sadece olgu dışındaki olasılıkları belirtmektedir. Buna göre, olanaklı dünyalar esasen olgusalın dışındaki olasılıklar için geliştirilmiştir. Ancak var olması olası olan dünyalar olgusal dünya ile özdeşleştirilmemiş midir? İçinde yaşadığımız hem fiziksel hem de zihinsel olarak kavradığımız dünya, zihinsel sürecin kavramları olan olanaklı dünyalarla özdeş kabul edilmiştir. Bu durumda olanaklı dünyalar, önermeler hakkında yargımızı oluştururken olgusal dünyayla özdeş tutulmuştur. Çünkü yargılarımızın olanaklı ya da zorunlu olmasını belirleyen olgusal dünyamız değil, olanaklı dünyaların hepsi olmuştur. Dolayısıyla Kripke, olanaklı dünyalar kuramıyla özel adlar ve betimleyiciler arasındaki özdeşlik problemini çözmeye çalışırken aynı zamanda olgusal dünyayla olanaklı dünyalar arasında yeni bir özdeşlik probleminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kaynakça

- Akyüz, Turgay. "Kant'ın Analitik ve Sentetik Ayrımının Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi," *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* (2017): 149-159.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Başoğlu, Recep Yavuz ve Mehmet Taylan Cüyaz. "Boş Adlar ve Özel Adların Ontolojik Yüğü," *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* (2010/1): 114-126.
- Boz, Erdoğan. "Dil Felsefesine Göre Özel Adların Anlamsal Görünümü," *Türk Dili* (2020/2): 36-46.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Çelebi, Vedat. "Kripke'de Özel Adlar, Fiziksel Durumlar ve Zihinsel Durumlar İçin İleri Sürülen Özdeşlik Tezi Tartışması," *Beytülhikme Felsefe Dergisi* (2017/2): 51-74.
- Çetres, İbrahim Halil. "Sentaks ve Semantik Arasında: Saul A. Kripke" *VI. Mantık Çalıştayı* içinde, Editör: Şafak Ural ve Vedat Kamer, 83-87. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefe 1*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefeden Kesitler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çeviren: H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Frege, Gottlob. *Kavram Yazısı*. Çeviren: Mustafa Özdemir, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Reference," *Philosophical Review* (1948): 209-230.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- İnan, İlhan. *Dil Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena*. Çeviren: İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları, 2015.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. Çeviren: Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kripke, Saul A. "A Puzzle About Belief" in *Meaning And Use*, Editör: Avishai Margalit, 293-283. Holland: Dordrecht, 1979.
- Kripke, Saul A. *Philosophical Troubles: Collected Papers Volume1*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Kripke, Saul A. *Reference And Existence The John Locke Lectures*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Kripke, Saul A. "Speaker's Reference and Semantic Reference," *Midwest Studies In Philosophy* (1977/2): 255-276.
- Kripke, Saul A. *Wittgenstein Kuralları ve Özel Dil*. Çeviren: Berat Açıl, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.
- Russell, Bertrand. *Dış Dünya Üzerine Bilgilerimiz*. Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Russell, Bertrand. "Gönderim Üzerine," Çeviren: Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları* (2015): 55-72.
- Russell, Bertrand. *Mistisizm ve Mantık*. Çeviren: Mustafa Özdemir, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.
- Topçu, Nurettin. *Mantık*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Mustafa. "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı," *Beytülhikme Felsefe Dergisi* (2017/2): 163-183.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 26.01.2023**Kabul:** 29.03.2023**Atıf:** Bahadır, Murat. "Patikalardan Otobanlara Hız Kültürü Karşısında Yavaşlamanın İmkânı Üzerine Bir Soruşturma," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 18-35. <https://doi.org/10.55256/temasa.1242579>

Patikalardan Otobanlara Hız Kültürü Karşısında Yavaşlamanın İmkânı Üzerine Bir Soruşturma

Murat Bahadır¹

ORCID: 0000-0002-8767-2322

DOI: 10.55256/TEMASA.1242579

Öz

Günümüzde hayatın her alanını etkisi altına alan hıza uyum sağlama adına insan, yavaş kalan yetkinliklerini hızlandırma çabası içerisine girmiştir. Bu yetkinliklerin başında ise insanın hareket edebilme kabiliyeti gelmektedir. Bu amaç doğrultusunda üretilen çeşitli teknolojiler, doğrudan veya dolaylı olarak insanın görme, duyma ve düşünme gibi kabiliyetlerinin de geliştirilmesi gerektiği düşüncesine neden olmuştur. Ancak insanın yetkinliklerine dair yürütülen bu geliştirme çabaları, insanın kendisine ve gerçekliğe dair algısını ve bu gerçeklik ile kurduğu ilişkiyi sorunlu hale getirmiştir. Patikalardan modern otoyollara yaşamı ve kültürü karakterize eden hız, insanın ayırt edici yönü olarak değerlendirilen bu yetkinliklere müdahale etmiştir. Bu da insan, düşünme ve gerçekliğin yerinden edilmesine neden olmuştur. İnsan giderek otonomisini kaybetmeye, akıl yerini yapay zekâya bırakmaya ve gerçekliğin yerini ise sanal (üretilmiş) gerçeklik almaya başlamıştır. Modern çağda yerini aldıkları eski versiyonlara göre idealleştirilen bu üç kavrama dair sorunların ele alındığı bu çalışmada, insanın kendi otonomisini tekrar kazanabilmesi için mevcut düzenin hızını kesecek patikalar ile yeniden yavaşlayabilmesinin imkânı tartışılmıştır. Buna göre insan, mevcut kültürün dayatmış olduğu hızlı yaşam pratikleri ve rotalarını flâneur vari bir direniş ile kesintiye uğratmadıkça Platon'un mağara alegorisindeki elleri bağlı köleler gibi kendisine ve gerçekliğe dair sahici bir deneyime sahip olamayacaktır.

Anahtar Kavramlar: Patika, Otoyol, Hız Kültürü, Yavaşlık, Gerçeklik, Flâneur.

An Investigation On The Possibility Of Slowing From Pathes To Motorways Against Speed Culture

Abstract

Today, people have attempted to accelerate their slow competencies to adapt to the speed that affects all areas of life. At the beginning of these competencies is the human ability to move. Various technologies produced for this purpose have led directly or indirectly to the idea that human skills such as seeing, hearing and thinking should be developed. However, these efforts to develop people's competencies have made people's perceptions of themselves and reality and their relationship with this reality problematic. The speed that characterizes life and culture, from the trails to the modern highways, has interfered with these competencies that are considered to be the distinguishing aspect of the human being. This has led to the displacement of man, thinking and reality. Man has gradually begun to lose his autonomy and reason to give way to artificial intelligence and virtual (produced) reality taking the place of reality. In this study, in which the problems of these three concepts, which are idealized according to the old versions they replace, are discussed, the possibility of slowing down again with the paths that will slow down the current order is discussed to regain its autonomy. Accordingly, unless a man interrupts the fast life practices and routes imposed by the existing culture with a flâneur-like resistance, he will not be able to have a genuine experience of himself and reality, like the tied slaves in Plato's cave allegory.

Keywords: Path, Highway, Speed Culture, Slowness, Reality, Flâneur.¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. murat.bahadir@erzurum.edu.tr

Giriş: İlkel Patikalardan Modern Otobanlara Yol

İnsanın dış dünya ve iç dünyasına açılan bir güzergâh olarak yol, düşünce ve kültür tarihinde önemli bir araç ve metafor olarak kullanılmıştır. Yolların taşıdığı imkân ve sınırlılıklar, insanın çevresi ve kendisi hakkındaki gerçeklik ile kurduğu ilişkide belirleyici olmuştur. Dolayısıyla insanın gelişiminde önemli bir yer işgal eden yollar, zamanla farklılaşmış ve farklı işlevler üstlenmiştir. Öyle ki gelişmiş bir yol ağına sahip olmak, bir toplumun ekonomik, kültürel, düşünsel, teknik ve teknolojik olarak gelişmesine her zaman öncülük etmiştir. Bu noktada bir çağı üzerinde taşıyan yolun imkân ve sınırlılıkları, insanın gerçeklik ile teması ve çevresi ile kuracağı ilişkide o çağın birçok unsurunu karakterize ettiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda çalışmada, patikalardan modern otoyollara gelişen hız kültürünün insanı, düşünme ve gerçekliği yerinden etmesinin neden olduğu olumsuzluklara karşı yeniden yavaşlamanın imkânı tartışılmıştır. Günümüzde demiryolu ve havayolu gibi otoyollardan çok daha hızlı ulaşım imkânları olmasına karşılık çalışmada dile getirilen iddialar, patikalardan otoyollara doğru yaşanan değişim üzerinden ele alınmıştır. Bu, otoyolların insanı hızlandıran ilk güzergahlar olması ile ilgili bir durum olmakla birlikte, yavaşlığı temsil eden patikalardan hızı temsil eden otoyollara yaşanan değişimin tarihsel olarak birbirini takip ediyor olması ile ilgilidir.

Dünya üzerine ayak bastığı zamandan beri farklı ideal ve gerekçeler doğrultusunda seyahat etmiş olan insan, göçebe olduğu dönemde yaşamak için gerekli besinlere kendisini ulaştıracak patikalar açmış ya da diğer canlılar tarafından açılan yolları takip etmiştir. Yerleşik yaşam ile birlikte ise üretmiş olduğu ürünleri satmak ve ihtiyacı olan ürünlere ulaşmak için daha uzaklara seyahat etmiştir. Bu süreçte insanın artan bilgi birikimi ve üretilen yeni araçlar ile daha gelişmiş ve yaygın yol ağları inşa edilmiştir. Böylece farklı gerçeklik, düşünce ve kültüre sahip toplumlar ile etkileşime giren insan, yeni kavramlar, düşünceler, kültürler ve medeniyetler oluşturmuştur. Öyle ki tarihsel süreç içerisinde yolun medeniyet olduğuna dair söylemler geliştirilmiştir. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde yol, bir toplumu ve kültürü sömürmenin en temel aracı olarak da kullanılmıştır. Ancak her halükârda insanın kendisini çevresine açmasının imkânı olarak yollar, doğaya ve insanın kendi doğasına dair gerçekliği bir keşif serüvenidir.

İnsanlık tarihinin erken dönemlerinde genel olarak doğayı keşfetmeyi sağlayan rotalar olarak hizmet eden ilk yollar, muhtemelen mağaraya oyulmuş evlerden suya ulaşmak, avlanmak, yeni topraklar keşfetmek, düşmanları kovalamak ya da sığınak değiştirmek için açılan güzergahlardı. Bu zamanlarda insanların ve ürünlerin hareketliliği, ilkel ve sonsuz bir ihtiyaç olmuştur. İnsanlık sürekli ve inatçı bir hayatta kalma mücadelesi içinde bir yerden başka bir yere taşınmıştır. Bununla birlikte yüzyıllar boyunca, seyahat edilen güzergahın doğası ve belli bir sınırının olmaması nedeniyle, bu ilkel güzergahlarda hareket etme kabiliyeti tehlikeli ve sınırlı olmuştur. Ancak tekerlekli araçların ulaşım için kullanılmaya başlaması ile daha iyi yollara olan talep artmış, yıllar içinde daha emniyetli yollar inşa edilmiştir.² Geçmişte pek çok alanda tehlikeli bir girişim olan seyahat etmek, aynı zamanda yüksek kişisel, finansal ve lojistik çaba gerektirmekteydi. Bu zorluklar, modern zamanların aksine mekân algısını önemli ölçüde değiştirmiştir. Ancak yine de bu ulaşım çabası, düşünsel, sosyal ve kültürel dinamikleri, siyasi ittifakları ve ekonomik faaliyetleri teşvik eden ana itici güç olmuştur.³ Antik Yunan'da insanın yaşadığı dünyayı anlamak için geliştirdiği felsefi düşüncede ve Roma döneminde

² A. Mouratidis and F. Kehagia, "On the Track of Road Evolution," *Journal of Infrastructure Development* 6, no: 1 (2014): 1-2.

³ Fabienne Meiers, "The Wagon Rests in Winter, The Sleigh in Summer, The Horse Never: Practices of Interurban Travelling On Horseback From Antiquity to The Middle Ages" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, ed. Jenni Kuuliala and Jussi Rantala (New York: Routledge, 2020), 248.

insanın dünyaya hâkim olmak için pratik araç ve uygulamalar geliştirmesinde yolun bu ana itici gücüne tanık olmak mümkündür.

Doğada izlenecek güzergâh olarak yol, insanın doğa ile etkileşimde bulunma ve doğaya ilk müdahale girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan doğaya karşı insanın kendi doğasını ve geleceğini kurma girişimi olarak yol, izlenecek bir rota belirleme işi olarak dini, kültürel uygulamaları, yaşayışı ve düşünceleri şekillendirmiştir. Antik Yunan'ın site devletlerinin şehir meydanlarını birbirine bağlayan sokaklarında düşünsel yolculuğa çıkmanın, düşünceyi geliştirmenin imkânı olarak görülen yol, antik Roma'da doğaya ve dünyaya hakimiyet kurmanın aracı olarak görülmüş ve önceki uygarlıklardan çok daha yaygın-gelişmiş bir ulaşım ağı olarak inşa edilmiştir. Öyle ki Roma'da kırsal alanın temizleme, parselleme ve yol açma yoluyla ekimi, vahşi doğaya karşı bir zafer olarak kutlanmıştır.⁴ Antik dönemde yolun anlamı ve işlevinde gerçekleşen bu değişim, uygarlıkların sahip oldukları zihniyet ve idealler ile ilgilidir. Buna göre sorgulanmamış bir yaşamın yaşamaya değmeyeceği düsturu ile yaşamını ve içinde yaşadığı dünyayı sorgulama konusu yapan Antik Yunan medeniyeti için yol, dünyayı keşfetme, yeni düşünceler üretme, farklı kişi ve fikirler ile karşılaşma mekanlarıydı. Buna karşılık dünyaya hâkim olma amacı güden Roma imparatorluğu için ise yol, yeni yerleri işgal etme ve buraları kontrol altında tutma imkânı sağlayan güzergahlardı. Fethedilen toprakların neredeyse tamamını kaplayan geniş bir ağ oluşturan bu yollar, orduların, memurların ve sivillerin karadaki hareketi, resmi iletişim ve ticari malların nakliyesini etkili bir şekilde gerçekleştirmeye imkân tanımıştır.⁵ Birlik hareketlerini kolaylaştırmanın, yiyecek, malzeme, insan gücü ve askeri güç ikmalini sağlamanın yanı sıra bu geniş yol ağı, aynı zamanda iletişim, seyahat konfor ve performansını da önemli ölçüde artırmıştır.⁶ Böylece Romalılar, imparatorluklarının ana bölgelerini birbirine bağlayan geliştirdikleri karayolu sistemi ile modern karayolu sistemlerinin öncüsü olmuşlardır. Öyle ki Roma'nın bu geniş yollar aracılığıyla sağlamış olduğu hakimiyeti ve merkezi konumu vurgulamak için "Bütün yollar Roma'ya çıkar" sözü kullanılmıştır.

Roma dönemindeki bilim ve tekniğe bağlı olarak gelişim gösteren yollar, Orta Çağ'da nüfusun küçük devletlerde örgütlenmesi, hastalıklar, felaketler, devletler arasındaki savaşların yol açtığı yaşam tehdidi ve teknolojik gelişme konusunda elverişli bir zeminin olmaması gibi nedenlerden dolayı pek bir gelişim göstermemiştir. Bireylerin hareketliliği, çoğu durumda gereksiz ve potansiyel olarak zararlı olarak değerlendirildiği için önceden var olan birçok yol da yok olmaya terkedilmiştir.⁷ Genel olarak dini seyahatlerin seyahat ideallerinin merkezinde yer aldığı bu çağda seyahatler, kişinin benlik duygusunu şekillendirmek için dini pratiğe girişmenin ve bunu yapmanın yeni imkanlarını yaratmanın bir yolu olmuştur. Aynı zamanda bu dönemde seyahatler, mesafeye, coğrafyaya, siyasi iklime, yolcunun sosyal statüsüne ve pratik yeteneğine bağlı olmuştur.⁸ Bu bağlamda dini yaymak ve ibadetlerin gerçekleştirileceği yerlere ulaşma amacı dışında pek kullanılmayan yollar, Roma'daki haliyle kalmıştır. Ancak Reform ve Rönesans ile batının yeniden doğuş çabaları, coğrafi keşifler, sömürgecilik, Aydınlanma gibi hareketler, yeni yolların açılmasını gerekli kılmıştır. Böylece yol, Ro-

⁴ Lukas Thommen, *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*, trans. Philip Hill. (Cambridge: United Kingdom at the University Press, 2012), 76.

⁵ Mouratidis and Kehagia, "On the Track of Road Evolution," 4.

⁶ Meiers, "The Wagon Rests in Winter, The Sleigh in Summer, The Horse Never: Practices of Interurban Travelling On Horseback From Antiquity to The Middle Ages," 249-250.

⁷ Mouratidis and Kehagia, "On the Track of Road Evolution," 5.

⁸ J. Kuuliala and J. Rantala, "Introduction: Travelling, Religion, And Society From Antiquity to The Middle Ages" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, ed. Jenni Kuuliala and Jussi Rantala (New York: Routledge, 2020), 1-2.

ma'da olduğu gibi ulaşım, ticaret, doğaya nüfuz etme ve onu kontrol altına alma aracı olarak yeni toprakları işgal etme ve o topraklarda yaşayan toplumları sömürme maksadıyla kullanılmaya başlanmıştır.

17. ve 18. Yüzyıllarda kademeli olarak ortaya çıkan teknolojik gelişmeler, artan ticari trafik ve gelişmiş araçlar, keşfedilen yeni dünya ile batı arasında çeşitli, çok daha kompleks ve teknolojik yeni ulaşım sistemleri inşa edilmesine neden olmuştur. Sanayi Devrimi ve teknolojik genişleme çağında daha iyi yollara talebin artması, yol teknolojilerinin gelişimini hızlandırmıştır. Malların, hammaddelerin ve endüstriyel ürünlerin taşınması, insanların refahı üzerinde önemli etkisi olan ana insani ve sosyal faaliyet olarak ortaya çıkmıştır.⁹ Böylece teknik alt yapı gerektiren dünyaya yönelik pratik uygulamalar çok daha hızlı bir şekilde gelişmiştir. Bu süreçte de insanların kentlerde yaşaması ve çalışması için onları boşluktan, tehlikeden ve geleneksellikten tamamen kurtaracak donanımlı yollar ve araçlar vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir.¹⁰

1. Modern Otoyollar ile Değişen Gerçeklik

Teknolojik imkanlar ile hızlı ve kolay sürüş imkânı sunacak şekilde inşa edilen modern yollar, yenilikçi elektronik iletişim sistemleri ve servis istasyonları ile seyahati daha konforlu, keyifli ve güvenli hale getirmiştir.¹¹ Bu yeni ve iyileştirilmiş yollar, hızla ülkelerin alanlarını birbirine açmış, kasaba ve şehirlerde trafik hareketini iyileştirmiş, ülkelerin endüstriyel ve tarımsal ekonomik kalkınmasının önemli bir unsuru haline gelmiştir. İnsanlar, daha önce yol koşullarının ve hava durumunun neden olduğu endişeler olmadan kişisel geziler planlayabilmiştir. Dolayısıyla modern ulaşım imkanlarının gelişmesi, büyük bir ekonomik genişleme ve yaşam koşullarında iyileşmeye neden olmuştur.¹² Böylece dünya üzerinde ilk dolaşmaya başladığı günden bu tarafa geçen zaman içinde insan, yürüyerek değil oturarak seyahat etmeyi sağlayacak araçlar ile ulaşımında devrim gerçekleştirmiştir. Yolun tarihindeki bu değişim, sadece ayakların, kıyafet ve ayakkabının hikayesini içermemektedir. Aynı zamanda ulaşım, iletişim, şehirler, insan, toplum, düşünce ve kültürler hakkında yaşanan değişimleri ve bunlara dair birtakım soruları da içermektedir.¹³ Diğer bir ifadeyle bir patika teknoloji aracılığıyla bir otoyola, hava yoluna, bir radyo dalgası veya dijital bir ağa dönüştürüldüğünde insanlar gidecekleri yere çok daha hızlı ve doğrudan ulaşma imkanına sahip olmakla birlikte önemli olumsuzluk ve kayıplara da maruz kalmışlardır.¹⁴ Bu olumsuzluk ve kayıpların en önemlileri; insanın kendisi ve çevresine dair gerçeklik algısı ve gerçeklik deneyiminin bozulması, hız kültürü ile birlikte yaşamı yönlendirmeye dair otonominin kaybolması ve düşünsel süreçlerin otonom araçlara devredilmesi olarak sıralanabilir.

Ulaşımında kullanılan yol ve araçlarda ortaya çıkan gelişmeler, ilk olarak yolun işlev ve anlamının değişmesine neden olmuştur. 1920'lerde önemli sayıda otomobilin gelişinden önce, nispeten daha halka açık bir karaktere sahip olan yollar, yayaların, çocukların oynadığı, koşan atların ve raylarda ilerleyen tramvayların egemen olduğu yerlerdi. Otomobiller bu yollara ilk çıktıklarında, genellikle davetsiz misafirler olarak görülmüşlerdir.¹⁵ Ancak otoyolların ve araçların giderek yaygınlaşması ile insanların karşılaştıkları ve etkileşimde

⁹ Mouratidis and Kehagia, "On the Track of Road Evolution," 2.; Graham Ross, "The Story of The Road," *Civil Engineering (SAICE)*, erişim 20 Kasım 2022, https://www.researchgate.net/publication/202173882_The_story_of_the_road

¹⁰ Matthew B. Crawford, *Why We Drive* (New York: Harper Collins Publishers, 2020), 35-36.

¹¹ Mouratidis and Kehagia, "On the Track of Road Evolution," 1.

¹² Ross, "The Story of The Road".

¹³ Joseph A. Amato, *On Foot: A History of Walking* (New York: New York University Press, 2004), 2.

¹⁴ Robert Moor, *Patikalar Üzerine*, çev. Burcu Halaç. (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 291.

¹⁵ Crawford, *Why We Drive*, 20.

bulundukları yerler olan patika, sokak, kaldırım ve yollar, sadece geçilip gidilen güzergahlara indirgenmiştir. Bu ulaşım imkânı içerisinde insanlar, araçlara sağlanan güzergâh ve park yerlerine karşılık genel olarak bir taraftan araçlar diğer taraftan da dükkân ve vitrinler tarafından işgal edilen bir güzergaha sıkıştırılmıştır. Bu noktada kapitalizm tarafından organize edilen yollar, ev ile iş gibi çeşitli mekanlar arasında geçişi sağlayan zorunlu rotalar haline gelmiştir.¹⁶ Caddelerin etrafını saran kaldırımlar ise bir yürüyüşçüden ziyade bir yere gitme, randevuya yetişme, işe veya eve geçme kalmama amacıyla olan kalabalıklara rehberlik eden dolambaçlı ve ulaşım ağları tarafından birçok yerden kesintiye uğratılmasına karşın hızla kat edilmesi gereken güzergahlara dönüşmüştür. Artık idealleştirilmiş koşulları, yavan ve donuk birliktelikleri ile birbirine benzeyen şehirler; binalar, arabalar, dükkânlar ve kalabalıklar ile dolu caddeleri ile yürüyenler için birer tuzak haline gelmiştir.¹⁷ Bununla birlikte bir keşif yolculuğundan ziyade kişiyi hızlı bir şekilde amaca ulaştıran yollar, araçsallaşmış pratik kestirmelere dönüşmüştür. Bu anlamda yol, insanı gerçekliğe ulaştıran veya gerçeklik ile yüzleşmesini sağlayan bir araç olmaktan ziyade endüstriyel süreçlerin yaşaması için gerekli imkanları temin eden ticari bir kazanç nesnesi, metalaştırılan maddi-manevi unsurların sergilendiği bir podyum haline gelmiştir.

20. yüzyılda ilk olarak davetsiz misafir olarak görülen araçların sayısının artması ile kentlerdeki yollar, caddeler ve kaldırımlar insan için evden dışarı çıkmak, sabit mekanlardan hareketli mekanlara geçmek için kullanan zorunlu geçiş güzergahları haline gelmiş ve yürüyüşler kısalmıştır.¹⁸ Bu kısa yürüyüşlerin gerçekleştirildiği kısa mesafeler, insanların hızla akan modern yaşamın koşuşturmasına onları ulaştıracak yol ve araçlara binmeden önce son kontrollerin gerçekleştirildiği alanlar haline gelmiştir. Bunun yanı sıra insanın artık temel yürüyüş güzergahı haline gelen kaldırımlar, artan trafikle caddelere sığmayan araçlar tarafından ve dükkânların vitrinlerinin temsil ettiği metalar tarafından da işgal edilmiştir. Böylece yürümenin zorlaştığı ve tehlikeli bir hal aldığı kaldırımlar, insanların itişip kakıştığı, zaman zaman caddelere taşmak zorunda kaldığı bir mücadele alanı haline gelmiştir.¹⁹ Yolun işlev ve anlamında yaşanan bu değişim, yürümenin işlevi, anlamı ve mekânında da değişikliğe sebep olmuştur. Bu da insanın zaman ve mekân ile olan ilişkisini değiştirmiştir. Yeni bir mekân ve zamansallığın söz konusu olduğu bu durum, insanın sahici gerçeklikten kopmasının, idealleştirilmiş, sanal kurgu ve üretilmiş gerçekliklere bağımlı olmasının yolunu açmıştır.

Yürümenin mekân, işlev ve anlamının değişmesinin yanı sıra modern ulaşım sistemindeki tünellerin, kavşakların, bariyerlerin, viyadüklerin birbirine bağladığı ya da böldüğü kentlerde araçlar ile seyahat etmek de insanı bütünsel bir gerçeklik deneyimi yaşamaktan alıkoymaktadır.²⁰ Bu bağlamda otoyolları, Platon'un mağara alegorisinin modern mekanları olarak değerlendirmek mümkündür. Platon eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış insanlar arasındaki farklı anlatmak için kullandığı bir benzetme olan mağara alegorisinde bir mağarada çocukluklarından beri yüzleri duvara döndürülmüş ve hareket edemeyecek şekilde zincire vurulmuş insanlardan bahseder. Bu insanların tüm bilgileri, mağaranın girişinden geçen çeşitli insan ve hayvanların mağaranın duvarına yansıyan gölgelerden ve duydukları seslerden oluşmaktadır. Platon'a göre insanların yaşadıkları bu deneyim, gerçeklik olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte bu insanlardan birisinin zincirleri çözülerek dışarı çıkmasının sağlanması halinde bu kişi, ilk olarak ışığa bakmada ve gölgesini gördüğü

¹⁶ Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), 24.

¹⁷ L. Breton, *Yürümeye Övgü* (5. Baskı), çev. İsmail Yerguz. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019), 106-108.

¹⁸ Frederic Gros, *Yürümenin Felsefesi* (8. Baskı), çev. Albina Ulutaşlı. (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 34.

¹⁹ Breton, *Yürümeye Övgü*, 110.; Jeremy DeSilva, *First Step* (New York: Harper Collins Publishers, 2021), 208.

²⁰ Jean François Perouse, "Megapolde İnadına Yürümek Ya Da Yeri Tekrar Oluşturmaya Çalışmak" *Mekân ve Yer* içinde, ed. G. Özyayın ve M. Akı (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2021), 66.

nesnelerin asıl suretlerini algılamada zorluklar yaşayacaktır. Belli bir süre sonra dışarıda yaşamaya alışan bu insan tekrar mağaraya dönmek istemeyecek ve mağaraya götürülse bile bu sefer oradaki karanlığa alışamayacaktır. Dışarda gördüklerini mağaradaki diğer insanlara anlatması halinde kimse ona inanmayacaktır.²¹ Modern mağaralar ile Platon'un mağara arasındaki tek ayrım, duvara/ekrana yansıtılan görüntüleri oluşturanların Platon'da zincire vurulmuş insanların arkasında bulunmaları, günümüzde ise tabelaların-ekranların arkasında olmalarıdır.

Platon'un Mağara alegorisinde olduğu gibi insanı yapay-ideal bir ortama mahkûm eden otoyollar, çizgilerle bölünmüş, tabela ve ışıklar ile yönlendirilmiş, tüneller ile üzeri kapatılmış, binalar ve reklam panoları ile etrafı çevrilmiş durumdadır. Bu yollarda vücudunun emniyet kemeri ile ellerinin direksiyonla, ayaklarının pedallarla bağlı olduğu bir araç ile seyahat etmek zorunda olan insan ise belli kurallara uymak, gözünü yoldan ayırmamak ve ileri bakmak zorundadır. Mağara alegorisinde olduğu gibi fiziksel bir ip ile bağlı olmasa da insanın içinde bulunduğu bu koşullar, onun bu şekilde davranmasını mecbur kılmaktadır. Bununla birlikte otoyollarda belli bir hızda ilerleme zorunluluğu, insanın çevresindeki gerçekliği tam olarak algılamasına da imkân vermemektedir. Artan hız ile birlikte güzergahı çevreleyen gerçeklik, bir gölge gibi silikleşerek yansımaya dönüşür. Diğer bir ifadeyle insanın teknik eklentiler ile çevrelenmiş bir araç içerisine hapsedilmesine ve birden çok duyusunu kullanmaktan mahrum kalmasına neden olan hız, temaşa etmenin keyfini ortadan kaldırmıştır.²² Yalnızca yolculuk sürecinde değil, hayatın yüzeysel ve üstünkörü olarak yaşanmasına neden olan hız, insanın sadece çevresi ile değil, hatta kendisi ile sağlıklı bir ilişki kurmasını da engellemektedir.²³ Bu noktada hızın neden olduğu koşuşturmacaya dahil olabilmek ve değişimi yakalayabilmek adına sürekli bir şeyleri takip etmek zorunda olan insanın, ekranlardan gözünü ayırıp kendisine çevirecek istek ve iradeye ne kadar sahip olduğu tartışma konusudur.

Mağara alegorisi ile otoyollar arasındaki benzerliğin bir başka boyutu ise duvara yansıyan gölgelerin yerini, otoyolların etrafını saran çeşitli reklam, ilan ve panoların almasıdır. Bu panolar üzerindeki yansımalar/yanılsamalar, insana çoğu zaman gerçeklikten kopuk, sahte, kurgusal, çarpıtılmış bir dünya sunar. Yolların etrafını saran bu tür yapılar, insanın gerçeklik ile olan ilişkisini problemli hale getirmiştir. Gerçekliğin üzerini örten bu panolarda gösterilen veya tanıtımı yapılan sahte ve sanal içerikler, insanı gerçeklikten koparmıştır. Platon'un mağara alegorisinde duvara yansıyan/yansıtılan gölgeleri gerçeklik olarak algılayan köleler gibi modern insan da gerçekliğin üzerini örten pano ve ekranlarda kendisine gösterilenler şeyleri gerçek olarak algılamaktadır. Gerçeklik algısında yaşanan bu değişme, beraberinde yeni eylemlere neden olmuştur. Gerçekliğin sahte ve sanal olduğu günümüzde eylemler, düşünceler, ilişkiler de sahteleşmiş ve sanallaşmıştır.

Etrafını çevreleyen yapılar, ışıklar, yanıp sönen neon tabelalar, yön levhaları ile birbirini kesen otoyollar ve bu yollar üzerinde şehrin havasını ve sessizliğini bozan taşıtlar, insanın gerçeklik ile sahici bir etkileşimde bulunmasını engellemektedir. Yollar üzerinde hızlı bir şekilde hareket etmeye olanak tanımasına karşılık bu taşıtlar, insanın ayağı ile yeryüzü arasındaki temel bağı kaybetmesine neden olmuştur.²⁴ Diğer bir ifadeyle otomobil ve bunun dışında tren ve uçak gibi farklı ulaşım araçları, belli bir ölçüde yakınlığı ve hareket akış-

²¹ Platon, *Devlet* (3. Baskı), çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), 183-185.

²² Özgür Taburoğlu, *Yavaşlık Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 163.

²³ Carl Honoré, *Yavaş*, çev. Esen Gür. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2008), 9.

²⁴ Moor, *Patikalar Üzerine*, 230.

kanlığı gerektiren sosyal etkileşimin dokusunu esnetmiş ve parçalamıştır. Otoparklara, benzin istasyonlarına, arabalara ve onlarla birlikte gelen her şeye yer açmak için şehir sokakları, yürüyen herkes için tutarsız, anlamsız ve gevşek alanlara bölünmüştür.²⁵ Bu bölünmüşlük, insanın hem sosyal hem de fiziksel gerçeklik algısının değişmesine neden olmuştur. Bu noktada yürümek daha müşterek bir karaktere sahipken, modern ulaşım araçları ile seyahat etmek, kalabalık içinde yalnız gerçekleştirilen ve daha az etkileşim içeren bir eyleme dönüşmüştür. İçinde bulunduğu aracın idealleştirilmiş koşulları altında insan, camın arkasından seyrettiği dışarıyı hakkında bir şey hissetmemektedir.²⁶ İnsanı içinde bulunduğu çevreden soyutlayan yollar ve araçların neden olduğu bu yabancılik durumu, insanı çevresi ile daha az bağlantılı kılmaktadır. Böylece içinde yaşadığı gerçekliği doğrudan deneyimleme imkânı azalan insan, ulaşmak istediği yere çok hızlı bir şekilde ulaşacak ancak, seyahat ettiği iki nokta arasındaki değişen gerçekliğe doğrudan tanık olamamaktadır. Bu da dünyanın farklı gerçeklikler skalası olarak değil, dört bir yanı birbirine çeşitli ulaşım araçları ile bağlı bir yer olduğuna dair sahte bir algıya neden olmaktadır.²⁷

Platon'un mağara alegorisi ile ifade ettiği gerçeklikten kopukluk, yalnızca şoförler için değil, yolcu ve yayalar için de geçerlidir. Emniyet kemeri ile bağlı olmasına karşılık etrafını seyretme noktasında daha fazla imkana sahip olan yolcular için de bir mağara duvarı vardır: Yolculuk güzergahında yer alan çeşitli panolar ile birlikte elden düşmeyen taşınabilir ekranlar. Yayaların mağara duvarı ise neredeyse kaldırımı işgal eden reklam tabelaları, mağaza vitrinleri ve hareketli panolardır. Mağara alegorisindeki insanların zorunlu (gerçi bu o insanlar için bir zorunluluk olarak algılanmamaktadır) olarak duvara baktıkları yerde yayalar ve yolcular, çoğu zaman isteyerek bu ekranlara bağlı olarak seyahat etmektedirler. En kısa mesafelerde dahi insan, sahici gerçeklikten sanal gerçekliğe kaçmaktadır. Özellikle insanın gerçeklik ile bağını minimuma indirerek sanal gerçeklik deneyimini arttıran teknolojiler, günümüz insanın mahkûm edildiği sanal/dijital mağaralardır. Artırılmış gerçeklik olarak adlandırılarak mevcut gerçekliğin yerine ve üzerine konumlandırılmaya çalışılan bu sanallığa alışan insanlar, mağara alegorisinde olduğu gibi sanal dünyanın dışındaki sahici gerçekliğe bakmalarını istendiğinde zorlanacaklar ya da bakmak istemeyeceklerdir. Platon'a göre insan, bu konfor alanını terk etme cesareti göstermedikçe bu mahkumiyetten kurtulamayacaktır. Bu noktada insanın şehrin cadde ve kaldırımalarının etrafını saran tabela, pano ve yanılmalardan yüzünü çevirerek yeni bir rota oluşturma ve konfor alanı dışına çıkma cesareti göstermesi gerekmektedir. Bu bir nevi insanın kendi otonomisini yeniden ele alma girişimidir. Ancak bugün bu gerçeklik yanılması noktasında uyandırılmaya çalışılan insanın, bu mahkumiyetten ne ölçüde kurtulacağı tartışmalıdır. Öyle ki günümüzde çoğu insan, alışmış olduğu idealleştirilmiş-sanal gerçeklikte kalmayı tercih ederek konformist bir tavır takınmaktadır. Yolların ve sanal mağaraların insanın kendi yapay gerçekliğini, sahteliğini sergilemek ya da pazarlamak için yapılan gösterişli podyum yürüyüşlerinin gerçekleştirildiği mekanlar olarak kullanılması, bu konformist tavrı cazip kılmaktadır. Bu da insanı tekdüze, sahte, sanal ve üretilmiş gerçekliğe mahkûm etmektedir.

İnsanın konformist bir tavır takınmasının bir nedeni de patika yolların güvensizliğine karşı modern ulaşım ağlarının görünürde sağladığı öngörülebilirlik ve güvenlidir. Bunun için insan, otonom sürüş örneğinde olduğu gibi birçok konuda kontrolü yapay zekâ ile desteklenmiş teknolojik araç ve yazılımlara bırakmaya hazırlanmaktadır. Böylece kendi yönlendirme ve hareketine zihinsel olarak dahil olmaktan kendini

²⁵ Crawford, *Why We Drive*, 35.

²⁶ Breton, *Yürümeye Övgü*, 67.

²⁷ Moor, *Patikalar Üzerine*, 291.

soyutlayan insan kendi kendini yöneten varlık olarak hareketliliğinin, milyonlarca yıl boyunca belirgin bir şekilde deneyimi için temel olduğunun bilincinden uzaklaşmaktadır.²⁸ Bu noktada günümüz otonom ve akıllı araçlar (araba, ev vb.) düşüncesi, insanın fiziksel dünyayla ilişkisinde yeterlilik taleplerinin yerini güvenlik ve rahatlık vaadine bıraktığının iyi bir örneğidir. Sistematik ve aktif olmayı engelleyen bu teknolojinin neden olduğu katılım eksikliği, insanı pasif bir yararlanıcı haline getirerek becerisini geçersizleştirmektedir. Sonunda çevresine dikkat etme yükünden kurtulan insan, mest olmuş bir şekilde ekrana bağımlı hale gelmekte ve yüzü, uzaktan araç kokpitlerine aktarılan yeniliklerin afyonlu zevkiyle parlamaktadır. Ne var ki tamamen güven ve memnuniyet temelli bu deneyimin neden olduğu otonomluk kişiyi daha az insan kılmaktadır.²⁹ Otonom teknoloji ve ulaşım imkanlarındaki hızlılığın neden olduğu kolay ulaşılabilirlik, insanın öz denetimini kaybetmesine ve birçok şeyin insanın algı alanının dışına çıkmasına neden olmaktadır. Bu da insanı pasifleştirmektedir. Dolayısıyla imkanların neden olduğu imkansızlıklara maruz kalan insan için düşünme ve hareket gibi alanlarda otonomisini kaybetmesi karşısında kazanacağı hızlilik ve konformizm adil bir alışveriş olmayacaktır.

2. Otoyollarda İlerlemek: Hızlanmak

Devasa bir parçacık hızlandırıcı gibi kendisini oluşturan unsurları ile modern şehirler, insanları durmaya ve düşünmeye değil hızlı olmaya zorlamaktadır.³⁰ Verimliliğe, kesinliğe, belirlenmişliğe ve öngörülebilirliğe olan talebin artmasına neden olan bu davetin etkilerini ulaşım, üretim, tüketim, iletişim, sosyal ilişki ve düşünme süreçlerine kadar birçok alanda görmek mümkündür. İnsanın pasifleşmesine ve otonomisini kaybetmesine neden olan bu hızlilik, ulaşım araçları ve yollarda yaşanabilecek muhtemel tehlikelere karşı hızlı kararlar alıp eylemde bulunmayı talep etmektedir. Modern otomobillere entegre edilen şerit takip, çarpışma önleme sistemleri, sensörler, radar ve kameralar gibi teknolojiler, insan kaynaklı yavaşlığın neden olduğu yetersizlik ve eksiklikleri aşma çabası bunun bir göstergesidir. Öyle ki “hızlı tepki veren kazanır” düşüncesinin hâkim olduğu bir bakış açısına teşvik edilen insan, hıza o kadar alışmıştır ki bu konuda kendisine engel olan her türlü gecikme ve yavaşlama karşısında öfkeye kapılmaktadır.³¹ Bu hıza alışık olma durumu, modern toplumda baskı ve kontrol ihtiyacı ile birlikte bir hız kültürünün doğmasına neden olmuştur. Bu kültür ile birlikte işlevsel olarak görülmeyen bilgeliğin yavaşlığı, karşılıklı hızlanmayı sağlayacak işlevsel malumatlara sahip olmaya yönelik bir değişim geçirmiştir. Bu bağlamda yavaşlığın sabır gerektiren birikimci tavrı, hızın neden olduğu acelecilik ile tüketici bir eğilime dönüşmüştür.³²

Bilmenin, planlama ve açıklamaların hızlı olanının değerli olduğu hız kültüründe insanlar, veri ve düşüncelere daha hızlı ulaşmayı ve ne yapacakları konusunda hazır yol haritası sunan çözümler talep etmektedirler. Ancak bu durum, her zaman arzu edilen sonuçlar doğurmamaktadır. Örneğin bir toplantıya geç kalan insanın, işlerini hızlandırarak toplantıya yetişmesi mümkünken, birbirine dolaşmış bir ipi açmak için hızlı hareket etmesi ipi daha da karmaşık hale getirecektir. Bu yüzden hızlanmak, bazı işler için uygun olduğu yerde

²⁸ Crawford, *Why We Drive*, 17.

²⁹ Crawford, *Why We Drive*, 5-6.

³⁰ Honoré, *Yavaş*, 93.

³¹ Honoré, *Yavaş*, 12.

³² Taburoğlu, *Yavaşlık Felsefesi*, 19.

bazı durumlarda istenilen başarıyı sağlamayacaktır.³³ Bununla birlikte hızlı olmanın artı zamanlara yol açtığı düşüncesi, aldatmacadan başka bir şey değildir. İşleri daha kısa zamanda gerçekleştirecek araçların neden olduğu artı zamanlar, insanlar tarafından başka işler ile doldurulması gereken boşluklar olarak görülmektedir. Bu noktada birçok şeyi tek seferde yapmak isteyen insan, bölünmemiş zamana eşlik eden az işin neden olduğu yavaşlık ve derinleşmeden kaçınmaktadır. Dolayısıyla her anı yapılması gereken işler ile dolduran insanın bu işleri planlanan zamanda gerçekleştirmek için acele etmesi, zamanın hızlı bir şekilde aktığı yanılsamasını doğurmaktadır.³⁴ Bu da insanın işleri, ilişkileri ve düşüncelerinin yüzeyselleşmesine neden olmaktadır.

Yavaşlığa karşı olumsuz bir bakış açısının olduğu hız kültüründe yavaşlık, zeki olmamak, tembellik, ilgisizlik ve donukluk olarak değerlendirilmektedir. Bu tür olumsuz çağrışımlar, erken sanayileşmiş toplum ile ona eşlik eden ilerleme ve verimlilik teorileriyle eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum modern kültürde işleri hızlı bir şekilde halletmek ve zamandan tasarruf etmek konusunda strese neden olmakta, bu da insanı zamanın peşinden koşmaya zorlamaktadır.³⁵ Hız ve verimliliğin bir kült haline gelmesi ile insan, fiziksel olarak eylemde bulunma noktasında daha az çaba harcamaktadır. Daha hızlı olma noktasında kendisini yetersiz gören insan, çeşitli teknolojiler ile hızlanmakta ancak bedensel olarak daha az hareket etmekte ve durağanlaşmaktadır. Bu durağanlaşma, ayakları üzerinde tarihsel yolculuğuna başlayan insanın beden ve zihnini kullanım becerisinde de değişikliğe neden olmaktadır.³⁶ Öyle ki modern teknoloji ve düzenlemeler ile insanı hızlandırma çabası, aynı zamanda insanın mevcut dünyadaki hızlılık ile başa çıkabilecek bir düşünme yetkinliğine sahip olma gerekliliğini de gündeme getirmiştir. Bu düşünme karakterinin değişiminin temelleri, Aydınlanma düşüncesinin akıl anlayışına dayanmaktadır.

20. yüzyılda doruğa ulaşan aydınlanmacı akıl anlayışı, modern bilim ve teknolojinin gelişmesini sağlamıştır. Ancak bilimsel ve teknolojik araçların gelişimini sağlayan bu akıl anlayışı, insanın kendisine yönelmesi, tereddüt ve tefekkürden bir kaçış olarak değerlendirilebilir. Theodor Adorno'nun "araçsal akıl" olarak adlandırdığı bu akıl anlayışı, "katı amaçlar doğrultusunda tüm diğer araçları üretmeye uygun, maddi üretimdeki kesin hesaplanmış uğraş kadar melun, genel geçer bir işlev"³⁷ haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle akıl, her türlü çıkar için kullanılan bir organa, nicelleştirmenin hesaplayıcı aletine, kendi kendine işleyen bir makineye dönüştürülmüştür.³⁸ Böylece burjuvazinin etkisi altında amacı giderek belirsizleşen ve fetişleşen akıl, araç haline gelmiştir.³⁹ Aydınlanma ile doğaya hakim olmanın aracı haline getirilen akıl, bir yandan kendisini unutturken diğer yandan da kendi bekçisi haline gelmiştir. Adorno'ya göre bu durum, insanın düşünme faaliyetini de etkilemiştir. Akıl, kendisine tayin edilen görevler çerçevesinde yozlaşarak özerkliğini kaybetmiş ve nicelleşmiştir.⁴⁰ Doğayı denetim altına alma uğruna araçsallaştırılan akıl, Adorno'ya göre yatıştırıcı olmaktan ziyade uyum sağlayıcı bir araca dönüşmüştür.⁴¹

³³ Guy Claxton, *Hare Brain, Tortoise Mind: How Intelligence Increases When You Think Less* (Newyork: Harper Collins Publishers, 1999), 1.

³⁴ Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 38.

³⁵ Joseph Sen, "On Slowness in Philosophy," *The Monist* 83, no: 4 (2000): 607.

³⁶ Roger-Pol Droit, *Filozoflar Nasıl Yürür?*, çev. Yavuz Baran. (İstanbul: Hep Kitap, 2017), 180-181.

³⁷ Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Ö. Karadoğan. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 52.

³⁸ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 122.

³⁹ Theodor Adorno, *Minima Moralia* (6. Baskı), çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 129.

⁴⁰ Adorno, *Minima Moralia*, 204-205.

⁴¹ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 65, 296.

Adorno'nun "araçsal rasyonalite" olarak adlandırdığı yerde Martin Heidegger'in hesaplayıcı düşünme olarak adlandırdığı durum, tefekkürden bir kaçışı, her şeyi sisteme ve hesaplanmış niyete indirgeyen tam bir düşüncesizliği içerir. Heidegger'e göre her biri kendi yolunda gerekçelendirilen ve ihtiyaç duyulan iki tür düşünme vardır: hesaplayıcı düşünme ve meditatif (sükunetle serin) düşünme. Hesaplayıcı düşünmenin özelliği, planlanan, araştırılan ve organize edilen etkinliklerde her zaman verili koşulların hesaba katılmasıdır. Bu durum, belirli amaçlara yönelik hesaplanan niyetten kaynaklanmaktadır. Öyle ki bu hesaplama her şeyi planlayan ve araştıran düşünmenin bir özelliğidir. Hesaplayıcı düşünme, her zaman yeni, her zamankinden daha umut verici ve ekonomik olasılıkları hesaplar. Asla durmayan bir süreç olan hesaplayıcı düşünme, sükunetle derin bir düşünme, var olan her şeyde hüküm süren anlamı derinlemesine bir tefekkür değildir. Böyle bir düşünmenin, daha yüksek bir çaba ve pratik gerektirdiği gibi daha fazla itina ve bakıma ihtiyacı vardır. Tıpkı bir çiftçinin ektiği tohumun olgunlaşmasını beklediği gibi bekleyebilmelidir. Heidegger'e göre hesaplayıcı düşünmenin hâkim olduğu modern dünyada derin düşünmenin yokluğu bağlamında düşüncesizlik, günümüz dünyasında her yere gelip giden esrarengiz bir ziyaretçidir. Ona göre günümüzde, her şeye en hızlı ve en ucuza ulaşılmakta ve aynı hızla da unutulmaktadır. Böylece birbirini takip eden etkinlikler de düşünce de gittikçe fakirleşiyor. Artan bu düşüncesizlik insanın iliklerini kemiren bir süreçten kaynaklanmaktadır: insan bugün düşünmekten kaçmaktadır. Düşünceden bu kaçış, düşüncesizliğin zeminidir.⁴² İnsanın içine düşmüş olduğu bu durumu bir sorun olarak gören Heidegger'e göre akıl sahibi bir varlık olarak insan, düşünebilme potansiyeline sahiptir. Düşünmek için gerekli potansiyele sahip olmanı düşünmeye muktedir olabilmek için yeterli olmadığını ifade eden Heidegger'e göre insan, ancak bir şeyi sevdiği ve istediği zaman gerçekleştirmeye muktedir olabilir. Diğer bir ifadeyle ona göre insanın bu düşünmeyişi, ihmalkarlık ve düşünülmesi gereken şeylere yönelmeyişiinden kaynaklanmaktadır.⁴³

Adorno'nun "araçsal rasyonalite" ve Heidegger'in "hesaplayıcı düşünme" olarak adlandırdığı düşünme biçiminin hâkim olduğu modern çağda bilme arzusu, durmaksızın planlayan ve araştıran bir bilgisayara dönüşmüştür. Bu, tefekküre muktedir olmayan bir düşünme türüdür. Bu sınırlama ve kontrol etme arzusunun arka planında, mutlak kavrayışın kesinliğine ve güvenliğine dair endişeler vardır. Bu bilme ihtiyacı, devam eden bir sorgulamanın açıklığından ziyade nihailik ve hükümle ilgilenen nevrotik bir sınırlama biçimini alır. Bu bağlamda sistematize eden, kurallar, düzenlemeler ve sınırlar koyan bu araçsallığın neden olduğu hız ve verimlilik, bir zamanlar felsefenin içerdiği yavaşlık ve yansıtıcı düşüncenin yerini almıştır.⁴⁴

İnsan zihni, bazı işlevleri çok hızlı bir şekilde gerçekleştirebildiği halde, bazı işleri yerine getirmesi çok daha uzun zaman almaktadır. Bu işlevlerden bazıları (bulmaca çözmek, aritmetik işlem yapmak vb.) hızlandırılmaya açık olmasına karşılık, bazıları (tefekkür etmek, problem çözmek gibi) bunun için uygun değildir. Bu işlerde zihni hızlandırmaya çalışmak, ipin birbirine dolanması örneğinde olduğu gibi karmaşıklığa neden olacaktır. Dolayısıyla bazı günlük çıkmazlar, yavaş bir zihinle daha iyi ve daha etkili bir şekilde çözülebilirdir. Bu yüzden zihnin dolambaçlı zaman geçirmesine izin vermek, yaşam ve çalışmanın daha talepkâr hale geldiği günümüzde, azaltılması veya terk edilmesi gereken bir durum değildir. Aksine yavaşlık,

⁴² Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. (New York: Harper Torchbooks, 1969), 45-47.

⁴³ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* (2. Baskı), çev. Rıdvan Şentürk. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013). 1-5.

⁴⁴ Michelle Boulous Walker, "Why Slow Philosophy is The Antidote to Fast Politics," erişim 2 Kasım 2022, <https://www.abc.net.au/religion/michelle-boulous-walker-slow-philosophy-in-a-time-of-fast-polit/12336408>; Michelle Boulous Walker, *Slow Philosophy* (Londra: Bloomsbury Publishing, 2017), 4.

yavaş düşünmek, insanın bilişsel kapasitesinin bir parçasıdır.⁴⁵ Ancak yine de insan, kısıtlı ve kusurlu olduğu gerekçesi ile düşünme yeteneğini hızlandırma ve geliştirme adına yeni bir zekâ, hatta yeni bir insan oluşturmak için çalışmaktadır.

Her geçen gün artan hızlı olma gereksinimi insanı, kapasitesini aşan durumlar ile başa çıkabilme ve bu değişime uyum sağlama noktasında kendi doğasını aşma girişimine itmektedir. Geliştirilen teknolojik araçlar karşısında doğal hareket yeteneği yavaş, kısıtlı ve kusurlu görüldüğü gibi insanın düşünme süreçleri de yavaş, kısıtlı ve kusurludur. Yavaşlığını ve bu yavaşlıktan kaynaklanan kusurları ortadan kaldırma adına geliştirdiği teknolojik araçlar ile başarılar elde eden insan, benzer başarıyı düşünme süreçleri noktasında da yakalamak için çalışmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların en önemlisi, yapay zekâyâ dair gerçekleştirilen çalışmalardır.

Hız kültürü ile birlikte yavaşlığın kötülüğüne dair söylemlerin tetiklediği hızlılığı yakalama adına gerçekleştirilen yapay zekâ çalışmaları, insana ve yaşadığı dünyaya dair birçok iyileştirme vaadinde bulunmaktadır. Bu iddiaların en önemlisi, insanın kendi bedeni ve zihinsel süreçlerindeki yavaşlıktan kaynaklı hata, kusur ve eksiklerin giderilerek düşünme ve karar alma süreçlerini idealleştirmektir. Günümüzde otomobillerde, evlerde ve çeşitli araçlarda kısmen kullanılmaya başlayan bu teknolojiler, insanların konformist bir tavır takınmasına neden olmaktadır. Konformist tavrın yanı sıra bu teknolojilerin gelecekte neden olacağı sorunların tartışmaya açılması önem arz etmektedir. Bu noktada tartışılması gereken önemli sorunlardan biri, insanın düşünsel gelişim ve muhakeme yeteneğini kullanma noktasında yetkinliğini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya olup olmayacağıdır.

Rahatlık ve güvenlik uğruna kendi sorumluluklarını teknolojik araçlara devreden insanın akıllı ve otonom sistemler ile işletilen teknolojilere olan talebi gün geçtikçe artmaktadır. Böylece hem güvenilir hem de yeterli beceriye sahip olmadığını düşünen ya da bunun sorumluluğundan kaçınan insan, karar verme ve düşünme süreçlerinde akıllı teknolojileri daha güvenilir bulmaya başlamıştır. Ancak bu durumun neden olduğu değişimin zamanla totaliter bir karaktere bürünme ve insanın varoluşunun araçsallaşması tehlikesini potansiyel olarak taşıdığı göz ardı edilmemelidir. Bu durum aynı zamanda dünyanın da salt bir kaynak ya da Heidegger'in "hazırda yedek" olarak adlandırdığı şeye indirgenmesi demektir. Böyle bir indirgeme dünya ile anlamlı, faydacı olmayan bir ilişki kurmada başarısızlığa yol açmaktadır. Her zamankinden daha fazla hız, verimlilik ve değiştirilebilirliğe neden olan bu ilişki biçimi, insanı ve daha önce insan için anlamı olan şeylerin ticari nesnelere veya kaynaklara dönüştürülmesine yani metalaşmaya da neden olmaktadır. Bu, insanın yeni yollar seçme, yenilik yapma, sorgulama ve meydan okuma yeteneğini tehdit etmektedir. Bununla birlikte zamanın, verimliliğin ve üretkenliğin acil talepleri, çalışmaya yönelik düşünceli veya yoğun bir tutum benimsemeyi de zora sokmaktadır.⁴⁶

Hızlılığın kutsandığı hız kültürü altında insan, kendi aklının yetersizliğini kabul etmeye ve akıllı otonom sistemlerin işgal ettiği bir dünyada yaşamaya zorlanmaktadır. Doğası buna uygun olmamasına karşılık bu hıza ayak uydurma noktasında insan, ip örneğinde olduğu gibi içinden çıkılmaz bir karmaşıklığa doğru gitmektedir. Bu karmaşıklık, insanı kendi yetersizliğini kabul etmesi ve yapay zekâ ile donatılmış otonom tek-

⁴⁵ Claxton, *Hare Brain, Tortoise Mind: How Intelligence Increases When You Think Less*, 2-3.

⁴⁶ Walker, *Slow Philosophy*, XIII-XV.

nolojilere teslim olması noktasında önemli bir ikna argümanı olarak kullanılmaktadır. Oysa insanın sahip olduğu akıl, geçmişte olduğu gibi büyük düşüncelere ve işlere imza atabilecek yetkinliğe sahiptir. Ancak bunun için insana yavaşlama fırsatının verilmesi gerekmektedir. Çünkü yavaşlamak, sakinliği ve odaklanmayı artırmanın, daha yaratıcı düşünmenin temel bir koşuludur.⁴⁷ Bu yüzden çağın belli alanlarda sağladığı hızlılığın neden olduğu zamansal boşluklar, daha hızlı olmak için değil, hızın neden olduğu olumsuzlukları ortadan kaldırmak için daha fazla yavaşlamak ve çağın getirmiş olduğu karmaşık problemler üzerine odaklanmak için önemli bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

3. Otoyollarda Patikalar Açabilmek: Yavaşlamak

Mevcut yolların dışına çıkarak kendi rotasını çizme girişiminde bulunan bir insan için yol, önünde uzanan değil gerisinde kalan bir güzergahtır. Ancak birtakım olumsuzluklar ile karşılaşma ihtimalini göz önüne almayı gerektiren bu durum insana, idealize edilmiş zorunlu rotaların sahte gerçekliği ve sıkıcı manzarasını izlemek yerine ufuk açan manzaralar ile gerçekliği farklı açılardan izleme ve anlama imkânı sunar. Modern ulaşım ağlarından ziyade patikalar, bu amaç için ideal yollardır. Otoyolların ehlileştirilmiş, idealleştirilmiş ve ilerlemesi kolay yapısına karşılık, patikalar yabani, tehlikeli ve bir plan doğrultusunda oluşturulmamış ilerlemesi zor güzergahlardır. Bu zorlayıcı yapısına karşılık patikaların erdemi, tefekkür için gerekli boşluk ve yavaşlığı zihne sağlamasıdır.⁴⁸ Bu yavaşlık, mevcut durumun dışına çıkarak belli bir mesafeden gözlem yapma ve düşünceleri zihinde düzenlemek için kendi ile baş başa kalma özgürlüğüdür. Öyle ki patika ile belli bir yolu kat etmenin uzun sürmesi gibi bir düşüncenin olgunlaşması da yavaşlık ve sabır gerektiren bir bekleyiştir. Ancak hızlılığı temele alan aktif düşünmeyi, üretkenlik ve verimliliğin tek yolu olarak gören modern birey ve toplumlar, tefekkür ile olan bağlarını bir şekilde kaybetmişlerdir. Dolayısıyla bir ofis veya sınıf penceresinden tefekkür halinde dışarıya bakarak oturmak, yavaşlık ve verimsiz bir durgunluk olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹

Neil Postman'a göre bu değerlendirme, gelişen bilim ve teknolojinin yaygınlık kazanması ile ortaya çıkmıştır. Bu durumu kültürel yaşamın tüm biçimlerinin teknik ve teknolojinin egemenliğine boyun eğmesi anlamına gelen "teknopoli" kavramı ile adlandıran Postman, kavramın ifade ettiği varsayımların ilk olarak F. W. Taylor'ın Bilimsel Yönetimin İlkeleri kitabında dile getirildiğini ifade eder. Buna göre teknopoli, ilk olarak insan emeğinin ve düşüncesinin tek olmasa da birincil amacının verimlilik olduğu, teknik hesaplamaların her bakımdan insan yargısından üstün olduğu bir dünyadır. Gevşeklik, muğlaklık ve gereksiz karmaşıklık nedeniyle insan yargısına güvenilemeyen bu dünyada özneliliğin net düşünmenin önünde bir engel olduğuna, ölçülemeyenin hiçbir değerinin olmadığına, vatandaşların işlerinin en iyi şekilde uzmanlar tarafından yönlendirileceğine dair güçlü bir inanç vardır.⁵⁰ Postman'ın dikkat çektiği üzere teknolojinin hakim olduğu bir yer olan bu dünyada kusurlu ve eksik bir canlı olarak görülen insan, bu dünyanın hızına ayak uydurabilmek için kendisini teknoloji ile uyumlu hale getirmelidir. Ancak bu durum, insanın ilk etapta fark edemediği birçok olumsuzluğu beraberinde getirmiştir. Bu olumsuzluklar ile başa çıkma imkânı sunmasının yanı sıra yavaşlığın gündeme gelmesinin bir nedeni de mevcut kültürün yavaşlığı küçümsemesi ve olası bilme modlarından yalnızca birisi olan hızlılığın "varsayılan mod" olarak benimsendiğine dikkat çekmektir.⁵¹ Bu bağlam-

⁴⁷ Honoré, *Yavaş*, 120.

⁴⁸ Moor, *Patikalar Üzerine*, 27, 76.

⁴⁹ Claxton, *Hare Brain, Tortoise Mind: How Intelligence Increases When You Think Less*, 4-5.

⁵⁰ Neil Postman, *Technopoly* (New York: Vintage Books, 1993), 51.

⁵¹ Claxton, *Hare Brain, Tortoise Mind: How Intelligence Increases When You Think Less*, 4-5.

da yavaşlık, uygun bağlam ve zamanda hız veya çabukluğa karşı bir argüman değildir. Daha çok hızın kendi başına bir erdem olmadığına, gerçeklik ile daha anlamlı ve yaratıcı yollarla ilişki kurma noktasında hızlılığın her zaman verimli sonuçlar doğurmayacağına dair bir hatırlatmadır.⁵²

Modern çağın giderek artan hızlılığı karşısında yavaşlık ve bu yavaşlığı temsil eden yürümek, insan hareketinin standart ve hâkim hızını/eğilimini belirleme iddiasını kaybetmiştir. Alışveriş, egzersiz ve araç destekli turizmin sıradan ve kısaltılmış görevlerine indirgenen yürümek, günümüzde giderek daha fazla gereksiz ve modası geçmiş ek bir faaliyete dönüşmüştür. Ancak hala yeni teknolojilere, koşullara ve ortamlara uyacak şekilde değişime uğramaya devam etse de yürümek, bir protesto aracı olarak güçlü bir sembolik rol ve alternatif dünyaları/deneyimleri uyandırmak için gelişmiş bir potansiyele sahiptir. Bu anlamda insanlık tarihi ile yaşıt olan yürümek, insanlığın bulunduğu konuma ve geleceğine dair anahtar bir konuma sahiptir.⁵³ Sosyal bir fenomen olan yürümek, her zaman bir yerden başka bir yere gitmekten daha fazlası olmuştur.⁵⁴ Öyle ki yürümek ve bu yürüyüşlerin gerçekleştirdiği patikalar, insanların yaşadıkları coğrafyayı ve kültürlerini dönüştürmüştür. Dolayısıyla günümüz teknoloji ve ulaşım ağlarının oluşturduğu labirent ve yolları kesen/kesecek patikaların işlevi, giderek hayati bir öneme sahip olacaktır. Bunun için modern ulaşım ağları tarafından kuşatılan insanın patikaları nasıl oluşturduğu ve patikalar tarafından nasıl şekillendirildiğini anlamak gerekmektedir.⁵⁵

Patikalar, çeşitli teknolojiler ile üzeri örtülen, dolayımlandırılan ve hızın bulanıklaştırdığı gerçekliğe ulaşabilmek için mevcut güzergahların ve yönlendirmelerin dışına çıkan insanın oluşturduğu hem fiziksel hem düşünsel ve de bireysel rotalardır. Diğer bir ifadeyle özgün ve özgür rotalar olarak patikalar, kentin idealize edilmiş kurgusundan kurtulup gerçekliği filtresiz (insanın tek filtresi kendi zihnidir) ve sahici olarak deneyimleme girişimidir. Bu noktada oluşturulacak fiziksel ve düşünsel patikalar, insanı idealize edilmiş, dogmatik ve hazır sunulmuş gerçeklikten kurtararak gerçekliği yeniden deneyimleme-tanımlama imkânı sağlayan özgürleştirici güzergahlardır.⁵⁶ Düşünce ve kültürleri birbirine bağlayan patikalar, aynı zamanda zamanla bu deneyimlerden doğan düşüncelerin birikmesini sağlayan etkileşimli rotalardır.⁵⁷ Bu birikim, patikalardan geçenlerin izler bırakma imkanına sahip olması ile ilgilidir. Bu anlamda üzerindeki izleri sürülebilir olan patikaların bir tarihinin olmasına karşın modern ulaşım ağları üzerinde iz bırakmadan seyahat etmek, anonim bir yolculuktur. Dolayısıyla günümüz dünyasında insan, kendisi ile gerçeklik arasına mesafe koyan modern ulaşım ağlarının çizmiş olduğu rotaları izlemek yerine gerçeklik ile doğrudan temas kuracağı modern ulaşım ağlarını kesen kendi patikalarını oluşturmalıdır. Bu patikalar sadece doğanın içerisinde, kırsal alanlarda, şehir dışında yer alan yürüyüş yolları değildir. Bununla birlikte şehirde rotası kesin sınırlar ile çizilmemiş, tek kişilik yollardır. Bu bağlamda patikalar, insanın kendi yolunu kendisinin çizmesi ya da belirlemesidir. Böylece insan, idealize edilmişliği ile kentlerin yapay düzenlemelerine, satın alınması gereken güvenliğine, sahte göstergelerine, zamanı sömüren hızlılığına, fizyolojik hareketsizliğine ve psikolojik yıpratıcılığına karşı çıkmış olacaktır.

⁵² Walker, *Slow Philosophy*, 11.

⁵³ Amato, *On Foot: A History of Walking*, 18.

⁵⁴ DeSilva, *First Step*, 202-203.

⁵⁵ Moor, *Patikalar Üzerine*, 40.

⁵⁶ Perouse, "Megapolde İnadına Yürümek Ya Da Yeri Tekrar Oluşturmaya Çalışmak," 67-69.

⁵⁷ Moor, *Patikalar Üzerine*, 232-233.

Modern ulaşım imkanlarının dışında yürümek ve şehirde kendi patikalarını oluşturmak, moderniteyi oluşturan dünyayı karşıtı ile düşünebilme açısından da önem arz etmektedir. Öyle ki düşüncenin gelişmesi için farklılıkları kıyaslayacak karşıtlıklara ve karşıt yollara gereksinim vardır. Diğer bir ifadeyle insan patikaları, kent-kırsal, doğa--kültür, üretim-tüketim, birey-toplum gibi ikiliklere dair gerçeklikleri gözleme ve deneyimle güzergahı olarak kullanacaktır. O yüzden felsefe tarihinde her filozof, içinde bulunduğu gerçeklik bağlamında kendi patikasını oluşturmuştur. İnsan ancak bu şekilde gerçeklikten kopma, otonomisini kaybetme, kendi ile baş başa kalamama ve kendi olamama gibi olumsuzluklar ile başa çıkabilecektir. Bu bağlamda her ne kadar araçsallaştırılmış olsa da kentlerdeki sokak ve kaldırımlar, sadece geçip gidilen yollar değildir. Aksine kaldırım ve sokaklar, mekanları birbirine bağlayan buluşma yerleridir. Dolayısıyla sokaklar, kentlerde belli bir düzen içerisinde sabitlenmiş düşünce ve uygulamaların, düzensizliklerin ortaya çıktığı bir mübadele yeri ve aynı zamanda bunları gözlemleyebilme imkanı sunan yerler olması açısından önemlidir.⁵⁸ Bu bakış açısıyla insanın oluşturacağı yeni patikalarda gerçekleştireceği yavaş yürüyüşler, bir düşün farkına varmanın, yabancılaştıran, içler acısı bir medeniyeti reddetmenin, sorgulamanın, kendini bulmanın bir ifadesidir.⁵⁹ Modern dünyanın yapaylığına-sahteliğine karşı flâneur vari bir direniştir. Bu bağlamda flâneurlük, modern kentleri karakterize eden yalnızlığa, hıza, faydacılığa, bencillığe, metalaşmaya, duyarsızlığa, kitleselleşmeye karşı muhalif-eleştirel bir bakıştır. Bunun için kitlelerin caddeler ve yollarda hızlı olmak zorunda olduğu yerde gözleri iz peşinde ve zihni hep tetikte olan flâneur, gözlemlemek ve incelemek için yavaşlama ve durabilme cesaretine sahiptir.⁶⁰ Walter Benjamin'e göre flâneurün bu eyleminin arkasında "suçluyu gözden kaçırmayan bir gözlemcinin uyanıklığı gizlidir".⁶¹

Kitlelerin aceleci, bilinçsiz, telaşlı, rutin, anonim yürüyüşler yaptığı kentlerde gerçekleştireceği kesintili ve düzensiz yürüyüşler ile flâneur, sınırları belirlenmiş güzergahların dışına çıkabilme özgürlüğüne sahip olmakla birlikte kentin görünüşleri arkasında saklanan gerçeklik ile yan yana yürüdüğü farkındadır.⁶² O, üzeri örtülen gerçekliğin peşindedir. Bu bağlamda sahici gerçekliğin peşinde olanlar, kentte genel düzenin parçası olmayan flâneur gibi oluşturduğu yeni patikaları adımlamalıdır. Modern dünyanın düzensizlikleri karşısında yürümek, insanı sorumluluklarından muaf tutmaz. Aksine soluklanmayı, duyuları keskinleştirmeyi, merakları yenilemeyi ve modern dünyanın hız ve karmaşasından uzaklaşmanın sağladığı sessizlik ile insanın kendi içinde yoğunlaşmasını sağlar.⁶³ Yürümekte asıl amaç, Husserl'in öze ulaşma çabasında olduğu gibi her türlü eklentiye askıya alarak asıl gerçeklik ile sahici olarak yüzleşebilmektir. Bunun için de insan, burjuva sınıfı ve kentin eşiğinde duran ve henüz onların birine yenik düşmemiş flâneur⁶⁴ gibi modern dünyada etrafını saran sahteliklere ve kurgulara aidiyet duymamalı, idealize edilen hızlılığa karşı yavaşlamalıdır.

Bir bilgi ortaya çıkana veya diğerini gerçekten keşfedene kadar sabırla oturmak, dinlenmek, meşgul olmak ve beklemek, zihnin işleyişinin tamamen yükselmesini sağlar. Bu nedenle, dikkatle dinleme sabrı, ortak bir anlayış meselesi değil, farklı görüşler, fikirler ve bakış açıları meselesi olan dinleme yolları arasında açık bir

⁵⁸ Lefebvre, *Kentsel Devrim*, 22-23.

⁵⁹ Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 14.

⁶⁰ Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 154-155.

⁶¹ Walter Benjamin, *Pasajlar* (9. Baskı), çev. Ahmet Cemal. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 135.

⁶² Breton, *Yürümeye Övgü*, 102-103.

⁶³ Breton, *Yürümeye Övgü*, 11.

⁶⁴ Benjamin, *Pasajlar*, 98.

değiş tokuş imkanı sunar.⁶⁵ Bu bağlamda filozofların yaşamlarının önemli bir parçası olan yavaşlık, yalnızca sağladığı biyolojik faydalar için değil, akışa devam ederek erişilmesi imkânsız olan daha geniş bir düşünce ve deneyim yelpazesine ulaşma imkanı sağladığı için önemlidir.⁶⁶ Öyle ki Heidegger, iyi sanatın ve iyi felsefenin insanı durmaya teşvik ettiğini kabul eder. Buna göre felsefi düşünce, nihai bir hükmün hızlı ve öfkeli yargısını içermez. Aksine, kesinliği askıya almaktan, tereddüt etmekten, düşünmekten ve dünyayla saygılı bir şekilde ilişki kurmasına izin veren bir yavaşlamadan gelen yargıdır.⁶⁷ Dolayısıyla yavaşlık, felsefenin her şeyden önce yansıtıcı ve dönüştürücü düşünceyle ilgili olduğunun çağdaş bir hatırlatıcısıdır. Modern kurumsal felsefelerin, dünyayı şekillendiren zaman, verimlilik ve üretkenlik gibi acil taleplere giderek daha fazla av olduğu günümüzde yavaş felsefe, düşüncenin şirketleştirilmesine direnme ve gerçeklik ile özenli-yoğun karşılaşmalar için yeni yollar sağlanmasının gündeme taşınmasıdır. Bu bağlamda yavaş felsefe, insanın dünya ile ilişkisinde telaşsız zamanın önemini keşfetmesini amaçlar. Belli bir anlamda bu, yavaş felsefeyi estetik deneyimin yanına yerleştirmektir. Çünkü her ikisi de belirsizliği tereddüt ederek, tartışarak ve zaman ayırarak keşfeder.⁶⁸ İnsana dünya ile dikkatli ve özenli bir ilişkinin önemini hatırlatan yavaş felsefe, internet ve sosyal medyanın egemen olduğu sanal çağda daha geniş kültürel bağlama yayılan düşüncesizlik rahatsızlığına, acele ve hesaplamanın egemen olduğu bir dünyanın doğasında bulunan tehlikelere karşı çıktığı gibi düşüncenin sisteme, kurula ve sınıra indirgenmesine meydan okumanın bir ifadesidir.⁶⁹ Bu, endişe ve aceleciliğin göstergesi olan hızlılıktan ziyade güven ve cesaretin göstergesi olan yavaşlık ile mümkündür. Dolayısıyla bilim ve teknolojinin şekillendirdiği kentlerdeki değişim hızına ayak uydurabilmek için duyularımızın günde yaklaşık on altı saat uyarıldığı aşırı bilgi yüklü dünyada, insan olarak kalabilmek için yavaşlamanın bir gereklilik olduğunun bilincinde olmak önem arz etmektedir.

Sonuç

İnsan ve doğanın karşılıklı olarak birbirini dönüştürdüğü çeşitli seyahatlerin gerçekleştirildiği güzergâh, insan ve doğa arasındaki kesişim çizgisi olarak yol, insanın doğa ile birlikte var olma, doğaya eşlik etme, daha sonrasında ise doğada kendisine yer açma girişimi olarak değerlendirilebilir. İnsanlık tarihinde izler ve patikalar ile başlayan bu girişim, zamanla genişleyen yollar, otobanlar ve diğer ulaşım imkanları ile devam etmiştir. Öyle ki “yolun gittiği yere uygarlığın gittiği” düşüncesi doğrultusunda arzuladığı gelişmişlik seviyesine ulaşmak için tarih boyunca geliştirilen bu yolların her biri, taşıdıkları özellikler bağlamında insanlara farklı imkanlar sağlamıştır. Bununla birlikte bu imkanlar, birtakım imkansızlıkları ve olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. İlkçağın patikalarından modern ulaşım ağlarına başta ulaşım ve iletişim alanında olmak üzere yol teknolojisinin gelişmesinin sağladığı en önemli imkân hız olmuştur. Zamanla yaşamın diğer alanlarına yayılarak bir hız kültürü oluşmasına yol açan bu durum, insanı büyüleyen birçok değişmeye neden olmakla birlikte ciddi olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. Tarihsel süreç içerisinde var olduğu günden bu yana yaşamını kolaylaştırmak için çeşitli teknolojiler geliştiren insan, zamanla teknolojiyi geliştirirken ön göremediği birtakım olumsuzluklar ve beklenmedik etkiler ile de yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu seferde bu olumsuzlukları giderebilme adına yeni arayışlar ve teknolojiler ile çözüm arayışı içerisine girmiştir. Bu

⁶⁵ Valentin Panait, “New Philosophy is Actually Old Philosophy: Slow Philosophy as a Preoccupation Towards Love of Wisdom,” *Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy* X, no: 1 (2018): 249.

⁶⁶ Sen, “On Slowness in Philosophy,” 609.

⁶⁷ Walker, *Slow Philosophy*, 59.

⁶⁸ Walker, “Why Slow Philosophy is The Antidote to Fast Politics”.

⁶⁹ Rhys Trante, “Could ‘Slow Philosophy’ Offer An Antidote to Modern Academia?,” erişim 18 Eylül 2022, <https://rhystranter.com/2017/10/11/slow-philosophy/>

bağlamda hem sosyal hem fiziksel hem de düşünsel anlamda hızlılığın insanı kuşattığı günümüzde zaman ve mekânın sahici bir deneyimini yaşamak, insan olarak kalabilmek, yaşamın otonomisini yeniden üstlenebilmek için fiziksel/düşünsel patikalar açmak ve bu patikalarda gerçekleştirilecek flâneur vari yürüyüşler ile yavaşlamak gerekmektedir.

Gerçekliği olduğu gibi anlama çabası olan felsefe, hakikatten ziyade bu hakikate ulaşmak için kat edilen yol, yani hakikat arayışıdır. İnsanı hakikate ulaştıracak sınırları belli bir yol olmadığı için tarih boyunca hakikat arayışı içerisinde olan filozoflar, hep kendi yollarını çizmişlerdir. Bu yollar, genel olarak tek başına yürünen, belirlenmiş bir rotası olmayan, ilerleme sürecinin yürüyenin iradesi tarafından belirlendiği, güzergâh boyunca ne ile karşılaşılacağı noktasında öngöründe bulunma imkânı zor olan yollardır. Bu yüzden gerçekliği anlama ve hakikate erişme amacıyla bir yol oluşturma çabası olan felsefi düşünceyi temsil eden en iyi yollar, patikalardır. İnsanın doğal, fizyolojik, toplumsal, kültürel vb. ihtiyaçlarını karşılamak için adımıladığı bu patikalar, yavaş, insanın kendisi ile baş başa kalabileceği, yazılı kuralları, belirlenmiş güzergahı olmayan, gerçeklik ile doğrudan temas kurma imkânı sunan ve kültürel çeşitlilik taşıyan özellikleri ile seyahat etmeyi düşünsel bir yolculuk kılar. Buna karşılık pratik ve maddi amaçların peşinden gitmek için uygun, insanın kendisi ile baş başa kalamayacağı, idealleştirilmiş koşulları olan otoyollar ise hızlı, yazılı görsel kuralları ile insanın yönlendirildiği, güzergahı belirlenmiş, çevresindeki gerçeklikten soyutlanmış, anonim ilişkilerin hüküm sürdüğü ve evrensel karakter sergileyen tek biçimlilikleri ile seyahat etmeyi bir gösteriş yolculuğu kılarak araçsallaştırmıştır. Bu bağlamda bir flâneur olarak patikalar ile bölünmedikçe sanal-üretilmiş gerçekliklerin sergilendiği şehrin vitrinleri olarak otoyollar, kaldırımlar, caddeler ve sokaklar, çevreyi daha düşük bir netlikte algılamaya neden olan algı kapasitesinin düşük ve gerçeklik ile temasın zayıf olduğu yerlerdir.

Sonuç olarak otoyollar ile birlikte insanın hareket etme noktasında kazandığı hızlılık, sadece ulaşım ile kısıtlı kalmamış, birçok alanda değişimin itici gücü veya ideali olmuştur. Modern çağın en önemli erdemi olarak görülen hız karşısında ise yavaşlık, genel olarak bir kusur, iyileştirilmesi gereken bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada Aydınlanma ile başlatılan yeni bir insan ve akıl anlayışı gelişen bilim ve teknoloji ile belli bir seviyeye ulaşmakla birlikte en son noktada yaşanan hayal kırıklıkları ve başarısızlıklar, insanı yeni arayışlar içerisine itmiştir. İnsan, kendisinin ve aklının yavaşlık gibi kusurlarından dolayı daha iyi bir konuma ulaşacağına dair inancını kaybetmiştir. Öyle ki cesaret ve bağımsız yargılama kapasitesi gibi bir zamanlar ödüllendirilen insani nitelikler, artık işlevsiz görünmeye başlanmıştır. Buna karşılık insan, daha iyi çalışacağı iddia edilen teknoloji ve makinelere saygıya davet edilmektedir. Bu noktada insanın, bir makine bürokrasisi tarafından yönetilecek bir dünyaya sorunsuz bir şekilde uyum sağlayabilmesi için yeniden uyarlanması gerektiği dile getirilmektedir.⁷⁰ Bu bağlamda kendisi ve akli ilk versiyon (v1) olarak görülen insanın, bilim ve teknolojinin sağlamış olduğu imkanlar ile ikinci versiyon (v2) olarak güncellenmesine dair çalışmalar büyük bir ümit ile sürdürülmektedir.

⁷⁰ Crawford, *Why We Drive*, 311.

Kaynakça

- Adorno, T. *Minima Moralia* (6. Baskı). Çeviren: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Adorno, T. ve Horkheimer, M. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren: Nihat Ülner ve Elif Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Amato, J. A. *On Foot: A History of Walking*. New York: New York University Press, 2004.
- Benjamin, W. *Pasajlar* (9. Baskı). Çeviren: Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Breton, D. L. *Yürümeye Övgü* (5. Baskı). Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019.
- Claxton, G. *Hare Brain, Tortoise Mind: How Intelligence Increases When You Think Less*. New York: Harper Collins Publishers, 1999.
- Crawford, M. B. *Why We Drive*. New York: Harper Collins Publishers, 2020.
- 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.
- Heidegger, M. *Discourse on Thinking*. Translator: John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper Torchbooks, 1969.
- Heidegger, M. *Düşünmek Ne Demektir?* (2. Baskı). Çeviren: Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Honoré, C. *Yavaş*. Çeviren: Esen Gür, İstanbul: Alfa Yayınları, 2008.
- Kuuliala, J. and J. Rantala. "Introduction: Travelling, Religion, And Society From Antiquity to The Middle Ages" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, Editors: Jenni Kuuliala and Jussi Rantala, 1-14. New York: Routledge, 2020.
- Lefebvre, H. *Kentsel Devrim*. Çeviren: Selim Seze, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.
- Meiers, F. "The Wagon Rests in Winter, The Sleigh in Summer, The Horse Never: Practices of İnterurban Travelling On Horseback From Antiquity to The Middle Ages" in *Travel, Pilgrimage and Social Interaction From Antiquity to The Middle Ages*, Editors: Jenni Kuuliala and Jussi Rantala, 248-269. New York: Routledge, 2020.
- Moor, R. *Patikalar Üzerine*. Çeviren: Burcu Halaç, İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Mouratidis, A. and F. Kehagia. "On the Track of Road Evolution," *Journal of Infrastructure Development* 6, sayı: 1 (2014): 1-15.
- Panait, V. "New Philosophy is Actually Old Philosophy: Slow Philosophy as a Preoccupation Towards Love of Wisdom," *Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy* X, no: 1 (2018): 246-251.
- Perouse, J. F. "Megapolde İnadına Yürümek Ya Da Yeri Tekrar Oluşturmaya Çalışmak" *Mekân ve Yer* içinde, Editörler: G. Özaydın ve M. Akı, 65-69. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2021.
- Platon, *Devlet* (3. Baskı). Çeviren: Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.

Postman, N. *Technopoly*. New York: Vintage Books, 1993.

Ross, G. "The Story of The Road," *Civil Engineering (SAICE)* Erişim 20 Kasım 2022. https://www.researchgate.net/publication/202173882_The_story_of_the_road

Sen, J. "On Slowness in Philosophy," *The Monist* 83, no: 4 (2000): 607-615.

Taburoğlu, Ö. *Yavaşlık Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Thommen, L. *An Environmental History of Ancient Greece and Rome*. Translator: Philip Hill, Cambridge: United Kingdom at the University Press, 2012.

Trante, R. "Could "Slow Philosophy" Offer An Antidote to Modern Academia?," Erişim 18 Eylül 2022. <https://rhystranter.com/2017/10/11/slow-philosophy/>

Walker, M. B. "Why Slow Philosophy is The Antidote to Fast Politics," Erişim 2 Kasım 2022. <https://www.abc.net.au/religion/michelle-boulous-walker-slow-philosophy-in-a-time-of-fast-polit/12336408>

Walker, M. B. *Slow Philosophy*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2017.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 14.02.2023**Kabul:** 27.02.2023**Atıf:** Kılıç, Merve Nur ve Hilal Akça. "Gürsel Korat'ın Çift Aslan Serisinde Unutmanın Sosyolojisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 36-59. <https://doi.org/10.55256/temasa.1250781>

Gürsel Korat'ın Çift Aslan Serisinde Unutmanın Sosyolojisi

Merve Nur Kılıç¹

ORCID: 0000-0002-5854-8605

Hilal Akça²

ORCID: 0000-0003-3518-7306

DOI: 10.55256/TEMASA.1250781

Öz

Geçmiş, hatıraları, bilgileri ve kimliği muhafaza eden bellek, bireyin kara kutusudur. Bellek hatırlama ve unutma gibi eylemlerle canlı tutulur. Belleğin canlılığı bireylerin ve toplumların geçmişleriyle bağını kuvvetlendirir. Bellek hem bireyde hem de toplumda bulunur ve bireylerin belleği bir araya gelerek toplumsal belleği oluşturur. Toplumsal bellek, toplumun tarihini, karakteristik özelliğini, geleneğini ve kültürünü içinde barındırır. Ancak kültürler toplumun sınırını aştığı için kültürel bellek kavramı ortaya çıkmıştır. En kapsayıcı bellek türü olan kültürel bellek, geleneğin aktarılmasını sağlar. Bu durum toplumların kendilerini tanımlarına ve tanıtmalarına olanak tanımaktadır. Son yıllarda toplumların öze dönüşleri ve kendilerini tanıma çabaları bellek çalışmalarının artmasını neden olmuştur. Bu artış sayesinde birey ve toplum çok yönlü şekilde incelenmiştir. Bellek çeşitli şekillerde aktifleştirilir. Belleği harekete geçiren eylemlerden biri unutmaktır. Bellekte muhafaza edilen veriler zamanın tesiriyle unutulur. Fakat unutma tam anlamıyla bir yok olma değildir. Zira bir kez belleğe alınan verilerin emaresi muhakkak kalır. Bellek farklı disiplinler aracılığıyla araştırılır. Bunlardan biri edebiyattır. Edebiyat sosyal, siyasi, psikolojik ve tarihî altyapısıyla belleğe hitap etmektedir. 'Yeni tarihselci eserleriyle' tanınan Gürsel Korat'ın romanları belleği yansıtır ve unutmanın incelenmesi için zengin malzemeye sahiptir. Bu çalışmada Gürsel Korat'ın eserlerinden Çift Aslan serisi 'unutmanın bakış açısıyla' incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Gürsel Korat, Çift Aslan Serisi, Bellek, Kültürel Bellek, Unutma, Sosyoloji.

The Sociology of Forgetting in Gürsel Korat's Double Lion Series

Abstract

The memory, which preserves the past, memories, information and residence, is the black box of individuals. It is recorded live with actions such as store and forget. It strengthens the vitality of memory and the bond of individuals and societies with their past. Memory resides both in the cell and in the memory and creates social data for aggregation in data cells. Social memory includes social structure, characteristic feature, tradition and culture. However, the concept of cultural memory has emerged as cultures have crossed the boundaries of society. Cultural memory, which is the most inclusive type of memory, ensures the transmission of tradition. This situation allows societies to get to know and promote themselves. In recent years, societies' return to self and efforts to know themselves have led to an increase in memory studies. Thanks to this increase, the individual and society have been examined in a multifaceted way. Memory is activated in various ways. One of the actions that activates memory is forgetting. The data stored in memory is forgotten by the effect of time. But forgetting is not complete extinction. Because once the data stored in the memory remains a trace. Memory is explored through different disciplines. One of them is literature. Literature addresses and reflects the memory with its social, political, psychological and historical infrastructure. The novels of Gürsel Korat, known for his new historicist works, have rich material for the examination of memory and forgetting. In this study, the Double Lion series, one of the works of Gürsel Korat, will be examined from the perspective of forgetting.

Keywords: Turkish Literature, Gürsel Korat, Double Lion Series, Memory, Forgetting, Cultural Memory, Sociology.¹ Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi. mervenur.kilic@gumushane.edu.tr² Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. hakca@erciyes.edu.tr

Giriş

Bellek, insanoğlunun kara kutusudur. Öğrenilen bilgiler, anılar ve kişinin kimliği bellekte muhafaza edilir. Julia Shaw’a göre hatıralar, kimliğin temelini oluşturur ve bireyin geleceğe dair bakışını belirler.³ Bu durum belleğin, bireyin geçmişini ve geleceğini etkilediğini gösterir. Zira bellek incelenerek geçmiş hakkında bilgi sahibi olunabileceği gibi geleceğe dair öngörülerde de bulunulabilir. Bellek, yaşayan toplumlar tarafından üretildiği için canlıdır, şimdiki zaman merkezlidir, sürekli gelişir, hatırlama ve unutkanın ortaya çıkardığı değişimlere açıktır.⁴ Bu durum belleği dinamik kılar. Tekrarla ve süreklilikle canlılığını koruyan belleğin son-raki kuşaklara aktarılması kolaylaşır.

Bellek üzerine uzun yıllar boyunca çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların geçmişi Platon’a kadar götürülür. Platon, Sokrates’in belleğe verdiği önemden bahsettiği *Menon* eserinde bireyin her şeyi bilerek dünyaya geldiğini, yaşamı boyunca gerçekleştirdiği öğrenme ve araştırma eylemlerinin hatırlamadan ibaret olduğunu söyler.⁵ Böylece Platon, belleğin temelini hatırlamaya dayandırır. Aristoteles’e göre bellek geçmiş odaklıdır ve hatırlama, çağrışımların belleğe gelmesiyle ortaya çıkar.⁶ Aristoteles’in bu görüşü belleğin asıl amacının geçmişi muhafaza etmek olduğunu ve hatırlamanın bellekten geçmişe ait verileri çıkarmak olduğunu ileri sürer. Bellek ve zaman, birbirinin tesirinde kaldığı için bu kavramlar etrafında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin, Aziz Augustinus belleğe farklı bir yaklaşım getirmiş ve şimdiki zamanda sabit kalıp geçmişe ve geleceğe bakmıştır.⁷ Augustinus’a göre belleğin ana dayanağı bugündür. Belleğe bugünden bakarak geçmişe ulaşılabilir ve geleceğe dair çıkarımlar yapılabilir. Henri Bergson da Augustinus gibi zaman olarak bugünü esas alır. Belleği, içindekileri saklayan terk edilmiş bir depo olarak değil aktif bir varlık olarak gören Bergson, belleğin zamanının ‘şimdi’ olduğunu ileri sürerek belleği, alışkanlık belleği ve saf bellek şeklinde sınıflandırarak belleğe sürecin depolandığı yer gözüyle bakar.⁸ Bu düşünceye göre bellekte asıl muhafaza edilen unsur zamandır. Bergson, belleğin yalnızca geçmiş zamanla ilişkilendirilmesine karşı çıkar; ona göre belleğin hareketi geçmişten şimdiye doğrudur.⁹ Zira belleğe aktarılan veriler geçmişe ait olsalar da hatırlandıkları zaman dilimi bugündür. Dolayısıyla belleğe her zaman hatırlanan andan bakılır. Bugün yaşanan anılar da belleğe aktarıldığında dün olur. Bu durumda bugünün hatırlanacağı zaman da yarındır. Hatırlama esnasında belleğe bugün sahip olunan bilgilerle bakılır. Dolayısıyla bugünün yargıları geçmişe tesir eder ve geçmiş yeniden kurulur. Belleğin korunma yollarından olan yeniden inşa faaliyeti geçmişin hatırlanmasıdır. Ancak geçmişin yeniden kurulduğu kısımlar unutulduğu için bu eylem gerçekleştirilebilir. Sonuç olarak belleğin sürekliliği için unutma ve hatırlamanın birbiri ardınca deveran etmesi gerekir.

“Her unutma; hafızada birtakım kalıntılar bırakırken her hatırlama, öğrenilenin olduğu gibi hatırlanması anlamına gelmemektedir. Öğrenilen unsur, hafızada var olan mevcut veriler ile ilişkilendirildiğinden dolayı

³ Julia Shaw, *Bellek Yanılgısı/ Hatırlama, Unutma ve Sahte Anılar Üzerine Bir İnceleme*, çev. Funda Sezer. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 9.

⁴ Pierre Nora, *Hafıza Mekânlar*, çev. Mehmet Emin Özcan. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 19.

⁵ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci. (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011), 32.

⁶ Aysun Eyrek, *Ekrân Bellek/ Kültür Endüstrisinde Bellek Yitimi* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2020), 50-51.

⁷ Eyrek, *Ekrân Bellek/ Kültür Endüstrisinde Bellek Yitimi*, 44.

⁸ Faruk Karaarslan, *Toplumsal Hafıza* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 34.

⁹ Henri Bergson, *Madde ve Bellek-Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 175.

hafızaya girdiği andan itibaren kendi gerçekliğinden kopar ve hafıza içindeki diğer verilerle kaynaşarak yeni bir gerçeklik hâlini alır.”¹⁰

Bireyin kendi zamanında olduğu kadar toplumsal ve kültürel zamanlarda yaşanılanlar da belleğe aktarılır. Bellek bu yönüyle bir depoya benzer. Bu depo hem birey hem de toplum için çalışır. Bireyin ve toplumun belleği ayrıdır ancak bu iki bellek türü sürekli veri alışverişinde bulunur. Toplumsal bellek, bireysel belleği kapsar, bazı durumlarda bireysel belleğe göre şekillenir fakat bu iki bellek birbirine karışmaz.¹¹ Maurice Halbwachs, belleği toplumsal boyutuyla ele alır. Halbwachs'a göre anılar kolektiftir ve yalnızca bireyin bildiği veya şahit olduğu anılar bile toplum tarafından hatırlatılır.¹² Buna göre birey, belleğinin canlılığı için topluma ihtiyaç duyar. Jan Assmann'a göre toplumsal belleğin taşıdığı kimlik, dayandığı zaman ve mekân somuttur çünkü bu bellek türü gerçeklerle ilişkilidir.¹³ Bu durum toplumlara dair doğru bilgilere ulaşmak için belleklerinin incelenmesi gerektiğini gösterir. Toplumsal bellek, içinde tarihî olayların olduğu, konuşmalar ve okumalarla genişleyen emanet bir bagaja benzer.¹⁴ Dolayısıyla toplumsal belleğin en önemli parçalarından biri tarihtir ve bu bellek türü dıştan gelen etkilere fazlasıyla açıktır. Bireysel bellek, büyük ölçüde bireyin yaşamına bağlıyken toplumsal bellek diğer bireylerin bellekleriyle ve toplumun geçmişiyle ilişkilidir. Bu da bireysel belleği içe, toplumsal belleği de dışa yönelik yapar. Bireysel ve toplumsal belleğin ortak özelliği ise ömürlerinin birey ve toplumların ömrüyle sınırlı olmasıdır. Bir insan öldüğünde veya bir toplum yok olduğunda bellekleri büyük oranda yok olur. Bu durum yeni bir bellek türü arayışının ortaya çıkmasına sebep olur. Jan Assmann'a göre toplumsal bellek kavramını geliştiren Halbwachs, geleneği, anımsamanın şekillendirilmiş hâli olarak ele alırken bellek ve gelenek kavramlarının ilişkilendirilmesini belirsiz şekilde yapmıştır.¹⁵ Sonuç olarak Assmann'ın katkılarıyla kültürel bellek uzun ömürlü bellek arayışını karşılar.

Kültür, hem sosyal hem de zaman olarak bağlayıcı yapıdadır ve tekrarlanarak iletilir.¹⁶ Böylece kültürel verilerden oluşan kültürel bellek zenginleşip güçlenir. Kültürel bellek zamanlar arasında köprü işlevi görür ve geniş kapsamlı bir aracılık yapar. Kültürel belleğin diğer bellek türlerinden ayrılan yanı geçmişin geleneğe dönüştürülerek aktarılmasıdır.¹⁷ Bu aktarım geçmişin sınırlarını yıktığı için kültürel belleğin etki alanı genişlemiş olur. Böylece geçmiş kalıcı hâle gelir. “Kültürel bellek, gerek bireysel belleğin gerekse toplumsal belleğin açıklamakta yetersiz kaldığı alanları açıklama iddiasındadır.”¹⁸ Kültürel bellek, geleneği ve kültürü taşır. Gelenek, kültürün canlandırılmış ve aktarılmış hâlidir; gelenekler kültürel belleğin içinde anıtlar, ibadethaneler, mezar taşları, semboller ve figürler gibi kimliği dışarı yansıtan unsurlardan oluşur.¹⁹ Bu unsurları farklı kılan taşıdıkları anlamdır. Bu anlam çeşitli mekânlara veya nesnelere raptedilerek belleğe alınıp saklanır. Toplumlara gelenekleri bireyler tarafından hatırlanıp yaşanır ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Gelenekler ait oldukları

¹⁰ Karaarslan, *Toplumsal Hafıza*, 51.

¹¹ Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış. (Ankara: Heretik Yayınları, 2018), 46.

¹² Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, 10.

¹³ Jan Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 48.

¹⁴ Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, 46.

¹⁵ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 53.

¹⁶ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 23.

¹⁷ M. Emir İlhan, “Gelenek ve Hatırlama: Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası Üzerine Bir Tartışma,” *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10, sayı: 8 (2015): 1404.

¹⁸ M. Emir İlhan, *Kültürel Bellek-Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 12.

¹⁹ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 28.

milletin zamansal ve mekânsal sınırlarını aşarlar. Bu nedenle kültürel belleğin kalıcılığı diğer türlerden daha fazladır. Kültürel bellek, antik zamanlara uzanır, geleceğe yönelik hatırlatır ve koruyuculuğu sayesinde kültürlü yeniliklerle uyumlu hâle getirir.²⁰

Kültürel bellek, gündelik olaylarla ilgilenmez; o, anlamı sınırlandıran, biçimsel, törensel ve birey tarafından nesnelerden kurulan bir dünyadır.²¹ Kültürel bellekteki nesnelere ve olaylara yüklenen anlam çerçevelidir. Bu nedenle bir sembol veya olay farklı kültürler tarafından aynı anlamla hatırlanır. Bu hatırlama aynı olmasa dahi benzerdir. Kültürel bellek içinde törenler geleneğin sahnesi olduğu için önemli bir yere sahiptir. Gelenekler somutlaştırılarak kültürel bellekte muhafaza edilir ve törenler aracılığıyla belli beden pratikleri ve sahnelemeyle biçimlendirilmiş olur. Bu durum kültürel belleğin kalıcılığını artırmanın bir yoludur. Çünkü taşıyıcılarının ve şahitlerinin artması, biçimlendirilerek nesneleştirilen kültürel belleğin sürekliliğini artırır.

Bellek alanında yapılan çalışmaların son dönemde kültürel bellek üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Jan Assmann'ın Paul Connerton ve Maurice Halbwachs'ın çalışmalarından esinlenerek geliştirdiği kültürel bellek kavramı hatırlama ve unutma sayesinde faaldir. Bu iki durum bir döngü hâlinde belleği harekete geçirerek sürekli yenilenmesini sağlar. Hatırlamak unutulmanın veya bilinçaltının gün yüzüne çıkmasıyla unutmak bellekteki verilerin zaman içerisinde silinmesidir. Bu çalışmada belleğin hareketleri daha iyi anlaşılacak ve anlatılmak için bellek unutma üzerinden ele alınacaktır.

1. Unutmanın Sosyolojisi

Unutma, belleğin dinamizmini artıran, yeni bağların kurulmasını sağlayan ve yeniden inşaya fırsat oluşturan bir eylemdir. Dinamik bir yapı olan bellek, iletişim sayesinde varlığını devam ettirebilir; iletişimin durduğu ya da sınırlarının kaybolduğu durumda unutma meydana gelir.²² İletişimi kuvvetlendirmenin yolu düzenli tekrarlardır. Tekrar, hatırlamayı ortaya çıkartarak belleği besler. Tekrar durduğu zaman bellekte muhafaza edilenler silikleşmeye başlar ve ortam bulduğunda unutulur. Anılar birçok çerçeve tarafından kapsandığında veya kesişim noktasında olduğunda zenginleşir, unutma ise insanın dikkatinin bu çerçevelerden başka bir yere yönelmesiyle ortaya çıkar.²³ Unutma, olumsuz bir durum gibi görünse de yeni bilgilere yer açar ve belleğin gelişimine hizmet eder. Artık işe yaramayan bilgilerin, olumsuz anıların veya hatırlanmaya değer görülmeyen verilerin unutulması gerekir. Bu durum unutmanın yararlı yüzüdür. Unutma, erozyona benzer ve bellektekileri denizin kıyıyı biçimlendirmesine benzer şekilde biçimlendirir.²⁴ Unutma belleğe şekil veren kuvvettir. Bu kuvvet olmazsa bellek hantallaşır ve sağlıklı işleyemez. Belleğe alınan verilerin bir gün unutulması gerekir. Ancak her unutma sonrası bellekte muhakkak kalan iz hatırlamaya kapı açar. Bu durum belleğin döngüsellikliğini ve canlılığını sağlar. “Sonuç olarak unutma belleğin canlı gücü, anı ise ürünüdür.”²⁵

²⁰ Hilal Akça, “Ömer Seyfettin’in “Bahar ve Kelebekler” Hikâyesinde Kültürel Unutkanlık/Amnezi,” *Söylem Filoloji Dergisi* 6, sayı: 3 (2021): 541.

²¹ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 67.

²² Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 45.

²³ Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, çev. Büşra Uçar. (Ankara: Heretik Yayınları, 2019), 346.

²⁴ Marc Augé, *Unutma Biçimleri*, çev. Mehmet Sert. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 20.

²⁵ Augé, *Unutma Biçimleri*, 21.

Bellek yarar odaklıdır. Belleğin ana işlevi 'unutmaktır'; zira unutmaya sayesinde gereksiz veriler budanırken yararlı olanlar korunur ve yenileri için yer açılır.²⁶ Bu durum belleğin kendini koruma yöntemidir. Unutmak bir süreçtir ve zamanla ortaya çıkar. Unutmaya gayriiradidir. Birinin kendi iradesiyle unutmaya çalışması bir kokuyu duymamaya çalışması gibidir.²⁷ Çünkü bir bilgi unutulmak istendiğinde gayriihtiyari bir şekilde hatırlanmış olur. Bu durum bilginin bellekteki yerini perçinler ve unutmaya ihtimali zorlaştırmış olur. Dolayısıyla bilinçli bir unutmaya çabası hatırlamaya sebep olur.

Hatırlama ve unutmaya birbiri ardınca gelen eylemlerdir. Bir anının hatırlanması için önce unutulması gerekir. Unutmaya esnasında bellekte kalan iz yeni bağlantılarla güçlendirildiğinde hatırlama gerçekleşir. Julia Shaw'a göre her hatırlayış bir unutmadır; çünkü her hatırlamada anı bilince geri getirilir, incelendikten sonra sıfırdan inşa edilir ve yeniden bellekte depolanır.²⁸ Bu durum her hatırlamanın orijinal anının tahribine sebep olduğunu gösterir. Sonuç olarak her unutmada hatırlamaya dair bir iz, her hatırlamada da unutmanın bir tohumu vardır.

Unutmaya, bireyin hayatında meydana gelen değişimlerden etkilenir. "Unutmaya, çerçeve değişiminin, yaşam koşulları ve sosyal ilişkilerin tamamen değişmesinin sonucudur."²⁹ Her değişim geçmişle olan bağı sarsar. Bu bağı korumanın yolu sürekli hatırlamaktır ancak bunu sağlamak mümkün değildir. Bir noktada şimdi geçmişe karşı galip gelir ve geçmiş unutulmaya başlar. "Unutmaya, daima şimdiki zamanda çekimlenir. Hatta diyebiliriz ki, unutmaya söz konusu olduğunda bütün zamanlar şimdiki zamanın zamanlarıdır, çünkü geçmiş onun içinde kaybolur ya da kendisini onda yeniden bulur ve gelecek ancak bir taslak olarak onda ortaya çıkar."³⁰

Unutmaya yalnızca içsel sebeplerden ortaya çıkmaz. Toplumun düzeni, hegemonyanın dayatması ve unutmamayı ortaya çıkartan durumların yaygınlaşması gibi dışsal faktörler de unutmaya sebep olur. Modernite gibi toplumla insanın arasını açan düzenler unutmamayı besler. Unutmaya, modernitenin sebep ve sonuçları olan büyükşehirler, hız, tüketim, emeğin görmezden gelinmesi ve kısa ömürlü mimarî gibi faktörler sayesinde geniş kitlelere yayılır.³¹ Modernite sayesinde unutmaya toplumsal bir boyut kazanır. Modernite, bir yandan topluma çeşitli faydalar sağlarken diğer yandan onu olumsuz etkiler. Modernite; bireye güç, gelişim, dönüşüm, hız, macera ve heyecan sunar ancak onu elde ettiklerini elinden almakla tehdit eder.³² Zira modernitenin sundukları birey ve toplumları bağımlı kılar. Hızın ve yeninin cazibesi moderniteyi vazgeçilmez kılar. Ancak modernitenin bedeli vardır. Geleneğin aktarıcısı olan bellek, modernitenin getirilerine yetişemediği için moderniteyle çatışır. Hız sayesinde veriler bellekte kalıcılık sağlayamaz ve her yeni olan eskinin unutulmasına sebep olur. Kapitalizm, sekülerleşme, ulus devletler ve gelişen teknoloji gibi yenilikler modernitenin unutturucu yanını ortaya çıkarmaktadır.³³ Kapitalizmin etkisiyle ürünler hızlı bir şekilde üretilir, kısa sürede moda olup tüketilir, ardından da yenisine yer açmak için unutulur. Köksal Alver'e göre bireyin tüketim arzusu eşyayla kar-

²⁶ Shaw, *Bellek Yanılgısı/ Hatırlama, Unutmaya ve Sahte Anılar Üzerine Bir İnceleme*, 129.

²⁷ Beatriz Sarlo, *Geçmiş Zaman/ Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma*, çev. Peral Bayaz Charum ve Deniz Ekinci. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 9.

²⁸ Shaw, *Bellek Yanılgısı/ Hatırlama, Unutmaya ve Sahte Anılar Üzerine Bir İnceleme*, 85.

²⁹ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 233.

³⁰ Augé, *Unutmaya Biçimleri*, 49.

³¹ Paul Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. Kübra Kelebekoğlu. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 15.

³² Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker ve Ümit Altuğ. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 11.

³³ Karaarslan, *Toplumsal Hafıza*, 97.

şlanır ve eşya, kapitalizmle yaşam tarzına dönüşen tüketim sayesinde bağımsız bir özne hâline gelmiştir.³⁴ Tüketicinin ana damarlarından biri hızdır. Teknolojinin gelişimi, hızı artırırken metalaşan dünya düzeninin gelenek ve değerlerle bağı koptuğu için sekülerizm ön plana çıkar. Sekülerleşme, toplumun dinî değerlerinin ve ahlakî yapısının zayıflaması anlamına gelir; modern dünyada kendini sekülerizmin içinde bulan birey varoluşsal sorularla yalnız kalır.³⁵ Böylece birey, geleneklerine ve kimliğine yabancılaşır. Bu durumda yabancılaşma bireyi ve toplumu tesiri altına alır. Yabancılaşma unutmamanın nedenlerinden biridir. Sosyal bilimlerdeki birçok sorunu ve çözümü anlatmak için kullanılan yabancılaşma; modernite, sekülerleşme, kentleşme, siyaset gibi konuların birey ve toplum üzerinde oluşturduğu sıkıntıları yansıtan kapsayıcı bir kavramdır.³⁶ Bu yönüyle yabancılaşma unutmaya sebep olan konuları barındırır. Sonuç olarak belleğiyle ilişkisi zarar gören birey ve toplum, unutmaya açık hâle gelir.

Toplumsal düzenin unutmaya sebep olması kaçınılmazdır. Birey içinde bulunduğu toplumla çevrelendiği için toplumda ortaya çıkan her yenilik bireyin dünyasını da etkiler. Aynı zamanda bu yeniliklerden toplumsal bellek de payını alır. Canlı bir organizmaya benzeyen toplum, zamanın getirdiği yeniliklere göre dönüşüm geçirdiği için belleği de bu dönüşümden etkilenir. Modernitenin temelinde devinim vardır; bu devinimin dayanağı ise modern toplumun radikal dönüşümlere neden olduğu düşüncesidir.³⁷ Bu dönüşümlerle hem toplum hem de bellek şekillenir. Fakat toplumsal unutmaya yalnızca doğal bir süreç içerisinde gerçekleşmez. Otorite, topluma bazı konuları unutmaması için baskı yapabilir. “Unutma, unutturma, zorlama, baskılama, sindirme gibi egemen gücün politikaları bireyleri ‘alzheimer kurbanları’na dönüştürerek milli kimlik şuuru, tarih bilinci ve kültürel değerleri yok eder.”³⁸ Egemen güç, baskıyla toplum ve bellek arasına girer, kuşaklar arası aktarımı engeller ve belleği somutlaştıran unsurlara zarar vererek veya dönüştürerek toplumu unutmaya zorlar. Örneğin, belleğin cisimleşmiş hâli olan mekânlar tahrip edilir ya da hatırlatıcı unsur olan isimleri değiştirilir. Bu durumda mekân ve isimler hatırlatıcılık özelliğini kaybeder. Bu unutturma çabasında medya, moda, hız ve yenilik gibi modernitenin silahları kullanılabilir. Böylelikle unutturma çabası geniş bir alana yayılmış olur. Ancak dış etkenler tarafından zorla gerçekleştirilmeye çalışılan unutmamanın önün alınması zordur. Baskıyla unutturmanın sonucunda toplum, millet olma bilincini ve milli kimliğini unutabilir. Sonuç olarak toplumun tarihi, gelenekleri ve belleğiyle olan bağı çözüldüğü için varlığı tehlikeye girer. Bu durum unutmamanın zorla gerçekleştirilemeyeceğini gösterir.

Unutma, bireyi ve toplumu farklı noktalardan da etkiler. Bunlardan biri sanattır. Sanat, belleğin şekillendiği ve aktarılabilirdiği bir somutlaştırma yöntemidir. Bellek, sanatla can bulur. Zira sanatın uzun ömürlü oluşu belleğin kalıcılığını ve gelecek kuşaklara iletilmesini kolaylaştırır. Belleğe bu anlamda yardım eden sanatlardan biri edebiyattır. Marc Augé’a göre edebiyata çift taraflı bir unutma hâkimdir; ilk olarak yeniden hatırlanacak olan izlenimler unutulur, izlenimler hatırlandığıdaysa unutulduğu devir unutulur.³⁹ Edebiyat, unutulananların yeniden inşa edilmesinin bir yoludur. Bu yeniden inşa sayesinde bellek tekrar gündeme gelir. Aynı zamanda edebiyat, hayatın minyatürü olduğu için hayatın bir parçası olan bellek kurmacaya yansır. Bel-

³⁴ Köksal Alver, *Siteril Hayatlar/ Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler* (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 69-70.

³⁵ Muhammet Ertoý, *Yabancılaşma Kader mi Tercih mi* (Ankara: Lotus Yayınları, 2007), 140.

³⁶ Ertoý, *Yabancılaşma Kader mi Tercih mi*, 10.

³⁷ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 211.

³⁸ Akça, “Ömer Seyfettin’in ‘Bahar ve Kelebekler’ Hikâyesinde Kültürel Unutkanlık/Amnezi,” 538.

³⁹ Augé, *Unutma Biçimleri*, 59.

leğin eylemleri bu yansıma yön verir. Diğer yandan edebiyatın anlatma zamanı çoğunlukla geçmiş olduğu için okurun bugünden uzaklaşmasına sebep olur; bu durum edebiyatın yıkıcı ve unutturucu yanını ortaya çıkarır.⁴⁰ Sonuç olarak edebiyat, belleğin aynasıdır ve unutma bu aynanın yansımalarından birisidir. Türk Edebiyatı'nda 'yeni tarihselci' eserleriyle tanınan Gürsel Korat'ın romanları unutma özelinde belleğe ışık tutar. Bu romanlar içerisinden özellikle *Zaman Yeli*, *Güvercine Ağıt* ve *Kalenderiye* romanlarından oluşan Çift Aslan serisi Kapadokya'nın mistik yapısında geçen ve sembolik anlamda zengin eserlerdir.

Zaman Yeli, Moğolların Anadolu'yu işgal ettiği yılları sağır bir kilise ressamı, kör ressam yamağı ve bölgenin emirleri gibi belli kahramanların hikâyelerini merkeze alarak anlatır. 'Tersine ütopya' şeklinde kurulan eser, tarihi farklı bir bakışla inceler. *Güvercine Ağıt*, Anadolu'da beş farklı yerde, beş farklı kişinin aynı gece içinde yaşadıkları olaylarla başlar ve bu beş kişinin yaşamlarının birbirleriyle kesişmesini anlatır. *Kalenderiye* ise 'kalender' kavramı etrafında hayatları şekillenen üç erkeği ve bu erkeklerle bağı olan kadınların trajedilerini felsefî sorgulamalar eşliğinde ele alır. Eserin dikkat çekici yönlerinden birisi de gözlemci anlatıcının anlatım sırasında dönemin dilini kullanmasıdır. Bu durum kurgunun gerçekçiliğini artırmış ve dil noktasında belleği harekete geçirmiştir. Bu çalışma için Çift Aslan serisi; mitolojik semboller, zaman ve mekânın belleği harekete geçiren yönleri, tarihî olaylara ve kişilere yapılan göndermeler ve toplum düzenini etkileyen kavramlar noktasındaki zenginliğiyle dikkat çektiği için seçilmiştir. Çalışmada Korat'ın Çift Aslan serisi unutmanın perspektifinden incelenecektir. İnceleme birey ve toplumun hayatlarının temel esasları olan kıyafet, sembol, zaman, mekân, yer adları, kutsallık, azizler, rüyalar, yabancılaşma, kimliksizleşme, ataerkillik ve modernite gibi temalar çerçevesinde yapılacaktır. Ancak serinin dördüncü kitabı hazırlanma aşamasında olduğu için inceleme ilk üç romanla sınırlandırılmıştır.

2. Çift Aslan Serisine Unutma

2.1. Kıyafet

Bellek, taşıdığı kültürel nesneler sayesinde sağlıklı şekilde muhafaza edilip aktarılır. Belleği somutlaştıran bu kültürel nesnelerden biri kıyafettir. Kıyafetler üstlerindeki motifler, renkler ve şekilleriyle parçası olduğu topluma dair ipuçları veren ve ait oldukları kültürü yansıtan simgelerdir. Kıyafetler, bireyin toplumdaki statüsünü gösteren birer sembolik araçtır.⁴¹ Bu yönüyle de kimliğin vitrinidir ve belleğin hatırlama işlevine hizmet eder. Ancak kıyafetlerin sadece hatırlatma özelliği yoktur. Bir unutturma şekli olan kimliğini gizleme çabası kıyafetler aracılığıyla gerçekleştirilir. Kişi farklı kıyafetlerin ardına gizlenerek kendini soyutlayabilir. Diğer yandan unutmaya sebep olan modernite de kıyafetler üzerinde etkilidir. Modernitenin yayılmasında etkili olan ve piyasanın canlılığını korumasını sağlayan moda, unutturucu özelliğiyle ön plandadır. Bireye eşitlik vadeden moda, taklit duygusu etrafında bireyselleşmeyi besler.⁴² Bireyselleşme ve moda bellekle birey arasındaki bağa zarar verir. Moda tüketimin ana ögesi olduğu için sürekli bir yenilenme içindedir ve her yenilenme unutmanın ardından gelir. Bu yönüyle kıyafetler hem hatırlama hem de unutma için kullanılır. Gürsel Korat'ın Çift Aslan serisinde kıyafetlerin unutturucu etkisi örneklendirilmektedir.

⁴⁰ Augé, *Unutma Biçimleri*, 69.

⁴¹ Rıfat Aydın, "Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet," *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3, sayı: 6 (2018): 48.

⁴² Aydın, "Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet," 51.

Güvercine Ağıt'ın kahramanlarından Ermeni papaz Civan, Kayseri'ye dönerken Tahtalı Dağı'nda yeraltında yaşayan bir topluluğa esir düşer. Burada bir süre hücrede tutulduktan sonra fırında çalıştırılır. Civan'ı esir eden kişiler kendi yaşam düzenleri ve kuralları olan bir topluluğa mensuptur. Yeraltında yaşayan bu insanlar unutulmuş bir dilde yazılan kil tabletleri kutsal metin olarak kabul edip kendi inançlarına göre törenler yapmaktadır. Bu törenlerde farklı kıyafetler giyen topluluk mensupları Çukurova'nın Türkmen aşiretlerine ait kıyafetler de giyer. Törende giydikleri kıyafetlerde çarıklarının ucu sivri, külahları uzundur. Bu kıyafetler topluluğu yansıtır çünkü toplumlar kutsal günlerde ve törenlerde kültürlerine ait kıyafetleri giymeyi tercih eder. Böyle bir toplumun kimi zaman Türkmenler gibi giyinmelerinin nedeni yaşadıkları yeraltından gizlice dışarı çıktıklarında halka kolayca karışabilmek ve hayvanlarını otlatırken dikkat çekmemektir. Dolayısıyla halk, kimliklerini gizlemek ve tanınmamak için kıyafetlerini değiştirir. Bu durum unutulma arzusunun göstergesidir.

Kalenderiye romanının ikinci bölümünün vaka zamanı 1527'dir. Bu kısımda Melamîlerin çıkardıkları isyan sonucu büyük oranda öldürülmelerinin ardından Kayseri'de yaşananlar anlatılır. Tahrir emini Bahri Efendi, Molla Emin ile birlikte bu dönemde Kayseri'ye gönderilir. Kayseri'ye geldiklerinde halk onları büyük bir coşkuyla karşılar. Bahri Efendi, meydana toplanan insanları incelediğinde gördüğü çeşit çeşit kıyafetlerden pek çok inanca ve millete ait insanın bir arada yaşadığını görür. Fakat Melamîlerin kıyafetini giyen kimseyi göremediği için bu durum dikkatini çeker. Bahri Efendi, durumu araştırdığında şehirde isyan sonrası Kızılbaş kıyafeti giymenin, alametlerini taşımanın, Kızılbaşların yaptıkları gibi saç ve sakalı kazımanın, zil ve halka takmanın yasak olduğunu öğrenir. Bu yasağın sebebi hatırlatıcı unsur olan kıyafetlerin kullanılmamasıyla Kızılbaşların unutturulmak istenmesidir. Fakat Bahri Efendi'ye göre bu yasak doğru değildir. Çünkü bir grubu kıyafet yasağıyla kimliklerini saklamaya itmenin yeni bir isyanı tetikleyeceğini düşünmektedir. Diğer yandan Bahri Efendi, Melamîler kendi kıyafetlerini giyemedikleri için herhangi bir kıyafet giydiklerinde tanınmayacaklarının farkında olduğu için bu durumu tehlikeli bulur. Nitekim gece isyan çıkaran Kızılbaşların gün boyunca farklı kılıklarda halk içinde dolaştıklarının öğrenilmesi Bahri Efendi'nin haksız olmadığını gösterir. Sonuç olarak unutturma çabası işe yaramış ancak devlet erkânını tehlikeye açık hâle getirmiştir. Zira kıyafet yasağıyla unutilan Melamîlerin yeniden isyan edebileceği de unutulmuştur.

Kalenderiye'nin kahramanlarında Yusuf, farklı dönemlerde farklı kılıklarda farklı bölgelerde yaşamaktadır. Yusuf'un, Ezeli Kamer Dede, Simantikos Yusuf ve Mahzun Yusuf adlı üç kimliği vardır. Teslis inancı hoşuna gittiği için teslisin temeli olan kimlik sayısını üç yapan Yusuf, yıldızlardan zamanı okuyarak belli dönemlerde kıyafetlerini değiştirip yola düşer. Yusuf, Kayseri'deyken Simantikos Yusuf kimliğini kullanır. Buradaki kıyafetleri Ayiyos Vasilis Manastırı'ndaki keşişlerin kıyafetlerindendir. Mahzun Yusuf Pir kimliğini Hacibektaş'tayken, Ezeli Kamer Dede'yi ise Ürgüp'te kullanır. Ürgüp'teyken gerçek kimliğini bilen Şakrak Burhan Çelebi'nin yanında çalışan Yusuf, burada yaptığı hasır kuklalardan gölge oyunu oynatır. Yusuf'un kimliklerine has konuşma şekilleri de vardır. Bu durum kahramanın kimliğinden soyutlanmasını kolaylaştırır.

Sonuç olarak kahramanların kıyafetlerinde ve tavırlarında bilinçli şekilde yaptıkları değişiklikler saklanma, kimliklerini gizleme ve unutulma isteklerinin yansımasıdır. Romanda görülen örnekler de kıyafetlerin unutmayı nasıl ortaya çıkardığını göstermektedir.

2.2. Sembol

Sembol, bir anlamın nesneleştirilmesidir. Semboller kendilerini çağrıştıran veya hatırlatan kavramların birbirlerine anlamsal olarak bağlanmalarıyla oluşur. Sembollerin temel özellikleri tekrerrüt etmesi ve sürekli olmasıdır.⁴³ Buna göre semboller sürekli tekrarlanarak canlılığını korur ve sonraki kuşaklara kolayca aktarılır. Bir ifade biçimi olan sembol, yüklendikleri anlamın aktarılmasını sağlar. Bu aktarım daha çok sanat üzerinden yapılır. Dolayısıyla sembol çoğunlukla sanat eserlerinde kullanılır. Dursun Ali Tökel'e göre sembol, gerçeğin sanata aktarılma yollarından biridir ve bir sanat dalı olan edebiyatta yazar, yazma amacını sembollere yükler.⁴⁴ Gürsel Korat'ın Çift Aslan serisinde de semboller belleği hatırlatıcı ve taşıdıkları anlam itibarıyla unutturucu özellik göstermektedir.

Kalenderiye'deki bazı sembollerin unutturucu etkisi vardır. Bunlardan ilki sandıktır. Sandık bir sembol olarak belleğe benzetilir. Çünkü sandığın işlevi de bellek gibi muhafaza etmektir. Fakat roman içerisinde Mazzone'nin geçmişini temsil eden sandığın kapağı unutulmaya açılmaktadır. Hristo, kendisini bebekken terk eden babası Mazzone'yi yıllar sonra bulmak ve ondan hesap sormak için San Angelo Manastırı'na gider. Baba oğul burada yüzleştikten ve Mazzone, Hristo'ya geçmişini anlattıktan sonra bir gece oğlundan gitmesini ister. Zira oğlunun gelişi Mazzone'nin geçmişini temsil eden sandığın açılmasına sebep olur. Mazzone, bu sandıkta Hristo'nun bebeklik hâlinin görüntüsünü saklarken oğluyla yetişkinliğinde karşılaşmasının şaşkınlığını yaşar. Yaşlılığının etkisiyle unutmaya başlayan ve ölümünün yaklaştığını anlayan Mazzone, Hristo'nun kendisini ölümleri görmesini istemez. Ayrıca Mazzone'ye göre oğlunun gelişi ölüm gibidir. Çünkü bu geliş onun geçmişine yüzleşmesini sağlar ve artık ölümleri sonlanacak olan unutmaya yaklaştığını anımsatmaktadır. Sonuçta Mazzone'nin zihin sandığı taşıdığı anıları kaldıramaz hâle geldiği için unutmaya açılır.

Kalenderiye'nin diğer unutturucu sembolü aydır. Farklı sembolik anlamlar taşıyan ay, ölüme benzetilmesiyle unutturuculuk işlevi kazanır. Romanda Bahri Efendi'nin odalığı olan Perizad, Kayseri'de gizemli bir derviş kılığında gördüğünden beri Yusuf'a âşıktır. Şehirde Melamilerin isyanı sonrası Bahri Efendi ve ailesi esir edilir ve bu süreçte Perizad'ın Yusuf'a aşkı büyür. Yusuf da Perizad'a âşıktır ancak tarikat kuralları gereği ondan uzak durmaktadır. Yusuf ve arkadaşları esirlerle bir hana sığınır. Perizad burada yaşadıklarının üstüne Yusuf'un gideceği haberiyle umutsuzluğa kapılır ve intihar eder. İntihar etmeden önce de Bahri Efendi'nin karısı Sâre'ye ayın ölüme benzediğini söyler. Mircea Eliade'ye göre ayın simgelediği kavramlar arasında bereket, dönüşüm, yenilenme, hayat, kadın, yılan ve ölüm vardır; ona göre bu kavramlar etrafında birbirini hatırlatıcı bağdaşım kurur.⁴⁵ Hem aydınlık hem de karanlık yüzü olan ay, bir yanılla yaşamı diğer yanılla ölümleri temsil eder. Ölüm, unutmaya sebep olan bir durum olduğu için ay da bu yönüyle unutmayla ilişkilendirilir. Kahramanın intiharı da ay sembolünü unutmayla ilişkilendirir. İntihar eylemi, başlı başına unutma isteğinin sonucudur. Zira bir yandan kişi kendini intihara sürükleyen olayları unutma arzusundaiken diğer yandan intiharın sonucu olan ölüm, unutmayı ortaya çıkartır. Dolayısıyla ay, ölüm ve unutma kavramları aynı çatı altında buluşur.

Sonuç olarak romanların zengin sembol dünyası unutmanın tesirinde kalır. Hem soyut hem de somut olabilen bu sembollerin yüklendikleri anlamlar insanlar üstünde gösterdikleri etkiye göre şekillendirilir. San-

⁴³ René Wellek ve Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ö. Faruk Huyugüzel. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 217.

⁴⁴ Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Harf Simgeciliği* (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 25.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 180.

dıkla metaforlaşan geçmiş de bir gök cismiyken ölümle ilişkilendirilen ay da kahramanları unutmaya yönelen diren sembollerdir.

2.3. Kutsallık

Belleğin temel taşlarından biri kültürdür. Kültür, toplumların geçmişini, tarihini, kimliğini ve bakış açısını taşıyan, yüklendiği anlam boyutlarını çeşitli nesneler aracılığıyla kuşaklar arası aktaran bir olgudur. “İster çok basit, ilkel bir kültürle, ister olağanüstü karmaşık ve gelişmiş bir kültürle uğraşalım, her zaman, büyük, kısmen maddi, kısmen insanlardan oluşan, kısmen de manevi bir aygıtla karşılaşırız; bu aygıt insanın karşı karşıya kaldığı özel ve somut problemlerle başa çıkmasını sağlar.”⁴⁶ Kültür, anlam dünyası çerçevesinde bazı nesnelere, olaylara, kişilere ve sembolere kutsallık yükleyebilir. Kutsallar kültürlerin sözcüsü olduğu için edebî metinlerde kullanılır. Gürsel Korat’ın serisinde unutturucu etkisiyle anlatılan kutsal unsur azizlerdir.

2.3.1. Azizler

Azizler, toplumlar ve kültürler tarafından kutsal kabul edilen kişilerdir. Bu kutsal kişiler dini inancın bir parçası olabileceği gibi topluma mâl olmuş inanç kahramanlarıdır. Azizler hayatın ve mitin ötesinde, efsaneleri her yana yayılan, ruhları saklı kişilerdir.⁴⁷ Azizler hayat hikâyelerinin tesiriyle genellikle ölümlerinden sonra, bazen de yaşarken başkaları tarafından aziz ilan edilir. Azizlerin öldükten sonra bile yaşamalarının yolu farklı yollarla hatırlanmalarıdır. Fakat her aziz hatırlanmaya devam etmez ve sonunda unutulur. Aynı zamanda azizler belleğe hitap eden ve belleği aktifleştiren kişilerdir. Bu aktifleşmenin yollarından biri unutmadır. Azizler hatırlanmayarak veya ölüm nedeniyle unutulmaktadır.

Güvercine Ağıt’ın azizleştirilen kahramanı Fâzıl’dır. Fâzıl, Çift Aslan isyanının kahramanlarından ve aziz kabul edilen Haydar’ın yeğeni olduğu için halk tarafından azizleştirilir. Bu nedenle de halk arasında Fâzıl’ın azizlerde görülebilecek olağanüstülükteki yeteneklerine dair hikâyeler anlatılır. Gerçek olmayan bu hikâyeler Fâzıl’ın ününün yayılmasına sebep olur. Dedesi Haydar’dan korkan ve nefret eden Emir Stavro, bu hikâyelerin de tesiriyle Fâzıl’ın peşine düşüp onu öldürtür. Sonuçta Fâzıl’ın aziz kabul edilmesi öldürülmesine neden olur.

Azizler, halkın kahraman ve hatırlatıcı kişi ihtiyacını karşılar. Hem inanca hem de geçmişe hitap ederler. Fakat azizler halkın ihtiyacını karşılayamaz duruma geldiğinde veya hikâyeleri artık dikkat çekmediği noktada unutulur. Romanın azizleştirilen kahramanı Fâzıl da diğer kahramanların gölgesinde kalarak ölümünün ardından unutulmuştur.

2.4. Bireysel Unutma

Bireysel unutma, bireyin kendi belleğinde bulunan anılarını veya öğrendiklerini unutmasıdır. Unutmak, şimdiki yaşayabilmek için hem bellek hem de birey için gereklidir.⁴⁸ Bu nedenle bireyler gayriiradi bir şekilde unutmaya başlar. Bu durum bellekteki verilerin hatırlama yoluyla tekrar tekrar zihne getirilmemesiyle zaman içinde ortaya çıkar. Bireylerin travma anılarından kaçmak istemeleri veya karşılaştıkları yeni durum-

⁴⁶ Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Saadet Özkal. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992), 66.

⁴⁷ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 387.

⁴⁸ Augé, *Unutma Biçimleri*, 7.

lar da unutmalarını sağlar. Nitekim Gürsel Korat'ın Çift Aslan serisindeki kahramanlar bu gibi nedenlerle geçmişlerini unutmuştur.

Zaman Yeli'nde Leon, Dimitri ve Vasili Uçhisar'daki bir kiliseye gittiklerinde burada papazlarla birlikte yemek yerler. Yemek esnasında Leon, memleketini hatırlar. Masadaki papazlar gördüğü zamanlardan tanıdığı insanlar olarak hayal eden Leon, bu hatırlama esnasında anılarından bazılarını unuttuğunu fark eder. Anlatıcıya göre kahramanın unuttuğu bu anılar kör olmasına sebep olan olaylardır ve bu unutma, Leon'un kendisine acı veren anıları hatırlamayı reddetmesiyle ortaya çıkmıştır.

Romanın bir diğer kahramanı Haydar'da da bireysel unutmalar görülür. Haydar, Kayseri'ye Moğol küçük hakanının yanına gittiğinde zalimliğini duyduğu bu adama gizli bir hayranlık besler. Bu hayranlık kahramana tanrısallık atfetmeye kadar varır. Haydar'ın bu tutumu yaşadığı inanç krizi sonucu Allah'ı unuttuğunu ve dönem içinde zalimlikle gücünü gösteren bir hükümdardan korktuğu için onun insanlığını da unuttuğunu gösterir. Ayrıca Haydar'ın bu görüşmeden sonra geçmişte insan olmadığını düşündüğü Moğol küçük hakanının kişiliğini övmesi kahramanın önceki düşüncelerini unuttuğunun işaretidir. Haydar, görüşme sonrası Başhisar'a dönerken Moğolların atlı askerlerini görür ve onların askerî gücü karşısında korkar. Bu korkunun üstüne hastalanır ve iki gün boyunca hasta yatar. Haydar'ın sebebini içindeki sıkıntıya bağladığı bu hastalık, kahramanın gördüklerini unutma arzusunun sonucudur. Haydar, yaşadığı inanç krizinden ötürü bir yaratıcının varlığına inanmamaya başlar. Ona göre dünyadaki kötülükler bu inancının kanıtıdır. Bu durum kahramanın dinini unuttuğunu gösterir. Bu da kimliği ve belleği arasındaki bağın zedelenmesine sebep olur zira din, insanı belleğe bağlayan öğelerden biridir. Haydar, Çift Aslan tarikatının Moğollarla savaşının ardından yeraltında yaralı geçirdiği süre boyunca halüsinasyonlar görür. Yaşadıklarından ötürü psikolojisi zarar gören Haydar, suyu kan zannettikten sonra bayılır. Kahramanın bayılması yaşadıklarıyla baş edemeyip unutmak istemesiyle ortaya çıkar.

Güvercine Ağıt'ın kahramanı Civan, yaşadığı tutsaklıkla eski hayatını ve zamanı unutmaya başlar. Bu unutma Civan'ın psikolojisini olumsuz anlamda etkiler ve kahraman durmadan ağlayan, öldüğünü düşünmeye başlayan ve putlarla konuşan birine dönüşür. Dışarıdaki hayatı hatırlamaya çalışan Civan'ın bu hâli, bireysel bir unutma içinde olduğunu gösterir. Aynı zamanda Civan ve Şamnalika'nın yaptığı konuşma bireysel unutmanın bir çeşidinin de uyku olduğunu gösterir. Şamnalika'ya göre uyku, bu dünyanın unutulduğu bir durumdur ve başka diyarlara yapılan bir yolculuktur. Dolayısıyla uyku, bireyin gerçek âlemden kopmasına ve yaşadıklarını kısmen unutmasına neden olur. Civan, esaretten kurtulunca Kayseri'ye doğru yola düşer. Sultan Sazlığı'nda gördüğü kuşlarla çocukluğundan kalma türküleri anımsamak ister ancak gördüğü papazlık eğitiminin tesiriyle unuttuğunu anlar. Civan'ın türküleri unutması ve bunu fark etmemiş olması bireysel unutmanın doğasını gösterir.

Romanın kahramanlarından Fâzıl ise babasına olan nefreti yüzünden evden uzaklaşır. Annesinin vasiyetini yerine getirmek için Endülüs'ten Anadolu'ya gelen Fâzıl'ın kaçıışı hem babasını hem de babasına olan nefretini unutmak istemesinin sonucudur. Kahramanın evden kaçmasının nedenlerinden biri de babasından nefret ettiği için duyduğu suçluluktan kurtulmak olabilir. Zira Fâzıl, babasının annesine yaptıklarını unuttuğu için yatalak babasını öldürmeyi arzular. Sonuç olarak Fâzıl; babasını, onun yaptıklarını ve yaptıkları yüzünden babasını öldürme isteğini unutmak için kaçmıştır.

Bireysel unutmamanın yollarından biri gerçeklik algısından kopuştur. Bu durum *Güvercine Ağıt*'ın kahramanı Saruca Abdal'da görülür. Saruca Abdal, Stavro'nun adamları tarafından esir edilir, bir süre sonra da kaldığı hücreye Gülbeyaz getirilir. Gülbeyaz ve Saruca burada esrar çekip dumanın tesiriyle gerçekliği unutturlar. Bilinci bulan ve halüsinasyon gören kahramanın bu hâli, unutmamanın alanına girdiklerini gösterir.

Ölüm, bireysel unutmaya neden olur. Birinin ölümüyle onunla ilgili anılar zamanla unutulur. Stavro, önce annesi Tamara'yı ardından da karısı Siranuş'u kaybeder. Kahraman bu ölümlerle sarsılsa da iki kadının da canlı olduğu zamanları unutmaya başlar. Böylece ölüm bireyin belleğini bir perde gibi sarar ve unutmaya ortaya çıkartır.

Stavro, halk arasında yayılan lanet söylentileri yüzünden dedesi Haydar'dan nefret etmektedir. Bu söylentiye göre Haydar, ailesine lanet ettiği için tüm aile fertleri dehşetli şekillerde ölmüştür. Stavro, önce bir istisna olduğu sanılan annesinin, ardından da karısının ölümüyle lanetin kendisine yaklaştığını düşünüp korkmaya başlar. Bu korkuyla bir zalime evrilen kahraman, Haydar'ın yeğeni olduğu anlaşılan Fâzıl'ı öldürerek laneti ona aktarmaya çalışır. Stavro'nun korkuyla pek çok insanı öldürmesi geçmişini unutma çabasından kaynaklanır.

Kalenderiye'de Hristo'nun annesi Areti, bireysel unutmalarıyla dikkat çeker. Girit'te hayat kadınlığı yapmak zorunda kalan Areti'nin Mazzone'den Hristo adında bir oğlu olur. Mazzone, oğlu olduktan sonra onları terk edip Kapadokya'ya gider. Ticareti bırakıp mallarını dağıtan kahraman, mal varlığının bir kısmını da Areti'ye verir. Bu sayede Areti, yaptığı işi bırakıp dindar bir hayat yaşamaya başlar ve oğluna geçmişiyile ilgili hiçbir bilgi vermez. Bu durum kahramanın geçmişini unutmak istediğini gösterir.

Mazzone, Hristo'yla konuşurken ona bildiklerini sorgulamasını söyler. Çünkü kendisi zamanla doğru kabul ettiği gerçekliğin yanlış olduğunu öğrenmiştir. Ayrıca bir süre sonra bildiği yerleri de unutmaya başlayan kahraman, belleğindeki bilgilerin her zaman gerçeği yansıtmayacağını fark etmiştir. Bu durum belleğin unutturucu yanını işaret eder.

Bireysel unutmamanın yollarından biri de hastalıklardır. Hastalıklar bilincin bulanıklaştığı, kimi zaman da zarar görebildiği normal dışı durumlardır. Bu nedenle hastalık sırasında sağlıklı bir bilince sahip olamayan kişi, yaşadıklarını belleğe kaydedemediği için unutma ortaya çıkar. *Kalenderiye*'de Molla Emin'in kızı Şebsefa sara hastasıdır. Kayseri'ye geldikten sonra sara nöbeti geçiren Şebsefa, kendine geldiğinde nöbeti hatırlamaz. Bu durum küçük kızın unutmamanın alanında olduğunu gösterir. Molla Emin kızının başında dua ederken Şebsefa'nın ondan korktuğunu söylemesine çok şaşırır ve bir yandan kızının cadı olabileceğini, diğer yandan da Nurusefa'nın kızını babasına karşı kıskırtmış olabileceğini düşünür. Molla Emin'in düşünceleri kızını korkutan davranışlarını unuttuğunu gösterir. Akşamın ilerleyen saatlerinde Molla Emin şehrin kalesindeki toplantıdan dönerken öldürülür. Ertesi gün kızı Şebsefa taziye evinde kadınların arasında otururken babasının ölümüne sevindiğini düşünür. Babasına kin besleyen ama bu kin yüzünden de suçluluk duyan küçük kızın tavırları babasını unutmak istediğini gösterir. Zira nefret de karşıdaki kişiyi unutma arzusu barındırır.

Delilik, bireysel unutmamanın yollarındandır. Romanın kahramanı olmasa da Bahri Efendi'nin deliren hocası unutmamanın delilik üstündeki etkisini gösterir. Bahri Efendi'nin anlatımına göre hocası bir molla ile dinî bir tartışmaya girdikten sonra aklı melekeleri zarar görür. Adam normal davranış biçimlerini unutarak

çıplak bir şekilde sokakta yaşar ve derede yıkananları vaftiz olmakla suçlar. Delilik, unutma arzusunun en üst safhaya çıkmasıyla oluşur. Bahri Efendi'ye göre Yusuf da delidir ve delirmek zamanla olan bağının kaybedilmesine sebep olur. Bu durumda unutma, zaman ve delilik kavramlarının ilişkisine dikkat çekilir.

Bahri Efendi, Perizad'ın Yusuf'a âşık olduğunun farkındadır. Önceleri büyük bir kıskançlık hissettiği bu durumu zamanla kabullenir. Yusuf'u tanıdıkça seven Bahri Efendi, Perizad ile aşklarına engel olmayacağını Yusuf'a söylemeye karar verir. Fakat konuşmadan önce duygularının da tesiriyle içkiyi fazla kaçırır. Olayları anlatan Sergüli'ye göre Bahri Efendi, bilinçsizce uyumak için çok içki içmiştir. Bu durum verdiği kararın Bahri Efendi'yi zorladığını ve unutmak istediğini gösterir.

Yusuf ve adamları Saru Han'da esirlerle birlikte birkaç gün kalırlar. Yusuf burada Osmanlı ile Kalenderiler arasında yeni bir çatışmanın çıkacağı haberini alınca esirleri bırakarak Kalenderilerin yanında olmak için yola çıkmaya karar verir. Yusuf'un gideceğini öğrenen Perizad, umutsuzluk, öfke ve çaresizlik içinde kalıp intihar eder. Perizad'ın intiharı benliğinden vazgeçtiğini ve yaşadıklarını unutmak istediğini gösterir. Zira ölüm ve intihar unutmanın sebeplerindendir. Handakiler durumdan çok etkilenirler fakat bu ölüm Yusuf'un gitme kararına engel olmaz. Yusuf da artık Perizad'ın hayalinden kurtulamayacağını farkında olmasına rağmen giderek onu unutmaya çalışır. Bu durum gitmenin unutmaya sebep olduğunu veya unutmak için kullanılan bir yol olduğunu gösterir.

Çift Aslan serisi bireysel unutma açısından pek çok örneğe sahiptir. Ölüm, intihar, delilik, hastalık, uyku, kaçış, nefret, bilinç kaybı, kimlikten uzaklaşma arzusu ve korku unutmaya sebep olan faktörlerdendir. Bu faktörler bir yandan kişiyi gayriiradi bir unutmaya götürdüğü gibi diğer yandan unutma arzusuyla yapılan eylemlerdir. Sonuç olarak unutma, bireylerin belleklerini ve hayatlarını etkilemektedir.

2.5. Rüyalar

Rüyalar, bilinçaltının bilince açılan kapısıdır. Rüyalar geçmişte yaşanmış bir anı ile bugünkü benliğin duygularının birleşimiyle oluşur.⁴⁹ Bu nedenle rüyalar gerçeklikten kopuk olsa da anıların yeniden işlenip inşa edildiği bir bilinmezlik alanıdır. Rüyalar bellekle ilişkilerinden ötürü anıların hatırlanmasına sebep olur. Ancak yönlendirici ve hatırlatıcı etkisi olan rüyalar işaret ettiği yerin dışında kalanları unutturur. Rüya âleminde gerçeklikten uzaklaşmak da unutmaya neden olur.

Kalenderiye'nin kahramanı Giuseppe Mazzone, rüyalarının peşinden giderek geçmişini ve hayatını unutan bir kahramandır. Geçmişte Floransa'da yaşayan bir tüccar olan Mazzone, ticaret için çıktığı yolda Girit'e uğramış, burada tanıştığı Areti'den Hristo adında bir oğlu olmuştur. Areti ve Hristo'yu da terk eden Mazzone, Kapadokya'ya gelir, yaşadığı maceraların ardından mal varlığını çeşitli yerlere bağışlayıp manastıra kapanır. Mazzone'nin geçmişini, ailelerini ve kimliğini terk etmesinin nedeni unutma arzusu ve Hz. Meryem ile ilgili gördüğü rüyadır. Mazzone oğluna yaptıklarının nedeni olarak rüyalarını gösterir. Kahramanın hayatını kökten değiştirmesinin sebebi olan bu rüya unutmayı tetikler. Mazzone'nin rüyalar hakkındaki görüşüne göre rüya âlemi zaman ve mekândan bağımsız olduğu için bireyi gerçek dünyadan uzaklaştırır, bu da kolayca unutmasını sağlar.

⁴⁹ Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, 32.

Rüyalar hâlâ pek çok açıdan belirsizliğini koruyan bir konudur. Uykuyla girilen rüyalar âleminde bel-
leğin çerçevelerinden ve gerçeklikten uzaklaşan kişi unutmaya açık hâle gelir. Kahramanlar da rüyalarıyla
kurdukları bağ ile bu durumu göstermektedir.

2.6.Yabancılaşma

Geçmişten bugüne bir köklerden kopuş problemi olan yabancılaşma, bireyselleşmeyi ve yalnızlığı artır-
mıştır. Yabancılaşmanın tesiriyle birey ve toplum kendi kültüründen, geçmişinden ve kimliğinden uzaklaşır.
Bu uzaklaşmayla köksüz topluluklar ortaya çıkar. Yabancılaşma bir kavram olarak felsefede ve sosyolojide
dikkat çekmiş, kapitalizmle ilişkilendirilmiş, belli bir dönem unutulduktan sonra da bireyselleşmenin artma-
sıyla tekrar gündeme gelmiştir.⁵⁰ İnsanı yalnızlığı ve köksüzlüğe iten yabancılaşma bir unutma problemidir.
Toplumu ve bireyleri etkisi altına alıp hayatlarına yön veren yabancılaşma edebî metinlerde de kendine yer
bulmuştur.

Zaman Yeli'nin kahramanları yalnız kalarak ve kimliklerinden koparak yabancılaşır. Dimitri de Haydar
da aileleri olmasına rağmen kendilerini yalnız hissedip mutsuz olurlar. Haydar'ın yalnızlığının diğer sebebi
bir emir olarak Moğollarla Çift Aslan tarikatının arasında kalması ve bu siyasi ortamda taraf tutmak zorunda
bırakılmasıdır. Çift Aslan tarikatı ve Moğollar arasındaki savaşın ardından Haydar, yaraları iyileşene kadar
yeraltında kalır. Ailesini bulmak amacıyla yola çıkar ve bir dehlizde geceyi beklerken yalnızlığıyla yüzleşir.
Savaşta sevdiklerini kaybetmiş ve ailesinden uzak kalmıştır. Yeraltında kaldığı süre boyunca hayattan kopuk
olduğu için yabancılaşır. Savaş sonrasında eski düzenin kurulduğunu fark eden Haydar, artık davalarına
sadık olan kimsenin kalmadığını düşünür ve eski düzene dönen topluma yabancı hisseder. Ailesini Manuel'in
konağında bulduğunda çocuklarının kendisini tanımadığını görür. Unutulduğunu anlayan Haydar, bir hiç
olmaya karar vererek konaktan ayrılır. Haydar konaktan çıkınca gördüğü kırlangıcı yalnızlığıyla özdeşleştirir.
Savaşta kahramanlığından ötürü azizleştirilen ancak şimdiki haliyle tanınmayan Haydar'ın yabancılaşması
kendi kimliğinden tamamen vazgeçmesiyle tamamlanmış olur. Sonuç olarak kahramanların yalnızlığının
sebebi kimliklerinden koptukları için kendilerini ait hissedememeleridir.

Haydar'ın yakın arkadaşı Emir Vasili, Leon ve Dimitri'nin ölümünün ardından farklı bir adam olur.
Kendini dine adanmış ve Çift Aslan tarikatına dâhil olan Vasili, Hristiyan olmasına rağmen kızının vaftiz
törenine gelmez. Çünkü ona göre Hristiyanlık inancındaki gibi insan günahkâr bir şekilde doğmaz. Bu dü-
şünceler Vasili'nin dinden uzaklaştığını gösterse de Haydar'ın yaratıcıya inanmadığını söylemesine içerler. Bu
durum Vasili'nin dini anlamda tutarlı davranmadığını düşündürür. Dolayısıyla kahramanın dini değerlerine
yabancılaştığı görülür.

Yabancılaşma mekânsal anlamda da gerçekleşir. Bu durum Haydar'ın emir olarak Kayseri'ye gittiğinde
kendini yabancı hissetmesiyle görülür. Haydar, Selçukluların hâkimiyetindeyken de Kayseri'ye karşı yaban-
cılık hissettiğini söyler. Şehre bir Moğol hakanına vergi vermek için gittiğindeyse bu yabancılık hissine da-
yanamaz. Fakat ona göre Moğollar da Kayseri'de yabancılaşmıştır. Yabancılıkları taş evlerde kalmak yerine
çadırlarda kalarak özlerine yakın olmaya çalışmalarından anlaşılır.

⁵⁰ Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması/ Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, çev. Salih Ak. (Ankara: Phoenix
Yayınevi, 2002), 4.

Güvercine Ağıt'ta yabancılaşma ilk olarak Civan'da görülür. Bir papaz olan Civan'ın kadınlara yaklaşmaması gerekir ancak Şamnalika'ya âşık olan Civan bu kuralı unuttur. Aşkından gözü kör olan Civan, Şamnalika'nın okuduğu kil tabletlerde anlatılan üç kişinin hikâyesinin teslis inancıyla ilişkili olduğunu göremeyecek durumdadır. Ayrıca Civan Şirali'ye ilahilerden ve ayetlerden teselli bulmadığını söyler. Civan, Stavro'nun askerleri tarafından esir edildiği yeraltı zindanından çıktıktan sonra temizlenmek için saçını kazıtır. Fakat saç kazımak papazlar için uygun görülmeyen bir davranıştır. Sonuç olarak Civan'ın bir din adamı olarak statüsüne ve dini inancına yabancılaştığı görülür.

Romanda önce Muhyiddin'in sonra da Stavro'nun adamı olarak görülen Karasankor Turabi, hem dinini hem de adını değiştirir. İrikıyım ve zalim bir adam olan Turabi, önceden Mavros adlı bir Ortodoks'tur. Kahramanın kimliğini ve dinini değiştirmesi bir yabancılaşma içinde olduğunu gösterir.

Romanın önemli kahramanlarından Fâzıl da kimliğine yabancılaşan kahramanlardandır. Endülüslü bir tüccar olan Fâzıl, Anadolu'dan kaçırılıp Endülü'se götürülen annesinin vasiyetini yerine getirmek için Anadolu'ya gelmiştir. Fakat Fâzıl özellikle akrabası Stavro'yla karşılaştıktan sonra annesinin memleketine karşı yabancılık ve yalnızlık hisseder. Bu durum Fâzıl'ın kimliğinin bir yarısına karşı yabancılaştığını gösterir.

Saruca Abdal, roman içinde kimliğine yabancılaşan diğer kahramandır. Sevgilisi Gülbeyaz gözlerinin önünde öldürülünce Tanrının varlığını sorgulamaya başlayan Saruca Abdal'ın gerçeklik algısı zarar görür. Her şeyi hiçliğe bağlayan kahramanın bu hâli, bir derviş olarak dinî inancına karşı yabancılaştığını ve değerlerini unuttuğunu işaret eder.

Kalenderiye'de ailesini terk eden ve kökünden kopan Giuseppe Mazzone bir yabancılaşmanın içindedir. Tüccarlığı bırakan ve manastıra kapanan kahraman aldığı bu kararla eski kimliğine yabancılaşır. Mazzone'nin Katolik olmasına rağmen inancına yabancılaştığı görülür. Bu durum kötülüklerin kaynağı olarak Tanrıyı görmesinden anlaşılır. Mazzone'nin Hz. Meryem'i gördüğü rüya da oğlu Hristo tarafından şeytani olarak tanımlanır. Ona göre bu rüya Hristiyanlık inancına hakaret içerir. Rüyalar da bilinçaltının yansıması olduğu için Mazzone'nin rüyası yaşadığı inanç inkırazını göstermiş olur.

Molla Emin'in karısı Nurusefa da dinî değerlerine yabancılaşmıştır. Nurusefa hayatından ve kocasından nefret eder. Şebsefa'nın sara nöbeti esnasında Molla Emin sebepsiz yere ona tokat atınca bu nefreti gün yüzüne çıkar. Molla Emin kaleye gittiğinde kalfasına dert yanar ve yaşadığı hayat bir ceza olduğu için öldükten sonra sorgu meleklerinin kendisine hesap soramayacağını söyler. Kahramanın bu düşüncesiyle dinî inancının anlam dünyasını unuttuğu anlaşılır.

Kalenderî dervişi olan Yusuf ise davranışlarıyla dinî inancı noktasında kafa karıştırır. Perizad'a âşık olmasına rağmen yaklaşmaması dervişliğin kurallarına bağlı olduğunu gösterir. Ancak Ezelî Kamer Dede olarak gölge oyunu oynattığında bir kuklayı Allah'ın sureti yapar. Bu oyun esnasında da Köse Molla adlı biriyle inanç tartışmasına girer. Kahramanın bu tutumu inancına karşı yabancılaştığını düşündürür.

Romanın inanç krizi yaşayan son kahramanı Perizad'dır. Perizad, Yusuf'un kendisinden uzak durması ile hem psikolojik olarak hem de inanç anlamında sarsılır. Çünkü Yusuf da âşık olduğu hâlde dervişliğinin gereği olarak kendisinden uzak durmaktadır. Bunun sonucunda âşık olduğu adama dinî bir kural gereği kavuşamadığını düşünen kahraman dinden uzaklaşmaya başlar. Kadın oluşuna isyan eden Perizad, Yusuf'a

Allah'a kızgın olduğunu söyler. Sergüli'ye göre Perizad bu sözüyle Yusuf'a olan sitemini dile getirir. Perizad'ın dini anlamda yaşadığı yabancılaşma intiharıyla eyleme dönüşmüş olur.

Gürsel Korat'ın serisinde yabancılaşma, kahramanların köklerinden kopup değerlerini unutmalarında görülür. İnanç inkırazı yaşayan, yalnızlaşan ve kimliklerinden uzaklaşan bu kahramanların yabancılaşmanın unutturucu etkisi altında kaldıkları görülür.

2.6.1. Kimliksizleşme

Yabancılaşmayla ortaya çıkan aşırı bireyselleşme insanları toplumlarından, kültürlerinden ve tarihlerinden koparır. Bu kopuşun son noktası olarak birey kendi kimliğine yabancılaşır. Zira kimliği besleyen öğeler kültür, gelenek ve tarihtir. Simgesel bir anlam evreni olan kültür, bireyi zaman ve toplum boyutunda bir araya getirir; anlatsal bir yapıya sahip olan kültürün bireylerin hayatını şekillendiren belli kaideleri vardır ve gelecek kuşaklara aktarılabilirdiği için aidiyet duygusu oluşturur.⁵¹ Kültürüne yabancılaşan birey aidiyet duygusunu kaybeder ve kimliksizleşir. Kimliksizleşen bireyler edebî metinlerde kahraman olarak görülür.

Zaman Yeli adlı eserde kimliksizleşen kahraman Haydar'dır. Bir melik oğlu olan Haydar, Başhisar emiridir. Çocukluk arkadaşı Uçhisar emiri Vasili'nin kız kardeşi Marika karısıdır ve çocukları vardır. Emir Mahmut Bin Haydar, romanın başında makamının ayrıcalıklarını kullanan, statüsünü kaybetmesine sebep olacak işlerden uzak duran ve saygısızlığa tahammülü olmayan biriyken Çift Aslan tarikatına katılınca unvanlarından ve sosyal statüsünden vazgeçer. Bu andan sonra Rumi Haydar olarak anılmaya başlar. Fakat eski kimliğinden tam anlamıyla kopamayan Haydar, tarikatın bazı kurallarına karşı gelir, tolerans görmeyi talep eder ve tarikatın içinde kıymet görmek ister. Moğollarla yaptıkları savaştan sonra neredeyse her şeyini kaybeden Haydar, emirlerden nefret eder ve onları küçümser. Bu durumda Haydar, Rumi Haydar kimliğiyle tam olarak özdeşleşir. Yaraları iyileştikten sonra ailesini aramaya başlar ve karısının statüsünü koruma amacıyla savaşta teslim olup tekrar emir olan Manuel'le evlendiğini, çocuklarının ise kendisini tanımadığını görür. Haydar bu yaşadıklarından sonra kimliğinden vazgeçerek hiçleşmeye karar verir. Zaten kahramanlığından ötürü azizleştirilen Haydar'ı savaştan sonra kimse tanımaz. Halk karşılarında gördükleri yaralı ve paspal adamın Çift Aslan'ın yiğidi Haydar olduğuna inanmaz ve onun deli olduğunu düşünürler. Haydar bu durumu devam ettirir ve delirmemiş olmasına rağmen deli gibi davranmaya başlar. Böylece Rumi Haydar'dan sonra Deli Haydar kimliğini benimser. Haydar'ın emir, rumi ve deli olarak adlandırılan bu kimlik değişimleri önceki kimliğine yabancılaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Sonunda deli davranarak hiç olmaya çalışan kahraman kimliksizleşir.

Kalenderiye'de ise kahramanın kimliğini saklaması kimliksizleşme örneği olur. Hristo, babası Mazzone'yi aramak için gittiği Lindo Hanı'nda ve San Angelo Manastırı'nda gerçek kimliğini söylemez. Hristo'nun kimliğini saklama amacı esas kimliğiyle babasını aradığında karşılaşacağı zorlukları fark etmesidir. Hristo'nun kimliğini saklaması tam anlamıyla bir kimliksizleşme değildir. Ancak kahramanın kimliğini değiştirmesi gerçek kimliğinden ayrılmak istediğini düşündürür. Yıllardır babasını görmeyen kahraman kendi kimliğini unutmak istiyor olabilir. Bu durum Hristo'nun babasıyla yüzleşmesinden sonra ailesiyle ilgili öğrendiği gerçekleri kabullenememesiyle bir üst seviyeye ulaşır ve kahraman isyanın eşiğine gelir. İsyen ise kimliğe yabancılaşmanın kanıtıdır.

⁵¹ Assmann, *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, 23.

Romanın bir diğer kahramanı Yusuf'un dönem dönem yeni bir kimlikle farklı bir şehirde yaşaması kimliği saklamanın örneklerindendir. Bu durum Yusuf'un kendi kimliğine tam olarak bağlı olmadığını, büyük oranda yabancılaştığını gösterir. Yusuf bu kimliksizleşmenin sonunda esas kimliğini unutmasa da kimlik kavramıyla ilgili yaşadığı çatışmalar onu unutmanın alanına dâhil etmektedir.

Kahramanların kimliklerinden uzaklaşmaları, yeni kimliklerin ardına sığınmaları ve dönemsel kimlik değişikliği kimliksizleşmenin örnekleridir. Çift Aslan serisinde bu kimlik çatışmaları unutmayı ortaya çıkarmasıyla dikkat çeker.

2.7. Mekân

Mekân, belleğin temel taşlarından biridir. İnsan, bir mekânın içinde varlığını devam ettirebilir. Gaston Bachelard'a göre hem ruhu hem bedeni olan ev ve mekân, insanı bir arada tutar, tehlikelere karşı korur; insanın beşiği evdir.⁵² Mekân birey ve toplumları kucaklayan bir sahnedir. Bu nedenle mekânlarda tarihin, toplumsal olayların neden ve sonuçlarının izleri vardır.⁵³ Bu izler hatırlatıcıdır ancak izler kaybolmaya başladığında unutma devreye girer. Çoğunlukla belleği somutlaştıran ve hatırlama noktaları oluşturan mekân, zarar gördüğünde veya hatırlatıcılık özelliğini kaybettiğinde unutma gerçekleşir.

Zaman Yeli romanının mekânlarından bazıları tahrip edildiği için mekânsal belleğin zarar gördüğü ve unutmanın ortaya çıktığı görülür. Cabirî, Haydar ile Çift Aslan tarikatı ve Moğollar üzerine konuşurken kendisinin daha önce yaşadığı Niğde'nin nasıl yıkıldığını anlatır. Zarar göreceğini hiç düşünmediği bu şehrin durumu onu etkilemiştir, bu nedenle Kapadokya'nın benzer bir yıkılış yaşamaması için Haydar'ı uyarır. Sonuçta Niğde'nin ve Kapadokya'nın Moğollar tarafından tahrip edilmesi mekânların bellek açısından zarar görmesine ve unutulmasına sebep olur.

Haydar'ın emiri olduğu Başhisar da Moğollar tarafından yakılır. Aynı zamanda Moğollar toprağı, ekinleri ve ağaçları yakar. Moğolların mekâna zarar vermelerinin amacı güçlerini göstermek, Haydar'ı kışkırtmak ve halkın belleğini yok etmektir. Haydar, hayatında önemli yeri olan ve geçmişinin şahidi olan Başhisar'ın yakılmasıyla kendine engel olamayıp çocuk gibi ağlar. Bu durum mekânların insan hayatındaki etkisini gösterir.

Sonuç olarak mekânlar bellek için çift taraflı öneme sahiptir. Mekânın üstlendiği anıların, geçmişin ve tarihin hatırlanması için mekânların korunması gerekir. Fakat mekânların da ömrü vardır; işlevlerini tamamladıklarında veya zorla yok edilmeye çalışıldıklarında unutulmaya başlanır. Mekânlar unutulurken taşıdıkları bellek verilerini de unutturmaktadır.

2.7.1. Yer Adları

Yer adları mekânların etiketidir. Yer adları konuldukları mekânın tarihini bir yandan aşikâr ederken diğer yandan örter.⁵⁴ Bu isimlerin ardında çoğunlukla bir hikâye vardır. Bu hikâyeler geçmişin bir parçası olduğu için yer adları hatırlatıcıdır. Ancak hatırlatıcı olan her unsur dönüştürülerek unutturucu hâle getirilebilir. Yer adları değiştirilerek mekânların geçmişi unutturulmaya çalışılır.

⁵² Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2020), 37.

⁵³ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019), 133.

⁵⁴ Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, 20.

Güvercine Ağıt'ta Kayseri'yi boyundurukları altına alan Moğollar, siyasî güçlerini ve hâkimiyetlerini kanıtlamak için şehrin adını değiştirirler. Zira şehrin o dönemki adı olan Kayseriye'yi Araplar kullanır. Moğollar bu kullanımı yasaklayıp şehrin adını Kayserî yapar. Bu hareket yönetimi değişen Kayseri'nin tarihini unutturma çabasını da içermektedir.

Sonuç olarak devletlerin rekabeti sonucu değiştirilen yer adlarının belleğe zarar verdiği ve tarihi unutturduğu görülür. Bu durum yalnızca birey ve toplumların belleğini değil kolektif belleği de etkiler. Unutma onu kullanan siyasî güçlerin belleğini de etkilemektedir.

2.8. Zaman

Zaman, belleğin diğer temel taşıdır. Bellekteki anılar kişinin zaman içinde yaşadıklarıdır. Zamanın geçmiş, bugün ve gelecek olarak adlandırılması zamanı yaşayan birey ve toplumların tecrübelerinin ardı ardına sıralanışıdır.⁵⁵ Bellekteki verilerin zamanla unutulması belleği şekillendirir. Belleğe alınan bilgilerin tekrarlandığı zaman aralığı ve bellekte bulundukları süre, zamanın unutma üstündeki etkisini gösterir.⁵⁶

Zaman Yeli'nde zaman, özellikle Haydar üzerinden anlatılır çünkü kahraman yaşadıklarından sonra zamanı sorgular. Haydar, geçmişinin doğru olmadığını, delirmiş olabileceğini veya geçmişinin gördüğü bir rüyadan ibaret olduğunu düşünmeye başlar. Kahramanın gerçeklik algısı zarar görür. Hareketin ve zamanın gerçek olmadığına inanan Haydar; geçmiş, şimdi ve geleceğin nesnelerin hareketine verilen isim olduğunu ileri sürer. Haydar, zamanın bireyler üzerindeki unutturucu etkisiyle savaştan sonra Manuel'in evinde bulduğu çocuklarının kendisini tanınamasıyla yüzleşir. Bu durum kahraman için yıkıcı olur. Yaşadıklarından sonra kimliğinden vazgeçen Haydar, zamanın kendisini unutturduğunu kabullenip gider. Sonunda zamanın her şeyi dönüştüren bir yel olduğunu düşünür.

Güvercine Ağıt'ın kahramanı Stavro'nun da zamanla ilgili farklı fikirleri vardır. Stavro, bireyin doğumunun öncesindeki ve ölümün sonrasındaki zamanının belirsiz olduğunu ve zamanın bugünden ibaret olduğunu düşünür. Dedeleri Haydar'ın lanetinin ailesinin peşini bırakmadığını düşünen Stavro, bu laneti unuttuğu sırada annesinin ölümüyle zaman ve ölümü sorgulamaya başlar. Bir Hristiyan olarak ahirete inanması gereken kahramanın ölümden sonraki zaman hakkındaki düşünceleriyle dinî inancının çatıştığı görülür. Dolayısıyla Stavro, zamana dair düşüncelerini değiştirmiş ve önceki düşüncelerini unutmuştur.

Romanın diğer kahramanı Saruca Abdal da sevgilisi Gülbeyaz ve aynı hücreyi paylaştıkları Fâzıl gözünün önünde öldürülünce gerçeklik algısını kaybeder. Yıllar önce karşılaştığı Haydar'ı ve gördüğü rüyaları hatırlayıp zamanı sorgular. Saruca Abdal da Stavro gibi doğum öncesi ve ölüm sonrası zamanın bilinemeyeceğini düşünür. Ona göre zaman unutulmadan gelir, insan öldüğünde de onun için unutulmuş olur. Yanındaki insanların bir an öncesinde hayattayken artık ölmüş olmalarının gerçekliğiyle zamanı reddedemeyen kahraman, yine de sorgulamayı bırakamaz ve ölümle hayatın birlikte olduğu sonucuna ulaşır.

Kalenderiye'de ise Hristo, Mazzone ile konuşması sırasında çocukluğundan beri görmediği ablasının âşık olduğu Anna olduğunu öğrenir. Öğrendiği bu bilgiyle dehşete düşen Hristo, zaman hakkında düşünmeye başlar. Hristo'ya göre zaman, anıların ve bilgilerin bellekten kaybolmasıdır ve bilinen bir şeyin bilinmez olma-

⁵⁵ İlhan, *Kültürel Bellek-Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*, 136-137.

⁵⁶ Karaarslan, *Toplumsal Hafıza*, 50.

sını sağlar. Buna göre zaman unutmaya sebep olur. Hristo'nun ablasını zaman içinde unutup ona âşık olması zamanın unutturuculuğunu kanıtlar.

Gürsel Korat'ın Çift Aslan serisinde kahramanların zamanı sorgulamaları dikkat çeker. Bu sorgulamaların tetikleyicisi kahramanların travmaları ve öğrendikleri bilgilerdir. Sonuç olarak zamanın unutmaya sebep oluşu kahramanların başlarından geçen olaylarla gösterilir.

2.9. Toplumsal Unutma

Toplumsal unutma, toplumun bilinçli bir şekilde veya zorlamayla unutmasıdır. Toplamların bilinçli unutması, kendi çıkarlarına ve vicdanlarına uymayan geçmişteki olayları unutmayı tercih etmesidir. Bu durum toplumun unutmak için hemfikir olduğu bir konuda gizli bir ittifak yapmasıyla gerçekleşir. Diğer yandan egemen güçlerin yararlarına görmediği bilgiler ve olaylar zorla toplumlara unutturulmaya çalışılabilir. Ancak her olay toplumsal belleğe ekilen bir tohumdur ve toplumu etkileyen hiçbir olay bütünüyle unutulmaz.⁵⁷ Yine de tamamen yok olmayan bu olaylar toplum tarafından görmezden gelinebilir. Çift Aslan serisinde de toplumsal unutmanın çeşitli örnekleri bulunur.

Toplumu ve bireyi kuşatıcı bir durum olan ölüm, toplumsal unutmaya sebep olur. Siyasî ve sosyal etkili ölümler toplum tarafından kolayca unutulur. Örneğin; savaşlar, kıtlık veya soykırım bu eylemleri gerçekleştiren toplumlar tarafından unutulmak istenen olaylardır. *Zaman Yeli* romanı savaşın, yıkımın ve yoksulluğun had safhada olduğu bir sosyal ortamda geçer. Moğolların zulmünden kurtulmak amacıyla ortaya çıkan Çift Aslan tarikatı Moğollarla yaptıkları savaşta yenilir. Bu savaşı yöneten Vasili ve Haydar efsaneleştirilirler. Azizleştirilen bu kahramanlar unutulmayıp efsaneleri nesiller boyu anlatılır ancak onların efsaneleştirilmelerine sebep olan savaş halk tarafından kolayca unutulur. Moğollarla savaşılmadan önce Kapadokya halkı akın akın düşmanın üstüne yürür. Haydar'a göre bu coşkulu ve nefret dolu yürüyüşü hiç kimse unutamaz. Fakat savaşın yenilgiyle sonuçlanmasıyla halkın her şeyi unuttuğu görülür. Bu unutmanın sebebi, gördükleri zulme başkaldırdıkları halde yenilen halkın bu mağlubiyeti unutup yalnızca kahramanları hatırlayarak umudunu diri tutma çabasıdır. Savaşı da Çift Aslan'ın davasını da hatırlayan tek kişi Haydar'dır ve yalnızlığıyla tekrar tekrar yüzleşir. Haydar, halkın yortular yaparak Çift Aslan tarikatını andığını görür ancak bu anma unutmaya yakındır. Zira halk olayı unutturken yalnızca kişileri hatırlamaya çalışmaktadır.

Romanın anlatıcısına göre devletler çıkarları doğrultusunda toplumsal unutmayı sağlamaya çalışmaktadır. Cabiri'ye göre düşman oldukları Moğollarla kendi devletleri olan Selçuklular aynıdır zira kahraman siyasi hegemonyaya karşıdır. Vasili ise konuştuğu Dimitri'ye siyasetin satranca benzediğini söyler. Ona göre devletler çıkarları için başka devletlerin zarar görmesine göz yumabilir. Fakat Vasili'nin de sonradan idrak ettiğine göre bu siyasî çıkar çatışması yoksulların zarar görmesine sebep olur. Bu durum siyasi gücün kendi çıkarları için yoksulları unuttuğunu ve topluma da unutturduğunu gösterir. Romanda Haydar'ın kayınpederi Nikolaos Efendi'nin göçebe halkı yaban olarak adlandırması seçkin kesimin yoksul halkı ötekileştirdiğini ve unuttuğunu kanıtlar. Ayrıca bu ötekileştirme toplum içerisindeki birliğin de unutulduğunu gösterir.

Güvercine Ağıt'ta Mihayıl toplumsal unutmayı fark eden tek kişidir. Mihayıl'a göre zenginler yoksulların yüceltilmesiyle ilgili anlatılan dinî menkıbelerde duygulanırken kendi kölelerine ve çevrelerindeki ihtiyaç sa-

⁵⁷ Karaarslan, *Toplumsal Hafıza*, 54.

hiplerine acımasız davranır. Bu yoksullara karşı duyarsız kalarak onları unutmalarından kaynaklanır. Mihayıl'ın düşüncesine göre zenginlerin içinde bulundukları durum bir toplumsal unutmaya örneğidir.

Emir Stavro, dedesi Haydar'ın lanetine dair söylentiler yüzünden sürekli korku içinde yaşar. Önce anesi Tamara'nın ardından da karısı Siranuş'un ölümüyle korkuları artar. Ona göre lanet halkası kendi boyuna dolanmak üzeredir. Buna engel olmak için pek çok kişiyi yeraltı zindanına kapatıp bazılarını öldürten Stavro'nun hapsettiği Fâzıl, Saruca Abdal, Gülbeyaz, Civan, Şahveli, Mihayıl ve Mazzone toplum tarafından unutulur. Bu unutmaya gayriiradidir. Zira kahramanların çoğunun yakınları başka yerlerde olduğu için onları tanıyan ve hatırlayan kişilerden uzaktadırlar. Diğerlerinin yokluğu da Stavro tarafından gizlenir. Bu durumda halk roman kahramanlarını bilinçsizce unuttur.

Toplumsal unutmada toplumların bellekleriyle ilişkisi bilinçli veya bilinçsiz şekilde zedelenir. Serinin kahramanları ölüm, menfaat, ötekileştirme ve kaybolmak gibi farklı yollarla parçası oldukları toplum tarafından unutulurlar.

2.10. Modernite

Modernite; modernliği, yeniliği, hızı ve tüketimi yaygınlaştıran bir toplum düzenidir. Modernite emekle oluşturulan ancak önce emeğin unutturulduğu bir sistemdir.⁵⁸ Bu nedenle modernite sahip olduğu ve insanın faydasına sunduğu her şeyle birlikte unutturucudur.

Zaman Yeli romanında modernite, Moğollara karşı yurtlarını savunma düşüncesiyle kurulan Çift Aslan tarikatının para ve güce önem vermeye başlamasında görülür. Çünkü modernite piyasa, para, güç ve tüketim kavramları etrafında şekillenir. Bu durum romanda Cabirî ve Haydar'ın konuşmasıyla anlaşılır. Haydar, beylerin Moğollar yüzünden bozulan ticaretlerini düzeltmek için tarikata katıldığını fark eder. Cabirî'ye göre bu durum normaldir çünkü ona göre beyleri harekete geçiren güç budur.

Hayat düzenini şekillendirip değiştiren modernite, romanın merkez faktörü olan Çift Aslan tarikatını da tesiri altına alır. Modernitenin unutturucu tabiatı kutsal amaçlar taşıdığı düşünülen toplulukları da etkiler, esas amaç unutulurken modernitenin önem verdiği kavramlar benimsenir.

2.11. Ataerkil Kültürde Unutmaya

Ataerkillik, erkeklerin egemen olduğu bir toplum düzenidir. Ataerkillikte iktidar erkeklerin elinde olduğu için toplumun her kesiminde erkeğin hâkimiyeti görülür, her konuya eril bir bakış açısıyla yaklaşılır ve kadınlara karşı şiddet yoluyla eyleme dökülen bir nefret görülür.⁵⁹ Bu düzende kadın, erkeğin hükmü altında, çeşitli haklardan mahrum edilen bir meta gibidir ve insan olduğunu unutarak yalnızca kendisine verilen vazifeleri yerine getirir. Bu şekilde kadınlara varoluşlarının özellikleri unutturulmaya çalışılır. Romanlarda ataerkillik topluma yansımaları ve kadınlara unutturdıkları üzerinden ele alınır.

Kalenderiye'nin kadın kahramanları kadınlıklarına isyan eder. Sâre, kadınların cinsel arzularını belirtmeleri konusunda kısıtlanırken erkeklerin serbest bırakılmasını kabul etmez. Bu noktada kendisini bir meta

⁵⁸ Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, 47.

⁵⁹ Sait Yıldırım, "Kadına Yönelik Şiddet ve Ataerkillik" 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II* içinde, ed. Kadir Budak ve Sabri Ege (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2017), 195.

olarak görür ve bir nevi Allah'a isyan ederek kadınların yaratılmaması gerektiğini düşünür. Kahramanın kadınlığıyla ilgili sorgulaması inancının sarsılmasına sebep olur. Bahri Efendi'nin odalığı olan Perizad da kadın olduğundan mutlu değildir. Bahri Efendi'yi sevmeyen ve onunla olmak istemeyen Perizad, kadınlara istekleri sorulmadığı gibi bir meta gibi alınıp satıldıklarını düşünür. Perizad, Yusuf'a olan aşkına karşılık alamaz bu nedenle büyük bir umutsuzluk içindedir. Kahraman bu aşk acısının tesiriyle isyan eder. Hakları ellerinden alınan kadınların şeytan olarak görüldüğünü ileri sürer. Perizad'ın ataerkilliğin kadınlığını unutturmaya çalışmasına isyanı eyleme dönüşür ve kahraman intihar eder. Bu kimliğinin unutturulmaya çalışmasına ve çaresizliğine başkaldırır. Molla Emin'in eşi Nurusefa ise menopoza girdiğinde Lala Mahmut Paşa'nın kendisine yaptığı zulümlere dayanamayıp intihar eden Kıptî cariyeyi anımsar. Bu cariyenin zehir içmeden önce kadınlıktan azat olmak için intihar ettiğini söylemiştir. Bu durumda kadınların sırf kadın oluşlarından ötürü yaşadıkları zulümleri kaldıramadıkları, değerlerini unuttukları ve çareyi de varlıklarına son vermekte buldukları görülmektedir.

Romanlarda ataerkillik kadınların kendilerinden uzaklaşmalarına ve isteklerini unutmalarına sebep olur. Kadınlar varoluşlarının özünü unuttuklarında varoluşsal sorgulamalar yaşarlar ve bu sorgulama varlığa son verilmesiyle biter. Bu durum kimliğin unutturulmaya çalışılmasının nasıl yok edici etkileri olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bellek, bireye dair her türlü bilgiyi muhafaza eden bir sandığa benzer. Bireylerin hayatında vazgeçilmez bir yere sahip olan bellek, toplumlar tarafından da kullanılır. Belleğin canlılığını koruması için ihtiyaç duyduğu eylemler hatırlama ve unutmadır. Hatırlama, belleğin muhafaza etme gücünü artırırken unutma, belleğin gereksiz verilerden temizlenmesini ve yenileri için yer açılmasını sağlar. Bu durum çoğunlukla olumsuz bir yaklaşımla anılan unutmanın bellek için ne denli gerekli olduğunu gösterir. Birey ve toplumları koruyan gizli bir güç olan bellek; sosyal, siyasî, tarihî ve sanatsal pek çok veriyi korur ve bu alanları varlığının aktarılması için kullanır. Belleği sosyal ve sanatsal bir yaklaşımla yansıtan alan edebiyattır. Edebî metinler hem bireylerin hem de toplumların belleklerinden izler taşır. Örneğin, toplumda yaşanan ve belleğe aktarılan sosyal olaylar romanlarda işlenir ve gelecek nesillerin belleğine aktarılır. Dolayısıyla edebiyat, belleğin sonraki kuşaklara seslenmesinin en temel yoludur. Bu seslenişte bireysel ve toplumsal unutmanın rolü, Gürsel Korat'ın Çift Aslan serisinde dikkat çekmektedir. Seri içerisinde kahramanların kıyafetleri, kullanılan semboller, kutsal değerler ve kişiler, rüyalar, bireylerin ve toplumların unuttukları, mekân ve zaman faktörleri, yabancılaşma, modernite ve ataerkillik gibi kavramlar unutmayı ortaya çıkartan faktörlerdir. Bu faktörler kendilerine yüklenen anlamı taşıyamadıkları veya tahribe uğradıkları durumlarda unutmaya neden olur. Kıyafetler kişinin kimliğini yansıtır. Bu nedenle kıyafetlerde bilinçli veya bilinçsiz olarak yapılacak herhangi bir değişiklik kimliğin algılanışını etkiler, kişinin kimliğini saklamasına veya unutturmasına yardımcı olur. Semboller bellekte saklanan anlamları somutlaştırdıkları için belleği de nesneleştirmiş olur. Romanlarda görüldüğü gibi sembollere farklı anlamlar yüklenebilir ve bu anlam zenginliği farklı yansımalarla sebep olur. Bu yansılardan birisi unutmadır. Kültürel belleğin taşıyıcılarından olan kutsallar ve azizler toplumun hatırlama gereksinimini karşılayan kavramlardır. Bu kavramlar toplumun değerlerini taşırlar ancak toplumun ihtiyacını karşılayamadıkları noktada unutulmaya terk edilirler. Unutma bazı insanî eylemlerle de ortaya çıkar. Bunlar; kaçış, uyku, intihar ve ölümdür. Kaçmak, bireyin uzaklaşma ve unutma arzularının eyleme dönüşmesidir. Uyku sırasında bi-

rey gerçeklikten uzaklaşır ve hem gerçek âlemi hem de gördüğü rüyaları unutma eğilimindedir. İntihar, bireyin unutma arzusunun had safhaya ulaşmasıyla ortaya çıkarken ölüm, ölen kişinin unutulmasına neden olur. Aynı zamanda hastalık, delilik ve bilinç kaybı gibi kişinin elinde olmayan durumlar ile nefret ve korku gibi duygular da unutmaya tetikler. Yabancılaşma ve kimliksizleşme unutmaya sonucunda ortaya çıkar. Unutma, bireylerin geçmişleriyle veya bellekleriyle bağlarının kopmasına sebep olur. Bu kopuşla birey; yabancılaşır, yalnızlaşır, dini inkıraz yaşar veya kimliğinden soyutlanır. Romanlarda kadın kahramanların hayatlarına etkisiyle dikkat çeken ataerkillik de kadınların kimliklerinden kopmalarına ve varoluşlarını unutmalarına sebep olur. Zaman ve mekân insanı çepeçevre saran olgulardır ve belleği taşıma işlevleri vardır. Bellek, zaman ve mekân sayesinde hatırlanır fakat bu olguların zarar görmesi, ömürlerinin bitmesi veya taşıdıkları anlamların ve olayların unutulması onların da unutulmasına sebep olur. Toplum düzeninin bir parçası olan modernite, romanın sosyal ortamında da görülür ve modernitenin madde ile bireyi ön plana çıkaran yapısı unutmaya neden olur. Böylece bir edebî metni oluşturan farklı dinamiklerin kendilerine has yollarla unutturucu özellik kazandığı anlaşılmış olur. Unutmaya edebî metinlere yansımalarının daha iyi anlaşılabilmesi için farklı tarz- larda yazılan metinler bu doğrultuda incelenebilir.

Kaynakça

- Akça, Hilal. "Ömer Seyfettin'in "Bahar ve Kelebekler" Hikâyesinde Kültürel Unutkanlık/Amnezi," *Söylem Filoloji Dergisi* 6, sayı: 3 (2021): 538-554.
- Alver, Köksal. *Siteril Hayatlar/ Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek /Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çeviren: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Augé, Marc. *Unutma Biçimleri*. Çeviren: Mehmet Sert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Aydın, Rıfat. "Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet," *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3, sayı: 6 (2018): 48-70.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2020.
- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek-Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme*. Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015.
- Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çeviren: Bülent Peker ve Ümit Altuğ, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çeviren: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Connerton, Paul. *Modernite Nasıl Unutturur*. Çeviren: Kübra Kelebekoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çeviren: Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Ertoyl, Muhammet. *Yabancılaşma Kader mi Tercih mi*. Ankara: Lotus Yayınları, 2007.
- Eyrek, Aysun. *Ekrana Bellek/ Kültür Endüstrisinde Bellek Yitimi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2020.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. Çeviren: Büşra Uçar, Ankara: Heretik Yayınları, 2019.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. Çeviren: Banu Barış, Ankara: Heretik Yayınları, 2018.
- İlhan, M. Emir. "Gelenek ve Hatırlama: Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası Üzerine Bir Tartışma," *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10, sayı: 8 (2015): 1395-1408.
- İlhan, M. Emir. *Kültürel Bellek-Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Korat, Gürsel. *Güvercine Ağıt*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Korat, Gürsel. *Kalenderiye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Korat, Gürsel. *Zaman Yeli*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019.
- Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. Çeviren: Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânlar*. Çeviren: Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Papenheimer, Fritz. *Modern İnsanın Yabancılaşması/ Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*. Çeviren: Salih Ak, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2002.
- Platon. *Menon*. Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011.

Sarlo, Beatriz. *Geçmiş Zaman/ Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma*. Çeviren: Peral Bayaz Charum ve Deniz Ekinci, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Shaw, Julia. *Bellek Yanılgısı/ Hatırlama, Unutma ve Sahte Anılar Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Funda Sezer, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Harf Simgeciligi*. Ankara: Hece Yayınları, 2003.

Urry, John. *Mekânları Tüketmek*. Çeviren: Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Wellek, René ve Austin Warren. *Edebiyat Teorisi*. Çeviren: Ö. Faruk Huyugüzel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Yıldırım, Sait. “Kadına Yönelik Şiddet ve Ataerkillik” 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II* içinde, Editör: Kadir Budak ve Sabri, 193-213. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 15.02.2023

Kabul: 28.02.2023

Atıf: Beşer, Ali Sertan. "Gazzâlî Descartes'ın Felsefesine Etki Etmiş Midir?," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 60-79.
<https://doi.org/10.55256/temasa.1251610>

Gazzâlî Descartes'ın Felsefesine Etki Etmiş Midir?

Ali Sertan Beşer¹

ORCID: 0000-0002-3859-070X

DOI: 10.55256/TEMASA.1251610

Öz

İslam dünyasının yetiştirdiği ve "Hüccet'ül İslâm" (İslâm'ın Delili) olarak anılan kelâmcı, mutasavvıf ve filozof Gazzâlî (d. 450/1058, ö. 505/1111) kesin bilgiyi (yakîn) arayışında şüphe metodunu kullanarak büyük bir sorgulama içerisine girmiştir. Araştırmalarında akıl, nefis, ruh, sezgi, nedensellik gibi birçok filozofun da gündeminde olan meseleleri felsefi bir üslupla tartışan Gazzâlî, bu anlamda doğuda ve batıda birçok düşünürü etkilemiştir. Bu etkiler takip edildiğinde Gazzâlî'nin açıklamalarıyla diğer filozofların düşünceleri arasında benzerlik gözden kaçmamaktadır. Gazzâlî ile bazı benzerlikler taşıyan ve tartışma konusu olan bir düşünür de Fransız filozof René Descartes'dır (d. 1596, ö. 1650). Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*, *Meditasyonlar* gibi eserlerine bakıldığında Gazzâlî'nin özellikle *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Kimyâ-i Sa'âdet* gibi eserlerinde yaptığı açıklamalarla benzerlik göstermektedir. Bu makalede, öncelikle İslam düşüncesinin Batıya etkisi bağlamında Gazzâlî'nin bilinirliği ortaya konulmaya çalışıldıktan sonra, Gazzâlî'nin bahsi geçen eserlerindeki açıklamalarıyla Descartes'ın açıklamaları arasındaki benzerlik ve farklılıklar belirtilmeye çalışılacaktır. Son bölümdeyse Descartes'ın Gazzâlî'nin eserlerini bilip bilmediğine yönelik tartışmalara bir nebze olsun katkı sunulmaya gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Descartes, Şüphecilik, Bilgi Felsefesi, İslam Felsefesi, Modern Felsefe.

Did Gazzali Affect Descartes's Philosophy?

Abstract

Gazzali, who was one of the most prominent figures in Islamic world during the Middle Ages, was theologian, Sufi and thinker and he seek to certain knowledge (yakîn) through scepticism as a method and fell into great questioning. In his investigation Gazzali argues many issues, such as reason, self, intuition, causality, which are discussed also many other philosophers, through philosophical style and affected many thinkers both in east and west. Following these effects, it can be easily seen that there are some similarities between his and other philosophers' explanations. French philosopher René Descartes is such a philosopher who shares some similarities with Gazzali. So, in this article, it will be tried to show these similarities and also differences based on chosen works of Gazzali and Descartes. But before that in the introduction, it will be presented how much Gazzali was known during the 12th and 13th century in the Latin West. This will show the reader the possibility of Gazzali's effect on later periods on western thinkers, especially on Descartes. In the last part, it will be tried to argue that whether Descartes know about Gazzali's Works or not based on some discussions in the literature.

Keywords: Gazzali, Descartes, Scepticism, Epistemology, Islamic Philosophy, Modern Philosophy.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. besersertan@gmail.com

Giriş: İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi Bağlamında Gazzâlî'nin Bilinirliği

Gazzâlî ile Descartes arasındaki benzerlik ve farklılıklardan bahsetmeden önce, Latin dünyasında Algazel olarak bilinen Gazzâlî'nin, Avrupa'da bilinirliğinin ne zaman başladığı ve nasıl bir seyir izlediğinden bahsetmek onun Descartes'a etkisinin sınırlarını anlamamız açısından elzemdir. Şunu belirtmemiz gerekir ki sadece Gazzâlî değil, diğer Müslüman düşünürler de özellikle 11. yüzyılın sonlarından itibaren Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler vasıtasıyla bilinmeye başlanmışlardır. İslâm filozoflarının Batı'ya etkisi çok geniş bir külliyat oluşturduğundan, konumuz gereği sadece Gazzâlî'nin eserlerini çeviren ve onları anan mütercimleri analım. Bunlardan ilki, Toledo² yakınlarında bulunan Segovia kenti Başpiskoposu olan Dominicus Gundissalinus (ö. 1181) olup Arapçadan Latinceye yapılan tercüme hareketlerinin baş şahsiyetlerinden biridir. Kendisi, İslâm düşünürlerinin eserleri doğrultusunda da eserler vermiş, İslâm Meşşâîliğini, Yeni Platoncu yaklaşımla Batıya tanıttığı bilinmektedir. El-Kindî (ö. 866 [?]), el-Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. 1198) gibi İslâm filozoflarının eserlerini çevirmesinin yanı sıra Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife* adlı eserini "Liber Philosophiae Algazel" adıyla tercüme etmiştir.³ Gerçekten de Gazzâlî'nin Batı'da tanınmasını sağlayan ilk eserin, *Makâsıdü'l-Felâsife* (Bundan sonra kısaca *Makâsıd*) olduğunu söyleyebiliriz. Bir önemli husus da bu eserin ön sözünde Gazzâlî açıkça amacının Meşşâî filozoflarını anlatmak olduğunu söylemesine rağmen, ön söz bölümünde⁴ yaptığı bu açıklama bir şekilde gözden kaçırılarak Meşşâî filozoflarından biri olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Aslında ön söz bölümünün eserden ayrıldığı ve ayrı olarak Paris'te Bibliothèque Nationale de France'da muhafaza edildiği de belirtilmektedir.⁵ Bu durum Gazzâlî'nin Latin anlayışının Arap anlayışından farklı olması sonucunu doğurup *Makâsıd*'ın çevirisi olan *Summa theoriae philosophiae*'nin de Gazzâlî'nin bir Meşşâî filozofu olduğu düşünülerek yapıldığı dikkate alındığında farklı olarak ele alındığının altını çizmek gerekmektedir.

Gazzâlî'nin eserlerini çeviren bir diğer önemli isim Barselona'da Ramón Martí (ykl. 1220-ykl. 1285) olup çok sayıda Arapça eseri kaynak olarak kullanmıştır ki mesela onun *Pugio Fidei* adlı eserinde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Mîzânü'l-amel*, *Mişkâtü'l-envâr*, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Kitâbu't-tevbe* ve *el-Mak-*

² Başpiskopos Raymond de Sauvetat, Papa II. Sylvestre'nin izinden giderek, Toledo'da yaşamakta olan Yahudi, Hristiyan ve Müslüman bilginlerden yararlanarak İslâm bilim ve düşüncesine ait eserlerin büyük bir bölümünün Arapçadan Latinceye çevrilmesi için çaba göstermiştir. Ancak Abbâsiler dönemindeki Beytü'l-Hikme gibi düzenli çalışan bir tercüme okulu olduğunu söylemek güçtür; Bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 237. Ayrıca bkz. De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place In History* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., Ltd, 1922), 275-276.

³ Gundissalinus'un çevirdiği diğer eserler için bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 252-253. Gundissalinus'un çevirdiği belirtilen *Makâsıd* eseri F. Gabrieli'ye dayanılarak verilmiştir. Ancak Charles Lohr'a göre son araştırmalar *Makâsıd*'ın Gundissalinus'un bizzat kendisi tarafından çevrilip çevrilmediğine dair karışıklığı gidermiştir. Lohr'a göre yazılışından sonra 50 ila 75 yıl sonra *Liber Algazelis de summa theoriae philosophiae* adıyla Toledo'da Arapçadan Latinceye çevrilen *Makâsıd*, Toledo başpiskoposu John (1151-1166) tarafından oluşturulan bir grup mütercim tarafından çevrilmiştir. Gundissalinus'un, Kastilyan dili ve Latince bilirken Arapça bilmediğini belirten Lohr, bu sebeple Arapça bilen İbn Davud ile çalıştığı bildirmektedir. Bunun yanında, İbn Davud'un, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs* (*De Anima*) adlı eserinin çevirisinin girişinde çeviri yönteminden bahsettiğini de belirtmektedir; bkz. Charles H. Lohr, "Logica Algazelis: Introduction and Critical Texts," *Traditio* 21, (1965): 228-229.

⁴ Gazzâlî, "Mukaddime," *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdü'l-Felâsife)*, çev. Cemaleddin Erdemci. (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 35-37.

⁵ Bu konuda bkz. Anthony H. Minnema, "The Latin Readers of Algazel, 1150-1600" (Phd. Dissertation, University of Tennessee, 2013), 16.

sadu'l-esnâ fî esmâ'illâhi'l-hüsnâ adlı eserlerinden alıntılar yapmıştır.⁶ *Pugio Fidei* adlı eserin konumuz açısından önemliyse Gazzâlî'nin, *el-Munkız mine'd-dalâl* (bundan sonra kısaca *el-Munkız*) eserine atıflar yapmasıdır. Gazzâlî'nin bu eserinde kullandığı şüpheli yaklaşım ve kesin bilgi (yakîn) arayışı, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Düşünceler* ve *Meditasyonlar* adlı eserlerindeki şüpheli yaklaşımları ve şüphesiz bilgi arayışına dair düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Ramón Martí ve Dominicus Gundissalinus'un döneminde *el-Munkız* eserinin tam tercümesinin tam olarak yapıldığına dair bilgi bulunmamasına rağmen, bahsi geçen mütercimlerin Arapça bilmesi ve Ramon Martí'nin bu esere atıflar yapması, *el-Munkız* eserinden haberdar olduğunu göstermektedir. En önemli sorularsa *el-Munkız* eserinin Descartes öncesi çevrilip çevrilmediği ve Descartes'ın bu eserden haberdar olup olmadığıdır. Bu sorulara yazımızın son bölümünde cevap bulmaya çalışacağız.

Gazzâlî'nin eserlerini çeviren diğer bazı mütercimlerse; Hasdai Abraham ben Samuel Ha-Levi (1230'da hayattadır) *Mîzânü'l-amel* eserini *Mozene Zedek* olarak⁷, Jacob ben Machir ibn Tibbon (ö. 1304) yine *Mîzânü'l-amel* eserini *Mozene Ha'lyynnim* olarak⁸ İbrânîceye çevirmiştir. Narbonne'li Moses (Moses de Narbonne, ö. 1362) ise Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife* adlı eserine şerh yazmıştır.⁹ Bu şerhe, Rieti'li Moses ibn İsaac (ö. yak. 1460) açıklamalar yazmış, İsaac ibn Shem-Tob (ö. 15. yüzyıl) kardeşi Josef ben Shem-Tob ile birlikte babaları Shem-Tob'un Gazzâlî'nin metafiziğine dair görüşlerine bir şerh yazmışlardır.¹⁰ 16. yüzyılda yaşamış ve vefat etmiş olan Calonymos ben Juda (Maestro Calo), Zerahiah ha-Levi'nin İbrânîceye çevirdiği *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri *Destructio Philosophiae* adıyla Latinceye çevirmiştir.¹¹ Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife* adlı eserini ya doğrudan Arapçadan ya da daha önceden yapılmış Latince çevirilerden İbrânîceye çevirerek İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'den (ö. 925) açıklamalar ekleyen Jehuda ben Salomon Nathan ile Gazzâlî'nin İbrânîceye çevrilen *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri kontrol ettiği bilinen Jehuda ben Salomon ben Levi'yi de belirtmek gerekmektedir. Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin eserlerinin Latince tercümelerinin yanında birçok İbrânîce tercüme de yapılarak özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda Batı literatürüne önemli katkı sağlanmıştır. Sonraki yüzyıllarda Gazzâlî'nin eserlerine dair çeviri görece azalmış olmakla beraber devam etmiştir. Genel olarak bakıldığında 12. ve 13. yüzyıllardaki çeviri faaliyetlerinin 17. yüzyıldaki Kopernik (ö. 1543), Galileo (ö. 1642), Kepler (ö. 1630), Descartes ve Newton (ö. 1727) gibi bilim ve düşünce adamlarına önemli malzeme sağlayarak, bilimsel devrimin gerçekleştirilmesine önemli katkıda bulunmuştur.¹²

Son olarak, kısaca belirtmeye çalıştığımız üzere Gazzâlî, özellikle İspanya'nın Araplar tarafından fethiyle Avrupa'ya gelen eserler içerisinde bilinirliği oldukça yüksek olan âlimlerden biridir. Gazzâlî'nin *Makâsîd* dışında diğer eserlerinin Yahudi ve Latin mütercimlerce zaman içerisinde çevrildiği, yukarıda belirttiğimiz üzere birçok eserinin, *Pugio Fidei* adlı eserde iktibas yoluyla kullanıldığı dolayısıyla bahsi geçen eserlerden haberdar olduğu bir gerçektir. 11.-13. yüzyıllarda Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesi yoğun bir şekil-

⁶ Ramón Martí, *Pugio Fidei*'sinde ayrıca Fârâbî'nin *Fizik* üzerine şerhinden, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-işârât ve't-tenbihat* ve *Kitâbu'n-necât* adlı eserinden, Râzî'nin *Şükûk alâ Câlînus*, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *ed-Damîme* adlı eserlerinden alıntılar yaptığı da bilinmektedir; bkz. Charles Burnett, "Arabic into Latin: the reception of Arabic Philosophy into Western Europe" in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 382.

⁷ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 274-275.

⁸ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 281-282.

⁹ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 286-287.

¹⁰ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 288-289.

¹¹ Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 290.

¹² Edward Grant, *Physical Science in the Middle Ages* (New York: Cambridge University Press, 1977), 18-19.

de görülürken, sonraki yüzyıllarda da görece olarak azalsa da Gazzâlî'nin eserleri çevrilmeye ve okunmaya devam etmiştir ki okuyucuları arasında Albertus Magnus (ö. 1280) ve Thomas Aquinas (ö. 1274) da vardır.¹³ Araştırmamızda dikkatimizi çeken husus, Gazzâlî'nin eserlerinin bilinip iktibas yoluyla kullanılmasına rağmen, konumuz açısından büyük önem taşıyan *el-Munkız* eserinin Latinceye çevrilip çevrilmediği bir tarafa Avrupa dillerine çevrilmesinin de tercüme hareketleri hesaba katıldığında oldukça geç bir dönem olarak belirtilmesidir. Gazzâlî'nin Arapça birçok eserinin erken tarihte çevrilmesine rağmen, neden *el-Munkız* eserinin bilinmesine rağmen çevrilmediği önemli bir sorudur. Şüpheli geleneğin önemli örneklerinden biri olan *el-Munkız* eseri bilindiğine göre bu eser bilindiği çevrede etkili olduğu varsayımı yanlış olmayacaktır ki Descartes'ın *Yöntem Üzerine Düşünceler* ve *Meditasyonlar* adlı eserlerindeki benzer yaklaşımı göz ardı edilemeyecek derecededir. Şimdi bir sonraki bölümde bu benzerliklere bunun yanında farklılıklara da seçtiğimiz eserler üzerinden değinmeye çalışalım.

1. Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* Adlı Eseriyle Descartes'ın *Yöntem Üzerine Düşünceler* ve *Meditasyonlar* Adlı Eserleriyle Benzerlikler ve Farklılıklar

Gazzâlî ve Descartes'ın ilk karşılaştırılabilecekleri husus, her ikisinin araştırmalarına nasıl başladıklarına dair anlattıklarıdır. Gazzâlî, *el-Munkız*'de okuyucuya hitaben ilimlerin gayesini ve sırlarını, mezheplerin tehlikelerini ve iç yüzlerini, birbirine zıt anlayış ve yöntemlere sahip fırkaların çalkantıları içinden hakikati bulup çıkarmak için çektiği sıkıntıları, taklit çukurundan kurtulup her şeyi sorgulayarak aslını araştırma zirvesine nasıl yükseldiğinin sorulduğunu belirtmektedir. İlk olarak, Kelâm ilminden faydalandığı noktaları; ikinci olarak, hakikate ulaşmanın sadece imamları taklit etmekle mümkün olacağına inanan Ta'limiyyecilerin beğenmediği durumlarını; son olarak da filozofların gidişatlarından basit ve değersiz gördüğü hususları ve nihayet mutasavvıfların razı olup hoşlandığı yönlerinin açıklanmasının istendiğini ifade etmektedir.¹⁴ Şunun altını çizmek gerekir ki 'taklit' meselesi Gazzâlî'nin vurguladığı bir husustur. Öğrenme sırasında halkın düşünce ve inançlarını taklit eden bireyin, aslında tam olarak meseleleri bilmediğini düşünen Gazzâlî için, hakikî anlamda bilmenin kişinin kendi araştırmasıyla mümkün olduğu düşüncesindedir ki kendisi de *el-Munkız*'de halkın sözlerini ve düşüncelerini defalarca tetkik ettiğini söylemektedir.¹⁵ Bunun yanında, insanların farklı din ve milletlere ayrılması, farklı anlayış ve yöntemler geliştirmeleri, Gazzâlî'ye göre içerisinde pek çok insanın boğulduğu bir okyanus meydana getirmektedir. Dahası, Gazzâlî, "Her fırka ve cemaat, kurtulanın sadece kendisi olduğunu iddia etmekte ve kendi dinî anlayış ve gidişatı ile böbürlenmektedir" demektedir.¹⁶ Herkesin kendi görüşünü en doğru kabul ettiğini söylediği böyle bir ortamda Gazzâlî şunları ifade etmektedir:

"Gençliğimin baharından bu yana – yani henüz yirmi yaşına girmedığım buluş çağımdan yaşımın elliye geçtiği bugüne kadar – hep bu derin okyanusun dalgalarıyla mücadele edip durdum. Onun derinliklerine korkak ve çekingen biri gibi değil cesurca daldım. Korkusuzca her karanlığa girdim, her problemin üzerine gittim ve her zorluğun içine atıldım."¹⁷

"Gençliğimin ilk yıllarından beri, hakikati kavramaya olan susamışlığım ve tutkum benim yaratılışımdan gelen bir huy ve alışkanlıktır. Allah bu karakteri fitratıma koymuştur. Bunda benim bir etkim ve tercihim söz konusu

¹³ Özellikle 12.-16. yüzyıllarda Gazzâlî'den alıntı yapanları tespit eden bir çalışma için bkz. Minnema, "The Latin Readers of Algazel, 1150-1600," 134.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Çıkış Yolu)*, çev. Osman Arpaçukuru. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 10-11.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 11.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 13.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 15.

değildir. Bu sayede çocukluk dönemimde bende ki taklit bağına çözdüm ve örf ve geleneğe dayalı inançlardan kurtuldum. Çünkü Hristiyan çocuklarının sadece Hristiyan; Yahudi çocuklarının sadece Yahudi ve Müslüman çocuklarının da sadece Müslüman olarak yetiştirildiklerini gördüm.”¹⁸

Gazzâlî, “İslâm karakterine uygun olarak doğmanın” hakikati ile “anne-babayı, hocaları taklit ederek öğrenilip benimsenen inançların” mahiyetini araştırmak ve başlangıçları telkin olan bu inançları birbirinden ayırmak istediğini söyleyerek hangisinin doğru (hak) hangisinin yanlış (batıl) olduğu hususunda birçok görüşün olduğunu belirterek, “Benim maksadım, bunların hakikatini “bilmek”tir. Öyleyse önce “bilgi”nin hakikati nedir, bunu öğrenmeliyim” demektedir.¹⁹ Belirtelim ki Gazzâlî’nin aradığı bu bilgi, “Yakîn” dediği kesin ve şüphesiz bilgidir.²⁰ Gazzâlî, şüphesiz bilgiyi elde etmedeki yaklaşımını da şöyle ifade etmektedir: “Sonra bu şekilde bilmediğim ve kesinliğinden böyle emin olmadığım hiçbir bilgiye güvenmeyeceğimi ve onunla güven içinde olmayacağımı anladım. Güven içinde olunmayan hiçbir bilgi kesin bilgi değildir.”²¹

Descartes da, *Meditasyonlar ve Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserlerinde, Gazzâlî’nin gençliğinden bu yana öğrendikleri konusunda söylediklerine benzer bir şüpheli yaklaşımı göstererek, farklı toplumların farklı görüşleri olduğunu ve kendisinin de “şüphesiz bilgi”yi aradığını şu ifadelerle seslendirmektedir:

“Bundan birkaç yıl önce, gençliğimden bu yana ne çok yanlış doğru olarak kabul ettiğimi, dolayısıyla bu yanlışların üzerine temellendirdiğim şeylerin ne kadar kuşku götürdüğünü fark ettim ve o günden itibaren bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam, hayatımdaki her şeyi bir kerede kökünden söküp atmam ve meseleye tekrar en başından başlamam gerektiğini anladım.”²²

“Çocukluğumdan beri ruhumu özgür sanatlarla besledim. Öğretmenlerimden yaşama yararı dokunacak her şeyin kesin ve apaçık bilgisine bu sanatlar aracılığıyla erişilebileceğini işittiğimden beri, bunları öğrenmek için nasıl da inanılmaz bir arzuyla yanıp tutuştum. Ama âdet olduğu üzere beni aydınlar arasına katacak olan bu sanatlarla ilgili derslerimi tamamlar tamamlamaz tümüyle farklı düşünmeye başladım. Çünkü kendimi o kadar çok kuşku, o kadar çok yanlış arasında buldum ki, bütün bu öğrenme çabamın aslında bana cahilliğimi ilmek ilmek dokumaktan başka bir yararı olmadığını anladım.”²³

“Oysa ben yaşamda doğru yolu daha açık görmek ve emin adımlarla ilerlemek için, her zaman büyük bir hevesle doğru bilgiyi yanlıştan ayırt etmeye çalışıyorum. Yine de salt başka insanların âdetleri üzerine yoğunlaşmakta öyle pek de kesin bilgiler elde edemeyeceğimi kabul etmeliyim. Çünkü bu âdetlerde evvelen Felsefecilerin fikirlerinde gördüğüm kadar farklılıklar olduğunu görüyordum. Ama bence bunların bana en büyük faydası, bizim âdetlerimize çok tuhaf ve gülünç gelen birçok şeyin, ne olursa olsun başka halklarca ortak olarak benimsenmiş olduğunu gözlemlemem ve bunun sonucunda sadece örneklerle, alışkanlıklarla bana belletilen şeylere körü körüne inanmamayı öğrenmem oldu. İşte bu şekilde gitgide kendimi büyük yanlışlardan kurtardım ve zihnimi hep hakiki doğruların ne olduğunu anlamaya yönelttim.”²⁴

“Üstelik ben artık meselelere o kadar çekingen yaklaşmam, çünkü şu anki derdim nasıl davranacağımdan çok nasıl bilgi edineceğim sorunu.”²⁵

“Ama durmak yok, dün girdiğim yolu tekrar yürümeye başlayacağım ve bu kez en ufak kuşku içeren her şeyi baştan sona yanlış biliyormuşçasına eyleye eyleye yol alacağım, ta ki kesin bir şey bulana kadar ya da hiç böyle bir şey yoksa, en azından hiçbir şeyin kesin olmadığının kesin olduğunu öğrenene kadar.”²⁶

¹⁸ Gazzâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 17.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 18-19.

²⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 19.

²¹ Gazzâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 19.

²² René Descartes, *Meditasyonlar (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 23.

²³ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 31.

²⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 39.

²⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, 31.

²⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 32-33.

Descartes ayrıca “Genelin üstünde bilgi edinmek isteyen insan, kuşkularını genelin icat ettiği konuşma tarzlarıyla temellendirmeye çalıştığı için utanmalı” diyerek genelin yaklaşımını taklit etmenin uygunsuzluğunu Gazzâlî gibi olumsuz yaklaşımla dile getirmiştir.²⁷ Görülebileceği üzere hem Gazzâlî hem de Descartes “gençliklerinden bu yana” çok defa hataya düştüklerini ve hatadan kaçınmak ve kesin ya da şüphesiz bilgiye ulaşma arzusunda olduklarını açık bir şekilde ifade etmektedirler. Bunun yanında her iki düşünür de farklı toplumların her birinin hakikatin bilgisine sahip oldukları, kendi düşünce ve inançlarının en doğru olduklarını düşündüklerini söyleyerek bu anlamda göreceliğe de vurgu yapmaktadırlar. Buradan da genel olarak şüpheli gelenekte sıkça görülen bilgi edinme kaynaklarını sorgulamaya giriştiklerini görmekteyiz. Bilgi; duyu organları ve akıl yoluyla elde edildiğinden, bu yollarda ne derece kesinliğe sahip olduklarını sorgulamaktadırlar. Bu konuda önce Gazzâlî’nin söylediklerine bakalım:

“Sonra bilgilerimi inceden inceye kontrol ettim. Duyu organları yoluyla elde edilen bilgiler ile akıl prensiplerinin sonucu olan zorunlu açık bilgiler dışında bu özelliğe sahip herhangi bir bilgiye sahip olmadığımı gördüm. Bu sonuca varınca ümitsizliğe kapıldım. Sonra şöyle düşündüm: “Bu ümitsizlikten sonra artık, problemlerimi sadece açık ve kesin bilgilerle çözüme kavuşturabilirim. Bunlar da duyu organları ve akıl prensipleri ile elde edilen zorunlu bilgilerdir. Öyleyse önce bunların sağlamasını yapmalıyım. Acaba duyu organlarımla elde ettiğim bilgilere olan güvenim ve akıl yoluyla elde ettiğim zorunlu bilgilerde hatadan emin oluşum, daha önce taklide dayalı eski bilgilerimde yanılmaktan emin oluşum gibi midir? Ya da taklide dayalı bilgiler ile teorik bilgilerde halkın büyük bir bölümünün hatadan emin olması türünden midir? Yahut her tür aldanma ve gafletten uzak, kesin bir güven hali midir?” (...) Duyu organlarımla elde ettiğim bilgilerde uzun bir zaman kuşkuyla baktım. Nihayet bunlarla da hata yapmanın mümkün olduğuna kanaat getirdim. Şüphelerim iyice artmaya başladı.”²⁸

Bunları belirttikten sonra “Duyu organlarına dayalı bilgiye nasıl güvenebilirim?”²⁹ diye soran Gazzâlî, bu konuda göz organının yanılmalarına örnekler vermektedir. Bu örneklerden birinde “Yine göz, yıldızlara bakar ve onları bir madeni para büyüklüğünde görür. Halbuki matematik ve astronomi hesapları, gördüğümüz yıldızların hacim bakımından üzerinde yaşadığımız dünyadan daha büyük olduğunu göstermektedir” demektedir ki buna çok benzer ifadeleri Descartes da kullanmaktadır.³⁰ Duyu hâkiminin, duyulara dayalı olarak kendi kararını verdiğini ifade eden Gazzâlî, akıl hâkiminin duyu hâkimini yalanlayarak, onun yanlışlığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bunun sonucunda duyulara dayalı bilgilere güvenini yitirdiğini de belirten Gazzâlî, sadece bilgilerimizin dayanağı açık akli bilgilere, mesela “10 sayısı 3 sayısından büyüktür”, “bir şey hem var hem yok olamaz”, “bir şey hem sonradan var olan hem de öncesiz (ezeli) olamaz” gibi yargılara, güvenilebileceğini ifade etmektedir.³¹ Duyuların yanılmışından ötürü insanı hataya götürmelerinden dolayı onları güvenilmez ve şüpheli bir konuma yerleştiren Gazzâlî ile benzer şekilde Descartes da özellikle Meditasyonlar eserinde “şüphesiz bilgi” arayışına girdiğini görmekteyiz. Descartes, Meditasyonlar, eserinde şunları ifade etmektedir:

²⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 44.

²⁸ Gazzali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 21, 23.

²⁹ Gazzali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 23.

³⁰ Descartes’ın benzer ifadelerine örnekler şunlardır: “Yıldızlardan gördüğü ışığın, yanmış bir şamdan ışığından daha fazla olmadığını görerek, her yıldızın bir şamdan ucunda yanan bir alevden daha büyük olacağını aklının ucundan bile geçirmedi. (...) Bunun ne denli doğru olduğunu şu örnekle de bir kez daha görüyoruz ki, çocukluğumuzdan bu yana yıldızların tümünün pek küçük olduklarını kafamızda canlandırdığımız için gökbilimcilerin verdiği kanıtlar onların pek büyük olduğunu göstermesine karşın, hâlâ bu düşten kendimizi kurtaramıyoruz.” Bkz. René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın. (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 96-97. “Bu yüzdendir ki, bir yıldız gözümü küçük bir meşalenin ateşinden daha fazla etkilemese de, bende yıldızın bir meşalenin ateşinden daha büyük olmadığına inandıracak kadar gerçek, yani olumlu bir yeti mevcut değil; ama işte çocukluğumda sebepsiz yere bunun böyle olduğuna bir kere inanmışım.” Bkz. Descartes, *Meditasyonlar*, 116-117.

³¹ Gazzali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 25.

“Bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyularımdan ya da duyularım aracılığıyla edindim, ama bunların zaman zaman beni aldattıklarını anladım. Sağduyuma göre de bizi bir kez aldatana da bir daha asla güvenmemeliyiz.”³²

Descartes, yukarıdaki cümleyi belirttikten hemen sonra, duyular yoluyla elde edilmiş olmalarına rağmen kendilerinden asla şüphe edilemeyecek olan günlük yaşamdan örnekler verir.³³ Sonrasında ise ünlü “rüya argümanı”nı vererek rüyada da duyuya dayalı birçok bilginin zihin tarafından tecrübe edilmesine rağmen, onların gerçek olmadığını ve hatta açıklamasının sonunda, aslında uyku ile uyanıklığı ayıran öyle bariz işaretler olmadığını belirterek, rüya ile gerçek arasındaki farklılığı sorgulamaktadır.³⁴ Descartes, rüya argümanını verdikten sonra takip ettiği düşünce silsilesi sonunda rüyalarda duyulara konu olan ve bileşik yapıdaki şeyleri konu edinen Doğa bilim, Gök bilim, Hekimlik ve benzeri bilimlerin kuşku içerdiklerini, buna karşın aritmetik, geometri gibi doğada var olup olmadıklarına bakılmaksızın, yalnızca en yalın ve en genel şeyleri konu edinen bilimlerin kesin ve kuşku içermeyen bir içeriğe sahip olduklarının söylenebileceğini belirterek, kendisi için kesin ve kuşku götürmez olabilecek alanları tespit etmiştir.³⁵

Gazzâlî de duyulara yönelik güvensizlik sorgulamasının bir benzerinin aklın kendi için de uygulanabileceğini duyuların kendisine seslenişiyle şöyle belirtmektedir:

“Bunun üzerine duyular işe karışıp şöyle dediler: Akılî bilgilere duyduğün güvenin duyulara dayalı bilgilere duyduğün güven gibi olmadığından nasıl emin olabilirsiniz?! Hâlbuki daha az önce bize güveniyordun. Akıl hâkimini gelip bizi yalanladı. Eğer o gelip bizi yalanlamasaydı, sen bize inanıp güvenmeye devam edecektin. Aynı şekilde aklın kavrayışının ötesinde bir başka hâkim daha olabilir. O da ortaya çıktığı zaman aklın, duyu organlarını yargılarında yalanlaması gibi akıl hâkimini yargılarında yalanlayacaktır. Akıl yalanlayacak böyle bir hâkimin ortaya çıkmamış olması onun varlığının imkânsız olduğunu göstermez.”³⁶

Bu sözlerle aklın da yanılsanabileceğini vurgulayan Gazzâlî, aklın yanılabilirliği durumu, tıpkı Descartes gibi, rüya meselesine bağlayarak açıklamaktadır:

“Bu cevap karşısında nefsim bir müddet tereddüt edip durakladı. Sonra rüya gerçeğini hatırlayıp içindeki şüpheyi kuvvetlendirdi. Şöyle dedi: Görmüyor musun? Uyurken rüyada birtakım şeyler görüyor ve türlü durumlar hayal ediyorsun. Bunların gerçek ve kalıcı olduklarına inanıyorsun. O esnada -yani uykudayken- onlar hakkında hiçbir şüpheye düşmüyorsun. Bir süre sonra uyanıyorsun. Gördüğün ve hayal ettiğin şeylerin hiçbirinin gerçek olmadığını anlıyorsun. O halde duyular ve akıl yolu ile anlayıp inandıklarının, sadece içinde bulunduğun hâl sebebiyle sana doğru gibi gelmiş olmadığından nasıl emin olabilirsiniz?! ”³⁷

Duyulara ve akla dair böyle bir sorgulamayla Gazzâlî, Descartes ile benzer bir noktaya gelir. Her ikisi de rüya argümanı ile aklın da yanılabilirliğini kabul eder. Ancak bu noktadan sonra iki düşünürün ilerlediği istikamet oldukça farklı cereyan etmektedir. İlk olarak, Gazzâlî, üçüncü bir hâlin, tıpkı uyku durumuna nispetle uyanıklık durumu gibi bir durumun, özellikle mutasavvıfların kendilerinde var olduğunu iddia ettikleri hâl

³² Descartes, *Meditasyonlar*, 25.

³³ Descartes, *Meditasyonlar*, 25.

³⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 26.

³⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, 26-28.

³⁶ Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 26-27.

³⁷ Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 27. Yine Gazzâlî'ye benzer şekilde Descartes, yukarıda verdiğimiz eserinden bir başka eserinde de duyuları sorgulamasını şu şekilde yapmaktadır: “Komedyalarda insanı şaşırtan “Uyanık mıyım?” yoksa “Uykuda mıyım?” sözlerini hiç duymadınız mı? Hayatınızın sürekli bir uyku olmadığı için duyular aracılığıyla öğrendiğiniz bütün şeylerin aynen uyuduğunuz zamandaki olduğu gibi şimdi de yanlış olmadığından emin olabilir misiniz?”; bkz. René Descartes, *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*, çev. Sanem Sollers. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 43.

(keşf) gibi, uyanıklık halini yanlışlayabileceğinin mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁸ Bunu “Dünya hayatı, ahiret hayatına göre uyku olmalıdır” diyerek dini kaynaklara da dayandırmaktadır.³⁹ Açıkça belirtmeliyiz ki böyle bir üçüncü hâlin imkân dahilinde tartışılması Descartes’da yoktur. Diğer taraftan, şunu da belirtmemiz gerekir ki Descartes, “Belki bende bilmediğim başka bir yeti var”⁴⁰ demekle ancak bu yetinin ne olabileceği hakkında ayrıntı vermemektedir. Yalnızca “Doğal Işık” ile şüphe duymasına gerek kalmadan bazı hakikatlerin verildiğini söylemektedir.⁴¹ Gazzâlî’nin akıl üstü ancak akla bazı hakikatleri delil olmadan elde etmesine yardımcı olan İlâhî ve gizemli karakterli “nur”a karşı Descartes’da da bazı hakikatleri şüphe etmeden bilmesinde akla yardımcı olan, çok detay vermediği, bir rasyonel sezgi bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki her ikisinde de bu “Işık” kavramı benzer bir işleve sahiptir.

Gazzâlî mevcut düşüncelerinin kendisini derin bir şüpheye düşürdüğünü, şüphelerinse ancak kesin bilgiye dayanan delillerle aşılabileceğini belirtmiştir. Kendisinin kesin bilgilere sahip olmadığından delil sahibi de olamadığını, bu sebeple bu şüphe halinin kendisinde kronikleşerek iki ay devam ettiğini, bu sürede her şeye şüpheyle yaklaştığını ve bu durumu kimseye anlatamadığını belirtmektedir.⁴² Dolayısıyla Gazzâlî içinde bulunduğu bu aşırı şüpheci hali hastalık olarak nitelendirmiştir. Descartes da *Meditasyonlar* eserinde içinde bulunduğu durumu şöyle özetlemektedir:

“Dün dalmış olduğum düşünceler zihnimi öyle kuşkulara saldı ki, artık onları bir daha unutmam mümkün değil. Ne şekilde çözülebileceklerini de bilmiyorum, sanki aniden derin bir girdaba dalmış gibi öyle altüst oldum ki, ne ayağımı dibe basabiliyorum ne de yüzüp üste çıkabiliyorum. Ama durmak yok, dün girdiğim yolu tekrar yürümeye başlayacağım ve bu kez en ufak kuşku içeren her şeyi baştan sona yanlış biliyormuşçasına eleye eleye yol alacağım, ta ki kesin bir şey bulana kadar ya da hiç böyle bir şey yoksa, en azından hiçbir şeyin kesin olmadığını kesin olduğunu öğrenene kadar. (...) Demek ki şöyle kesin ve sağlam minicik bir şey bulsam, benim de daha büyük keşifler için umudum olabilecek.”⁴³

Görüldüğü üzere hem Gazzâlî hem de Descartes, içine düştükleri şüpheci hali çarpıcı ifadelerle anlatmaktadırlar. Buradaki temel soru şudur: Gazzâlî ve Descartes içinde bulundukları bu aşırı şüpheci hali nasıl aşmışlardır? Gazzâlî bu aşırı şüpheci halinden, kendi deyimiyle hastalıktan, gönlünün açılmasıyla Allah’ın içine akıtmış olduğu “nur” sayesinde kurtulduğunu belirtmektedir. Peki, bu “nur” nedir? Gazzâlî’nin kendi ifadelerine bakalım: “Bu nur, bilgilerin büyük bir kısmının anahtarıdır. Kim hakikati keşfetmenin sadece serbest delillere bağlı olduğunu sanırsa, o ancak Yüce Allah’ın geniş rahmetini daraltıp sınırlandırmış olur.”⁴⁴ Gazzâlî’ye göre İlâhî cömertliğin pınarından coşup çağlayan bu nurun yolunun gözlenmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁵ Bunun yanında Gazzâlî, anlattıklarının amacının aranması gerekmeyen şeylerin peşine düşmekten korunmak ve gerçeği tam bir ciddiyetle aramak gerekliliğini vurgulamak olduğunu söyler. Gazzâlî, doğruluğu aşikâr olan temel akli prensiplerin aranmasının gerekmediğini çünkü bunların halihazırda

³⁸ Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 27-29.

³⁹ Gazzâlî öyle görünüyor ki dini kaynakları sorgulamamaktadır. Zaten bir imam olarak bunu kendisinden beklememiz zordur. Diğer taraftan, her ne kadar dini kaynaklara başvursa da bu kendisinin iki ay gibi süre alan şüphe buhranını yaşamasını engellemektedir. Bkz. Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 29-30.

⁴⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, 54.

⁴¹ Descartes, *Meditasyonlar*, 50;54.

⁴² Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 29-31.

⁴³ Descartes, *Meditasyonlar*, 32-33.

⁴⁴ Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 31.

⁴⁵ Gazali özellikle “nur” hakkında Hz. Peygamber’in sözlerine gönderme yapmaktadır; bkz. Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 33.

şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Demek ki Gazzâlî içine düştüğü şüphe bunalımını, aranması gereken ile aranması gerekmeyen şeyler arasında ayırım yaparak aşmaktadır. Bu hususta ona yardım eden ise kalbine düşen “nur”dur.

Descartes ise içine düştüğü şüphe girdabından, içinde en ufak şüphe içeren her şeyi eleye eleye yol alarak kesin bir şey bulana dek araştırmasını sürdüreceğini, kesin bir şey bulamasa bile en azından “hiçbir şeyin kesin olmadığı” sonucuna varabileceği şeklinde bir yaklaşım belirlediğini görüyoruz. Bu yaklaşımında gördüğü her şeyin, buna bedeni, duyuları ve hafızası da dahil, sahte olduğunu varsayarak başladığını görüyoruz.⁴⁷ Mevcut bildiklerini şüpheli hale getiren hatalarının nedenini arayan Descartes, bir aldatıcı olduğunu düşünmekte ancak aldatılıyorsa bunun kendisinin var olduğunu da gösterdiğini eklemekte ve bir şey olduğunu düşündüğü sürece hiçbir şey olamayacağını dolayısıyla meşhur önermesi olan “Benim, öyleyse varım” önermesinin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸ Böylece, bedeni ve duyularıyla arasına mesafe koyan Descartes, bedene bağlı olan hissetmek, beslenmek, hareket etmek gibi özelliklerin birer yanılgı olduğunu, sadece “düşünmek” denilen özelliğin kendisinden koparılamayacağını, kendisinin “düşünüyor olduğu sürece var olduğunu” kabul ederek, kendisini şöyle tanımlamaktadır: “Daha kesin konuşmak gerekirse, ben artık yalnızca düşünen bir şeyim, yani bir zihin, bir ruh, akıl ya da mantık; önceden anlamını hiç bilmediğim kelimeler bunlar. Kısaca ben hakiki bir şeyim ve hakikatten var olan bir şeyim. Ama nasıl bir şey? Dedim ya, düşünen.”⁴⁹ Descartes, şüphe buhranından yavaş yavaş çıkmasını sağlayan bir yöntemle tespit ettiği ilk kesin bilgi böylece ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere hem Gazzâlî hem de Descartes, içine düştükleri şüphe buhranından akli prensiplere dayanan çıkarımlarla kurtulurken, Gazzâlî’de “nur” dediği mistik bir yön de işin içinde bulunmaktadır. Şüphe buhranına düşme sebepleri açısından benzerlikler taşımakla birlikte, iki düşünürün şüpheden kurtulduktan sonra yöneldikleri istikamet farklı olduğunu görüyoruz. Gazzâlî ile Descartes’ın benzerlikleri açısından *el-Munkız* ile özellikle *Meditasyonlar* eseri arasında karşılaştırma imkânı burada bizce sona ermektedir. Gazzâlî’nin *el-Munkız* eseri Descartes’ın *Meditasyonlar* eserinden çok farklı bir içerikte devam etmektedir. Ancak *el-Munkız* ile *Yöntem Üzerine Konuşma* eserleriyle bazı açılardan karşılaştırma sürdürülebilir.

el-Munkız’de bir sonraki aşamada Gazzâlî, aşırı şüphecilik hastalığından kurtulduktan sonra gerçeği arayanların dört sınıfa ayrıldığını söylemektedir: Kelâmcılar, bâtıniler, filozoflar ve mutasavvıflar.⁵⁰ Gazzâlî’ye göre gerçek mutlaka bu dört grubun birindedir. Eğer bu grubun dışındaysa artık gerçeğe ulaşma ümidi yoktur. Çünkü ona göre taklidi bıraktıktan sonra tekrar ona dönme ihtimali yoktur.⁵¹ Gazzâlî, bu dört grubun düşünce ve gidişatlarını araştırmaya girer ki bunun ayrıntısına konumuz açısından girmeye lüzum yoktur. Gerçeği arayan bu dört grupta ayrıca felsefenin bölümleri olarak gördüğü matematik, mantık, doğa bilimleri, ilahiyat/metafizik, siyasal bilimler ve ahlak bilimlerinde Gazzâlî’nin iki yönlü değerlendirme ölçütü vardır: Biri İslâm inancına uygun olup olmamak diğeri ise delile dayanıp dayanmamaktır. Bunun yanında, Gazzâlî, dini meselelerle hiçbir ilişkisi olmayan matematik gibi alanlardaki bilgilerin kuvvetli delillere dayandığını,

⁴⁶ Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 35.

⁴⁷ Descartes, *Meditasyonlar*, 33.

⁴⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, 34.

⁴⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, 37.

⁵⁰ Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 37.

⁵¹ Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 39.

bunları reddetmenin uygun olmadığını belirtirken, matematikte başarılı olan filozoflara duyulabilecek hayranlık, onların diğer alanlarda, mesela ilahiyat alanında, söyledikleri her şeyi doğru kabul etmek gibi bir sonuca götürebileceğini düşünmektedir. Halbuki, ona göre filozofların ilahiyat hakkındaki görüşleri tahmine dayanmaktadır.⁵² Gazzâlî'nin dini inanca uygunluk ve delile dayanma ölçütlerini diğer bilimleri değerlendirmelerinde de sürdürdüğü görülmektedir ki burada hepsini ele almaya gerek yoktur.

Descartes da *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinin ilk bölümünde bilimler üzerine değerlendirmelerde bulunmaktadır. Descartes, eskilerin eserlerini anlamak için dilbilgisinin gerekliliğini, kesin ve açık kanıtlara dayanması bakımından matematiği, Cennete giden yolu gösteren İlahiyatın, hemen her konuda bizlere makul konuşmalar yapma ve böylece bilgisi kıt olanları kişinin kendisine hayran bıraktığının, hukukun, hekimliğin ve diğer bilimlerin kendi tedrisatından geçenleri mevki ve para sahibi yaptığının farkında olduğunu belirtmektedir.⁵³ Gazzâlî'den farklı olarak tarih bilimine değinen Descartes, tarihin hiçbir zaman olayları olduğu gibi yansıtamayacağını dolayısıyla her zaman şüphe içerdiğini söyleyerek “Tarihsel Şüphecilik” meselesini ortaya koymaktadır.⁵⁴ Bölümün sonlarına doğru seyahatin kazandırdıklarına da değinen Descartes, seyahat sayesinde felsefecilerdeki farklı görüşler kadar değişik görüşlerle karşılaşıldığını ve farklı halkların farklı düşünce ve inançlara sahip olduğunu ifade eder⁵⁵ ki yukarıda buna benzer görüşü Gazzâlî'nin de belirttiğine işaret etmiştik. Felsefenin kollarından biri kabul ettiği mantık hakkında ise Gazzâlî'ye kıyasla olumsuz bir yaklaşımda olduğunu görüyoruz. Descartes, mantık hakkında şunları söylemektedir:

“Ama bunları dikkatle inceleyince mesela Mantığın, gerek kıyas biçimleriyle gerekse bunun gibi başka tür teknikleriyle, bilmediğimiz şeyleri araştırmak yerine sadece bildiğimiz şeyleri başkalarına açıklamaya yaradığını, daha doğrusu, Lullius'un kullandığı tekniğe benzer şekilde⁵⁶, hiç bilmediğimiz konular hakkında hiç muhakeme yürütmeden bol bol gevezelik etmemizi sağladığını anladım. Gerçi mantığın pek mükemmel, pek doğru kuralları da yok değil, ama bunların arasına bir o kadar da lüzumsuz ve zaman zaman zararlı olabilecek nitelikte kural sıkıştırılmış; bu yüzden doğruları tanımak ve yanlışlardan ayırt etmek neredeyse ham mermerden bir Diana ya da bir Minerva heykeli çıkarmak kadar zor.”⁵⁷

Mantığın çok fazla kural koyduğunu düşünen Descartes, daha sonra daha az sayıdaki kendi kurallarını koyarak araştırma yöntemini belirlemektedir. Kısaca belirtmemiz gerekirse Descartes, doğru olduğunu açık bir şekilde bilmediği hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini, ön yargıdan ve acele yargıdan kaçınacağını, her şeyi bölümlere ayırarak basitten karmaşığa ilerleyeceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşıma bakıldığında Descartes'ın, Gazzâlî'nin “delile dayanmak” ölçütüyle hem fikir olabileceğini söylememiz mümkündür. Peki, Gazzâlî'nin “İslâm ya da din inancına uygunluk” ölçütünün benzerini Descartes'da bulmak mümkün müdür? Şu bir gerçek ki Descartes kendi inancına ve Tanrı fikrine olan bağlılığını hem *Yöntem*'de hem de *Meditasyonlar*'da açıkça ifade etmektedir. Öyle ki *Yöntem* ve *Meditasyonlar*'da incelediği Tanrı fikri o kadar açık ve kesindir ki

⁵² Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 59-61.

⁵³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 32-33.

⁵⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 34-35.

⁵⁵ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 39.

⁵⁶ Ramon Llull (veya Lully) (yaklaşık 1234-1316): Orta Çağ'da yaşamış Katalan filozof ve ilahiyatçıdır. Descartes, Lully'nin “gerçeği bulma sanatına” gönderme yapmaktadır; bkz. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 49, dipnot 1. Burada bir hususa dikkat çekmek isteriz. Ramon Llull'u tanıyan ve onun eserlerinden haberdar olduğunu anladığımız Descartes, acaba İslâm kaynaklarını iyi bilen ve Llull gibi iyi bir Arapçaya sahip ve Latince eserler, mesela *el-munkız*'den de iktibaslar yaptığı *Pugio Fidei* gibi, kaleme almış Raymond Martin'i tanı mıyor muydu? Bize göre döneminin Latince eserlerinden böyle önemli eserlerin Descartes'ın gözünden kaçması düşük olasılıktır.

⁵⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 49-50.

Tanrı fikrinin bu denli sağlamlığını bilmese her şeyden kuşkulanaacağını belirtecek kadar temel bir yer işgal eder. Descartes sözünü ettiğimiz eserlerinde şunları söylemektedir:

“İlk kural, ülkemin yasa ve âdetlerine itaat etmek ve Tanrı’nın inayetiyle çocukluğumdan beri bağrında büyüyüp en iyisi olduğuna karar verdiğim inancıma sıkı sıkıya bağlı kalmak; (...).⁵⁸

“Ama biz bizdeki varlığın ve hakikatin tamamen yüce ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, Fikirlerimiz istedikleri kadar açık ve seçik olsun, hiçbir şey bizi onların doğruluğuna inandıramazdı.”⁵⁹

“Bu nedenle şu son birkaç günlük tefekkürümde ulaştığım sonuçların hepsi doğru olmasa bile, benim gözümde Tanrı’nın varlığı, en azından şimdiye değin Matematik doğrulara atfettiğim kesinlik kadar bir kesinlik taşımak zorundadır.”⁶⁰

“Bu yüzden şimdi beni bu sonuca ulaştıran nedenler üzerine düşünmeyi bıraktığım anda, sahiden Tanrı’dan bihabersem, fikrimi kolayca çelebilecek başka nedenlerin çıkıp gelmesi de an meselesi olur. Ama bu durumda ben hiçbir konuda doğru ve kesin bir bilgi edinmem ki, sadece müphem ve değişken fikirlere sahip olabilirim. Örneğin bir üçgenin yapısını ele aldığımda, Geometrinin kurallarıyla epeyce haşır neşir olmuş birisi olduğumdan, hemen üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu anlarım. Kanıtlamasını da dikkate aldığımda, bu kuralın doğru olduğuna inanmazlık edemem. Ama zihin gözümü bu kanıtlamadan başka yöne çevirir çevirmez, onu çok açık şekilde kavramış olduğumu hatırlamama rağmen, Tanrı’yı bilmemiş olsam, bir anda o kanıtlamanın doğruluğundan kuşku duyabilirim. (...) Ama artık Tanrı’nın varolduğunu kavradıktan ve aynı zamanda her şeyin ona bağlı olduğunu, onun da bir aldatıcı olmadığını anladıktan sonra, açık ve seçik şekilde anladığım şeylerin de doğru olmak zorunda olduğunu anlamış bulunuyorum.”⁶¹

Görüldüğü üzere Descartes, kendi inancına bağlı kalacağını (böylece bu konuda bir şüphesi olmayacağını) ve Tanrı fikrinin açık ve seçik olması, her şeyin ona bağlı oluşunu kabul ederek bu anlamda Tanrı fikrini sağlam bir temel olarak ele almaktadır ki ona göre bu fikir, Matematik doğrular kadar kesinlik arz eder hatta onların kanıtlamalarına güven duymamızı sağlamaktadır. Aslında Gazzâlî’nin Matematik ve Mantık gibi bilimlerin din ile doğrudan bir alakası olmadığını söyleyerek bu anlamda bu bilimleri “nötr” bir alana yerleştirdiğini de hatırlatmamız gerekir.⁶² Burada altını çizmemiz gereken husus, Gazzâlî için şüpheden sıyrılıp kesinliğe giden yolu Allah’ın kalbine koyduğu “nur” sağlarken, Gazzâlî açısından “Tanrı’nın varlığı problemi” diye bir mesele yoktur. Descartes önce “düşünen ben”i ortaya koyduktan sonra Tanrı argümanını ortaya koyup temellendirme yaparak, Tanrı fikrinin kesinliğini kabul eder. İki düşünür arasında böyle bir fark mevcuttur. Böylece Descartes ile Gazzâlî arasındaki benzerlik ve farklılıkları *el-Munkız* ile *Yöntem* eserleri açısından ele alarak da göstermiş olduk. Şimdi Gazzâlî’nin bir başka eserini ele alarak Descartes’ın düşünceleriyle benzerlik oluşturan konuları ele almaya çalışacağız.

2. Gazzâlî’nin *Kimyâ-i Saâdet* eseriyle Descartes’ın Bazı Eserleri Arasında Karşılaştırma

Bu kısımda Gazzâlî ile Descartes arasındaki karşılaştırmamızın ana meseleleri akıl, beden, ruh ve kalp hakkında söyledikleri hakkındadır. Her iki düşünür de ruh ve beden kavramları arasında bir ayrıma gitmiş ve ruhun bedensiz de var olabileceğini düşünmüşlerdir. Gazzâlî’ye, özellikle *Kimyâ-i Saâdet* özelinde baktığımızda, insanın yaradılışının zahiri (yani beden) ve batını (ruh, nefis, kalp) yönünün olduğunu ve bu yaratılıştaki kalbin merkezi anlamını şu sözlerle dile getirmektedir:

⁵⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 57.

⁵⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 79.

⁶⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, 92.

⁶¹ Descartes, *Meditasyonlar*, 98-99.

⁶² Gazali, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, 59-67.

“Kendini tanımak, bilmek istersen, iki şeyden yaratılmış olduğunu bilmelisin. Biri zâhiri kalıp. Buna beden derler. Göz ile görülebilir. Diğeri bâtın manasındadır. Ona nefis derler, rûh derler ve kalb derler. Bu ancak hakikat gözü ile bilinir. Baş gözü ile görülemez. Senin hakikatin, aslın, bu bâtın mânâsındadır. Ondan gayrisi ona tâbidir. Onun askeri ve hizmetçisidir. Biz bu mânâyâ kalb ismini vereceğiz. Kalb dediğimiz zaman biliniz ki, bazen ruh dedikleri, bazen nefis dedikleri, insanın hakikatini demek istiyoruz. Kalb demekle, göğsün sol tarafına yerleştirilmiş olan et parçası (yâni yüreği) kasdetmiyoruz. Onun bir kıymeti yoktur. Hayvanlarda da ölülerde de vardır. Baş gözü ile görülebilir. (...) Kalbin hakikati bu âlemden değildir. (...) Görünen et parçası (yürek) onun taşıyıcısı ve âletidir. Bedenin tüm uzuvları, onun askeridir. Bütün bedenın padişahı odur. Hak Teâlâ’yı tanımak, O’nun cemâlini müşâhede etmek onun sıfatıdır. (...) Asıl saâdet ve şekavet onun içindir. Beden, bütün bunlarda ona uymaktadır. Onun hakikatini bilmek, sıfatlarını tanımak, Allahü Teâlâ’yı tanımanın, bilmenin anahtarıdır.”⁶³

Görüldüğü üzere Gazzâlî, kalpten maksadının bazen ruh bazen nefis olduğunu söyleyerek, kastettiğinin yürek değil, gözün gördüğünün ötesinde anlamı olan ve Allah’ı tanımanın onun esas amacı olduğunu ve tüm bedenın de kalbe uyduğunu ifade etmektedir. Burada “kendini bilen nefis” önemli olup Descartes’ın “bilen ben” ile karşılaştırma yapılabilir. Ancak ondan evvel Gazzâlî’nin bir de kalbin dolayısıyla ruhun hakikati hakkında söylediklerine kulak verelim:

“Varlığı bilinmeyince, kalbin hakikati anlaşılamaz. (...) Kalbin varlığı aşikârdır. Zira, insanın kendi varlığında şüphesi yoktur. İnsanın varlığı bu kalıbı ile değildir. Bu kalıp ölüde de vardır, fakat rûhu yoktur! Biz kalb demekle, ruhun hakikatini kasd ediyoruz. Bu rûh olmazsa, beden temiz olamaz. Gözünü kapayıp kalıbını, gökleri, yerleri ve gözle görülebilen her şeyi unutsa da kendi varlığın zaruri olarak bilir. Her ne kadar kalıbından, yerden, gökten ve köklerde olanlardan haberi olmasa da, kendinden haberi olur.”⁶⁴

Gazzâlî’nin yukarıda söylediği “insanın kendi varlığından şüphesi yoktur” ve hiçbir şeyden haberi olmasa da “kendinden haberi olur” ifadelerinin benzerleri Descartes’ın bazı eserlerinde de mevcuttur. Bunların bazılarına örnekler verelim:

“Kendilerinden en ufak bir biçimde kuşkuandığımız her şeyi bu şekilde yanlış göreceğimiz gibi aynı zamanda geri de çevirebileceğimizi varsayarken, ne Tanrı, ne gök, ne de yerin var olmadığını ve bir bedenimizin de olmadığını kolayca kabul ediyoruz; Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerin gerçeğinden kuşkulandığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılabilir varsayımlara karşın şu “düşünüyorum, o halde varım” sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz.”⁶⁵

“Yani bedenime ve duyularıma, onlarsız olamayacak kadar mı mecburum? Ama kendi kendimi dünyanın, göğün, yerin, zihinlerin, bedenlerin olmadığına inandırmıştım, öyleyse kendimin de olmadığına inandırmış olmuyor muyum? Kesinlikle hayır. Çünkü kendimi bir şeye inandırmışsam, demek ki vardım.”⁶⁶

Descartes’ın yukarı ifade ettiği üzere, düşünen ben, hiçbir şeyin olmadığına inansa bile kendisinin var olmadığını söyleyememekte ve tabii ki o anda düşünmekte ve düşünüyor olması da onun var olduğunu göstermektedir ki bu da Descartes için ruh ile beden arasında ayırım yapılabilmesini de sağlamaktadır. Bu bilen, düşünen ben, Gazzâlî’de kendini bilen nefse karşılık gelmektedir. Gazzâlî, ruhu dini açıdan bakıldığında “hakikatinin mahiyetini, ona mahsus sıfatları bilemeyeceğimizi”⁶⁷ belirtmektedir. O ayrıca insan ruhunun cismani olmadığından ötürü bölünemeyeceğini de eklemektedir.⁶⁸ Gazzâlî, “kalpten maksadımız ruhtur” de-

⁶³ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990), 18.

⁶⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 19.

⁶⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 53-54.

⁶⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, 33-34.

⁶⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 19.

⁶⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 20.

diğine göre Descartes'da ruh kavramını onunla ilişkili olan irade kavramıyla mukayese açısından ele almamız gerekmektedir. Çünkü Descartes'a göre irade, ruhun biricik ya da en azından temel edimidir.⁶⁹ Diğer taraftan Gazzâlî için ruh (nefs) mahiyeti bilinemez bir şey olmakla beraber iradeye sahiptir.

Descartes'a göre ruh, düşüncelerimizin kaynağıdır.⁷⁰ Dahası, kasların kasılması için beyinden söz konusu kaslara canlı zerrelere aktığını düşünen Descartes, bu zerrelere beyinden her zaman aynı şekilde akmadığını bazı kaslara bazen daha çok aktığını, bunun nedenlerinden birinin ruhun edimi olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Descartes'a göre düşüncelerimiz dışında ruhumuza mal edebileceğimiz hiçbir şey yoktur ki düşüncelerimiz ise iki türdür. Biri ruhun "etkin" olduğu düşünceler, diğeri ise "edilgin" olduğu türdeki düşünceler, yani Duygu durumlarıdır.⁷² Descartes bu düşünceleri şöyle açıklamaktadır:

"Ruhun Etkin olduğu düşüncelerden kastım, bütün iradi isteklerimizdir, çünkü bunların doğrudan doğruya ruhtan kaynaklandıklarını ve sadece ruha bağlı olabileceklerini tecrübeyle öğrenmişizdir. Öte yandan sahip olduğumuz her tür algıya ya da bilgiye genel olarak ruhun Edilgin olduğu düşünceler denebilir, çünkü bunları asıl halleriyle meydana getiren ruhumuz değildir; ruhumuz bunları daima temsil ettikleri şeylerden edinir. İradi isteklerimiz de kendi içlerinde ikiye ayrılır. Çünkü bunların bazıları, ruhun bizzat kendisinde bir amacı olan etkinliklerdir; örneğin Tanrı'yı sevmek istediğimizde ya da genel itibarıyla düşüncemizi maddi olmayan bir şeye yönelttiğimizde olduğu gibi. Diğerleri ise bedenimize bağlı bir amacı olan etkinliklerdir; örneğin salt yürüyüş yapma isteğimizin bir sonucu olarak bacaklarımız hareket eder ve yürürüz."⁷³

Descartes'da ruhtaki irade kavramını bu şekilde ortaya koyduktan sonra Gazzâlî'nin irade kavramını *Kimyâ-i Saâdet* eserinde nasıl ele aldığına değinmek gerekmektedir. Gazzâlî bu kavramı, özellikle "Allahü Teâlâ'nın Saltanatı" başlığı altında anlatmaktadır. Gazzâlî'ye göre insanın tüm işi kendi nefsini bilmektir. Nefs, yukarıda da belirttiğimiz üzere, aynı zamanda kalp ve ruh da demek olduğundan, Gazzâlî, nefsin yöneldiği yerin de Allah'ın kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu tıpkı, yukarıda Descartes'ın "ruhun bizzat kendisinde amacı olan etkinlikler" kategorisine karşılık geldiğini düşünmekteyiz. Descartes'ın bahsettiği iradi olan ancak bedene bağlı etkinlikler, mesela Descartes yürüyüş örneğini vermektedir, Gazzâlî'de yazı yazmak örneğiyle verildiğini görmekteyiz. Gazzâlî, irade meselesini yazı yazma örneğiyle şöyle ifade etmektedir:

"Önce kendini tanı ve bir işine dikkat et. Mesela kâğıt üzerine Bismillâh yazmak istediğin zaman, önce arzû ve istek meydana gelir, sonra kalbinde bir hareket ve kımıldama duyulur. Bu etten olan yürek ki, sol taraftadır. Ondan bir cism-i lâtif hareket eder ve beyne gider. Bu cism-i lâtife tabibler, rûh diyorlar. His ve hareket kuvvetlerini taşımaktadır. (...) Bizim kalb dediğimiz rûh ise, hayvanlarda yoktur. Aslâ ölmez. Çünkü o, Allahü Teâlâ'yı bilme, anlama yeridir. Bu rûh beyne ulaştınca, Bismillâh'ın sûreti hayâl kuvvetinin yeri olan beynin birinci odasında (merkezinde) meydana gelmiş olur. Beyinden çıkan sinirler her tarafa dağılır. (...) Beyinden bu sinirlere uyarma verilir. (...) Sonra sinirler kımıldanır, parmakların uçları hareket eder ve sonra da parmaklar kalemi harekete geçirir. Böylece hislerin yardımıyla hayâl hazinesinde olan Bismillâh'ın sûretine uygun olarak Besmele kâğıtta meydana gelir. Bunda bilhassa gözün yardımı çoktur. Bu işin başlangıcında sende bir istek meydana geldiği gibi, her işin evvelinde Allahü Teâlâ'nın sıfatlarından biri vardır; buna irâde denir."⁷⁴

⁶⁹ René Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 33-34.

⁷⁰ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 23.

⁷¹ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 30-31.

⁷² Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 36-37.

⁷³ Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 37. Ayrıca Descartes, algıların da iki türlü olduğunu, bunlardan birinin bedenin deni olduğu algılar olduğunu söylerken ruhun, iradi isteklerimiz ve ona bağlı olan bütün tasavvurlarımız ve düşüncelerimiz sebebiyle, neden olduğu algılar olduğunu da belirtir. Çünkü, Descartes'a göre, biz bir şeyi istediğimizi algılamadıkça, o şeyi isteyemeyiz. Bkz. Descartes, *Duygular Ya Da Ruh Halleri*, 38.

⁷⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 46-47.

Gazzâlî, insanın yazı yazmada nasıl bir iradesi varsa, Allah'ın da tüm kâinatı yöneten çok büyük iradesi olduğuna işaret eder ki *Kimyâ-i Saâdet*'in ilerleyen satırlarında küçük kâinat olan insanın vücudunun çalışma şekliyle büyük kâinatın çalışma şeklinde bir benzerlik kurarak açıklama yaptığını görmekteyiz ki burada tüm ayrıntısına girmiyoruz.⁷⁵ Konumuz açısından Gazzâlî'nin irade ile ilgili önem arz eden açıklaması şöyledir: "Parmağını, kalemi ve mürekkebi senin emrine verdi. Seni tek ve nasıl olduğu belli olmayan şekilde yarattı ve hepsine padişah eyledi."⁷⁶ Böylece Gazzâlî, ruhta meydana gelen arzu ve isteğin irade olarak açığa çıktığını, bunun Allah tarafından verildiğini, bu sayede insanın eşyayı kullanma ruhsatına sahip olduğunu belirtmektedir. Bu ruhsat, Gazzâlî açısından, insanın nefsinin veyahut Descartes terimiyle "Ben"inin var olma imkânını ortaya koyan bir imkân yaratmaktadır. Eğer irade eden nefis ya da ben bu imkâna sahip olmasa, onun gerçekten varoluşu deneyimlediğini söylemek de mümkün olmayacaktı. Şuna da dikkat çekmek gerekir ki hem Gazzâlî'nin hem de Descartes'ın iradenin vücut üzerinde meydana getirdiği hareketi kaslar ve beyin arasındaki ilişkiyle, yani fizyolojik olarak, açıkladıkları görülmektedir. Ayrıca altını çizmemiz gereken husus, Gazzâlî bu fiziksel açıklamayı "tabiplerin dediği cism-i latife yani ruh" vesilesiyle yaparken ruhu kalpten beyne giden his ve hareket işlevlerini yerine getiren modern tabirle enerji gibi tasvir ederken, hayvanlarda olmayan bir ruh yani kalp de olduğunu, bunun insandaki nefse karşılık geldiğini söyleyerek, "kalpten maksadımız, bazen ruh bazen nefis" söyleminde de görüldüğü üzere ruh ve nefis kavramlarında ayrıma gitmektedir.

Özetleyecek olursak, Gazzâlî, kalpten kastının yürek, yani organ, olmadığını, nefis gibi fizik olanın ötesinde bir hakikatin olduğunu, insanın esas amacını kendi nefisini bilmek olduğunu neticede bu nefis veya kalbin Allah'a dönük olduğunu belirtmektedir. Dahası Gazzâlî'de ruh ve nefis olarak iki ayrı kavram kullanıldığını görüyoruz. Descartes için kalp ve ruh ayrı kavramlardır. Descartes, kalbi tamamıyla organ olarak ele alır. Ruh ayrı bir cevher olarak açıklamaktadır. *Kimyâ-i Saâdet* eserinde açıkça gördüğümüz üzere Gazzâlî için ruh cismani olmayıp bölünmeyi kabul etmeyen bir cevherdir.⁷⁷ Yukarıda yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı üzere, cismani olmayan ruhun, belirleyici özelliği olan irade de cismani değildir ve bölünemez. Descartes açısından da irade bölünebilir bir töz değildir ve bu onun tek özelliğidir.⁷⁸ Karşılaştırmamızda özellikle göze çarpan husus, ruhun kendisinde olan anlamıyla bedene etki etmesi anlamında verdiği açıklamalarda benzerlik bulunduğu ki Descartes, ruhun kendinde anlamına örnek olarak Tanrı'yı sevmeyi gösterirken, Gazzâlî'nin nefsin kendisini bilme amacını ve ruhun ya da kalbin Allah'a dönük olduğundan bahsetmesi, diğer taraftan iradenin bedene yönelik etkisine örnek olarak Descartes yürüyüşü verirken, Gazzâlî bu meseleyi yazı yazma üzerinden açıkladığını görüyoruz. Descartes için ruh, düşüncelerin merkezi ve "düşünüyor olduğu" varoluşunun bir göstergesi iken, Gazzâlî'nin insanın Allah tarafından verilen kendisine verilen iradeyle varoluşun gerçekleştiğine işaret ettiğini gördük. Elbette irade eden akıl sahibi insanın, isteklerini belli düşüncelerle yerine getirdiğini de hatırlamamız gerekmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 47-48.

⁷⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 48.

⁷⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 20.

⁷⁸ Descartes, *Meditasyonlar*, 85.

⁷⁹ Bu konuda Şerif şöyle demektedir: "Aynı Gazzâlî gibi, Descartes'ın da kendi nefisini inceleyerek felsefi sonuçlarına vardığını görüyoruz. Gazzâlî'nin başlangıç formülü: "İrade ediyorum, demek ki varım" iken, Descartes'ınki "Düşünüyorum, demek ki varım"dır."; bkz. M. M. Şerif, "Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki," *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Mahmut Alper Tuğsuz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 201.

Gazzâlî'nin *Kimyâ-i Saâdet* eseriyle Descartes'ın seçtiğimiz eserleriyle bu bölümde yaptığımız karşılaştırmayla benzerlik ve farklılıkları göstermeye çalıştık. Gazzâlî ve Descartes arasında başka hususlarda ve eserlerde benzerlik ve farklılıklar bulunabilir. Bizim bu çalışmada ortaya koyduğumuz meselelerin, iki düşünürün yaklaşımlarındaki bariz benzerlik ve farklılıklar hakkında belli bir fikir vermek için yeterli olduğu düşünce-sindeyiz. Bir sonraki bölümdeyse Descartes ve Gazzâlî arasındaki bariz benzerliklerin, Descartes'ın Gazzâlî'yi bilip bilmediğine yönelik tartışmalara bir nebze olsun katkı sağlamak amacıyla olacağız.

3. Descartes, Gazzâlî'nin Eserlerini Biliyor Muydu ve Onun Eserlerini Kullandı Mı?

İlk olarak belirtmek gerekir ki Descartes ile Gazzâlî arasında, şüphenin yeri ve işlevi, hakikatin anlamı gibi başlıklarda birçok çalışma yapılmış ve Gazzâlî'nin Descartes'ı öncelediği düşünülmüştür.⁸⁰ Ayrıca yakın zamanlarda iki düşünürü farklı açılardan karşılaştıran birçok çalışma da yapılmıştır.⁸¹ Giriş bölümünde de göstermeye çalıştığımız üzere Batı'da tanınan Gazzâlî ile modern felsefenin babası unvanını alan Descartes'ın yaklaşımları karşılaştırmaya konu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Üstelik karşılaştırma konuları tek bir kavram ya da başlık üzerinden olmayıp farklı yönlerden ele alınmaktadır. Bu noktada şunu sormamız gerekmektedir: Bu iki düşünürü karşılaştırma konusu haline getiren sebep nedir? Bize göre bunun muhtemel iki sebebi vardır: Biri iki düşünürün de şüpheli gelenek içinde yer alması ve bu geleneğin genel yaklaşımını gösteriyor olmalarıdır ki bu gelenek Pironculuğa kadar geri götürülebilir. Ancak her iki düşünürün, şüpheliğin genel yaklaşımını gösterdiğini kabul etsek de bu kabul iki düşünürün önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız üzere nerdeyse aynı ifadeleri ve örnekleri verdiğini açıklamakta bir zorunluluk atfetmemektedir. Muhtemel diğer sebep ise Descartes'ın, Gazzâlî'den haberi olduğu ve onun eserlerini okumuş olması durumudur. Ancak bu ihtimal de önemli bir probleme sahiptir ki Descartes'ın, özellikle kendi eserlerinde şüpheli yaklaşım açısından benzerlik gösteren Gazzâlî'nin *el-Munkız* eserini okuyup okumadığına dair tartışmadır. Çünkü eserin Descartes'ın döneminde bulunan Latince çevirisine dair henüz bir kanıt yoktur. Ancak eserin o döneme ulaşan Latince çevirisinin elde olmadığı gerçeği Descartes'ın *Yöntem ve Meditasyonlar* eserleriyle *el-Munkız* arasındaki benzerlikleri ortadan kaldırmamaktadır.

Giriş bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız üzere Gazzâlî, Orta Çağ Avrupa'sında 12. yüzyıldan itibaren eserleri kısıtlı bir çevre tarafından çevrilmeye başlanmıştır. Bunun en iyi örnekleri Gundisalvus'un ve Ramon Marti'nin yaptığı çevirileridir ki özellikle Ramon Marti'nin *Pugio Fidei* adlı eserinde Gazzâlî'nin *el-Munkız* de dâhil birçok eserinden iktibas yaptığını belirtmiştik. Şerif de bu konuda, özellikle Alfred Gulliaume'nin

⁸⁰ Mesela bkz. M. İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford & California: Stanford University Press, 2013), 102.; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy* (London: The Octagon Press, 1982), 86-88.; Şerif, "Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki," 201-204.; Sami M. Najm, "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazzâlî," *Philosophy East and West* 16/ 3/4, (1966): 133-141.; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1953), 12.

⁸¹ Mesela bkz. Tamara Albertini, "Crisis and Certainty of Knowledge in Al-Ghazâlî (1058-1111) and Descartes (1596-1650)," *Philosophy East and West* 55/1, (2005): 1-14.; Cemil Akdoğan, "Ghazâlî, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas," *Islamic Studies* 42/3, (2003): 487-502.; Omar Edward Moad, "Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazâlî and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error," *Philosophy East and West* 59/1, (2009): 88-101.; Mohammad Alwahaib, "Al-Ghazali and Descartes From Doubt To Certainty: A Phenomenological Approach," *Discusiones Filosóficas* 18/31, (2017): 15-40.; Mohammad Azadpur, "Unveiling The Hidden: On The Meditations of Descartes and Ghazzali" in *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming. Islamic philosophy and occidental phenomenology in dialogue*, ed. A-T. Tymieniecka (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), 219-240.; Akira O. Ruddle-Miyamoto, "Regarding Doubt and Certainty In Al-Ghazali's Deliverance From Error And Descartes' Meditations," *Philosophy East and West* 67/1, (2017): 160-176.; Durmuş Hocaoglu, "Gazzâlî ve Descartes'da Varlık, İnsan ve Bilgi," *Yeni Toplum* 2, (1992): 99-109.; Syed Rizwan Zamir, "Descartes and Al-Ghazâlî: Doubt, Certitude and Light," *Islamic Studies* 49/2, (2010): 219-251.

Legacy of Islam eserine işaret ederek, Descartes'ın mantık, metafizik, fizik konulu kitaplarını 12. yüzyıl Toledo mütercimleri yoluyla tanıdığına ve burada bir istisnanın olmadığına değindiğinden bahsetmektedir. Ayrıca Şerif, Descartes'ın, Gazzâlî'nin *el-Munkız* eserini bir Arapça uzmanına irticalen çevirmiş olabileceğini de belirterek, Descartes'ın kendi planına sahip önceki birçok parlak zihne atıf yaptığını ancak hiçbirinin ismini anmadığını da ifade etmektedir.⁸² Zaten Descartes gibi döneminin önemli bir âliminin bu tercümelere kayıtsız kalmasını düşünmek düşük bir ihtimaldir. Descartes'ın kullandığı diğer zihinleri anmaması da eserlerinde gördüğümüz bir durumdur ki Descartes'ın bunu bir alışkanlık haline getirdiğini söyleyenler de vardır. Mesela bu konuda Alfred William Benn şöyle demektedir:

“Descartes, bir matematikçi sıfatıyla, maddenin veya cismin özünün yer kaplamak olduğunu savunmuş ve onu bir uzama yerleştirmişti. Bu konuda onun, matematikle uğraşmış bir başka felsefeciyle, Platon'la hemfikir olduğunu görüyoruz. Nitekim Platon da Timaios diyalogunda aynı şeyleri söylüyordu. İki filozofun fikirleri arasında bu kadar benzerlik pekâlâ olabilir ama Fransız filozofumuzun da Yunan önceli gibi uzayı ilk başta üçgen cisimlere bölmüş olduğunu gördüğümüzde Descartes'ın bu düşünceyi isim vermeden ondan aldığı, yani düpedüz aşırıldığı kuşkusu uyanıyor ki Huygens de Descartes'ın bu davranışı âdet edindiğini belirtir.”⁸³

Şerif'in bahsettiği üzere yine bir başka Batılı araştırmacı George Henry Lewis, *Biographical History of Philosophy*'de *el-Munkız* ile *Yöntem* arasındaki benzerlik hakkında “Eğer bu eserin Descartes döneminde bir tercümesi olsaydı, herkes bu hırsızlığa karşı isyan ederdi”⁸⁴ diyecek kadar net konuştuğunu görmekteyiz. *El-Munkız*'ın Descartes tarafından okunduğuna dair iddialar⁸⁵ da meselenin diğer bir boyutu olup Descartes'ın Gazzâlî'nin eserlerinden haberdar olduğuna dair kanıların kuvvetlendirmektedir. Zaten yukarıdaki bölümde de göstermeye çalıştığımız üzere benzerlikler barizdir, Şerif'in de belirttiği üzere Gazzâlî'nin Descartes üzerindeki etkisini reddetmeyi imkânsız hale getirmeye yetecek kadar delil mevcuttur.⁸⁶ Kısaca iki düşünür arasında karşılaştırmaya konu olacak bolca malzeme vardır. Ortada bu kadar karşılaştırmaya konu olacak örnek varken bunun bir yanlış anlamadan kaynaklandığı veyahut bu karşılaştırma işinin sömürgeci dönemden kalma ve Müslümanların Batı'nın askeri ve entelektüel üstünlüğünü kabul edip bu entelektüel üstünlüğün Müslüman düşünürlere dayandığı kabulüyle yapıldığını iddia etmek bize göre oldukça temelsizdir.⁸⁷ Neden birçok araştırmacı Gazzâlî ile Descartes'ı karşılaştırıyor da mesela Fârâbî ile Descartes arasında bu denli bir karşılaştırmaya girmiyor? Elbette Fârâbî ile Descartes arasında da belli benzerlikler bulunabilir⁸⁸ ancak Gazzâlî ile Descartes ya da Gazzâlî ile İbn Sînâ arasında karşılaştırmaya konu olacak çok daha fazla meselenin birçok araştırmacının gözünden kaçmaması sırf Batı'ya karşı İslâm düşünürlarını yüceltmek adına yapıldığı savıyla açıklanamaz.

⁸² Şerif, “Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki,” 203-204.

⁸³ Alfred William Ben, *Modern Felsefe*, çev. Mehmet Çağrı Kartal, Dersu Alyanak, Secdegül Erdim, Turhan Yalçın ve Zeynep Hayal Erdoğan. (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 48.

⁸⁴ Şerif, “Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki,” 203.

⁸⁵ Bu iddialardan biri Paris Bibl. Nationale'de bulunan “Cartesienne Collection”a dayanarak Vitali V. Naumkin tarafından, diğeri Catherine Wilson tarafından, en ilginç olanı ise Zakzûk tarafından yapılmıştır. Zakzûk'un iddiasına göre Tunus'lu tarihçi Os mân el-Ka'ak'ın, Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde'nin isteği üzerine, Paris'teki René Descartes Kütüphanesini ziyaret ettiğini ve burada Gazzâlî'nin eserlerinden birinin tercümesini gördüğünü aktarmakta ve bu tercümede bulunan “Şüphe yakın'nin ilk mertebelerinden biridir” ifadesinin Descartes tarafından kırmızı kalemle çizilerek “bunu, Metod Üzerine Düşünceler'imize eklemeliyiz” şeklinde not düştüğünü ifade etmektedir. Bu iddialar hakkında bkz. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, 446-447.

⁸⁶ Şerif, “Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki,” 202.

⁸⁷ Bu konudaki iddia Zamir'e aittir. Bkz. Zamir, “Descartes and Al-Ghazâlî: Doubt, Certitude and Light,” 248-249.

⁸⁸ Bu konuda yapılmış kısa bir çalışma için bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Farabî ve Descartes,” *Sosyolog Gözile* (1950).

Descartes ile Gazzâlî karşılaştırmasında önem arz eden husus, her ikisinin de otobiyografik eser türünde yazması, şüpheli yaklaşımda⁸⁹ gösterdikleri benzer yaklaşım, iradeye ve sistemlerinde Allah'a verdikleri temel teşkil eden önemdir. Bunun yanında iki âlim, şüphe döneminde benzer bir yaklaşım gösterecekler de gitdikleri istikamet oldukça farklıdır. Biri tasavvufta kesinliği bulmuşken diğeri aklın gösterdiği yolda bilimsel düşünceye yönelmiştir. Benzerlikler hususunda da bir düşünürün diğeri bir düşünürden etkilenmesi ve onun eserlerini kullanması bilim ve düşünce tarihinde gayet normal bir olgudur. Bu kullanım bir düşünürün değerini eksiltmez. Kaldı ki Descartes, bahsettiğimiz üzere, Gazzâlî'den farklı bir yola gitmiş, modern düşüncenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Buradaki önemli mesele Descartes'ın kullandığı düşünürleri anmamasıdır. Yukarıda onun bunu adet haline getirdiğinin söylendiğine de işaret ettik. Descartes'ın eserlerinde hangi kaynakları kullandığını açıkça belirtmemesini, Orta Çağ ve özellikle Yeni Çağ'ın başında bazı düşünürlerin, Kilise'den çekinmesi ya da günümüz referans sistemi anlayışına sahip olmadıkları gibi nedenlerle açıklamamız da mümkündür ki Descartes'ın Kilise'den çekindiği bilinmektedir.

Kısaca, Descartes'ın Toledo Çeviri Okulu'nun çalışmalarından haberdar olması, bu çalışmalarda Gazzâlî'nin *el-Munkız* de dâhil birçok eserinin kullanılması, önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız üzere, bariz benzer ifade ve kullanılan örnekler ayrıca Descartes'ın Gazzâlî'nin eserlerini okuduğuna dair iddiaları da göz önüne aldığımızda Descartes'ın Gazzâlî'nin eserlerinden haberdar olmamasını çok düşük bir ihtimal olarak görmekteyiz. Özellikle *el-Munkız*'ı Descartes'ın Arapça bir uzmana okutmuş olabileceği ya da varsa bu eserin Latincesinin ortaya çıkarılması işinin Skolastiklere düştüğü hususunda Şerif'e katılıyoruz. Yukarıda bahsi geçen iddiaların sahiplerinin söylediği gibi eğer bu eser gizlenmişse bu durum da akademik açıdan oldukça vahim bir durum mevcut demektir.

Sonuç

Vardığımız sonuçsa Descartes'ın, özellikle şüpheli yaklaşımı ve kesinlik arayışında, Gazzâlî ile çok benzer ifade ve örnekleri kullandığını, akıl, ruh, nefis ve irade kavramları açısından da benzerliklerin bulunduğu. Bunun yanında Gazzâlî'nin neredeyse tüm eserlerinden haberdar olan Toledo Okulu'nun Latince eserlerini bildiğine dair bilgimiz de olduğundan, Descartes'ın Gazzâlî'yi kullandığına dair iddialar bir tarafta kullandığı kaynakları anmadığına dair kendi döneminden bile isimlerin olduğunu hesaba kattığımızda, Descartes'ın Gazzâlî'yi bildiğini düşünüyoruz. Zaten Descartes gibi döneminin âliminin bir kaynak olarak Gazzâlî'den haberdar olmamasının bizce düşünüleceğini de yukarıda belirtmiştik. Şerif'in bahsettiği gibi skolastiklerin *el-Munkız* eserinin Latince çevirisini ortaya koyma işi kendilerine aittir. Diğer taraftan, Descartes'ın Arapça uzmanlarından birine eseri okutmuş olması gayet mümkündür. Çünkü ortada inkâr edilemeyecek düzeyde benzerlikler vardır.

Elbette benzerlikler yanında iki düşünür arasında farklılıklar da mevcuttur. Kesinlik arayışında her ikisi de şüphe metodunu kullanıp bireyin iradesine vurgu yapıp Tanrı'nın sarsılmaz düzeyde temel olduğunu belirtmişlerdir. Tabii Descartes “düşünen ben”den hareketle Tanrı fikrinin sarsılmazlığına ulaşırken, Gazzâlî'nin bahsi geçen eserlerinde, “Tanrı'nın varlığı meselesi” diye bir konu, muhtemelen Tanrı'yı zorunlu varlık olarak ele aldığından, Descartes'da olduğu gibi yoktur. Başlangıçta benzer bir yol tutan Gazzâlî ve Descartes'ın

⁸⁹ Gazzâlî'nin şüpheli yaklaşımının anlamına dair çalışmamıza bakılabilir: Ali Sertan Beşer, “Gazzâlî'nin Şüpheliğinin Anlamı Nedir?” 4. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (14-17 Şubat 2019/Yalova) Bildiri Tam Metin Kitabı 5 Sosyal Bilimler, ed. Sinem Yıldırım (Ankara: 2019), 105-123.

gittikleri istikamet ise oldukça farklıdır ve bizce karıştırılan husus budur. Yola benzer yaklaşımlara çıkan bu iki âlimden Gazzâlî kesinliği tasavvufta bulmuşken, Descartes bilimsel yöntemin yolunu açmaya çalışmıştır. Konumuz açısından temel soruysa “Eğer Descartes Gazzâlî’yi biliyor ve kullandıysa neden onu anmadığıdır?”. Birincisi Descartes’ın kullandığı kaynakları anmadığını eserlerinden de biliyoruz. İkinci ise Gazzâlî gibi bir Müslüman düşünürü anması konusunda Kilise’den çekinmiş olabileceği ihtimalidir ki Descartes’ın Kilise’den çekindiği bilinen bir meseledir. Diğer taraftan, Descartes’ın bir başka düşünürü kullanması onun değerinden bir şey eksiltmez. Birçok düşünür ve bilim adamı başkalarının eserlerini kullanmıştır. Descartes, şüphe metodunu ve bilimsel düşünceyi vurgulayan en önemli isimlerden olması bakımından önemini her zaman muhafaza eder. Gazzâlî’nin döneminin en büyük âlimlerinden olması bakımından başkalarına ilham olması da gayet doğaldır. Üstelik her iki düşünür de şüpheci yöntemin yolundan yürümüşlerdir. Biz bu çalışmada Descartes’ın Gazzâlî bilip bilmediğine dair iddialara iki düşünürün seçtiğimiz eserleri üzerinden karşılaştırma yaparak cevap vermeyi seçtik. Çünkü tesadüf sınırını aşan benzer ifadeleri ortaya koymak bizce yeterli olabilecek bir cevaptır. Özellikle ülkemizde iki düşünürün karşılaştırılmasına yönelik çalışmalar daha çok *el-Munkız* ve *Yöntem* eserleri çerçevesinde yapılmış olup diğer eserler, mesela *Meditasyonlar*, *Kimyâ-i Saâdet* çoğunlukla göz ardı edilmiştir. İşte biz bu karşılaştırma çalışmasının çerçevesini biraz daha genişletmeye çalıştık.

Kaynakça

- Akdoğan, Cemil. "Ghazâlî, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas," *Islamic Studies* 42/3, (2003): 487-502.
- Albertini, Tamara. "Crisis and Certainty of Knowledge in Al-Ghazâlî (1058-1111) and Descartes (1596-1650)," *Philosophy East and West* 55/1, (2005): 1-14.
- Alwahaib, Mohammad. "Al-Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty: A Phenomenological Approach," *Discusiones Filosóficas* 18/31, (2017): 15-40.
- Azadpur, Mohammad. "Unveiling The Hidden: On the Meditations of Descartes and Ghazzali" in *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, Editör: A-T. Tymieniecka, 219-240. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Benn, Alfred William. *Modern Felsefe*. Çeviren: Mehmet Çağrı Kartal, Dersu Alyanak, Secdegül Erdim, Turhan Yalçın ve Zeynep Hayal Erdoğan, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Beşer, Ali Sertan. "Gazali'nin Şüpheciliğinin Anlamı Nedir?" 4. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (14-17 Şubat 2019/Yalova) Bildiri Tam Metin Kitabı 5, Sosyal Bilimler*, Editör: Sinem Yıldırım, 105-123. Ankara: 2019.
- Burnett, Charles. "Arabic into Latin: the reception of Arabic Philosophy into Western Europe" in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Editör: Peter Adamson and Richard C. Taylor, 370-404. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Descartes, René. *Duygular Ya Da Ruh Halleri*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. Çeviren: Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Descartes, René. *Meditasyonlar (Metafizik Üzerine Düşünceler)*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Descartes, René. *Tabiat Işığ ile Hakikati Arama*. Çeviren: Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Gazâlî. "Mukaddime" *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)* içinde, Çeviren: Cemaleddin Erdemci, 35-37. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazâlî. *el-Munkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Çıkış Yolu)*. Çeviren: Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Gazâlî. *Kimyâ-i Saâdet*. Çeviren: A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990.
- Grant, Edward. *Physical Science in the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Hocaoğlu, Durmuş. "Gazzâlî ve Descartes'da Varlık, İnsan ve Bilgi," *Yeni Toplum* 2, (1992): 99-109.
- İkbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford & California: Stanford University Press, 2013.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Lohr, Charles H. "Logica Algazelis: Introduction and Critical Texts," *Traditio* 21, (1965): 223-290.
- Minnema, Anthony H. "The Latin Readers of Algazel, 1150-1600." Phd. Dissertation, University of Tennessee, 2013.

- Moad, Omar Edward. "Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error," *Philosophy East and West* 59/1, (2009): 88-101.
- Najm, Sami M. "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazzālī," *Philosophy East and West* 16/3/4, (1966): 133-141.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought And Its Place In History*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., Ltd, 1922.
- Ruddle-Miyamoto, Akira O. "Regarding Doubt and Certainty in Al-Ghazali's Deliverance from Error and Descartes' Meditations," *Philosophy East and West* 67/1, (2017): 160-176.
- Şerif, Mian Muhammed. "Descartes'tan Kant'a Kadar Felsefi Etki" *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Çeviren: Mahmut Alper Tuğsuz, 201-207. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Sheikh, M. Saeed. *Islamic Philosophy*. London: The Octagon Press, 1982.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Farabî ve Descartes," *Sosyolog Gözile* (1950).
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of al-Ghazālī*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1953.
- Zamir, Syed Rizwan. "Descartes and Al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light," *Islamic Studies* 49/2, (2010): 219-251.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 02.03.2023

Kabul: 05.04.2023

Atıf: Üner Kaya, Aslı. "İşlevselcilik Qualia'yı Reddeder mi?," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 80-98. <https://doi.org/10.55256/temasa.1259004>

İşlevselcilik Qualia'yı Reddeder mi?

Aslı Üner Kaya¹

ORCID: 0000-0002-0756-0970

DOI: 10.55256/TEMASA.1259004

Öz

Zihin felsefesinde 1970'lerden bu yana en etkili bilinç teorisi olan işlevselcilik zihinsel durumları, kendilerini oluşturan içsel yapıya bağlı olmadan parçası oldukları sistemdeki nedensel rollerine göre ele alan görüştür. 1980'li yıllarda Ned Block ve John Searle gibi filozoflar işlevselciliğin deneyimin asli unsuru olan qualia'yı² dışladığını iddia ederek bu görüşü eleştirmiştir. Qualia deneyimin öznel ve niteliksel özelliğidir. Block ve Searle'e göre bir zihin teorisi deneyimin öznel ve niteliksel yönüyle de hasaplaşabilmelidir. Bu makalede amacım qualia'ya dair bir açıklama sunmanın işlevselciliğin sınırlarının dışında olduğunu göstermektir. İşlevselcilik deneyimle ilgili ontolojik sorularla ilgilenmeyen, nedensel sorulara cevap bulmaya çalışan bir girişimdir. Buna rağmen işlevselci programa bağlı olup ontolojik çıkarımlar yapan felsefeciler mevcuttur. Örneğin Daniel Dennett bilincin bir tür bilgi işleme sistemi olduğunu söyler ve qualia'yı reddeder. Hilary Putnam ve David Chalmers gibi işlevselciler ise bilince dair ontolojik çıkarımlarda bulunmadıkları gibi qualia'yı da reddetmezler. Bu noktada, teorileri ve onları savunan kişilerin motivasyonlarını birbirinden ayırarak Block ve Searle'ün eleştirilerinin işlevselcilikten ziyade Dennett gibi bazı işlevselcilere yönelik olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: İşlevselcilik, Qualia, Bilinç, Çoklu Gerçeklenme, İşlev.

Does Functionalism Reject Qualia?

Abstract

Functionalism, the most influential theory of consciousness in the philosophy of mind since the 1970s, is the idea that addresses the mental states according to their causal roles in the system of which they are a part, independently from the internal structure that constitutes them. In the 1980s, on the other hand, philosophers such as Ned Block and John Searle suggested that functionalism excluded qualia, which is the fundamental element of experience, and criticized this idea. Qualia is the subjective and qualitative characteristic of experience. Block and Searle thought that a theory of mind should also handle the subjective and qualitative aspect of the experience. My goal in this study is to show that bringing an explanation to qualia is beyond the limits of functionalism. Functionalism is an attempt to find answers to causal questions and is not interested in ontological questions of experience. Nevertheless, some philosophers are attached to a functionalistic program and make ontological inferences. For example, Daniel Dennett says that consciousness is a kind of information processing system, and he rejects qualia. Functionalists such as Hilary Putnam and David Chalmers do not make ontological inferences about consciousness, nor do they reject qualia. At this point, by distinguishing between the theories and the motivations of their proponents, I will claim that Block and Searle's criticisms should be evaluated as directed against some functionalists such as Dennett rather than functionalism itself.

Keywords: Functionalism, Qualia, Consciousness, Multiple Realizability, Function.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. asliuner@hotmail.com

² Qualia terimi Türkçeye 'nitelceler' olarak çevrilmiştir. Qualia'nın tekil formu olan quale ise literatürde 'nitelce' olarak geçmektedir. Konuyla ilgili kaynaklarda sıklıkla kullanılması ve yaygın olarak bilinmesinden dolayı makale boyunca terimi orijinal haliyle yani qualia olarak kullanacağım.

Giriş

Dualist bilinç teorilerinin bilimsel dünya görüşüyle uyumlu olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi materyalist bilinç teorilerinin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Genellikle materyalist teoriler içinde anılan işlevselcilik son zamanlarda zihin felsefesinde en makul (hatta tek) alternatif olarak görülür. Peki ama neden? 20. yüzyılın ortalarında zihin felsefesinde etkili olan iki görüş mantıksal davranışçılık ve tür özdeşliği teorisiydi. Avantajlarına rağmen bu iki görüş zamanla çeşitli itirazlara maruz kalmıştır. 1960’lardan sonra işlevselciliğin hızla benimsenmesinin sebeplerinden biri bu iki görüşün olumlu yanlarını kendi içinde barındırmasıdır. Diğer bir ifadeyle, işlevselcilik bu iki teoriye yöneltilen itirazların birçoğundan muaftır. Bu sebeple, mantıksal davranışçılığı ve özdeşlik teorisini kısaca tanıtmak ve işlevselciliğin hangi eleştirilerden muaf olduğunu göstermek, işlevselciliğin doğru anlaşılması adına uygun bir başlangıç noktası olacaktır.

1950’lerde oldukça popüler olan “felsefi davranışçılık zihinsel durumların ne olduklarına ilişkin bir kuram olmaktan ziyade bunlar hakkında konuşurken kullandığımız söz dağarcığının nasıl çözümleneceğiyle veya anlaşılacağıyla ilgili bir kuramdır.”³ Aynı dönemlerde revaçta olan mantıkçı pozitivism ve dil felsefesinden izler taşıyan mantıksal davranışçılığa göre, zihinsel kavramların bir dil içerisinde ifade edilmesinin koşulu onların gözlemlenebilir davranışlara gönderme yapacak şekilde kullanılmasına bağlıdır. Buna göre, zihinsel durumlarımızı içeren ifadeler anlamda hiçbir kayıp yaşamaksızın davranışlarımızı içeren ifadelere çevrilebilir. Carl Hempel ve Gilbert Ryle tarafından savunulan bu görüşe göre, korkmak, arzulamak, öfkelenmek vb. gibi zihinsel durumlar herkesçe gözlemlenebilen davranışlara ya da davranış eğilimlerine sahip olmakla eş değerdir ve davranışların ötesinde, onlardan farklı zihinsel durumlar aslında yoktur. Ryle zihinsel terimleri içeren dilsel ifadelerin davranışlara karşılık geldiğini şu sözlerle dile getirir:

... Zihinsel özellikleri tecrübe eden insanları tasvir ettiğimizde, herkes tarafından gözlemlenebilen eylemlerin ve dilsel ifadelerin arkasında yatan asıl sebep olarak gördüğümüz esrarengiz yaşantılara gönderme yapmayız; aslında herkes tarafından gözlemlenebilir eylemlerin ve dilsel ifadelerin bizzat kendilerine göndermede bulunuruz.⁴

Mantıkçı pozitivism ekolüne dâhil olan Hempel ise zihinsel durumları içeren ifadelerin doğrulanabilir olması için gözlemlenebilen davranışları içeren ifadelere çevrilmesi gerektiğini söyler:

Bütün anlamlı psikolojik cümleler, diğer bir deyişle, ilke olarak doğrulanabilir olanlar, yalnızca fiziğin kavramlarını içeren ve bunun dışında hiçbir psikolojik kavram içermeyen cümlelere çevrilebilir. Sonuç olarak, psikolojideki ifadeler fiziksel ifadelerdir. Psikoloji, fiziğin ayrılmaz bir parçasıdır.⁵

Hempel’e göre davranışçılık, fiziksel süreçlere (gözlemlenebilir davranışlara) odaklanarak psikoloji ve fizik arasında aşılmaz engeller olmadığını görmemizi sağlayan en başarılı teoridir.

Davranışçılığın sağladığı en büyük avantaj hiç şüphesiz zihinsel terimlerin tanımlanabilmesi için davranışları ölçüt olarak belirlemesi ve bu ölçüt sayesinde zihinsel terimlerin doğru kullanılıp kullanmadığını test etmeye olanak sağlamasıdır. Farklı bir alternatif, zihinsel terimlerin, öznel niteliksel deneyimlerden yola çıkarak tanımlanmasını içerir ki bu da aslında zihinsel faaliyetlerimizle ilgili iletişimi zora sokar. Şöyle ki “bir kişi acı terimini kendi yaşadığı içsel deneyim üzerinden tanımlıyorsa ve o içsel deneyim benim gözlemime kapalı ise, bu durumda o kişinin kullandığı haliyle o terimin anlamı benim için bilinemez olacaktır.”⁶ Bu noktada

³ Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 36.

⁴ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), 14.

⁵ Carl G. Hempel, “The Logical Analysis of Psychology,” *Readings in Philosophy of Psychology* no.1 (1989): 18.

⁶ Erhan Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet* (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 123.

davranışçılık daha objektif bir yol haritası çizse de zamanla birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden biri, davranışçılığın zihinsel durumları içeren ifadelerin, davranışı içeren ifadeler üzerinden nasıl analiz edileceğini tam olarak açıklayamamasıyla ilgilidir.⁷ Davranışçılığa göre benim yağmur yağacağına dair inancım şemsiye alma davranışımı içeren ifadeye tercüme edilebilir. Sorun şu ki; bu tercüme yapabilmek için öncelikle kuru kalma (ıslanmama) isteğine sahip olduğumun varsayılması gerekiyor. Kuru kalma isteğimin bir davranış üzerinden kendini gösterebilmesi için de şemsiyenin beni kuru tutacağına yönelik bir inancımın olması gerekir ve bu durum da döngüsellığe yol açar. Böylece inancın, istek gibi diğer zihinsel durumlara gönderme yapmadan yalnızca davranışlar üzerinden tanımlanması mümkün görünmez. İşlevselcilik, mantıksal davranışçılığa yöneltilecek bu itirazdan muaftır. İlerleyen kısımlarda detaylı olarak açıklanacağı üzere, işlevselcilikte inançlar ve istekler, aynı anda ve birbirlerini dışarıda bırakmadan, dâhil oldukları sistemdeki nedensel rolleri üzerinden analiz edilirler ve bu durum herhangi bir döngüsellığe yol açmaz.

İkinci eleştiriye göre, davranışçılık, zihinsel durum ve davranışlar arasında olduğu varsayılan nedensel ilişkiye dair bir açıklama sunamaz.⁸ Zihinsel durumların, diğer zihinsel durumlar ve davranışlar üzerinde nedensel olarak etkili olduğu fikrine 'zihinsel nedensellik' adı verilir. Örneğin kahve içme isteğim, mutfağa gidip kendime bir bardak kahve hazırlamama neden olur, yağmurun yağacağına dair inancım şemsiye almama yol açar. Konuyla ilgili tartışmalar devam etse de zihinsel durumların nedensel olarak etkili olduğu fikri sağduyu deneyimlerimizle son derece uyumludur. Ancak, mantıksal davranışçılığa göre davranışlarımızın ötesinde zihinsel durumlar olmadığı için zihinsel nedensellik de söz konusu değildir. İşlevselcilik bu eleştiriden de muaftır. İşlevselcilikte zihinsel durumlar davranışın kendisi değil onun nedeni olarak tanımlanır. Neden ve etki mantıksal olarak birbirinden ayrı şeyler olmalıdır çünkü nedensel ilişki yalnızca birbirinden ayrı edilebilen olaylar arasında söz konusudur.⁹ Kısaca, işlevselciler zihinsel durum ve davranış birbirinden farklı durumlar olarak kabul ederler ve aralarındaki nedensel ilişkiyi de göz ardı etmezler. Söz konusu eleştiriler bir arada değerlendirildiğinde işlevselciliğin davranışçılığa nazaran daha avantajlı bir teori olduğu düşünülmüştür.

1950'lerin sonuna doğru davranışçılık yerini diğer bir materyalist zihin kuramı olan ve H. Fiegl (1958)¹⁰, J.J.C. Smart (1959)¹¹ ve U.T. Place (1956)¹² tarafından savunulan özdeşlik teorisine bırakmıştır. 1950'li yıllarda bilim felsefesinde indirgemecilik baskın bir görüş olarak kendini hissettirmiştir. İndirgemeci anlayışın temel meselesi, daha üst seviyede kabul edilen bir alana ait özellik, kavram, açıklama ve yöntemin daha temel seviyedeki bir alanın özellik, kavram, açıklama ve yöntemine indirgenip indirgenemeyeceğidir.¹³ Fiegl, Place ve Smart gibi isimler genel indirgemeci anlayışla paralel olarak zihinsel durumların beyin durumlarına indirgenebileceğini ya da onlarla özdeş olduğunu iddia eden özdeşlik teorisinin ilk savunucularındandır. U. T. Place "Is Consciousness a Brain Process?" isimli makalesinde 'bilincin beyin süreçleriyle özdeş olduğu' tezinin, yalnızca mantıksal gerekçelerle reddedilmemesi gereken makul bir bilimsel hipotez olduğunu öne sürmüştür.¹⁴ Bu tezi, Place'ten kısa bir süre sonra, J. J. C. Smart da *Sensations and Brain Processes* (1959) isimli makalesinde

⁷ John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 53.

⁸ Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 56.

⁹ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. A. Dereko. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 201.

¹⁰ Herbert Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical,'" *Minnesota Studies in The Philosophy of Science* no. 2 (1958): 370-497.

¹¹ James J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* no. 68 (1959): 141-156.

¹² Ullin Thomas Place, "Is consciousness a Brain Process?," *British Journal of Psychology* no. 47:1 (1956): 44-50.

¹³ Ingo Brigandt and Alan Love, "Reductionism in Biology" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/>

¹⁴ Place, "Is consciousness a Brain Process?," 44.

savunmuş ve geliştirmiştir. Amaçları bilinç durumlarının beyinde gerçekleşen süreçlerle açıklanabileceğini ve onların fiziksel bir terminoloji ile ifade edilebileceğini göstermektir.

Özdeşlik teorisine yöneltilen eleştirilerden biri literatürde ‘nöral şovenizm’ olarak bilinir.¹⁵ Buna göre, eğer özdeşlik teorisi doğruysa yani eğer ağrı gibi zihinsel bir durum belirli bir nöron grubunun uyarılmasıyla özdeş ise bu durumda aynı türden nöronlara sahip olmayan ya da hiç nörona sahip olmayan bir varlığın ağrı hissettiğini söyleyemeyiz. Aslında bu eleştirinin muhatabı türler veya özellikler arasındaki özdeşliği savunan ‘tür özdeşliği teorisidir’ (*type identity*). Tür özdeşliğine göre, ağrı hissi zihinsel bir özelliktir ve c-sinir liflerinin ateşlenmesi gibi fiziksel özelliklerle özdeşdir. Ayrıca, ağrı hissi yaşayan canlıların tamamı ortak bir şekilde aynı fiziksel-kimyasal duruma sahiptir. Fakat yalnızca belirli birtakım nöronlara sahip canlıların zihin durumlarına sahip olabileceğini söylemek kısıtlayıcı bir iddia gibi görünür ve tür özdeşliğini savunanların şu sorulara cevap vermesi beklenir: Neden benimle aynı tür nöronlara sahip olmayan canlılar ağrı hissetmesin? Ya da neden fiziksel yapısı bizden tamamen farklı olan sistemler (örneğin nöronlardan değil de kablolardan oluşan bir makine) zihinsel durumlara sahip olmasın? Nöral şovenizme bir tür karşı çıkış olarak yöneltilen bu sorular neticesinde tür özdeşliği (*type identity*) fikrinden tikel özdeşliği (*token identity*) fikrine doğru bir kayma yaşanmıştır. İkisi arasındaki farka kısaca değinmek faydalı olacaktır. Örneğin ‘zihin’ kelimesini düşünelim. Bu kelimedeki dört tür (z, i, h, n) ve beş tikel (z, i, h, i, n) harf vardır. Harflerden bahsederken onları tür ve tikel olarak ayırabiliriz. Benzer şekilde, zihinsel süreçlerden bahsederken de aynı ayrımı yapabiliriz. Örneğin öfkeli olmak zihinsel bir türdür. Tür özdeşliği teorisine göre, öfke deneyimi, bu deneyimi yaşayan herkeste bulunan, fiziksel özelliklerle özdeşdir. Tikel özdeşlikte ise öfke deneyiminin somut/belirli bir örneği, fiziksel bir özelliğin somut/belirli bir örneği ile özdeşdir. Tür özdeşliği özellikler arasındaki, tikel özdeşlik ise onların belirli bir zamanda gerçekleşen örnek durumları arasındaki özdeşliği ifade eder. Tür özdeşliği tikel özdeşliği gerektirir ama tersi doğru değildir. Tikel özdeşliğe göre, öfke deneyimi bir insanda x durumuyla özdeş olabilirken, fiziksel yapısı bizimle aynı olmayan bir sistemde, örneğin bir robotta ya da bir marslıda, farklı bir durumla özdeş olabilir. Bu avantajı, zamanla tikel özdeşlik teorisinin daha yaygın bir şekilde savunulmasına yol açmıştır.

Fakat tikel özdeşliği savunanlar da zor bir soruyla karşı karşıya kalmıştır: “Bütün bu örnek durumların ortak olarak sahip olduğu, onları aynı zihinsel türün örneği yapan şey nedir?”¹⁶ Bu sorunun cevabı söz konusu örnek durumların aynı tür nöral etkileşimlere ait olmaları değildir elbette; çünkü tikel özdeşlik teorisine göre örnek durumların aynı tür nöral faaliyetlere karşılık gelmesi gerekmez. Bu soruya en makul cevap işlevselciliğinden gelmiştir. İşlevselciliğe göre yapısal olarak birbirinden farklı olsa da fiziksel durum örneklerini zihinsel durum örnekleriyle özdeş kılan şey dâhil oldukları sistemdeki işlevsel/nedensel rolleridir. Böylece işlevselcilik mantıksal davranışçılığı veya özdeşlik teorisini savunanların başını derde sokan itirazların çoğundan muafır ve bu sayede 1960’lardan sonra zihin felsefesindeki en etkili bilinç teorisi haline gelmiştir.

1. İşlevselciliğin Ortaya Çıkışı ve Temel Argümanları

İşlevselciliğin izleri Aristoteles’in ruh anlayışına kadar geri götürülse de günümüzde kullanılan çağdaş formuna kavuşması David Armstrong, David Lewis, Hilary Putnam ve Jerry Fodor gibi felsefecilerin katkılarıyla gerçekleşmiştir. İşlevselcilik hesaplama ve hesaplama makineleriyle ilgili çalışmaların artış gösterdiği

¹⁵ Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 59.

¹⁶ Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 62.

1960'lı yıllarda ortaya çıkan bir zihin teorisidir. Aynı dönemlerde yapay zekâ fikrinin ve bilişsel bilimin gelişmesi, bu uygulamalı alanların teorik altyapısı olarak kabul edilen işlevselciliğe olan ilgiyi arttırmıştır. Hesaplama “sembollerin biçimsel kurallara göre manipülasyonu”¹⁷ olarak tanımlanır ve sistemin donanımsal özelliklerinden bağımsız olarak ya da donanımdan soyutlanarak değerlendirilir. Soyutlama, genel olarak, ele alınan sistemin bazı özelliklerini göz ardı etmek ya da hesaba katmamaktır. Özel olarak ise hesaplama yapan sistemlerin maddi özelliklerini dışarıda bırakarak kısmi bir açıklama sunmaktır. Soyutlamalar sayesinde hesaplama süreçleri daha “üst düzeyde” karakterize edilmiş olur. Bu yolla yapısal olarak birbirinden farklı sistemlerin, aynı hesaplama işlemlerini gerçekleştirip aynı programları kullanabileceği fikrinin önü açılmıştır. İşlevselcilik hesaplama makineleri ile zihnin çalışma prensibi arasında bir benzerlik kurarak bu benzerliğin felsefi arka planını sunan bir teori olarak ortaya çıkmıştır. İşlevselciliğe göre, “zihinlerden ve zihinsel işlemlerden söz etmek, onları ‘gerçekleştiren’ şeyden soyutlamaktır. ‘Daha üst bir düzey’ den konuşmaktır.”¹⁸ Bu yolla, tıpkı birbirinden yapısal olarak farklı sistemlerin aynı hesaplama işlemlerini gerçekleştirmesi gibi, birbirinden yapısal olarak farklı sistemlere de zihin atfedilebilir. Özetle, hesaplama süreçleri gibi zihin de “çoklu gerçekleşebilir” dir.¹⁹

Çoklu gerçekleşebilirlik tezi işlevselciliği destekleyen temel argümanlardan biridir ve ilerlemeden önce bu teze değinmek elzemdir. Hilary Putnam (1967)²⁰ tarafından ileri sürülen ve Jerry A. Fodor (1974)²¹ tarafından geliştirilen çoklu gerçekleşebilirlik argümanı herhangi bir psikolojik özelliğin birbirinden farklı fiziksel sistem ve özellikler tarafından gerçekleşebileceğini öne sürer ve aşağıdaki gibi formüle edilir:

1. (Çoklu gerçekleşebilirlik iddiası) En azından bazı zihinsel özellikler, birbirinden farklı fiziksel özellikler tarafından çoklu gerçekleşebilir.
2. Belirli bir zihinsel özellik, farklı fiziksel özellikler tarafından çoklu gerçekleşebilirse, söz konusu fiziksel özelliklerden herhangi biri ile özdeş olamaz.
3. (Özdeşlik karşıtı sonuç) En azından bazı zihinsel özellikler, belirli bir fiziksel özellik ile özdeş değildir.²²

Putnam, *The Nature of Mental States* (1967) isimli makalesinde bu argümanı zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerle özdeş olduğunu savunan özdeşlik teorisine yönelik bir itiraz olarak öne sürmüştür. Putnam, insanlardan farklı canlılara, örneğin kuşlar, sürüngenler, amfibiler ve hatta ahtapotlara (yumuşakçalar) işaret ederek bu canlıların da tıpkı insanlar gibi ağrı hissedebileceğini söyler. Özdeşlik teorisinin doğru olması, ağrı gibi zihinsel bir özelliğe karşılık gelen ve tüm bu canlılarda ortak olarak bulunan fiziksel-kimyasal bir durumun bulunmasına bağlıdır. Ağrı hisseden tüm canlılarda ortak olarak bulunan bu fiziksel-kimyasal duruma X diyelim. Özdeşlik tezini savunanlar, hem ağrı hissi yaşayan tüm canlılarda X durumunun bulunduğunu hem de ağrı hissi yaşamayan canlılarda X durumunun bulunmadığını göstermekle yükümlüdür. Bu, özdeşlik teorisinin doğru olmasının gerekli koşuludur. Putnam bir ahtapotun ve bir memelinin gözlerinin farklı hücrelerden evrimleştiğini ve bu sebeple ikisinin paralel evrimin örnekleri olduğunu hatırlatır. Fiziksel yapıları farklı

¹⁷ John Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, çev. S. Akbıyık ve M. Bilgili. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 149.

¹⁸ Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, 151.

¹⁹ Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, 148-149.

²⁰ Hilary Putnam, “The Nature of Mental States” in *Art, Mind and Religion*, ed. W.H. Capitan and D.D. Meril (Pittsburgh University Press, 1967), 223-231.

²¹ Jerry A. Fodor, “Special Sciences (Or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis),” *Synthesis* 28:2, (1974): 97-115.

²² James Bickle, “Multiple Realizability” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/>

olduğu için bir ahtapot ve bir memelide ağrı hissine karşılık gelen fiziksel-kimyasal durumlar birbirinden farklı olacaktır. Bu farklılık özdeşlik teorisinin doğru olmadığını gösterir. Putnam'a göre, zihinsel özellikler beyin durumlarıyla özdeş değildir, ağrı gibi zihinsel bir özellik tüm organizmanın işlevsel bir durumudur.²³ Putnam kendi görüşünü daha uç bir örnekle açıklar ve İsviçre peynirinden yapılmış olsaydı bile doğru bir işlevsel organizasyona sahip olduğumuz sürece zihinsel durumlara da sahip olabileceğimizi söyler.²⁴

Putnam gibi Fodor'da zihinsel özelliklerin beyin durumlarıyla özdeş olduğu tezine karşı çıkar. Genel amacı çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanını kullanarak psikoloji disiplininin özerkliğini korumaktır. Diğer bir ifadeyle, Fodor çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanından yola çıkarak, psikolojik özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenemeyeceği ve onlarla özdeş olmadığı tezini savunmaktadır. Ona göre "...bilimin yasalarının kapsamına giren tüm olaylar fiziksel olaylardır ve bu nedenle de fizik yasalarına tâbidir."²⁵ Olaylar özelliklerin somut, yani belirli bir zamanda görülen örnekleridir. Fodor, psikolojik özellikler ile fiziksel özellikler özdeş olmasa da psikolojik olayların fiziksel olaylarla özdeş olduğunu ya da onlara indirgenebilir olduğunu savunur. İşlevselcilik, çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanını ortaya atan ve güçlendiren Putnam ve Fodor sayesinde etkili bir bilinç teorisi haline gelmiştir. Kim'in ifadesiyle, işlevselcilikte de "zihinsel türler ve özellikler, fiziko-kimyasal veya biyolojik türlerden daha yüksek soyutlama düzeyinde işlevsel türlerdir."²⁶

İşlevselcilik, "kişinin ontolojisine gönderme yapmayan bilimsel bir psikoloji geliştirmek için gerekli olan felsefi bir çerçeve sunar."²⁷ Buna göre, zihinsel durumlar, kendilerini oluşturan yapıya bağlı olmayıp, parçası oldukları sistemdeki nedensel veya işlevsel rollerine göre tanımlanan durumlardır. Örneğin ağrı, bedensel yaralanmanın sonucunda oluşan, vücutta bir şeylerin yanlış gittiği inancına ve bu durumdan kaçınma isteğine neden olan, kaygı hissine ek olarak irkilme, inleme gibi gözlemlenebilir davranışlara yol açan bir durum olarak betimlenir.²⁸ O halde ağrı, işlevselcilere göre, bu türden nedensel ilişkilere dâhil olan zihinsel bir durumdur ve söz konusu nedensel ilişkiler prensip olarak birbirinden yapısal olarak farklı sistemler tarafından gerçekleştirilebilir. Ağrı söz konusu olduğunda benzer nedensel ilişkilerin yer aldığı sistemlerin hangi materyalden meydana geldiği önemsizdir. Bu noktada David Lewis gibi bazı işlevselciler görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için adını İngiliz filozof Frank P. Ramsey'den (1903-1930) alan ve 'Ramsey cümlesi' olarak bilinen teknik bir araca başvurmuştur. Ramsey cümlesinde, teorik terimler gözlemlenebilir terimleri içeren ifadelere dönüştürülür. Bu fikir daha sonra mantıkçı pozitivistler tarafından geliştirilmiştir. Mantıkçı pozitivistlere göre bir ifadenin anlamlı olabilmesi için gözlemlenebilir şeyler hakkında olması gerekir. Gözlemlenemeyen şeyler hakkında konuşmanın bir yolu onları gözlemlenebilir şeyleri içeren bir anlatıma dökmek yani Ramsey cümlesi haline getirmektir. Lewis (1972)²⁹ geniş anlamda mantıkçı pozitivism idealini sürdürme gayreti içinde olmasa da zihinsel durumları ifade etmek için onların teknik araçlarını kullanmıştır. Şöyle ki; Lewis işlevsel organizasyonu tarif ederken zihinsel terimlerin yerine konu-nötr (*topic-neutral*) ifadeler koyar. Böylece zihinsel durumlardan bahsederken, zihinsel terimleri içermeyen, konu-nötr nedensel ilişkilerden bahsedilmiş olur.

²³ Putnam, "The Nature of Mental States," 167.

²⁴ Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 291.

²⁵ Fodor, "Special Sciences (Or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis)," 97.

²⁶ Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World* (MIT Press, 2000), 3.

²⁷ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 197.

²⁸ Janet Levin, "Functionalism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>

²⁹ David Lewis, "Psychophysical and Theoretical Identifications," *Australasian Journal of Philosophy* 50:3, (1972): 249-58.

Yukarıdaki örnek Ramsey cümlesi şeklinde ifade edildiğinde, ağrının yerine X'i koyarız ve şöyle devam ederiz: "Öyle bir X vardır ki, bedensel yaralanma X'e neden olur, X de kaygı hissiyle birlikte inleme davranışına neden olur." Buna göre ağrı hissi bu nedensel ilişkiye dâhil olan bir şeydir, yani herhangi bir X'dir.

Ortaya çıktığı dönemde işlevselciliğin bu versiyonu alanla yakından ilgili olmayan kişilere bile oldukça tanıdık gelmiştir. Bunun sebebi günlük hayatta birçok objenin yapıldığı malzeme bakımından değil, nedensel rolüne göre tanımlanmasıdır:

"Örneğin bir kalp, vücudun diğer organlarına kan pompalayan organdır. Fare kaparı, fareyi "tuzağa düşürüp" onu yakalayan ya da öldüren alettir. Bilgisayar, bir "programı" çalıştırabilen bir makinedir. Motor, bir tür enerjiyi mekanik enerjiye çeviren şeydir. Zehir, bir organizmanın sağlığını olumsuz etkileyen ya da ölümüne yol açan şeydir."³⁰

Yukarıdaki örneklerin her biri işlevine göre tanımlanmıştır. Bir şeyi nedensel rolü ya da işlevi üzerinden tanımladığımızda, onu yapıldığı malzemeden ya da dışsal yapısından soyutlayarak tanımlamış oluruz. Biraz daha detaylı olarak pompanın tanımını düşünelim. Pompa sıvıları yükseltmek veya taşımak, gazları sıkıştırmak veya seyrekletmek için kullanılan bir araçtır. Bir cihaz veya organ olabileceği gibi metal, cam, ahşap veya kastan yapılmış da olabilir. Pompaları tanımlarken hangi malzemeden yapıldıklarına değil, ne yaptıklarına odaklanırsınız; bu sebeple de onları, malzemelerine göre değil, nedensel rollerine göre tanımlar veya sınıflandırırız.³¹ Yapısı veya malzemesi ne olursa olsun bir şeyi pompa yapan, onun sahip olduğu işlevdir. Bir işlevin gerçekleşmesi için tek ve ortak bir malzemeden yapılmasına gerek yoktur, işlevsel türler farklı sistemler tarafından çoklu gerçekleştirilebilir. Bu yaklaşımla paralel olarak işlevselcilik zihinsel özellikleri işlevsel özellikler olarak ele alır ve farklı sistemlerin de zihinsel özelliklere sahip olabileceğini iddia eder. Buna göre, eğer beyinler, bilgisayarlar veya farklı türden bir yaratık doğru işlevsel organizasyona sahipse, bir zihne de sahip olacaktır. İnsan zihni, işlevsel organizasyonların yalnızca spesifik bir şeklidir.

Eleştirilere geçmeden önce ana hatlarıyla ele aldığım işlevselciliğin farklı türleri arasındaki ayrımları netleştirmek yerinde olur. İşlevselci teoriler genel olarak Turing makinesi işlevselciliği, psiko-işlevselcilik ve analitik işlevselcilik olmak üzere üç grupta sınıflandırılır. Bunlar sırasıyla yapay zekâ teorileri, ampirik davranışçılık ve mantıksal davranışçılıktan türeyen işlevselcilik türleridir.³² Temelde aynı noktadan hareket etseler de aralarında bazı farklar bulunur. Turing makinesi işlevselciliği, mantıksal davranışçılığın karşılaştığı zorluklara çözüm olarak öne sürülmüştür ve 1950'lerin sonlarında ortaya çıkan hesaplamalı zihin teorilerini destekler niteliktedir. H. Putnam tarafından savunulan makine işlevselciliği, zihinsel durumları bilişsel bilimin tanımlarıyla ele alır. Buna göre, zihinsel durumlar beynin hesaplamalı durumlarıdır ve girdi-çıkı ilişkileriyle karakterize edilir. Psiko- işlevselcilik, bilişsel psikolojik teorilerin amaçları ve metodolojisi üzerine yapılan sorgulamalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Davranışçılar psikolojideki yasaların yalnızca davranış ve davranış eğilimleriyle ilgili olduğunu söylerken bilişsel psikologlara göre en başarılı teoriler davranış zihinsel durumların sonucu olarak gören ve açıklayan teorilerdir. Bilişsel modelleri temele alan psiko-işlevselciler, bilimsel teorilerde geçen psikolojik kavramları analiz etmeyi amaçlar.³³ Psiko-işlevselciliği savunan J. Fodor'a

³⁰ Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet*, 134-135.

³¹ R. Cummins R. and D. D. Cummins, *Minds Brains, and Computers: The Foundations of Cognitive Science* (Blackwell Publishers, 2000), 7.

³² Levin, "Functionalism".

³³ Oron Shagrir, "Hilary Putnam ve Bilgisayar İşlevselciliği" *Zihin Felsefesi* içinde, çev. Füsun Doruker (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 177.

göre psikoloji daha temel disiplinlere indirgenemeyecek kadar kompleks bir disiplindir. İnanç, arzu vb. gibi zihinsel durumların rolü, bilimsel bir teori içinde betimlenen işlevsel veya nedensel rollerine göre belirlenir. Mantıksal davranışçılıktan türeyen analitik işlevselcilik ise zihinsel terimlerin işlevsel analizini yapmayı hedefler. D. Lewis tarafından savunulan analitik işlevselciliğe göre, teorik terimler niteliksel özelliklerden yola çıkarak değil bir teori içerisinde dolaylı olarak tanımlanmalıdır. Diğer bir ifadeyle, zihinsel terimleri içeren ifadeler, işlevsel organizasyon içinde konu-nötr terimler kullanılarak yeniden ifade edilmelidir.

2. İşlevselciliğe Yöneltilen Eleştiriler

İşlevselciliğe yöneltilen ilk eleştiri qualia ile ilgilidir. Chalmers'a göre "bir şeyi düşündüğümüzde ya da algıladığımızda birtakım bilgi işleme süreçlerinin yanı sıra öznel bir duruma da sahip oluruz."³⁴ Söz konusu öznel durumlara deneyim adı verilir. Koku almanın nasıl gerçekleştiğine dair sunulan fiziksel açıklamalar gülü kokladığımda yaşadığım deneyimle ilgili bilgi vermez. Bu yüzden gülün size de tıpkı bana koktuğu gibi koktuğunu ya da kırmızı bir gül gördüğümüzde yaşadığımız görme deneyiminin aynı olup olmadığını bilemeyiz. Deneyimlerimiz öznel ve niteliksel bir özelliğe sahiptir ve bu özellik *qualia* olarak adlandırılır. Chalmers tarafından öznel deneyimlerimizin nesnel fiziksel dünyada nasıl ortaya çıktığı meselesi zihin felsefesinde 'bilincin zor problemi' olarak nitelendirilmiştir.³⁵ Bu anlamda qualia bilinçle ilgili tartışmaların da merkezinde olan bir meseledir. Hatırlanacağı üzere işlevselciliğin her türü zihinsel durumları dâhil oldukları işlevsel organizasyon içindeki nedensel rollerine göre karakterize eder. Ned Block (1980)³⁶ ve John Searle (1980)³⁷ gibi filozoflar, zihinsel durumların bu şekilde karakterize edilmesinin, onların en temel özelliği olan fenomenal yönünü, yani qualia'yı dışarıda bıraktığını iddia etmiş ve işlevselciliği eleştirmiştir. Qualia ile ilgili eleştiriler aynı temelden hareket etse de literatürde farklı başlıklar altında sunulur.

2.1. Tersine Çevrilmiş Spectrum (Inverted Spectrum)

Ned Block işlevselciliğe karşı iki itiraz geliştirmiştir. İlki, tersine çevrilmiş spektrum olarak adlandırılan bir düşünce deneyidir. Söz konusu düşünce deneyi literatürde birçok felsefeci (Locke 1689; Shoemaker 1975; Levine 1991; Block 1980) tarafından da kullanılmıştır.

Block bu deneyi işlevselciliğin zihne dair makul ve etraflı bir açıklama sunamadığını, bu anlamda da yetersiz bir zihin teorisi olduğunu vurgulamak için tasarlamıştır. Renk deneyimleme konusunda fiziksel herhangi bir rahatsızlığı bulunmayan iki kişi olduğunu düşünelim. Kırmızı ve yeşil nesneleri birbirinden ayırmaları istendiğinde ikisi de bu ayrımı rahatlıkla yapabilsin. Trafikte kırmızı ışıktaki beklerken yeşil yandığında ikisi de araçlarıyla hareket etsin. Yine farz edelim ki iki insanın yaşadığı renk deneyimleri niteliksel olarak birbirinden farklı olsun. Birinin 'yeşil görme deneyimine' diğeri sahip olduğu da bunu 'kırmızı görme deneyimi' olarak adlandırsın. Deneyimin içsel niteliğinin, yani qualia'nın, farklı olduğunu davranışlardan yola çıkarak fark etmek imkansızdır. Davranışsal testler renkleri ayırt edebilme yeteneğimizi ölçerken içsel deneyimlerimiz arasındaki farklılıkla, Nagel'in deyiimiyle (1974)³⁸ o deneyime sahip olmanın nasıl bir his olduğuyla

³⁴ David Chalmers, "Facing Up To Do Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* no.3 (1995): 201.

³⁵ Chalmers, "Facing Up To Do Consciousness," 212.

³⁶ Ned Block, "Troubles with Functionalism" in *Readings in Philosophy of Psychology*, ed. N. Block (Cambridge, MA: Harvard University Press, "980), 268-305.

³⁷ John R. Searle, 'Minds, Brains and Programs', *Behavioral and Brain Sciences* no.3 (1980): 417-457.

³⁸ Thomas Nagel, "What Is It Like To Be a Bat," *Philosophical Review* no.83 (1974): 435-450.

ilgili bir şey söylemez. Buna göre, aynı nedensel (işlevsel veya davranışsal) rolü üstlenseler bile iki kişinin renk deneyimi birbirinden farklı olabilir. İki farklı renk deneyimi, işlevsel organizasyonda aynı nedensel ilişkilere dâhil olduğu için bir işlevselci tarafından aynı şekilde karakterize edilecektir.

Block'un eleştirisindeki asıl endişe zihinsel durumların işlevsel tanımlarının onların içsel niteliksel karakteri hakkında herhangi bir şey söylememesidir. Yani iki kişinin işlevsel olarak özdeş fakat niteliksel olarak farklı deneyimler yaşaması mümkündür. Bu durumda, zihinsel durumlar herhangi bir işlevsel durumla özdeş değildir. Eğer işlevselcilik her zihinsel durumun işlevsel bir durum olduğunu iddia ediyorsa o halde, Block'a göre işlevselcilik yanlıştır.³⁹

2.2. Namevcut Qualia

İşlevselciliğe karşı ileri sürülen felsefi argümanlardan ikincisi *namevcut qualia* (*absent qualia*) argümanıdır. Buna göre de qualia deneyimin asli özelliğidir ve işlevselcilik qualia'ya dair herhangi bir açıklama sunamaz. Ned Block (1980a) tarafından geliştirilen ve 'Çin Beyni'⁴⁰ adıyla bilinen düşünce deneyi bu kategoride yer alır.

Farz edelim ki Çin Hükümeti işlevselci bir yapıya dönüşsün ve hükümet yetkililerini, insan zihnini bir saatliğine gerçekleştirmenin prestijlerini önemli ölçüde arttıracığı yönünde ikna etmiş olalım. Çin'deki milyarlarca insanın her birine (bir milyar nüfusu olduğu için Çin'i seçtim) onları diğer insanlara ... bağlayan, özel olarak tasarlanmış iki yönlü bir telsiz verelim. Küçük adamları giriş ve çıkış nöronlarına bağlı bir radyo vericisi ve alıcısı ile değiştirelim. Bir ilan panosu yerine, harflerin Çin'in herhangi bir yerinden görülebilecek şekilde yerleştirilmiş bir dizi uyduda görüntülenmesini sağlayalım. Çin ulusunun katılımıyla oluşturulacak böyle bir sistem fiziksel olarak imkânsız değildir. Böyle bir sistem kısa süreliğine de olsa, örneğin 1 saatliğine, işlevsel olarak size denk olabilir.⁴¹

Block, Çin ulusundaki insanların her birini beynimizdeki nöronlara karşılık gelecek şekilde düşünür. Nöronların birbiriyle etkileşime girmesi gibi insanlar da ellerindeki telsizlerle birbirleriyle etkileşime geçebilecektir. Bu insanların her biri aslında bir beden ya da robot diyebileceğimiz bir sistemin beynini oluşturur. Bir işlevselci böyle bir sistemin zihin sahibi olduğunu kabul eder çünkü onlara göre zihinsel durumların oluşması için gerekli olan tek şey doğru bir işlevsel organizasyondur. Zihinsel durumlar, girdi-çıktı ilişkilerinden oluşan işlevsel organizasyondaki rollerine göre veya diğer zihinsel durum ve davranışlarla kurduğu ilişkiye göre betimlenen durumlardır. Örneğin işlevselciye göre 'acı içinde olmak' belirli bir nedensel rolü olan durumdur. İşlevselci, acıya neden olan uyaran ile acının neden olduğu davranışı, girdi-çıktı ilişkileriyle sistemleştirerek bir teori içinde sunmak ister. Block'un iddiası bu teorinin acıyla ilgili özsel bir özelliği atladığı yönündedir. Acı hissinin pek çok nedeni ve sonucu olabilir, ancak qualia onun içsel, niteliksel ve 'ilişkisel olmayan' özelliğidir.

Block'a göre, işlevsel organizasyonları, zihinsel durumlardan yoksun sistemlere atfetmek mümkündür. Buna göre, Çin ulusundaki insanların zihin sahibi olduğu söylenebilir, fakat oluşturdukları sistemin tamamının bilinçli olduğunu söylemek akla yatkın değildir. Nörobiyolojik bilinç teorilerini benimseyen felsefeci ve nörobilimciler için de nörolojik açıdan bizden farklı sistemlerin, işlevsel olarak bizimle eşdeğer olsa bile, zihinsel durumlara sahip olabileceğini söylemek son derece saçmadır.

³⁹ Ned Block, "Are Absent Qualia Impossible?," *Philosophical Review* no.89 (1980a): 257-258.

⁴⁰ Block'un düşünce deneyine Çin Beyni adını vermesinin sebebi Çin'in nüfusunun 1 milyar olması ve bu sayının beynimizdeki nöronların sayısına az da olsa yakın olmasıdır.

⁴¹ Block, "Troubles with Functionalism," 276.

Block'un eleştirisi, anlaşılacağı üzere, işlevsel olarak bizimle denk olan sistemlerin qualia'dan yoksun olabileceği sezgisine dayanır. Bu sezgi, ona göre, işlevselciliğin doğru olduğuna dair bir şüpheye yol açar.⁴² Bu şüphe her ne kadar işlevselciliğe karşı nihai bir argüman olmasa da rasyonel bir temele sahiptir. Bu rasyonel temel işlevselcilikten şüphe etmek için iyi bir gerekçe sağlar.⁴³ Block konuyla ilgili düşüncelerini şu sözlerle dile getirir:

İşlevselciler fizikalistlere şöyle der: Nasıl olur da zihinselliğe sahip olan bütün varlıkların içsel durumlarının tek bir fiziksel tanımı olabilir? Bunu anlamak zor. Ben ise işlevselciliğe şöyle diyorum: Nasıl olur da zihinselliğe sahip olan bütün varlıkların girdi- çıktı ilişkilerinin tek bir fiziksel tanımı olabilir? Bunu anlamak zor.⁴⁴

2.3. Çince Odası

Searle'ün *Minds, Brains and Programs* (1980)⁴⁵ isimli makalesinde geçen Çince odası argümanı, işlevsel organizasyonun aynılığının zihinsel durumların varlığını garanti etmemesi anlamında Block'un argümanıya benzer bir mantıksal yapıya sahiptir ve *namevcut qualia* eleştirisinin başka bir örneği kabul edilebilir.

Yapay zekâ disiplini ve işlevselciliği birbirine yaklaştıran temel varsayım zihnın bilgisayar metaforudur. Buna göre zihin bir bilgisayar programı, beyin ise bu bilgisayarın donanımıdır. Daha önce bahsettiğim Turing makinesi işlevselciliği bu görüşün bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Searle'ün zihin felsefesinde yaptığı en önemli katkılardan biri güçlü ve zayıf yapay zekâ görüşlerini birbirinden ayırmasıdır. Güçlü yapay zekâyı göre "Zihin sadece bir bilgisayar programıdır."⁴⁶ Zayıf yapay zekâ ise şu kabulü içerir: "Bilgisayar, hava durumu örüntüleri ya da ekonomideki para akışı gibi açıkça tanımlayabildiğimiz herhangi bir şeyin simülasyonunda olduğu gibi zihnın simülasyonunda da kullanılabilecek uygun bir araçtır."⁴⁷ Searle'ün itirazı genel olarak güçlü yapay zekâ fikrine ve Turing makinesi işlevselciliğine yöneliktir. Spesifik olarak ise Searle aslında Turing testinin sonuçlarına itiraz eder. Turing testi bilgisayarların insanlar gibi zihne sahip olabileceğine inanan "güçlü yapay zekâ" savunucuları için önemli bir adım olarak kabul edilir. Alan Turing, "*Computing Machinery and Intelligence*" (1950)⁴⁸ adlı makalesinde "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu cevaplayabilmek amacıyla bir test geliştirmiştir. Bu test, sorgulayıcı pozisyonunda olan bir kimsenin birbirinden farklı odalarda bulunan bir insan ve bilgisayarı ayırt etme çabasına dayanır. Sorgulayıcı sorduğu sorular neticesinde bilgisayarı ve insanı ayırt etmeyi başaramazsa, bilgisayarın düşünebildiği sonucuna varılabilir. Searle Çince odası argümanında bu sonuca itiraz ederek bir sistemin insanın bazı kapasitelerinin mükemmel bir taklidini/simülasyonunu verecek bir program geliştirebileceğini ancak yine de bu programın zihnın asli özelliğini dışarıda bırakacağını iddia eder.⁴⁹

Argüman şu şekildedir: Searle kendini üzerinde Çince sorular olan kâğıt parçalarının bulunduğu bir odada hayal eder. Çince bilmeyen filozof odada bu dilin kurallarını eksiksiz bir şekilde açıklayan bir rehber kitap bulur. Bu kitap sayesinde zamanla ustalaşır ve Çince yazılmış soruları tek kelimesini bile anlamadan

⁴² Block, "Troubles with Functionalism," 281.

⁴³ Block, "Troubles with Functionalism," 278.

⁴⁴ Block, "Troubles with Functionalism," 296.

⁴⁵ Searle, 'Minds, Brains and Programs,' 417-457.

⁴⁶ John R. Searle, *Mystery of Consciousness* (London: Granta Books, 1997), 9.

⁴⁷ Searle, *Mystery of Consciousness*, 9.

⁴⁸ Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* no.50 (1950): 433-460.

⁴⁹ John R. Searle, *Rediscovery of Mind* (MIT Press, 1992), 45.

cevaplamaya başlar. Searle'a göre, dijital bilgisayarların çalışma prensibi tam olarak böyledir. Bir bilgisayar programı ne kadar başarılı olursa olsun, Çin odasındaki kişi gibi anlamdan yoksun bir sembolik işlemciden farksızdır. Bilgisayar programları sözdiziminden (syntax) oluşur ve sözdizimi, anlamı (semantic) içermez. Searle'nin Çince Odası Argümanı şu önermelerden oluşur:

4. Beyin süreçleri zihne neden olur.
5. Sözdizimi (syntax), semantiği içermediği gibi semantik için de yeterli değildir.
6. Bilgisayarlar sentaktik yapılarıyla tanımlanır.
7. Zihin, semantik içeriğe sahiptir.

“Hiçbir bilgisayar programı zihin değildir” sonucu, son üç öncülden zorunlu olarak çıkar.⁵⁰ Bu sonuca birinci önermeyi eklediğimizde beynin bir bilgisayardan daha fazlası olduğu sonucuna varabiliriz. Searle'e göre, zihne beyinde gerçekleşen süreçler neden olur. Zihni meydana getirecek bir şeyin, beynin nedensel güçlerine eşdeğer bir nedensel güce sahip olması gerekir. Dolayısıyla herhangi bir programın zihin sahibi olduğunu söylemek için en azından beynin nedensel güçlerini kopyalaması gerekmektedir.

3. Ontolojik, Epistemolojik ve Nedensel Sorular

İşlevselciliğe göre doğru işlevsel organizasyona sahip herhangi bir sisteme zihin atfedebilir. Ancak, Block ve Searle davranış veya işlevsel organizasyonun, bir sistemin bilinçli olmasını gerektirmediğini iddia eder. Block'a göre bilinçli deneyimlere sahip olmayan herhangi bir sistem ya da robotla işlevsel olarak özdeş olabiliriz. Searle'e göre ise “ontolojik açıdan, davranış, işlevsel rol ve nedensel ilişkiler zihinsel fenomenler söz konusu olduğunda ilgisizdir (*irrelevant*). Davranış olmadan zihinsel durumlar olabileceği gibi, zihinsel durumlar olmadan da davranışın olması pekâlâ mümkündür.⁵¹ Diğer bir ifadeyle, işlevsel organizasyon ve davranışın zihinsel durumlarla arasındaki ilişki zorunlu değil, raslantısaldır.⁵² Zihin felsefesinde, işlevsel olarak bizim gibi olmasına rağmen, prensipte bilinçsiz zombilerin mümkün olduğunu gösteren çok sayıda düşünce deneyi vardır ve bu deneyler davranışlar ile zihinsel durumlar arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını doğrular niteliktedir.⁵³ Bu nedenle davranışlardan veya nedensel ilişkilerden yola çıkarak bilincin doğası hakkında herhangi bir yorumda bulunmak mümkün değildir.⁵⁴

⁵⁰ John R. Searle, *Minds, Brains, and Science* (Harvard University Press, 1986), 39.

⁵¹ Searle, *Rediscovery of Mind*, 69.

⁵² Searle *Rediscovery of Mind* (1992) kitabının üçüncü bölümünde bilinç, davranış ve beyin arasındaki ilişkileri resmeden bir düşünce deneyi tasarlar ve buna “Silikon Beyinler” adını verir. Bu deneyin sonucuna dair üç ihtimal üzerinde durur. İlk olarak bizden beynindeki ir hasardan dolayı kör olmaya başlayan ve durumu hızla kötüleşen birini hayal etmemizi ister. Çok çeşitli tedavi uygulanan ve bunların hiçbirine cevap vermeyen hastanın beynine doktorlar son çare olarak silikon çipler yerleştirir. Çipler işe yaramıştır. Bu sebeple doktorlar çiplerin sayısını giderek artırır. Kaçınılmaz son olarak hastanın beyni tamamen silikon çiplerle yer değiştirmiştir. Bu düşünce deneyinin üç muhtemel sonucu olabilir. Birincisi; bu kişi her türden düşünceye, hatıra ve deneyime sahip olmaya ve davranışsal çıktılar üretmeye devam eder. Bu durumda çipler girdi-çıkıtı işlevlerinden oluşan zihni oluşturma yeteneğine sahiptir diyebiliriz. İkinci ihtimal; yerleştirilen silikon çiplerden dolayı giderek küçülen beynin bir sonucu olarak bilinçli deneyim alanının giderek azalmasıdır. Ancak, bu durum kişinin davranışlarına yansımaz. Hasta davranışlarının zihinsel kontrolün giderek kaybetse de davranışsal anlamda bir farklılık yaşamaz. Üçüncü ihtimale göre; silikon çipler zihinsel hayatımızda bir değişiklik yaramaz ancak davranışlarımız sanki bir felç durumundaymışız gibi azalır. Zihinsel durumlar devam eder fakat davranışsal tepkiler yoktur. Searle bu düşünce deneyiyle davranış ve işlevsel rolün zihinsel durumlarımızla arasındaki ilişkinin zorunlu değil, raslantısal olduğunu göstermektedir.

⁵³ Zihin Felsefesi literatüründe fiziksel olarak bizimle tıpatıp aynı olmasına rağmen bilinçsiz zombilerin varlığına dair örnekler T. Nagel (1974), N. Block (1980), J. Searle (1980), F. Jakson (1982) ve D. Chalmers (1996) gibi filozoflar tarafından kullanılmıştır.

⁵⁴ Searle, *Rediscovery of Mind*, 18.

Searle'e göre işlevselciliğin bu yanılgıya düşmesinin sebebi ontoloji, epistemoloji ve nedensellik arasındaki ayrımları netleştirememesidir. Bilinç üzerine çalışırken birbirinden farklı pekçok soru karşımıza çıkabilir. Örneğin: Bilinç nedir? Bilinç hakkında nasıl bilgi sahibi oluruz? Bilinç ne yapar? Bu sorular sırasıyla, ontoloji, epistemoloji ve nedensellik ile ilgili sorulardır. Şimdi de bu sorularla bağlantılı olarak kalbi düşünelim. Ontoloji bize kalbin göğüs kafesinde büyük bir kas dokusu olduğunu söyler. Epistemoloji stetoskop ve EKG kullanarak kalp ile ilgili bilgi elde edebileceğimizi, nedensellik ise kalbin bütün vücuda kan pompalayan bir organ olduğunu söyler.⁵⁵ Bu sorular birbirinden ayrı olduğu gibi verilen cevaplar da birbirleriyle bağlantılı değildir. Bilinç söz konusu olduğunda Searle ontolojik sorunun diğer sorulara nazaran öncelikli olduğunu iddia eder ve şöyle der:

Burada kritik soru 'hangi şartlar altında zihinsel durumları diğer insanlara atfedebiliriz?' sorusu değildir. Fakat daha çok 'onlar hakkında nasıl bilgi ediniriz ve onlar organizmanın yaşamında nedensel olarak nasıl işlerler?' sorularından farklı olarak 'insanlar zihinsel durumlara sahip olduğu zaman, gerçekten onların sahip olduğu nedir?', 'zihinsel görüngüler nelerdir?' sorularıdır.⁵⁶

Searle'e göre bir zihin teorisi ilk olarak zihinsel fenomenlerin doğasını araştırmalıdır, dolayısıyla da ontolojik sorudan hareket etmelidir. Fakat, işlevselcilik (nesnel) nedensel ilişkilerden yola çıkan bir bilinç teorisi olduğu için 'zihinsel durumlar nedir?' sorusuna 'belirli türden nedensel ilişkilerin içinde yer alan durumlar- dır' cevabını verir.⁵⁷ Buna göre işlevselcilik nedensellikten yola çıkarak ontolojiyle ilgili soruyu cevaplamaya çalışır. Searle'e göre zihinsel durumları nedensel ilişkilere dayalı olarak açıklamak bilincin asli niteliklerini dışlamak anlamına gelir çünkü bu nitelikler ilişkisel olarak açıklanamaz. İşlevselcilerin bilincin doğasına ilişkin bir sorgulama yapmaktan kaçınmalarının sebebi ise, ona göre, bilincin öznelliğinin, bilincin nedensel etkinliğiyle uyuşmadığı kabulüdür.⁵⁸ Sonuç olarak işlevselcilik bilincin niteliksel yönünü dışarıda bıraktığı için Searle'e göre makul bir zihin teorisi değildir.

Bir an için Searle'ün haklı olduğunu ve ontolojik sorudan yola çıkmayan işlevselciliğin qualia'yı dışarıda bıraktığını düşünelim, bu neden büyük bir eksiklik olsun? Farklı disiplinler bilinci farklı açılardan ele alır. Örneğin, biyologlar "Organizmalarda bilinçli deneyimler neden ortaya çıktı?" sorusu üzerinde durur. Nörobilimciler "Beyin süreçleri bilinç gibi bir şeyi nasıl ortaya çıkarır?" sorusunu cevaplamaya çalışır. Felsefeciler ise yukarıda belirttiğim gibi "Bilinç hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz?", "Bilinç ne işe yarar?" veya "Bilinç nedir?" gibi sorular üzerinde dururlar. Bu sorular birbirinden farklıdır ve birbirlerinden bağımsız olarak incelenebilir. Bu yüzden Searle, bu soruları birbirinden ayırmakta çok haklıdır. Ayrıca, epistemolojik ve nedensel soruları cevapladığımızda, ontolojik soruyu cevaplamış olmayız diyerek de doğru bir noktaya temas etmiştir. Fakat yine de Searle'ün eleştirisinin kabul edilebilir olması için ontolojik sorunun neden öncelikli olduğunu ya da ontolojik soruya verilen cevabın direkt olarak epistemik ve nedensel soruları etkilediğini göstermesi gerekir. Fakat Searle bununla ilgili herhangi bir argüman ileri sürmez. O halde şunu kabul etmek gerekir: Ontolojik soru için tatmin edici bir açıklama sunmadan epistemolojik ve nedensel soruları incelemek pekâlâ mümkündür. İşlevselciliğin amacı da ontolojik soruları cevaplamak değil, zihinsel durumların nedensel rolleri hakkında bilgi vermektir. Bilim tarihindeki birçok örnek de bu durumu destekler niteliktedir. Örneğin Newton 1687 yılında kütle çekim yasasını keşfetmiştir. Fakat Newton bu yasayı "yer çekiminin doğası nedir?"

⁵⁵ Searle, *Rediscovery of Mind*, 18.

⁵⁶ Searle, *Rediscovery of Mind*, 23.

⁵⁷ Searle, *Rediscovery of Mind*, 21.

⁵⁸ Searle, *Rediscovery of Mind*, 54.

sorusunu cevaplamadan keşfetmeyi başarmıştır. Mendel yetiştirdiği bezelyeler üzerinde deneyler yaparak 1865 yılında genetiğin temel ilkelerini keşfetmiştir. DNA'nın çift zincirli yapısı, Mendel'den sonra, James Watson ve Francis Crick (1953) tarafından keşfedilmiştir. Günümüzde ise bilim adamları kara deliklerin doğasını henüz tam olarak bilmeseler de astrofizik alanında yapılan hesaplamalarda kara delikleri kullanırlar. Benzer şekilde, “bilinç ne yapar?” sorusu “bilinç nedir?” sorusuna cevap vermeden tartışılabilir hatta bu soruyu temele alan bir bilinç teorisi de ileri sürülebilir. İşlevselciliğin yalnızca zihinsel durumlar ile davranışlar arasındaki nedensel organizasyona odaklanan bir bilinç teorisi olmasının önünde hiçbir engel yoktur.

4. İşlevselcilik ve İşlevselciler

Searle ve Block gibi filozoflar işlevselciliğin temel amacını gözden kaçırmış gibi görünüyor. Daha önce de belirttiğim gibi, işlevselcilik bilincin ontolojisini açıklamaya yönelik bir girişim değildir. Bu teori, kişinin ontolojisine gönderme yapmayan bilimsel bir psikoloji geliştirmek için felsefi bir çerçeve sağlamayı amaçlar.⁵⁹ “Bilinç nedir?” sorusunu cevaplamaya çalışmadığı için qualia'yı dışarda bıraktığına yönelik eleştiriler işlevselcilik için özel bir sorun teşkil etmez. Qualia'ı dışarıda bırakmak iki şekilde mümkün olabilir: Birincisi indirgemeciliği savunarak bilincin, geride açıklanmayan hiçbir şey kalmaksızın, fiziksel süreçlere indirgenebilceğini iddia etmek. İkincisi elemeci bir pozisyonu savunarak qualia dediğimiz şeyin bir yanılsamadan ibaret olduğunu, filozofların kurgusu olduğunu ve dış dünyada buna karşılık gelen herhangi birşeyin olmadığını iddia etmek. Buradan yola çıkarak şunları söyleyebiliriz: Bazı işlevselciler indirgemeci veya elemeci görüşü benimsedikleri için qualia'yı nesnel fiziksel süreçlere indirgemek suretiyle ya da onu tümünden reddederek yok sayabilir. Ancak, bazı işlevselciler indirgemeci değildir. Qualia'ya dair herhangi bir açıklama sunmasalar da bu onların qualia'yı reddettiği anlamına gelmeyebilir. Bu noktada işlevselciliği ve işlevselcileri birbirinden ayırmak önemli ve gereklidir. Vicari bu hususta şunları söyler: “Dennett ve Chalmers zihnin çoklu gerçekleşebilir olduğu temeline dayanan işlevselciliği savunan filozoflardır. Aynı kabullerden yola çıkarak Dennett bilinçle ilgili elemeci bir sonuca ulaşırken Chalmers ise nitelik dualizmini benimsemiştir.”⁶⁰ Dennett *Consciousness Explained* isimli kitabında işlevselciliğin bir versiyonunu savunduğunu söyler⁶¹ Bilinç, ona göre, bir tür bilgi işleme sistemidir. Öznel deneyim veya nitelikler, bilince ilişkin geleneksel fikirlerdir ve Dennett bu geleneksel fikirleri “Kartezyen Tiyatro” olarak adlandırır.⁶² Bilinç hakkında bilebileceğimiz tek şey, diğer insanların sözel veya davranışsal tepkileridir. Dennett bilinci açıklamak için güçlü yapay zekanın bir versiyonunu benimseyerek kompleks davranışlara sahip makinelerin de bilinçli olduğunu iddia eder.⁶³ Bu anlamda Dennett'a göre “bilinç nedir?” sorusunun cevabı, “bilinç ne yapar?” sorusunun cevabı ile aynıdır. Dennett bu görüşüyle Block ve Searle'ün eleştirilerine muhatap olmuştur.

Anti-indirgemeci bir pozisyonda bulunan Putnam ise kendi görüşünü şu sözlerle ifade eder:

Benim stratejim, ağrının bir beyin hali olmadığını, apriori temellere dayanarak değil fakat bir diğer varsayımın daha kabul edilebilir olduğuna dayanarak, savunmak olacak [...] ben ağrının ya da ağrı hali içinde olmanın, organizmanın bütününe işlevsel bir hali olduğu varsayımını ileri sürüyorum.⁶⁴

⁵⁹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 197.

⁶⁰ Giuseppe Vicari, *Beyond Conceptual Dualism* (New York: New York University Press, 2008), 21.

⁶¹ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, and Co, 1991), 31.

⁶² Dennett, *Consciousness Explained*, 104-111.

⁶³ Dennett, *Consciousness Explained*, 281.

⁶⁴ Putnam, *Mind, Language, and Reality*, 433.

Putnam'ın savunduğu işlevselcilik görüşü, Priest'in de vurguladığı gibi, Turing makinesi işlevselciliği olarak bilinir. "...Turing makinesi, girdi ve çıktı bilgileri için dışsal araçlara sahip ve bilgiyi içsel olarak işlemekten geçiren bir içsel mekanizmadan oluşan basit bir bilgisayardır."⁶⁵ Turing makineleri deterministik sistemlerdir. Buna göre belirli bir girdinin belirli bir çıktıyı üretme olasılığı 1, farklı bir çıktı üretme olasılığı ise 0'dır. Putnam, belirli bir girdinin belirli bir çıktı üretme olasılığının 1 ile 0 arasında bir değer ile ifade edildiği olasılıkçı otomatlardan bahseder. Olasılıkçı otomatlar, Turing makinelerinden farklı olarak deterministik değildir ve Putnam'a göre zihnin anlaşılması konusunda kullanışlı bir modeldir. Buradaki önemli husus olasılıkçı otomatların yalnızca kavramsal bir öge olduğu ve farklı biçimlerde gerçekleştirilebileceğidir.⁶⁶ Buna göre, ağrı gibi zihinsel bir durumun beyin durumuyla yada herhangi bir fiziksel durumla özdeş olması gerekmez. Ağrı, girdi ve çıktı ilişkileri içinde yer alan işlevsel bir durumdur. Ağrının işlevsel bir durum olması Putnam'a göre dualizmle de uyumludur.⁶⁷ Eğer bir beden ve bir ruhtan oluşan sistemler var ise bunlar Putnam'a göre pekala olasılıkçı otomat olabilirler. Olasılıkçı otomatlar girdi ve çıktı ilişkilerinden oluşan işlevsel organizasyona sahip olduğu sürece işlevsel durumların zihne, beyne veya ruha ait durumlar olduğu fikri Putnam'ın savunduğu işlevselciliğe göre önemsiz/ilgisizdir. Putnam anti-indirgemeci işlevselcilik görüşüyle qualia'ı dışlamaz ya da onu reddetmez. Yalnızca ona dair bir açıklama sunmanın işlevselciliğin sınırları dışında olduğunu düşünür.

Chalmers da anti-indirgemeci bir işlevselcidir. Zombi argümanı ile indirgemeciliğe karşı çıkar ve bilinci dünyanın indirgenemeyen bir özelliği olarak tanımlar. Zombi argümanına göre son molekülüne kadar bizimle özdeş olan fakat öznel deneyimlere sahip olmayan zombilerin yaşadığı bir dünyanın var olduğunu düşünmek mantıksal olarak mümkündür. Bu dünya elbette doğa yasalarının farklı türden işlediği bir dünya olmalıdır. Chalmers ayrıca bilinç, işlev ile davranışın birbirinden ayrılmadığına inanır. Bilinç, işlevsel organizasyonla aynı şey olmasa da, bu ikisi her zaman birlikte ortaya çıkar:

Organizasyonun silikon çiplerde, Çin'in nüfusunda, bira kutularında ya da pin-pon toplarında gerçekleşip gerçekleşmediğinin bir önemi yoktur. İşlevsel organizasyon düzgün olduğu sürece, bilinçli deneyim ortaya çıkacaktır.⁶⁸

Chalmers görüşlerini şu sözlerle özetler:

"Bir kişi, bilincin işlevsel organizasyondan doğduğuna ama işlevsel bir durum olmadığına inanabilir. Benim savunduğum görüş de böyle bir biçime sahip. Bunu indirgemeci olmayan işlevselcilik diye de adlandırabiliriz. Bu görüş, işlevselcilik ile nitelik dualizmini birleştirmenin bir yolu olarak görülebilir."⁶⁹

Aynı eserinde daha spesifik olarak ise şunu söyler: "Biliş, işlevsel olarak açıklanabilir fakat bilinç bu tür bir açıklamaya karşı direnç gösterir."⁷⁰ Bu durumda Chalmers'ın bilincin varlığını işlevsel organizasyondan bağımsız olarak açıklaması gerekir. Ona göre bilinç, uzay, zaman, yerçekimi ve ışık hızı gibi evrenin indirgenemeyen temel bir niteliğidir. Böylece Chalmers, "bilinç ne yapar" sorusunun "bilinç nedir" sorusuna cevap vermediğini açıkça belirtmiş olur. Dolayısıyla, Searle'ün dediği gibi, nedensel sorudan hareketle ontolojik soruyu cevaplamaya da çalışmaz.

⁶⁵ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 205.

⁶⁶ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 206.

⁶⁷ Putnam, *Mind, Language, and Reality*, 436.

⁶⁸ David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 249.

⁶⁹ Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, 249.

⁷⁰ Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, 172.

Bu açıklamalardan çıkarılabilecek sonuç şudur: İşlevselcilik bilincin doğası hakkında nötr bir görüştür ve mantıksal olarak indirgemeciliği gerektirmez. İşlevselciliğe göre zihinsel bir durumda olmak, gerçekte işlevsel bir durumda olmaktır ve işlevsel bir durum, dâhil olduğu nedensel ilişkilere dayanarak ayırt edilir.⁷¹ Bu şekilde kabul edildiğinde işlevselcilik hem indirgemeci hem de indirgemeci olmayan zihin teorileriyle uyumludur, çünkü içinde herhangi bir ontolojik kabul barındırmaz. Ancak, işlevselciliğin temel önermelerine “tüm neden ve sonuçlar fiziksel” önermesi ilave edildiğinde, indirgeme mantıksal açıdan gerekli hale gelebilir. Yani, ‘nedensel ilişkiler yalnızca fiziksel durumlar arasında cereyan eder’ diyen bir işlevselci bu durumda indirgemeciliği de kabul etmiş olur. Bunun doğal sonucu olarak da bilinçli deneyim ya da qualia fiziksel durumlara indirgenir. Searle ve Block gibi felsefecilerin hatası, eleştirilerini Dennett gibi indirgemeci olan işlevselcilere değil de bir bilinç teorisi olarak işlevselciliğin bütününe yöneltmeleridir. Halbuki teoriler ile onları savunan filozofların birbirinden ayrılması gerekir.

5. Biyolojide ‘işlev’

E. Sober *Putting the Function Back into Functionalism* (1990)⁷² isimli makalesinde işlevselciliğin temel amacını hatırlatarak bu teorinin qualia'yı reddetmeyebileceğini biyolojiden verdiği örneklerle göstermeye çalışır. Doğrudan Block'un tersine çevrilmiş spektrum itirazından yola çıkarsa da Sober'in savunması aslında Searle'ün eleştirisi için de geçerlidir. Daha önce bahsettiğim gibi tersine çevrilmiş spektrum itirazı, dışsal davranışlar aynı olsa da görsel deneyimlerin niteliksel olarak birbirinden farklı olabileceğini gösteren bir düşünce deneyine dayanır. Yani iki kişinin işlevsel olarak özdeş, niteliksel olarak farklı deneyimler yaşaması mümkündür. Bu durumda, zihinsel durumlar herhangi bir işlevsel durumla özdeş değildir. Eğer işlevselcilik her zihinsel durumun işlevsel bir durum olduğunu iddia ediyorsa, o halde Block'a göre işlevselcilik yanlıştır.⁷³ Sober biyolojik işlevlerden örnek vererek tersine çevrilmiş spektrum itirazının işlevselcilik için bir sorun teşkil etmediğini iddia eder.

Sober'e göre işlevselcilik kötü bir başlangıç yapmıştır. Problem işlev kavramının farklı anlamlarda kullanılmasından dolayı oldukça muğlak oluşu ve işlevselciliğin teori olarak yanlış bir anlamının üzerine inşa edilmesidir. Bu yanlış bir nebze gidermek adına Sober matematiksel işlev ile teleolojik işlevi birbirinden ayırır. “Matematiksel işlev, bazı nesnelerden diğerlerine bir tür eşleşmeyi ifade eder; buna göre her girdinin tek bir çıktısı vardır.” Örneğin, eşitliğin diğer tarafında iki sayının toplamını veren artının (+) işlevi matematiksel işleve örnektir. Öte yandan, ‘kalbin işlevi bütün vücuda kan pompalamaktır’ derken teleolojik işlevden bahsetmiş oluruz.⁷⁴ Turing Makinesi işlevselciliğinin temelinde matematiksel işlev kavramı yatar. Teleolojik işlevselciliğin temelinde ise teleolojik işlev kavramı yatmaktadır. Anlaşılabileceği üzere Sober işlev kavramının kullanım farkından yola çıkarak iki işlevselcilik görüşünü birbirinden titizlikle ayırır. Ona göre, zihin-beden sorununa katkıda bulunacak görüş teleolojik işlevselciliktir ve işlevselciliğin bu versiyonu nitelikleri/qualia'yı dışlamaz.

Sober qualia'nın gerçekten var olduğunu yani benim bilinçli deneyimin ile bir başkasının bilinçli deneyimi arasında niteliksel bir fark olabileceğini kabul eder. Bu sebeple de kendini qualia realisti olarak sınıflandırır.

⁷¹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 197.

⁷² Eliot Sober, “Putting the Function Back into the Functionalism,” *Synthese* no. 64:2 (1990): 97-106.

⁷³ Block, “Troubles with Functionalism,” 257-258.

⁷⁴ Sober, “Putting the Function Back into the Functionalism,” 97.

dırır.⁷⁵ Örneğin, aynı nedensel rolü oynasa bile, ben bir nesneyi yeşil görürken bir başkası aynı nesneyi kırmızı olarak görebilir. Ancak bu farklılığın işlevselcilik açısından sorun teşkil etmesi gerekmez.⁷⁶ Sober biyolojideki işlev kavramından yola çıkarak bir örnek verir: İki farklı gergedan türü vardır; birincisi iki boynuzlu Cava gergedanı, ikincisi ise tek boynuzlu Afrika gergedanı. Biyologlar, gergedanların fiziksel özelliklerinin benzer biyolojik işlevlere sahip olduğunu söylerken, bütün gergedanlar arasında biyolojik bir fark olmadığını varsaymazlar.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle, biyologlar gergedan boynuzunun işlevine odaklandıklarında, gergedanların tümü arasında fiziksel bir aynılık olduğu sonucuna varmazlar. Sober'e göre, işlevselciler de zihinsel durumları aynı işlevsel organizasyon içinde ele alırken, aralarında niteliksel bir fark olmadığı sonucuna varmayabilirler. İşlevselcilik, en temelde fiziksel olarak farklı olan sistemlerin işlevsel olarak aynı olabileceği varsayımına dayanır. Niteliksel durumlar arasındaki farkı ele almak, işlevselci analizin amaçlarının dışındadır. Bu sınır, zihin-beden problemi için işlevselciliğin en yararlı versiyonu olan teleolojik işlevselcilik için bile geçerlidir.

Sober'e göre teleolojik işlevselcilik, qualia'yı reddetmez. Bu durumda Sober hem Block'un hem de Searle'nin eleştirilerine karşı işlevselciliği savunur. İşlevselciliğin zihinsel durumların öznel ve niteliksel karakteri hakkında bir açıklama sunmadığı doğrudur. Searle iddiasında haklıdır, çünkü işlevselcilik "zihinsel durumlar nedir?" sorusuna yanıt arayan bir teori değildir, "zihinsel durumlar ne yapar?" sorusuna cevap arayan bir zihin teorisi. Ancak, niteliklerle ilgili bir açıklama sunmadığı için onları reddettiğini varsaymak da doğru değildir. Sober'in göstermeye çalıştığı şey şudur: Teleolojik işlevselcilik, herhangi bir açıklama sunmasa da bilinçli durumların niteliksel karakterini reddetmeyebilir. Biyologlar, Afrika gergedanı ile Cava gergedanının aynı biyolojik işlevlere sahip olduğunu belirttiğinde, fizyolojik farklılıklarını reddetmiş olmazlar. Aynı şekilde, işlevselciler, nedensel rollere odaklandığında bilinçli durumların niteliksel yönünü reddetmeyebilirler.

Sonuç

1970'lerden bu yana en etkili bilinç teorisi olarak kabul edilen işlevselcilik kişinin ontolojisine gönderme yapmayan bilimsel bir psikoloji sunmak için gerekli olan felsefi çerçeveyi sağlama amacındadır. İşlevselcilik 'Bilinç nedir?' sorusuna değil, 'Bilinç ne yapar?' sorusuna cevap bulma girişimidir. Block ve Searle işlevselciliğin deneyimin asli unsuru olan qualia'yı reddettiğini bu sebeple de bir bilinç teorisi olamayacağını iddia ederek bu teoriyi eleştirmiştir. İşlevselciliğin zihinsel durumlarımızla ilgili qualia'ya dayalı bir açıklama sunmadığı ve bilinç ile ilgili bütün sorulara cevap vermediği doğrudur fakat qualia'yı reddetmesine gerek yoktur. Bilim tarihinde ontolojik soruları hesaba katmadan nedensel veya epistemik soruları cevaplamaya çalışan başarılı teoriler mevcuttur ve işlevselcilik de bunlardan biri olarak görülebilir.

İşlevselciliğe yöneltilen eleştirilerden biri, bu teorinin nedenselliğe dayalı olarak zihnin ontolojisini yeniden yazmaya çalışan bir görüş olduğu yönündedir. İşlevselciliğin bu tutumu bilincin öznelliğinden kurtulmaya çalışmak olarak yorumlanmış ve bu tarz bir yaklaşımın zihinsel fenomenleri zihinsel olmayandan ayıran önemli özellikleri dışarıda bıraktığı iddia edilmiştir. Aslında burada işlevselciliği oluşturan önermelerden değil, işlevselci bir teoriye bağlı olan insanlardan bahsedilmektedir. Söz konusu eleştirinin dikkate alınması için şu iki sorudan hangisini içerdiği netleşmelidir: İşlevselcilik, epistemik ve nedensel sorulara verdiği yanıtlardan dolayı bilincin ontolojisi hakkında yanlış olan bazı önermeler içeriyor mu? İşlevselciler, epistemik ve

⁷⁵ Sober, "Putting the Function Back into the Functionalism," 103.

⁷⁶ Sober, "Putting the Function Back into the Functionalism," 103.

⁷⁷ Sober, "Putting the Function Back into the Functionalism," 103.

nedensel sorulara verilen cevaplardan hareketle ontolojik soru hakkında bir çıkarım mı yapıyorlar? Teoriler, o teorileri savunan insanların güdülerine göre değerlendirilemez bu sebeple herhangi bir görüşü eleştirirken insanlar ve önermeler arasında ayrım yapılmalıdır.⁷⁸ Dolayısıyla, işlevselcilerin epistemik ve nedensel sorulara verdikleri yanıtlara dayanarak ontolojik soruya bir yanıt verebileceklerini düşünmeleri ve bir hata yapmaları gerçeği, bir önermeler dizisi olan işlevselciliğin gerekli olup olmadığı konusunda veya bilinçle ilgili yanlış önermelere sahip olduğu konusunda hiçbir şey söylemez. İşlevselcilik, bilincin veya öznel niteliklerin varlığını reddetmek zorunda değildir. Bu teoriye yöneltilen eleştirilerin bir güce sahip olabilmesi için, ontolojik sorunun diğer iki sorudan önce yanıtlanması gerektiği veya ontolojik soruya verilen cevabın diğer soruların cevaplarıyla doğrudan bağlantılı olduğunun gösterilmesi gerekir. Ancak bu tezi destekleyen herhangi bir argüman yoktur. Dolayısıyla, nedensel ve epistemik soruları yanıtlamayı amaçlayan bir zihin teorisi olarak işlevselciliğin tamamen makul bir teori olduğu söylenebilir.

⁷⁸ Eliot Sober, "Panglossian Functionalism and The Philosophy of Mind," *Synthese* no. 64:2 (1985): 165-193.

Kaynakça

- Bickle, John. "Multiple Realizability" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/>
- Blackmore, Susan. *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. Çeviren: Oğuz Akçelik, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Block, Ned. "Troubles with Functionalism" in *Readings in Philosophy of Psychology*, Editör: Ned Block, 268-305. Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.
- Block, Ned. "Are Absent Qualia Impossible?," *Philosophical Review* 89, (1980a): 257-274.
- Brigandt, Ingo ve Alan Love, "Reductionism in Biology" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/>
- Chalmers, David. "Facing Up To The Problem of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* no. 3 (1995): 200-219.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Çeviren: Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Cummins R. and D. D. Cummins. *Minds Brains and Computers: The Foundations of Cognitive Science*. Malden MA: Blackwell Publishers, 2000.
- Demircioğlu, Erhan. *Makinedeki Hayalet*. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, and Co, 1991.
- Fiegl, Herbert. "The 'Mental' and the 'Physical,' *Minnesota Studies in The Philosophy of Science* no.2 (1958): 370-497.
- Fodor, A. Jerry. "Special Sciences (Or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis)," *Synthese* 28 (2), (1974): 97-115.
- Heil, John. *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. Çeviren: Seda Akbıyık ve Merve Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Hempel, Carl G. "The Logical Analysis of Psychology" in *Readings in Philosophy of Psychology*, Editör: Ned Block, 14-24. London: London University Press. 1989.
- Kim, Jaegwon. *Mind in a Physical World*. MIT Press, 2000.
- Levin, Janet, "Functionalism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>
- Lewis, David. "Psychophysical and Theoretical Identifications," *Australasian Journal of Philosophy* 50(3), (1972): 249-58.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like To Be a Bat," *Philosophical Review* (83), (1974): 435-450.
- Place, U. Thomas. "Is consciousness a Brain Process?," *British Journal of Psychology* 47 (1), (1956): 44-50.
- Priest, Stephan. *Zihin Üzerine Teoriler*. Çeviren: Ayhan Dereko, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Putnam, Hilary. "The Nature of Mental States" in *Art, Mind and Religion*, Editör: W.H. Capitan and D.D. Me-

- ril, 223-231. Pittsburgh University Press., 1967.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson Press, 1949.
- Searle, John. "Minds, Brains and Programs," *Behavioral and Brain Sciences* 3, (1980): 417-57.
- Searle, John. *Minds, Brains, and Science*. Harward: Harward University Press, 1986.
- Searle, John. *Rediscovery of Mind*. MIT Press, 1992.
- Searle, John. *Mystery of Consciousness*. London: Granta Books, 1997.
- Searle, John. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Shagrir, Oron. "Hilary Putnam ve Bilgisayar İşlevselciliği" *Zihin Felsefesi* içinde, Çeviren: Füsün Doruker, 177-201. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Smart, John J. C. "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* no. 68 (1959): 141-156.
- Sober, Eliot. "Panglossian Functionalism and The Philosophy of Mind," *Synthese* 2, sayı: 64 (1985): 165-193.
- Sober, Eliot. "Putting the Function Back into the Functionalism," *Synthese* 2, sayı: 64 (1990): 97-106.
- Turing, Alan. "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* 50, (1950): 433-460.
- Vicari, Giuseppe. *Beyond Conceptual Dualism*. New York: New York University Press, 2008.

Kore Budizm Geleneğinin Kurucusu Jinul’un Hayatı ve Felsefi Kişiliği¹

Hatice Köroğlu Türközü²

ORCID: 0000-0002-3735-5652

Sümeysa Saraçoğlu³

ORCID: 0000-0001-8046-0530

DOI: 10.55256/TEMASA.1260971

Öz

Kore’ye Üç Krallık döneminde girmiş olan Budizm, Koryo Hanedanlığı döneminde en yüksek devrini yaşamış ve uzun zamandır çatışma içinde olan Budist okullarının tek bir çizgide birleşmesi yönünde büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm; modern Kore Budizm’i geleneğine zemin hazırlamada büyük önem arz etmektedir. Günümüz Kore Budizm felsefesinin temelini oluşturmada en önemli isimlerden biri şüphesiz 12. yüzyıl sonlarında yaşamış Koryo dönemi keşişi ve düşünürü Jinul’dur. Jinul, yaşadığı dönemde Kore’de etkin olan iki ayrı Budist eğilimi “Zen” ve “Gyo” okullarının büyük bir uzlaştırıcısı olarak geleneksel Budizm disiplininin temelini şekillendirmiştir. Koryo’da kraliyet Budizm’inin himaye ettiği Budist keşişlerin dünyevi hırs peşinde koşarak yoldan çıkmaya başlaması, Budizm’in halk Budizm’inden çıkıp kraliyet Budizm’ine dönüşmesi, soylu sınıftan oluşan Gyo doktrin okulunun geleneksel otoriteye vurgu yapması ve Zen okulunun kendilerini dış dünyaya kapatarak sadece meditasyona odaklanması; Jinul’un keşişlere hırs ve dünyevi arzularını terk edip dağlara çıkarak hep birlikte yeni bir topluluk kurmaları yönünde çağrıda bulunmasına sebep olmuştur. Bu topluluğun adı ise hakiki Budizm’i ifade eden “Jeonghye Gyeolsa; Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu” olmuştur. Jinul’un felsefesine göre; tüm yaşama fayda sağlayan zihin temizliği ve ahlaki gelişim bir arada olmalıdır. Böylelikle gerçek Budizm’in ideali sağlanacak, benmerkezci bir yaşam kaybolup merhametli bir yaşam ile tıpkı bir ağ gibi birbirine bağlı olan tüm varoluş tek yürek olacaktır. Bu çalışmada, Kore Budizm’ine genel bir giriş yapıldıktan sonra Koryo dönemi Budizm’inin özellikleri, Jinul’un hayatı, felsefi kişiliği, faaliyetleri, geliştirdiği aydınlanma öğretileri Donojeomsu ile Jeonghye Ssangsu, Nirvana’ya ulaşması ve Jinul’un felsefesinin modern dünyaya ve günümüz Kore Budizm’ine olan katkısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Budizm Felsefesi, Donojeomsu, Jeonghye Gyeolsa, Jeonghye Ssangsu, Jinul, Kore Budizm’i, Koryo Budizm’i.

The Life and Philosophical Personality of Jinul, Founder of Korean Buddhism Tradition

Abstract

Buddhism, which entered Korea during the Three Kingdoms period, experienced its heyday during the Koryo Dynasty and underwent a major transformation towards the unification of Buddhist schools, which had been in conflict for a long time. This transformation; it is of great importance in laying the groundwork for the tradition of modern Korean Buddhism. One of the most important names in forming the basis of today’s Korean Buddhism philosophy is undoubtedly Jinul, a Koryo period monk and thinker who lived in the late 12th century. Jinul shaped the basis of the traditional discipline of Buddhism as a great conciliator of the two separate Buddhist tendencies “Zen” and “Gyo” schools that were active in Korea during his lifetime. In Koryo, the Buddhist monks under the patronage of Royal Buddhism began to go astray by pursuing worldly ambitions, Buddhism turned from folk Buddhism to royal Buddhism, the Gyo doctrinal school, which consisted of the nobility, emphasized traditional authority, and the Zen school closed themselves to the outside world focusing only on meditation; it caused Jinul to urge the monks to abandon their greed and worldly desires and go to the mountains to form a new community together. The name of this community is “Jeonghye Gyeolsa”,

¹ Bu makale, birinci yazarın danışmanlığında ikinci yazar tarafından “Jinul ile İbn-i Arabî’nin Varlık ve Zihin Anlayışlarının Üzerinden 12. Yüzyıl Kore Budizm Felsefesi ile İslam Felsefesinin Karşılaştırılması” başlıklı Yüksek Lisans tezinden hazırlanarak üretilmiştir.

² Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı. hkore@erciyes.edu.tr

³ Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı. sumeyrasaracoglu@gmail.com

Society of Meditation and Wisdom which expresses true Buddhism. According to Jinul's philosophy; mind cleansing and moral development that benefit all life should go together. In this way, the ideal of true Buddhism will be achieved, an egocentric life will disappear and a compassionate life will become one heart, and the whole existence, which is connected like a net, will be one heart.

In this study, after a general introduction to Korean Buddhism, the characteristics of Koryo Buddhism, Jinul's life, philosophical personality, activities, enlightenment teachings he developed, Donojeomsu and Jeonghye Ssangsu, reaching Nirvana and the contribution of Jinul's philosophy to the modern world and contemporary Korean Buddhism were examined.

Keywords: Buddhism Philosophy, Donojeomsu, Jeonghye Gyeolsa, Jeonghye Ssangsu, Jinul, Korean Buddhism, Koryo Buddhism.

Giriş

Din, temel insani manevi yasalardan biridir. Tıpkı bilim ve sanat gibi insani kurumlardandır. Hatta bilim veya sanattan da dinin tarihi eskilere dayanmaktadır. Din, evrenin nihai amacına, insanın evrendeki yerine ve eşyanın son kaynağına dair açıklamalarda bulunur. Her şeyden önemlisi din, insan ve evrene ilişkin bilgiler veren manevi değerler bütünüdür.⁴Felsefenin varlığı da şüphesiz din kadar çok eskilere dayanmaktadır. Platon, M.Ö. 4. yüzyılda felsefeyi tanımlayarak onu hakikat koşuluyla ilişkilendirmiştir. Felsefenin kelime anlamı olan bilgi sevgisinin doğru bilgiyi elde etmeye bağlı olduğunu vurgulamıştır. Felsefenin ister insani ister doğal meselelerle ilgili olsun tüm ciddi araştırmaların modeli olduğunu da belirtmiştir.⁵ Felsefenin din ile bağlantısı ya da düşünürlerin din konuları ile bu kadar ilgilenmesi bu yüzden çok doğal bir sonuçtur. Hegel (1770-1831), din felsefesi yaparken Budizm'i "Doğal Dinler" başlığı altında "Cevher Dinleri" kategorisinde göstermiştir. Budizm'i "Derûnî Tefekkür Dini" olarak tanımlamıştır. Yani Hegel'e göre Budizm, "içsel bir düşünce" dinidir.⁶ Budizm bir felsefe midir ya da din midir? Pratikte bir din olduğu gerçektir fakat Budizm'in felsefeye özgün katkıları da olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Marksist felsefeye nazaran şüphesiz Budizm, zihni nihai gerçeklik olarak gören Hegel'in felsefesine benzemektedir. Budizm'in temel ilkesi: "Her şey sonludur - geçicidir" ilkesidir. Budist felsefe, dünyada sonsuz bir varlığı reddetmiştir. Sadece "zihni" nihai gerçeklik olarak görmüştür.⁷

Budizm, çoğunluk olarak Güney Asya ve Uzak Doğu toplumlarında inanılan bir din olup dünyadaki beş büyük dinden biri olarak gösterilmektedir. M.Ö. 563-483 yılları arasında Hindistan'da yaşamış olan Siddharta Gotama Buda (신다르타 고타마 붓다)⁸nın kurucusu olduğu ve hayattaki acı, ızdırap ve tatminsizliği gidermenin yollarını gösteren Budizm'in oldukça etkili olduğu toplumlardan biri de Kore'dir. Budizm, Siddharta'nın ulaştığı Budalık yolunu öğreten bir dindir. Siddharta bir insandı bu yüzden Budizm, kim olursa olsun tüm insanların sıkı bir disiplin ve çalışma ile bir Buda olabileceğini gösteren bir dindir.⁹ Kore Budizm'i geliştirdiği bütünsel yaklaşım ile diğer Budizm şekillerinden farklılık gösterir. Kore Budizm'i; Kore insanının geleneksel yapısını ve kültürel taraflarını içine katmıştır. Aynı şekilde Kore toplumunun düşünce yapısında da Budizm'in büyük etkisi bulunmaktadır. Nitekim Kore'nin önemli filozofu ve eğitimcisi Pak Chonghong (박종홍, 1903-1976), Kore'nin geleneksel ideolojisini Budizm'in etkisinden bağımsız olarak tartışmanın imkânsız

⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Kitaplar, 2019), 295-296.

⁵ Hwang Suyoung (황수영), "Philosophy and the Humanities: A History of Their Conceptual Interaction," *Journal of Humanities* (인문논총) 63, (2010): 182.

⁶ Nazım Hasırcı, *Din Felsefesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 2016), 24.

⁷ Rahul Sankrityayan vd., *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun. (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 9.

⁸ Siddharta Gotama Buda (신다르타 고타마 붓다): "Buda" aydınlanmış anlamına gelen bir isimdir ve Buda'ya sonradan verilmiş bir unvandır. Buda'nın asıl adı Siddharta'dır. Gotama ise soyadıdır. Bir prensken 29 yaşında sarayını terk ederek hakikati bulmak için çileci bir hayat yaşamıştır. "Bodhi (Borisu, 보리수)" adlı incir ağacının altında aydınlanmaya kavuşmuştur. Daha sonraki tüm hayatını Budizm'in ahlaki öğretilerini insanlara yaymak için geçirmiştir. S. Göksel Türközü ve Ahmet Kopar, "Günümüz Kore'sinde Budizm'in Etkileri," *Temaşa Felsefe Dergisi* 16, (2021): 66-67.

⁹ Yu Chai Shin (유재신), "Buddhism," *Center for World Mission, PUTS* (장로회신학대학교 세계선교연구원) 6, (2000): 51.

olduğunu söylemiştir. Pak Chonghong'a göre, Kore insanının inandığı inanç şekilleri arasında Budizm ve Konfüçyanizm, Kore'nin geleneksel düşünce yapısına büyük oranda yön vermiştir. Fakat Pak Chonghong, Budizm'in Kore toplumunun üzerindeki etkisini ayrıca vurgulamıştır.¹⁰ Konfüçyanizm ile mukayese edildiğinde Budizm, politik bir ideolojiden ziyade dini bir inanç olarak Kore toplumuna etki ettirmiştir.

Budizm, Kore'ye ilk olarak Üç Krallık¹¹ döneminde girmiştir. Budizm kutsal bir dindi aynı zamanda Kore topraklarındaki toplumsal ahlaki sistemin kurulmasına yardımcı olmuş bir felsefe idi. “Kral da bir Buda'dır” düşüncesi kraliyet ailesinin otoritesini desteklediğinden dolayı kraliyet ailesi Budizm'i tereddüt etmeden kabul etmiştir. Budizm yönetim ideolojisi için çok doğru ve yerinde bir inanç ve felsefe olmuştur. Budizm, halkın sarsılan düşünce ve hislerini kontrol altına almak ve kralın gücünün sağlam bir şekilde işlemesi için Kore'de etkili bir idari felsefe olmuştur.¹² Ancak Birleşik Silla (Tongil Silla, (통일신라), 668-935) döneminde yaşamış olan Budist düşünür Wonhyo (원효, 617-686), kraliyet ailesi ve asiller arasında yaygın olan Budizm'i halk arasında da yaymaya başlamıştır. Budizm böylelikle, kraliyet içinde olduğu kadar halk arasında da yaygınlaşmıştır. Budizm, Kore'de Koryo Hanedanlığı (918-1392) döneminde en güçlü dönemini yaşamıştır. Koryo Hanedanlığı'nın kurucusu Kral Tejo (태조, 877-943), tahta çıkışını Buda'nın sağladığına inandığı için nesilden nesile herkesin Budizm'e inanmasını istemiştir. Ayrıca Koryo döneminde keşişlik sınavı uygulaması getirilmiştir. Bu sınav geçildiğinde keşişler devlet yapısında söz sahibi olabilecek aşama kaydederek yüksek mevkilere gelebilecek ve kraliyet ailesine kadar girebilecektir.¹³ Fakat kraliyet ailesinin himaye ettiği Budist'lerle tanınan vergi muafiyeti gibi imtiyazlar ya da tapınaklardan kazanç sağlamaya yönelik izinler; keşişlerin bu durumu olumsuz yönde kullanmalarına yol açmış deyim yerindeyse Budizm, siyaset dünyasının bulanık suları ile kirlenmeye yüz tutmaya ve keşişler dünyevi arzulara kapılıp yoldan çıkmaya başlamışlardı.

Budizm'e büyük katkıları olan Kore'nin önemli keşişleri Woncheuk (원측, 613-696), Wonhyo (원효, 617-686) ve Uicheon (의천, 1055-1101)'dan sonra keşiş Jinul (지눌, 1158-1210), keşişlerin hırsı ve siyaset dünyası ile yozlaşmış Kore Budizm'ini yeniden düzenleyerek uzun zamandır çatışma içinde olan iki ayrı Budist okulunu de tek bir çatı altında toplamış, “Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu (Jeonghye Gyeolsa, 정혜결사)” ile Budist olmayan kişiler dahil hakikati arayan herkese kucak açmıştır. Koryo döneminde özellikle Jinul tarafından geliştirilen Budist felsefe, günümüz Kore Budizm'inin temellerini oluşturması açısından büyük önem taşımaktadır. Jinul, topluluk çağrısında keşişlere dünyevi hırslarından vazgeçerek dağlara çıkıp bilgelik içinde benlik doğasını besleyen yeni bir hareket başlatmayı önermiştir. Jinul bu bağlamda, “Kore Budizm'inin dik duruşlu ve erdemli ölümsüz lideri” olarak anılmıştır. Jinul, gerçek Budizm'i tanımlarken, belirtildiği üzere Budizm'in nihai gerçekliği olan zihni ön plana çıkararak zihin gelişimi ile zenginliği, hırsı ve dünyevi zevkleri terk edip mutlak mutluluğu aramak olduğunu belirtmiştir.¹⁴

¹⁰ Go Seongae (고성애), “Pak Chonghong's Study on Korean Buddhist Thoughts,” *Seoul National University College of Humanities Center for East Asian Studies* (서울대학교 동아시아문화연구소) 51, (2013): 51.

¹¹ Üç Krallık Dönemi (Samgugsidae, 삼국시대): Silla (신라), Baekje (백제) ve Goguryeo (고구려) krallıkları ile anılmaktadır. Bu dönem 668 yılına kadar devam etmiştir. Budizm, ilk olarak Goguryeo döneminde kabul edilmiştir. Üç Krallık'ın tümünde Budizm'in benimsenmesine öncülük etmiş kişiler kraliyet ailelerindendir. Keşiş Wonhyo'dan sonra Budizm halk arasında yayılmaya başlamış Jinul döneminde kraliyet Budizm'i halk Budizm'ine dönüşmeye başlamıştır.

¹² Jung Hye Lee, *Kore Tarihi*, (Ankara: Nantu A.Ş., 2021), 52-53.

¹³ Gang Geongi (강건기), *Bojo Seunim Iyagi Bojogugsa Jinului Saengaewa Sasang* (보조스님 이야기 보조국사 지눌의 생애와 사상) (불일출판사, 2010), 35.

¹⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 37.

“Ani Aydınlanma ve Kademeli Uygulama (Donojeomsu, 돈오점수)” ve “Meditasyon ve Bilgeliğin Eş Zamanlı Olarak Uygulanması (Jeonghye Ssangsu, 정혜쌍수)” öğretileri ile Jinul, hem tam anlamı ile aydınlanmaya erişmenin en doğru ve kesin yolunu göstermiş hem de tüm duyarlı varlıklara fayda sağlayan Bodhisattva (Bosal, 보살)¹⁵ eylemlerinin önemini ortaya çıkarmıştır. Jinul'un düşünceleri yüzyıllar boyunca sadece Kore Budizm'inin temellerini oluşturmamış, 1860 yılında Kore'de kurulmuş olan Donghak (동학)¹⁶ dinine ve 1916 yılında kurulmuş olan Won Budizm (Wonbulgyo, 원불교)'ine de etki etmiştir. Ayrıca Kore Budizm'inin temsilcisi olarak kabul edilen günümüz Jogye Tarikatı (Jogyejong, 조계종)'nın kurucusu olarak da görülmüştür.¹⁷ Nitekim, Batı felsefesi üzerine uzmanlaşmış ve Jinul'un eserlerini incelemiş olan Koreli Profesör Pak Chonghong, şayet kendisine yabancı bilim insanları tarafından ülkesinde bir filozofun olup olmadığına ilişkin bir soru yöneltirirse, Jinul'u hiç tereddüt etmeden kendi ülkesinin filozofu olarak tanıtacaklarını belirtmiştir.¹⁸ Bu anlayışa göre, Jinul bir keşiş olduğu kadar eserleri ve düşünceleri ile insanlara etki etmiş büyük bir düşünürdür. Bu bağlamda Kore Budizm'inin temellerini atan Jinul'un felsefesini ve hayatını incelemek Budizm'in etki ettiği Kore toplumunun ideolojik yapısının köklerini anlamak için de önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Kore Budizm'ine yönelik önemli bilgileri, keşiş Jinul'un hayatını ve geliştirdiği Kore Budizm düşünce ve felsefesini incelemek adına literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Jinul'un hayatı ve Kore Budizm'ine yönelik çalışmaları incelenirken konu ile ilgili yayımlanmış çeşitli Korece kitaplar, makaleler, ansiklopedi bilgileri ve gazete haberlerinden etraflı bir bilgi elde edilmiştir. Budizm'i incelemek adına İngilizce ve Türkçe kaynaklardan da yararlanılmıştır. Çalışmada öncelikle Kore Budizm'inin tarihi ve genel özellikleri, Koryo dönemindeki toplumsal ve siyasi arka plan, Koryo dönemi Budizm'i, Kore Budizm'inin bütünsel yaklaşımını sağlamlaştıran keşiş Jinul'un hayatı, kişiliği, faaliyetleri, geliştirdiği Budizm felsefesi ile Nirvana'ya en doğru yöntem ile ulaştıran iki önemli öğretisinin içeriği ve Nirvana'ya ulaşması incelenmiştir. Çalışma, Jinul'un Koryo döneminde yozlaşmaya yüz tutmuş Kore Budizm'ine yeni bir yön veriş ve geliştirdiği Budist felsefesi ile sınırlı tutulmuştur. Kore Budizm'ine yön veren keşiş Jinul'un hayatının, felsefi yönünün ve öğretilerinin ele alındığı bu çalışma, Kore Budizm'ini daha iyi anlayabilmek adına bu konuda yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Koryo döneminde yozlaşmış Kore Budizm'ini yeniden düzenleyen ve kraliyet Budizm'ini halk Budizm'ine dönüştüren Koreli Budist düşünür Jinul'un katkılarını ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışma, Kore Budizm'inin köklerinin ve Budizm'in ciddi oranda etki etmiş olduğu Kore'nin geleneksel düşünce yapısının anlaşılmasında büyük katkı sağladığını göstermeyi amaçlamakla birlikte ülkemizde bu konu ile ilgili kaynak olmayan literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

¹⁵ Mahayana Budizm'inde tüm canlı varlıkların Buda'lığa ulaşmasında yardımcı olan kişidir. Ruhsal olarak kahraman kişilerdir. Mahayana Budizm'i bireyselliği ön plana almaz ve aydınlanmaya (Nirvana'ya) ulaşamayan kişilere Bodhisattva'ların yardım etmesi gerektiğini düşünür. Koreliler bireysel kurtuluşu ön plana alan Hinayana'yı değil Mahayana Budizm'ini kabul etmişlerdir. Hinayana karakter olarak muhafazakârdır. Mahayana ise özgürdür insanların birbirleri olan ilişkisini ön plana alarak merhamete vurgu yapar. Yu, “Buddhism,” 52.

¹⁶ Choe Jeu (최제우) tarafından 1860 yılında kurulmuş bir dindir. “Doğu İlmî” olarak da adlandırılır. Konfüçyüsçülük, Budizm, Şamanizm, Roma Katolikliği ve Taoizm'in bir sentezidir. Donghak dini, Kore tarihinde milliyetçilik açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Magargle, “Kore'de Milliyetçilik, Din ve Ekonomik Büyüme,” 26-28.

¹⁷ Jung Hye Jung (정혜경), “Consilience of Chinul's Donojeomsu and Two Gates of Samadhi and Wisdom,” *The Korean Association of Buddhist Studies* (불교학연구회) 49, (2016): 32.

¹⁸ Gang, *Bojo Seunim*, 24.

1. Kore Budizm'inin Tarihine ve Özelliklerine Genel Bir Bakış

Koryo dönemindeki “Kore Budizm’i (Hangugbulgyo, 한국불교)” inancı ve felsefesinin içeriğinden ve özelliklerinden bahsetmeden önce Kore Budizm’ini genel hatları ile tanımak faydalı olacaktır. Üç Krallık (M.Ö. 57 – M.S. 668) döneminde Kore’ye giren Budizm inancı, yüzyıllar boyunca Koreliler’in hayatlarında yer alarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bir inanç, bir din olarak düşündüğümüzde Budizm, tarihin belirli dönemlerinde Kore toplumunun dini, Budizm’i bir felsefe olarak düşündüğümüzde ise Kore toplumunun fikrî yapısına ve kültürüne yön veren bir düşünce şeklidir.¹⁹ Çünkü Kore toplumunun karakteristik özellikleri ve düşünce yapısı çoğunlukla inandıkları dinlerden ya da inanç şekillerinden aldıkları öğretiler ile şekillenmiştir. Budizm; “İlkel Budizm (Wonsibulgyo, 원시불교)”, “Erken Budist Okulları (Bupabulgyo, 부파불교)”, Hinayana (Soseung, 소승) ve “Mahayana (Daeseung, 대승)” gibi Budizm şekilleri dahil olmak üzere çeşitli Asya ülkelerinde gelişmiş, hatta kendisini Hristiyanlık ve İslam ile birlikte dünyanın üç büyük dininden biri olarak kabul ettirmiştir. Kore, Üç Krallık döneminde Budizm’i kabul etmiş, Birleşik Silla (Tongilsilla, 통일신라, 668-935) ve Koryo dönemlerinde devletin teşvikiyle gelişmiş ve Joseon Hanedanlığı (조선, 1392-1897) döneminde Sungyueokbul’un²⁰ uyguladığı zorluklara rağmen günümüze kadar yaşamıştır.²¹

Hinayana ve Mahayana adlı Budizm mezheplerinin içinden Koreliler, Mahayana Budizm’ini benimsemişlerdir. Mahayana öğretileri, Silla Hanedanlığı’ndan Koryo Hanedanlığı’na kadar Kore topraklarına yayılmıştır. Kore Budizm’i yabancı ülkelerdeki ilk uygulayıcılardan aldıkları Budizm şekline bütünsel bir yaklaşım getirmişlerdir. Bu, tüm anlaşmazlıkları uyumlu hale getirmeye çalışan bu forma “Tongbulgyo, 통불교” adı verilir. Bu kavram, Kore Budizm’inin 1600 yıllık geleneğini ifade etmektedir. Bu kavram Kore Budist geleneğinin önde gelen düşünürlerinden Wonhyo (원효, 617-686)’nın birlik öğretisine dayanıyordu.²² Bu öğretinin adı ise; “tek zihin ya da tek kalp, (Ilsimsasang, 일심사상)” düşüncesidir. Bu öğreti, dinler ve mezhepler arasındaki uyumu vurgulamaktadır. Wonhyo, başlangıçta kraliyet ailesinde ve asiller arasında yaygın olan Budizm’i halk arasında yaymak adına büyük katkılarda bulunmuş bir düşünürdür. Wonhyo, “Her şey tek bir kalpten doğar” ideali ile bahsettiğimiz gibi dinler ve mezhepler arasındaki uyuma dikkat çeken bir “Barış İdeali (Hwajengsang, 화쟁 사상)” kavramını ortaya koymuştur.²³ Wonhyo’nun birlik ideolojisi, günümüz Kore dünyasında büyük bir sosyal değer oluşturmuş ve ülkeye “ulusal birlik” düşüncesini miras bırakmıştır.²⁴

Kore topraklarına Üç Krallık döneminde girmiş olan Budizm, Joseon Hanedanlığı dönemine kadar devlet dini olarak kalmıştır. Budizm bu yüzden siyasi güçle de yakından ilişkiliydi. Yönetici sınıf, kendi kurallarını meşrulaştırmak adına yönetim şekillerini çoğunlukla Budist doktrinlerine uydurarak gösteriyordu. Budizm Koryo Hanedanlığı döneminde en güçlü dönemini yaşamıştır. Bu nedenle, erken Koryo döneminden itibaren, Jinul gibi birçok keşiş, Budizm’in aşırı gücünü ve keşişlerin siyasetle bu kadar yakından ilgilenmesini ve bu sebeple ortaya çıkmış olan karışıklıkları bertaraf etmek için reform hareketlerinde bulunmuştur. Jinul, başlıca Budist düşünürlerden biri olan Wonhyo ile birlikte Kore Budizm’inin iki önemli şahsiyetlerinden biri-

¹⁹ Türközü ve Kopar, “Günümüz Kore’inde Budizm’in Etkileri,” 66.

²⁰ Sungyueokbul (승유억불): Budist mezhebinin gücünü azaltmayı ve zayıf tutmayı amaçlayan Joseon Hanedanlığı’ndaki büyük bir ulusal politikadır.

²¹ “Budizm (불교),” erişim 24 Şubat 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0024921>

²² “Tongbulgyo Sasang, 통불교사상” *Kore Kültürü Ansiklopedisi (Encyclopedia of Korean Culture)* içinde (Gyeonggi-do: Academy of Korean Studies, 1991), 222-223.

²³ Lee, *Kore Tarihi*, 85.

²⁴ Jang Young Seop (장영섭), “Barış İdeali Nedir? (‘화쟁’이란 무엇인가?),” *Budizm Gazetesi (불교신문)*, 28 Haziran 2019, erişim 10 Ekim 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=200508>

dir. Jinul, Wonhyo'dan miras olarak aldığı tek kalp düşüncesi ile iki farklı okulu tek bir çatı altında toplamayı gerçekleştirmiştir.

1.1. Kore Budizm Felsefesinin En Büyük Dönüşüm Dönemi: Koryo Dönemi Budizm'i

Koryo döneminde, kralların ülkenin dört bir yanında tapınaklar inşa etmesi ve verdikleri destek ile Budizm en parlak devrini yaşamıştır. Ancak ritüele aşırı derecede odaklanması manevi ve ruhsal gelişim için elverişsiz bir ortam yaratmıştı. Uicheon (의천) ve ardından Jinul gibi Budist keşişler kendi öz karakterini kaybetmeye başlamış olan Budizm'i yenilemek için mücadele etmişlerdi.²⁵

Önceki dönemlerden farklı olarak Koryo Budizmi, Gyo ve Zen okulları arasındaki uyum konusunu öncelikleri arasına almıştır. Bu uyumun Jinul aracılığı ile gerçekleşmesi ile modern Kore Budizm'inin geleneğine zemin hazırlanmıştır. Bu nedenle Koryo Budizm'i, Kore Budizm'i tarihindeki en büyük dönüm noktasıdır. Üç Krallık ve Birleşik Silla döneminde Budizm, Mahayana Budizm'indeki iki karşıt görüş olan "boşluk ve orta yol kavramı" olarak anlamlandırılan "Sunyata / Madhyamaka (Junggwan, 중관)" ve kısaca "bilinç doktrini" olarak bilinen "Doğu Asya Yogacara (Yusik, 유식)" görüşlerini birleştirme rolünü üstlenmiştir. Bunun temel çözümü için Wonhyo bir ipucu sağlamıştır. Bu iki felsefe arasındaki muhalefet Gyo okulunun içindeki iki tane görüşün çatışmasıydı. Bu yüzden tamamen teorik bir meseleydi. Fakat, Zen ile Gyo arasındaki çatışma, teorik sistem ile pratik yöntem arasındaki bir meseledir. Yani meditasyon okulu ile doktrin okulu arasındaki bir çatışmadır. Koryo Budizm'i; teori ve pratiğin bütünleştirme görevini edindiği için Silla döneminden niteliksel olarak farklı bir şekilde kurulmuştur.²⁶

Jinul'un öğretilerinde ve felsefesinde çok sık zikredilen Korece adı ile "Seon" ya da "Son Budizm'i"; "Zen Budizm'i" olarak bilinen Mahayana Budist okuludur. Meditasyona verdiği önem ile diğer okullardan ayrılır. Buda'nın öğretilerinin sözle anlatılamayacağını savunur. Yazılı bir metin ya da sözselsel bir öğreti aracılığı ile değil sadece zihni vurgulayarak gerçek uyanışa götürür.²⁷ "Gyo; 교" ise; Buda'nın öğretilerini yazılı olarak ifade eden kutsal metin ve sutralara dayalı bir Budist doktrin okuludur. Jinul, Gyo okuluna mensup kişileri sadece yazılı metinlere odaklanarak zihin yönetimini ihmal etmeleri yönünde gözlemlemiştir ve bunu bir hastalık olarak görmüştür.²⁸

Bu çalışmada meditasyona dayalı Budist okulu "Zen" olarak, söze ve kutsal metinlere dayalı doktrin okulu ise "Gyo" olarak ifade edilecektir. Zen ile Gyo okulları arasındaki çatışma ve anlaşmazlık, Jinul'un kendine özgü felsefesini oluşturma da itici güç olmuştur. Ayrıntılı olarak ele alınacak olan dönemin siyasi ve toplumsal arka planları, Koryo Budizm'inin Gyo ve Zen'in entegrasyonunu acil bir görev hâline getirmesinin ana nedenleridir. Dolayısıyla Koryo Budizm'inin Zen ile Gyo'yu bütünleştirme çabalarının sadece Budizm içindeki bir sorundan ziyade daha büyük dış etkenlere sahip olduğu da söylenebilir.

²⁵ Ven Jeongdae, *What is Korean Buddhism?* (Seoul: Chogyae Order Publishing, 2002), 34-35.

²⁶ Jeong Injae (정인재), "Korean Traditional Philosophy and History of Korean Philosophy," *Sogang University Korean Research Foundation* (서강대학교한국학술진흥재단) 41, (1998): 206-207.

²⁷ Gang, *Bojo Seunim*, 32.

²⁸ Gang, *Bojo Seunim*, 55.

1.2. Koryo Döneminde Siyasi ve Toplumsal Arka Plan

Jinul'un yaşadığı dönem olan 12. yüzyıl'da dış ülkelerde ve aynı zamanda Kore'de siyasi ve toplumsal bazı olaylar meydana gelmişti. Dış ülkelerde bazı hanedanlıkların düşüşü yaşanırken bazı devletlerin kuruluşu yaşanmaktaydı. Jinul'un hayatından ve faaliyetlerinden bahsetmeden önce, Koryo döneminde hem Kore'de hem dış güçlerde yaşanmış siyasi ve toplumsal durumu anlatmakta fayda vardır.

Koryo döneminde dış güçlerde yaşanan durum şu şekildeydi; Kitan (Georan, 거란)²⁹ halkı, Song (Song-nara, 송나라)³⁰ ve Kin (Yojin, 여진)³¹ Hanedanları'nın işgali nedeniyle bir düşüş yoluna girmişti ve Kin Hanedanlığı Song Hanedanlığı'nı güneye sürmüştü. Öte yandan, Moğolistan'da Cengiz Han (1162-1227) kabileleri birleştirmiş ve ülkesini kurmuştu. Dış ülkelerdeki bu olaylardan sonra Kore'de de çeşitli isyanlar çıkmaya başlamıştır. Bunlardan önemlileri; 1126 yılında Yi Jagyeom (이자겸) ve 1135 yılında Myocheong (묘청) isyanıdır. Daha sonra, Kral Myeongjong (명종)'un saltanatının ilk yıllarında aristokrat merkezli yönetime karşı 1171 yılında Jeong Jungbu (정중부) ve Yi Uibang (이의방) liderliğinde "Musin darbesi, (Musinui nan, 무신의 난)" meydana gelmişti. Aristokrat merkezli yönetim sistemi, 12. yüzyılın sonlarında Musin askeri darbesi ile tamamiyle son bulmuştu.³²

Musin darbesinden sonra askeri bürokratlar kendi içlerinde güç mücadelesine devam ederken bu durum Budizm dünyasına da yansımıştı. Gyo okulu keşişleri bu darbeye meydan okumuşlar ve keşişlerin ölümü ile sonuçlanan manzaralar ortaya çıkmıştı. Askeri bürokratlar, Gyo okuluna karşı da manevi bir güç aramaktaydılar. 2018 yılında Budizm (Bulgyo Sinmun, 불교신문) Gazetesi'nde yayımlanan bir köşe yazısında Keşiş Jeongwoon (Jeongwoon Seunim, 정운스님), Kore'nin Zen düşünce tarihine ilişkin bazı bilgiler aktarmıştır. Keşiş Jeongwoon, "Musin askeri hükümetini devralan Choe Chungheon (최충헌)'un iktidarı sırasında Zen okulunun ön plana çıktığını ve Jinul'un Choe hükümetinden de büyük destek aldığını" belirtmiştir.³³ Dolayısıyla keşiş Jeongwoon'un kaleme aldığı bu yazısından da anlaşılacağı üzere Jinul yaşadığı dönemde her kesimden destek görmüştür.

1.3. Budist Okulları Arasındaki Çatışma ve Budizm'in Yozlaşmaya Başlaması

1.3.1. Zen ve Gyo Budist Okulunun Genel Özellikleri

Kore'de yaygın olarak inanılan iki Budist okulunun genel özelliklerine göz atmak, Jinul'un bu iki okulu harmanlayarak ortaya çıkardığı Budist felsefeyi anlamak adına faydalı olacaktır.

Gyo okulu, daha çok Budist metinlere ve geleneksel otoriteye vurgu yapmış, merkezi güç ve otorite tarafından desteklenmişti. Silla dönemi soyluları arasında yayılmıştı. Zen okulu ise dini uyanışa vurgu yaparak, biçim ve yetki reddinde bulunmuştu. Gyo'dan tamamen farklı olarak alt sınıf arasında yayılmıştı.

²⁹ Koryo döneminde Doğu Asya'nın kuzeyinde yaşayan kavimlerden biridir. 10. ve 11. yüzyıllar arasında kuzeyde Çin topraklarını dönem dönem ele geçirmiştir. Kuzey Hanedanlığı'nın kapılarını ilk kez Kitanlar açmışlardır. J. Lee, *Kore Tarihi*, 123-124.

³⁰ 10. yüzyılda Asya'da hüküm sürmüş topluluklardan biridir. Kitanları kontrol altında tutabilmek amacıyla Koryo ile dostluk ilişkisi yürütmüştür. J. Lee, *Kore Tarihi*, 123.

³¹ Koryo döneminde Doğu Asya'nın kuzeyinde yaşayan kavimlerden biridir. Çurçen Hanedanı olarak da bilinir. 12. yüzyılda kuzeyde Çin topraklarını ele geçirmişlerdir. J. Lee, *Kore Tarihi*, 126-127.

³² J. Lee, *Kore Tarihi*, 132-133.

³³ Jeongwoon Seunim (정운스님), "Karakter Olarak Okunan Kore Zen Düşünce Tarihi <31> Bojoguksa Jinul (인물로 읽는 한국 사상사 <31> 보조국사 지눌(上))," Budizm Gazetesi (불교신문), 15 Ekim 2018, erişim 12 Eylül 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=169513>

Silla döneminde soylu sınıf kendilerini ayrıcalıklı gördükleri için sadece kendilerinin bir Buda olabileceği yönünde üstünlük duyguları da vardı. Zen ise Gyo'ya göre daha alt sınıf tarafından kabul görüyordu. Onlar da soylu ailelerden oluşuyordu ancak Gyo okulundakiler kadar güçlü değillerdi. Zen, daha çok dini uyanışa vurgu yaparak kim olursa olsun herkesin bir Buda olabileceği düşüncesine de hakimdi.³⁴

1.3.2. Zen ve Gyo Arasındaki İlk Karşılaşma

Zen ve Gyo arasındaki çatışma ve uyum problemi ilk olarak Koryo döneminde yaşanmamıştır. Aslında Zen ve Gyo'nun ilk defa karşı karşıya gelmesi Silla dönemine dayanmaktadır. Silla'ya meditasyona dayalı Zen geleneğini taşıyan keşiş Doui (도의)³⁵, 821 yılında Çin'den Kore'ye döndüğü andan itibaren Çin'den aldığı Zen öğretisinin gerçek Buda uyanışına götürmenin temel anahtarını “Bir söze ya da yazılı metne gereksinim duymadan kendi zihnizi açıkça gördüğünüzde onun bir Buda zihni olduğunu anlarsınız” sözü ile insanlara duyurmuştur. Bu görüş, o zamanki Kore Budizm dünyasında büyük bir yankı uyandırmış, Zen'i doktrin okulu Gyo ile karşı karşıya getirmişti.³⁶ Ancak Jinul ileriki zamanlarda Zen ve Gyo'nun birbirlerinden ayrılmayacağı düşüncesini ortaya koyup aradaki dengeyi sağlamayı başaracaktır.

1.3.3. Musin Askeri Darbesinin Budizm'e Etkisi

Kraliyet ailesi bir darbe girdabına kapıldığında kraliyet ailesi ile yakın ilişkisi olan Budizm de sessiz kalmadı. Devrimci orduya karşı olan savaşta yüzlerce insan öldürüldü. Bu siyasi girdaba kapılarak, orijinal Budist tutum kaybolarak keşişlerin disiplini kaçınılmaz olarak gevsemeye başlamıştır. Ayrıca, kraliyet ailesinin himayesini alan Budizm, toprak ve serflerin vergi yükümlülüklerinden muaf olma ayrıcalığından yararlanmış ve çeşitli gıda işleriyle uğraşarak tapınakları bir kazanç yuvası hâline getirmiştir. Sonuçta Budizm bozulmaya ve asıl anlamını kaybetmeye başlamıştır.³⁷ Jinul'a göre dünyevi zevk ve hırslara bağlanmama aslında tüm insanların dikkat etmesi gereken bir husustur. Üstelik Jinul, Budist okuluna devam eden keşişlerin zenginliğe ve hırsla bu kadar önem verişinin daha da yanlış olduğunu düşünmekteydi. Ancak ne var ki, Koryo döneminde politikacı ve sarayda görev alan birçok keşişin bu tarz hırsları hem Budizm'in hem de krallığın çökmesine sebep olmuştur.

2. Jinul'un Hayatı ve Felsefi Kişiliği

Jinul'un hayatına giriş yapmadan önce onunla ilgili önemli birkaç detayı vermek faydalı olacaktır. Genellikle “Buda'nın Güneşi gibi Evrensel Olarak Aydınlatıcı Ulusal Öğretmeni Jinul (Bojogugsa Jinul, 보조국사 지눌)” ya da resmi adı ile kısaca “Jinul” olarak adlandırılır. Bojogugsa; ona Nirvana'ya ulaştıktan sonra verilen isimdir. Lakabı ise “Sığır Çobanı (Moguja, 목우자)”dır. Sığır; Budizm'de aydınlanmaya götüren manevi bir hayvandır. Ayrıca Jinul, gerçek Budizm'in hedeflerine yönelik uygulamasındaki içgörüsü yönüyle “Kaplan Bakışlı Sığır Yürüyüşlü, (Sogoleum Horanghae Nun, 소걸음 호랑이 눈)” olarak da anılır.³⁸

³⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 54-55.

³⁵ Doui (도의): Kuzey ve Güney eyaletleri dönemindeki Silla keşişidir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir ancak ölüm tarihi 825 yılıdır. Kral Seondeok (선덕왕)'un saltanatının ilk yıllarında (780) Tang Hanedanlığı'na giderek Jijang (지장)'ın müridi olmuş, Budizm öğretisini miras almıştır. “Doui (도의),” erişim 27 Şubat 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0015807>

³⁶ “Koryo Dönemi Budizm Felsefesi – Uicheon ve Jinul (고려 시대의 불교 철학 – 의천과 지눌),” erişim 20 Eylül 2022. <https://www.reportworld.co.kr/humanities/h1194623>

³⁷ “Musin Hükümeti (무신 정권),” erişim 10 Ocak 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0019118>

³⁸ “Jinul, 지눌,” *Kore Kültürü Ansiklopedisi (Encyclopedia of Korean Culture)* içinde (Gyeonggi-do: Academy of Korean Studies, 1991), 21: 213.

Jinul, insanı tanımlamadan önce kendi karakterinin başkahramanının kim olduğunu sormuştur. Bu açık bir şekilde “ben” dir. Ancak bu asıl “ben” in kim olduğu sorulunca herkes cevap vermekte tereddüt etmektedir. “Ben” kelimesi “zihin ya da akıl”³⁹ terimi yerine de kullanılır. “Sağduyulu ben” ya da Zen’de kullanılan “ben” in başkahramanı ile birlikte kullanılır. Böylece Jinul, “zihnin kendi karakterinin başkahramanı olduğunu yani ben olarak ifade edilen her şeyin temeli olduğunu” belirtmiştir.⁴⁰

Jinul’un ilk etapta hayatını; çocukluk dönemi, eğitim dönemi, kaplan bakışlı sığır yürüyüşlü lakabı, keşişlik sınavını geçmesi ve topluluk hareketi çağrısı yönüyle ele almaya çalışacağız. Atırca kaplan bakışlı sığır yürüyüşlü lakabı onun felsefesinden bize önemli ipuçları verecektir.

2.1. Çocukluğu ve Eğitim Dönemi

Jinul, Koryo Hanedanlığı’nın 18. kralı olan Uijong (의종)’un 12. saltanat yılında Hwanghae (황해도)⁴¹ ilinin Soheung (서흥) ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Jeong Gwangwoo (정광우) idi. Jinul, daha küçük bir çocuk iken keşişliğe ilk adımını atarak kendisini Buda’nın yoluna ve onun öğretilerine vermiştir. Jinul’un Seungnyeo⁴² yani keşiş olma hikâyesi dikkate değerdir. Jinul çocukluğunda bir hastalığa yakalanmıştır. Ne kadar tedavi yöntemi uygulansa da bir türlü iyileşmemiştir. Bunun üzerine Jinul’un babası, Buda’ya dilekte bulunup eğer çocuğu iyileşirse onu Buda’nın hizmetine vereceğine dair söz vermiştir. Bu dilekten sonra Jinul iyileşmiştir ve 8 yaşında iken başını traş ederek tapınağa keşişlik hizmetine girerek kendisini Buda yoluna adamanın ilk adımını atmıştır.⁴³

Jinul, 17 yaşında Budistlik yemini ettikten sonra Kore’nin Dokuz Dağ Okulu olarak adlandırılan dağ silsilesindeki Zen okuluna ait tapınaklardan biri olan Sagul (사굴) dağından Usta Jonghwi (종휘)’nin müridi olmuştur. Ancak daha sonra özel bir öğretmeni olmamıştır. Hakikati kendisi aramıştır. Jinul, “dünyevi zevklerden soyutlanmanın keşiş olmanın en önemli kuralı” olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Hakikati ararken Jinul, kendisini dünyevi zevklerden arındırarak, tüm varlıklara merhamet sunan Buda’nın ve keşişlerin öğretilerini incelemiştir.

2.2. Kaplan Bakışlı Sığır Yürüyüşlü Lakabının Mânâsı

Bu lakap, Jinul’un hayatını ve felsefesini sembolize etme yönüyle büyük önem arz etmektedir. Bu lakabı Jinul kendisi koymuştur. Bu lakabın ne demek olduğunu Jinul’un kaplan ve sığırı nasıl tasvir ettiğini inceleyerek anlamak yararlı olacaktır.

Jinul kaplanı anlatırken; “Bir kaplan bir şey gördüğünde insanlar gibi başını çevirerek bakmak yerine tüm vücudunu çevirerek dümdüz bakar. Bu sebeple kaplanın gözleri gerçeği görür ve gerçeği idrak eder” şeklinde tasvir etmiştir. Bundan dolayı Jinul, “Ben de böyle yaşamalıyım” diyerek hayat amacını belirlemiştir.

³⁹ Sim (심): Kişinin zihinsel süreçlerine bir bütün olarak atıfta bulunan Budist terimdir.

⁴⁰ Lee Deokjin (이덕진), *Hangugui Sasangga 10 In – Jinul* (한국의 사상가 10 인 – 지눌) (예문서원 출판사, 2002), 61.

⁴¹ Kore Yarımadası’nın Orta Batı kesiminde yer alan bir eyalettir.

⁴² Seungnyeo (승려): Budizm’in öğretilerini öğrenmek için tapınak hizmetine giren, dünyadan elini eteğini çeken ve meditasyon gibi öğretileri uygulayan din insanıdır. Başını traş etmek, gri ya da kahverengi kıyafetler giymek tapınak kurallarındandır. Bunlar gösteriştense uzak bir hayat amacı ile yapılır.

⁴³ Robert E. Buswell, *Collected Works of Korean Buddhism Volume 2 Chinul Selected Works* (Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012), 10-12.

⁴⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 196.

“Sığır yürüyüşlü” sözü ile ise bir hedefe doğru istikrarla hareket eden bir eylem niyeti anlatılmak istenmektedir. Jinul, sığırın hareketindeki bu itinaya dikkat çekerek kendisini “Sığır Çobanı” yani “Moguja” olarak adlandırmıştır.⁴⁵

Kaplan bakışlı sığır yürüyüşlü sözünün içeriğinden yaşam boyu küçük adımlarla istikrarlı bir hayat anlatılmak istenmiştir. Bu söz, 12. ve 13. yüzyıl Kore'sinde keşişlerin disiplinsizliği ile bozulmaya yüz tutmuş Kore Budizm'inin yeniden özüne kavuşmasına yönelik harekete ve öngörüye işaret etmektedir. Yozlaşmış Koryo Budizm'inin yasalarını bu içgörü yoluyla düzeltmek Jinul'un adeta hayat felsefesi olmuştur. Jinul, “Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu” çemberini oluştururken her zaman bu içgörü ile hareket etmiştir.

2.3. Keşişlik Sınavını Geçmesi ve Topluluk Hareketi Çağrısı

Belirttiğimiz gibi Koryo Hanedanlığı döneminde Budizm, en güçlü dönemini yaşamıştır. Koryo'nun kurulmasının Buda'nın yardımı ile olduğunu düşünmeleri sebebiyle diğer krallıklardan daha fazla Budizm'e değer vermişlerdir. Budizm'e verilen bu önemle birçok kişi sonuç olarak Budist keşişi olmak istemiştir. Bu yüzden de Koryo döneminde devlet tarafından keşişlik sınavı uygulaması başlatılmıştır. Buna “Seunggva (승과)” adı verilmektedir.⁴⁶ Bu sınav keşişler için başarıya ulaşmanın bir adımıydı. Bu sınav sürecinden başarı ile geçildiğinde keşişler, resmi hukuk sisteminde bir yer edinecek, aşamalardan geçecek, deneyim biriktirerek kraliyet ailesine ve devlet işlerine kadar ilerleyebilecektir. Keşişlik sınavının içeriği “Zen yani meditasyona dayalı Budist Okulu (Sonjong, 선종)” ve “Gyo Doktrin Okulu (Gyojong, 교종)” olarak iki farklı çizgide gerçekleşirdi. Jinul, keşişlik sınavını 25 yaşındayken geçmiştir.⁴⁷

Sınavı geçtikten sonra on okul arkadaşı ile birlikte Bojesa (보제사) Tapınağı'nda gerçekleştirilen Zen okuluna ait bir ritüelde bulunduktan sonra yozlaşmış Koryo Budizm'ini Buda'nın öğretilerine dayanan gerçek Budizm'e çevirmeyi keşiş olan arkadaşlarına önermiştir. Jinul, on arkadaşına dağlara çıkıp yeni bir dini hareket başlatmayı önerir. Jinul'un yapmış olduğu konuşmanın içeriği aşağıdaki gibidir:

Bugün bu vaaz biterken haysiyetimizden, unvanımızdan, kazancımızdan vazgeçelim ve birlikte bir topluluk kurmak için dağlara çıkalım. Bu yüzden her zaman Zen Budizm'ini ve bilgeliği eşit olarak öğrenmeye çalışsak ve kutsal metinleri okumaktan kendi üstümüze düşen vazifeleri hakkıyla yerine getirene kadar ilkeleri idrak etmiş bir kişinin üstün davranışına göre yaşamak daha keyif verici olmaz mı?⁴⁸

Aristokratik yapılı yönetim sisteminin Musin askeri darbesi ile düşmesinden sonra kraliyet ailesi ile yakın ilişkisi olan Budizm'in de darbe alması kaçınılmaz olmuştur. Bu siyasi kaosa kapılarak keşişler de gevşek bir tutum sergilemiş Budizm, Buda'nın öğretisi ve yasalarına dayalı orijinal şeklinden çıkmaya başlamıştır. Koryo döneminde keşişlerin siyaset ile bu kadar ilgilenmesi Jinul için doğru bir Budizm anlayışı değildi. Jinul'un dağlara çıkıp haysiyeti ve dünyevi zevkleri terk etme önerisi o zamanki ritüel içerikli kraliyet Budizm'inin reddini içermekteydi. O dönemde bozulmuş olan Budizm'e herkes farklı bakış açıları ile cevap vermiştir. Kimi uzak durmayı kimi ise yapacak bir şey olmadığını düşünmüştür. Fakat Jinul, “yalın ayak dışarı çıkıp kendini gösterme” tabiri ile bozulmuş olan Budizm'i düzeltmek için işe koyulmuştur. Topluluk hareketi onun “sessiz bir yenilikçi” olarak anılmasına sebep olmuştur.

⁴⁵ Gang, *Bojo Seunim*, 29-30.

⁴⁶ Türközü ve Kopar, “Günümüz Kore'sinde Budizm'in Etkileri,” 69-70.

⁴⁷ Kim Booyong (김부용), “Jinul's Awakenings and His Practice,” *Buddhist Thought and Culture* (불교사상과 문화) 2, (2010): 199.

⁴⁸ Gang, *Bojo Seunim*, 36.

3. Jinul'un Toplumsal ve Felsefi Faaliyetleri

Jinul'un toplumsal ve dini faaliyetlerine başlamasında birçok itici güç vardı. Çalışmanın bir sonraki kısmında bahsedilen reformları gerçekleştirmesindeki sebep şüphesiz ülkenin bulunduğu karışık durum, dış ülkelerin durumu, çeşitli isyanlar, keşişlerin siyasete karışması, Budist okullar arasındaki çatışmalar ve en önemlisi Budizm'in bir halk Budizm'inden çıkmaya başlamasıydı.

3.1. Halk Budizm'i Hareketi

Jinul'a göre; "Meditasyon Uygulaması (Jeong, 정)" ve "Bilgelik (Hye, 혜)" yani hikmet edinimi bozulmuş Koryo Budizm'inin gerçek Budizm'e döndürülmesinin reçetesi idi. Keşişlerin alması gereken en temel eğitim buydu. Yine Jinul'a göre, "Meditasyon ve bilgeliliğin eksikliği misyonlar arası çatışmanın ve dünyevi işlere yönelimin" en önemli sebebiydi.⁴⁹

Meditasyon ve bilgeliliğin birlikte uygulanması yalnızca kişinin kendi zihin gelişimi için yapılan bir uygulama değildir. Meditasyon ve bilgeliliğin bir arada olması gerekliliğinin sebebi tüm canlılara fayda sağlayan gerçek fedakârlık ve Bodhisattva eylemlerini kapsamasıdır. Kişinin kendisini uyanışa adanmasının dışında fedakâr bir yaşam şekli ile tüm yaşama fayda getiren bir yaşam, meditasyon ve bilgelikle mümkün olacaktır. Topluluk konuşmasının arkasından Jinul, Buda'ya şu şekilde dilek dilemiştir:

Doğru ilişkiyi birlikte oluşturuyoruz, meditasyon ve bilgeliliği birlikte geliştiriyoruz, yolu ve çemberi birlikte geliştiriyoruz, birlikte Bodhi'yi⁵⁰ elde ediyoruz ve Buda'nın ülkesinde birlikte doğuyoruz ve her şeyi birlikte öğreniyoruz... Bu, tüm Buda'ların muazzam kutsamalarını birbirlerine yardım ederek ve gerçekliğin çarkını çevirerek canlı varlıkları geniş çapta kurtarmaları için yaptıkları bir geri ödeme girişimidir.⁵¹

Bu topluluk, sadece Budistler'in değil hakikati arayan herkesin katıldığı bir topluluk olmuştur. Bu birlik-telik ruhu Jinul'un toplum bilincinin bir ifadesi idi. Zen ya da diğer bir deyişle meditasyon pratiği bireysellik düzeyinden kurtulup halk ile birlikte yapılan bir uygulama olarak yeni bir mânâya sahip olmuştur. Jinul'un bu sözlerine göre doğru olan Budizm; zihin geliştirme pratiği ile hırs ve cinsel istek gibi arzuları bir yana bırakıp mutlak mutluluğu aramayı içermekteydi.

Jinul, "Temiz Kurallar (Cheonggyu, 청규)" adlı düzenleme ile dağlarda yaşama fikrinin somut içeriğini ortaya koymuştur. Bu, saf ve temiz zihinli Budist halkın uyması gereken kuralların yazılı olduğu düzenlemeydi. Bu öneri yozlaşmış kraliyet ve devlet Budizm'ini halk Budizm'i hâline getirme önerisiydi. Sadece aydınlanma arayışını sürdüren Budizm'den bilgeliliği ve zihni geliştirmeye odaklı Budizm'e geçiş çağrısıydı.⁵² Jinul'un bu sözlerini topluluk çağrısında dinleyen insanlar, hukukun hükümsüz olduğu o zamanlarda bunu başarmanın kolay olup olmayacağını sormuşlardı. Jinul ise, zamanın değişebileceğini ancak zihnin gerçek doğasının değişmeyeceğini söyleyerek bir araya gelmek konusunda insanları ikna etmişti. Nihayetinde bu topluluğun adı "Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu (Jeonghye Gyeolsa, 정혜결사)" olmuştur.

⁴⁹ Gang, *Bojo Seunim*, 37.

⁵⁰ Buda'nın altında 7 gün oturduğu ve bunun sonucunda tam bir aydınlanmaya ulaştığı incir ağacının adıdır. Kusan Sunim, *The Way of Korean Zen*, çev. Martine Fages. (Tokyo: Weatherhill, 1985), 177.

⁵¹ Gang, *Bojo Seunim*, 38.

⁵² Kim, "Jinul's Awakenings," 204.

3.2. Zen ve Gyo'nun Birlik Düşüncesi

Jinul, 25 yaşındayken Cheongwonsa (청원사) Tapınağı'nda Çinli Budist keşiş Huineng (혜능)'e ait olan "Platform Sutra (Yukcho Tangyong, 육조단경)" aracılığıyla ilk aydınlanma deneyimini yaşamıştır. Her gün bu sutrayı okurken Jinul'un dikkatini çeken en önemli konu "zihnin orijinal doğası" fikri olmuştur.⁵³

Jinul'un anlatmak istediği buradaki özne; zihnin orijinal doğası, saf zihin ya da "Buda zihni"dir. Fakat insanlar gerçek kahramanı yani Buda zihnini fark etmeden gördüğünü, anladığını ve bildiğini sanmaktadır. Yani kendisinin tüm bu algılara vâkıf olduğunu düşünmektedir. O zaman gören ve görülen ikiye ayrılır. Bu da "bir hayat" ya da "ana özne" düşüncesine terstir. Bu ana özne harekete geçtiğinde görülen, duyulan ve bilinen her hareket sadece hakikat olur. Jinul'a göre bu "zihnin artık bir Buda zihni olduğunun kanıtıdır" diye belirtmiştir.⁵⁴

Zen okulunun Çin'deki kurucusu olan Bodhidharma (M.S. 440-528)'nın müritleri, Buda zihnini tanımlarken buna "doğru yol" ya da "kurtuluş" demişlerdir. Aslında bu zihinden kastedilen "tüm duyarlı varlıkların zihinlerinin bir bileşkesi" olduğudur.⁵⁵ Bu zihinden kastedilen şey sadece bizim bildiğimiz insan zihni değil tüm evreni yaratan zihne yani "asıl hakikate" işaret etmektedir. Jinul'a göre "zihin geliştirme uygulaması" ve "bilgelik (hikmet)"; hakikate gözleri açmanın temel kaideleridir. Zihnin boş zemini; "jhana" ya da "dhyana" yani Korece'deki adı ile "Seon" ya da "Son" dur. Yani bu, meditasyonda samadhiye ulaşmak için bir aşamadır. Jinul'a göre, açıkça anlayan öge ise "bilgelik"ten başkası değildir.⁵⁶

"Hwaeom Avatamsaka (Hwaeomgyeong, 화엄경)" kutsal kitabında⁵⁷ Buda zihninin canlıların zihinlerinde olduğu fakat insanların bunun farkında olmadıklarından bahseder. Jinul, Lee Tonghyeon (이통현)'un "Hwaeom Sutra (Hwaeomron, 화엄론)" adlı eserini okurken tüm canlılardaki sürekli devam eden bilgelik gücünü kesin olarak idrak etmenin bu inançtaki ilk adım olduğunu yani sözleriyle ilettiği şeyin "Gyo" olduğunu, mezhepleri kuran keşişlerin zihne ilettikleri şeyin ise "Seon - Son" yani "Zen" olduğunu anlamıştır. Avatamsaka kutsal kitabındaki bir metinde, "Bir toz zerresinin bile büyük göksel kitapların âlemini kapsadığı benzetmesini alarak, tüm evrenin hakikatini temsil eden Tathagata (Yore, 여래)⁵⁸'nın bilgeliğinin de tıpkı bunun gibi tüm yaşayan varlıklarda da eşit donanımda olduğunu ancak sıradan insanların bunun farkında olmadığını" anlamıştır.⁵⁹ Jinul sonuç olarak, Buda'nın sözlerinin zihnin temeline bağlanmasının nedenini araştırmıştır ve bilgeliğin tüm yaşayan varlıklarda eşit şekilde var olduğuna inanmıştır.

3.3. Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu

Jinul, Zen'in Buda'nın zihni ve Gyo'nun Buda'nın sözleri olduğunu kesin idrak etmesinden sonra Zen ve Gyo'nun birbirlerinden ayrılamayacaklarını anlamıştır. Bu yüzden de bu prensip, Meditasyon (samadhi) ve Bilgelik (prajna) Topluluğu'nun yapı taşı olmuştur. Günümüze kadar da Zen ve Gyo birliği Kore Budizm'inin geleneği olarak yaşamıştır. Jinul, bu topluluğun amacını duyururken, "Budizm'in dini saflığını

⁵³ "Jinul, 지눌," 214.

⁵⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 40-41.

⁵⁵ Nyogen Senzaki ve Ruth Strout Mccandless, *Budizm ve Zen*, çev. Nur Yener. (İstanbul: Satori Yayınevi, 2020), 93.

⁵⁶ Gang, *Bojo Seunim*, 42.

⁵⁷ Doğu Asya Budizm'inin en etkili Mahayana sutralarından biridir.

⁵⁸ "Hakikatin kendisi" anlamına gelen Buda'nın 10 adından biridir.

⁵⁹ Kim, "Jinul's Awakenings," 200.

siyasi gücün kirliliğinden korumak için denge içinde meditasyon ve bilgelik uygulanması gerektiğini” önemle vurgulamıştır.⁶⁰

33 yaşında iken Jinul, Geojosa (거조사) Tapınağı’nda Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu’nun amacını tüm ülkeye duyurmuştur. Bu topluluğun amacı anlaşıldıkça ülkenin dört bir yanından kraliyet ailesinden ya da normal halktan Budistler, hatta Budist olmayan Konfüçyüsçü ve Taoizm inancına mensup kişiler de haki-kati aramak için bu topluluğa akın etmişlerdi.⁶¹ Burada farklı etkileri ve felsefeleri içine alan Kore Budizm’inin geniş kapsamlı özelliğini anlamamız mümkündür.

3.4. Jinul’un Nihai Aydınlanmaya Götüren Öğretileri

Jinul’un öğretilerindeki karakteristik yapı tam olarak nasıldı? Onun öğretilerinin amacı neydi? Bunları iyi kavrayabilmek için Budizm’deki aydınlanma ya da uyanma kavramlarının tam olarak neyi ifade ettiğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Aydınlanma ya da uyanma (uyanış); Budizm’de kişinin kendisini keşfetmesi olup insanın doğasında doğuştan beri var olan Buda zihnini uyandırarak bu yaşamdaki acı, ızdırap ve dünyevi arzulardan kurtulmasıdır. Buna “manevi kurtuluş” da denmektedir.

Gotama Buda, “İnsan, dünya sevgisinden ve bencil arzulardan kurtulmak ile gerçek mutluluğa erişebilmektedir” diye belirtmiştir. Budizm’de kurtuluş “Nirvana” olarak da ifade edilir. Nirvana, üfleterek serinletmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla; “insanın serinlemiş olmasını, arzu ve ihtiras ateşinden kurtularak ideal bir insan olmasını” dile getirmektedir.⁶²

Zen Budizm’inde “aydınlanma” çeşitli şekillerde tanımlanabilir. Bununla birlikte, temel olarak Zen okulunda geliştirilen aydınlanma türü, sürece doğru devam eder. Zen Budizm’inde aydınlanma; şimdiki zamanda amaçlanan nihai olmaktan ziyade, tam da şimdi aracılığıyla sürekli olarak devam ettirilmesi gereken bir başarı sürecidir. Süreç; “uygulama, aydınlanma ve liderlik” şeklinde devam etmektedir.⁶³ Buradaki liderlik sürecinden kastedilen, insanları doğru yola iletmek, iyi bir öğretici olmak ve ideolojik dönüşüme zemin hazırlamaktır.

Budizm, sadece “Buda’nın öğretileri” demek değildir. Aynı zamanda “aydınlanma yolu” ya da “aydınlanma öğretisi”dir. Aydınlanma; Budizm’in hem başı hem de sonudur. Buda’nın altı yıl tecrübe ettiği çileci hayatından sonra Bodhi ağacının altında aydınlanmaya kavuşması Budizm’in başlangıç noktasıdır.⁶⁴ Bu aydınlanma ile “Buda” unvanını almıştır. Daha sonraki 45 yıllık hayatını da insanlara aydınlanma hakikati-ni aktararak geçirmiştir. Buda için ölümün getireceği ayrılık önemli değildi. Buda’ya göre önemli olan tek şey Budist öğretilerinin varlığını korumasıydı.⁶⁵ Budizm’in başlangıç noktasının, Buda’nın insanlara Budizm inancını ve öğretilerini yaymaya başladığı süreç olduğunu anlayabiliriz. Buda’nın öğretileri, faaliyetleri ve kutsal sözleri, Budizm’in kaynağı olmuştur. Jinul’un öğretilerindeki karakter de Buda’nın yaşamından ve öğretilerinden büyük izler taşımaktadır.

⁶⁰ Jeongdae, *What is Korean Buddhism*, 46.

⁶¹ Gang, *Bojo Seunim*, 200.

⁶² Mazhar Murat Yemenlioğlu, *Budizm* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık: 2020), 64.

⁶³ Oh Yongsuk (오용석), “A Contemporary Interpretation of Mind Practice – Focusing on Susimgyeol by Bojo Jinul,” *Korean Society for Seon Studies* (한국선학회) 54, (2019): 40.

⁶⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 80.

⁶⁵ Richard Holloway, *Dinin Kısa Tarihi*, çev. Tufan Göbekçin. (İstanbul: Alfa Araştırma, 2019), 48.

Jinul'un kurduğu "Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu" orta Koryo dönemindeki felsefi değişimi başlatmıştır. Zen geleneği durgunluktan kurtulup Jinul'un topluluk hareketi tarafından yeniden canlandırılarak teşvik edilmiştir.⁶⁶ Yeryüzündeki tüm inanç ve felsefelerde olduğu gibi, Budizm'in temel hedefi de insanın varoluşunun orijinal biçimini⁶⁷ kurtarmaktır. Budizm, Buda döneminden beri çeşitli biçimlerde gelişmesine rağmen, asıl ruhu aynı kalmıştır. Bununla birlikte, çeşitli mezhepler arasında insanların sayısız yorumu ve buna tekabül eden ibadet yöntemlerinin ayarlanması, bazen insanların kurtuluşu bir kenara bırakıp doktrinin kendisine bağlı kalmasına sebep olmuştur. Doktrine dayalı Gyo okulu ve meditasyona dayalı Zen okulunun sınırları mevcuttu. Bireyleri ve canlıları kurtarmak yerine, sadece kendi kurallarına bağlı kalarak dogmatik bir düşünce şekline bürünmüşler, asıl hedeflerinden çıkmışlardı. Ancak bundan rahatsız olan, insan kurtuluşunun ruhunu herkesten daha fazla idrak eden ve pratik bir meditatif düşünce kuran düşünür, Jinul olmuştur. Jinul bir Zen keşişi olmasına rağmen, "Zen" ve "Gyo" fikirlerini kapsayan "Donojeomsu" ile "Jeonghye Ssangsu" öğretilerini geliştirerek tüm hayatı boyunca canlıların manevi kurtuluşunu amaç edinmiştir.⁶⁸

İnsanın sadece kendi manevi kurtuluşuna odaklanmayıp başkalarının da kurtuluşunu istemedeki amacı, Budizm'deki karşılıklı bağımlılık teorisine dayanmaktadır. Bu teoriye göre tüm varoluş bir ağ gibi birbirine bağlıdır. Bu olduğu için bir diğeri vardır, bu meydana geldiği için de şu meydana gelir. Kişi aydınlanmaya eriştiği zaman bütün evrenin tek bir yürek olduğunu görür böylelikle de merhametli bir yaşam ortaya çıkar ve benmerkezli hırsın olduğu bir yaşam kaybolur.⁶⁹ Jinul, Budizm'in hakiki amacına tam olarak uygun geliştirdiği iki öğretisi ile herkesin bir Buda olabileceğini, zihinsel konsantrasyon ve bilgelik ile kişinin hem kendisini hem de başkalarının manevi kurtuluşuna vesile olabileceğini göstermiştir.

3.4.1. Donojeomsu (돈오점수)

Jinul, Zen ve Gyo okulları arasındaki muhalefeti önlemek ve zihin geliştirme yöntemlerini anlatmak amacı ile Susimgyeol (수심결) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde "Donojeomsu" öğretisi ile nihai aydınlanmanın en doğru yolunu göstermiştir. Eserde aydınlanmaya ulaşamamış kişilerin ızdırabını "yanan bir evde yaşayan kişinin ızdırabına" benzetmiştir. Gerçek Buda zihnini idrak edip özgürlüğe kavuşamayanlar uzun bir süre altı varoluş dünyasında⁷⁰ yaşayacaklardır. Bu ızdıraptan kurtuluşun tek yolunun Buda'lığa ulaşmak olduğunu belirtmiştir. Bunun için kişinin kendi zihninin doğuştan itibaren bir Buda olduğunu idrak etmesi gereklidir.⁷¹ Aydınlanmaya ulaşamamış kişiler yaşam ve ölümün tekrarlandığı reenkarnasyon yaşamında kalacaklardır. Jinul'a göre bu yaşam, tıpkı yanmakta olan bir evde yaşayan kişinin sıkıntısına benzemektedir. Jinul, Susimgyeol adlı eserinde zihne verdiği önemi şu sözlerle ifade etmiştir:

Acı verici olan ölüm ve yeniden doğum zincirinden kurtulmak istiyorsanız, Buda'yı aramaktan daha iyi bir şey yoktur. Ve eğer gerçekten Buda'yı arıyorsanız, Buda'nın kendi zihninizden başkası olmadığını bilmelisiniz. O halde kendi zihninizi uzaklarda nasıl arayabilirsiniz? Zihin, bedenden ayrı değildir.⁷²

⁶⁶ Jeongdae, *What is Korean Buddhism*, 47.

⁶⁷ Budist düşünceye göre varoluşun orijinal biçimi, insanın kendi mutluluğunu gerçekleştirerek bunu başkalarına yaymaktır. Bunun için en gerekli olan insan varlığının özgürlüğüdür.

⁶⁸ Ye Seongju (예성주), "Recovery of the Original Human Life and the Significance of Jinul's Thought," *Philosophical Forum* (철학논거) 40, (2012): 215.

⁶⁹ Gang, *Bojo Seunim*, 82.

⁷⁰ Yukdo (육도): Altı varoluş dünyasını ifade eden bir Budist doktrini; cennet, insanlar, asurlar, hayvanlar, şeytanlar ve cehennem dünyasıdır.

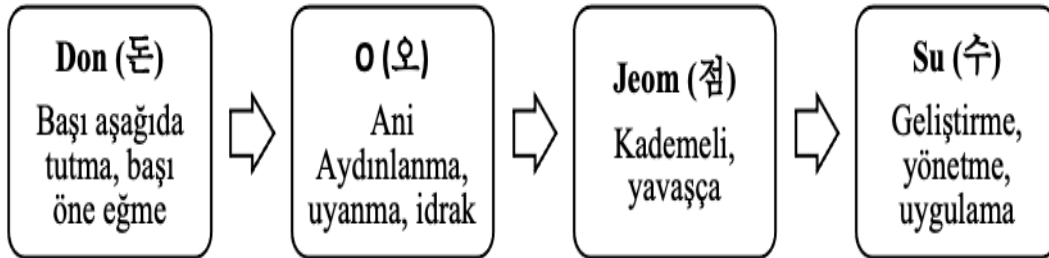
⁷¹ Gang, *Bojo Seunim*, 98-99.

⁷² Lee, *Hanguigui Sasangga*, 65.

Buna göre, Budizm'deki temel inanç olan ölüm ve yeniden doğum zincirinden gerçekten kurtulmayı arzu eden kişi, Buda'yı aramalıdır. Jinul, Budizm'in savunduğu düşünce gibi zihnin evrendeki tek gerçek varlık olduğunu savunmuştur. Jinul için zihin Buda'dan başkası değildir. Jinul'a göre insanlar doğuştan itibaren Buda'lar gibi yaşama yeteneğine sahiptir. Zihni yönetme öğretisi, bu yeteneği tam olarak gerçekleştirme sürecinin hepsini kapsar.

Jinul, her insanın zihninin aslında bir bilge olduğunu ve zihnin bedenden ayrı olmadığını ifade etmiştir. Jinul, "Beden geçici olduğundan dolayı ölümlüdür. Beden ufalanıp dağılır, ateşe dönüşür ve rüzgarla birlikte yok olur. Ancak gerçek zihin hava gibidir kırılmaz, manevidir, yeri ve gökleri kaplar" diye belirtmiştir.⁷³ Jinul'un "Donojeomsu" adlı öğretisi, Avatamsaka'ya dayanmaktadır. İlk olarak, ruhsal uyanış anının Buda'lığa ulaşma anı olduğunu savunan Doğu Asya Budizm'inin en etkili Mahayana metinlerinden Avatamsaka, Donojeomsu'yu desteklemiştir. İkinci olarak, ani aydınlanmanın ardından öz disiplin olan kademeli uygulama, insanlığa geniş ölçüde yarar sağlayan Samantabhadra⁷⁴ görevlerinin gerçekleştirilmesiydi.⁷⁵ Buna göre, "dono"; ani aydınlanmayı yani Buda'lığa ulaşış uyanışı ifade etmektedir.

"Jeomsu" ise ani aydınlanmadan sonra insanın kendisini yine Budizm yolunda adaması ve tüm canlılara fayda sağlaması gerektiği düşüncesi idi. Samantabhadra bir Bodhisattva'dır. Budizm'de Bodhisattva'ların görevlerini; tüm canlılara cömert olmak, başkalarının mutluluğu ile sevinmek, tüm canlılara fayda sağlamak, kutsal metinler okumak ve sabırlı olmak gibi erdemler olarak sayabiliriz.⁷⁶



Şekil 1: Donojeomsu'nun Korece'deki Kelime Anlamı ve Açılımı⁷⁷

Şekilde Donojeomsu'nun Korece açılımı verilmiştir. Aydınlanmaya ulaşılsa bile insanın öz disiplini elden bırakmadan tüm hayatı boyunca kademeli bir şekilde insanın kendisini yönetmesi, iyi yönde düzeltmesi ve geliştirmesi gerektiğini vurgular (Şekil 1).

⁷³ Song Chong Lee, "An Aristotelian Interpretation of Bojo Jinul and an Enhanced Moral Grounding," *Religions* 11/193, (2020): 5-6. <https://doi.org/10.3390/rel11040193>

⁷⁴ Samantabhadra (사만타바드라): Budizm'in gerçeğinden ve erdemlerinden sorumlu bir Bodhisattva'dır. Budizm'i yaymak için çalışır ve kutsal metinleri korur. Güç ve merhameti simgeler. Jeongdae, *What is Korean Buddhism*, 120.

⁷⁵ Kim Hoseong (김호성), "Wonhyo's "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" and Bojo Chinul," *The Korean Association of Buddhist Studies* (불교학연구회) 49, (2016): 28.

⁷⁶ Yu, "Buddhism," 51-52.

⁷⁷ "Donojeomsu (돈오점수)," erişim 27 Şubat 2023. <https://wordrow.kr/한자/頓悟漸修-돈오점수/>

Jinul, Donojeomsu'nun ne demek olduğunu anlatırken çeşitli örnekler vermiştir. Jinul'a göre "dono"; Buda'nın Bodhi ağacının altında aydınlanmaya ulaşmasıdır. Yani o süreci ifade eder. "Jeomsu" ise; Buda'nın aydınlanmadan sonraki geri kalan 45 yıllık hayatını Budizm hakikatlerini insanlara anlatmak için geçirdiği dönemi açıklamaktadır. Bir diğer örnek ise bir bebeğin dünya gelişi ve ondan sonra yetkin bir insan olması için bazı süreçlerden geçmesidir. Dono; bebeğin doğuşudur. Jeomsu ise; yetişkin olma sürecidir. Özetle "Donojeomsu"; insanın zihinsel yanılsamadan kurtulup yetişkinliğe terfi ederek Buda'lığa ulaşmasıdır.⁷⁸ Ünlü Zen ustası Sekiso (M.S. 807-888)'nin öğrencisi olarak bilinen Zengetsu da nitekim nasihatlerinde, "Erdemler öz disiplinin semereleridir ve yağmur ya da dolu gibi gökten kendi kendilerine düşmezler" diye belirtmiştir.⁷⁹ Bu söze göre erdemin yani ahlaki yetkinliğin insanın kendi öz disiplini ile istikrarlı ve kademeli bir şekilde edinilebileceği anlatılmak istenmiştir.

Zihnin gerçek durumuna uyanan, bilgeliği geliştiren ve tüm yaşama yarar sağlayan Bodhisattva eylemlerini göstermek için Donojeomsu öğretisini geliştirmiştir. Ayrıca herkesin gücüne ve yeteneğine göre göksel âlemle⁸⁰ ilgili ilahiler ile hakikati arayarak meditasyon yapmayı önermiştir. Zihni yönetme yoluyla olgunluğa ve kemâle ermiş olan bir yaşam nasıldır? Bu yaşamı Jinul şu sözlerle tarif etmiştir:

En ufak olumsuz bir zihinsel durum⁸¹ bile sonsuza kadar kesilirse ve tam olarak idrak edilen büyük bilgelik parlak bir şekilde ortaya çıkarsa, yüz milyar aşkın varlık tezahür edecek, geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm dünyadaki canlıların ruhuna cevap verecektir. Bu, gökyüzündeki yüksek ayın, suyun tüm çevresinde görünmesine benzerdir. Bunun gibi bu teori, zaman ve mekanda sonsuz yeniden doğuş da dahil tüm hayatı yönetir ve bu kişinin sadece mutlu olan ve hiç korkusu olmadığı için büyük ölçüde aydınlanan "Kutsanmış Kişi" olduğu söylenir.⁸²

Zihni mükemmel bir şekilde yönetmek, orijinal Buda'nın, yani zihnin tam olarak gerçekleşmesidir. Boş ve parlak orijinal zihin; kendi karakterimizi ortaya çıkartan şeydir. Bu yüzden boş ve parlak zihinle, en ufak bir olumsuz zihinsel durumun akışı ve sekizinci bilinç seviyesinde⁸³ biriken cehalet hissi eridiği için kavranan büyük nimetler dolunay kadar aydınlık bir şekilde kendisini gösterir.

Ani aydınlanma ve kademeli uygulama öğretisi olan Donojeomsu, öğretileri takip ederek zihinlerini aydınlatmak isteyenler için kutsal bir yoldur. Jinul, zihni mükemmel bir şekilde yönetmenin yöntemi olan "koan" Korece adı ile "Hwadu" uygulamasını Kore'ye tanıtan ilk kişi olmuştur. Zihni uyandıran bir eğitim yöntemi olan "Koan (Hwadu, 話頭)"; konuşma ve düşünce yolunun kesildiği yerde tefekkür ederek zihni tam yerinde ve anında uyandıran bir yöntemdir. Jinul, bu yöntemi Çinli Zen ustası Daehye (대혜, 1089-1163)'nin kayıtlarında keşfetmiştir. Çinli Budist keşiş ve Aniden Aydınlanma Okulu'nun kurucusu olan Huineng (혜능, 638-713)'in "Platform Sutra (Yukcho Tangyong, 육조단경)" isimli Budist metni aracılığıyla tecrübe ettiği ilk aydınlanma deneyiminden sonra ikinci kez Hwadu yöntemi ile aydınlanmaya kavuşmuştur.⁸⁴ Koan ya da

⁷⁸ Gang, *Bojo Seunim*, 117.

⁷⁹ Senzaki ve Mccandless, *Budizm ve Zen*, 107.

⁸⁰ Jeongto (경토): Saf toprak, bir Buda ya da Bodhisattva'nın göksel âlemidir. Saf toprak, Doğu Asya Budizm'ine özeldir; Buda alanı olarak da isimlendirilir. Buda Amitabha'ya bağlılığı ve adının tekrarlanmasının kurtuluşun en etkili yolu olduğunu vurgulayan bir Budist okuludur. Sunim, *The Way of Korean Zen*, 180.

⁸¹ Beonnoe (번뇌): Burada sözü geçen zihinsel durum; Budizm'de zihni bulandıran ve sağlıksız eylemlerle kendisini gösteren durumlardır. Anksiyete, korku, öfke, kıskançlık ve istek gibi durumları içerir.

⁸² Gang, *Bojo Seunim*, 162-163.

⁸³ Je 8 Aroeyasik (제 8 아로야식): Alaya-vijnana, öncelikle doğa ile ilgilenen bir Mahayana felsefesi olan Yogacara'nın sekiz bilinç seviyesinin sonuncusudur. "Temel bilinç" ya da "depo bilinci" de denir.

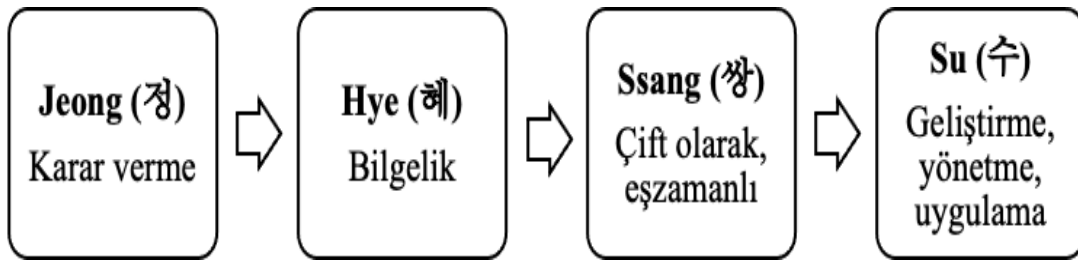
⁸⁴ Buswell, *Collected Works of Korean Buddhism*, 16-17.

Hwadu, “sözlerden önce gelen şey” anlamına gelir ve kişinin düşünceleri veya sözcükleri tam anlamıyla hatırlamadan önce var olan kendi zihnini bulma yöntemidir.

Bir hwadu uygulamasına örnek vermemiz gerekirse, “kişinin “Bu nedir?” veya “Zihin nedir?” gibi kendisine sorduğu sorular olabilir. Aranılan cevap; “zihin, akıl, ruh, gerçek doğa” gibi isimlerle anılabilir ancak bu tür adlandırmalar yalnızca etiketlerdir. Tüm bu isimler bir kenara bırakılmalı ve bedenın gerçek efendisinin “zihin” etiketinden daha fazlası olduğu düşünülmelidir. Bedenin efendisi Buda değildir çünkü o henüz uyanmamıştır. Somut bir şey de değildir, çünkü fiziksel olarak verilememekte veya alınamamaktadır. Ne de sadece boş bir alandır, çünkü boş bir alan soru soramaz ya da iyi ve kötü hakkında bilgi sahibi olamaz. Dolayısıyla bu bedeni yöneten, ne zihindir ne Buda’dır ne de boş bir alandır. Soru üzerinde düşünüldükten sonra, cevabın gerçekte ne olduğu ortaya çıkacaktır.⁸⁵ Bu şekilde sorgulama devam ederse, sorgulama kritik bir noktaya kadar genişler ve aniden yüzleşme yaşanır. Bunun sonucunda sadece orijinal doğa kişinin karşısına çıkacak ve kişi bu şekilde aydınlanma yaşayacaktır.

3.4.2. Jeonghye Ssangsu (정혜쌍수)

Bu öğretinin kelime anlamı; zihinsel konsantrasyon (meditasyon) ve bilgeliğin (hikmet) birlikte ifâ edilmesidir. Bu öğreti; Jinul’un geliştirdiği “jeomsu; aydınlanmadan sonra kademeli uygulama” sürecinin içeriğidir. Jinul, Zen’in “Buda’nın zihni”, Gyo’nun ise “Buda’nın sözleri” olduğunu savunmuştur. Yani Zen ve Gyo’nun birbirinden ayrılmaz olduğunu vurgulamıştır. Jinul’a göre meditasyon yani zihinsel konsantrasyon Budizm’in özüdür. Bilgelik ise Budizm’in görevidir. Görev, özden doğmuştur bu yüzden de birbirlerinden ayrı olarak düşünmek mümkün değildir.⁸⁶ Meditasyon ve bilgeliği aynı zamanda yürüten kişi, “Uyanmış kişi ya da uyanmakta olan kişi (Musain, 무사인)” olarak isimlendirilir. Musain, uyusukluğu sevgi ve bilgelikle yöneterek, hakiki sükûnete ve hakiki bilgiye, yani sessiz ve boş zihin durumuna uyum sağlayandır.⁸⁷



Şekil 2: Jeonghye Ssangsu’nun Korece’deki Kelime Anlamı ve Açılımı⁸⁸

Yukarıdaki şekilde Jeonghye Ssangsu’nun Korece açılımı verilmiştir. Meditasyon yani zihinsel çalışmanın, bilgelik ile birlikte yürütülmesi gerektiğini anlatmaktadır. Jinul’un kişiyi nihai aydınlanmaya götüren Donojeomsu öğretisindeki kademeli uygulamanın içeriğini anlatan öğretisidir. Pali dilinde ise bunların karşılığı “samadhi” ve “prajna” şeklindedir (Şekil 2).

⁸⁵ Sunim, *The Way of Korean Zen*, 60.

⁸⁶ Chun Jungkwon, “Jinul’s View of Practice,” *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 18, (2012): 127-128.

⁸⁷ Kim, “Jinul’s Awakenings,” 222.

⁸⁸ “Jeonghye Ssangsu (정혜쌍수),” erişim 27 Şubat 2023. <https://wordrow.kr/의미/정혜쌍수/>

Jinul, iç doğasını yani nefsini sadece “boşluk” veya “saf zihin” olarak adlandırmaz. Hayalindeki iç doğa ya da insan nefsi kavramını “Kendi kendisini açıkça bilen manevi bir bilgi (Seuseuro hwanhee aneun, 스스로 환히 아는)” ve “Evrendeki her şeyin gerçek özü olarak bilinen yalansız ve saf gerçek (Chinsillo aneun chinyo, 진실로 아는 진여)” olarak adlandırmıştır.⁸⁹ Bu iki kavrama göre, nefsin farkındalığı bu ilahi bilginin farkına varmaktır. Jinul, kendi zihninin ve bedeninin evrenin esas yasalarını idrak eden olduğunu, gerçek bir bilge olduğu için de doğru ile yanlış arasındaki farkı ortaya çıkararak bu esrarengiz bilgeliği deneyimleyen olduğunu belirtmiştir.

Jinul, zihinsel konsantrasyona ve bilgeliğe kişinin gündelik hayatına devam ederken sahip olabileceğini dile getirmiştir. Bu durumda uygulama için özel bir program yoktur. Jinul, “bunun sadece günlük yaşamda olması gereken sakin zihin durumu” olması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁰ Zihin geliştirme uygulamasını sabah, öğlen, akşam ya da gece fark etmeksizin günün her saatinde yapılabileceğini belirtmiştir. Zihinsel çalışmayı belli bir mekâna da bağlı tutmamıştır. Kişi öncelikle dış dünyanın verdiği hissiyatı unutarak zihni geri çekerek zihnin içe doğru parlamasına kabul vermelidir. Jinul oturarak zihin çalışması yapması dışında kişinin normal hayatını sürdürürken nasıl bir çalışma ya da uygulama yapması gerektiğini şu şekilde belirtmiştir:

“Yaşamın çarkında yani sebep-sonuç zincirini gözlemlerken bir işin çarka uygun olup olmadığına hakkıyla itina göstermeli toplum için yararlı olan tüm işleri de bir kenara atmamalısınız. Ama günlük işlerinizi yaparken de boş ve berrak zihninizi kaybetmeden daima açık zihinli ve sessiz olmalısınız.”⁹¹

Buna göre Jinul, meditasyon ya da zihin çalışmasının sadece oturarak yapılması gerektiği yönünde ısrar etmemiştir. Kişi normal hayatını sürdürürken de zihin çalışması yapabilir. Ayrıca Kişi, Buda'nın soyuna devam etmek istiyorsa gelecek nesillere kadar tüm canlıları kurtuluşa erdirmeye amacında olmalıdır. Jinul, “Merhamet kapısını tüm canlılara açmanın Gotama Buda'nın yapmış olduğu işi sürdürmenin anahtarı” olduğunu vurgulamıştır.⁹² Buna göre, zihne ve bilgiye dayalı Budist uygulama, sadece insanın kendi bedenindeki kötü alışkanlıkları gidermek demek değildir. Uyanıştan sonraki zihin temizliği ve ahlaki gelişim; insanın sadece kendisine fayda sağlamak adına olmamalı, başkalarına da fayda sağlayan erdemli davranışlar içinde olmalıdır. Jinul'a göre tüm yaşama fayda sağlayan eylemleri içermeyen zihin temizliği ve ahlaki yükselme insanı kesin olarak kurtuluşa erdirmez.

4. Jinul'un Nirvana'ya Ulaşması

Budizm'in ideali Nirvana'dır. Nirvana; öfke, korku, depresyon ve kıskançlık gibi sağlıksız zihin durumlarından kurtulup hayattaki tatminsizliklere ve acılara son veren bir kurtuluş hâlidir. Nirvana, tıpkı ışıkların kapalı olduğu durum gibi, varlık ve yokluk hâlini aşan sessiz bir gerçekliktir. Gotama Buda, hayatın acılarını kaçınılmaz olarak kabul etmiştir ancak bu acıların üstesinden gelebilmek için manevi bir rahatlama oluşturarak öfke, arzu ve kıskançlık gibi sağlıksız durumların ateşini söndürmeyi başarmıştır.⁹³ Budizm'de Gotama Buda'nın öldükten sonra ne olduğu sorusu hep tartışılmıştır. Öte yandan Budizm'de Nirvana'ya ulaşmış kişinin ölüm sonrasına ilişkin kesin bir bilgisi bulunmamaktadır. Buda da Nirvana'ya ulaşmış bir kişinin öldükten sonra varlığını devam ettirip ettirmeyeceği konusunda belli bir açıklamada bulunmamıştır. Budist

⁸⁹ Jung, Consilience of Chinul's Donjojeomsu,” 51-52.

⁹⁰ Gang, *Bojo Seunim*, 134.

⁹¹ Gang, *Bojo Seunim*, 137.

⁹² Gang, *Bojo Seunim*, 140.

⁹³ Yu, “Buddhism,” 55.

görüğe göre gerçek mutluluğun sırrı; ızdırıp dolu hayata ruh göçü ile devamlı surette gelmekten muaf olup Nirvana'ya ulaşmaktır.⁹⁴

Jinul'un ölüm anından önceki davranışları ve müritleriyle paylaştığı sohbetler onun Nirvana'ya ulaşacağını önceden bildiğini göstermektedir. Jinul'un Nirvana'ya gireceğini önceden bildiğine ilişkin göstergelerden biri, Jinul'un ölümünden önce kendi görevini halefi Hyesim (혜심)'e devretme arzusudur. Diğer göstergelerden biri ise Jinul'un mezar taşında ifade edilenlerdir. Jinul'un mezar taşı, Jinul'un ölüm tarihini en az bir ay önceden tahmin ettiğini bildirmektedir. Jinul, ölen annesinin ruhunu anmak için Dharma Töreni düzenlediğinde topluluğuna; "Dharma'yı açıklamak için bu dünyada fazla kalmayacağım. Her biriniz uygulamanızda çaba göstermelisiniz" diyerek aniden hastalık belirtileri göstermiş ve bundan sekiz gün sonra da nitekim hayatı son bulmuştu.⁹⁵ Dharma; evrenin fiziksel ve ahlaki düzenini yöneten evrensel bir ilkedir. Dharma'ya uygun yaşamının, insanı doyuma, mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırdığına inanılır. Evrensel ahlak yasasını ifade eden bir terim olup Budizm ahlakının nihai temelidir.⁹⁶ Jinul, ölmeden önce de Buda'nın keşfetmiş olduğu evrensel ahlak yasası olan "Dharma (Bulbeop, 불법)" öğretilerini müritlerine son bir kez daha anlatarak tüm duyarlı varlıkların asıl mutluluğa ulaşmaları yönünde büyük bir çaba göstermiştir.

Ölümünden önceki bir haftalık zaman zarfında hasta olan Jinul, Nirvana'ya girmeden önceki gece, gecenin geç saatlerine kadar müritlerine Budizm hakikatini anlatarak geçirmiştir. O gecenin sonunda şafak söktüğünde müritlerine o günün tarihinin ne olduğu sormuştur. Müritleri o günün 27 Mart olduğu cevabını vermişlerdir. Bunun üzerine Jinul, tüm halkı büyük bir davul sesi eşliğinde Seonggwangsa (승광사)⁹⁷ Tapınağı'nın vaaz salonuna toplamıştır. Bu son vaazında Jinul'a önemli bir soru yöneltilmiştir. Bu soru; Buda döneminde yaşamış Mürit Yuma (유마)⁹⁸ ile Jinul'un hastalığının aynı olup olmadığı yönünde olmuştur. Jinul bu soru üzerine, elinde tuttuğu asası ile vaaz kürsüsüne sertçe vurup her şeyin hakikatinin burada olduğunu söyleyerek sessizliğe bürünmüştür.⁹⁹ Sıradan insanlar yaşam ve ölümün gerçek anlamını bilmeden yaşama tutunarak ölümden korkarlar. Bir Bodhisattva ise bedenini kendisine ait olarak görmez ve bir kişi, varlık ya da ruh düşüncesini muhafaza ediyorsa artık o bir Bodhisattva değildir.¹⁰⁰ Mürit Yuma da, bir Bodhisattva'nın görevlerinden biri olan yaşam ve ölüme girerek tüm canlılar için hasta olduğunu belirtmiştir. Bir Bodhisattva eylemi olan koşulsuz sevgiyi Mürit Yuma'nın canlı varlıklara bu şekilde gösterdiği söylenmektedir.

Jinul, "Donojeomsu" adlı öğretisi ile nihai aydınlanmanın reçetesini meditasyon ve bilgeliğin birlikte uygulanması ile olabileceğini ifade etmiştir. Bu öğretiye göre, kişi aydınlanmaya erişmek istiyorsa Bir Bodhisattva'nın yapması gerektiği gibi merhamet kapısını tüm canlılara sonsuza dek açarak herkesin Buda'lık yo-

⁹⁴ Yemenlioğlu, *Budizm*, 66-67.

⁹⁵ Buswell, *Collected Works of Korean Buddhism*, 33.

⁹⁶ Oktay Dere, "Erken Budist Etiği-Doktrini ve Disiplini," *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1, (2022): 187.

⁹⁷ Yayılan Çam Tapınağı anlamına gelen Seonggwangsa, Kore'de "Güney Jeolla (Jeollanamdo, 전라남도)" Eyaleti'nde bulunmaktadır. Birçok ünlü keşiş burada yaşamıştır. Yedi yıl boyunca küçük bir tapınakta yaşamış olan Jinul'un topluluğu büyüdükçe yeni bir tapınak ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Jinul, en doğru yeri bulabilmek için tahtadan bir vinç yapmıştır ve bu vinç uçup günümüz Seonggwangsa Tapınağı'nın olduğu yere inmiştir. Jinul, büyüyen topluluğunu barındırmak için orada bir inziva yeri inşa etmiştir. Jeongdae, *What is Korean Buddhism*, 142.

⁹⁸ "Yuma veya Yumageosa, 유마거사": Buda döneminde yaşamış ve aydınlığa ulaşmış büyük bir bilgedir. Yuma'nın canlı varlıklara olan sevgisinden dolayı hastalandığı ve yaşam ile ölümün acı gerçeğini tattığı söylenmektedir. Yuma'nın Bodhisattva eylemini bu şekilde gerçekleştirdiği düşünülmektedir.

⁹⁹ Gang, *Bojo Seunim*, 27.

¹⁰⁰ Senzaki ve Mccandless, *Budizm ve Zen*, 31.

luna girmesi için çaba sarf etmesi gerekmektedir. Koreli Şair Yu Jahyo (유자효), 2016 yılında Budizm (Bulgyo Sinmun, 불교신문) Gazetesi'nde yayımlanan bir köşe yazısında Mürit Yuma'nın hastalığı ile ilgili bazı bilgiler aktarmıştır. Yu Jahyo, "Mürit Yuma'nın kendi hastalığının insanların cehalet ve bağımlılık duygularından kaynaklandığını ve tüm insanlar bu hasta edici durumlardan kurtulursa o zaman kendisinin de iyileşebileceğini" söylediğini aktarmıştır.¹⁰¹ Çünkü Bodhisattva'lar canlı varlıkların kurtuluşu için doğum ve ölüm âlemine girer ve insanoğlunun kaçınılmaz kaderi olan hastalığa yakalanırlar. Eğer tüm varlıklar bu cehalet ve bağımlılık hastalığından kurtulabilirlerse o zaman Mürit Yuma da bu hastalıktan kurtulacaktır. Jinul'un müritleri de tıpkı Mürit Yuma gibi Jinul'un bir Bodhisattva hastalığına mı yakalanıp yakalanmadığını merak etmişlerdir. Ancak Jinul, tüm hakikatin esasını vurduğu vaaz kürsüsünde olduğunu söyleyerek aslında Gota-ma Buda gibi ölümün kendisinin önemli olmadığını sadece Buda'nın öğretilerinin varlığının sürdürülmesinin önemli olduğunu belirtmek istemiştir.

Jinul, kürsüsünde oturur vaziyetteyken 27 Mart 1210 tarihinde 53 yaşındayken hayatını kaybetmiştir. Kemikleri yakılarak irili ufaklı kalıntıları toplanmış ve Suseonsa (수선사) Tapınağı'nın kuzey eteğine bir kule inşa edilmiştir. Kral Huijong (희종), Jinul'un acı haberini duyduğunda çok üzülmüştür. Jinul'a "Burilbojogugsa, 불일보조국사" yani "Buda'nın Güneşi gibi Evrensel Olarak Aydınlatıcı Ulusal Öğretmen" unvanını vererek onu onurlandırmış, ayrıca kalıntılarının bulunduğu kuleye "tatlı çiy"¹⁰² anlamına gelen "Gamno, 감로"¹⁰³ ismini vermiştir.¹⁰⁴ Koreli Budist Usta Lee Ilya (이일야), 2021 yılında Budizm (Bulgyo Sinmun, 불교신문) Gazetesi'nde yayımlanan bir köşe yazısında Jinul'un ölüm anından önceki son zamanları ile ilgili bazı bilgiler aktarmıştır. Lee Ilya, "Jinul'un ölümünden önceki son görüntüsünün çok güzel ve etkileyici olduğunu çünkü bir insanın ölmekten önceki görüntüsünün onun iyi yaşadığının en önemli işareti olduğunu" belirtmiştir.¹⁰⁵ Budist düşünceye göre, ölüm anı bir insanın tüm hayatının tek bir anda toplandığı bir andır ve bir insanın nasıl bir hayat yaşadığına dair de önemli ipuçları verir. Bu yüzden "Selametle Gitti (Jal Gatta, 잘 갔다)"; Buda'nın unvanlarından biridir.

5. Jinul'un Felsefesinin Modern Dünyaya ve Günümüz Kore Budizm'ine Katkısı

Jinul'un felsefesi ve vardığı sonuçlar günümüz Kore Budizm geleneğinde sağlam bir şekilde yer etmiştir. Daha önce de bahsedildiği üzere Zen; Buda'nın zihni, Gyo ise; Buda'nın sözleriydi. Kelimeler zihnin dışı dönük ifadeleri olduğu için Zen ve Gyo iki ayrı alanda değil tek bir yerde birleşmişlerdir. Jinul, Kore Budizm geleneğine bu anlayışı miras bırakmıştır.¹⁰⁶ Bu miras, uygulamaya bağlı olarak zihin gelişimi ve bilgeliğe bağlı olarak da ahlaki gelişimin önemini ortaya konmasıdır. Jinul, aristokrat sınıfın desteklediği Gyo okulu ile normal halkın desteklediği Zen okulunu birleştirmekle, denge ve birlik içinde bir Budizm anlayışını da ortaya çıkarmıştır. Jinul'un Zen ve Gyo okullarını birleştirmesiyle ortaya çıkmış meditasyon ve bilgeliğin birlikte

¹⁰¹ Yu Jahyo (유자효), "Bilge Yuma Olalım (유마거사가 되자)," Budizm Gazetesi (불교신문), 13 Ocak 2016, erişim 11 Ocak 2023. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=146211>

¹⁰² Buda tarafından takdim edilen cennetsel bir içeceğe verilmiş isimdir.

¹⁰³ Koryo döneminde inşa edilmiş ilk Budist kutsal yapı olmasından dolayı 27 Eylül 2002'de Güney Jeolla'nın somut kültürel varlığı olarak belirlenmiştir.

¹⁰⁴ Gang, *Bojo Seunim*, 202-203.

¹⁰⁵ Lee Ilya (이일야), "Ölümü Felsefe Yapma Zamanı <34> Bojo Jinul: Bilmediğini Bil Yeter (죽음을 철학하는 시간 <34> 보조지눌: 다만 모른다는 것을 알라)," Budizm Gazetesi (불교신문), 22 Ekim 2021, erişim 3 Eylül 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=214343>

¹⁰⁶ Lee Ilya (이일야), "Ölümü Felsefe Yapma Zamanı <34> Bojo Jinul : Bilmediğini Bil Yeter (죽음을 철학하는 시간 <34> 보조지눌 : 다만 모른다는 것을 알라)".

uygulanması öğretisi de, geleneksel Kore Budizm'inin temsili düzeni "Jogye (Jogyejong, 조계종)" Tarikatı'nın yapı taşını oluşturmuştur.

Jinul, Donojeomsu öğretisinde ani aydınlanmaya ulaşmanın pratik bir yolu olarak, Daehye (대혜)'nin "Koan (Hwadu, 화두)" uygulamalarına ilişkin açıklamasını dikkate almıştır. Bu, Güney Song hanedanı Zen ustalarının, hakikatı idrak etmek için ilk Zen atalarından miras aldıkları bir yöntemdi. Jinul, bu tekniği Kore'ye tanıtan ilk kişi olmuştur. Böylelikle, Kore'deki Zen ustaları tarafından kullanılan baskın bir yöntem olarak devam etmiştir. Jinul, hem hayatında hem de yazılarında, Çin'de bile nadiren görülmüş bir başarı olan, Gyo doktrin çalışması ve Zen uygulamasına ilişkin birleşik bir görüş sergileyerek Kore Zen Budizm'inin temel görünümünü oluşturmuştur. Çalışmaları, mevcut tapınak çalışma programının merkezi bir parçasını oluşturmuştur ve onun meditasyon talimatları, Kore'deki modern Budist tapınaklarında uygulanmaya devam etmiştir.¹⁰⁷

Gazeteci Yazar An Jiksu (안직수), 2016 yılında Budizm (Bulgyo Sinmun, 불교 신문) Gazetesi'nde yayımlanmış bir köşe yazısında Lee Ilya (이일야)'nın Jinul'un hayatı ile ilgili yazmış olduğu "Bojo Jinul'un Dene-mesi Bilmek Yaşamak (Esei Bojo Jinul Andanungeot Sandanungeot, 에세이 보조지눌 안다는 것 산다는 것)" adlı kitabının içeriği hakkında bilgiler vermiştir. An Jiksu, Lee Ilya'nın yazmış olduğu bu eserde Jinul'u yaşadığı dönem olan Koryo döneminin "Zamanın ruhunu tam anlamıyla anlamış nazik bir rehberi" olarak ifade ettiğini aktarmıştır.¹⁰⁸ Çünkü, Jinul'un kurduğu "Meditasyon ve Bilgelik Topluluğu"; o dönemde keşişlerin dini disiplinsizliği ile bozulmaya yüz tutmuş Budizm'i yeniden kurmaya yönelik bir topluluktu. Zen ve Gyo okulları arasındaki çatışmanın üstesinden gelebilmek için toplantılar yoluyla çözümler aramak ve yaraları iyileştirmek için yapılan bir topluluk hareketiydi. Jinul, toplumun kanayan yarasına çözüm bulmaya çalışarak alternatifler üretmiş sadece Zen ve Gyo okulu mensuplarına değil mutlak mutluluğu hedefleyen diğer din ya da ideolojilere mensup kişilere de çağrıda bulunup onları tek bir çatı altında toplamayı başarmıştı.

Jinul'un hayatından, yaptığı reform hareketlerinden ve geliştirdiği öğretilerinden çıkartacağımız şüphesiz onun Kore'nin önde gelen düşünürlerinden, keşişlerinden ve bilginlerinden biri olduğu gerçeğidir. Bunun dışında, 12. yüzyıl Kore'sinde yaşamış olan Jinul'un hayatı ve düşünceleri günümüz dünyasına nasıl bir mesaj verebilir? Onun felsefesinden çıkarmamız gereken anlam nedir? Bu sorulara anlamlı cevaplar bulabilmek için günümüz dünyasının sorunlarına ve araştırma alanlarına göz atmak faydalı olacaktır.

2002 yılında yayımlanmış olan "Kore'nin 10 Düşünürü - Jinul, (Hangugui sasangga 10 in - Jinul, 한국 의 사상가 10 인 - 지눌)" adlı eserde Jinul'a yönelik akademik çalışmaların ve Budist modernizasyonunun birbiriyle sinerjik bir ilişki kurabilmesi için "Jinul düşüncesinin modern çağa uygun hâle getirilmesi gerekli olduğu" belirtilmiştir. Örneğin, Jinul'un ortaya koyduğu felsefe üzerinden "Jinul ile eğitim, psikoterapi, psikoloji ve çevre" gibi araştırmaların genişletilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰⁹ Nitekim araştırmalar bu yönde devam etmiş Koreli akademisyenler Oh Yong Seok ve Gang Geongi, Jinul'un felsefesini günümüz sorunları ile ilişkilendirerek yorumlamışlardır.

¹⁰⁷ Sunim, *The Way of Korean Zen*, 21.

¹⁰⁸ An Jiksu (안직수), "Ulusal Öğretmen Bojo Jinul'un Kutsal Alanında 'Birlik' Diye Adlandırılan Zamanın Ruhunu Okuma (보조국사 지눌스님의 성지에서 '화합'이라는 시대정신을 읽다)," Budizm Gazetesi (불교신문), 19 Aralık 2016, erişim 15 Aralık 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=154017>

¹⁰⁹ Lee, *Hangugui Sasangga*, 57.

Oh Yong Seok (오용석)'un 2019 yılında yayımlanmış "Jinul'un Susimgyeol Eseri Odaklı Zihin Çalışmasının Günümüzdeki Yorumu, (Maeumgongbuui hyondaejeok haeseok Bojo Jinului Susimgyeoleul jungsim-neuro, 마음공부의 현대적 해석 보조지눌의 수심결을 중심으로)" adlı makalesine göre, modern toplumda insanın en çok karşılaştığı sorun; kaygıdır. Yapılan araştırmalara göre, her insan kaygı hissetmektedir. Alman psikiyatrist Borwin Bandelow, kaygıyı psikanaliz açıdan ele alarak insanların asılsız ve mantıksız kaygılara sahip olduğunu ancak insanın hayatta kalabilmesi için herkesin bir ölçüde kaygı duyması gerektiğini de söylemiştir. Kaygının, üretken davranışı teşvik eden, olağanüstü başarıları ilham veren, hayal gücünü geliştiren bir itici güç olduğunu da söylemiştir. Zen'in modern değeri, bu sorunlara yönelik çözümleri içermektedir. Psikanaliz gelişmeden çok önce Zen Budizm'i, insan zihnindeki kaygı gibi sorunları ruhsal olarak farkında olan zihin aracılığıyla çözmenin bir yolunu sunmuştur. Jinul'un Susimgyeol adlı eserinde zihne dair ortaya koyduğu öğretilerin bu açıdan dikkate değer olduğu makalenin temel konusu olmuştur.¹¹⁰

Budizm'deki "Dharma" kavramı, evrensel ahlak yasasını ve Buda'nın ilmini ifade etmesinin yanı sıra aslında tabiattaki her şeyi ifade etmektedir. Canlı ve cansız tüm varlıklar bu kavramı meydana getirmektedirler. Budizm, bu dünyada ideal bir hayatın ne olduğu sorusunu cevaplamayı amaçlayan bir sistemdir. Budizm'e göre varlık; insanın dışındaki sebeplere bağlıdır ve bu düşünce, insanı dünyadan bağımsız düşünmeyi reddeder. Bu düşünce, insanın tabiata bağlı ve onunla karşılıklı bir ilişki içinde olduğu düşüncesini ortaya çıkartmıştır. Bunun sonucunda Budist düşüncede tabiata karşı bir saygı duygusu meydana gelmiştir. Budizm'e göre, tabiattaki değişim insanların ahlaki yapısından etkilenebilmektedir. Dünya, insanların ahlaki durum ve davranışlarına göre iyi bir yer ya da kötü bir yer olur. Budist düşüncede bulunan "hayata zarar verme" emri ile insan doğa ile uyum içinde yaşamaya özen göstermeli, hiçbir canlının hayat hakkını da elinden almamalıdır.¹¹¹

Gang Geongi, Jinul'un Koryo dönemindeki Zen ve Gyo okulları arasında yaşanmış olan çatışmada uzlaştırıcı bir görüş sergilemesini günümüzdeki çevresel faktörlere bir çözüm bulma konusunda yorumlamıştır. Gang Geongi, 1971 yılında yayımlanan ve tüm dünyayı şaşırtan Roma Kulübü¹¹²'nin "Büyümenin Sınırları" adlı raporuna göre yaptığı bir incelemede; nükleer savaş korkusuyla birlikte nüfus ve gıda sorunlarının, sanayileşme nedeniyle zenginler ve yoksullar arasındaki uçurumun, kaynakların tükenmesi ile çevre kirliliği gibi ciddi meselelerin var olmasından dolayı insanlık için güvenli bir geleceğin öngörülmediğini, gerçekten biz de çevresel faktörlerin etkisi ile meydana gelen küresel ısınmanın problemlerini hissetmekte olduğumuzu ve bu problemlerin; insanların birbirleri ile olan ilişkisinde özensiz olmasından ve insan ile doğa arasındaki ilişkinin ne yazık ki yok edilmesinden kaynaklandığını vurgulamıştır.¹¹³ Budizm'de, Dharma kavramının evrendeki her şeyi kapsadığını ve tüm varoluşun birbirine bağlı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurursak aydınlık bir gelecek için yapılması gereken, yabancılaştırmış öz benliğin yeniden kazanılması ve insanların birbirleri ile olduğu kadar tabiat ile olan ilişkilerinin de sağlıklı yönde kuvvetlendirilmesi gerekliliğidir.

¹¹⁰ Oh, "A Contemporary Interpretation of Mind Practice," 26-27.

¹¹¹ Hasan Ocak ve Dilber Çelikten, "Dinlerde Çevre Tasavvuru ve Çevre Sorunlarının Önlenmesinde Dinlerin Rolü," *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 9, (2021): 80-81.

¹¹² Kulüp, 1968 yılında kurulmuş olan ve insanlığın geleceği için ortak bilgi paylaşımı yapan bir düşünce kuruluşudur.

¹¹³ Gang, *Bojo Seunim*, 183.

Sonuç

Bu çalışmada Kore'nin Koryo Hanedanlığı döneminde yaşamış Budist keşiş Jinul'un hayatı, Kore Budizm felsefesi üzerine çalışmaları ve önderlik ettiği reform hareketleri incelenmiştir. Jinul, Budist topluluğu hareketini yürütmüş, Zen ve Gyo Budist okulları birliği ile Zen düşüncesi sistemine yeni bir yön vermiş bir Budist keşiştir. Silla dönemi keşişi Wonhyo ile birlikte Jinul, Kore Budizm tarihinin en önemli iki şahsiyetidir.

Jinul'un aktif olduğu dönem, ülkede büyük değişimlerin yaşandığı önemli bir dönem olmuştur. Ayrıca Budizm dünyasında Zen ve Gyo Budist okullarının arasındaki çatışma, Budizm'in halk Budizm'inden çıkıp kraliyet Budizm'ine dönüşmesi ve en önemlisi keşişlerin dünyevi hırs içinde olması Jinul'u derinden rahatsız etmekteydi. Tarihi arka plan Koryo'da şu olaylarla meydana gelmiştir; Askeri Musin hükümeti, Koryo'nun kuruluşundan beri ülkeyi yöneten asilzadeleri yıkarak 100 yıl boyunca (1170-1270) devam edecek bir iktidara sahip olmuştur. Koryo'da Musin askeri darbesi ile kurulan askeri hükümet, ülkede birçok alanda gerçekleşecek olan toplumsal dönüşüme zemin hazırlamaya başlamıştır. Koryo'da iktidar el değiştirmiş ve bununla birlikte Budizm dünyası da büyük değişimler yaşamaya başlamıştır. Kore Budizm dünyasında uzun süredir var olan Zen ve Gyo Budist okullarından Gyo doktrin okulu, aristokrat sınıf tarafından desteklenmekteydi. Fakat Musin darbesinden sonra Gyo doktrin okulu keşişleri, bu darbeyi protesto etmeleri sonucu askeri bürokratlarla büyük çatışma yaşamışlardır. Fakat askeri hükümetin desteği ile ayağa kalkan Zen okulu, Kore Budist dünyasında Jinul ile artık yeni bir anlam kazanmıştır. Jinul, topluluk hareketi ile Zen'i canlandırarak Budizm reformunda belirleyici bir rol oynamıştır. Keşişlere kazanç ve şöhret arzularını terk edip dağlara çıkarak saf fikirlerden oluşan yeni bir topluluk kurmaları yönünde çağrıda bulunmuştur.

Kore Budizm dünyasında Zen ve Gyo okulları arasında uzun zamandır bir çatışma ve dengesizlik olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Gyo Budist okulunun eksikliği ; doktrine bağlı kalıp zihin çalışmasını unutmasıydı. Zen Budist okulunun eksikliği ise; sadece zihne odaklanıp kutsal metin ve ilkeleri unutmasıydı. Öte yandan kraliyet ailesinin himayesini alan birçok keşiş, otorite güçlerinden aldığı ayrıcalıkların sonucunda siyasi ve dünyevi arzular peşinde koşan kişiler hâline gelmişlerdi. Dünyevi hırs peşinde olmak, Budist inancına gönül veren keşişler için hoş karşılanmayan ve kabul edilemez bir durumdu. Jinul, bu hataların ve yozlaşmanın önüne geçmek için meditasyon ve bilgeliğin çalışmasının birlikte yürütülmesi gerektiğini önemle vurgulamıştır. Jinul'a göre, aydınlanmaya ulaşıldığında insan doğası Buda'dan farklı değildir. Fakat kişi aydınlanmaya ulaşsa bile istikrarlı bir şekilde zihin temizliğine ve ahlaki gelişime devam etmelidir. En önemlisi kişi, Buda soyunu devam ettirenlerden biri olmak istiyorsa, tüm yaşama fayda sağlayan Bodhisattva eylemleri içinde olmalıdır. Bu eylemlerin içinde en önemlisi tüm canlılara merhametle davranmaktır. Bu yüzden nihai aydınlanma; ancak meditasyon ve bilgeliğin birleşmesi ile mümkün olacaktır.

Jinul, Budizm'in asıl amacına uygun olarak geliştirdiği öğretileri ile nihai aydınlanmanın yollarını göstermiştir. Nihai aydınlanma, insanın sadece kendi kurtuluşunu düşünmeyip tüm canlıların kurtuluşunu da istemesi ile mümkün olmaktadır. Çünkü Budizm'de tüm varoluş birbirine bağlıdır. Keşiş Wonhyo, "Her şey tek bir kalpten doğar" ideali ile olması gereken uyumu ve birlikteliği vurgulamıştır. Keşiş Jinul, onun uyum ve birliktelik idealini Budizm'in bozulmasına sebep olmuş iki ayrı Budist okulunu birleştirerek devam ettirmiştir. Wonhyo'dan miras kalan birlik ve uyum düşüncesi, Kore dünyasında büyük bir toplumsal değer oluşturmuş ve ülkeye "ulusal birlik" düşüncesini aşılamıştır. Bu yüzden Koreli bilim insanları Budizm'i anlamadan ya da bilmeden Kore'nin düşünce yapısını anlamamanın zor olduğunu sık sık dile getirmişlerdir. Günlük haya-

ta geçen Budist terimleri ya da tarihsel süreçten günümüze aktarılmış öğreti ve ideolojilerin tümü Kore'nin karakteristik yapısının oluşmasında önemli rol oynamıştır. Jinul, belirtmeye çalıştığımız gibi zamanın ruhu-na göre hareket etmiş ve Koryo dönemi insanının sorunlarına çözümler bulmaya çalışmış bir liderdi. Jinul'un felsefesindeki birlik ve uzlaştırıcı düşünce yapısı, günümüz dünyasında insan ile insanı bir, insanı ile doğayı bir ve hatta tüm varoluşu bir olarak görmek gerekliliğini ifade etmektedir. İnsanın kendisine yabancılaşmış öz benliğini yeniden kurarak insanın diğer insanlar ile ve doğa ile olan ilişkisinde özenli davranması, dünyada yaşanan maddi manevi birçok sorunun çözümü olacaktır.

Kaynakça

- An, Jiksu (안직수). “Ulusal Öğretmen Bojo Jinul’un Kutsal Alanında ‘Birlik’ Diye Adlandırılan Zamanın Ruhunu Okuma (보조국사 지눌스님의 성지에서 ‘화합’이라는 시대정신을 읽다),” *Budizm Gazetesi* (불교신문), 19 Aralık 2016. Erişim 15 Aralık 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=154017>
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Kitaplar, 2019.
- Buswell, Robert E. *Collected Works of Korean Buddhism, Vol. 2 Chinul Selected Works*. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012.
- Chun, Jungkwon. “Jinul’s View of Practice,” *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 18, (2012): 113-133.
- Dere, Oktay. “Erken Budist Etiği-Doktrini ve Disiplini,” *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1, (2022): 183-198.
- Encyclopedia of Korean Culture. “Budizm (불교),” Erişim 24 Şubat 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0024921>
- Encyclopedia of Korean Culture. “Doui (도의),” Erişim 27 Şubat 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0015807>
- Encyclopedia of Korean Culture. “Musin Hükümeti (무신 정권),” Erişim 10 Ocak 2023. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0019118>
- Gang, Geongi (강건기). *Bojo Seunim Iyagi Bojogugsa Jinului Saengaewa Sasang* (보조 스님 이야기 보조국사 지눌의 생애와 사상). 불일출판사, 2010.
- Go, Seongae (고성애). “Pak Chonghong’s Study on Korean Buddhist Thoughts,” *Seoul National University College of Humanities Center for East Asian Studies* (서울대학교 동아시아문화연구소) 51, (2013): 47-67.
- Hasırcı, Nazım. *Din Felsefesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Holloway, Richard. *Dinin Kısa Tarihi*. Çeviren: Tufan Göbekçin, İstanbul: Alfa Araştırma, 2019.
- Hwang, Suyoung (황수영). “Philosophy and the Humanities: A history of Their Conceptual Interaction,” *Seoul National University Institute of Humanities* (인문논총) 63, (2010): 179-215.
- Jang, Young Seop (장영섭). “Barış İdeali Nedir? (‘화쟁’이란 무엇인가?),” *Budizm Gazetesi* (불교신문), 28 Haziran 2019. Erişim 10 Ekim 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=200508>
- Jeong, Injae. (정인재). “Korean Traditional Philosophy and History of Korean Philosophy,” *Sogang University Korean Research Foundation* (서강대학교한국학술진흥재단) 41, (1998): 197-240.
- Jeongdae, Ven. *What is Korean Buddhism?*. Seoul: Chogyo Order Publishing, 2002.
- Jeongwoon, Seunim (정운스님). “Karakter Olarak Okunan Kore Zen Düşünce Tarihi <31> Bojo Guksa Jinul (인물로 읽는 한국 사상사 <31> 보조국사 지눌(上)),” *Budizm Gazetesi* (불교신문), 15 Ekim 2018. Erişim 12 Eylül 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=169513>
- “Jinul, 지눌” *Kore Kültürü Ansiklopedisi* (*Encyclopedia of Korean Culture*) içinde, 21: 213-214. Gyeonggi-do: Academy of Korean Studies, 1991.
- Jung, Hye Jung (정혜정). “Consilience of Chinul’s Donjoemsu and Two Gates of Samadhi and Wisdom,” *The Korean Association of Buddhist Studies* (불교학연구회) 49, (2016): 31-57.

- Kim, Booyong (김부용). "Jinul's Awakenings and His Practice," *Buddhist Thought and Culture* (불교사상과 문화) 2, (2010): 195-244.
- Kim, Hoseong (김호성). "Wonhyo's "A Verse on Amita Buddha's Pure Nature" and Bojo Chinul," *The Korean Association of Buddhist Studies* (불교학연구회) 49, (2016): 1-29.
- Lee, Deokjin (이덕진). *Hangugui Sasangga 10 In - Jinul* (한국의 사상가 10 인 - 지눌). 예문서원, 2002.
- Lee, Ilya (이일야). "Ölümü Felsefe Yapma Zamanı <34> Bojo Jinul : Bilmediğini Bil Yeter (죽음을 철학하는 시간 <34> 보조지눌 : 다만 모른다는 것을 알라)", *Budizm Gazetesi* (불교신문), 22 Ekim 2021. Erişim 3 Eylül 2022. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=214343>
- Lee, Jung Hye. *Kore Tarihi*, Ankara: Nantu A.Ş., 2021.
- Lee, Song Chong. "An Aristotelian Interpretation of Bojo Jinul and an Enhanced Moral Grounding," *Religions* 11/193, (2020): 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel11040193>
- Magargle, Ayça. "Kore'de Milliyetçilik, Din ve Ekonomik Büyüme." Yüksek Lisans Tezi, Bursa Teknik Üniversitesi, 2019.
- Ocak, Hasan ve Dilber Çelikten. "Dinlerde Çevre Tasavvuru ve Çevre Sorunlarının Önlenmesinde Dinlerin Rolü," *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 9, (2021): 51-86.
- Oh, Yongsuk (오용석). "A Contemporary Interpretation of Mind Practice – Focusing on Susimgyeol by Bojo Jinul," *Korean Society for Seon Studies* (한국선학회) 54, (2019): 25-56.
- Reportworld. "Koryo Dönemi Budizm Felsefesi – Uicheon ve Jinul (고려 시대의 불교철학 - 의천과 지눌)". Erişim 20 Eylül 2022, <https://www.reportworld.co.kr/humanities/h1194623>
- Sankrityayan, Rahul vd. *Budizm ve Felsefe*. Çeviren: Sibel Özbudun, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Senzaki, Nyogen ve Ruth Strout Mccandless. *Budizm ve Zen*. Çeviren: Nur Yener, İstanbul: Satori Yayınevi, 2020.
- Sunim, Kusan. *The Way of Korean Zen*. Çeviren: Martine Fages, Tokyo: Weatherhill Publishing, 1985.
- "Tongbulgyo Sasang, 통불교사상" *Kore Kültürü Ansiklopedisi (Encyclopedia of Korean Culture)* içinde, 23: 222-223. Gyeonggi-do: Academy of Korean Studies, 1991.
- Türközü, S. Göksel ve Ahmet Kopar. "Günümüz Kore'sinde Budizm'in Etkileri," *Temaşa Felsefe Dergisi* 16, (2021): 65-77.
- Wordrow. "Donojeomsu (돈오점수)," Erişim 27 Şubat 2023. <https://wordrow.kr/한자/頓悟漸修-돈오점수/>
- Wordrow. "Jeonghye Ssangsu (정혜쌍수)," Erişim 27 Şubat 2023. <https://wordrow.kr/의미/정혜쌍수/>
- Ye, Seongju (예성주). "Recovery of the Original Human Life and the Significance of Jinul's Thought," *Philosophical Forum* (철학논구) 40, (2012): 215-225.
- Yemenlioğlu, Mazhar Murat. *Budizm*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2020.
- Yu, Chai Shin (유재신). "Buddhism," *Center for World Mission PUTS* (장로회신학대학교 세계선교연구원) 6, (2000): 43-77.
- Yu, Jahyo (유자효). "Bilge Yuma Olalım (유마거사가 되자)", *Budizm Gazetesi* (불교신문), 13 Ocak 2016. Erişim 11 Ocak 2023. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=146211>

Ampirist Geleneğin Dil Felsefesine Katkıları

Svıtlana Nesterova Coşkun¹

ORCID: 0000-0003-4128-708X

DOI: 10.55256/TEMASA.1264119

Öz

Ağırlıklı olarak bilgi problemi üzerinde odaklanan Yeniçağ düşünürleri, bilgi oluşumu ve iletimi sürecindeki dilin kritik rolünü kavrayarak, dilin doğasını ve özelliklerini araştırmaya yönelmişlerdir. Çağın en önemli dil kuramları ampirist ve rasyonalist gelenekler dahilinde geliştirilmiştir. Bu makale, ampirist filozofların dil felsefesine ve dil bilimine katkılarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için çalışmada, akımın başlıca temsilcisi olarak Francis Bacon, Thomas Hobbes ve John Locke'un dile dair temel iddiaları analiz edilerek, söz konusu görüşlerin zaman içerisinde nasıl geliştiği ve ne gibi etkiler yarattığı ele alınmaktadır. Genel olarak ampirist düşünürler, dilin düşüncelerimizi kaydetme ve iletme hususunda önemli olmakla birlikte, sınırlı ve kusurlu bir araç olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Makalemiz, ampirist düşünürlerin dil kuramlarında üç temel problemin belirlenebileceğini ortaya koymaktadır: (1) Düşüncelerin dilde ifade edilmesi bağlamında ortaya çıkan kavram ve kavramsallaştırılma meselesi; (2) düşüncenin iletilmesi bağlamında göstergelerin işlevi; ve (3) mevcut dillerdeki kusurları giderme yolunun arayışı bağlamında felsefi gramer ile evrensel dil projesi. Araştırmamızın gösterdiği gibi, bu problemler kapsamındaki tartışmalar Yeniçağ dil araştırmalarının gündemini belirlediği gibi, günümüz dil felsefesi için de önemli kuramsal arka planı oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ampirizm, Dil Felsefesi, Gösterge Kuramı, Evrensel Dil, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke.

Contributions of Empiricist Tradition to Philosophy of Language

Abstract

Being focusing mainly on the problem of knowledge, modern thinkers recognized the essential role of language in the process of knowledge formation and transferring, and so began to investigate the nature and properties of language. The most important linguistic theories of the age were developed within the empiricist and rationalist traditions. This paper aims to evaluate the contribution of empiricist philosophers to the philosophy of language and linguistics. To this end, the article analyzes the main views on the language of such prominent representatives of the movement as Francis Bacon, Thomas Hobbes and John Locke, as well as evaluates how they developed over time and what effects they had. In general, empiricist thinkers share the view that language is an important but limited and imperfect tool for capturing and communicating our thoughts. The paper shows that three basic problems can be identified in the language theories of empiricist thinkers: (1) the problem of concepts and conceptualization in the context of the problem of expressing thoughts in language, (2) the function of signs in the context of transmitting thought to others; and (3) the development of philosophical grammar and universal language in the context of seeking a way to correct the flaws in existing languages. As our research shows, the discussions within the scope of these problems not only set the agenda of modern language studies, but also formed an important theoretical background for today's philosophy of language.

Keywords: Empiricism, Philosophy of Language, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, Theory of Signs, Universal Language.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. scoskun@bartin.edu.tr

Giriş

Rönesans'tan itibaren Avrupa halklarının sosyal, kültürel ve ekonomik yaşamında meydana gelen dönüşümlerle birlikte, bilgi toplumsal değerler hiyerarşisinde başat ve kalıcı bir yere sahip olmaya başlamıştır. Bu eğilim, özellikle Modern dönemin beşiği olarak adlandırılan 17. ve 18. yüzyıllarda, bilgi edinme sürecine dair gerekli ve yeterli temellerin araştırılması meselesinin, felsefi arayışın merkezine yerleştirilmesine yol açmıştır. Aynı zamanda, bilgi ve biliş esnasında dilin üstlendiği aracılık rolüne ilişkin olarak, dönemin başlıca düşünürleri dilin doğasını ve özelliklerini araştırmaya yönelmiştir. Diğer yandan, Avrupa'da ulus devletlerin yükselişi, milli kültürün en belirleyici unsuru olan yerel dillere yönelik araştırmalara ilgiyi arttırmıştır. Böylece dönemin gündemi, özellikle dil, düşünce ve dünya arasındaki ilişkinin doğasına dair çeşitli anlayış ve açıklamaların geliştirilmesine yol açmıştır. Çağın en önemli dil kuramlarının ampirist ve rasyonalist yaklaşımlar çerçevesinde geliştirildiği söylenebilir.

Ampiristler ve rasyonalistlerin ve dil konusundaki görüşlerindeki temel farklılıkların büyük ölçüde dilin değil, bilginin doğasına ilişkin temel varsayım ve ilkelerin farklılığından kaynaklanır. Ampiristler, insan zihninin doğuştan boş bir levha olduğuna ve dil de dâhil olmak üzere tüm bilgi ve becerilerin deneyim yoluyla kazanıldığına inanırlar. Bu görüşe göre, dil sosyal etkileşim yoluyla edinilen başta iletişim kurmak için kullanılan bir araçtır. Öte yandan, rasyonalistler, dilin doğuştan gelen bir yetenek olduğunu savunarak, dilin birinci işlevinin düşüncenin ifadesi olduğunu kabul ederler. Metodolojik yaklaşımlar arasındaki farka gelince, ampiristler dili olgusal olarak verilmiş olan basit fenomenler bazında incelemeye ve anlamaya çalışırken, rasyonalizm dilin doğasını mantıksal bir temele veya metafiziksel bir kaynağa dayandırmaya çalışır.

Her ne kadar ampirist ve rasyonalistlerin benimsedikleri ilkelerde radikal bir fark görünse de, her iki hareketin ortak hedefinde bir takım benzer varsayımların paylaşıldığını da söylemek mümkündür. Öncelikle bunların, yaşadıkları çağı en iyi şekilde karakterize eden ve her iki akımın temel araştırma problemini oluşturan “Bilgi nasıl elde edilir?” temel sorusuna iki farklı cevap geliştirmeleri olduğu söylenebilir. Kuramlarını geliştirirken de çoğu zaman ortak felsefi arka plan olarak, başta Antik Yunan ve Skolastik düşünce mirasının dayanak veya hareket noktası olduğunu görmekteyiz. Bunun yanında, hem rasyonalistler hem de ampiristlerin yaptıkları çözümler, bilgi ediniminin dil ortamında ve dil vasıtasıyla gerçekleştiği gerçeğinin kabul edilmesini gerektirmiştir. Başka ortak özellik ise, her iki geleneğin dilin bilgi ifade etmede güvenilir bir vasıta olmadığına vurgu yapmalarında izlenebilir. Aynı zamanda, mevcut doğal dillerin kusur ve zorluklarının aşılmasını sağlayacak ideal yapay bir dilin geliştirilmesi fikri, her iki gelenek temsilcileri için ilham kaynağı olmuştur.

Bu makale, ampirist gelenek çerçevesinde gelişen görüşlerin dil felsefesine ve dil bilimine katkılarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için, çalışmada akımın başlıca temsilcisi olarak Francis Bacon, Thomas Hobbes ve John Locke'un dile dair görüşleri ve temel iddiaları analiz edilerek, söz konusu görüşlerin zaman içerisinde nasıl geliştiği ve ne gibi etkiler yarattığı değerlendirilmektedir. Mevcut Türkçe alan literatüründe çoğunlukta John Locke'un dil kuramını ele alan veya karşılaştırmalı analiz yapan çalışmalar mevcut olmakla birlikte², özellikle ampirist dil araştırmalarının gündeminin belirlenmesinde Francis Bacon'ın yapıcı rolünü ve gelenek içindeki sonraki gelişmeleri bütünsel olarak değerlendiren bir çalışma bulunmadığı tespit

² Önemli çalışmalar arasında aşağıdaki eserler sıralanabilir: Atakan Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016).; Emir Ali Ergat, *John Locke ve G. Berkeley'de Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2017).; Hamdi Bravo, “Locke'un Soyut Genel İde Anlayışı,” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10, (Güz 2010): 95-115.

edilmiştir. Araştırmamız, böylece, mevcut eksikliği tamamlayarak, alana katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Makalemiz ampirist düşünürlerin dil kuramlarına odaklanmayı hedeflemekle birlikte, bu görüşlerin sadece kendi gelenekleri içerisinde değil, başta rasyonalist akımda ne tür yankılar, eleştiriler ve karşıt argümanlar geliştirilmesine yol açtığına da yer vermektedir.

1. Francis Bacon'ın Dil Felsefesine Katkıları

1.1. Dile Yönelik Eleştiri

Modern dönemin ilk büyük filozofu sayılan Francis Bacon (1561-1626) birçok konudaki yenilikçi fikriyle kendisinden sonraki asırlar için ilerleme yönünü belirlemiştir. Temel problematiği bilgi ile bilim olan başta *Yeni Organon* (*Novum Organon*) ve *Bilimin Yüceliği ve İlerlemesi Üzerine* (*On the Dignity and Advancement of Learning*) adlı eserlerinde, bilginin oluşumunda ve aktarımında dilin rolüne de önemli yer ayrılmıştır. Genel olarak dili kusurlu ve sakıncalı bir araç olarak gören düşünürün, dile bakışı aşağıdaki sözlerinde özetlenir: “İnsanlar akıllarının sözcükleri kontrol ettiğine inanmaktadırlar. Ne var ki kelimelerin tepki gösterdiği ve anlığa baskı yaptıkları da bir gerçektir; bu durum, felsefe ve bilimleri karmaşık hale getirmiş ve verimsiz kılmıştır.”³ Bacon'ın dile karşı söz konusu ihtiyatlı tutumunun, genel olarak Yeniçağın trendini belirlediği kabul edilir.⁴ Bütün sorunlara rağmen kelime ve göstergelerin aracılığından kaçınılamayacağına dair tespit, Bacon'ı dilin pratik işleyişini inceleyerek, problemleri hususları tespit etmeye ve iyileştirme yollarını aramaya sevk etmiştir. Bacon'ın söz konusu arayışı neticesinde ortaya koyduğu en dikkate değer fikirler arasında, *putlar öğretisi* kapsamında gerçekleştiği kavramsallaştırma edimine yönelik eleştirel çözümleme, göstergeler öğretisi, felsefi gramer projesi ve evrensel dil tasarımı gibi konular sıralanabilir.

Rönesans'la birlikte meydana gelen paradigma değişimi, insan zihnini yalnızca dini önyargılardan değil, aynı zamanda belirsizliği ve yanılsama riskini arttırarak insanın kavrama yetisine müdahale eden bütün diğer faktörlerden de temizlenmesi ihtiyacını gündeme getirdi. Bacon'ı doğayı incelemek için yeni bir yöntem aramaya iten en önemli sebep, insan aklının farklı tür yanılgılara eğilimli olduğuna dair bir inançtır. *Yeni Organon*'da Bacon, söz konusu bilgi çarpıtmalarına yol açan durumlara atıfta bulunmak için “put” ibaresini kullanır ve insan aklını yanıltan dört tür ‘puttan’ bahseder. Bunlar; insanın doğasının sınırlılığını ifade eden *kabile putları*, insanların yetiştirilme şartlarından kaynaklanan yanılsamalara işaret eden *mağara putları*, insanlar arası iletişim ve anlaşma şekline kaynaklanan yanılsamaları temsil eden *çarşı-pazarı putları* ve nihayet, çeşitli felsefi dogma ve yanlış kanıtlama kurallarından kaynaklanan *tiyatro putlarıdır*. Söz konusu dört yanılsama içerisinde Bacon'ın ifadesiyle “en baş belası olan” *çarşı-pazarı putlarıdır*, çünkü söz konusu yanıltıcı faktörler “sözcükler ve isimler üzerinde yapılan sözleşmeye dayanarak anlığın içine sızarlar.”⁵

Bacon, bilimin ana sorunu olarak genel kavramların oluşum sürecini belirler. Aristoteles'ten itibaren tek güvenilir bilgi edinme yolu olarak tümdengelimle karşı tümevarımı temellendirmeye çalışan Bacon, tümdengelimsel bir çıkarım türü olan tasımın en sakıncalı yönünün karmaşık olan sözcüklerden (kavramlardan) oluşması olduğunu söylemektedir: “*Tasım önermelerden, önermeler sözcüklerden meydana gelir. Şu hâlde kavramlar bizatihi (ki meselenin temeli budur) karıştırılır ve şeylerden özen göstermeden soyutlanırlarsa, onların*

³ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. T. Kabadayı. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019), 63.

⁴ Lia Formigari, *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1988), 14.

⁵ Bacon, *Novum Organum*, 63.

üzerine inşa edilen şeylerde de sağlam hiçbir şey olmaz.”⁶ Bacon’a göre, kavramların oluşum sürecinde “doğuş-tan put” olarak adlandırdığı insanın temel bilişsel yetileri olan *hafıza*, *hayal gücü* ve *akıl*; duyuusal verileri sistematik hale getirmeye çalışırken dünyadaki nesnelere olduğundan daha fazla düzen ve tek biçimlilik atfeder. Bacon’a göre, zihinsel süreçler, böylece, tümeli tikellerden uzaklaştırırken, neticede kavramları (sözcükleri) da nesnelerden uzaklaştırır.

Bacon, sözcüklerle ilgili olarak iki tür yanılısama türünü tespit etmektedir: “Bunlar ya var olmayan şeylerin isimleri ya da var olan şeylerden aceleyle ve kabaca soyutlanmış, karışıklığa yol açan ve iyi tanımlanmamış şeylerin isimleridir. İlk türün örnekleri arasında *kader*, *ilk hareket ettirici* gibi, temelsiz kuramların ürünleri olan kavramlar yer alırken, ikinci gruba birçok farklı nesnelerin değişik niteliklerini betimlemek için kullanılan ve bundan dolayı tanımı kesin olmayan nitelik isimleri yer almaktadır.”⁷ Aynı zamanda Bacon, bilim ve felsefenin kullandığı kavramların çoğunun, gerek gönderimlerinin bulunmaması gerekse birden fazla anlama sahip olmasından dolayı sağlam bilginin oluşturulması için elverişli olmadığını düşünür: “*Mantıksal ve fiziksel kavramların da elle tutulur hiçbir yanı yoktur: ne töz, nitelik, etkinlik ve edilgi ne de varlığın kendisi işe yarar kavramlardır; bırakın bunları ‘ağır’, ‘hafif’, ‘yoğun’, ‘seyrek’ ıslak, kuru, oluş, bozulmuş, çekme, itme, öge, madde, biçim vb. kavramların tamamı hayali ve kusurlu tanımlanmış kavramlardır*.”⁸ Bacon’a göre, tümel kavramlar hem *keşif sanatında* (ars inveniendi) hem de kanıta dayalı bilimlere kapsayan *yargı sanatında* (ars judicandi) çok temkinli bir şekilde uygulanmalıdır. *Bilimlerin İlerlemesi* kitabında Bacon, özellikle “özdeşlik” ve “farklılık”, “varlık” ve “yokluk”, “az” ve “çok” vb. gibi felsefi kategorileri ve arızı özellikleri temsil eden kavramların, fizik veya mantık açısından denetlemeye tabi tutulması gerektiğini söylemektedir.⁹

Bacon, ayrıca sözcüklerde eksiklik ve hataların çeşitli dereceleri olduğunu söylemektedir. En az hatalı olan belirli basit maddelerin isimlerinin grubudur; en hatalı grup ise ağır, hafif, seyrek, yoğun vb. nitelik isimlerinin sınıfıdır.¹⁰ Açıkça görüldüğü gibi, kavramın hata derecesi, genelleme ve soyutlama derecesine uygun bir şekilde artmaktadır. Zihnin bilişsel yetilerinin yanı sıra, kavramların genelleştirilme ve dolayısıyla gerçekliğin basitleştirilme derecesini arttırmada dilin iletişimsel yönü de önemli rol oynar. Bacon’a göre, sözcükler insanların anlaşılabilmelerini sağlamak uğuruna “*sıradan insanların anlamasına uygun gelecek şekilde seçilmiş*”¹¹ oldukları için gerçekliği de en basit şekilde gösterir. Bilimin gerektirdiği durumlarda daha kesin ve ayrıntılı bir tasvir çizmeye yeltendiğimizde, sözcükler direnir. Bununla birlikte, eğitilmiş insanların önemli ve çok ciddi çekişmelerinin yine de genellikle sözcükler ve isimlerle neticelendiği görülür.¹² Böylece düşünürün göre, “*sözcükler anlığı zorlar ve her şeyi karıştırırlar; insanları sayısız beyhude tartışmaya ve kuruntuya sürüklerler*.”¹³ Dolayısıyla Bacon için, her tür bilimsel araştırma kavramların tanımlarını iyileştirme ve düzeltme ile başlamalıdır. Söz konusu iyileştirme ise sözcükler ile temsil ettikleri ampirik nesneler arasındaki bağlarının teyit edilmesiyle yapılır: “Çünkü tanımlamalar bizatihi sözcüklerden oluşur ve sözcükler de sözcükleri

⁶ Bacon, *Novum Organum*, 50.

⁷ Bacon, *Novum Organum*, 64.

⁸ Bacon, *Novum Organum*, 51.

⁹ Francis Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning” in *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath (Cambridge: The Riverside Press, 1882), 97.

¹⁰ Bacon, *Novum Organum*, 65.

¹¹ Bacon, *Novum Organum*, 56.

¹² Bacon, *Novum Organum*, 63.

¹³ Bacon, *Novum Organum*, 56.

yaratırlar; öyleyse belirli örneklerle, düzenlemelere ve sıralamalara başvurmak kaçınılmazdır”.¹⁴ Bütün bu hususlar, bilgiyi ifade etme konusunda dilin elverişli bir araç olmadığını göstermektedir.

1.2. “Gerçek Göstergeler” Öğretisi

Yeni Organon’da rasyonel biliş biçimlerinin eleştirisi neticesinde, yeni bilgiyi ortaya koyabilen *Keşif Sanatı* ile bilgiyi temellendiren *Yargı Sanatı* arasında metodolojik bir ayrım yapan Bacon, ardından, İletim Sanatı (*Ars Tradendi*) adı altında, ayrı bir araştırma alanını belirlemektedir. Söz ve söylemle ilgili uygulamaları kapsayan söz konusu sanatı Bacon, aşağıdaki şekilde tanımlamaktadır: “Şimdi İletim Sanatına veya icat edilmiş, yargılanmış ve hafızaya alınmış şeyleri başkalarına üretme ve ifade etme sanatına geçelim; buna genel bir adla İletim Sanatı diyeceğim”.¹⁵

Düşünür İletim Sanatını; Söylem Aracı, Söylem Yöntemi ile Söylemin Figürleri (Süslenmesi) olmak üzere üç başlık altında inceler. Bacon’a göre, genellikle gramer adıyla bilinen Söylem Aracı bölümü, söylemin sözlü ile yazılı olarak kullanım durumları kapsamaktadır. İşte bu bölüm dâhilinde Bacon’ın geliştirdiği *gerçek göstergeler* (real characters) doktrini, onun projesinin en az gelişmiş, ancak en yenilikçi ve yine de en iyi bilinen kısmını oluşturmaktadır. Buna göre bilgi aktarımında üç çeşit yazılı gösterge kullanılabilir: sözcük göstergeleri (1), nesne göstergeleri (2) ve gerçek göstergelerdir (3). Gündelik yaşamda yaygın olarak kullanılan *sözcük göstergelerinden* farklı olarak, *nesne göstergelerinin* algılanan hususları ile işaret ettikleri nesneler arasında bir benzerlik veya çağrışım bulunmaktadır. Bu tür göstergelerin örneklerini amblemler, hiyeroglif işaretler ve jestler oluşturur. Temsil ettiği nesne veya kavramdan bağımsız olarak, yalnız zımni bir anlaşmaya dayanan şeylerin koşullu temsillerine ise Bacon *gerçek gösterge* adını vermektedir.

Aristoteles’e katılarak, kelimelerin düşüncelerin imgeleri olduğunu, harflerin ise sözcüklerin imgeleri olduğunu kabul eden Bacon, aynı zamanda anlam iletme araçlarının sadece sesli ve yazılı sözcüklerle sınırlı olmadığını belirtmektedir. Bacon jestler, hiyeroglif ve simgeler gibi görsel algıya dayalı işaretlerin, sözcüklere başvurmaksızın anlam iletebildiğine ve farklı dillerle konuşan insanların aralarında iletişim sağlayabildiğine dikkat çekmektedir. Buna göre, sözcüklere başvurmadan direkt olarak nesneleri ve kavramları temsil edebilen söz konusu işaretler veya karakterler, iki çeşittir. Bir nevi amblem olan ilk gruptaki karakterler, bir kavramla bir ölçüde benzerlik ve uyum (ex congruo) gösterir, ki hiyeroglif ve bazı jestler bu gruptaki örneklerdir. Diğer gruptaki karakterlerin, işaret ettiği nesnelerle herhangi bir ortaklık veya benzerliği yoktur; bunların anlamı insanlar arası bir uzlaşma ile belirlenir (ad placitum) ve geleneklerce aktarılır. Özellikle bu tür işaretlere *gerçek karakter* adını veren Bacon’a göre, insanlar tarafından kullanılan anlam aktarım araçlarının büyük çoğunluğu bu tür keyfi karakterlerden oluştuğu için, bunların doğası detaylı bir araştırmaya değer. Bacon, gerçek karakterlerin zihinsel nesnelerin bir nevi para birimi olduğunu söyler ve tıpkı paranın altın ve gümüşün dışında başka maddelerden yapılabileceği gibi, şeylerin imgeleri (notes of things) olarak kelimeler ve harfler dışında başka şeylerin kullanılabileceğini söyler.¹⁶ Bu fikir, çağdaş kriptoloji araştırmalarına önderlik eden Bacon’ın geliştirdiği şifre kuramının temelinde yatmaktadır. Buna göre, düşünceler, göz veya kulak aracılığıyla algılanabilen ve yalnızca iki farklılığa sahip olan herhangi bir nesne aracılığıyla herhangi bir mesafeden iletilebilir. Örneğin çanlar, silah sesleri, meşale ateşleri bunun için kullanılabilir. Bacon, bu

¹⁴ Bacon, *Novum Organum*, 63.

¹⁵ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 108.

¹⁶ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 110.

prensibe dayanarak sadece iki harfin farklı kombinasyonlarla alfabenin tüm harflerini kodlayabilen bir şifre sistemini geliştirmiştir.¹⁷ Bacon'ın söz konusu değerlendirmeleri, göstergebilim alanının tesisine ve göstergesel keyfilik ilkesine dair ilk tasarımların şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

1.3. Felsefi Dilbilgisi Projesi

Bacon, gramerin “diğer bilimlerin habercisi” olduğunu söyleyerek, gerek bilimsel çalışmalar açısından, gerekse gündelik iletişim için dilbilgisinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Babil Kulesi efsanesinde konu edilen dünya dillerinin farklılaşması olayının, cennetten kovulmasının ardından insanlığın başına gelen en büyük ikinci lanet olduğunu söyleyen Bacon, evrensel gramerin keşfinin söz konusu lanete karşı derman olabileceğine inanmaktadır.¹⁸

Bacon'a göre, dilbilgisi, araştırma konusu açısından *konuşma* ile *yazı kuralları* diye iki bölüme, araştırma amacı açısından ise *edebi* ve *felsefi* olmak üzere iki türe ayrılabilir. Edebi gramer veya başka bir deyişle okul grameri, dilin kendisiyle, onun içsel yapısıyla ilgilenir ve dillerin daha çabuk öğrenilmesine veya daha doğru-düzgün bir şekilde konuşulabilmesine hizmet eder. Bununla birlikte düşünür, bu tür dilbilgisi araştırmalarının, sadece yabancı dil veya yazılı eserlerde muhafaza edilen ölü dillerin incelenmesi kapsamıyla sınırlı kalmaksızın, çağdaş milli dilleri de kapsamı gerektğini vurgular.

Felsefi dilbilgisi ise, sözcüklerin arasındaki ilişkilerden ziyade, sözcükler ile nesneler arasındaki ilişkileri ve düşünmeyi (reason) konu edinir.¹⁹ Ampirik yaklaşımına uygun olarak Bacon, en mükemmel gramere tümevarımsal yöntemle, yani birçok dilin karşılaştırmalı analizinin yapılması yoluyla ulaşılabileceğini söyler. Ona göre, böyle bir araştırma, çeşitli dillerin hangi noktalarda başarılı olduğunu, hangi noktalarda başarısız olduğunu göstererek dilleri karşılıklı alışverişle zenginleştirmekle kalmaz, aynı zamanda anlamların doğru ifade edilmesi için en güzel tasvir (image) ile mükemmel bir konuşma modelinin elde edilmesini de sağlar.²⁰ Aynı zamanda Bacon, farklı dillerdeki kelime sayısı ve ifade şekli çeşitliliğinin insanların yaşam tarzından kaynaklandığı varsayarak, halkların ve ulusların mizaç ve davranışlarının da felsefi gramer araştırmaları yoluyla incelenebileceğini söylemektedir.²¹ Böylece, verili konuşma pratiklerini incelemeye dayanan felsefi dilbilgisi programının iki temel hedefinin olduğu söylenebilir: (1) mükemmelleştirilmiş karma bir dil ortaya koyacak olan karşılaştırmalı dilbilimin geliştirilmesi ve (2) Putlar öğretisinin bir yansıması olarak, insanın kavrama özelliklerini ve zaaflarını tespit etmek için dünya dillerinin incelenmesidir. İnsan, düşünme ile konuşma süreçlerinin doğasından kaynaklanan çarpıtmalar nedeniyle şeylerin özünü ifade edemiyorsa, o zaman dil, şeylerin doğasını değil, kişinin kendi doğasını yansıtmaktadır. Bu bakımdan, yeni *felsefi dilbilgisi* Bacon'a göre, diğer tüm bilimlerin hedefi ve insanoğlunun zirvesi olan insan biliminin en önemli bileşeni olmaktadır. Felsefi gramerin geliştirilmesi gereken disiplinlerden biri olduğunu vurgulayan Bacon, dil ile dünya, dil ile düşünce ve dil ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkileri temel araştırma problemleri olarak belirleyerek, çağdaş dil felsefesinin temel problematığını ortaya koymuştur.

¹⁷ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 116-121.

¹⁸ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 111.

¹⁹ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 111.

²⁰ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 112.

²¹ Bacon, “On the Dignity and Advancement of Learning,” 111.

2. Thomas Hobbes'un Gösterge Kuramı

İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679) Bacon'ın ampirist yaklaşımı devam ettirerek felsefesinde daha radikal bir materyalist yorum geliştirdi. Hobbes'un çalışmalarında dil problemi, öncelikle bilgi kuramı bağlamında ele alınır. Hobbes, insanlığın dili kullanmayı öğrenmesini en büyük keşif olarak değerlendirmektedir.²² Ampirist doktrinine uygun bir şekilde Hobbes, bilginin dış dünyayı deneyimleme sonucu oluşan duyu algılarından kaynaklandığını kabul etmektedir. Ona göre, duyuusal algılarla ilişkili olarak zihnimizde belirli izler veya temsiller oluşmaktadır. Söz konusu izler zamanla canlılığını ve belirginliğini yitirebildikleri için, hafıza gibi zihnin bazı bilişsel yetilerinin güçlendirici ve düzenleyici işlevleri araya girer. Hafıza, geçmişte deneyimlenen izlenimlerin hem canlanmasını hem de sabitlenmesini sağlayacak bazı belirgin nesnelere ihtiyaç duyar. İşte bu noktada, Hobbes'a göre, dilin kritik rolü ortaya çıkar: Dilsel işaretler (sözcükler) geçici duyular ve düşüncelere kalıcılık kazandırır ve böylece, bilginin oluşmasına olanak sağlar.²³ Zihnimizdeki kavrayışlar belirli sözcüklerle sabitlenmemiş olsaydı, çok geçmeden ortadan kaybolurdu.

Sözcüklerin işleyiş mekanizmasını açıklamak için Hobbes, göstergeler kuramına başvurur. Hobbes'a göre gösterge, bir zihinsel tasviri temsil eden ve ampirik olarak algılanabilen bir şeydir. Hobbes, gösterge ile işaret ettiği kavram arasında kurulan ilişkinin karşılıklı olduğunu söylemektedir: Nasıl ki bulut yağmurun habercisi oluyorsa, yağmur da buluta işaret etmektedir. Hobbes dilsel işaretlerin, zihinsel temsilleri kalıcı hale getirmek ve düşüncelerimizi başkalarına iletmek diye iki farklı işlevinin olduğunu söylemekte ve buna bağlı olarak göstergeleri iki gruba ayırmaktadır. Buna göre, kendi düşüncelerimizi hatırlayabilmek için kullandığımız zihinsel oluşumları *işaret/etiket* (nomae, mark) olarak adlandıran düşünür, başka insanlara düşüncelerimizi iletmek üzere kullanılan işaretleri *gösterge* (signa, sign) olarak adlandırır.²⁴ Buna göre isimler, hem etiket, hem de gösterge olarak kullanılabilir.²⁵ Hobbes'a göre, etiket olarak kullanılan isimler belirli bir kişi için tek tek olan düşünce nesnelerini temsil ettikleri sürece, gösterge durumunda iken isimler bağlantılı diziler halinde cümleleri oluşturur ve konuşmayı veya söylemi meydana getirir. Etiketler tamamen bireysel ve öznel-dir, göstergeler ise iletişimsel işlevi yerine getirir. İsimlerin etiket halinden göstergeye dönüşmesi, isme genel olarak geçerli bir içerik kazandıran geniş bir insan grubunun anlaşmasının bir sonucu olarak gerçekleşir.

Dilin kökeni meselesi konusunda Hobbes, böylece uzlaşımsallık kuramına yanaşır. Dil bir göstergeler sistemidir ve bu sistemi oluşturan öğelerin anlamları ve şekilleri tarihsel süreçte insanlar arasındaki mutabakat yolu ile belirlenir. Kelimelerin, başka bir metafizik kaynağı veya özel bir ontolojik konumu yoktur. Dilin yapay, yani tamamıyla insan faaliyetinin bir ürünü oluşuna dair görüş, kaçınılmaz olarak Hobbes'u göstergenin keyfiliği ilkesine götürür. Buna göre, gösterge ile temsil ettiği nesne arasında herhangi bir zorunlu bağlantı ve uyum bulunmamaktadır. Ses veya yazı şekli gibi özellikler kişilerce keyfi olarak seçildiği için kelime, temsil ettiği nesne konusunda bilgi kaynağı olamaz. Hobbes, bu iddiayı şöyle sorgular: *"Her gün yeni isimler yapıldığını, eskilerin bir kenara bırakıldığını düşünerek; farklı milletlerin farklı isimler kullandıklarına ve bir isim ile bir şey arasında bir benzerlik gözlemlemek veya herhangi bir karşılaştırma yapmak bu kadar imkânsız olduğuna göre, herhangi bir insan şeylerin isimlerinin onların tabiatlarından empoze edildiğini nasıl düşünebilir?"*²⁶

²² Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 23.

²³ Thomas Hobbes, "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body" in *The Collected Works Of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth (London: Routledge/Thoemmes Press, 1992), 14.

²⁴ Hobbes, "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body," 15.

²⁵ Hobbes, "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body," 16.

²⁶ Hobbes, "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body," 16.

Bununla birlikte, göstergenin keyfiliği varsayımı, dil ile dünya arasındaki uyumu tartışılır hale getirirken, dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Hobbes dilin dünyayı değil, insan bilgisini yansıttığını açıkça belirtmektedir: “...Sözcükler nesneleri değil, insan zihnindeki kavramları (*conceptions*) temsil eder.”²⁷ Kavramlar ise, somut maddi nesneleri konu ettikleri gibi, nesnel dünyada ontolojik olarak mevcut olmayan tasavvurları da temsil edebilir: “Her ismin adlandırılmış olanla bir ilişkisi vardır, ancak adlandırdığımız şey her zaman doğada bir varlığı olan bir şey değildir.”²⁸ Bundan dolayı, Bacon’dan farklı olarak Hobbes, soyutlama veya genelleme yoluyla elde edilen kavramları ve onları ifade eden isimleri sakıncalı veya güvenilirmez olarak görmez. Onun için, bütün sözcükler birer göstergedir ve ancak sembolik bir düzlemde zihnimizin bir hali olarak var olur. Aynı şekilde tutarlı bir nominalist ve materyalist olan Hobbes, tümel kavramların da bağımsız ontolojik statüsünü reddeder. Ona göre, dünyada tek tek cisimler vardır ve onlardan başka hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, sözcüklerin işaret ettikleri nesnelerin farklı ontolojik statüsünü belirtmek için Hobbes, birinci düzey (yani gerçek fiziki bir nesneyi işaret eden) ve ikinci düzey (göstergenin göstergesi olan) sözcükler arasında ayırım yapar.²⁹ Ona göre, insanlar çoğunlukta ikinci düzey kavramlar ve sözcüklerle işlem yapmaktadır.

Bilgi, zorunlu olarak dilsel bir biçimde ifade edildiği, dilsel göstergeler ise nesnelerin mahiyetine dair izleri taşımadığına göre, bilginin doğruluğu nasıl teyit edilir? Hobbes’a göre, nesneler veya şeyler değil, yalnızca ifadeler doğru veya yanlış olabilir. Bilgi, sözcüklerden kurulan önermeler, yargılar ve çıkarımlar sistemi olarak inşa edildiği için, doğruluk, bilginin nesnel dünyaya uygunluğuyla değil, sistemin içsel tutarlılığıyla ve mantıksal yasalara uyumuyla ve sadece dilsel bir ortam aracılığıyla belirlenir.³⁰ Daha sonra, Doğruluğun Tutarlılık Kuramı (the Coherence Theory of Truth) olarak adlandırılacak söz konusu kuram, Hobbes’un matematiksel bilgi idealinden etkilendiğini göstermektedir. Matematiksel ifadelerin maddi gerçekliğe karşılık gelip gelmediği, bir matematikçi için bir sorun teşkil etmez; önem taşıyan şey ancak ifadelerin açık, seçik ve çelişmez olmasıdır. Bu tür şartlar, dilin muğlaklıktan arındırılması talebini gündeme getirmektedir. Hobbes’a göre, “İnsan zihninin ışığı açık seçik kelimelerdir; kesin tanımlarla sonlandırılmış ve belirsizlikten arındırılmış olanlardır.”³¹ Diğer yandan, dilin işleyiş mekanizmasının ampirik doktrin çerçevesinde incelemesi sonucunda, kelimeler ile maddi dünya arasında kesin bir ayrıma gidilmesi, paradoksal bir şekilde Hobbes’un mantıqçı ve dolayısıyla, rasyonel bir paradigmaya yaklaşmasına yol açmıştır.

3. Locke’un Ampirist Dil Kuramı

3.1. Sözcükler ile İdeler

Ampirist felsefe geleneğindeki dil anlayışı, John Locke’un (1632-1704) çalışmalarında şekillenmeye devam etmiştir. Locke, Hobbes’un göstergelerin duyusal olarak algılanan ve düşüncelerin hafızada tutulmasını sağlayan şeyler olduğu şeklindeki görüşünden hareketle; dilin, bilimsel bilginin temel yapıcı unsurlarından biri olduğunu kabul eder. Locke’a göre, sözcükler, aklımız ile gerçeklik arasında yer edinmelerine göre, sahip olduğumuz bilgilerden ayrı düşünülemez.³² Ona göre, “bilgi önermelerle, olağan olarak da tümel

²⁷ Hobbes, “Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body,” 17.

²⁸ Hobbes, “Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body,” 18.

²⁹ Hobbes, “Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body,” 20.

³⁰ Hobbes, “Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body,” 36.

³¹ Hobbes, *Leviathan*, 37.

³² John Locke, *Kelimelerin Suistimali*, çev. B. Erdurucan. (İstanbul: Tefrika Yayınları, 2020), 90.

önergelerle anlatıldığından, sözcüklerle, belki sanıldığından da daha çok ilgilidir.”³³ Bu bağlamda Locke, sözcüklerin işlevlerini incelemesinin önemini şöyle vurgular: “İdelerle sözcükler arasında öyle sıkı bir bağlantı görüyorum ve soyut idelerimizle genel sözcükler arasında öyle değişmez bir bağıntı var ki, önce dilin doğasını, kullanımını ve imlemini incelemeden, tümüyle önermelerden oluşan bilgimizden açık ve seçik olarak söz etmek olanaksızdır.”³⁴ Böyle bir araştırma, sözcüklerin doğru kullanımını ile dilden kaynaklı çarpıtmalardan kurtulmak için başvurulması gereken yolları bulmayı amaçlamaktadır.

Locke’un dile dair görüşleri, onun felsefesinin ana eksenini oluşturan ideler öğretisiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında ideler doktrininin açıklamasının hemen ardından kaleme alınan ‘Sözcükler’ bölümü, Locke’un epistemoloji kuramının kilit noktasını oluşturur. Bilindiği gibi Locke, doğuştan gelen fikir ve ilkelerin olmadığına ve tüm insan bilgisinin dışsal (duyu) ve içsel (refleksiyon) deneyimden kaynaklandığına inanıyordu. Buna göre, düşünce doğrudan erişilmez olduğuna göre duyularla algılanan işaretlerle giydirilmelidir. Dolayısıyla Locke’un dil kuramında sözcükler, insanın içsel ideleri dışavurma yoluyla iletişim kurulmasını sağlayabilen “*dışsal duyulur imler*” olarak tanımlanır.³⁵ Düzenli sesler olarak sözcüklerin değeri “*ide’nin yerini tutma*” işlevinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar. Sözcüklerin kullanım amaçları konusunda açıkça Hobbes’un görüşlerini takip eden Locke, insanın öncelikle kendi kavrayışlarını kaydetmek için, sonra da bunları başka insanlarla paylaşmak için sözcüklere başvurduğunu söyler.³⁶ Böylece, ampirist gelenekte daha sonra dil felsefesinde terminolojik adı temsil (representative) ve iletim fonksiyonu olarak anılacak dilin iki temel işlevinin belirlenmiş olduğunu görmekteyiz.

Sözcükler ile temsil ettikleri ideler arasında doğal bir bağlantının olmadığı (olsaydı bütün insanların tek dili olurdu) söyleyen Locke’a göre, ide ile sözcük arasındaki ilişki devamlı kullanımdan doğan alışkanlıkla ve insanlar arası mutabakatla oluşur.³⁷ Sözcükler idelerin keyfi ve alakasız işaretleri oldukları için, insan kendi içinde düşünürken kavramlara istediği ismi takabilir, ancak başka insanlarla diyaloga girdiğinde onların da anlayabileceği imleri kullanmak zorundadır. İmleyen ile imlenen unsurlar arasındaki bağlantı kullanım esnasında oluşsa da, Locke’un günümüz pragmatik dil felsefesinin benimsediği “Anlam kullanımdadır” fikrine tam olarak yanaştığı söylenemez. Ona göre, ortak kullanım bir sözcüğün belirli bir kavram ile ilişkilendirilmesini ve kelimenin anlaşılır olmasını sağlasa³⁸ bile, kavramın (anlamın) kendisinin sırf sözel aktarım ve iletişim sürecinde ortaya çıkması mümkün değildir. Ampirist paradigmaya uygun bir tarzda Locke, anlamın (ide, düşünce) pratik yaşam tecrübesinin zihinsel kavrayışı sonucunda oluştuğunu varsayar.

Locke, böylece, kavrama ile ifade aşamaları arasında ayrım yaparak, dilin düşünmeye göre ikincil olduğunu varsaymaktadır. Ona göre sözcük imleyendir ve işlevini yerine getirmesi için öncelikle imlenecek olan düşünsel içeriğinin oluşması gerekmektedir. O bu konuyla ilgili olarak, “*Dillerin başlangıcında, bir idenin, ona ad verilmeden önce ortaya çıkmış olması gerektiğini; bunun gibi şimdi de yeni bir karmaşık ide yapıldığı durum-*

³³ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu. (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 261.

³⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 256.

³⁵ Sözcüklerin nesnelere değil, insan zihnindeki idelere işaret ettiğine dair Locke’un görüşü, bazı araştırmacılara göre, Locke’un Frege’e benzer bir şekilde anlam ile gönderim arasında ayrım yaptığını göstermektedir. Bkz. Walter R Ott, *Locke’s Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 33.

³⁶ Ott, *Locke’s Philosophy of Language*, 262-263, 301.

³⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 262.

³⁸ Locke, *Kelimelerin Suistimali*, 82.; Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 264.

da ona bir ad verilerek yeni bir sözcük yaratıldığını kabul ediyorum”³⁹ der. Nasıl ki tecrübe olmadan zihnimizde ideler oluşmuyorsa, birtakım ideler edinilmedikçe hiçbir ses gösterge durumuna getirilemez. Sözcüklerin kullanımı, bu durumda, ancak ilişkili kavramları aklımızda aktive eder. Locke’a göre, “bir kimse kendi sözcüklerini, şeylerin, kendinde ideleri bulunmayan niteliklerinin imi yapamayacağı gibi, başkalarının zihnindeki kavramların imi de yapamaz”.⁴⁰ Başka bir deyişle, bilmediğimiz şeyin imini yapamayacağımıza göre, başkasının kullandığı sözcüğü anlayabilmemiz için o sözcüğün işaret ettiği kavramı önceden edinmiş olmamız gerekir. Kendi akıl yürütmelerimizle bir fikre ulaşamadığımızda, onun temsil ettiği terimi kullanarak bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Sözcüklerin kötüye kullanımından bahsederken, Locke özellikle eğitimde ve bilimde yaygın olan *sözcükleri anlamadan kullanmadan* kaygılanmaktadır. Ona göre, öğrendiği terimden kastettiği şeyin ne olduğunu kendisi bilmeyen kişiden, kimseye en ufak bir fayda gelmez. Düşünür hatta bazı sözde bilginlerin, kavrayışlarındaki boşlukları doldurmak için karmaşık terimlere başvurduğundan şikâyet etmektedir. Locke’un bu duruma ilişkin tutumu nettir: “Sözcükler şeyleri gizlemek için değil, bildirip göstermek için oluşturulmuştur” ve bu amaçla kullanılmalıdır.⁴¹

Locke’a göre, idelerin türleri sözcüklerin çeşitlenmesine etki eder.⁴² Locke, genel ve özel adların yanı sıra basit ve karmaşık ideleri imgeleyen adları, soyut ve somut terimler ile bağlaçlar gibi sözcük türlerini analize tabi tutmaktadır. Düşünür tikel ideaların adları olan kelimelerin genel ideaların adları yapılmak suretiyle dillerin yetkinleştiğini düşünür.⁴³ Locke, bütün dilleri oluşturan sözcüklerin en büyük bölümünün genel terimlerden oluştuğunu ve bu durumun bir rastlantı değil, aklımızın işleyiş tarzından doğan zorunluluğun bir neticesi olduğunu söyler.⁴⁴ Düşünüre göre, karşılaştığımız bütün tikel şeylerin seçik idelerini kurmak ve saklamak insan yeteneklerinin dışında olduğu için, dilin tarihsel gelişimi içinde sözcükler çoğunlukta tek tek ideleri değil, birçok benzer ideyi aynı gösterge altında toplayan genel terimler haline gelir. Genel bir anlama sahip bir sözcük, tamamıyla özdeş olmayan veya tüm karakteristik özelliklerinde örtüşmeyen ideleri imler. Genel terimlerin kullanımı, insanların anlaşabilmelerini kolaylaştırdığı gibi, bilginin birikimsel süreçle gelişmesini de mümkün kılar. Çünkü “bilgi tikel şeyler üzerine kurulmuş da olsa, ancak, şeyleri genel adlar altında türlere indirgeyen genel görüşlerle genişler.”⁴⁵ Sözcükler genel idelerin imleri yapılarak genel olurlar; ideler de, kendilerinden zaman ve yer koşullarıyla onları şu ya da bu tikel varoluş içinde belirleyen öteki idelerin ayrılmasıyla genel olurlar. Locke, genel terimlerle ifade edilen genel idelerin soyutlama yoluyla meydana geldiğini söyler. Bu tür soyutlamada tikel nesneler, onların bireyselliğini belirleyen zaman, mekân ve diğer hususi özelliklerden arındırıldığı için, birden fazla nesneyi belirlemek için uygun hale getirilir ve böylece söz konusu nesneler için cins adını oluşturur.

Locke nominalist bir tutumla, genel ve tümel terimlerin insan aklının ürünü olduğunu ve bu tür terimlerle empoze ettirilen “ortaklığın” nesnelerin doğasıyla değil, sözcüklerin ve imlerin sembolik işlevleriyle

³⁹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 285.

⁴⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 263.

⁴¹ Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, 110

⁴² John Locke, *Kelimelerin Suistimali*, çev. H. Bravo. (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 76.

⁴³ Bu iddiaya itirazda bulunan Leibniz, Locke’dan farklı olarak genel adların tikel adların oluşumunu öncelediğini ifade eder. Ona göre, daha ilk kullanımında bir isim, genel anlamıyla bir cins isim olma imkânı taşıdığı ve böylece söz konusu adın başka şeyler için de kullanılabilmesini sağlar. Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, trans. Alfred Gideon Langley. (Chicago-London: The Open Court Publishing Company, 1916), 307.

⁴⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 266.

⁴⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 267.

ilişkili olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre, genel terimler ontolojik bir varoluşa sahip değildir, “*bunların imlemi insan zihninin onlara eklediği bir bağıntıdan başka bir şey değildir*.”⁴⁶ Zihnimizin genelleme işlevi aynı zamanda, nesnelerin türlere ayrılmasına ve kategorileştirilmesine yol açmaktadır. Bu tür gruplandırma yeni bilgi içermediğinden ve hatta hatalı veya eksik olabileceğinden dolayı Locke, bazı mantıkçıların yaptıkları gibi, sözcüklerin cins adı olan genel terimler aracılığıyla tanımlanmalarının kolay, ama bilim açısından verimsiz bir yol olduğunu söyler. Diller her zaman mantık kurallarına uygun bir biçimde oluşmadıklarına göre, bir sözcüğü başka bir sözcüğe indirgeyerek tanımlamak pek açıklayıcı olmaz. Ona göre, en iyi tanımlama, “*tanımlanan terimin imleminde birleşmiş olan yalın ideleri sayıp dökerek yapılır*.”⁴⁷ Bu şekilde düşünür, teknik anlamda bir soyutlama olan herhangi bir genel adın anlamını, tecrübe ile desteklenmiş basit ideler bilgisine dayandırmak gerektiğini söylemektedir. Buna uygun olarak Locke, en küçük anlam birimi olan basit ideleri temsil eden terimlerin sözcüklerle tanımlanamaz, ancak duyuusal deneyimlerle ilişkilendirilir olduğunu söyler. Verdiği örneğe göre, görsellik deneyimine sahip olmayan bir insana, kırmızının nasıl bir şey olduğunu anlatmak mümkün değildir.⁴⁸ Buna karşın, tamamıyla anlığın ürünü olan karmaşık ideler, dilsel tanımlanmaya ihtiyaç duyar. Tanım, bu durumda “*bir kelimenin anlamını, eş anlamlı olmayan birkaç başka terimle açıklaması*”⁴⁹ olarak işlevini gerçekleştirir.

Dilin bilgi edinmedeki rolünün değerlendirilmesi açısından, Locke’un özler açıklaması oldukça dikkat çekicidir. Soyutlama yoluyla elde edilen genel ve tümel idelerin, cins ve türlerin özünün (*essence*) olduğunu söyleyen Locke, gerçek (*real*) ve adsal (*nominal*) özler arasında ayrım yapar. Tözlerin içsel yapısını yansıtan ve belirleyici niteliği olan *gerçek öz*, tam olarak insan bilincin kavrayamadığı gerçek ve dile sığmayan şeyler bilgisidir. Bir şeyin gerçek özü, bir şeyin doğasına göre kendini gösteren nitelik ve özelliklerdir. Bütün doğal şeyler, algılanamayan kısımların, gerçek ama bizim için bilinmeyen bir yapıya sahiptir. Adsal öz ise, duygularımızın yardımıyla oluşturulan fikirlerimiz ve bir şey hakkındaki bilgimizdir. Locke’a göre, “*Adsal öz ve ad arasında öyle sıkı bir bağlantı vardır ki, herhangi türden bir şeyin adı herhangi bir tikel varlığa, ancak, bu adın imi olduğu soyut idenin karşılığı olan öz o şeyde varsa verilebilir*.”⁵⁰ Buna göre, töz idelerinde gerçek öz ile adsal öz birbirinden farklıken, karışık kiplerin idelerinde gerçek özle adsal öz örtüşmektedir.

Dilin unsurları arasında işlevi ve oluşum sürecinin açıklaması en zor ve tartışmalı olan soyut terimler, Locke’un özel ilgisi ve dikkatiyle incelenmektedir. Düşünür, soyut ideleri temsil eden soyut terimler grubuna, genel adların yanı sıra karışık kiplerin ve bağıntıların adlarını da dahil etmektedir. Bu tür sözcüklerin imlediği ideler, çeşitli basit idelerin değerlendirilmesi veya kombine edilmesi sonucunda zihnimizce oluşturulur. Karışık kiplerin ve bağıntıların ideleri, genel idelerden farklı olarak, gerçek varoluşa bir modeli veya prototipi olmaksızın insan anlığı tarafından özgürce üretilir. Locke, bu tür terimlerin oluşum sürecinin üç aşamadan geçtiğini söylemektedir. İlk aşamada zihnimiz belli bir sayıda ide seçer; ikincisinde bunların arasına belli bir bağlantı kurarak hepsini tek idede birleştirir; üçüncüsünde elde ettiği ideye bir ad verir.⁵¹ Böylece, çeşitli fikirlerin tek bir fikirde birleştirilmesi, seçim (ayırma), sentez (bağıntı) ve adlandırma (dilsel bir işaret yoluyla imleme) yoluyla gerçekleştirilir.

⁴⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 270.

⁴⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 269.

⁴⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 278.

⁴⁹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: 1825), 307.

⁵⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 273.

⁵¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 279-280.

Locke, söz konusu soyut ideleri ifade eden terimlerin varlığının, ilgili idelerin konu ettiği özlerin onto-lojik varlıklarını önceleyebildiğine dikkat çeker. Verdiği örneğe göre, insanların ‘ölüm’ idesinden elde ettikleri ‘diriliş’ kavramının işaret ettiği durum gerçekten var olmadan zihnimizde bir çeşit karışık kip ve ad olarak kullanılır.⁵² Locke, ayrıca karmaşık idelerdeki birliği oluşturan şeyin zihin olmasına karşın, sözcüklerin bu birliği “sanki bağlı tutan düğüm”⁵³ olduğunu vurgulamaktadır. Düşünür böylece, insan bilgisinin önemli un-suru olan genel ve soyut idelerin ilgili sözcüklerle sabitlendiğini, kolayca iletilebildiğini ve hatta başka sözcük-ler vasıtasıyla tanımlanabildiğini vurgulayarak, dilin insana sunduğu önemli hizmete işaret etmektedir. Ona göre, “Soyut idenin bileşenlerine kalıcı bir birlik sağlayan ad olmasaydı, zihin bu soyut fikir üzerinde düşünmeyi bıraktığı anda fikir kaybolurdu.”⁵⁴

Belirtmemiz gerekir ki, Locke’un soyutlama süreci konusundaki görüşleri Yeniçağ felsefesinin diğer önemli temsilcisi olan George Berkeley (1685–1753) tarafından detaylı analize ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Felsefesi “*var olmak algılanmaktır*” (*esse est percipi*) şeklindeki teziyle özetlenebilir olan düşünür, dış dünya-nın yalnızca bizim algılamamızla var olduğunu, dildeki sözcüklerin ise algılarımızın temsili olduğunu öne sürmüştür. Genel adların, soyutlama yoluyla oluşturulmuş genel ideleri temsil ettiğini iddia eden Locke’a iti-raz eden Berkeley, “soyut genel ideler” diye bir zihinsel tasavvurun olmadığını, genellemenin ise birçok tikel nesne için ortak bir gösterge işlevini gören sözcük aracılığıyla gerçekleştirildiğini söylemektedir. Ona göre, “sözcük soyut genel bir ideanın değil de, birçok tikel ideanın göstergesi, zihne bu tikel idealardan herhangi birini yansızca anıttıran bir gösterge durumuna getirildiğinde genelleşir gibi görünüyor.”⁵⁵ Berkeley’in verdiği örneğe göre, bir ide tek bir algıya karşılık geldiği için biz, “genel olarak meyveyi” veya “genel olarak insanı” algılamak yerine her seferinde belirli bir kişiyi veya belirli bir meyveyi algılamaktayız. Bu nedenle, genel adların işlevini açıklamak için Berkeley, soyutlama teorisinin yerine temsil teorisini önerir: Genel ideler, belirli tekil ideler sınıfının temsili gerçekleştirilen idedir. Böylece, Berkeley genel ideleri reddetmez, yalnızca bunların işleyişini açıklamak için Locke’un betimlediği soyutlama mekanizmasını eleştirir.

3.2. Dilin İşlevleri

Locke, Bacon gibi dilin gündelik ve felsefi olmak üzere iki işlevinden bahseder. Dilin gündelik veya sivil işlevi, halkın gündelik işleri ve gereksinimlerine yönelik iletişimi ve alışverişi sağlamaktır. Dilin felsefi kulla-nımını ise, Locke’a göre, doğru bilginin elde edilmesiyle ilişkilidir. Ona göre, dilin felsefi işlevi, “sözcüklerin, şeylerin kesin kavramlarının iletilmesine ve genel önermelerde, zihnin, doğru bilgiyi ararken onlara dayanıp onlarla yetinebileceği kesin ve kuşkusuz doğruların anlatılmasına elverişli bir kullanım biçimi”⁵⁶ olarak belir-lenir. Gündelik kullanım esnasında yaklaşık ve dolaylı ifadeler kabul edilirken, felsefi kullanımda sözcükler-den ve ifade formlarından daha fazla kesinlik ve netlik talep edilir.

Dilin, düşünsel tasavvurlarımızı algılanır ve incelenabilir hale getiren araç olarak son derece değer-li icat olduğunu kabul eden Locke, dilin doğasından kaynaklanan çeşitli hata, belirsizlik ve yanılsamalara dikkat çekmektedir. Sözcüklerin imgelediği idelerin türüne göre farklı kusurlarını ve problemleri hususlarını

⁵² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 314.

⁵³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 283.

⁵⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 317.

⁵⁵ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. H. Turan. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1986), 21.

⁵⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 302.

tespit eden Locke, en az kuşkulu olanlar arasında basit ideleri ve yalın kipleri imleyen sözcüklerin olduğunu söylemektedir. Karışık idelerin adlarının, gerek temsil ettiği idenin çok unsurlu oluşundan, gerek bu unsurları birleştiren zihnin öznel tecrübesinden, gerekse doğada ona karşılık gelecek bir örnek veya bir ölçüt bulunmayışından dolayı en çok kuşkulu ve belirsiz olduğu anlaşılır. Bununla birlikte, dilin içsel yapısından kaynaklı anlam belirsizliğinin yanında dilin suiistimali veya kötüye kullanımından kaynaklanan yanlışlıklara da rastlanır. Locke, dilin kusurları “*eğer daha yakından incelenseydi dünyayı böylesine gürültüye boğan tartışmaların büyük bölümü kendiliğinden yok olur ve bilginin, belki barışın da yolu insanlar için şimdikine göre büyük ölçüde açılmış olurdu*”⁵⁷ diyerek, bilginin aracı ve toplumsal mutabakatın temeli olan dilin araştırılmasının ve işlevselliğinin arttırılmasına yönelik çalışmaları teşvik etmektedir.

Sonuç

Yaptığımız incelemenin gösterdiği gibi, Yeniçağ ampirist düşünürleri, dilin bilgi oluşumu ve iletimini sürecindeki kritik rolünü kavrayarak, dilin çeşitli unsurlarını ve işlevlerini çok yönlü incelemeye tabi tutmuşlardır. Dilin özellikle algı ve düşüncelerimizi muhafaza etme/kaydetme ve iletmeye hususunda önemli araç olduğunu kabul eden ampiristler, aynı zamanda bu süreçte dilin doğasından kaynaklanan bir dizi yanılsama ve çarpıtmanın da meydana gelebileceğini tespit etmişlerdir. Başta Francis Bacon’ın çalışmalarıyla birlikte ampiristlerin araştırma gündeminde dile ilişkin aşağıdaki üç ana probleminin belirlendiği söylenebilir: (1) Bir düşüncenin dilde şekillenme edimi bağlamında kavram ve kavramsallaştırılma işlevi; (2) Düşüncenin başkalarına iletilmesi bağlamında göstergelerin işlevi ve son olarak, (3) Mevcut dillerdeki kusurların giderilme yolunun arayışı bağlamında felsefi gramer ile evrensel dil projesidir.

İlk probleme dair değerlendirmelere baktığımızda, Bacon’ın dilin en sorunlu unsurlarının genel ve soyut kavramlar olduğunu söylemesine karşın, Hobbes soyutlamaları veya genellemeleri temsil eden terimlerin, diğer tür sözcüklerinden farklı ve dolayısıyla daha sakıncalı olmadığını iddia eder. Onun için, bütün sözcükler birer göstergedir ve ancak sembolik bir düzlemde zihnimizin bir hali olarak var olur. Locke ise, daha da ileriye giderek, dilde soyut terimlerin varlığını dilin insana sunduğu önemli bir hizmet olarak değerlendirerek, adlar olmadan soyut idelerin kalıcılığının sağlanamayacağını vurgulamaktadır. Locke’un görüşlerine yapıcı bir eleştiri sunan Berkeley ise, genel terimlerin “soyut genel ideleri” temsil etmekten ziyade, birçok tikel nesne için ortak bir gösterge işlevini gerçekleştirdiğini iddia ederek tartışmaya önemli katkıda bulunmaktadır.

Dilin iletişimsel işlevi ve iletim mekanizmasının incelemesi açısından, başta Bacon ve Hobbes’un temelini atamaya çalıştığı Gösterge Kuramı dikkat çekmektedir. Bacon, sözcük göstergeleri, nesne göstergeleri ve gerçek göstergeler olmak üzere düşüncenin aktarımında kullanılabilen üç çeşit yazılı gösterge tipini belirlemektedir. Hobbes ise göstergeleri, iç (bireysel) ve dış (toplumsal) kullanımı açısından değerlendirerek etiket ile göstergeler arasında ayırım yapmaktadır. Dikkate değer ki, sözcükler (göstergeler) ile temsil ettikleri ideler arasında doğal bir bağlantının olmadığı düşüncesi burada incelediğimiz tüm düşünürler tarafından paylaşılmaktadır. Ampirist düşünürlerin, özellikle dilsel göstergelerin işlevlerine yönelik yaptığı incelemeler ve göstergenin keyfilğine ilişkin iddiaları, ileriki zamanlarda yapısalcılığın, göstergebilimin, enformasyon kuramının ve hatta kriptolojinin temelini oluşturulmasına önemli katkı sağlamıştır.

⁵⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 308.

Felsefe ve bilimin ihtiyaçları için daha elverişli bir dil geliştirme konusundaki Bacon'ın düşüncesi, Locke tarafından desteklenmekle birlikte aynı zamanda Rasyonalist akım temsilcilerine ilham kaynağı olmuştur. Descartes, doğal dillerdeki muğlaklığın ve karmaşanın üstesinden gelinmesini dillerin gramatikal veya fonetik yapısının düzeltilmesine bağlamaktansa, bizatihi insanın düşünceleri arasındaki düzeni sağlayan bir ideal dil tasviri yapar.⁵⁸ Leibniz ise, *Characteristica Univversalis* olarak adlandırdığı ve insanların anadili ne olursa olsun, anlayabileceği ve bilgi iletmede kusursuz olan yapay bir dil geliştirme projesine hayatının önemli kısmını adar.⁵⁹ Kelimelerin belirsizliğinin ve belirledikleri nesnelerle uyumsuzluklarının üstesinden gelmeye yardımcı olacak bir araç olarak yeni bir dilbilgisi geliştirme çalışmaları, özellikle 17.-19. yüzyılların trendini oluşturur. Mükemmel evrensel dil geliştirme çabaları John Wilkins (1614-1672), George Dalgarno (1616 – 1687), Francis Lodwick (1619–1694), Jean Delormel, Joseph de Maimieux gibi araştırmacıların çalışmalarıyla⁶⁰ günümüz yapay sembolik diller uygulamalarına kadar uzanmaktadır.

Genel olarak incelediğimiz dönemde, ampiristlerin dilin algılanır unsurlarının işlevleri üzerinde odaklanması ile rasyonalistlerin ise düşünsel içeriğine vurgu yapmasıyla, Yeniçağın felsefi arayışında dilin imlenen ile imleyen diye iki temel boyutu inceleme kapsamına dâhil edilmiş oldu. Söz konusu çift yönlü sorgulamada her iki felsefi akımın geliştirdiği kuramlar ve ileri sürdükleri iddiaların, gerek dil felsefesinin gerekse dilbiliminin ileriki gelişmesine ivme kazandırdığı aşikârdır. Bunun belirgin bir örneği olarak, 1660 yılında Fransa'da Port-Royal Manastırı'nın başrahipleri Antoine Arnaud ve Claude Lancelot tarafından "Port-Royal'in Genel ve Rasyonel Dilbilgisi" ("Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal") adlı ders kitabının yayınlanması gösterilebilir.⁶¹ Bu kitap, insanın düşünme ve gerçeklik algısının gramatikal kategoriler açısından açıklandığı evrensel dilbilgisinin ilk temel çalışması olmuştur. Dikkate değer ki, başta *evrensel gramer*, *dilin mantıksal özü* gibi, genelde rasyonalist felsefenin belirlediği ilke ve hedeflere uygun olarak tasarlanmış bu inceleme, yöntem açısından ampiristlerin savundukları tümevarıma (çeşitli milli dillerin karşılaştırmalı veri analizine) dayanmaktadır. İncelediğimiz düşünürlerin fikirleri, uygulamalı dilbilgisi çalışmalarının yanı sıra, dillerin kökeni ve tarihi konusundaki araştırmalara, etnik ve sosyo-linguistik çalışmalara ilham verdiği söylenebilir. Böylece, Yeniçağ dil kuramlarında, hala dil felsefesi tartışmalarının temel eksenini oluşturan dil ile bilgi, dil ile düşünce ve dil ile dünya arasındaki ilişkiler problematiğinin belirlenmiş olduğunu ve geliştirildiğini görmekteyiz. Bu durum, söz konusu dönemde dile yönelik yapılan verimli çalışmaların değerlendirilmesinin, günümüzde de devam etmesi gerektiğine işaret etmektedir.

⁵⁸ René Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothof, D. Murdoch and A. Kenny. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 14.

⁵⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, "Characteristica Univversalis Fikrinin Tarihi" *Toplu Eserler* içinde, çev. G. Mayorova (Moskova: Mısl, 1984), 412.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz: Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* (Wiley, Blackwell, 1997).

⁶¹ Kitabın tam adı şu şekildedir: "Söz sanatının temellerini içeren, açık ve doğal bir şekilde ortaya konan genel ve rasyonel bir gramer; tüm dillerde ortak olanın rasyonel temelleri ve aralarındaki temel farklılıklar; yanı sıra Fransız dili hakkında çok sayıda açıklama". Antoine Arnaud and Claude Lancelot, *General and Rational Grammar: The Port-Royal Grammar*, trans. J. Rieux and B. E. Rollin. (The Hague: Mouton, 1975).

Kaynakça

- Altınörs, Atakan. *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Arnauld, Antoine and Claude Lancelot. *General and Rational Grammar: The Port-Royal Grammar*. Translated by: J. Rieux and B. E. Rollin, The Hague: Mouton, 1975.
- Bacon, Francis. "On the Dignity and Advancement of Learning" in *The Works of Francis Bacon*. Collected and Edited by: J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, 13-377. Cambridge: The Riverside Press, 1882.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çeviren: Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2019.
- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. Çeviren: Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Bravo, Hamdi. "Locke'un Soyut Genel İde Anlayışı," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 10, (Güz 2010): 95-115.
- Descartes, René. *Philosophical Writings*. Translated by: J. Cottingham, R. Stoothof, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Eco, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. Wiley, Blackwell, 1997.
- Ergat, Emir Ali. *John Locke ve G. Berkeley'de Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2017.
- Formigari, Lia. *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1988.
- Hobbes, Thomas. "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body" in *The Collected Works Of Thomas Hobbes*, Edited by: W. Molesworth, 1-532. London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Characteristica Univversalis Fikrinin Tarihi" *Toplu Eserler* içinde, Çeviren: G. Mayorova, 412-418. Moskova: Mısl, 1984.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays Concerning Human Understanding*. Translated by: Alfred Gideon Langley, Chicago-London: The Open Court Publishing Company, 1916.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: 1825.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Locke, John. *Kelimelerin Suistimali*. Çeviren: Büşra Erdurucan, İstanbul: Tefrika Yayınları, 2020.
- Locke, John. *Kelimelerin Suistimali*. Çeviren: H. Bravo, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Ott, Walter R. *Locke's Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 28.03.2023

Kabul: 15.05.2023

Atıf: Selvi, Selvihan ve Yavuz Kılıç. "Cezanne'dan Hareketle Merleau-Ponty'nin Fenomenolojisinde Sanatın Önemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 140-152. <https://doi.org/10.55256/temasa.1272081>

Cezanne'dan Hareketle Merleau-Ponty'nin Fenomenolojisinde Sanatın Önemi

Selvihan Selvi¹

ORCID: 0009-0008-3390-4387

Yavuz Kılıç²

ORCID: 0000-0002-2948-9810

DOI: 10.55256/TEMASA.1272081

Öz

Maurice Merleau-Ponty'ye göre Paul Cezanne'ın sanatı nesnel dünyanın çeşitli temsillerini sunmaz, nesneyi açığa çıkışı içinde yakalar. O, Cezanne'ın resimlerinin saf doğayı, kökensel dünyayı resmettiğini düşünür. Ona göre fenomenolojinin amacı da kökensel dünyayı betimlemek ve yaşanan deneyimi felsefi düzeyde ele geçirmektir. O fenomenoloji ve sanatın, amaçlarına ulaşacaklarsa indirgeme yöntemini kullanmaları gerektiğini düşünür. Ona göre nesnel, verili ve türetilmiş olan indirgemeye tabi tutulmalı, varlık tezahürü içinde ortaya konmalıdır. Ancak onun fenomenoloji ve sanat arasında, indirgeme kavramı üzerinden kurduğu yakınlık, aynı zamanda fenomenoloji ve sanat arasında bir gerilimin oluşması tehlikesini de beraberinde getirir. Çünkü sanat, özellikle de Cezanne'ın resmi nesnel dünyayı indirgemeyi tamamlayabilir. Fenomenoloji soyut, kavramsal ve felsefi dili kullanmak zorundadır bu da fenomenolojik indirgemenin sınırlı kalmasına, dahası yaşanan deneyimi belli ölçüde çarpıtmasına yol açar. Bu makalede Merleau-Ponty'nin erken dönem düşünsel çerçevesi içinde kalınarak, fenomenolojiden beklentisi ve Cezanne'ın sanatında gördüğü felsefi önem ele alınacak, böylelikle söz konusu gerilim keşfedilmeye çalışılacak ve bu gerilimin Merleau-Ponty'nin erken dönem fenomenolojisi için olası sonuçları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cezanne, Fenomenoloji, İndirgeme, Merleau-Ponty, Resim, Sanat.

The Importance of Art in Merleau-Ponty's Phenomenology With Reference to Cezanne

Abstract

For Maurice Merleau-Ponty, Paul Cezanne's paintings seize phenomenon in its manifestation instead of giving various representations of the objective world. He thinks that Cezanne's paintings portray pure nature, the primordial world. He also argues that the purpose of phenomenology is to describe the primordial world and capture the lived experience at philosophical level. To his view, phenomenology and art must use method of reduction if they are to fulfill their purpose. He suggests that the objective, given and derivative must be subjected to reduction and being must be captured in its manifestation. However, the intimacy which he established between phenomenology and art regarding the concept of reduction also brings the danger of a possible tension between them. Because, art, particularly Cezanne's painting can complete the reduction of the objective world. Phenomenology must use the abstract, conceptual, and philosophical language. This causes the phenomenological reduction to stay limited, moreover to corrupt the lived experience. In this article, Merleau-Ponty's expectation from phenomenology and the philosophical value which he sees in Cezanne's art will be discussed by staying in early period of his thought. Thus, tension in question will be discovered and the potential consequences of it for Merleau-Ponty's early period phenomenology will be critically evaluated.

Keywords: Cezanne, Phenomenology, Reduction, Merleau-Ponty, Painting, Art.

¹ Araş. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. selviselvihan@hotmail.com

² Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. ykili@adu.edu.tr

Giriş

Varoluşçu fenomenolojinin önde gelen isimlerinden fransız filozof Maurice Merleau-Ponty fenomenoloji ile sanat arasında özel bir bağ olduğunu düşünür. Bu bağ en iyi kendi fenomenolojik yaklaşımıyla sanatın sorgulaması arasında kurduğu analogide görebiliriz. *Algının Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde de belirttiği gibi “fenomenoloji, dünyanın yeni açığa çıkmaya başlayan anlamını kavramaya çalışan sanatla aynı türden bir ilgi ve merak, farkındalık talebi ve istemidir.”³

Merleau-Ponty çalışmalarında sanat eserlerine ve sanatçıların düşüncelerine sıklıkla atıfta bulunmuş ve birçok yorumcu, sanatın onun düşüncesinde önemli bir yer tuttuğunu dile getirmiştir. Ancak onun sanat üzerine yazmasının asıl amacının sanat tarihi yapmak, sanat eserlerinin bir eleştirisini sunmak veya bağımsız bir sanat felsefesi geliştirmek olmadığı söylenebilir. Onun sanat üzerine yazıları fenomenoloji üzerine söylediklerine dayanır ve fenomenolojik araştırmasının bir devamıdır denebilir.⁴ “O sanat üzerine değil sanattan itibaren düşünür.”⁵ Merleau-Ponty birçok yerde filozofla sanatçının aynı şeyi hedeflediklerini de öne sürmüştür. Dolayısıyla onun, sanatı yaşama ve varlığa ilişkin soruşturmada oynadığı rol açısından ele aldığı söylenebilir.⁶ O felsefi uğraşısında sıklıkla sanata başvurmalarının nedeninin sanatın “bizi yaşanan dünyanın karşısına” getirmesi olduğunu söylemiştir. Onun için felsefi öneme sahip olan sanat eserleri “bakışımızı sorgularlar”.⁷

Merleau-Ponty en çok resim sanatı üzerinde durmuştur. Onun için felsefi bakımdan önemli olanın yalnızca belli resimler (veya bunların belli yönleri) mi yoksa özü itibarıyla sanat mı olduğu tartışma konusudur.⁸ Örneğin *Göz ve Tin* isimli yazısında resme ayrıcalık tanımıştır. Yalnızca ressamı değerlendirme yapmadan bakma izni verilir. Bilmenin ve eylemenin ahlaki talepleri ressam üzerinde zorlayıcılıklarını kaybederler. Felsefeden ve edebiyattan fikir ortaya koyması ve değerlendirme yapması beklenir, onların “dünyayı askıda tutmaları kabul edilmez.”⁹ Resim ise bu ayrıcalığını görünüre sadık kalan ve görünürle hemhal olan sanat olması dolayısıyla görünürlüğün koşullarını açığa çıkarabilmesi bakımından kazanır. Ancak Merleau-Ponty'nin çalışmalarının geneline baktığımızda özü bakımından sanat hakkında konuştuğunu söyleyebiliriz. (Asıl yönü itibarıyla) Sanat bizi kökensel olana, “yaban [işlenmemiş] anlamın dokusuna” döndürür.¹⁰ Nesnenin ve dünyanın tezahür koşullarını açığa çıkarır. “Şeylerin beşiği olan görünümünün salınımı” ifadeye taşır ve “varoluşun süregiden doğumuyla” ilgilenir.¹¹ Dolayısıyla sanat eseri dünyanın bir temsili veya yeniden üretimi değil “başlı başına bir dünyadır”.¹² Sanat eseri “bize görmeyi öğretir”.¹³ Hakiki sanatçı da verili olanla yetinmez, “kültürü

³ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016a), 28.

⁴ Jonathan Gilmore, “Between Philosophy and Art” in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. T. Carman and M. Hansen (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 292.

⁵ Emre Şan, “Estetik Dünyanın Logos'u” *Dünyanın Teni* içinde, ed. K. Direk (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 219.

⁶ J. Hugh Silverman, “Art and Aesthetics” in *Merleau-Ponty Key Concepts*, ed. R. Diprose and J. Reynolds (New York: Routledge, 2014), 95.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün. (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 59.

⁸ Gilmore, “Between Philosophy and Art,” 291-314.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal. (İstanbul: Metis Yayınları, 2016b), 29-30.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, “Eye and Mind” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, ed. A. G. Johnson and B. M. Smith (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993c), 123.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, çev. L. H. Dreyfus and A. P. Dreyfus. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964a), 17-18.

¹² Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 62.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, çev. R. C. McCleary. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964b), 77.

temellerine kadar özümser ve ona yeni bir yapı verir".¹⁴ Daha önce de değindiğimiz gibi Merleau-Ponty'nin amacı sistematik bir sanat felsefesi geliştirmek değildir dolayısıyla o çeşitli sanat dalları arasında açık seçik ve sistematik ilişkiler tasarlayıp bunları tüm çalışmaları boyunca tutarlı bir şekilde kullanmadığı gibi, sanat ile sanat eseri arasında net ayrımlar da yapmaz. Resim ve sanat kavramlarını da çoğu zaman gerekçe vermeden birbirini yerine kullanır. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin düşüncesinde özel olarak resim sanatı ile genel itibariyle sanat arasında net sınırlar çizmek zordur. Biz bu tartışmanın ayrıntılarına girmeden, yukarıda yer verdiğimiz ifadelerle dayanarak, Merleau-Ponty'nin özü itibariyle sanat hakkında konuştuğunu ve sanatın gerçek amacını en iyi resmin yerine getirdiğini düşündüğünden dolayı resmi öne çıkardığını kabul ediyoruz.

Merleau-Ponty'nin sanata ilişkin düşüncelerini en iyi, yoğunlukla resim üzerinde durduğu ve farklı dönemlerindeki daha genel felsefi yönelimini yansıtan üç denemede görebiliriz.¹⁵ Bu denemeler *Algının Fenomenolojisi*'ndeki yaklaşımına paralel olan ve sanatçıyı bir tür fenomenolog olarak anlayan "Cezanne'ın Şüphesi" (1945), yapısalcı dilbilim etkisiyle fenomenolojiden ontolojiye geçişi yansıtan *Dolaylı Dil ve Sessizliğin Sesleri* (1952) ve *Görünür ile Görünmez*'deki ontolojiye ışık tutan ve onu tamamlayan *Göz ve Tin*'dir (1961).

Merleau-Ponty birçok yazısında içerik, yöntem ve amaç açısından felsefe ve sanat arasında çeşitli açılardan bağlar kurar ve filozof ile sanatçı arasında farklı türden yakınlıklar tasarlar. Ancak Merleau-Ponty yorumcuları, onun felsefe ve sanat arasında kurduğu ilişkileri genellikle, bu ilişkilerin ontolojik zeminini ve içerimlerini vurgulayarak ve onun çalışmalarının tümünü gözeterek ve bütünlüklü bir anlatı kuracak şekilde ele alırlar. Bu yaklaşım tarzı onun düşüncesi açısından kilit önemde bazı noktaları vurgulama avantajına sahip olsa da bazı dezavantajlar da barındırmaktadır. Merleau-Ponty'nin düşüncesi ciddi bir dönüşüm göstermiştir. O geç dönemde geliştirmeye başladığı ancak yarım kalan ontolojik yaklaşımı ile erken dönem fenomenoloji yorumunun aşmaya çalışıp başaramadığı bilinç felsefesinin ötesinde yol almaya çalışır.¹⁶ Geç döneminde daha önce ele aldığı kavram ve temaları tekrar ele aldığı anda bile bunu ontolojik boyutu ön plana çıkararak ve bilinç eleştirisini derinleştirerek yapar. Sanata ilişkin düşüncelerinin arkaplanında felsefi yaklaşımı olduğu için felsefi yaklaşımında gördüğümüz dönüşümü sanata ilişkin düşüncelerinde de görürüz. Felsefi yaklaşımındaki dönüşümle tam olarak hesaplaşmadan sanata ilişkin çalışmalarını bütünlüklü olarak ele almak, sanata ilişkin düşüncelerindeki dönüşümü ve dolayısıyla birçok ince ayrımı gözden kaçırma tehlikesi barındırır. Örneğin Cezanne, hem "Cezanne'ın Şüphesi"nde hem de *Göz ve Tin*'de kökensel olanı açığa çıkarma başarısı bağlamında yer alır. Ancak "Cezanne'ın Şüphesi" Cezanne'ın yağlı boyalarını ele alırken, *Göz ve Tin* suluboyalarını öne çıkarır. Cezanne'ın son yıllarında yaptığı suluboyalar, yağlıboyalarının nesnelliğinden ödün vermeksizin, yağlı boyaların kütleye ve katılığa yaptığı vurguyu tinselliğe yapar. Bu vurgu değişikliği Merleau-Ponty'nin Paul Klee (1879-1940) üzerinden düz, sabit ve stabil olmayan 'kıvrımlı ve bükümlü' çizgiyi ontolojik bir kategori olarak renk ile birlikte konumlandırmasıyla son derece uyumludur.¹⁷ Renk ve çizgiye böyle bir işlev yüklemek ise şeyler arasında kesişimsel ilişkiler tasarlayan bir ontoloji ile mümkün olur.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 18-19.

¹⁵ Adrienne Dengerink Chaplin, "Phenomenology: Merleau-Ponty and Sartre" in *The Routledge Companion to Aesthetics*, ed. B. Gaut and M. D. Lopes (New York: Routledge, 2013), 134.; Taylor Carman, *Merleau-Ponty* (New York: Routledge, 2008), 180.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, çev. A. Lingis. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968), 179, 200.

¹⁷ Galen A. Johnson, "Ontology and Painting: "Eye and Mind" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, ed. A. G. Johnson and B. M. Smith (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993a), 40-41.

Merleau-Ponty kendisi ile Cezanne arasında öyle bir yakınlık kurar ki onun yazılarında karşımıza çıktığı haliyle Cezanne için Merleau-Ponty'nin alter egosudur diyebiliriz.¹⁸ “Cezanne’nın Şüphesi” isimli yazısında ise Merleau-Ponty’nin Cezanne’nın resmetme etkinliğine ilişkin söyledikleri, Cezanne’ı resmederek fenomenoloji yapan bir nevi fenomenolog olarak gördüğünü düşündürmektedir.¹⁹ Bu iddiada dile getirilenler ressam ile fenomenolog arasında amaç ve yöntem açısından bazı yakınlıklar tasarlamaktan öteye geçer ve ressam ile fenomenologu bir kılma eğilimi taşır. Dolayısıyla bu iddia ile hesaplaşılması gerekir. Bu yazı görece kısadır ve Merleau-Ponty’nin Cezanne’nın resmetme etkinliğine ilişkin buradaki yorumu kolaylıkla anlaşılır gibi görünür. Ancak tam bağlamına oturtulabilmesi için *Algının Fenomenolojisi* isimli çalışmasını merkez alan erken dönem felsefesini dikkate almamız gerekir.²⁰ Doğası gereği somut, maddi ve duyuşal öğelerle çalışan resmin, soyut ve kavramsal dile dayalı bir felsefi etkinlik nasıl ilişkilendiğini anlamak için öncelikle Merleau-Ponty’nin Cezanne yorumunu veya Cezanne’nın sanatına yüklediği felsefi anlamı serimlememiz gerekir. Sonrasında ise Merleau-Ponty’nin fenomenolojiden ne anladığını ve ondan ne beklediğini, Cezanne yorumunu temellendirecek kadar ele almamız gerekir. Merleau-Ponty’nin erken dönem çalışmalarında çerçevesi çizildiği haliyle ressam-fenomenolog bağının merkezinde ise indirgeme kavramının bulunduğunu iddia edebiliriz. Ona göre fenomeni açığa çıkarmanın ilk adımı indirgeme yapmaktır ve sanat da bir nevi indirgeme yapar. Ancak makalede göstereceğimiz üzere indirgeme kavramı sanat ile ilişkisi bakımından ele alındığında onun erken dönem fenomenoloji yorumunda bir gerilime yol açar. Bu makalede söz konusu gerilimin eleştirel bir değerlendirilmesi yapılarak, Merleau-Ponty’nin erken dönem Cezanne yorumu üzerinden sanatın Merleau-Ponty’nin fenomenolojisi için taşıdığı önem açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

1. Merleau-Ponty’nin Gözünden Cezanne’nın Nesnellik Arayışı

Paul Cezanne (1839-1906) önde gelen post-izlenimci ressamlardan biridir ve kübizm başta olmak üzere birçok modern resim akımına ilham kaynağı olmuştur. Barok sanatıyla başlamış, izlenimcilikte kendisini bulmuş, sonrasında izlenimcilik de dahil olmak üzere on dokuzuncu yüzyılın kabul görmüş tüm resmetme tarzlarına meydan okumuştur. Resimde temsil sorununa çözüm arama çabasıyla tanınır. Onun için önemli olan kişisel ifadenin ve resmin kendisinin sahiciliğidir.²¹ Cezanne izlenimcilikten etkilendiği dönemde, izlenimcilerin aksine doğanın yüzeyinde kalmamış ve doğanın duyularımıza yaptığı etkiyi kaydetmek yerine katı formları araştırmıştır. Ele aldığı katı formların da en ilkel geometrik yapısını keşfe çıkmıştır. “Düzey, yatay, diyagonal çizgileri tekrarlayarak doğanın kendi içinde varolan ritmi yakalamaya” çalışmıştır. Olgunluk döneminde ise geometrik formları bir kenara bırakmış ve forma renk üzerinden ulaşmaya çalışmıştır. Ancak soyutlamaya varan bu renk kullanımının amacı “gerçekliğin özünü tuvale aktarırken sanatçının doğanın akışına paralel bir uyum yakalaması gerektiğini” düşünmesidir.²² Hodge, Cezanne’nın 15. yüzyıldan kendisine uzanan, sanatta gerçekçilik algısını sarsmasına rağmen hakikat arayışından vazgeçmediğini ve onun resimlerinin ayırt ediciliğinin “gözle görülür nesnelliği” olduğunu dile getirir. Bu nesnelliğe rağmen Cezanne’nın resimleri aslında “onu kuşatan hayata ilişkin algılarına tercüman olur”²³ Williams, “kendi öznelliği ile başlaması ve eşit

¹⁸ Şan, “Estetik Dünyanın Logos’u,” 226.

¹⁹ Chaplin, *Phenomenology: Merleau- Ponty and Sartre*, 134.

²⁰ Galen A. Johnson, “Phenomenology and Painting: “Cezanne’s Doubt” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, ed. A. G. Johnson and B. M. Smith (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993b), 4.

²¹ Encyclopedia Britannica, “Paul Cézanne,” erişim 27 Mart 2023. <https://www.britannica.com/biography/Paul-Cezanne>

²² Serap Yüzgüller, *Paul Cezanne* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017), 33-35.

²³ Susie Hodge, *CEZANNE 500 Görsel Eşliğinde Yaşamı ve Eserleri*, çev. Seda Yörükler. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 7-9.

zorunlulukla nesnel gerçekliklere doğru dönmesi”nin Cezanne’ın sanatı için karakteristik olduğunu dile getirir. Williams’a göre “verili bir görünümün sabit yapısı olarak gerçeğin keşfi” ile aşırı öznellikten kaçınmaya çalışmak, Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinin Cezanne’ın sanatı ile paylaştığı ortak amaçtır.²⁴

“Cezanne’ın Şüphesi”, Merleau-Ponty’nin Cezanne’ın sanatını en bütünlüklü ele aldığı yazısıdır. Merleau-Ponty burada, Cezanne’ın, resimlerinin yeniliğinin ve tuhaflığının kendisinin bir kusurundan kaynaklanmış olabileceğine ilişkin duyduğu şüphenin anlamı üzerinde durur. Öncelikli olarak Cezanne’ın sanatını neye dayanarak anlamlandırmamız gerektiğini tartışır. Cezanne tüm yaşamını resme adamıştır ve zamanla belli bir tanınırlığa ve başarıya ulaşmıştır. Ancak yaşlandıkça kendisinden şüpheye düşmeye başlar. Çalışmalarının sıradışılığı ve özgünlüğünün gözlerindeki bir kusurdan mı kaynaklandığını sorgulamaya başlar. Cezanne kaygılı ve depresiftir, insan ilişkilerinden kaçır ve yaşlandıkça daha da hassaslaşır. Cezanne’ın resimlerinde doğaya ve renklere gösterdiği özel ilgi, resimlerindeki gayri insani karakterler, görünen dünyaya kendini adanması gözlerindeki kusurdan, insan dünyasından kaçmasından ve yabancılaşmasından kaynaklanıyormuş gibi düşünülebilir.²⁵ Ancak bunlara dayanarak çalışmalarının olumlu tarafını anlayamayız. Çünkü Cezanne’ın fiziksel kusurları ve “sinirsel zayıflığı temelinde, herkes için geçerli bir sanat formu kurmuş olması gayet olağandır... Çalışmasının anlamı yaşamından hareketle belirlenemez.”²⁶

Merleau-Ponty’ye göre Cezanne’ın resimlerinin anlamı, kullandığı yöntemleri şekillendirmesi bakımından sanat tarihinin etkisinden hareketle de açık hale getirilemez. Cezanne’ın 1870’e kadar olan resimleri, barok tekniği kullandığı, hareketi yakalamaya çalıştığı, imgesel sahnelerin ete kemiğe büründürüldüğü, “eylemlerin görünen yüzlerini değil ahlaki fizyonomilerini sunduğu” çalışmalardır.²⁷ İzlenimciler sayesinde Cezanne barok tekniği kullanmayı bırakmış, doğadan hareketle resim yapmaya ve görünenlerin tam olarak işlenmesine yönelmiştir. İzlenimcilik nesnelerin duyularımıza yaptığı etkiyi yakalamaya çalışır. Nesneler sabit konturleri olmadan, hava ve ışık tarafından bir araya getirilmiş olarak anlık algıya kendilerini gösterdikleri gibi sunulurlar. İzlenimci tekniklerin ortaya koydukları resimler doğaya birebir karşılık gelme de bu teknikler izlenimin genel itibarıyla doğru bir betimini sunar, ama aynı zamanda atmosferin ön plana çıkmasına ve nesnelerin geri plana itilip ağırlık kaybetmesine yol açarlar.²⁸ Merleau-Ponty’ye göre ise Cezanne’ın kullandığı teknikler, onun farklı bir amacının olduğunu gösterir; bazı durumlarda sabit konturlardan uzak durmak ve çerçeve karşısında renge öncelik vermek Cezanne için izlenimcilerde olduğundan farklı amaca hizmet eder. Cezanne atmosferin altında nesneyi yeniden bulmak istemektedir.

Merleau-Ponty’ye göre Cezanne, doğayı kendisine model olarak alan izlenimci estetiği terk etmeden nesneye dönmek ister. O, kendisine klasik sanatçılar için resmin çerçeve, kompozisyon ve ışık dağılımı gerektirdiği hatırlatılınca, klasiklerin “gerçekliği imgelem ve buna eşlik eden soyutlamayla değiştirdiklerini” kendisinin ise “resim yapmak için değil doğanın bir parçası [doğanın bir parçasını yakalamak] için teşebbüs ettiğini” söylemiştir.²⁹ Ama “Cezanne’ın resmi ne geleneği ne de bilimi yadsır.” Resim yapmak öğrenilmelidir, formların geometrik yapılarının çalışılması da resim yapmayı öğrenmenin önemli bir parçasıdır. Ama gerek

²⁴ Forrest Williams, “Cezanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, ed. A. G. Johnson and B. M. Smith (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993), 165-166.

²⁵ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 9-11.

²⁶ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 11.

²⁷ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 11.

²⁸ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 11-12.

²⁹ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 12.

perspektif ve geometri bilgisi gerekse de renkleri düzenleyen yasalar kendi başlarına değil görünen dünyanın ortaya çıkışına katkıda bulunmaları bağlamında önemlidir.³⁰ Merleau-Ponty'ye göre Cezanne'ın resmetmesinde paradoksal yönler vardır; Cezanne nesnelliği ve gerçekliği hedefler ancak perspektife dayanarak düzenleme yapmaz, rengi sınırlandıracak dış çizgi kullanmaz, dolaysız izlenimlerin verdiği duyuşal yüzeyle sınırlı kalır ve kontur kullanmaz. Fransız post izlenimci ressam Émile Henri Bernard (1868-1941) bu durumu 'Cezanne'ın intiharı' olarak adlandırmıştır. Ona göre Cezanne gerçekliği hedeflemekte ama kendisini gerçekliğe ulaştıracak araçlardan yoksun kılmaktadır. Merleau-Ponty'ye göre ise Bernard meselenin yalnızca bir yüzünü görür.³¹

Cezanne sanat ve doğa, düzen ve düzensizlik, duyarlık ve anlama yetisi, gördüğümüz istikrarlı ve sabit şeyler ile bu şeylerin bize değişen ve akıp giden belirme şekli arasında bir ayrım yapmaz; algıladığımız şeylerin spontane organizasyonu bu şeylerin insanlar tarafından yapılmış organizasyonu ve bilim arasında bir ayrım yapar. Cezanne'a göre sanatçı doğaya uymalıdır çünkü biz doğa sayesinde var oluruz.³² "Şeyleri görürüz; onlar hakkında düşünce birliğine varırız, onlara kök salmışızdır ve 'doğayı' kendimize temel alarak bilimlemizi kurarız."³³ Cezanne insan dünyasının tesis edilmiş düzenini değil saf doğayı, yani kökensel dünyayı resmetmek istemiştir. Ancak onun istediği "bir yaban gibi resmetmek" değildir; "zekâyı, ideleri, bilimleri, perspektifi ve geleneği, idrak etmeleri gereken doğa dünyasıyla yeniden temas haline getirmektir."³⁴ Cezanne bilimleri 'kendisinden geldikleri' doğayla yüzleştirmek istemiştir.

Merleau-Ponty'ye göre Cezanne perspektif araştırmalarında fenomenlere sadık kalmasıyla, yaşanan perspektifi keşfetmiştir. Biz gerçekte geometrik veya fotoğrafik olanı algılamayız.³⁵ Bu yüzden akademik resim ve fotoğraf Cezanne'ın ulaştığı düzeye ulaşamaz. Fotoğrafta bize yakın nesneler algıda göründüklerinden daha büyük, bize uzak nesneler ise daha küçük görünürler. Geniş bir yüzey üzerinde hızla göz gezdirdiğimizde gözlerimizin art arda aldığı imgeler farklı bakış açılarından gelir ve tüm yüzey çarpılır. Tuval üzerine resmederken ise bu bozulmalar dondurulur. Algıda biriken ve geometrik perspektife doğru yönelen spontane hareket durdurulur.³⁶ Akademik resim bu duruma sadık kalır, bir ideal olarak benimser ve teknik olarak yetkinleştirir. Cezanne ise resminde, algılama tarzımızı gerçekte olduğu gibi açığa çıkartır.³⁷ Cezanne'ın dehası, resimlerinin kompozisyonu bütüncül görüldüğünde, perspektifsel bozulmaların daha fazla kendi başlarına görünür olarak kalmamaları ve doğal görüşte oldukları gibi "ortaya çıkan bir düzen izlenimine, gözlerimizin önünde kendini organize ederek görünme edimi içindeki bir nesne izlenimine katkıda bulunmalarıdır."³⁸

Yukarıda bahsedilen tarzda resmetmesi Cezanne'ı, nesneleri algılama tarzımızı veya nesnelerin kendilerini algımızda inşa etme biçimlerini açığa çıkarmasına olanak tanır. Nesneler tamamlanmış olarak yer almazlar ama formdan tamamen yoksun bir izlenim karmaşası olarak da verilmezler. Duyusal içerik veya madde kendi içinden form kazanması sürecinde yansıtılır. Cezanne nesneleri sabitlenmiş bir gözün hareket-siz tekilliği açısından vermez. Nesneleri gerçekten algılamamıza uygun olarak hareketli ve dönüşüm süreci

³⁰ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 17.

³¹ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 12-13.

³² Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 12.

³³ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 13.

³⁴ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 14.

³⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 352-353.

³⁶ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 14.

³⁷ Merleau-Ponty, *Algının Dünyası*, 23.

³⁸ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 14.

içinde verir. Bu da Cezanne'ın resimlerindeki nesnelerin aynı anda farklı açılardan görülebilmelerinin ve eğik yüzeylerde ve kırık ufuklar karşısında olmalarının nedenidir.³⁹

2. Resim, Cezanne ve İndirgeme

Merleau-Ponty'nin Cezanne'ın sanatını kendi fenomenolojisine dayanarak yorumladığını söylemiştik. Dolayısıyla onun fenomenolojiden ne anladığına ve ondan ne beklediğine bakmamız, Cezanne'ın resimlerine ilişkin yaptığı yorumu daha iyi değerlendirmemize yardımcı olacaktır.

Merleau-Ponty fenomenolojinin bir betimleme etkinliği olduğunu öne sürer. Fenomenolojik betimlemeyi, bilimin nedensel açıklamalarından (dünyanın nesnelleştirilmesinden) ve idealizmin dünyadan kopuk olarak ele aldığı refleksif analizinden (dünyanın öznelleştirilmesinden) ayırır.⁴⁰ Merleau-Ponty fenomenolojik betimleme etkinliğini tasarlarırken, felsefenin genel itibarıyla sıkışıp kaldığını düşündüğü iki boyut olan empirizmin ve rasyonalizmin ötesinde bir yol bulmaya çalışmıştır. Bu iki kavramı çok geniş bir anlamda kullanır. Empirizmden genel olarak anladığı her türden realist ontoloji ve indirgeyici ve mekanistik bir gerçeklik tasarımına dayanan bilimsel görüşlerdir. Kendisini empirizm karşısında konumlandıran, ancak özü itibarıyla aynı önyargıları (dünyanın öznelikten bağımsız ve tamamlanmış bir halde olduğu) paylaşan entelektüalizmle ise çeşitli türden mentalizm, rasyonalizm ve idealizmleri ifade eder.

Merleau-Ponty kendi çabasıyla Cezanne'ınki arasında yöntemsel açıdan bir bağ kurar: entelektüalizm (akademik resim) ve empirizmin (izlenimcilik) ötesinde bir yol bulmak. Cezanne fenomenlere bağlı kalmış ve geleneksel önyargılardan uzak durmaya çalışmıştır. Entelektüalizmin zihni öne çıkaran yaklaşımının resimdeki yansıması olan lineer perspektifli klasik çizgi anlayışından da, empirizmin duyuları öne çıkarmasının resimdeki yansıması olan gözün ışık ve renge verdiği tepkiyi tek başına⁴¹ öne çıkarmaktan da uzak durmuştur. Ne gerçekçi bir sanat anlayışının talep edeceği gibi doğayı taklit eden eserler üretmeyi amaçlamış ne de sanatsal yaratımı, iç dünyanın dışsallaştırılması olan entelektüel imgelemenin ete kemiğe büründürülmesi gibi düşünmüştür.

Merleau-Ponty'ye göre fenomenolojinin özü varoluş içinde aramasında ve doğal tavrı, daha iyi anlayabilmek amacıyla askıya almasında görülebilecek paradoksal tavrı ve her fenomenologun fenomenolojiyi yeni baştan ele almasında görülebilecek fenomenolojinin nihayete ermemişliği ve tamamlanmamışlığı fenomenoloji için bir başarısızlık kaynağı olarak görülmemelidir. Onun için böylesi bir çaba tam da felsefenin gereklerini yerine getirir. Fenomenolojik yöntemin bu çelişkili yapısı ortadan kaldırılabilir bir şey değildir çünkü fenomenoloji “yaşamın içinde birbirine bağlanmış olan ... temaları” felsefi etkinlik içinde birbirine bağlamaktır.⁴² Amacı “felsefi bir statü kazandırmak” hedefiyle, “dünya ile olan naif teması yeniden keşfetmek”⁴³ olduğundan, fenomenolojinin böylesi bir görünüm sergilemesi normaldir. Dolayısıyla fenomenolojinin sınırlarının net olarak çizilmemiş olması ve sürekli olarak “başlangıç aşamasında kalması, çözülecek bir problem ve gerçekleştirilecek bir umut”⁴⁴ olması kaçınılmazdır. Bu durum Merleau-Ponty'ye göre aslında fenomenolojinin

³⁹ Merleau-Ponty, *Algıların Dünya*, 23-24.; Chaplin, *Phenomenology: Merleau- Ponty and Sartre*, 134.

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 11.

⁴¹ Chaplin, *Phenomenology: Merleau- Ponty and Sartre*, 134.

⁴² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 10.

⁴³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 9.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. S. Colin. (New York: Routledge, 2002), viii-ix.

kendi yönelimine sadık kalmasının işaretidir. Fenomenolojinin tamamlanmamışlığı, yaşamla teması ve “bir felsefe olarak, kendisine ilişkin eksiksiz bir bilince ulaşmadan önce, bir düşünme biçimi veya üslubu olarak tanımlanıp uygulanabileceği, yani bir hareket olarak varolacağı”⁴⁵, fenomenolojinin canlı bir çaba olduğu ve her filozofun fenomenolojinin anlamını kendi etkinliği içinde keşfetmesi gerektiği düşüncesini beraberinde getirir. Fenomenolojinin sınırları net ve nihai olarak çizilebilecek bir öğretilerden önce yaşanan deneyimin hakkının verilmesine ilişkin bir çaba olduğu iddiası⁴⁶, Merleau-Ponty’nin düşünme tarzının karakteristik özelliğini göstermesi bakımından önemlidir. Merleau-Ponty’ye göre yaşama ve deneyime ilişkin indirgeyici olmayan her felsefi çabanın fenomenolojik kaygının bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁷ Yaşam ve fenomenoloji arasında kurduğu bu ilişki, Merleau-Ponty’nin birçok farklı felsefi gelenek, bilim ve etkinlik tarzıyla temasa geçmesinde görülebilir. Fenomenolojinin çabasının modern düşünceyle birleşmesinin ve sanatla “aynı türden bir dikkati ve şaşırma, aynı bilinç talebini, dünyanın ve tarihin doğmakta ikenki anlamını yakalamaya dair aynı isteği içermesinin” de temeli budur.⁴⁸

Merleau-Ponty’ye göre fenomenolojik betimleme, dolaysız deneyimin ifadesi düzeyinde kalmayacak ve bizi dünyayla ilişkilendiren bağları ortaya çıkaracaksa fenomenolojik indirgemeyi kullanmalıdır. Deneyimin akışı içinde dünya tarafından sarmalandığımız için alışkanlıktan kaynaklanan bir aşinalık oluşur. Öznellik ile dünyanın nasıl sarmalandığını anlamak için bu aşinalığı bozmamız ve dünyaya dahil olmaktan uzaklaşmamız gerekir. “Algı dünyası pratik ve yararcı bir tavırda kaldığımız sürece büyük ölçüde bilinmeden kalır.”⁴⁹ Bu da nesnel düşünceye dayanan doğal tavrın önermelerinin betimleme yapılırken askıya alınması demektir. Ancak bunun amacı doğal tavırdan vazgeçmek değil, onu devre dışı bırakmaktır. Sağduyunun ve doğal tavrın kesinlikleri “felsefenin değişmez temalarıdır, ancak, her düşüncenin varsayılan temeli olmaları bakımından, verili kabul edilir ve gözden kaçarlar, dolayısıyla onları uyandırmak ve görünür kılmak için onlara ilişkin tasdikimizi bir anlığına askıya almamız gerekir.”⁵⁰

İndirgeme dünyaya pratik katılımımızı askıya alarak “bizi dünyaya bağlayan yönelimsel bağları gevşetir ve böylelikle onları bizim görüşümüze sunar.”⁵¹ Böylece yönelimimizle, bu yönelimin hedeflediği anlam olarak dünya arasındaki karşılıklılığa ışık tutar.⁵² Ancak indirgeme bilinci her türlü empirik veriden temizleyip dünyanın kuruluşunun temeli olarak saf bir içkinlik alanına ulaşmaz, eğer biz mutlak bir bilinç olsaydık indirgeme tam olabilirdi. Dünya bizim anlam verici yönelimimizden önce de oradadır. Dolayısıyla aslında indirgeme bize dünyanın “motive edilmemiş” ortaya çıkışını sunar. Çünkü bilinç dünyaya içkindir ve daha doğrusu bilinç ile dünya karşılıklı bir belirlenim içindedirler. Dünyanın içindeyken dünyayı anlamak için dünyadan uzaklaşmaya çalışmak, indirgemenin de aslında fenomenoloji gibi paradoksal olmasını gerektirir. Dolayısıyla indirgeme asla tam olamaz: “indirgemenin bize öğrettiği en önemli ders, eksiksiz bir indirgemenin imkan-

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, viii.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 28.

⁴⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 10.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 28.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *The World of Perception*, çev. O. Davis. (New York: Routledge, 2004), 39.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, xiv-xv.

⁵¹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, xv.

⁵² Ted Toadvine, “Phenomenology and “Hyper-Reflection” in *Merleau-Ponty Key Concepts*, ed. R. Diprose and J. Reynolds (New York: Routledge, 2014), 24.

sızlıdır.”⁵³ Fenomenolojik indirgeme ile askıya alınan dünyanın kendisi değil, dünyaya ilişkin nesnelleştirici anlayıştır diyebiliriz.

Ressam ve fenomenolog arasındaki bağı, indirgeme söz konusu olduğunda daha açık görebiliriz.⁵⁴ Merleau-Ponty'ye göre Cezanne bir nevi fenomenolojik indirgeme yapar: şeylerin doğal tavır içinde, gündelik yaşamda ve bilimsel açıklama tarzına göre nasıl görünmesi gerektiğine ilişkin önyargıları askıya alır ve şeyleri açığa çıkışı içinde, tam olarak sabitlenmemiş ve belirlenmemişlik hali içinde resmeder.⁵⁵ Cezanne insan dünyasının henüz varolmadığı ‘ön-dünya’yı sunmayı amaçlar.⁵⁶ Cezanne’ın resmi çevremizdeki dünyanın ve nesneler sisteminin zorunlu ve sarsılmaz olduğu düşüncesini askıya alır ve insanın kendisini üzerinde yükselttiği gayri insani doğayı açığa çıkarır. Cezanne’ın nesnelerinin tuhaflığının sebebi budur. Cezanne’ın dünyası “kişinin rahat hissetmediği ve tüm insani coşkunu yasaklayan, tanıdık olmayan bir dünyadır.” Ancak tesis edilmiş insani düzenin köküne ulaşabilen böyle bir bakışa yalnızca insan sahiptir. Hayvanlar yalnızca hakikat beklentisiyle şeylerin yüzeyini delip geçemezler. Cezanne böylelikle sanat ile hakikat arasındaki bağı kurar ve ‘insanın doğaya katılması’ olan klasik sanat tanımını yeniden gündeme getirir.⁵⁷

Merleau-Ponty'nin sanatsal indirgeme temasını, Cezanne’ı ele aldığı erken dönem yazılarındaki kadar net, tematik ve tam olmasa da geç dönem yazılarında da görürüz. Örneğin zamansallığı sunabilme kapasiteleri bakımından fotoğraf ve resmi karşılaştırdığı bir yerde nesneyi birebir sunan fotoğrafın zamanı vermediğini çünkü nesneyi zamanın bir anında dondurduğunu, resmin ise “beden ve dünyanın iyi bildiğim mantığına” sadık kalması dolayısıyla zamanı verebildiğini söyler. Resim, örneğin bir bedenin hareketini sunarken bu bedenin parçalarını paradoksal bir şekilde ilişkilendirerek, bedenin zamansallığını açığa çıkarır. Bedenin her uzvu zamanın farklı bir anındaymış gibi resmedilir ki bu bedenin gerçekte bulunamayacağı bir haldir ve bu durum resmin doğasını bilmeyenler tarafından bir perspektif hatası olarak anlaşılır. Ancak algım farklı anlarda bulunan bu uzuvlardan geçerek zamansallığa ulaşır.⁵⁸

Merleau-Ponty, kendisi gibi Cezanne’nın da dünyanın alışılmış görünümünden uzaklaşmayı, dünya ile tekrar bağ kurmak ve onu daha iyi anlamak için kullandığını düşünür. Bunu Cezanne’ın motif kavramında görebileceğimizi söyler. Merleau-Ponty'ye göre Motif Cezanne’ın resimlerinde amaçladığı şeydir, yani manzaranın bütünlüğü ve dolgunluğudur. Ressam kendi motifi ile doğanın ve dünyanın spontane hareketine katılır.⁵⁹ Ressam, doğanın dilini ve mantığını kullanarak nesnenin kendisini açığa çıkarmasını sunabilmelidir.⁶⁰ Manzaranın ve resmin teknik özellikleri her fırça darbesinde mevcut bulunsun da kısmi görünüm, manzaranın jeolojik yapısı, perspektifin, tasarımın ve geometrinin tikel bilgileri tek başlarına resmin amacı olamazlar. “Onun önündeki görev önce bilimden öğrendiği her şeyi unutmak ve sonra bu bilimler yoluyla, meydana gelen bir organizma olarak manzaranın yapısını yeniden yakalamaktır.”⁶¹ Bunun için Cezanne ilk olarak manzaranın jeolojik yapısını keşfederek başlar sonra durup ‘kırsalla birlikte filizlenerek’ her şeye dikkat ederek bakar.

⁵³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, xv.

⁵⁴ Williams, “Cezanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty,” 171.

⁵⁵ Johnson, “Phenomenology and Painting: “Cezanne’s Doubt,” 13.

⁵⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 376.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 16.

⁵⁸ Merleau-Ponty, “Eye and Mind,” 145.

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 356.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 275-276.

⁶¹ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 17.

Yakalanan görünüm birleştirilmeli ve resmin her parçası birlikte olgunlaştırılmalıdır. Cezanne resmin her yerini aynı anda yapmaya başlar ve resim doluluk, yapı ve denge bakımından gelişirken bir anda olgunlaşır. Cezanne'in amacı içinde yaşadığı dünyayı daha iyi kavramaktır.

Merleau-Ponty'ye göre Cezanne'in resimlerinin sıradışılığı ve kendine özgülüğü ressamın kişiliğindeki, algısındaki veya tekniğindeki bir sorunun sonucu değildir. Cezanne nesneleri ilk defa varlığa gelmeleri içinde resmeder, tamamlanmış ve sabitlenmiş halleriyle değil.⁶² Böylelikle algının doğasını açığa çıkartır. Cezanne'in resmettiği, benin ve dünyanın bedenli deneyimde düşünümSELLİK, nesnellik ve bilgi öncesi kaynaşmasıdır. Cezanne ilk sözün ressamıdır, dolayısıyla ilk defa ortaya çıkmanın gerilimini taşır. Sanatçı "ilk insan gibi konuşur ve daha önce kimse yapmamış gibi resim yapar."⁶³ Ressam "resimlerle yazar ve daha önce resmedilmemiş olanı ilk defa ve nihai olarak resim haline getirir."⁶⁴ Sanatçının yakalayıp görünür bir nesneye dönüştürdüğü "şeylerin beşiği olan görünümün salınımıdır", sanatçı varoluşun süregelen doğumuyla uğraşır.⁶⁵

Sonuç

Metinde anlattığımız gibi sanat ile felsefe arasında yakın ilişkiler tasarlayan bir düşünürün "dünyayı görmeyi baştan öğrenmek isteyen bir algı felsefesi de adeta resimle görev değişimi yaparak resme ve genelde sanatlara hak ettikleri yeri yeniden kazandıracak ve bizi onları kendi saflıkları içerisinde benimsenmeye açık hale getirecektir"⁶⁶ demesi gayet anlaşılırdır. Peki, bu şekilde tasarlanan sanatı 'kendi saflığı' içinde benimsemenin Merleau-Ponty'nin tasarladığı haliyle fenomenoloji için sonuçları nasıl olur? Buradan hareketle fenomenolog ve ressamı bir kıldığını söyleyemeyiz. Çünkü fenomenoloji felsefi dili kullanmak ve elde ettiği sonuçları felsefe alanı içinde konumlandırmak amacındadır. Resim ise doğası gereği duyuşsal olana bağımlıdır ve felsefe alanının dışındadır. Söz konusu 'görev değişimi' belli bir anlamda yan yana yürüme olarak anlaşılabilir. Buna göre resim ve sanat kökensel olanı açığa çıkarırken, fenomenoloji ise sanatın başarısını felsefi alana taşıyabilir ve sanatın yaşam ve varlıkla olan temasını açığa çıkarabilir. Buradan ise Cezanne'in bir fenomenolog olmadığı, fenomenoloji açısından çok önemli bir sanatçı olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Burada bir sorun yok gibi gelebilir. Ancak bu noktada indirgeme kavrayışı ile Merleau-Ponty'nin erken dönem fenomenoloji tasarımı bir gerilim ortaya çıkmaktadır. Merleau-Ponty'nin fenomenolojiye, yaşamla olan naif teması felsefi düzeyde yakalama amacı yüklediğini belirtmiştik. Fenomenolog, kökensel olanı yakalayabilmek için türetilmiş, nesnel ve verili olanı indirgemeye tabi tutmalıydı. İndirgeme, dünyayı dünya içinden kavrama çabası olduğundan dolayı da paradoksaldı ve tamamlanamaz olduğu kabul edilmişti. Merleau-Ponty'nin anladığı haliyle fenomenoloji soyut ve kavramsal dile bağımlıdır, yaşam ise felsefi dile indirgenemez. Bu da aslında fenomenolojinin yaşandığı haliyle deneyimi yalnızca sınırlı bir şekilde ele geçirmekle kalmadığını aynı zamanda onu çarpıttığını da gösterir. Cezanne'in resmi ise kökensel olana ulaşmakta ve dünyanın kendisini bizimle ilişkisinde inşa etmesini açığa çıkarmaktadır. Onun sanatı yaşamla birlikte 'filizlenir'. Bu da en iyi durumda fenomenolojinin sanatın peşinden gitmesi ve çalışma konusu için sanata bağımlı olması sonucunu doğurur. Çünkü böylesi bir düşünsel çerçeve içinde, dile dayalı tüm disiplinler ve felsefe gelenekleri arasında

⁶² Gilmore, *Between Philosophy and Art*, 294

⁶³ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 19.

⁶⁴ Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, 18.

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, "Cezanne's Doubt" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, ed. A. G. Johnson and B. M. Smith (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993a), 68.

⁶⁶ Merleau-Ponty, *Algıların Dünyası*, 59-60.

yaşanan deneyimin hakkını en iyi fenomenolojinin verebildiği savunulabilse dahi fenomenolojinin yaşanan deneyimi çarpıttığı inkâr edilemez. Bu durumda fenomenolojinin bağımsız araştırma yapmaması gerektiği, yalnızca sanat eserlerinin felsefi önemlerini açığa çıkarması gerektiği öne sürülebilir. Yani fenomenoloji, bilimi değil ama sanatı merkeze alan bir nevi pozitivizm olmalıdır. Bu durumda fenomenolojinin gerekliliği bile sorgulanabilir. Bize bir kez sanat eserlerini anlamayı öğrettikten sonra fenomenolojiye gerek kalmadığı savunulabilir. Hatta bu durumda fenomenolojinin felsefeye değil sanata ait bir yöntem veya bakış açısı olduğu veya felsefe alanında işlevini bir kez yerine getirdikten sonra sanat eleştirisi için bir önsöz işlevine dönüşeceği, fenomenoloğun da aslında Cezanne gibi sanatçılar olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin erken dönem düşüncesinde indirgemeye yüklediği anlam, bu düşüncenin temellerini ve sanat ile fenomenoloji arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi sarsma tehlikesi barındırıyor gibi gözükmektedir.

Bu düşünsel çerçevenin birtakım örtük (ve günümüz açısından sorunlu olarak algılanabilecek) varsayımlar barındırdığı açıktır. Bize göre bunların en önemlisi yaşanan deneyimin dilden bağımsız, dil dışı veya en iyi durumda dil-öncesi olduğudur. Bu varsayım (somut olarak kavranan) deneyim ile (doğası gereği soyut olan) dil arasında kapatılamaz bir uçurumun açılmasına yol açar. Diğer önemli bir varsayım ise sanatın (veya estetik deneyimin) yaşamla aynı türden olduğu veya aynı 'dili' konuştuğudur. Bu varsayım ise sanata diğer alanlar karşısında boy ölçülemez bir üstünlük sağlar. Merleau-Ponty'nin erken dönem düşünsel çerçevesinin temel varsayımlarının, kariyerinin ilerleyen dönemlerinde etkileşimini arttırdığı (dil'in otonomisini tartışan yapısalcı dilbilim gibi) çeşitli disiplinler tarafından sarsılmasının, Merleau-Ponty'yi fenomenolojiyi yeni baştan düşünmeye sevk ettiğini söyleyebiliriz. Ancak indirgeme tasarımının getirdiği gerilim de Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi yeni baştan düşünme çabasında önemli bir neden olmuş gözükmektedir. Bu gerilimin üzerinde durmak Merleau-Ponty'nin son yazılarında karşılaştığımız soyut, bilimsel ve kavramsal dilin sınırlarını aşmaya çalışan opak, dolaylı ve poetik dil kullanımını ve şeyler arasında hiyerarşik değil yatay ilişkiler tasarlamaya çalışan ontolojisini anlama çabamıza ışık tutabilir. Onun erken döneminde her ne kadar nesnel temsil anlayışının eleştirisini yapsa da naif realizmin sınırlarını aşmadığını ve söz konusu eleştiriye tamamlayamadığını söyleyebiliriz. Ancak erken dönem düşünsel çerçevesini sarsan bu gerilim aynı zamanda Merleau-Ponty'nin düşüncesini daha da ileri taşımıştır.

Kaynakça

- Chaplin, D. Adrienne. "Phenomenology: Merleau- Ponty and Sartre" in *The Routledge Companion to Aesthetics*, Editörler: B. Gaut and M. D. Lopes, 126-136. New York: Routledge, 2013.
- Encyclopedia Britannica. "Paul Cézanne," Erişim 27 Mart 2023. <https://www.britannica.com/biography/Paul-Cezanne>
- Gilmore, Jonathan. "Between Philosophy and Art" in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Editörler: T. Carman and M. Hansen, 291-317. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hodge, Susie. *CEZANNE 500 Görsel Eşliğinde Yaşamı ve Eserleri*. Çeviren: S. Yörükler, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Johnson, A. Galen, "Ontology and Painting: "Eye and Mind" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, Editörler: A. G. Johnson and B. M. Smith, 35-55. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993a.
- Johnson, A. Galen. "Phenomenology and Painting: "Cezanne's Doubt" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, Editörler: A. G. Johnson and B. M. Smith, 3-14. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993b.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Cezanne's Doubt" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Editörler: A. G. Johnson and B. M. Smith, 4-75. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993a.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Eye and Mind" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Editörler: A. G. Johnson and B. M. Smith, 121-149. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993b.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya*. Çeviren: Ö. Aygün, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çeviren: E. Sarıkartal ve E. Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016a.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Göz ile Tin*. Çeviren: A. Soysal, İstanbul: Metis Yayınlar, 2016b.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Çeviren: S. Colin, New York: Routledge, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sense and Non-Sense*. Çeviren: L. H. Dreyfus and A. P. Dreyfus, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964a.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signs*. Çeviren: C. R. McCleary, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964b.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Çeviren: A. Lingis, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. Çeviren: O. Davis, New York: Routledge, 2004.
- Silverman, J. Hugh. "Art and Aesthetics" in *Merleau-Ponty Key Concepts*, Editörler: R. Diprose and J. Reynolds, 95-108. New York: Routledge, 2014.
- Şan, Emre. "Estetik Dünyanın Logos'u" *Dünyanın Teni* içinde, Editör: K. Direk, 213-230. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Toadvine, Ted. "Phenomenology and "Hyper-Reflection" in *Merleau-Ponty Key Concepts*, Editörler: R. Dipro-

se and J. Reynolds, 17-29. New York: Routledge, 2014.

Williams, Forrest. "Cezanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty" in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy And Painting*, Editörler: A. G. Johnson and B. M. Smith, 165-173. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.

Yüzgüller, Serap. *Paul Cezanne*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017.

Demokritos'un *Euthumiê* Anlayışı

Murad Omay¹

ORCID: 0000-0002-3980-9750

DOI: 10.55256/TEMASA.1275675

Öz

Her ne kadar çağdaş antik etik literatüründe çok fazla üzerinde durulmamış olsa da, Demokritos'un ahlakla ilgili görüşleri, kendisinden sonraki bazı filozofları etkilemiş görünmektedir. Onun ahlak görüşleri bağlamında süregiden temel bir tartışma, ahlak anlayışının atomculuğu ile bağlantılı olup olmadığıdır. Az sayıda akademisyen atomcu sistemiyle uyumlu bir ahlak teorisi ortaya koyduğunu iddia ederken çoğu akademisyen, onun etiği ile atomculuğunun birbiriyle ilişkilendirilemeyeceğini, onun ahlakla ilgili görüşlerinin atomcu sistemiyle tutarlı bir teori olarak görülemeyeceğini düşünür. Konuyla ilgili diğer bir tartışma, onun ahlakla ilgili görüşlerinin kendi içinde sistematik olup olmadığıdır. Bazı akademisyenler onun görüşlerinin bütünlükten yoksun, o döneme ait yaygın ve sıradan deyişlerden oluştuğunu ve bir ahlak teorisi sayılamayacağını ileri sürerken; diğer bazıları da onun ahlak teorisinin felsefi ve sistematik olduğunu ileri sürer. Biz bu çalışmamızda Demokritos'un atomculuğuyla etik görüşleri arasındaki bağlantı konusunda yeterli kanıt olmasa da, onun etik görüşlerinin *euthumiê* kavramı merkezinde kendi içinde tutarlı bir yapı oluşturduğunu; bunun ondan kalan fragmanlardan çıkartılabileceğini iddia edecek ve göstermeye çalışacağız. İncelememiz sonucunda Demokritos'a göre *euthumiê*nin temel olarak ruhun hazlarına ve para ile bedensel hazlar konusunda ölçülü olmaya dayandığını ileri süreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Demokritos, *Euthumiê*, Mutluluk, İyi Oluş, Uyum, Denge, Dinginlik.

Democritus' View of *Euthumiê*

Abstract

Although not extensively discussed in contemporary ancient ethical literature, Democritus' views on morality seem to have influenced some philosophers after him. A fundamental debate going on the context of his moral views is whether his understanding of ethics is related to his atomism. While some academics claim that he proposed an ethical theory that is compatible with his atomic system, on the other hand, most academics believe that his ethics cannot be related to his atomism and that his views on ethics cannot be seen as a consistent theory with his atomic system. Another debate regarding the topic is whether his views on ethics are systematic within themselves. While some academics argue that his views are lack of coherence and consist of common and ordinary expressions of his time, and cannot be considered as an ethical theory, others claim that his ethical theory is philosophical and systematic. We will argue and attempt to demonstrate in this study that while there is insufficient evidence for the connection between Democritus' atomism and ethical views, his ethical views form a consistent structure within themselves based on the concept of *euthumiê*, which can be inferred from the fragments that have been preserved. As a result of our analysis, we will argue that according to Democritus, *euthumiê* is primarily based on pleasures of soul and enjoying measured pleasures related to money and bodily desires.

Keywords: Democritus, *Euthumiê*, Happiness, Well-Being, Harmony, Equilibrium, Imperturbability.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. necati.omay@istanbul.edu.tr

Giriş

Antikçağ felsefesinde Demokritos'a gelinceye değin bilgelerin² ve filozofların ortaya koydukları ifadelerden ve görüşlerden insanın ulaşması gereken bir en yüksek iyi ya da amaç olup olmadığına ilişkin bazı tartışmaya açık, muğlâk sonuçlar elde edilebilir. Aristoteles, şair ve bilgelere biri olan Solon'a göre insanın en temel amacının mutluluk (*eudaimonia*) olduğunun söylenebileceği bir ifadeyi aktarır. Onun aktarımıyla Solon'a göre mutlu (*eudaimôn*) kişi, dış iyileri ölçülü olarak elde etmiş, soylu, güzel şeyler gerçekleştirmiş ve ölçülü biçimde yaşamış kişidir.³ Aristoteles'in aktardığına göre Solon, bir kişinin hayattaki temel amacına varıp varmadığının değerlendirmesini ancak o kişi öldükten sonra yapabileceğimizi, kişiye yaşarken "mutlu" diyemeyeceğimizi düşünmüştür.⁴ Bilgelerden biri olan –aynı zamanda çoğunlukla ilk filozof olarak kabul edilen⁵– Thales'te de Solon'da olduğu gibi insanın nihai amacının mutluluk olduğunu düşündürten bir ifadeye rastlanır. Aktarımlarının sahilliği şüpheli olsa da Diogenes Laertios'un aktardığına göre Thales, "Kim mutludur?" sorusuna, "Bedence sağlıklı, ruhça becerikli, yaratılışça eğitimli olan" diye cevap vermiştir.⁶ İlk filozoflardan Herakleitos'un, sahilliği şüpheli, "Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik" şeklindeki fragmanı⁷ da onun için insanın temel amacının mutluluk olabileceğini ve mutluluğun beden hazlarından kaynaklanmayacağını düşünmemize yol açar. Ama *euthumiê* olarak adlandırdığı, insanın ulaşması gereken bir en yüksek iyi ya da amaç olduğunu açıkça ortaya koyan ilk filozofun Demokritos olduğu söylenebilir.⁸ O neredeyse tamamen atomcu görüşleriyle tanınır ve bazı çağdaş çalışmaların konusu olsa da⁹ onun etik teorisi çağdaş dönemdeki antik etik tartışmalarında pek dikkat çekmemiştir.¹⁰ Oysa onun ahlak konusundaki görüşlerinin kendisinden sonraki

² Genellikle "yedi bilge" olarak anılan bu kişilerin adları Platon'a göre, Thales, Pittakos, Bias, Solon, Kleobulos, Myson ve Khilon'dur. Plato, "Protagoras" in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 2*, çev. W. R. M. Lamb (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 343a. Bilgelerdeki ahlâk ifadeleri kısa özlü sözler şeklinde olup bunlar arasında kişinin kendini bilmesi, aşırıya kaçmaması, kendine hâkim olması, ölçülü olmasıyla ilgili öğütler birçok bilgede ortaktır. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 23-24.

³ Aristotle, "Nicomachean Ethics" in *The Complete Works of Aristotle, Vol II*, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), 1179^a5.

⁴ Aristotle, "Nicomachean Ethics," 1100^a10.; Aristotle, "Eudemian Ethics" in *The Complete Works of Aristotle, Vol. II*, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), 1219^b5.

⁵ Karşıt bir görüş için bkz.: Lea Cantor, "Thales – the 'first philosopher'? A troubled chapter in the historiography of philosophy," *British Journal for the History of Philosophy* 30, sayı: 5 (2022): 727-750.

⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), I.37.

⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 37.

⁸ C. C. W. Taylor, "The Atomists" in *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 197.

⁹ Bu çalışmalar için kaynakçaya bakılabilir. Maalesef Türkçede Demokritos etiğiyle ilgili yayımlanmış sınırlı inceleme bulunmaktadır. Antikçağ tarihlerine bakıldığında, bu çalışmada da yararlandığımız W. K. C. Guthrie'nin *Yunan Felsefesi Tarihi*'nin ikinci cildinin içindeki Demokritos etiğiyle ilgili kısım en kapsamlı inceleme gibi görünmektedir. Bunun yanında Eduard Zeller'in *Grek Felsefesi Tarihi* ve Frederick Copleston'un *Ön-Sokratikler ve Sokrates* adlı çalışmalarında da çok kısa incelemeler bulunur. Etiğe giriş ve etik tarihi türündeki kitaplarda da görebildiğimiz kadarıyla Demokritos etiğiyle ilgili kısa da olsa bir inceleme (ve fragmanlarından bazı seçmeler) Afşar Timuçin'in *Eskiçağ Ahlakları* adlı çalışmasında bulunur. Makalelere bakıldığında ise onun etiğinde evlat edinme konusunu ele alan, Fatma Ayperi Tuğçe Özdemir ve Ekin Kaynak İltar'ın "Demokritos'un Ahlakla İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme: Evlat Edinme Örneği" (2019) adlı makalesi; diğeri ise doğrudan etiğiyle ilgili olmasa da etiğiyle ilgili bir inceleme de içeren Gökhan Murteza'nın "Demokritos'ta Atomculuk ve Siyaset İlişkisi" (2019) adlı iki çalışmaya rastlanmaktadır.

¹⁰ Julia Annas, "Democritus and Eudaimonism" in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. Victor Caston and Daniel W. Graham (Oxon: Routledge: 2016), 169.

bazı filozofları etkilemiş olduğu görülmektedir.¹¹ Ayrıca, doğrudan etkisi tartışmalı olsa da, onun görüşlerinin Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bazı etik görüşleriyle benzerlik gösterdiği de söylenebilir.¹² Bu nedenle onun ahlakla ilgili görüşleriyle ilgili bir inceleme akademik olarak önem taşımaktadır.

Demokritos'un eserleri, kendisinden sonra gelen Laertios ve Thrasyllus tarafından farklı şekillerde kategorilere ayrılmıştır.¹³ Onun ahlakla ilgili *Pythagoras, Bilgenin Durumu Üzerine, Hades'teki Durum Üzerine, Tritogeneia, İnsani Üstünlük ya da Erdem Üzerine, Amaltheia'nın Boynuzu, Euthumiê Üzerine* ve *Ahlak Notları* adlı birçok eser kaleme aldığı düşünülmektedir.¹⁴ Bunlar içinde en önemlisi Zeller'e göre *Euthumiê Üzerine (peri euthumiês)* adındaki kitaptır.¹⁵ Maalesef onun bu eserlerinden günümüze sadece fragmanlar kalmıştır. Fragmanların büyük çoğunluğu, 5. yüzyıldan Stobaios'tan kalanlar ile, bunların bir kısmıyla örtüşen, 17. yüzyıldaki bir el yazmasından alınan, "Demokrates" adlı bir filozofa atfedilen *Gnômai Dêmokratous* adlı fragmanlar derlemesidir. Belirtilen fragmanların hangisinin gerçekten Demokritos'a ait olduğuyla ilgili hala devam eden bir akademik tartışma bulunmaktadır.¹⁶ Bu fragmanlar içinde etik konularla ilgili Demokritos'a atfedilen yaklaşık 200 fragman bulunmaktadır.¹⁷

Onun ahlak görüşleri özelinde süregiden diğer bir temel akademik tartışma da, onun ahlak anlayışının atomculuğu ile bağlantılı olup olmadığı; başka bir ifadeyle ahlak anlayışının onun genel felsefi sistemiyle uyumlu olup olmadığıdır. Az sayıda akademisyen onun etiği ile atomculuğunu ilişkilendirip atomcu sistemiyle uyumlu bir ahlak teorisi ortaya koyduğunu iddia eder. Bu konudaki çağdaş ilk yaklaşım O. Gilbert tarafından ortaya konulmuş olsa da Von Fritz'in ve Vlastos'un daha sonraki görüşleri daha başarılı görünür. Her ikisinin de onun etiğiyle atomculuğu arasındaki ilişkiye yönelik en güçlü gerekçesi Demokritos'un bir fragmanıdır.¹⁸ Ayrıca Vlastos, Demokritos'un etiğinin onun materyalist varlık ve ruh görüşüyle bağlantının kurulabilmesi için onun Sokrates öncesi dönemin tıbbi terminolojisini kullandığının anlaşılması gerektiğini

¹¹ Örneğin Kranz, Demokritos'un etiğinin Epikuros'un değiştirdiği biçimiyle Montaigne ve Bentham'a kadar etkisini gösterdiğini belirtir. Kranz, *Antik Felsefe*, 162. Warren'a göre de Demokritos'un düşünceleri, Epikuros'un etik görüşlerinin habercisi olarak görülebilecek unsurlar içermektedir. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 193-200.

¹² A. A. Guseinov, "The Ethics of Democritus," *Soviet Studies in Philosophy* 26, sayı: 1 (1987): 54.

¹³ Fatma Ayperi Tuğçe Özdemir ve Ekin Kaynak İltar, "Demokritos'un Ahlakla İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme: Evlat Edinme Örneği," *Felsefi Düşün* 13, (2019): 321.

¹⁴ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, IX.46.

¹⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 91.

¹⁶ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi II*, çev. Faruk Gültekin. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2019), 375.; Sylvia Berryman, "Democritus," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)* içinde, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, "Forthcoming," 1. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/democritus/>; Zeph Stewart, "Democritus and the Cynics," *Harvard Studies in Classical Philology* 63, (1958): 179. Ayrıca bkz.: Charles H. Kahn, "Democritus and the Origins of Moral Psychology," *American Journal of Philology* 106, sayı: 1 (1985): 2-5. Diels-Kranz'daki B fragmanlarının bir kısmı (B35-115) Demokrates koleksiyonundan, diğer bir kısmı (B169-296) Stobaios koleksiyonundandır. Her iki koleksiyona dahil olmayan fragmanlar (B1-34 ve B116-169) farklı kaynaklardan derlenmiştir ve bu nedenle en güvenilir olarak kabul edilir. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, 29-30. Laks ve Most, özgün olanlarla özgün olmayanları birbirinden ayıracak tatmin edici bir kriter olmadığını belirtip özgünlüğü şüpheli fragmanları italik olarak yazar. André Laks ve Glenn W. Most, *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*, Loeb Classical Library 530 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 5.

¹⁷ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Oxon: Routledge: 2004), 530.

¹⁸ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi II*, 380. Belirtilen fragman şöyledir: "İnsanın <euthumiêsi> tatminindeki ölçülülükten ve yaşamındaki dengeden gelir. Eksiklikler ve fazlalıklar değişir ve ruhta güçlü dalgalanmalara neden olur. Ruhların büyük değişim yaşayanları ne dengeli ne de <euthumos> olur." Referans için bkz.: 52. dipnot.

düşünür.¹⁹ Çoğu akademisyen ise, Demokritos'un etiği ile atomculuğunun birbiriyle ilişkilendirilemeyeceğinden yola çıkarak, onun ahlakla ilgili görüşlerinin atomcu sistemiyle tutarlı bir teori olarak görülemeyeceğini düşünür.²⁰ Örneğin Bailey ve Dyroff onun atomculuğu ile ahlakla ilgili görüşlerini birbiriyle bağlantısız ya da zayıf olarak bağlantılı görür.²¹ Taylor onun etik görüşleri ile atomcu fiziği arasındaki bağlantı konusuna şüpheyle yaklaşır.²² Barnes, onun ahlak ve fizik felsefeleri arasında yakın bir bağlantı olmadığını belirtir.²³ Copleston, onların bilimsel bir bağlantı içinde durmadığını ileri sürer.²⁴ Cooper da onun *euthumia* anlayışını maddeci atom teorisinden çıkarmak için hiçbir iyi neden olmadığını söyler.²⁵

Demokritos'un etik görüşlerinin atomcu teorisiyle ilişkisini dışında, ondan kaldığı düşünülen fragmanlardaki etik görüşlerinin sistematikliğine bakılırsa, bu konuda da farklı görüşler olduğu görülür. Bailey, Demokritos'un "etiğinin" pek de bir ahlak teorisi sayılamayacağı ileri sürer.²⁶ Berryman'a göreyse Demokritos'a isnat edilen ahlakla ilgili mevcut fragmanlarda ortaya konulan fikirler bütünlükten yoksun, o döneme ait yaygın ve sıradan deyişlerden oluşmuş gibi görünmektedir ve onun etik görüşlerinin tutarlı bir açıklamasını oluşturmak zordur.²⁷ Barnes da, elimizdeki fragmanlardan sistematik bir ahlak felsefesi keşfetme umudumuzun boşa olduğunu söyler.²⁸ Öte yandan Rowett, Demokritos'tan kalanları sistematik bir etik teori sunmayı hedeflemeyen, izole ve banal ifadeler olarak görmeyen sorunlu olduğunu belirtir.²⁹ Nill de onun ahlak teorisinin atomculuğuyla bağlantısından bağımsız olarak, ki ona göre böyle bir bağlantıyı kurmak için yeterli kanıt yoktur, felsefi ve sistematik olduğunu ileri sürer.³⁰

Biz bu çalışmamızda —her ne kadar Demokritos'un atomculuğuyla etiği arasında bir ilişki olup olmadığı tartışması felsefi bakımdan daha ilginç ve değerli olabilirse de— onun atomcu fiziğiyle etik görüşleri arasındaki bağlantı konusunda yeterli kanıt olmadığını düşünerek, onun etik görüşlerine yoğunlaşacak ve bu görüşlerin çoğunun, *euthumiê* kavramı çerçevesinde kendi içinde tutarlı bir yapı oluşturduğunu; bunun ondan kalan fragmanlardan çıkartılabileceğini iddia edecek ve göstermeye çalışacağız. Doğal olarak bu iddiamızın daha tam bir gerekçelendirilmesi için, onun görüşlerini literatürdeki tüm farklı okumalarıyla beraber değerlendirmek gerekse de; bazı alternatif okumaları yeri geldiğinde belirtmekle beraber bu çalışmada özellikle, ondan kaldığı düşünülen —"sosyal" ve "siyasi" fragmanları hariç, sadece insanın amacı konusuy-

¹⁹ Gregory Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus (*Part One*)," *The Philosophical Review* 54, sayı: 6 (1945): 578-592.; Gregory Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus (*Part Two*)," *The Philosophical Review* 55, sayı: 1 (1946): 53-64. Türkçe çalışmalar özelinde de Murteza Vlastos'un görüşlerini benimseyerek, onun etiğindeki merkezi kavram olan *euthumia*'yı ruhun bedenle ilişkisi açısından tıbbi bir terminolojinin uzantısı olarak ele almak gerektiğini ve onun aslında tamamen fizik dünyanın koşulları ile belirlenen, dolayısıyla atomculukla bağlantılı olan bir durumu ifade eden bir kavram olarak görülebileceğini ileri sürer. Bkz.: Gökhan Murteza, "Demokritos'ta Atomculuk ve Siyaset İlişkisi," *Felsefi Düşün* 13, (2019): 307.

²⁰ Micheal Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus* (Leiden: E. J. Brill, 1985), 110, n. 3.

²¹ C. C. W. Taylor, "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus," *Phronesis* 12, sayı: 1 (1967): 6.

²² C. C. W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus Fragments* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 232-234.

²³ Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 530.

²⁴ Frederick Copleston, *Ön Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 115.

²⁵ John M. Cooper, "Classical Greek Ethics" in *A History of Western Ethics*, ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (New Work: Routledge, 2003), 10.

²⁶ Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (New York: Russell & Russell, 1964), 522.

²⁷ Berryman, "Democritus," 7.

²⁸ Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 530.

²⁹ Catherine Rowett, "Ethics before Socrates" in *The Cambridge History of Moral Philosophy*, ed. Sacha Golob and Jens Timmermann (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 11.

³⁰ Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*, 110, n. 3.

la ilgili— fragmanlardan bir yeniden kurma denemesi yapacağız. Bu denememizde, belki de hiçbir zaman sonuca bağlanamayacak fragmanların özgünlüğü tartışmasına girmeyecek, kurduğumuz tutarlı yapıda yer verdiklerimizin, bu yapı içerisinde bir yeri olduğu için özgün olmalarının daha muhtemel olduğunu ya da en azından onun etik görüşlerine aykırı olmadıklarını kabul edeceğiz.³¹

1. Demokritos'un Euthumiê Anlayışı

Demokritos'un insanın amacının (*telos*)³² ya da onun için en iyi (*to ariston*) olanın, onun hayatını elden geldiğince *euthumiê* (*ya da euthumia*)³³ içinde ve en az kaygıyla (*aniêthenti*) geçirmesi olduğunu düşündüğü aşağıdaki fragmanlarından açıkça çıkartılabilir görünmektedir:

“Bir insan için en iyisi olabildiğince <*euthumiê* içinde> ve en az kaygıyla yaşamdan göçüp gitmektir.”³⁴

“Nitekim <Demokritos> en yüce iyiyi <*euthumiê*> [...] olarak tanımlar”³⁵

“Hedef [*telos*] [...] <*euthumiê*dir.>”³⁶

Onun *euthumiê*ye ayrıca mutluluk (*eudaimoniê*, *eudaimonia*), iyi oluş (*euestô*), uyum (*harmonia*), denge (*summetria*), dinginlik (*ataraksiê*) ve sakinlik (*athambiê*, *athambia*) gibi farklı adlar da verdiği, aşağıdaki fragmanlardan açıkça görünmektedir:

“Bunu <mutluluk ve *euthumiê*, iyi oluş>, uyum, denge ve dinginlik olarak da adlandırır.”³⁷

“Hedef <*euthumiê*dir>, O bu duruma <iyi oluş> ve başka birçok isim verir.”³⁸

“Nitekim <Demokritos> en yüce iyiyi <*euthumiê*> ve çoğunlukla *sakinlik* olarak tanımlar”³⁹

³¹ Demokritos'un fragmanlarının Eski Yunancaları ve İngilizce çevirileri için şu çalışmayı kullandık: André Laks and Glenn W. Most, *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*, Loeb Classical Library 530 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016). Onların Türkçe çevirileri içinse en son ve ana dilden yapılan çeviri olarak Çevik'in şu çalışmasını kullandık: C. Cengiz Çevik, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020). Fragmanların Türkçe çevirilerinin olduğu daha önceki çalışmalar olarak Walter Kranz'ın *Antik Felsefe'si*, Wilhelm Capelle'nin *Sokrates'ten Önce Felsefe'si* ve Jonathan Barnes'ın *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi'sinin* adları belirtilebilir. Fragmanlara gönderme yaparken sırasıyla Laks-Most, Diels-Kranz ve Çevik derlemesindeki fragman numarasını belirttik. Laks-Most derlemesindeki fragmanlara gönderme yaparken, “LM” ifadesinden sonra doktrini ile ilgili fragmanlar için “D”, eserleri ve tanıklıklarla ilgili fragmanlar için “R” kısaltmasını kullanıp fragman numarasını yazdık. Diels-Kranz derlemesindeki fragmanlara gönderme yaparken de, “DK” ifadesinden sonra Demokritos'un yaşamı ve eserleriyle ilgili fragmanlar için “A”, doktriniyle ilgili fragmanlar için “B” ifadesini kullanıp fragman numarasını belirttik. Çevik'in çalışmasına gönderme yaparken “Ç” kısaltmasından sonra onun kendi bölümlemesine göre, Demokritos'un doktriniyle ilgili fragmanlar için “D” ve tanıklıklar içinse “T” kısaltmasından sonra fragman numarasını yazdık. Çoğu fragmanın tamamını değil sadece ilgili kısmını alıntılادık. Fragmanların Türkçe çevirisindeki “<>” içinde gösterilen ifadeler, ya çevirideki ifadeden farklı bir Türkçe ifadeyi kullandığımızı göstermek için, ya da gerekli olduğu için eklediğimiz; köşeli parantezler ise ya çevrilen Türkçe ifadenin Eski Yunanca karşılığını belirtmek ya da fragmanda atladığımız ifadeleri belirtmek için bizim tarafımızdan kullanılmıştır. Ayrıca fragmanlarda köşeli parantezler dışındaki italik ifadeler de vurgu olarak tarafımıza aittir.

³² Barnes'ın belirttiği gibi *telos* kavramı olasılıkla Demokritosçu olmasa da, bu kavrayış onda mevcut gibi görünür. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 531.

³³ Demokritos'un *euthumiê*si İngilizcede “hoşnutluk”, “memnuniyet” (“*contentment*”), Türkçede “sevinç” ya da “gönül ferahlığı” olarak; onun sıfat hali olan *euthumos* da “hoşnut”, “sevinçli”, “gönlü ferah” olarak karşılanabilmektedir. Biz her ikisini de olduğu gibi bırakmayı yeğledik.

³⁴ LM D227, DK B189, Ç D221.

³⁵ LM D230, DK A169, Ç D223.

³⁶ LM R99, DK A1, Ç T125.

³⁷ LM D231, DK A167, Ç D224.

³⁸ LM D229, DK A1, Ç D222.

³⁹ LM D230, DK A169, Ç D223.

“<İyi oluş> “evin iyi durumda olmasından” doğan *mutluluk*.”⁴⁰

“Nausiphanes <hedefin dinginlik> olduğunu <söyler>. Zira yine onun dediğine göre bu Demokritos'un “*sakinlik*” dediği durumdur.”⁴¹

Demokritos'un insanın amacı olarak gördüğü ve *euthumiê*, mutluluk, iyi oluş gibi farklı ifadelerle adlandırdığı bu durumun, ona göre beden değil ruhun (*psukhê*) durumuyla ilgili olduğu aşağıdaki fragmanlarından çıkartılabilir:

“<Demokritos> en yüce iyiyi <*euthumiê*> [...] olarak tanımlar, yani dehşet içinde olmayan *ruh hali*.”⁴²

“Mutluluk [*eudaimoniê*] *ruha aittir*, mutsuzluk [*kakodaimoniê*] da.”⁴³

“Mutluluk ne sürülerde ne altında bulunur. *Ruh* <*daimônun*>⁴⁴ ikamet ettiği yerdir.”⁴⁵

Euthumiê, ona göre, ruhun herhangi bir korku (*phobos*), boş inanç (*deisidaimonia*) gibi kötü duygu (*kopatheaia*) hissetmeden dingin (*galênos*), dengeli (*eustathês*) olması durumu gibi görünmektedir:

“Hedef <*euthumiê*dir.> <O>nun sayesinde ruh korku, batıl inanç veya başka bir duygunun etkisiyle kaygıya kapılmadan, huzurlu ve dengeli bir duruma gelir”⁴⁶

“Eksiklikler ve fazlalıklar değişir ve ruhta güçlü dalgalanmalara neden olur. Ruhların büyük değişim yaşayanları ne dengeli [*eustathees*] ne de <*euthumios*> olur.”⁴⁷

Peki bu nasıl bir durumdur? Ruhun duygu, tutku hissetmemesi demek, *euthumiê*nin onunla ve hazla ilgili olmaması mı demektir? Onun “Hedef hazla aynı olmayan <*euthumiê*dir>, bazıları onu yanlış yorumlayarak öyle zannediyor.”⁴⁸ şeklindeki fragmanı böyle bir yoruma yol açabilir. Öte yandan onun “<*Euthumiê*> hazların sınırlanmasının ve <onların ayırt edilmesinin> sonucu<dur>.”⁴⁹ şeklindeki fragmanı ise, önceki fragmanı yorumlamamızı değiştirir gibi görünmektedir. Öyleyse *euthumiê* haz değil derken bize göre Demokritos'un kastı, onun bütün hazlardan meydana gelmediğidir. *Euthumiê*, hazların sınırlanmasının (*diorismos*) ve

⁴⁰ LM D232, DK B140, Ç D225.

⁴¹ LM R75, DK B3, Ç T102.

⁴² LM D230, DK A169, Ç D223.

⁴³ LM D237, DK B170, Ç D231.

⁴⁴ *Daimôn* kavramını tek bir kavramla Türkçeleştirmek yanıltıcı olabileceği için Türkçeleştirmeyi tercih etmedik. Peters'in belirttiği gibi Eski Yunan halk dininde *daimôn*, bir kişinin doğumundan beri onda olan ve iyi ya da kötü o kişinin kaderini belirleyen tinsel bir varlıktır. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 61. Eski Yunanca “mutluluk” (*eudaimoniê* ya da *eudaimonia*) kelimesi iyi bir *daimôna* sahip olma; “mutsuzluk” (*kakodaimoniê* ya da *kakodaimonia*) kelimesi de kötü bir *daimôna* sahip olma anlamına gelir. Belirtilen fragmanda “ruh *daimônun* ikamet ettiği yerdir” derken Demokritos'un kastettiği, insanın mutluluğunun ya da mutsuzluğunun ruhla ilgili olduğu gibi görünmektedir.

⁴⁵ LM D238, DK B171, Ç D232.

⁴⁶ LM D229, DK A1, Ç D222.

⁴⁷ LM D226, DK B191, Ç D221.

⁴⁸ LM R99, DK A1, Ç T125.

⁴⁹ LM D231, DK A167, Ç D224.

ayırt edilmesinin (*diakrisis*) bir sonucu gibi görünür. Demokritos bunun insanlar için en iyi (*kalliston*) ve en yararlı (*sumphorôtaton*) şey olduğunu belirtir.⁵⁰

Eğer buraya kadar Demokritos'un belirtilen fragmanlarıyla ilgili yorumlarımız doğruysa, Demokritos'a göre insanın amacının *euthumiê* olduğu; *euthumiênin* ruhla ilgili olduğu; onun ruhun acı, kaygı ya da korku gibi kötü duygular hissetmeden dingin ve sükûnet içinde olması durumu olduğu ve bu durumda olmanın da hazların sınırlandırılmasına ve ayırt edilmesine bağlı olduğu söylenebilir gibi görünmektedir.

Öyleyse bundan sonra sormamız gereken soru, insanın bu duruma nasıl ulaşabileceğidir? Ruh nasıl kötü bir duygu hissetmeden dingin ve sükûnet içinde olacak ve kalacaktır? Bunun için hangi hazlar, ne ölçüde, nasıl seçilmelidir? Bu noktada şu fragman açıklayıcı görünür:

"<*Euthumiê*> içinde bir yaşam sürmek [*euthumeisthai*] isteyen birçok şey yapmamalı, ya kendi işiyle ya da başkalarıyla ortak yaptığı işle meşgul olmalı, ayrıca ne yaparsa yapsın kendi kapasitesini ve doğasını aşan bir işi üstlenmemeli, aksine talih saldırsa ve kendisini yapılması gereken şeye yönlendirse bile önce güvenliğini düşünmeli, işini güvenle tamamlamalı ve mümkün olandan fazlasını elde etmeye uğraşmamalı. Uygun miktar, fazla miktardan daha güvenlidir."⁵¹

Bu fragmanda Demokritos, insanın *euthumiê*ye ulaşabilmesi için, mevcut olanla yetinip kendi kapasitesini ve doğasını aşacak işlerle uğraşmaması gerektiğini ileri sürmüş görünür. Ama onun *euthumiê*ye nasıl ulaşabileceğiyle ilgili daha açıklayıcı olan fragmanı aşağıdaki gibi görünmektedir:

"İnsanın <*euthumiê*> tatminindeki ölçülülükten ve yaşamındaki dengeden gelir. Eksiklikler ve fazlalıklar değişir ve ruhta güçlü dalgalanmalara neden olur. Ruhların büyük değişim yaşayanları ne dengeli ne de <*euthumos*> olur. Dolayısıyla düşünceni mümkün olana yönlendirmeli ve mevcut olanla yetinmelisin, zihninde kıskançlık ve hayranlık uyandıran şeylere fazla yer ayırmamalı, oturup onları düşünmemeli ve huzursuz insanların yaşamlarını gözlemlemeli, onların çektiği büyük acıları düşünmelisin, böylece sana sunulan ve sana ait olan şey büyük ve kıskanılabilir görünecek, daha fazlasını istemediğin için ruhunda bir acı hissetmemiş olacaksın. İnsan zengin olan ve başkaları tarafından mutlu sayılan kişilere hayran olunca ve oturup onları her saat düşününce, her daim yeni bir şey icat etme ve yasaların yasakladığı şeylerden biri olan, düzeltemeyeceği bir şeyi arzulamak zorunda kalır. Bu yüzden insanın kendi yaşamını daha az başarılı olan insanların yaşamıyla kıyaslayarak bazı şeylerin peşinden koşmaması ve başka şeylerle mutlu olmayı bilmesi, kendisini mutlu sayması, yine insanların neler çektiğini, kendisinin de başkalarının becerdiğinden daha fazlasını yapıp ömrünü daha iyi geçirdiğini göz önünde bulundurması gerekir. Bu düşüncüyü yürekten benimsersen, yaşamını daha büyük bir <*euthumiê* ile> geçirecek ve kıskançlık, rekabet ve düşmanlık gibi yaşamdaki birkaç yıkım kaynağından olabildiğince uzaklaşmış olacaksın."⁵²

Bu uzun fragmanda Demokritos, insanın *euthumiê*ye ulaşabilmesi için, onun kendinden daha zengin, mal mülk sahibi, başka insanlar tarafından hayranlık uyandırıcı ve mutlu görünen kişileri ve hayatları düşünmemesi ve kıskanmaması; daha çok kendisinden huzursuz durumda olanlarla kendisini kıyaslayarak kendisini mutlu sayması gerektiğini belirtir. Sadece bu fragmanlarla sınırlı kalındığında Demokritos'un görüşleri sadece bir elindekiyle yetinme, kendinden daha iyi durumda olanı değil daha kötü durumdakine

⁵⁰ LM D231, DK A167, Ç D224. "Yararlı olan ile yararsız olanı birbirinden ayıran [*horos*] tatmin [*terpsis*] ve tatminsizliktir [*aterpiê*]." LM D241, DK B188, Ç D235. Biz, "Ölçülülük <tatminleri> [*ta terpna*] artırır, hatta hazzı bile büyütür." (LM D244, DK B211, Ç D238) fragmanının ve aynı anlamda kullanılıyor gibi görünen diğer bazı fragmanların da etkisiyle Demokritos'un tatmin ile hazzı eşanlamli kullandığını düşünüyoruz. Farklı bir görüş için bkz. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics*, 46 vd. Demokritos'a göre hazzın uygun eylemi belirleyen bir sınır (*horos*) olduğu düşüncesi onun fragmanlarının geleneksel yorumudur. Öte yandan o, Vlastos tarafından sorgulanmıştır. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz.: Donal McGibbon, "Pleasure as the "Criterion" in Democritus," *Phronesis* 5, sayı: 1 (1960): 75-77. Ayrıca *horos* ifadesiyle ilgili bir tartışma için bkz.: J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 32-33.

⁵¹ LM D228, DK B3, Ç D221.

⁵² LM D226, DK B191, Ç D221.

bakarak kendi durumuna şükretme öğretisi gibi görünebilir. Öte yandan buradaki ifadeleri onun diğer fragmanlarındaki ifadeler ile birlikte değerlendirdiğimizde onun *euthumiê* anlayışının fragmanlara dağılmış olsa da tutarlı bir bütün oluşturduğu ve daha derinlikli olduğu kanımızca söylenebilir.

Onun görüşleri yukarıda belirtildiği kadar sadece bir şükretme görüşü olarak basite indirgenemese de o, ölçülü bir yaşam sürmenin *euthumiê*ye ulaşmaktaki önemini yadsımaz. Onun yukarıdaki en son fragmanla beraber değerlendirilebilecek aşağıdaki bir grup fragmanı açıkça *euthumiê*ye ulaşmada kişinin sadece temel ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini ve bunun için mal mülk, para (*khrema*) konusundaki ölçülülüğün (*sôphrosunê*, *metriotês*) önemli olduğunu vurgular görünür:

“İnsan yaşamının kırılgan ve kısa süreli olup birçok yıkım ve zorluk nedeniyle dolu olduğunu bilmek gerekir, bu yüzden insan ölçülü bir mal varlığına sahip olmaya dikkat etmeli ve sadece temel ihtiyaçları ölçüsünde sıkıntı çekmelidir.”⁵³

“Talih şatafatlı, ölçülülük ise kişiye yetecek kadar sofraya hazırlar.”⁵⁴

“Asıl talihli olan kişi ölçülü bir zenginlikle yetinir, asıl talihsiz olan kişiye ise birçok şeye sahip olması bile yetmez.”⁵⁵

“Fakirlik ve zenginlik: Bunlar ihtiyaç ve tokluğa verilen isimlerdir. Dolayısıyla ihtiyaç duyan insan zengin, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan insan da fakir değildir.”⁵⁶

“Çok şey arzulamıyorsan, az sana çok görünecektir. Zira az arzu fakirliği zenginlik kadar güçlü yapar.”⁵⁷

“Daha fazlasını arzulamak elde olanın da kaybedilmesine neden olur.”⁵⁸

“Toklukla [*koros*] sınırlı olmayan zenginlik arzusuna katlanmak, en ağır fakirliğe katlanmaktan daha zordur. Zira daha büyük arzular daha büyük ihtiyaçlar doğurur.”⁵⁹

“Yurt dışında yaşamak yaşamda kendine yetmeyi öğretir. Zira bir somun ekmek ile bir hasır, açlık ile yorgunluğun en tatlı çareleridir.”⁶⁰

“Yoksulluğa gerektiği gibi katlanmak ölçülü insanın göstergesidir.”⁶¹

Bu fragmanlardan görülebileceği gibi Demokritos, insanın hayatın kısırlığının ve güçlüklerle dolu olduğunun bilincine vararak sadece ölçülü mal mülk için kaygılanması; talih (*tukhê*) önüne zengin bir sofraya koysa bile, sadece yeterli olanı alması gerektiğini düşünür. Ona göre genellikle sanıldığı gibi zenginlik talihli (*eutukhês*) olmak, fakirlik talihsiz (*dustukhês*) olmak değildir; gerçekte ölçülü mal mülk içinde olan kişi talihlidir. “Zengin” ve “fakir”, kişinin ihtiyaç (*endeia*) durumuna göre belirlenmesi gereken sıfatlardır. Bir kimse hiçbir şeye ihtiyaç duymuyorsa o kişiye “fakir” denemez. Aynı şekilde, istediği kadar mal mülk sahibi olsun sürekli bir şeylere ihtiyaç duyan bir kişiye “zengin” değildir. Ona göre çok şey arzulamayan kişiye az şey bile çok görünür; sürekli daha fazla mal mülk isteyen kişinin durumuysa son derecede fakir olan kişinin durumundan bile kötü olacaktır. Büyük istekler Demokritos’a bakılırsa sürekli büyük ihtiyaçlar yaratır ki bu bakımdan mal

⁵³ LM D256, DK B285, Ç D250.

⁵⁴ LM D277, DK B210, Ç D271.

⁵⁵ LM D278, DK B286, Ç D272.

⁵⁶ LM D258, DK B283, Ç D252.

⁵⁷ LM D259, DK B284, Ç D253.

⁵⁸ LM D251, DK B224, Ç D245.

⁵⁹ LM D257, DK B219, Ç D251.

⁶⁰ LM D254, DK B246, Ç D248.

⁶¹ LM D318, DK B291, Ç D313.

mülk arzusunun (*oreksis*) sınırlandırılması gereklidir. Tatmin (*koros*) bu sınırlandırma için yeterli bir kıstastır. Açlık ve yorgunluk için insanın ihtiyacı olan sadece bir lokma ekmek ve samandan yataktır. İnsan ölçülü, kendine hâkim (*sôphrôn*) olmalı ve kendi kendine yetmeyi öğrenmelidir.

Demokritos'un ruhun dinginliğini ve sükûnetini korumak için belirtilen mal mülk konusundaki ölçülülüğün aynı zamanda bedenle ilgili –yeme, içme, cinsellik gibi– hazlar (*hêdonê*)/tatminler (*terpsis*) konusunda da önemli bir rol oynadığı onun aşağıdaki fragmanlarından çıkartılabilir:

“Karnıyla haz duyan herkesin yerken, içerken veya cinsel ilişkide ölçüyü kaçırdıklarında hazları da azalır, kısa sürer, sadece yedikleri ve içtikleri süre kadar haz duyarlar, çektikleri acılar ise artar. Zira bu arzu her zaman aynı şeyler için geçerlidir ve bu tür kişilerin arzuları her gerçekleştiğinde hazlar onları çabucak terk eder, geriye kısa süreli bir tatminden başka bir şey kalmaz ve aynı şeylere bir kez daha ihtiyaç duyarlar.”⁶²

“İnsan ölçüyü [*metrion*] kaçırırsa, en büyük tatmin en büyük tatminsizliğe dönüşür.”⁶³

“İnsanlar dualarında tanrılardan sağlık istiyor, bunun kendi ellerinde olduğunu bilmiyorlar. Ölçüsüzlüklerinden [*akrasiê*] ötürü tersini yapıyor, arzularıyla kendi sağlıklarına ihanet ediyorlar.”⁶⁴

“Ölçülülük <tatminleri> artırır, hatta hazzı bile büyütür.”⁶⁵

Bu fragmanlardan görülebileceği gibi Demokritos, bedenle ilgili hazların kısa süreli, geçici olduğunu belirtir. Bu hazlar, sadece o hazla ilgili eylem devam ederken sürer; haz alındıktan bir süre sonra tekrar aynı şeye ihtiyaç duyulur. Aynı zamanda bu tip hazlarda ölçünün (*metrion*, *kairon*) aşılması, tatminsizliği beraberinde getirir. İnsanların kendilerine hâkim olamayıp (*akrasiê*) arzularında (*epithumiê*)⁶⁶ aşırıya kaçmaları bedeninin sağlığını da bozar. Dolayısıyla bu tür hazlarda ölçülülük gereklidir. Ölçülülük aynı zamanda tatmini artırır ve alınan hazzı daha büyük kılar.

Böylece Demokritos'a göre ruhun dinginliğini ve sükûnetini korumak isteyen kişinin yapması gereken şeylerden birinin, hem mal mülk hem de bedenle ilgili hazlar konusunda aşırılık (*hyperbolê*) ve eksiklik (*elleipsis*) yoluna sapmadan, *thumosuna*⁶⁷ karşı mücadele edip üstün gelerek kendine hâkim olmak, elinde olanlarla yetinmek ve gücünü aşanla ilgilenmemek olduğu söylenebilir. Ona kalırsa bunlara dikkat edilmez, sürekli eldekenden daha çoğu arzu edilirse ruhun dinginliğinin ve sükûnetinin bozulması ve ruhta kötü duyguların meydana gelmesi kaçınılmazdır:

“Sadece düşmanlardan değil, hazlardan da güçlü olan cesurdur.”⁶⁸

⁶² LM D248, DK B235, Ç D242.

⁶³ LM D246, DK B233, Ç D240.

⁶⁴ LM D240, DK B234, Ç D234.

⁶⁵ LM D244, DK B211, Ç D238.

⁶⁶ Demokritos *epithumiê* ile *oreksis* arasında özsel bir ayırım yapmamış gibi görünür. Bkz.: Kahn, “Democritus and the Origins of Moral Psychology,” 31.

⁶⁷ Kavram belki de “tın” ya da “cân” olarak Türkçeleştirilebilir de biz *euthumiê*de yaptığımız gibi onu Türkçeleştirmek istemedik. *Thumos*, Homeros'ta her türlü bilişsel etkinlik, ruh, coşku, öfkeyi de içeren güçlü bir duygulanım ve güçlü bir arzu anlamlarına gelir gibi görünmektedir. Herakleitos'ta ise o, insanın duygusal, coşkusal ve tutku yönüne karşılık gelmektedir. Ama Platon, Aristoteles ve sonra gelen yazarlarda kavram daha çok öfke, kızgınlık, hiddet ya da kızgın, tutkulu olma eğilimi gibi anlamlara sahip olmuştur. Bkz.: Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 381.; Herakleitos, *Fragmanlar*, 205.; J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2001), 167.; Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Maryland: The Scarecrow Press, 2007), 266. Kavramın Demokritos'taki anlamı ise kanımızca Herakleitos'taki anlamına benzer görünmektedir.

⁶⁸ LM D325, DK B214, Ç D320.

"<M>ümkün olandan fazlasını elde etmeye uğraşmamalı. Uygun miktar, fazla miktardan daha güvenlidir."⁶⁹

"<Ö>lçüsüz [...] yaşamak, kötü yaşamak bile değildir, uzun bir yaşam süresi boyunca ölmektir."⁷⁰

"<Thumosa> karşı koymak zordur, ona hükmetmek ise <iyi düşünmesini bilen> insana özgüdür."⁷¹

Bu belirtilen fragmanlardan, her ne kadar biraz daha sofistike olsa da Demokritos'un *euthumiê* görüşünün sadece bir şükretme öğretisi olarak görülebileceği söylenebilir. Öte yandan Demokritos mal mülk, para ve bedenle ilgili hazlar, tutkular konusunda ölçülü olmanın yanında, "en nadir olanlar" (*spaniôtata*) dediği, geçici şeylerden (*ta thnêta*) meydana gelmeyen hazların da kişiyi *euthumiê*ye ulaştırmada önemli hatta temel rolü olduğunu ileri sürer görünür. Onun "en nadir olanlar", geçici şeylerden meydana gelmeyenler olarak nitelediği bu hazların ise ruhun kendisinden kaynaklanan, iyi (*agathos*) ya da bilge biri olmak, iyi olmaya çalışmak ve iyi eylemleri gözlemek gibi hazlar olduğunu düşünmek aşağıdaki fragmanlara bakıldığında akla yatkındır:

"Hazlar içinde en nadir olanlar en fazla tatmin edenlerdir."⁷²

"Geçici şeylerden haz duyulmazsa, <*euthumiê*> gerçekleşecektir."⁷³

"[...] <Akıl> kendinden tatmin olmaya alışkındır."⁷⁴

"İnsanların bedenden ziyade ruhu göz önünde bulundurması daha uygundur. Zira ruhun kusursuzlaşması [*teleotês*] beden yüzeyindeki [*skênos*] kötü durumu da düzeltir, akıldan [*logismos*] yoksun olan beden gücü ise ruhu daha iyi yapmaz."⁷⁵

"Her hazzı değil, sadece iyiye dayanan hazzı seçmek gerekir."⁷⁶

"<K>ötü, bilgelikten uzak, ölçüsüz ve hiçbir şeye bağlanmadan [*hosios*] yaşamak, kötü yaşamak bile değildir, uzun bir yaşam süresi boyunca ölmektir."⁷⁷

"Ya iyi bir insan olmalı ya da iyi bir insanı taklit etmeliyiz."⁷⁸

"İyi eylemlerin gözlemlenmesi büyük tatminler verir."⁷⁹

Bu fragmanlardan Demokritos'un bedenle ilgili hazlardan çok "ruhun hazlarına" değer verdiği söylenebilir görünmektedir. Bunların ise temel olarak bilge ya da iyi bir insan olmaktan alınan hazlar olduğu çıkarımı kanımızca yapılabilir. Eğer böyle yorumlanırsa, bilge ya da iyi biri olmaktan Demokritos'un kastının ne olduğu sorulabilir. Elimizdeki fragmanlardan ona göre iyi ya da bilge olmanın şu üç şeyden meydana geldiği söylenebilir: İyi düşünmek (ya da iyi akıl etmek (*eu logizestai*), iyi karar vermek (*bouleuesthai kalôs*)); iyi söy-

⁶⁹ LM D228, DK B3, Ç D221.

⁷⁰ LM D280, DK B160, Ç D274.

⁷¹ LM D296, DK B236, Ç D291 ve ayrıca bkz.: LM D226, DK B191, Ç D221; LM D228, DK B3, Ç D221.

⁷² LM D247, DK B232, Ç D241.

⁷³ LM D227, DK B189, Ç D221.

⁷⁴ LM D245, DK B146, Ç D239.

⁷⁵ LM D236, DK B187, Ç D230.

⁷⁶ LM D242, DK B207, Ç D236.

⁷⁷ LM D280, DK B160, Ç D274.

⁷⁸ LM D311, DK B3, Ç D306.

⁷⁹ LM D243, DK B194, Ç D237. Bu noktada Nill'e göre Demokritos kişisel-çıkar ile ahlaklılığın uyumlu olduğunu ileri sürer. Nill, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*, 84 vd.

lemek (*legein kalôs*) (ya da hatasız konuşmak (*legein anamartêtôs*)) ve yapılması gerekeni yapmak (*prattein a dei*). Başka bir deyişle, hem düşünüşte, hem sözde hem de eylemde iyi olmak:

“ilgece düşünmekten şu üç şey doğar: <İyi> karar vermek, hatasız konuşmak ve yapılması gerekeni yapmak.”⁸⁰

“Demokritos [...] bilgelikten şu üç şeyin doğduğunu söyler: İyi akıl etmek, iyi konuşmak ve yapılması gerekeni yapmak.”⁸¹

Peki düşünüşte, sözde ve eylemde doğruluk ona göre nedir? Onun aşağıdaki bazı fragmanları, onun iyi düşünme, iyi akıl etme, iyi karar verme ya da düşünüşte iyi olmaktan ne kastettiğini açık kılar gibi görünmektedir:

“İyi olan haksızlık yapmamak, hatta onu aklından bile geçirmemektir.”⁸²

“Bir insan korkudan değil, görev duygusundan ötürü kötü işler yapmaktan kaçınmalıdır.”⁸³

“Zor durumlarda düşünülmesi gerektiği gibi düşünmek önemli bir şeydir.”⁸⁴

“Bir insanı erdeme yönlendirmede teşvik ve konuşmanın ikna edici gücünü kullanmanın yasa ve zorunluluktan daha iyi olduğu görünmektedir. Zira yasa yoluyla yanlış yapmaktan alıkonulan insan gizlice suç işleyecektir, buna karşılık ikna yoluyla erdeme yönlendirilen ne gizli ne de açık bir şekilde yanlış yapacaktır. Dolayısıyla anlayışı ve bilgisinden ötürü doğru davranan aynı zamanda cesaretini ve dürüstlüğü de kanıtlar.”⁸⁵

“Tanrılar sadece adaletsizlikten nefret edenleri sever.”⁸⁶

Bu fragmanlardan Demokritos’a göre düşünüşte iyi olmanın, kişinin her durumda, herhangi bir cezadan korktuğu için değil, sadece ahlâkça doğru olmadığı için yanlış bir eylemde bulunmak istememesi, haksızlık (*adikiê*) yapmayı düşünmemesi demek olduğu çıkartılabilir görünmektedir. Kişi kanun nedeniyle haksızlık yapmaktan çekinmekteyse gizlice yanlış yolu tutması mümkündür. Ama o iyi düşünen bir kişiye gizli ya da açık olarak yanlış bir şey yapmayacaktır. Düşünüşte iyi olan kişi tanrıların da sevgisini kazanacaktır.

Demokritos’un sözde iyi olmaktan kastının ne olduğunu da onun aşağıdaki bazı fragmanları açık kılar görünmektedir:

“İnsan doğruyu söylemelidir, bu çok daha iyidir.”⁸⁷

“Yalnız olsan bile sözün ve davranışın kaba olmamalı, başkalarından önce kendinden utanmayı öğren.”⁸⁸

“İnsan değersiz işlerden söz etmekten bile kaçınmalı.”⁸⁹

⁸⁰ LM D293a, DK B2, Ç D287.

⁸¹ LM D93b, DK B2, Ç D288.

⁸² LM D323, DK B216bis, Ç D318.

⁸³ LM D387, DK B41, Ç D383.

⁸⁴ LM D300, DK B42, Ç D295.

⁸⁵ LM D385, DK B181, Ç D381.

⁸⁶ LM D321, DK B217, Ç D316.

⁸⁷ LM D347a, DK B225, Ç D342.

⁸⁸ LM D336, DK B244, Ç D331.

⁸⁹ LM D342, DK B190, Ç D337.

Bu fragmanlardan anlaşılabilceği gibi sözde iyi olmak, çok söylemek yerine sadece doğruyu söylemek (*alêthomutheô*), değersiz şeyler konusunda konuşmamaktır. İnsan yalnız başına olsa bile kötü şeyler söylemeli, başkalarının ayıplamasından değil kendinden utanmalıdır (*aiskhunê*).

Son olarak eylemde iyi olmanın Demokritos'a göre ne olduğu, onun aşağıdaki fragmanlarından çıkarılabilir gibi görünmektedir:

"İnsan erdemin işlerine ve eylemlerine özenmeli, lafına değil."⁹⁰

"<S>öz işin gölgesidir."⁹¹

"Ne güzel sözler değersiz bir işin üstünü örter ne de iyi bir iş sözlerin çirkinliğinden ötürü değersiz olur."⁹²

"<İ>ster kimse bilmeyecek, ister herkes bilecek olsun, kimse kötü bir davranış içinde olmamalıdır. [...] <K>imseye zarar vermemeyi ruhunun yasası olarak kabul etmelidir."⁹³

"Adalet gerekli olanı yapmak, adaletsizlik ise gerekli olanı yapmamak, aksine ondan yüz çevirmektir."⁹⁴

"Mal mülk edinmek faydasız değildir, ancak bunu haksız bir şekilde yapmak dünyanın en kötü şeyidir."⁹⁵

"Kötü kazanç umudu kaybın başlangıcıdır."⁹⁶

"Kötü kazançlar erdem kaybına neden olur."⁹⁷

"Adil ve meşru işlere yönelmiş, <*euthumos*> insan gece ve gündüz <memnun>, güçlü ve kaygıdan uzaktır. Ancak adalete saygı göstermeyen ve gerekli olanı yapmayan insan bu şeyler tarafından çağrılmaktan hoşlanmaz, korkuya kapılır ve kendini suçlu hisseder."⁹⁸

"Adaletten doğan şeref, cesaret ve yargı kesinliğidir, adaletsizliğin sonu ise yıkıma uğrama korkusudur."⁹⁹

"Adalet[ten] en büyük payı alan, en büyük ödüllerin sahibi olur."¹⁰⁰

"Komşularının başına gelen felaketlerden keyif duyanlar hem talihten kaynaklanan şeylerin herkesin başına gelebileceğini bilmez, hem de kendilerine ait keyiften yoksundur."¹⁰¹

"İnsanlar yardıma muhtaç olanlara para verme, yardım etme ve onları memnun etme cesaretini gösterdiğinde merhamet duygusunu göstermiş olur, bu sayede yalnız kalmaz, kendilerine yoldaş bulur, karşılıklı yardım imkânı yaratır, vatandaşlar arasındaki uzlaşıya ve kimsenin bir çırpıda sayamayacağı başka birçok iyi şeye katkı sağlar."¹⁰²

Bu fragmanlara bakıldığında Demokritos'un öncelikle eylemde iyi olmanın, temel olarak iyi olanı sadece sözde değil eylemde de göstermek olduğunu düşündüğü söylenebilir. Demokritos, bu bağlamda, sözün

⁹⁰ LM D340, DK B55, Ç D335.

⁹¹ LM D338, DK B145, Ç D333.

⁹² LM D341, DK B177, Ç D336.

⁹³ LM D386, DK B264, Ç D382.

⁹⁴ LM D319, DK B256, Ç D314.

⁹⁵ LM D261, DK B78, Ç D255.

⁹⁶ LM D270, DK B221, Ç D264.

⁹⁷ LM D271, DK B220, Ç D265.

⁹⁸ LM D320, DK B174, Ç D315.

⁹⁹ LM D322, DK B215, Ç D317.

¹⁰⁰ LM D324, DK B263, Ç D319.

¹⁰¹ LM D279, DK B293, Ç D273.

¹⁰² LM D364, DK B255, Ç D360.

işin gölgesi olduğunu belirtir. Öncelikli olan iş ya da eylemdir. Söz, yapılan iyi bir eylemi kötü kılamaz, bozamaz ya da gizleyemez. Kişi, yalnız başına ve kimse öğrenmeyecek olsa bile kötü bir eylemde bulunmamalı, başkalarından çok kendinden utanmalıdır (*heôuton aideisthai*). Ona göre eylemde iyi olan kişi öncelikle adil (*dikaïos*) olan, gerekenleri yapandır. Kişi adil olmak için öncelikle paranın gücüne kapılmamalıdır; haksız yere kazanılan para her şeyden kötüdür. Adil olmayan kişi sürekli olarak korku içinde yaşarken adil olan her zaman kaygıdan uzak ve *euthumiê* içindedir. Kişi aynı zamanda başkalarının acılarına karşı duyarlı olmalı ve imkânı varsa onlara yardım etmeye çalışmalıdır. Bu anlamda yardımsever davranmak ve merhametli olmak da Demokritos'a göre iyi eylemlerdir.

Peki *euthumiê* içinde yaşamak için mal mülk ve bedensel hazlar konusunda ölçülü olmak ile ruhun kendisinden alınan hazlara yönelmek ve iyi biri olmak gerekiyor ise, bu nasıl gerçekleşebilir? Ondan kalan fragmanlardan aşağıda belirteceğimiz bazıları, kanımızca bunun kişinin bazı erdemlere (*aretê*) sahip olmasıyla mümkün olacağını düşündürür:

“ilgelikten uzak [...] yaşamak, kötü yaşamak bile değildir, uzun bir yaşam süresi boyunca ölmektir.”¹⁰³

“Akılsız insanlar [*anoêmones*] yaşamın tadını çıkarmadan yaşar.”¹⁰⁴

“Akılsız insanlar [*anoêmones*] tüm yaşamları boyunca mutlu olamaz.”¹⁰⁵

“Akılsız insanlar uzun yaşamı arzular ama uzun yaşamdan keyif almadan.”¹⁰⁶

“Akılsız insanlar talihin armağanlarıyla, bu tür şeylerin ne olduğunu bilenler ise bilgeliliğin armağanlarıyla şekillenir.”¹⁰⁷

“Doğru düşünen insanların umutları gerçekleşebilir, anlayıştan yoksun insanların umutları ise asla gerçekleşmez.”¹⁰⁸

“İnsanlar bir talih imgesi yarattı kendi ihtiyatsızlıklarını [*abouliê*] perdesin diye. Zira talih nadiren <bilgelikle> çatışır, yaşamdaki şeylerin çoğunu akla dayanan keskin görüşlülük düzeltir.”¹⁰⁹

“Biri iyi şeyleri nasıl yönlendireceğini ve nasıl kolayca yöneteceğini bilmediğinde kötülükler doğal olarak iyi şeylerden doğmuş olur. Doğru olan, bu tür şeyleri kötü değil, iyi şeyler arasında saymaktır. Ayrıca iyi şeylerden kötülüklerle karşı bir savunma olarak yararlanmak da mümkündür.”¹¹⁰

“Sersemlemiş ruhunun dizginsiz kederini muhakemeye kov.”¹¹¹

“Yaşamın dayattığı zorunlulukları kabullenmemek bir idrak yoksunluğu örneğidir.”¹¹²

Belirtilen fragmanlardan ve diğer bazılarından Demokritos'a göre mal mülk ve bedensel hazlar konusunda ölçülü olmak ile iyi biri olmak için kişide, ölçülülük yanında bilgelik (*phronêsis*, *sophiê*), iyi düşünmesini bilme (*eulogistia*), tam anlayışlılık (*poluphrosunê*), çabuk anlama (*ksunesis*), zekî (*euksunetos*) olma, keskin gö-

¹⁰³ LM D280, DK B160, Ç D274.

¹⁰⁴ LM D283, DK B200, Ç D277.

¹⁰⁵ LM D299, DK B204, Ç D294.

¹⁰⁶ LM D284, DK B201, Ç D278.

¹⁰⁷ LM D297, DK B197, Ç D292.

¹⁰⁸ LM D301, DK B58, Ç D296.

¹⁰⁹ LM D274, DK B119, Ç D268.

¹¹⁰ LM D269, DK B173, Ç D263.

¹¹¹ LM D239, DK B290, Ç D233.

¹¹² LM D294, DK B289, Ç D289.

rüşlülük (*oksuderkeiê*), iyi yargılama (*eugnômôn*) gibi erdemlerin (*aretê*) de olması gerekir gibi görünmektedir. Ona kalırsa bu erdemler konusundaki zaafî kişiyi yanılmaya ve kötülöklere götürür. Demokritos'un aşğıdaki fragmanları da kişide bu erdemlerin varlığının ve yokluğunun neye yol açtığını açıklar gibi görünür:

“İdrak olmadığında şöhet ve zenginliğe de kalıcı olarak sahip olunmaz.”¹¹³

“Sahip olmadığı şey için acı çekmeyen ve sahip olduğı şeyden memnun olanın iyi bir <yargılaması> vardır.”¹¹⁴

“Akılsız insanlar sahip olmadıkları şeyleri ister, sahip oldukları şeyleri ise, yitirdikleri şeylerden daha yararlı olsalar bile umursamazlar.”¹¹⁵

“Bedenin ihtiyaç duyduğı şey, her şeye hiçbir acı [*mokhthos*] veya sıkıntı [*talaiporiê*] duymadan kolayca ulaşabilmektir; oysa acı ve sıkıntı gerektiren, yaşamı acılı kılan şey beden değil, kötü düşünce yapısı tarafından arzulandır.”¹¹⁶

“Tutkularla ilgili olarak bedenın ruhtan davacı olmasının eski bir düşünce olduğı görülüyor. Mutsuzluğun nedenini ruhta arayan Demokritos'un dediğine göre bedene çektiğı acılardan ve tüm yaşamı boyunca kötü davranışlar sergilemesinden ötürü ruhtan davacı olma hakkı tanınsaydı, dahası bu davayı gören yargıç insanın kendisi olsaydı, o ihmalkarlığıyla bedenın bazı kısımlarını bozduğı, içki alemleriyle zayıf düşürdüğü, bedenın başka kısımlarını ise şehvet dolu arzularıyla hırpalayıp parçaladığı için ruhu suçlu bulurdu, tıpkı bir alet [*organon*] veya aracın şekli bozulduğunda onu dikkatli bir şekilde kullanmamış olan insanı suçlu bulacağı gibi.”¹¹⁷

“<Thumosa> karşı koymak zordur, ona hükmetmek ise <iyi düşünmesini bilen> insana özgüdür.”¹¹⁸

“<T>ıp bedendeki hastalıkları iyileştirir, ancak bilgelik ruhu tutkulardan kurtarır.”¹¹⁹

“Tanrılar insanlara eskiden olduğı gibi bugün de tüm iyi şeyleri veriyor. Tanrılar insanlara ne eskiden ne de şimdi kötü, zararlı ve faydasız şeyler vermiştir, insan zihnindeki körlükten ve muhakeme eksikliğinden ötürü bunlara yaklaşır.”¹²⁰

Bu fragmanlardan Demokritos'a göre erdemlerin, hem mal mülk, para ve bedenle ilgili hazlar konusundaki aşırılığı engellediğı, hem de bu konularda ne yapmak gerektiğini gösterdiği söylenebilir. Öncelikle bu erdemler mal mülk konusunda kişiye doğruyu gösterir. Ona göre idrak (*ksunesis*) olmadan, ün ve zenginlik bir işe yaramaz ve iyi yargılayan kişiler sahip olduğı şeylerden memnun olur (*khairô*), sahip olmadığı şeyler için acı çekmez. İkinci olarak bedenle ilgili hazlar konusunda da bu erdemler temel önemdedir. Çünkü Demokritos'a göre beden aklın bir aleti gibidir ve bedenın uğradığı zararlar bedenın kendisinden değil, onu yöneten akıldan kaynaklanır. Kişiyi bedenle ilgili hazlarda aşırılığa götüren bedeni değil aklıdır. Dolayısıyla mal mülk ve bedensel hazlar konusunda aşırılığa kaçmamak kişinin belirtilen erdemleri kullanmasıyla mümkündür. Ancak iyi düşünmesini bilen (*eulogistos*) kişi *thumosuna* karşı üstün olabilir ve hekimin sanatının bedenın hastalıklarını tedavi ettiğı gibi, bilgelik (*sophiê*) de ruhu tutkulardan (*pathos*) kurtararak tedavi eder. Kişiler anlayış körlüğü (“*noû tuphlotêta*”) ve düşüncesizlik (*agnômosunê*) yüzünden kendilerine zararlı (*blaberos*) ve faydasız (*anôphelês*) şeyleri elde etmenin peşinden gider. Yine bu fragmanları yukarıdaki ilgili fragmanlarla

¹¹³ LM D410, DK B77, Ç D406.

¹¹⁴ LM D253, DK B231, Ç 247.

¹¹⁵ LM D298, DK B202, Ç D293.

¹¹⁶ LM D234, DK B223, Ç D228.

¹¹⁷ LM D233a, DK B159, Ç D226.

¹¹⁸ LM D296, DK B236, Ç D291.

¹¹⁹ LM D235, DK B31, Ç D229.

¹²⁰ LM D303, DK B175, Ç D298.

beraber değerlendirdiğimizde, erdemlerin kişinin ruhun kendisinden haz almasını sağladığı düşüncesi de çıkarılabilir görünmektedir.

Peki *euthumiê*ye ulaşmak için erdemler gerekiyorsa bu erdemler nasıl edinilir? Demokritos'un aşağıdaki fragmanları da bize bu sorunun cevabını verir görünür:

“Bir anlamda idrak genç erkeklere, idrak yoksunluğu ise yaşlı erkeklere özgüdür. Zira insana nasıl düşüneceğini öğreten zaman değil, erken yaşta aldığı <öğretim> ve kendi karakteridir.”¹²¹

“<Alıştırma> yoluyla iyi olan insanlar karakterinden ötürü iyi olan insanlardan daha fazladır.”¹²²

“Doğa ve öğretim çok benzerdir. Zira öğretim bir insanın genel yapısını düzeltir ve bu düzeltme de onun doğasını oluşturur.”¹²³

Belirtilen fragmanlardan Demokritos'a göre, *euthumiê*ye ulaşmada gerekli olan erdemlerin kişide yaratılış (*phusis*) ya da öğretim (*didaskēin*) ile ortaya çıkabileceği; bazı insanların yaratılışları gereği iyi olabilirse de, insanların çoğunun öğretim ve alıştırma ile (*askēsis*) iyi olduğu; ona göre öğretimin kişinin doğasını yeniden şekillendirdiği (*metarousmein*) söylenebilir.

Sonuç

Özetle Demokritos'a göre, insanın nihai amacı olan *euthumiê*, ruhun herhangi kaygı, korku, boş inanç vb. gibi kötü duygularla dalgalanmadan ve sarsılmadan dingin ve sükûnet içinde olması durumudur. Bu duruma ulaşmak için ona göre yapılması gereken şeylerden biri mal mülk, para ve bedenle ilgili arzular konusunda aşırılığa kaçmamak, ölçülü olmak, elinde olanlarla yetinmek, *thumosuna* üstün gelmektir. *Euthumiê*ye ulaşmak için yapılması gereken diğer ve daha temel görünen şey ise, beden hazları yerine ruhun hazlarını seçmek, iyi biri olmak ve iyi eylemlerden haz almaktır. İyi biri olmaksızın Demokritos'a göre hem düşünüşte, hem sözde, hem de eylemde iyi olmaktır. Düşünüşte iyi olmak, her durumda, herhangi bir cezadan korkulduğu için değil, sadece ahlâkça doğru olmadığı için yanlış bir eylemde bulunmak istememek; sözde iyi olmak, çok söylemek yerine sadece doğruyu söylemek ve kötü söylememek; eylemde iyi olmak, iyi olanı sadece sözde değil eylemde de göstermektir. Demokritos'a göre tüm bunları yapabilmek için de kişinin ölçülülük, iyi düşünmesini bilme, tam anlayışlılık, aklıbaşında olma, çabuk anlama, idrak ve keskin görüşlülük gibi bazı erdemlere sahip olması gereklidir. Bunlar bazı kişilerde yaratılış gereği olabilir de, insanların çoğu için bunları edinmek ancak öğretim ve alıştırma ile mümkündür. Dolayısıyla yaratılıştan ya da alıştırma ile bu erdemlere sahip olan kişi, hem mal mülk ve bedensel hazlar konusunda ölçülü olduğu, hem ruhun hazlarına yöneldiği, iyi olup iyi şeylerden haz aldığı için *euthumiê*ye ulaşacaktır.¹²⁴

¹²¹ LM D408, DK B183, Ç D404.

¹²² LM D411, DK B242, Ç D407.

¹²³ LM D403, DK B33, Ç D399.

¹²⁴ Bu çalışma, “Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı” adlı yayımlanmamış doktora tezimizdeki “Demokritos” kısmının oldukça geliştirilmiş bir versiyonudur. Yazının gelişmesine katkısı olan tüm hakemlere çok teşekkür ederim.

Kaynakça

- Annas, Julia. "Democritus and Eudaimonism" in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Editörler: Victor Caston ve Daniel W. Graham, 169-181. Oxon: Routledge, 2016.
- Aristotle. "Eudemian Ethics" in *The Complete Works of Aristotle, Vol. II*, Editör: J. Barnes, 1922-1981. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. "Nicomachean Ethics" in *The Complete Works of Aristotle, Vol II*, Editör: J. Barnes, 3718-4010. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell, 1964.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. Oxon: Routledge, 2004.
- Berryman, Sylvia. "Democritus" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*, Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/democritus/>
- Cantor, Lea. "Thales – the 'first philosopher'? A troubled chapter in the historiography of philosophy," *British Journal for the History of Philosophy* 30, sayı: 5 (2022): 727-750.
- Cooper, John M. "Classical Greek Ethics" in *A History of Western Ethics*, Editörler: Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, 8-17. New Work: Routledge, 2003.
- Copleston, Frederick. *Ön Sokratikler ve Sokrates*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- Çevik, C. Cengiz. *Leukippos-Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Diels, Hermann ve Walter Kranz. *Die Fragmente Der Vorsokratiker II*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1959.
- Gosling, J. C. B. and C. C. W. Taylor. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Guseinov, A. A. "The Ethics of Democritus," *Soviet Studies in Philosophy* 26, sayı: 1 (1987): 53-65.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi II*. Çeviren: Faruk Gültekin, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2019.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. Çeviren: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Kahn, Charles H. "Democritus and the Origins of Moral Psychology," *American Journal of Philology* 106, sayı: 1 (1985): 1-31.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. Çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Laks, André and Glenn W. Most. *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*. Loeb Classical Library 530. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- McGibbon, Donal. "Pleasure as the "Criterion" in Democritus," *Phronesis* 5, sayı: 1 (1960): 75-77.
- Murteza, Gökhan, "Demokritos'ta Atomculuk ve Siyaset İlişkisi," *Felsefi Düşün* 13, (2019): 296-316.
- Nill, Micheal. *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus*. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Özdemir, Fatma Ayperi Tuğçe ve Ekin Kaynak İltar. "Demokritos'un Ahlaka İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme: Evlat Edinme Örneği," *Felsefi Düşün* 13, (2019): 317-328.

- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Plato. "Protagoras" in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 2*, Çeviren: W. R. M. Lamb, 85-258. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press, 2007.
- Rowett, Catherine. "Ethics before Socrates" in *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Editörler: Sacha Golob and Jens Timmermann, 5-14. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Stewart, Zeph. "Democritus and the Cynics," *Harvard Studies in Classical Philology* 63, (1958): 179-191.
- Taylor, C. C. W. "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus," *Phronesis* 12, sayı: 1 (1967): 6-27.
- Taylor, C. C. W. "The Atomists" in *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Editör: A. A. Long, 181-204. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Taylor, C. C. W. *The Atomists: Leucippus and Democritus Fragments*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Urmson, J. O. *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2001.
- Vlastos, Gregory. "Ethics and Physics in Democritus (Part One)," *The Philosophical Review* 54, sayı: 6 (1945): 578-592.
- Vlastos, Gregory. "Ethics and Physics in Democritus (Part Two)," *The Philosophical Review* 55, sayı: 1 (1946): 53-64.
- Warren, James. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 03.04.2023**Kabul:** 15.05.2023**Atıf:** Mönkü, Bahtinur. "H. Vaihinger'in Bilim Eleştirisi: Bilim Bir Kurgu Mudur?," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 170-183. <https://doi.org/10.55256/temasa.1276450>

H. Vaihinger'in Bilim Eleştirisi: Bilim Bir Kurgu Mudur?

Bahtinur Mönkü¹

ORCID: 0000-0001-9065-6895

DOI: 10.55256/TEMASA.1276450

Öz

Bilim, insanoğlunun yaşam ve evrene dair tatmin edici açıklamalar yapma çabasının sonuçlarından biri olarak kabul edilebilir. Bilimin en temel özelliği doğrulanabilir, kesin ve dolayısıyla evrensel geçerliliğe sahip önermelerden oluşmasıdır. H. Vaihinger *Sanki Felsefesi* isimli eserinde bilim de dahil olmak üzere insanoğlunun tüm teorik, pratik, dini düşünme ve eyleme biçimlerinin kurgular vasıtasıyla inşa edildiğini savunur. Ancak bilimin nitelikleri ve kurgular düşünüldüğünde bu iki kavramı yan yana getirebilmek oldukça zor gibi gözükmemektedir. Her ne kadar kurguların bilimsel kuramsallaştırmada bir rolü olduğu fikri git-tikçe yaygınlaşsa da geleneksel olarak kurguların bu işlevi sıkça reddedilir. H. Vaihinger *Sanki Felsefesi* isimli eserinde bilimsel önermelerin temelinde kurgular olduğunu düşünce tarihinde kendisini destekleyecek isimler ve onların kuramları üzerinden göstermeye ya da kanıtlamaya çalışır. Bu çalışmanın amacı da H. Vaihinger'in kurgular teorisi üzerinden insanın kendini ve evre-ni anlama çabası içinde kurguların özel ve merkezi bir rol oynadığını bilimsel önermeler ya da kuramsallaştırmalar üzerinden göstermeye çalışmaktır. Ayrıca bilimsel olsa da kurguların bazı gerçeklere karşılık gelmediği görüşünü H. Vaihinger'in klasik açıklaması bağlamında konumlandırarak hem bilim ve kurgular arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi hem de Türkçe literatürde hiç bilinmeyen H. Vaihinger'in literatüre kazandırılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: H. Vaihinger, Bilim, Kurgu, Hipotez, Kuram, Matematik, Atom.

H. Vaihinger's Critique of Science: Is Science Fiction?

Abstract

Science can be considered as one of the results of human beings' efforts to provide satisfactory explanations for life and the uni-verse. The most fundamental feature of science is that it consists of propositions that are verifiable, certain, and therefore univer-sally valid. H. Vaihinger argues in his work called *The Philosophy of As If* that all theoretical, practical, religious ways of thinking and acting of human beings, including science, are constructed through fictions. However, considering the qualities of science and fictions, it seems very difficult to bring these two concepts side by side. Although the idea that fictions play a role in scientific the-orization is increasingly common, this function of fictions has traditionally been frequently denied. H. Vaihinger tries to show or prove that there are fictions on the basis of scientific propositions through the names that will support him in the history of thought and their theories in his work called *The Philosophy of As If*. The aim of this study is to try to show, through scientific propositions or theorizations, that fictions play a special and central role in the effort of man to understand himself and the universe through H. Vaihinger's theory of fictions. In addition, it is aimed to evaluate the relationship between science and fictions and to bring H. Vaihinger, who is never known in Turkish literature, to the literature by positioning the view that fictions do not correspond to some facts even though they are scientific, in the context of H. Vaihinger's classical explanation.

Keywords: H. Vaihinger, Science, Fiction, Hypothesis, Theory, Mathematics, Atom.¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. bahtinur.mongu@erzurum.edu.tr

Giriş

Kurgu ve bilim kelimeleri ilk bakışta yan yana getirilmesi ya da birlikte düşünülmesi zor olan iki kavram olarak kabul edilir. Kurguların bilim için değerli olabileceği veya bilimsel süreçlerde bir rol alabileceği fikri ise bilimin ve kurguların doğası açısından imkânsız gibi gözükmektedir. Bilim “denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler bulma ve bunları doğrulama yöntemidir.”² Kurgu ise bilinenden yola çıkılarak bilinmeyen hakkında göreceli olarak ortaya konulmaya çalışılan, gerçekte ilişkilendirilemeyen, hayal gücüne dayalı olan ya da hayal gücünden türetilen spekülasyon ifadeleri olarak tanımlanabilir. Bu anlamıyla kurguların, bilimsel önermelerde rol almak bir yana ondan tamamıyla uzak olan bir duruş sergilediği söylenebilir. Ancak bu izlenim yanlıştır. Bilimin kesin, nesnel, doğrulanabilir, evrensel ve genel geçer olma iddiaları karşısında bu niteliklerin hiçbirisine sahip olmasalar da kurgular bilimin farklı alanlarında önemli bir yere ve değere sahiptirler. Kurgu ve bilim arasındaki bu sıra dışı ilişkinin nedeni, sınırları ve ne şekilde gerçekleştiği sorusu birçok bilim adamı ve felsefeci tarafından değerlendirilmeye çalışılmış; birçoğu bu ilişkinin varlığını ve sıra dışılığını kabul ederken birçoğu kurgu ve bilim arasında böyle bir ilişkinin kurulamayacağını ifade etmiştir. Oysa F. Engels’in (1820-1895) *Doğanın Diyalektiği* (Dialektik der Natur) eserinde belirttiği üzere;

Öznel düşüncemiz ve nesnel dünya aynı yasalara bağlıdır. Bu nedenle her ikisi de sonuçları bakımından birbirleriyle çelişmezler, tersine birbirinin içine girmek zorunda oldukları olgusu, tüm teorik düşüncemizi mutlak biçimde egemenliği altında tutar. Bu, teorik düşünce yolunda, bilinçsiz ve koşulsuz bir öncüdür.³

Bilim her ne kadar materyalist bir bakış açısı ile hareket edip deneyci ve gerçekçi bir kimliğe sahip olsa da “her bir önermesi, doğruluğunu, dış dünyayı yansıtan tasarımlarımızın dış dünyayı doğru olarak yansıttıkları varsayımına borçludur.”⁴ Bu aynı zamanda zihnin kuralları ve dış dünyanın kuralları uyumludur ve dolayısıyla zihin dış dünyayı bilebilir anlamına gelir. Bilim böyle bir kabul, varsayım ya da kurgu olmadan işe başlayamaz. Sadece bu varsayım bile kurguların bilim için önemli olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir. Dolayısıyla bilim ve öznel düşünce ya da daha özelinde kurgu arasında hiçbir bağıntı olmadığını savunmak anlamsızdır.

Alman düşünür Hans Vaihinger (1852-1933) felsefeden dine matematikten doğa bilimlerine kadar geniş bir alanda incelemeler ve çalışmalar yapmıştır. 1911’de kaleme aldığı *Sanki Felsefesi* (The Philosophy of As If) isimli eserinde özellikle eksik, imgesel ve öznel olan hayal dünyası ile hakikatin yaratılıp yaratılamayacağı sorunsalı üzerine odaklanır. Hakikati inşa edilen değil de keşfedilen bir şey olarak kabul etmesi düşüncesi, yaşamı boyunca insanın hakikat arayışı içinde olmasına neden olmuştur. Ancak aciz, eksik, yetkin olamayışı dolayısıyla kendini ve evreni anlama ve anlamlandırma çabasında insan çağlar boyunca hep hüsrana uğramıştır. İnsan hakikat denilen şeyin bilgisine ulaşamasa da bir şekilde kendi bekası ve gelişimi için yeterli bir seviyeye ulaşabilecek kadar bilgi üretebilmeyi başarmıştır. Bu bilgi, Platoncu anlamda salt epistemeye karşılık gelen bir bilgi değildir, buna rağmen insan ve insanı ilgilene her şeyin, içinde kısmen temellendirilebileceği bir zemin sunar. Böyle bir zemin ancak kurgusal nitelikli düşünsel ve eylemsel birtakım kabuller ile oluşturulabilir. Kurgusal nitelikli olsalar ve öyle kalsalar da bu kabuller insanlık tarihinin seyrini yönlendirebilecek kadar önemlidir. Özetle; hakikat arayışı içinde eksik ve hatalı deneyimlerinden yola çıkan insan hakikate

² Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012), 19.

³ Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Akif Gelen. (Ankara: Sol Yayınları, 1979), 337.

⁴ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 33.

ulaşamamış olsa bile kendi yaşamını devam ettirecek, kolaylaştıracak, düzenli ve rahat hale getirebilecek bir noktaya ulaşabilmeyi başarmıştır. Buradan yola çıkılarak insanın hakikat arayışının hala devam ettiğini, ancak kurgusal olan bazı hareket noktalarından yola çıkarak irrasyonel dünyayı daha rasyonel bir hale getirdiği ya da en azından kendi bekası ve gelişimi için büyük yol katettiği söylenebilir. H. Vaihinger *Sanki Felsefesi* isimli eserinde insanın bu yolculuğunun hem oldukça zor olduğunu hem de varılan nokta açısından insanın neler elde edebileceğini göstermeye çalışır. Ona göre, insan bilgisi zorunlu olarak gerçekliği yansıtamaz, sınırlı insan düşüncesi yaşamın amacı ve evrenin anlamını kavrama noktasında yetersizdir.⁵ Ancak insan düşüncesi verili olanı ayırıp sınıflayan işlevinin yanında benzerlikler yoluyla ilişki ve bağlantılar kurma işlevine de sahiptir. Bu sayede gerçekliği tam olarak bilemese de onu tasvir eden ya da ona uygun düşen zihinsel yapılar (kurgu/fiction) inşa eder ve bunlar gerçeklik ile eş değer kabul edebilir.⁶ H. Vaihinger'in gerçekleştirdiği bu tartışmalar ve çeşitli temellendirmeler yaparak ulaştığı bu sonuçlar, insanın irrasyonel dünyayı rasyonel bir dünya haline getirme isteği ve çabası dikkate alındığında oldukça önemli ve özel bir değere sahip olacaktır.

H. Vaihinger ampirik öznenin bütün teorik aktivitelerinin duyum ve eylem arasında var olduğunu düşündüğü bir ilginin sonucu olduğunu kabul eder. Bu anlamda ampirik öznenin tahlilleri ve dış dünya arasında tam bir tekabüliyet olmasa da bir uyum söz konusudur. Bu noktadan hareketle deneyim dünyasının ampirik öznenin kendi içsel dünyası ve onun dışında bulunan dış dünya arasındaki uyumdan doğduğu söylenebilir.⁷ Ampirik öznenin içsel dünyası ve dış dünya ikilisi, gerçeklik diye düşünülen ve dışımızda bulunan ile bilindiği sanılan ve zihinde olan arasında bir boşluk ya da fark oluşmasına sebep olur. Kendisi ve karmaşık olan gerçeklik arasında var olan boşluğu⁸ gidermek adına sınırlı insan düşüncesi kurgular yaratmak zorunda kalır ve onları gerçekliğin yerini alacak şekilde kullanır. Yani, insan gerçekliğin yerini alabilecek zihinsel yapılar kurar ve onlar gerçekmiş gibi davranır. Dolayısıyla *Sanki Felsefesi*'nin özünün insanoğlunun tüm teorik, pratik, dini çabalarının kurgular temelinde oluştuğu ve şekillendiği iddiası taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu çalışmanın amacı H. Vaihinger'in *Sanki Felsefesi* üzerinden bilim ve kurgular arasındaki ilişkinin ve bilim için kurguların önemini tartışmasıdır. Tarihsel süreç içinde bilim ve kurgular arasındaki ilişki üzerine görüşlerini sunan birçok felsefeci ve bilim adamının ismi zikredilebilir. Bu çalışmada özellikle H. Vaihinger'in seçilme sebebi *Sanki Felsefesi* eseri ile kurgu denilen zihinsel yapıları derinlemesine analiz edip, sınıflaması, kurgu ve hipotez arasındaki sınırları net olarak çizmesi, konuyu kendinden önceki düşünürlerin ve çağdaşlarının görüşleri ile derinlemesine tahlil etmesi ve bu çerçevede çalışmamızın kapsamı açısından faydalı olacağının düşünülmesidir. Ayrıca konuya sağlayacağı katkının yanında H. Vaihinger'in görüşlerinin belirtilen başlık çerçevesinde Türkçe literatüre kazandırılması da amaçlanmıştır.

1. Kurgular ve Kurgu Türleri

H. Vaihinger *Sanki Felsefesi* isimli eserinde kendi felsefesini eleştirel pozitivizm, idealist pozitivizm ya da mantıksal pozitivizm kavramlarını kullanarak tanımlamaya çalışır. H. Vaihinger kullandığı bu kavramlar vasıtası ile kendi görüşlerinin bir yandan pozitif bilimsel bilgi/ampirik bilgi ile uyumlu olduğunu belirtirken

⁵ Hans Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, translated by. C. K. Ogden. (London: Kegan Paul and Co.; Ltd.; New York, Harcourt, Brace and Co.; Inc.; 1935), 15.

⁶ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 2.

⁷ Hernan Pringe, "The Fiction of The Affecting Object in Hans Vaihinger's Philosophy," *Studi Kantiani* 24, (2011): 105-118.

⁸ P. Van Ewijk, "Life Must Be Led in the Dark Hans Vaihinger's The Philosophy of 'As If' in William Gaddis's The Recognitions," *Orbis Litterarum* 65:5, (2010): 372-387.

bir yandan da Platonizm ve salt rasyonalizmden farkını ortaya koyar. Anti metafiziksel tutumu oldukça ses getirmiş olmasına ve kendi sistemini mantıksal pozitivizm olarak ifade etmesine rağmen esasında birçok mantıksal pozitivistin yazılarında şiddetle eleştirilmiştir. Oysa, mantıksal pozitivizm kavramı H. Vaihinger için kendi sistemindeki özel yanları ifade eder. O, mantıksal olan ifadesi ile mantıksal ya da zihinsel bir takım yapı/temsillerin bulunduğu, pozitivizm ifadesi ile de herhangi bir gerçeklik ile yapı/temsilin ortaklığından önce uygun deneysel ya da gözlemsel bir kanıtlamanın varolduğunu göstermek niyetindedir. Bu anlamda Kant’a çok yakın gibi gözüküyor olsa da onun çalışmaları dikkate alındığında Kant’ın Transendental İdealizminden çok Amerikan Pragmatizmine yakın olduğu söylenebilir. Çünkü H. Vaihinger zihnin mantıksal olarak inşa ettiği şeye karşılık gelen bir gerçeklik olduğunu varsayan herhangi bir anlayışı sorunlu bulur. Kant’ın Transendental İdealizmi de sezgisel kurgular olarak ifade edilecek böylesi bir anlayış üzerine kuruludur ve dolayısıyla H. Vaihinger için sorunludur.⁹ Ancak Vaihinger Kurgusalcılığı (fictionalism) Pragmatizmle de bir ve aynı şey olarak düşünülmemelidir. H. Vaihinger *Sanki Felsefesi*’nde kurgusalcılığın, Pragmatizmin etkili ve sistematik işlevsel ilişkilerin varlığının söylemi anlamlı kılma, yani doğruyu ya da yanlış yapma gücü olduğu fikrini kabul etmez. Daha açık bir dille söylemek gerekirse Kurgusalcılık, Pragmatizmin “bir idea pratikte yararlı olduğu için teoride de doğrudur ve pratikteki yararı onun verimli olduğunu kanıtlar; buna göre her zaman doğru olarak kabul edilmesini sağlar” prensibini kabul etmez.¹⁰ Kurgusalcılık bunun yerine bir takım sezgisel netlik ölçütleri arar ve bunun olmadığı yerde mutlaka bir “kurgu” olduğunu kabul eder. Burada önemli olan ise kurgunun türüne göre söylemin ya da önermenin uygun şekilde işlevsel olması koşulu ile açıklık kriterini karşılamıyor olsa bile tolere edilip edilemeyeceğine karar vermektir. Dolayısıyla Kurgusalcılık kendi sözdizimsel yaklaşımı ve anlamla ilgili olan ihtiyaçlarına paralel olarak kendi terminolojisini yaratmak zorundadır.

Kurgular sıkça icat, beynin hayalleri, fantastik idealar, keyfi kavramlar, şüpheli fikirler, doğrulanmamış metotlar, hayali fikirler, düşüncenin gelişimi için yardımcı fikirler, aracı kavramlar, teorik/pratik amaçlar için gerekli enstrümanlar, düzenleyici fikirler ya da kavramlar... ve son olarak sezgisel idealar olarak ifade edilebilir.¹¹ H. Vaihinger’in felsefesinde kurgular özel olarak yalnızca yardımcı bir kurucu, dolambaçlı bir yaklaşım, daha sonra yıkılacak bir yapı iskelesi olarak düşünülür¹² ve bu dünyada yolumuzu daha kolay bulmamızı sağlayan şeyler olarak kabul edilirler.¹³ Kurgular her yeredir ve temel insani bir özellik olarak teorik düşüncenin ayrılmaz parçalarıdır. Teorik olarak gerçeği yansıtmamaları ve doğru olarak kabul edilmemeleri kurguların değersiz ve önemsiz oldukları anlamına gelmez. Nitekim insanlık tarihine bakıldığında kurgusal nitelikte olan, fakat insanın kendini veya evreni anlama ve anlamlandırma çabasına hizmet eden pek çok ifadenin var olduğu görülebilir. Bu nokta, kurguların sadece fikir dünyamızda var olduğu ve gerçek dünyada bu fikirlerin boş yankılara karşılık geldiği kabulüne rağmen kurguların dünyasının yani, gerçek olmayan bir dünyanın gerçeğin dünyası kadar önemli olduğunun kanıtıdır.¹⁴ Yine de kurgu ve gerçek arasındaki sınır iyi çizilmeli, gerçek ile olan kopukluğu her daim dikkate alınmalı ve göz önünde tutulmalıdır.

⁹ Arthur Fine, “Fictionalism,” *Midwest Studies in Philosophy* 18:1, (1993): 1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1993.tb00254.x>

¹⁰ Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, viii.

¹¹ Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 96-97.

¹² Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 88.

¹³ Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 15.

¹⁴ “Some Reflections on Hans Vaihinger,” erişim 05 January 2020. https://thejudoka.com/application/files/7615/5147/0948/as_if_vaihinger_and_brunton.pdf

H. Vaihinger kurguları tanımladıktan sonra 'Kurguların Temel Karakterleri' isimli başlık altında kurguların genel özelliklerini sıralar:¹⁵

1. Kurgular doğrulanabilir olanın, verili olanın ya da somut olanın sınırları dışına çıkar.
2. Tarihin akışı içinde ya da mantıksal süreç içinde zamanla kaybolurlar.
3. Bir kurgu, kurgu olduğunun yani başka bir ifade ile kurgusal doğasının ve gerçeklik iddiasının olmasının bilincini ya da farkındalığını gerektirir. Burada bir bilinçli olma durumu ya da farkındalık ifadeleri özellikle kullanılır. Çünkü kurgusallaştırma sürecinin bilerek ya da farkında olunarak inşa edilen bir süreç olması zorunludur.¹⁶
4. Kurgular (özellikle bilimsel kurgular) bir amaca ulaşmayı sağlayacak olan araçlardır. Bu tür kurgularda amaca uygunluğun söz konusu olmadığı durumlarda bilimsellikten de bahsedilemez.

H. Vaihinger, kurguların özelliklerini sıraladıktan sonra gerçek ya da hakiki kurgu (real fictions) ile yarı kurgu (semi-fictions) arasında bir ayrıma gider ve gerçek kurguları temel ya da karakteristik özellikleri dolayısıyla diğerlerinden ayırır. Gerçek kurgular hem gerçek ile hem de kendileri ile çelişirler ya da çelişiktirler, bu çelişki de Kant'ın antinomilerinde olduğu gibi özellikle kendi yapılarından kaynaklanır. Açığa çıktıklarında ya da belirdiklerinde bu özelliklere sahiplermiş gibi algılanırlar.¹⁷ Düşünce gerçek kurgular inşa ederken tamamen spekülative bir yapı sergiler ve herhangi bir analogiye başvurmaz. Onlar, duyumların arkasına geçmeye yönelik gözlemlenemeyen yapılar olarak icat edilir ve gittikçe daha da cesur hale gelen düşüncenin inşa ettiği yapılar olarak sona ererler. H. Vaihinger yarı-kurguların gerçek olmayana, gerçek kurguların ise imkânsızı kabul edeceğini savunur. Yarı kurgular gözlemlenebilir olan temelinde oluşturulsalar da gerçeklik ile çelişirler, fakat gerçek kurgular gibi kendileri ile çelişmezler.¹⁸

1. Kurgular ve temsil ettikleri şey arasında her zaman analogik bir bağ olduğunu savunan H. Vaihinger kurguları temsil ettikleri şeyler açısından sınıflandırır:¹⁹
2. Soyutlayıcı ya da İhmal Edici Kurgular (Abstractive or Neglective Fictions): Bu sınıftaki tüm kurgularda ortak olan faktör, gerçekliğin önemli unsurlarının ihmal edilmesidir.
3. Şematik Kurgular (Schematic Fictions): Şematik kurgularda bir yapı iskelesi, yani belirli bir kompleksin iskeleti kurulur ve düşünce, gerçekliğin birçok özelliğinden yoksun olan bu çıplak resme göre ilerler. Dolayısıyla şematik kurgularda aslında her şey daha basitleştirilse de öznel ve soyut temsil karmaşık olan gerçeklik üzerine kurulmadığı için gerçeklik biraz daha fazla çarpıtılır.
4. Sembolik Kurgular (Analogical Fictions): Bu kurgularda düşünce şöyle ilerler: yeni bir durum, daha önce gözlemlenen benzer durumların algı dizilerinde var olana benzer bir ilişki ağı üzerinden kurulur. Bundan ötürü ilişkiler ağının iyi anlaşılması ve yeterli benzerliğin kurulması önemlidir.
5. Hukuki Kurgular (Juristic Fictions): Hukuki kurgular sembolik kurgulara benzer. Kanunlar, kendi yapılarında tüm özel durumları içermeyeceğinden, olağandışı nitelikteki bazı özel örnekler, kurulan

¹⁵ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 97-99.

¹⁶ K. Antony Appiah, *As If: Idealization And Ideals* (England: Harvard University Press., 2017), 133-134.

¹⁷ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 16.

¹⁸ K. Podnieks, "Correcting Vaihinger's Fault Intended as Part of The Paper: Philosophy of Modeling in 1870s: a Tribute to Hans Vaihinger," (2019): 1-19. https://www.researchgate.net/publication/331113857_Correcting_Vaihinger's_Fault

¹⁹ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 19-94.

benzerlik ilişkileri üzerinden onlara aitmiş gibi ele alınabilir. Ya da bazı pratik ilgiler nedeniyle, bireysel bir örnek, gerçekte ait olmadığı genel bir kavram altında değerlendirilebilir.

6. Kişileştirme Kurguları ya da Nominal Kurgular (Personificatory Fictions): Bu kurgular da sembolik kurgular çatısı altına dahil edilebilir. Nitekim kişileştirme ya da nominal kurguların da temelinde benzerlik ilişkileri vardır. Bu kurgular vasıtasıyla ortak bir kavram (ki, bu kavram kişisel özellikler ile bağlantılı da olabilir) altında toplanabilecek ya da ifade edilebilecek şeyler bu kavramın kullanılması ile daha basit ve yalın bir şekilde ifade edilebilir.
7. Özetleyici Kurgular (Summational Fictions): Özetleyici kurgular, şeyleri altında sınıflayacağımız genel fikirler olarak kavramlar ve şemalar olarak ortaya çıkarlar ve kapsadıkları tüm varlık alanını özet bir şekilde ifade ederler.
8. Sezgisel Kurgular (Heuristik Fictions): Soyutlayıcı, şematik, sembolik, hukuki, kişileştirme ve özetleyici kurgular bahsinde esas olarak tüm bu kurgularda ortak olan şeyin, bir gerçeklikten bilerek sapma ya da gerçekliğin az çok keyfi olarak değiştirilmesi tavrı olduğu belirtilir. Ancak sezgisel kurgular söz konusu olduğunda bu tavrın yerini gerçek olanın yerine kesinlikle gerçek olmayan bir şey koyma tavrı alır. Sezgisel kurgularda ifade edilen şey'in gerçek dünyada bir karşılığı yoktur ve kavramsal olarak kendileri ile çelişmedikleri sürece gerçekliğe aykırı olmalarında da bir sorun bulunmaz.
9. Pratik/Etik Kurgular (Practical/Ethical Fictions): H. Vaihinger pratik/etik kurguların sadece gerçeklikle değil aynı zamanda kendileri ile de çeliştikleri vurgusuyla bu tür kurguların sadece analogiler ve soyutlamalara indirgenemeyeceğini, bunların farklı bir takım kurgusal formlar üzerinden yapılandırıldıklarını ifade eder. Pratik/etik kurgular psikolojik yapılarından ötürü oldukça karmaşık bir doğaya sahiptirler ve fiziksel süreçlerde bu karmaşık doğanın oluşumuna katkı sağlarlar. Çünkü bu kurgular belirtildiği üzere sadece kendileri ile değil her şeyin değiştirilemez yasalara uyduğuna işaret eden gözlemler ile de çelişir.
10. Matematiksel Kurgular (Mathematical Fictions): Matematiksel kavramlar uzay, zaman, nokta, çizgi, yüzey ya da daha doğrusu uzantısız nokta, genişliği olmayan çizgiler, ...'dir. Tüm bu kavramlar çelişkili kurgulardır, matematiksel varlıklar tamamen hayali bir temele ve çelişkilere dayanır. H. Vaihinger'e göre temel matematiksel teoriler gerçekliğe tekabül etmedikleri için yanlışlıklar ve kendi içlerinde çelişkili oldukları için ayrıca mantıksal olarak da yanlışlıklar.²⁰ Gerçekliğin etrafında dolanan ama ona tekabül etmeyen matematiksel kavramlar açık bir şekilde kurgusaldır. Matematikte, matematiksel kavramlar ve gerçeklik arasında var olmayan bir temsil ilişkisi kurularak bir şekilde ilişki gerçekte var edilir ve bu durum insanların onları anlayabilmelerine, kullanabilmelerine ve hayatlarını sistematize edebilmelerine olanak sağlar.

2. Kurgular Hipotez Değildirler!

H. Vaihinger *Sanki Felsefesi*'nde kurgular ve hipotez arasındaki ilişki üzerinde özellikle odaklanır. O, kurguların gerçekte çelişmeler bile yaşam için faydalı oldukları sürece bilim içinde değerlendirilebileceklerine, ancak bilimsel olarak doğrulanmayan hipotezlerden ayrı tutulmaları gerektiğine dikkat çeker.²¹ Kurgular metodolojik olarak çok farklı olsalar da sık sık hipotez gibi davranırlar ve bu nedenle hipotez ile sık sık karıştırılırlar.

²⁰ S. Pollard, "As If Reasoning in Vaihinger and Pasch," *Erkenntnis* 73(1), (2010): 83-95. <https://doi.org/10.1007/s10670-009-9205-7>

²¹ Christopher Pincock, "Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization," *International Studies in the Philosophy of Science* 25:2, (2011): 196-199. <https://doi.org/10.1080/02698595.2011.574867>

Aslında kurgu ve hipotezler son derece benzerdirler ve dolayısıyla birbirlerinden ayırt edilmeleri zordur. Bu açıdan mantıksal bir teorinin, hipotez mi yoksa kurgu mu olduğu ancak bilimsel bir prosedür uygulandıktan sonra anlaşılabilir.

Bir hipotez gerçeğe yöneliktir ve iddiasını mutlaka ampirik olarak ortaya koymak ister. Yani hipotez iddia ettiği şeyin test edilmesini ve doğrulanmasını, dolayısıyla iddiasının bir gerçekliğe karşılık gelmesi ya da bir gerçekliği ifade etmesi amacıyla inşa edilir. İstisnasız her hipotez bir gerçeklik kurmaya çalışır ve bilim insanlarının olgu ve olaylar arasında olası gördükleri ve araştırma ile test etmek istedikleri ilişkileri ortaya koymak için kullanılır. Bilimsel araştırma; gözlemlenebilir, verilerle sınanabilecek, doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanabilecek olan bir hipotez ile başlar. Hipotezler doğrulanmaz ancak belirli biçimde kullanılır ya da bir gerçeğin ortaya çıkmasına fayda sağlar iseler kuramlar olarak iş görürler. Örneğin; Galileo'nun (1564-1642) Serbest Düşme Yasası'na göre: $s = 1/2 gt^2$. Bu denklemde "s" düşme mesafesini, "t" düşme süresini, "g" ise yer çekimi ivmesini göstermektedir ve sabit bir değerdedir. Buna göre, serbest (ya da boşlukta) düşen bir nesnenin aldığı mesafe, düşme süresinin karesiyle doğru orantılıdır. Bu ilişki ağırlıkları veya maddesel nitelikleri ne olursa olsun tüm nesneler için geçerlidir.²² Ancak bu matematiksel formülde *sabit bir değer olarak ifade edilen yer çekimi, gerçekte sabit bir değere sahip değildir*. Dolayısıyla bu ifade bir kurgusal ifadeye dönüşecektir. Bu açıdan hipotezler yanlışlık ya da doğruluktan ziyade sağladıkları fayda nedeniyle kurgular olarak düşünülebilirler. Ancak hipotezler doğal, kurgular ise yapaydır ve bir hipotez olarak savunulamaz olan bir şey, genellikle bir kurgu olarak mükemmel bir hizmet sunabilir.²³

H. Vaihinger'e göre, duyular dünyasının ötesine koyduğumuz ve çoğu insanın gerçeklikle uyuşmasını ya da gerçekliğe tekabül etmesini beklediği mistik şey mutlak anlamda doğrulanamayan kendi buluşumuzdur.²⁴ Bu anlamda insani yaratıcılığın ürünleri ve keşfedilmemiş şeyler olarak kurgular, sınanabilirlik düzeyinden yoksundurlar ve dolayısıyla doğrulanma amacı gütmazler. Gerçekliğe karşılık geldikleri düşünülse de kurgular sadece yaşamın içindeki her bir alanda ya da yaşamsal aktivitelerde kendi faydalılıklarını ortaya koydukları kadarıyla haklılandırılabilirler. Kurgular belirli sonlarla ya da sonuçlarla ilgili oldukları gerekçesi ile tercih edilirler. Kurgular kendi doğasının farkına varmadan hipotezler gibi davrandıkları sürece yanlış hipotez olurlar. Onlar ancak, gelecekte daha iyi ve daha doğal sistemlere yer açacak olan geçici temsiller olarak kasıtlı bir şekilde inşa edildikleri anlaşıldığında gerçek değer elde ederler.²⁵

3. Bilimdeki Kurgular

Doğal düşünce yöntemlerinin birincil amacı, her zaman nihai ve tanımlayıcı bir karaktere sahip olan belirli algıların oluşturulması ve yalnızca bir tür gerçekliğe karşılık gelen, yani gerçekle karşılaştırılıp sınanmış ya da çelişkiden arındırılmış düşünsel yapılar oluşturmaktır. Bilimin temel amacı ise bu tür fikirleri geliştirmek ve öznel olanın her türlü karışımını veya müdahalesini ortadan kaldırmaktır. Bu en doğal bilimsel yöntemdir ve bilimsel bir bilgi kuramı geliştirmenin tek yolu gibi gözükmektedir. Ancak düşüncenin hali hazırdaki sonuçları çok fazla öznel ve kurmaca öge içerir. Çünkü fikirler dünyasının gerçekliği herhangi bir rasyonel düzlemde ve tatmin edici biçimde tasvir edebilmesi, tam olarak temsil edip modelleyebilmesi

²² Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri* (Ankara: Tübitak Popüler bilim Kitapları, 1995), 52.

²³ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 85.

²⁴ K. Podnieks, "Philosophy of Modeling in the 1870s: A Tribute to Hans Vaihinger," *Baltic J. Modern Computing* 9, no: 1 (2021): 67-110. <https://doi.org/10.22364/bjmc>

²⁵ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 86.

mümkün değildir. Kavramsal dünya özeldir buna karşın sadece gözlemlenebilir ve değiştirilemez olan gerçektir.²⁶ İnsanın doğal eğilimi, varlığın formlarını düşüncenin formlarında görmek için düşüncesini gerçeğin doğrudan ifadesi olarak kabul etmektir. İnsan fikirler dünyası ve gerçek dünya, öznel dünyası ile dış/nesnel dünya arasındaki bu uyumsuzluğa ya da çelişkiye rağmen yine de kendi fikir/öznel dünyasından yola çıkarak gerçekliği/dış-nesnel dünyayı anlamaya ve anlamlandırmaya yönelir. Doğal ve naif düşünce subjektif kavramsal dünyanın bütün kavram ve metotlarını gerçekliğe tam olarak karşılık gelen bir temsil ilişkisi kurmak için kullanır.²⁷ Bu yol elbette ki taşlarla doludur. Özellikle doğa bilimlerinin ampirik yöntemi somut ve mekanik fizik süreçler ile birleştiğinde insani yaşamın soyut fenomenlerinden uzaklaşır ve bu noktada salt tümevarımsal yöntemler, süreci kurtarmak için yeterli olmaz. Varolanlar ile ilgili tümevarımsal söylemler bütün zamanlar ve bütün mekanlar için bir deneme sürecini içermediğinden tümevarımsal yöntem zaten kendi içinde de sorunludur. Denenebilen birkaç örnek üzerinden genellemelere ulaşmak ve bunları evrensel ya da geçerli saymak sıkıntılıdır. Buna ilaveten doğruluğu kesin olarak kanıtlanamayan ancak bilimsel süreçte sıkça kendisine başvurulmuş örneklerin varlığı da işi çıkmaza sürükler. Örneğin; suyun 100°C’de kaynadığını genel geçer bir doğru olarak hepimiz biliriz, ancak deniz seviyesinde bu değer değişecektir. Bir başka örnek olarak Sicim Teorisi verilebilir. Kuantum mekaniği ile Einstein’ın (1879-1955) genel görelilik prensibini birleştiren sicim teorisi atom altı parçacıkların aslında tek boyutlu ve ipliksi varlıklar olabileceğini varsayar. Teoriye göre gerçekliğin esas bileşenleri rezonans frekanslarında titreşen ve Planck uzunluğunda olan (10–35 mm civarı) sicimlerdir. Ancak bu teori henüz ampirik olarak doğrulanmamıştır ve teorinin doğruluğu ile ilgili hiçbir somut veri bulunmamaktadır. Aslında bu teori ile ilgili olarak söyleyebileceğimiz tek şey; sicim teorisinin sadece içinde yaşadığımız dünyayı değil uçsuz bucaksız bir manzarayı resmediyor olmasına rağmen sadece matematiksel prosedürleri içeren bir sezgi labirenti olmasıdır.²⁸ Buna rağmen teori bilim dünyasında büyük yankı uyandırmış ve birçok değerlendirme için temel sağlayacağı kabul edilmiştir. Çünkü insan bu ve bunun gibi durumlarda en uygun olanı seçmeye ve detayları görmezden gelmeye odaklanır. Böylece içinde yaşadığı karmaşık dünyada yolunu daha kolay bulması için çeşitli enstrümanlar yaratmış olacaktır. Kesinlik, nesnellik, evrensellik ve doğrulanabilirlik iddiası taşıyan modern bilim, insanlar tarafından icat edilmiş ya da kabul edilmiş böyle birçok enstrüman üzerine kurulmuş ve bu enstrümanlar sayesinde de yoluna devam etmektedir.

Sanki Felsefesi’nde H. Vaihinger bilimde büyük bir öneme sahip olduğunu düşündüğü kurgular ile ilgili olarak *kurguların vazgeçilmezliği* üzerine inşa ettiği dinamik bir teori ortaya koyar. Ona göre, tüm kavramlar zihnimizin özgür yaratımlarıdır ve gözlemsel ile gözlemsel olmayan arasında hiçbir ayrım yoktur, sadece birinin deneyim ile ilgili olması dışında her ikisi de bilim dilinin parçalarıdır.²⁹

H. Vaihinger, *birlikte var olan ve peş peşe gerçekleşen (ardışık olarak)* şeyler ile ilgili olan yani doğrudan duyumlar dünyası hakkında olan bilgi ve bilimsel bilgi ile duyumların ötesine geçen, *varolmayan bir âleme ya da boşluğa* ait olan, duyumlara karşılık gelmeyen şeylerin icadı ile mümkün olan bilgi arasında bir ayrıma gider. İkinci tür bilgide insanın analogi yolu ile akıl yürüterek icat ettiği yapıları *haksız aktarım* yaparak oluşturduğunu ve bunların gerçekten sapma içerdiği için çelişkilerin sebebi olacağını ifade eder ve belli amaçlara hizmet ettikleri için bu varsayımların gerçekte çeliştikleri bilinse de kabul edildiğini vurgular. Gerçeklikten

²⁶ Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 15-16.

²⁷ Vaihinger, *The Philosophy of ‘As If’: A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 269.

²⁸ Reiner Hedrich, “String Theory-From Physics to Metaphysics,” submitted on 20 Apr 2006. <https://arxiv.org/abs/physics/0604171>

²⁹ Uslaki Maki, “Vaihinger on Fictions in Science: Essays in Honour of Raimo Tuomela” in *Semi-Ramistic Studies: Essays in Honour of Raimo Tuomela*, ed. I. Patoluoto, M. Sintonen and L. Taiminen (Helsinki: University of Helsinki Press, 1980), 32.

sapma yolu ile şeyleri karakterize eden kurgular hem cümleler hem de varlıklar üzerinden inşa edilebilir. Eğer bir cümle iddia ettiği yargı yanlış ise kurgudur, bir varlık yoksa kurgudur. Bunlar bir madalyonun iki yüzü olarak düşünülebilir. Çünkü önermelerin yanlışlığı var olmayan varlıkları varsaymalarından kaynaklanır.

Gerçekle çeliştiği bilinen ve yine de belli bir amaca hizmet ettikleri için kabul ettiğimiz varsayımlar; bilim bu tür kurgular ile doludur. Bilimin pek çok alanında var olmadığı bilinen şeyler ele alınıyor ve belirli hedeflere ulaşmada yararlı oldukları için onlarla çalışmaya devam ediliyor. Dolayısıyla artık kurguların tahmin üretmekten çok açıklayıcı işlevi ya da teorilerin kapsamını geleneksel uygulama alanlarının ötesine genişletme amacına hizmet edişi üzerine söylemler üretiliyor. Bu anlamda kurguların bilimin kabul edilmiş bir amacına hizmet ettiği sürece bilimde kullanılmalarının meşru olduğu söylenebilir ki, bu da kurgunun bilimde kullanımının kesinlik ve gerekçelendirme açısından kurallara uygun olduğu anlamına gelecektir.³⁰

H. Vaihinger'e göre bir amaca hizmet eden araçların, genellikle amaçlarına ulaşmak için gerekenden daha eksiksiz bir gelişme göstermeleri, doğanın evrensel olgusudur. Bu anlamda kendini tamamlama süreçlerinde özgürleşebilir ve kendi sonlarını kurabilirler. Bu araçların amaca üstünlüğü yasadır. Buna göre düşünme süreçleri ve yapıları hem gerçeklik hem de çoğu zaman kendileri ile çelişen, ancak düşünme zorluklarını aşmak ve dolambaçlı yolar oluşturarak düşüncenin amacına hizmet etmek için kasıtlı olarak oluşturulmuş *bilinçli yanlış varsayımlar* olarak görülür. Bu yapay düşünce yapıları bilimsel kurgular (scientific fictions) olarak adlandırılır ve *-miş gibi* karakterleri vasıtasıyla *bilinçli yaratımlar* olarak ayırt edilirler.³¹

H. Vaihinger'e göre, matematik, doğal bilim, metafizik, sosyal teori, hukuk ve ahlakta kurguları kullanırız. Doğru olmadığını veya var olmadığını bildiğimiz şeyleri alırız ve onlara gerçekten doğru veya varlarmış gibi davranırız. Bunu belirli sınırlar içinde yaparız yani, gerçekten oldukça karmaşık olduğu için evrenin anlaşılmasını kolaylaştırmak adına kurguları kullanırız. Çünkü onlar bunu kolaylaştıracak verimli araçlardır. Kurguların doğrulukları ya da mümkünlikleri açısından değil faydalılıkları ve özel amacımıza hizmet etmeleri ölçüsünde değerlendirildikleri için yanlış ya da çelişik olmalarının bir önemi yoktur.³² Dolayısıyla kurguların etkisi hesaplanamaz soyutlamalar olduğu ve aslında bağımsız bir dış dünyanın kabulüne dayalı varsayımlar üzerine kurulan doğal bilimlerin bütün metodlarının da sadece tek yönlü bir soyutlamadan ibaret olduğu söylenebilir. Bu, F. A. Lange'nin (1828-1875) materyalizmin sürekli olarak metodolojik bir geçerliliğe sahip iken onun metafiziksel ya da epistemolojik olarak bir geçersizliğe sahip olduğu üzerine vurgu yapma ısrarında kastettiği şeydir. Doğa bilimlerinde metodolojik bir ilke olarak görüldüğü zaman tasdik edilmek durumunda olan maddecilik, genel bir dünya görüşü ya da felsefeye veya bir metafiziğe dönüştürüldüğü zaman, F. A. Lange'a göre, kesinlikle reddedilmelidir. Dünyanın materyalistik olarak kavranması gereklidir ve faydalı bir kurgudur, fakat bunun bir hipotez olarak alınması yanlıştır.

Nesnel dünyaya yönelik açıklamalarda görünüşte var olan nesnel özelliklerin aslında yalnızca görelî bir değeri vardır. Ancak sanki dış dünyada görüldüğü şekliyle ve herhangi bir özneye bağlı olmadan bir gerçekliğe sahipmiş gibi düşünülürler ve aktarılırlar. Örneğin; Goethe (1749-1832) *Renk Teorisinde* renkleri Newtoncu bir bakış açısıyla matematiksel açıdan temellendirip beyazdan türetmez, renklerin göz tarafından

³⁰ Roman Frigg, "Fiction in Science," *Article in Bridges A Jewish Feminist Journal* (April 2006): 1-34. <https://doi.org/10.2979/BRI.2006.11.1.69>

³¹ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, xlv.

³² Eric Miller, "Literary Fictions and As-If Fictions," *Philosophy & Rhetoric* 30, no: 4 (1997): 428-442.

fizyolojik olarak oluşturulduğunu varsayar. O, bir yandan ideal ve nesnel doğa yasalarının özdeşliğini ifade ederken diğer yandan reel olanın duyusal algılanabilir alana karşılık geldiğini savunur. Bu anlayış deneyimlerin ideal ve ampirik olanın aynı düzlemde algılanan fenomenleri olarak algılanmasına yol açar. Bu anlamda renk fenomeni de görünüşler gibi belli koşullar içinde var olur.³³ Dolayısıyla Goethe'nin Renk Teorisi'nde sanki renklerden objektif bir varoluşa sahiplermiş gibi bahsedildiği görülebilir. Bu teoride olduğu gibi materyalizm de maddeden, tözden ve somutluktan, onların farkında olduğumuzda yaptıkları gibi, sanki duyularımızdan ayrı olarak var olan gerçek şeylermiş gibi bahseder. Oysa fiziksel dünya insan algısından bağımsız değildir. Bu anlamda F. A. Lange bilimsel prosedür ile maddi dış dünya temelini ayırmanın gerekliliğini metodolojik ve sistematik olarak savunarak materyalizmin geçici ve metodik açıdan meşru olsa bile sadece bir aksesuar olduğunu ve metafiziksel gerçeklikle karıştırılmaması gerektiğini ifade eder.³⁴

Soyut fikirlerde doğaya bağımlı olan gerçeklik unsurları sadece kurgusal oldukları ve gerçek bir forma sahip olmadıkları bilinse bile nesnel bağımsızlığın bir formunda verilir. Bağımsız nesnelerde gözlemlenebilen ve kavranabilen özel varoluş geçici olarak bağımlı ve kısmi kavramlar vasıtasıyla ifade edilir. Bunlar daha sonra maddi hale getirilir ve tatlılık, kırmızılık, boşluk, nedensellik, özdeşlik, zemin, sonuç, ilişki, erdem, güzellik, aşk, her şeye gücü yeten, nefret gibi kavramlar ortaya çıkar. Başka bir ifade ile kavramsal stoğumuzun çok büyük ve önemli bir kısmı varlığını kurgulara borçludur. Gerçek bir şey ile ilişkilendirmek zorunda olduğumuz soyutlamalar hayal gücümüzün çocuklarıdır ve tüm skolastik felsefenin en temel hatası bu kurguları bağımsız varlıklara dönüştürmektir. Soyutlamalar filozofların şeylerin kendilerinin yerine koydukları hayaletlerdir. Kurgusal ifadeler onların en net ifadesini dilde bulur. Çünkü onlardan basit özlermiş gibi bahsederiz. Yine onları sıfatlar ile niteler ve yüklemeler ekleriz. Örneğin; uzayın üç boyutlu olduğunu, savaşın insanları yok ettiğini söyleriz. Böylece bu soyutlamalara sanki gerçekte bağlı oldukları nesnelerden bağımsız olarak var olan özel bir şeymiş gibi tözsellik kazandırıyoruz. Ne yazık ki spekülative felsefe soyutlamaları bağlamlarından alır ve onları gerçekliklere dönüştürür. Oysa onlar sıradan kullanımlarında dahiyane kısaltmalardan başka bir şey değildir. Onlar sadece dil pratiğinden gelişmişlerdir ve sadece pratik uygulamalarda kabul edilmelidirler. Teorik olarak onlardan hiçbir şey çıkarılamaz, onlar sadece araçtırlar, kısaltma ya da yardımcı ifadelerdir. Onların yardımı ile nesnelerin ayrıntıları ile ilgili olarak ince bir kavrayışa sahip olunabilir. Ancak sonuç olarak başlanılan yani soyutlamaların kendilerinden türetildikleri yere geri dönmek gerekir. Aksi halde her şey tecrübeye dayalı olarak değil muğlak bir şekilde olacaktır.³⁵ Bu noktada H. Vaihinger insanlığın amaçları hep göz önünde bulundurulduğu ve gerçeklik ile fayda arasına bir korelasyon ilişkisi yerleştirilmediği takdirde kurguların, yani kurgusal aktivitelerimizin çoğunluğunu içeren sıradan düşünme biçimlerinin insanı doğru birtakım sonuçlara ulaştırabileceğini iddia eder. Buna ilaveten kesinlik, nesnellik, evrensellik ve doğrulanabilirlik çıkırtkanlığı yapan modern bilimin satır aralarına inildikçe kurgusal ifadelerle dolu olduğunu, bir takım doğru sonuçlar elde edilse bile büyük bir çoğunluğun kurgusal temeller üzerine bina edildiği ve kurgusal olarak gerekçelendirildiğini vurgular. Sonuç olarak H. Vaihinger'in, kurmacaların bilimde dahil her yerde olduğunu ve kurmaca düşünmenin temel bir insan yetisi olduğunu düşündüğü ifade edilebilir.³⁶

³³ J. W. Goethe, *Renk Öğretisi*, çev. İlknur Aka. (İstanbul: Kırmızı Kedi Yay., 2013), 27.

³⁴ F. A. Lange'nin materyalizm hakkındaki örüşleri için bkz.: F. A. Lange, *The History of Materialism*, tras. E. C. Thomas. (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc, 1925).

³⁵ Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 204.

³⁶ Fine, "Fictionalism," 1-18.

H. Vaihinger'e göre en özel bilimsel kurgular atomlardır. Maddenin bu sonsuz küçük bileşenlerden oluştuğu düşünülür. Bilimi atom olmadan düşünmek oldukça zordur. Ve henüz gerçeğe başa çıkabilmek için gerekli olan çelişkili kavramlar olarak kalsalar da atomla ilgili olarak doğru bir bilgiye ulaşmak imkânsız gibi gözükmektedir. Kimya tarihinde Antik Yunan atomculuğundan günümüze değin maddenin en küçük yapı taşı olarak varsayılan atom ile ilgili olarak birçok farklı görüş ortaya atılsa da ve hiçbirinde ampirik olarak doğruluğu ortaya konulmasa da atom anlayışından asla vazgeçilmemiştir. Orta Çağ'ın tinsel görüşlerinin dışında atom her zaman insan düşüncesi özellikle de modern doğa felsefesi için dış dünyayı anlama basamaklarından biri olarak kullanılmıştır. Bu konuda H. Vaihinger gibi O. Leibman (1840-1912) da *Zur Analysis der Wirklichkeit* isimli eserinde atomun, geçici karakteri açık olan bir geçiş fikri olduğuna, hayali kavramsal varlığının, kendine özgü istikrarsız bir karaktere sahip kavramsal bir doğadan kaynaklandığına işaret eder. Ona göre atom töz, araz, nedensellik gibi felsefi bir kategori değil, spesifik olarak bilimsel bir kategoridir ve mutlak değil, yalnızca görelî bir kavramdır. Dolayısıyla atom geçici bir kurgu ve terim olmadığı için oldukça faydalı bir kurgu olarak bilim içinde yer alır.³⁷

Matematiğin kendisi de H. Vaihinger'e göre aynı kadere sahiptir. Matematik bir bütün olarak düşünme etkinliğine olanak sağlamak için zihinsel uygunluk ve ustaca enstrümanların klasik örneğini içerse de matematiksel kavramlar ve aksiyomlar hem gerçeklik ile hem de kendileri ile çelişirler. Örneğin; sayıların düzeni ve evren arasındaki uyum fikrini taşıyan Pisagorcular çok geçmeden uyumlu ve düzenli matematiksel evrenlerinin çelişkiler ile dolu olduğunu keşfettiler. İki sayısının karekökü gibi, sayılarla ifade edilemeyecek birçok sayının olduğunu keşfettiler ki bu sayılar aslında irrasyonel sayılardır. Bir başka örnek olarak p (pi) sayısı verilebilir. P (p) şeklinde ifade edilen ve çemberin çevresi ile çapı arasındaki oran olarak tanımlanan sayının gerçek değeri bugün bile tam olarak bulunamamaktadır. $P=3,1415926535897932384626.....$ Buna rağmen P sayısı cebirsel bir denklemin çözümü olarak ifade edilemese bile bugün bir dairenin çevresini bulabilmek için mutlak olarak gereklidir. Son olarak H. Vaihinger'in özel olarak üzerinde durduğu ve onun dışında pek çok kişi tarafından dikkate şayan olarak kabul edilen ifadesi matematiğin en özel çelişkilerinden biri olarak kabul edilir. Hiçbir reel sayının kendisi ile çapımı -1 sonucunu vermeyeceğinden matematikçiler $x^2 = -1$ eşitliğini sağlayan sayıya imajiner (hayali) sayı der. Herhangi bir sayının karesinin negatif bir sayıya eşit olması bir çelişki hatta saçmalıktır. Buna rağmen temel mühendislikte bazı devre analizi hesaplamalarında bu sayı kullanılmaktadır.³⁸

Evrenin salt verili olan yani dış dünya üzerinden matematiksel olarak bir analizinin yapılması fikri ile hareket eden modern bilime, başlangıçta doğruluğunu kendi içinde taşıyan dolayısı ile kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan aksiyomlardan ve totolojilerden uzak durularak bir yön belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak sadece duyumlardan ve deneyimlerden hareket edilerek yön tayini mümkün olmamış ve temel karakteri hem kendileri hem de gerçeklik ile çelişmek olan kurgulardan ya da Aristotelesçi anlamda “öncüllerinden sonuçlar türetmenin, biçimlerden taşan özellikleri yansıttığı tasımlardan”³⁹ faydalanılmak zorunda kalınmıştır. H. Vaihinger'e göre bu durum kaçınılmazdır ve olması da gereklidir. Burada önemli olan tek nokta ise kurgular ya

³⁷ Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit: Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* (Überarbeitete Dritte Auflage, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020), 314-315.

³⁸ Örnekler ile ilgili olarak bkz.: Alan Woods and Ted Grant, *Akın İsyanı*, çev. Ufuk Demirsoy ve Ömer Gemici. (İstanbul: Yordam Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic. Ltd. Şti., 2018), 394-395.; Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, 166. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, 334.

³⁹ R. S. Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, çev. Gökhan Murteza. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 70.

da aksiyomların hipotezler ile karıştırılmadan ve aynı zamanda irrasyonel olan dünyada doğru yolu bulmak için sadece bir araç olarak kullanıldıklarını unutmadan yola devam etmektir. Kurguların vazgeçilmezliğinin yalnızca genel araştırma sürecinin dinamik bir perspektifinden açıklanabileceğini görmek önemlidir.⁴⁰

Sonuç

H. Vaihinger kendisini ve evreni anlama ve anlamlandırma çabası içinde olan insanın subjektif, eksik ve sınırlı doğası gereğince amacına tam anlamı ile ulaşamayacağını belirtir. Çünkü evren ile ilişkisinde insan spekülasyonlardan uzak durup kesin ve doğru olana ulaşmak adına sadece verili olandan hareket etmek zorundadır. Verili olan ise yalnızca duyulur olana karşılık gelir. Bu noktada esas sorun şudur ki, sadece verili olandan hareket edilerek hakikatin bilgisine ya da şeylerin doğası ile ilgili hakiki bilgiye ulaşabilmek nasıl mümkün olacaktır? Böylesi bir durumdan kurtulmak ancak verili olandan yola çıkarak verili olmayan hakkında konuşmak ya da bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında konuşmak ile mümkün olur. Başka bir ifade ile insan gerçekliğin yerini alabilecek zihinsel yapılar kurarak ve onlar gerçekmiş gibi davranarak irrasyonel dünyayı rasyonel hale getirir. Dolayısıyla başlangıçta kesin ve doğru olduğu bilinmeyen önermeler pratikteki işleyişi açısından yani sağladıkları fayda açısından değerli veya kabul edilebilir bir sınıfa dahil edilebilirler. H. Vaihinger insanın teorik veya pratik tüm çabalarının bu şekilde ya da bu tarz önermeler üzerinden kurulduğunu kabul eder ve sistemini bu kabul üzerine inşa eder. Ona göre insanın düşünme sürecince kurgu dediğimiz yapılar bu sürecin doğasından ötürü zorunlu olarak mevcuttur. Dolayısıyla yapılacak olan onları bir ucube olarak kabul etmek yerine, bir gerçekliğe karşılık gelmediklerini unutmadan sağladıkları faydayı ve hizmeti dikkate alarak gerekliliklerini göstermek ve önemlerini kabul etmektir.

Ampirik ve pozitivist söylemler üzerine inşa edilen her alan temelde kurgusal olanı dışta bırakma niyeti ile hareket ederek nesnel, genel geçer, kesin veya doğru sonuçlara ulaşmayı amaçlar. Ancak sadece bu noktadan bakıldığında düşünme süreci içinde daima var olmuş ve olmaya devam edecek olan kurgusal yapıların görmezden gelineceği açıktır. Şüphesiz ki; X'in var olduğunu bilip ona göre davranmak ile X varmış gibi davranmak ayrı şeylerdir ve bilimsel süreçler genelde X'in varolduğunun bilinip ona göre davranıldığı yöntemler ile yoluna devam eder. Ancak H. Vaihinger'in de dikkat çektiği üzere bilimin satır aralarına inildikçe gerçekle çeliştiği bilinen ve yine de belli bir amaca hizmet ettikleri için kabul ettiğimiz varsayımların bilimin gelişimine hizmet ettiği görülecektir. Hatta bilimin kendisinin bile bizatihi bir varsayım, *zihin kuralları ile doğanın kuralları uyumludur ve zihin dış dünyayı bilebilir* varsayımı ile yola başladığını söylemek abartı olmayacaktır. *Sanki Felsefesi* ile H. Vaihinger kurguların kendi doğaları hatırdaki tutulmak koşulu ile bilim için önemini göstermeye çalışmış ve kurguları yok sayan bilimsel tavrı eleştiriye tutmuştur. Bilim elbette ki bir kurgu değildir. Ancak insanın kendisi ve evren arasında var olan uçurumu aşabilmesi için tüm teorik ve pratik çabaları gibi bilim de düşünme sürecinin zorunlu sonucu olan kurgulardan beslenmektedir.

⁴⁰ Maki, "Vaihinger on Fictions in Science: Essays in Honour of Raimo Tuomela," 34.

Kaynakça

- Appiah, K. Anthony. *As If: Idealization And Ideals*. England: Harvard University Press., 2017.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Engels, Frederic. *Doğanın Diyalektiği*. Çeviren: Akif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1979.
- Ewijk, P. Van. "Life Must Be Led in the Dark Hans Vaihinger's The Philosophy of "As If" in William Gaddis's The Recognitions," *Orbis Litterarum* 65:5, (2010): 372-387.
- Fine, Arthur. "Fictionalism," *Midwest Studies in Philosophy* 18:1, (1993): 1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1993.tb00254.x>
- Frigg, Roman. "Fiction in Science," *Article in Bridges A Jewish Feminist Journal* (April 2006): 1-34.
- Goethe, J. W. *Renk Öğretisi*. Çeviren: İlknur Aka, İstanbul: Kırmızı Kedi Yay., 2013.
- Lange, F. A. *The History of Materialism*. Translation: E. C. Thomas, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc, 1925.
- Liebmann, Otto. *Zur Analysis der Wirklichkeit: Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. Überarbeitete Dritte Auflage, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020.
- Maki, U. "Vaihinger on Fictions in Science: Essays in Honour of Raimo Tuomela" in *Semi-Ramistic Studies: Essays in Honour of Raimo Tuomela*, Editörler: I. Patoluoto, M. Sintonen and L. Taiminen, 32-37. Helsinki: University of Helsinki Press, 1980.
- Miller, Eric. "Literary Fictions and As-If Fictions," *Philosophy & Rhetoric* 30, no: 4 (1997): 428-442.
- Pincock, Christopher. "Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization," *International Studies in the Philosophy of Science* 25:2, (2011): 196-199. <https://doi.org/10.1080/02698595.2011.574867>
- Podnieks, K. "Philosophy of Modeling in the 1870s: A Tribute to Hans Vaihinger," *Baltic J. Modern Computing* 9, no: 1 (2021): 67-110. <https://doi.org/10.22364/bjmc>
- Pollard, S. "As If Reasoning in Vaihinger and Pasch," *Erkenntnis* 73(1), (2010): 83-95. <https://doi.org/10.1007/s10670-009-9205-7>
- Pringe, Hernan. "The Fiction of The Affecting Object in Hans Vaihinger's Philosophy," *Studi Kantiani* 24, (2011): 105-118.
- Vaihinger, Hans. *The Philosophy of 'As If': A System of The Theoretical, Practical and Religious Fictions of Man-kind*. Translated by. C. K. Ogden, London: Kegan Paul and Co.; Ltd.; New York, Harcourt, Brace and Co.; Inc.; 1935.
- Woods, Alan and Ted Grant. *Aklın İsyanı*. Çeviren: Ufuk Demirsoy ve Ömer Gemici, İstanbul: Yordam Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic. Ltd. Şti., 2018.
- Woolhouse, R. S. *Ampirist Filozoflar*. Çeviren: Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
- Yıldırım, Cemal. *Bilimin Öncüleri*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1995.

İnternet Kaynakları

- Hedrich, Reiner. “String Theory - From Physics to Metaphysics,” Submitted on 20 Apr 2006. <https://arxiv.org/abs/physics/0604171>
- Podnieks, K. “Correcting Vaihinger’ s Fault Intended as Part of The Paper: Philosophy of Modeling in 1870s: a Tribute to Hans Vaihinger,” Erişim 18 March 2020. https://www.researchgate.net/publication/331113857_Correcting_Vaihinger’s_Fault
- “Some Reflections on Hans Vaihinger,” Erişim 05 January 2020. https://thejudoka.com/application/files/7615/5147/0948/as_if_vaihinger_and_brunton.pdf

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 18.04.2023**Kabul:** 27.05.2023**Atıf:** Ortaoğlu, Yıldırım. "Foucault'da İktidarın Ötekileri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 184-199. <https://doi.org/10.55256/temasa.1284989>

Foucault'da İktidarın Ötekileri

Yıldırım Ortaoğlu¹

ORCID: 0000-0001-5813-1191

DOI: 10.55256/TEMASA.1284989

Öz

Sıradan olanların "tarihini" yazmak düşünce tarihinde ender görülen bir çabadır. Foucault'nun delileri, mahkumları, rezil insanları, hırsızları ya da düşkünleri ancak iktidarla karşılaşmaları ölçüsünde var olduklarını öne sürmesi son derece önemlidir. İktidarın pençesinden darbe yediklerinde var olan "ötekiler", kimi zaman bu varoluşlarını "kısacık" cümlelerin şans eseri bir arşivde bulunmasına kimi zaman da bir klinikte, hastanede veya hapisanede kendisi hakkında yazılan birkaç satırlık belgeye "borçludur". Bedeninin tutsaklığından ruhunun terbiyesine doğru bir özneleştirme süreci geçiren "ötekiler" iktidar teknolojileriyle kuşatılmıştır. Söz konusu kuşatılma, onların varoluşunun sınırlarını çerçevelemektedir. Onlar, bu çerçeveyi eşeleyebildiği sürece tarihin herhangi bir anında şans eseri fark edilmektedir. Sıradan olanlar, deliler, reziller yani ötekiler dışlama oyununun merkezindedir. Onlar çeşitli şekilde, söylemden, oyundan, çalışmadan ve aileden kapı dışarı edilmişlerdir. Lakin kapının dışı dahi iktidar ilişkilerinin ağıyla donatılmıştır. Mikro düzeyde işleyen iktidar, dışlanma mekanizmalarını disiplinler aracılığıyla görünmez kılmıştır. İktidarın her yerde olduğuna dair "söylem", görünürde ötekilere daha iyi yaklaşıldığını söyler fakat o hakikatte dışlama oyununun kurumlar aracılığıyla görünmez bir şekilde işlediği gerçeğine karşılık gelir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Disiplin, Dışlanma, Ötekiler, Reziller, Deliler.

The Others of Power at Foucault

Abstract

Writing a "history" of the ordinary ones is a rare endeavor in the history of thought. Foucault's assertion that madmen, prisoners, infamous men, thieves or the fallen exist only insofar as they encounter power is extremely important. The "others" who exist when they are struck by the clutches of power sometimes "owe" their existence to discovery of "fleeting" sentences by chance in an archive, or sometimes to a few lines of documentation written about them in a clinic, hospital or prison. The "others" who undergo a process of subjectivation from the bondage of his body to the cultivation of his soul is surrounded by the technologies of power. This encirclement frames the limits of their existence. As long as they are able to dig through this frame, they are noticed by chance at any moment in history. The ordinary, the mad, the infamous, in other words the others are at the center of the game of exclusion. They are excluded from discourse, play, work and family in a number of ways. But even the outside of the door is equipped with a network of power relations. Power operating at the micro level has made the mechanisms of exclusion invisible through disciplines. The "discourse" about the omnipresence of power ostensibly states that the others are treated better, but in truth it corresponds to the fact that the game of exclusion operates invisibly through institutions.

Keywords: Power, Discipline, Exclusion, The Others, Infamous Men, Madmen.¹ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. yildirim.ortaoglu@gmail.com

Giriş

Düşünme deneyiminin merkezine tarihsel karakterleri yerleştirerek bir anlatı sunmak çoğu zaman cezbedici görünmektedir. Bu karakterler aracılığıyla hem anlatı güçlendirilir hem de sorunsallaştırılan meselenin önemine dair tarihsel bir tanıklığa başvurulur. Düşüncelerinin mağaralarına aydınlık bir izlek bulabilmek için başvuru bu tanıklıklar kimi zaman çağın tinini², kimi zaman “harika elleri”³ kimi zaman da kıyıda köşede kalmış “ötekileri” işaret etmek için kullanılır. Foucault’nun çalışmaları, “ötekilerin” yani sıradan olanların, terk edilmişlerin, hastalıklı olarak görülüp kapatılanların hikâyelerinin gün yüzüne çıkarılmasının tarihi olarak da okunabilir. Foucault’nun merakının yöneldiği mesele, Batı düşünce tarihinin belirli dönemlerinde skandalların gölgesinde hareket eden bir keşişin, delinin ya da sıradan bir tefecinin nasıl olup da birdenbire zapt edilmesinin gerekli hale geldiğidir. Delilik açısından düşünüldüğünde Foucault’yu cezbeden şey, yaşamın bir parçası olan ve dolayısıyla yaşam pratiğinin olağan akışında kendine yer bulan “kıt akıllıların” neden birdenbire “bilinmedik rotalarda gezinmesinin” engellenmeye çalışıldığıdır.⁴

Bütün bir düşünme yolunun tanıkları olan deliler, düşkünler, serseriler, hırsızlar, mahkumlar, katiller ve eşcinseller Foucault’nun “iktidar” anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu ipuçlarından hareket etmek bir taraftan “Foucault’nun ötekilerini” anlamayı sağlarken, diğer taraftan “iktidarın/iktidar ilişkileri”nin ötekiler üzerinden nasıl işlediğini göstermektedir. Bu amaç doğrultusunda üç yol takip edilmelidir. Birinci yol, Foucault’nun iktidar anlayışının geleneksel iktidar anlayışlarından farkını belirtmeli ve “iktidarın/iktidar ilişkileri”nin Foucaultcu düşünce izleğinde hangi aşamalardan geçtiğini ortaya koymalıdır. İkincisi, ancak iktidarla şans eseri karşılaşmalarından dolayı bugün var olanların “kısacık” hikâyelerine kulak kabartmalıdır. Üçüncüsü ise çeşitli dışlama usullerinin tamamına maruz bırakılan delilerin hangi açıdan “öteki” olduğunu kapatılmalarının tarihini göz önünde bulundurarak soruşturmamızın parçası haline getirmelidir. Çünkü, deliler ötekiler içindeki ötekidir. Onların ayırıcı özelliği, dışlanma oyununun dört ögesine de maruz kalmalarıdır.

Bu üç yol doğrultusunda, Foucault’nun ötekilerinin soruşturma konusu yapılmasının nedeni, onların iktidarın dinamiğini oluşturan “güç” olmalarındandır. Böylesi bir belirleme, ötekilerin olmadığı yerde iktidarın/iktidar ilişkilerinin olamayacağı tasavvuru üzerinden hareket etmektedir. Bu bağlamda, iktidar ilişkilerinin olanağı, ötekilerin özneleştirildiği yerde aranmalıdır. Akıl-akıldışı karşıtlığından hareketle, aklın akıldışı üzerinde uyguladığı iktidar, delilik deneyiminin kurulmasına ve delinin “akıl hastası” olarak tanımlanmasına neden olur. Ötekiler içinde öteki olmakla deli, dışlanma oyununun dört ögesine de maruz kalan tek öteki olmasından dolayı soruşturma konusu yapılmaktadır.

² Hegel, tarihi, aklın özgürleşme süreci olarak görmektedir. Bu süreçte tin, Napolyon ve Sezar gibi karakterlerin tutkuları aracılığıyla onları birer araç olarak kullanmaktadır: “Tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun [aklın] hilesi denilebilir.” G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sezer. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 105. Hegel’in sisteminde büyük insanlara verdiği önem yadsınamazdır, çünkü “dünya-tinin istencini oluşturan töz, onların kişisel ereklindedir.” Hegel, *Tarihte Akıl*, 90.

³ Heidegger’in Freiburg Üniversitesi’ndeki rektörlük (1 yıl sonra rektörlüğü bırakmıştır) konuşmasında Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi’ne övgüler düzmesi, uzun bir süre parti üyeliğinin devam etmesi, *Kara Defterler* ve sonrasındaki gelişmeler onun Nazi yanlısı olup olmadığına ilişkin birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu tartışma süredursun biz K. Jasper’ın 1933’te Heidegger’i son ziyaretinde geçen diyaloga kulak verelim: Jasper: “Hitler gibi cahil bir adam Almanya’yı nasıl yönetebilir?”, Heidegger: “*Cehalet tamamen önemsizdir ... siz sadece onun o harika ellerine bir bakın!*”. R. Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 335.

⁴ M. Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, çev. Emre Koyuncu. (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021), 17.

Her ne kadar “toplumu savunmalıyız”⁵ dese de Foucault’nun temel yönelimi “ötekilerdir”. Bu yönelim, dışlama oyunu aracılığıyla kurulan bireyselleşmelere göndermede bulunur. Akıl-akıldışı ayrımı dışında iktidar, normal-anormal, sağlıklı-hasta vs. ikilikler üzerinden bireyselleştirmeler yapmaktadır. Böylesi ikilikler üzerinden inşa edilen kimlikler, bilgi-iktidar ilişkisi aracılığıyla üretilmektedir. “Kişi, bu kimlikleri kendi rızası yoluyla benimseyerek o kimliklerin öznesi konumuna geçer.”⁶ Kimliğini oluşturan giysiyi kendi varlığını tanımlayan bir bütünlük olarak üzerine geçiren birey, kendisini deli, hasta, eşcinsel ve suçlu olan bir ötekileştirmenin içinde bulmaktadır. Foucault’nun ötekileri, iktidardan/iktidar ilişkilerinden payını almış rezil insanların, cinayet işleyenlerin ve delilik ya da aptallık damgası yemişlerin “kısacık” tarihlerini mesele edinmektedir.

1. İktidarın “Yüzleri”: Hükümrân İktidar, Disiplinci İktidar ve Biyo-iktidar

İktidara ilişkin tarihsel bir inceleme yapıldığında, merkeze alındığı temadan dolayı kavramın tanımında belirsizliklerin olduğu görülecektir. Bunun temel sebebi, onun çoğu zaman baskı, yasaklama, tahakküm ya da güç mücadelesi üzerinden tanımlanmasından ileri gelir. İktidarın sözü edilen tanımlamalar ışığında politikayla mı yoksa hukukla mı ilgili olduğu, şiddetle mi yoksa mücadeleyle mi bağlantılı olduğu, keyfiliğe mi yoksa zorunluluğa mı dayanacağı vs. meselelerinde bir anlaşmazlık olduğu açıktır.⁷ Bu anlaşmazlık her ne kadar bir çıkmaz gibi görünse de Foucault açısından iktidar kavramının analizinin yapılmasına engel değildir. Çünkü Foucault’nun çalışmaları, iktidarın analizini yapmak için Ariadne’nin Theseus’a verdiği ip gibi bize yol gösterecektir.

Foucault’nun ilk çalışmalarının (*Kliniğin Doğuşu/Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*/) iktidar açısından en belirleyici özelliği, hükümrân/krallık iktidarının yasaklayıcı, engelleyici ve buyurucu tekniklerinin uygulandığı bir iktidar kavrayışından hala kendini kurtaramamış olmasıdır. *Deliliğin Tarihi*’nde aklın akıldışı olan üzerinde tek taraflı bir iktidar uygulaması sonucu tanımlanan delilik, *özneleşme* sürecinin hangi yönleriyle ele alınması gerektiğini göstermektedir. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*’nda ise hastanın bilimsel tedavi çerçevesinde doktor tarafından kapatılmasının nasıl gerçekleştiğini, doktorun tek taraflı iktidarı üzerinden nasıl uygulandığını kliniğin tarihini de göz önünde bulundurarak açıklar.

Foucault, hükümrân iktidarın nasıl işlediğini *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*’nun hemen başında XV. Louis’e başarısız bir suikast girişiminde bulunan Damien’s’in cezalandırılma şekli üzerinden anlatmaktadır. Damien’s’in idamı, gerçekleşmeyen ölümünün azap çektilerle halkın gözü önünde son bulmasının gösteresidir. Bu gösterinin amacı, hem XV. Luis’in tahtını sağlamlaştırmak hem de hakikati ortaya çıkarmaktır.⁸ Foucault, hükümrân iktidarı aynı zamanda hukuksal-siyasal iktidar olarak da tanımlar. Yaşam ve ölüm ikiliğinde ölümden yana olan hükümrân iktidar, uygulama alanında yukardan aşağıya doğru işler. İktidarın kimde olduğu, sınırlarının nereye dayandığı ve nasıl korunacağı böylesi bir iktidar kavrayışının asla bir tarafa bırakmayacağı sorulardır. Hükümrân iktidar, varlığını negatiflik üzerine kurmaktadır. Bu negatifliği de hukuk zeminini eşeleyerek yapar.⁹

⁵ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş. (İstanbul: YKY Yayınları, 2002), 74.

⁶ Selin Feldman, *Michel Foucault: 21. Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü* (İstanbul: Karakarga Yayınları, 2021), 52.

⁷ Byung-Chul Han, *İktidar Nedir?*, çev. Mustafa Özdemir. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 7.

⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. (Ankara: İmge Kitabevi. 2019c), 76-87.

⁹ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar I*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay ve Ferda Keskin. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 71.

Bu negatifiğin yanı sıra cezalandırma tekniğinin beden üzerinden uygulanması hükümlerle iktidarın en belirgin özelliklerinden biridir. Ayrıca cezalandırmanın halkın gözü önünde seyirlik bir gösteri olarak sunulmasının etkisi yavaş yavaş sahneden çekilirken yerini mahkûma karşı hayranlığa bırakmaktadır. Mahkûmla kurulan bağ, kralın iktidarını sarstığından dolayı ıslahatlarla verilen cezaların yumuşatılması söz konusudur. Bu da disiplinci iktidarın doğuşuna işaret etmektedir: Cezalandırmanın nesnesi sadece bedenden hem beden hem ruha dönüşür.¹⁰

Cezalandırmanın amacı artık yasaklamak ya da engellemek değil, ıslah etmektir. “Hem yararlı hem de uysal kılınması gereken güçlerin kaynağı olarak bedeni manipüle eden”¹¹ disiplinci iktidar aynı zamanda bir “terbiye etme teknolojisi” olarak tanımlanabilir. Disiplin bir “beden teknolojisi”dir.¹² Bedenin belirli bir yarar ekonomisi için kullanılabilir kaynak olarak görülmesi, disipline, kurumlar aracılığıyla uygulanma alanı açar. Bireyler ve kitleler normlar dayatılarak disipline edilir. Yazılı olmayan normlar, yasa gerçekliğinde uygulanır. Normalleştirme toplumu, bireyleri tekillikleri içinde iktidarın amacına uygun şekilde dönüştürür. Bu dönüşüm, tüm bireylerin makinanın mekanizmasındaki çarklar gibi aynı şekilde hareket etmesini amaçlar. Bu amaç doğrultusunda, kimi bireyleri norma uydururken kimilerini uydurmadığı için “ötekileştirir.” Ötekileştirmenin kriteri, toplum tarafından kabul görmeye ya da görmemeye dayanır. İktidarın sınırlarını ihlal eden bireyler “ötekileştirmeye” maruz bırakılarak normalleşme toplumunun sürekliliği sağlanır. Toplumun dışına itilenler (ötekileştirilenler) marjinal, aykırı, sıra dışı, deli, berduş gibi kimliklerle iktidarın karşısında azınlıklar içinde kalır.¹³

Bununla birlikte disiplin, toplumsal yapıyı kapsayan bileşenleri denetlemeyi sağlayarak bileşenleri oluşturan “bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır.”¹⁴ İktidar, disiplini, bireyleştirme tekniği olarak kullanır. Bireyin tüm davranış, tavır ve eylemlerini çeşitli şekillerde gözetlemeyi ve denetlemeyi amaç edinen bu teknik, bireyden en yüksek faydayı sağlamak için hangi yeteneklerinin geliştirilmesi gerektiğini ve onun performansının nasıl daha iyi olabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece birey, en verimli hale getirilmektedir.¹⁵ Bireyin böylesi bir kavrayışla ele alınması onun fabrikada, hastane, hapishanede ve okulda itaatkâr bir birey olmasını sağlar. Panoptikonun en çok hapishanede işler görünmesinin sebebi, hapishanenin “gözetim, otomatik denetim, kapatma, yalnızlık, zorunlu çalışma, eğitim” vs. alanlarının tamamını bedeninde taşıyor olmasından gelir.¹⁶ Bireyin itaatkârlık şemasının temelleri panoptikon üzerine yükselmektedir.

“Toplumsal-ortopedi”¹⁷ çağının gözetleme ilkesi üzerine inşa edilen panoptikon, Foucault’nun J. Bentham’dan aldığı fikirdir. Panoptikon’da amaç, gözetim altında olanların gözetlenip gözetlenmediklerinden emin olmama durumunu yaratmaktır. Böylece “gözetlemeden gözetleme” panoptikonun mimarisinde

¹⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 94.

¹¹ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 254-255.

¹² Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 254.

¹³ Feldman, *Michel Foucault: 21. Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*, 37-38.

¹⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019a), 145.

¹⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, 145.

¹⁶ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 303.

¹⁷ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar III*, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 223-224.

işler kılınır.¹⁸ Bentham'ın panoptikon fikrinin başarılı olmasının koşulu kişinin gözetim altında olduğunu her an hissetmesinden gelir.¹⁹

Foucault panoptik bir çağda yaşadığımızı, panoptikon mekanizmasının tüm kurumlarda fikir olarak işlediğini ve işleyebileceğini iddia ederek göstermeye çalışır. “Zihnin zihin üzerindeki”²⁰ iktidarının en açık göstergesi olan panoptikon okullarda, hapishanelerde ve hastanelerde işleyen bir mekanizmadır. Bu mekanizma aynı zamanda “disiplinler”in onun aracılığıyla işler olduğu bir yapıdır da. Disiplinci iktidarın beden ve ruh üzerinden işlemesine karşın biyo-iktidarın nüfus üzerinden hareket etmesi panoptikon düşüncesinin sadece ütopya olarak kalmadığını aynı zamanda kurumların “ruhunda” işleyen bir yapı olarak süregittiğini göstermektedir. Disiplinci iktidarın itaatkârlık şemalarıyla işlemesi, hastadaki, suçludaki vs. “insanlığı” temel alarak uygulanması, bedenin siyasal bir varlık olarak ele alındığının göstergesidir.²¹ Yani beden, anatomo-politik bir alanda üretim için düzenlenmektedir. Bu düzenlemenin merkezinde iktidarın mikrofiziği her alana yayılarak hareket etmektedir.

Foucault, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra anatomo-politik alanda işleyen disiplinci iktidarın yerini biyo-politik alanda işleyen biyo-iktidara bıraktığını söyler: “beden-organizma-disiplin-kurumlar dizisi”nden “nüfus-biyolojik süreçler-düzenleştirici mekanizmalar-devlet dizisi”ne bir geçiş.²² Bu birbirinin yerine geçme durumu, bir karşıtlık ya da birinin tamamen ortadan kalkıp diğer iktidar teknolojisinin onun yerine geçtiği şeklinde bir şey söz konusu değildir. Biyo-iktidar, her ne kadar disiplinci iktidardan yöneldiği nesne bakımından farklı olsa da işlediği alanda disiplinci iktidarın araçları üzerinden de hareket etmektedir. “İnsan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü”²³ olarak tanımlanan biyo-iktidar, bir tür olarak insan yaşamını merkeze alarak bu yaşamı belirleyen nüfus oranındaki doğum ve ölüm, salgın hastalıklar, üretim süreçleri, yaşam süresi gibi alanlarla ilgilenir.²⁴

Biyo-iktidar, aynı zamanda bir güvenlik teknolojisidir. Tehlikenin söz konusu olduğu yerde denetleme, değiştirme ve düzenleneme mekanizmalarıyla işleyerek bütünün güvenliğini sağlar. Güvenlik için “devlet tarafından yapılan biyo-düzenleme”²⁵ bir taraftan pozitif yönleri düzenlerken diğer taraftan öldürme gücüyle negatif yönünü ortaya koyar. Foucault, biyo-iktidarın öldürme gücünün ırkçılık üzerinden işlediğini söyler. Biyo-iktidarın ortaya çıkışıyla ırkçılığın devlet mekanizmalarında işler olması arasında koşutluk vardır.²⁶

¹⁸ J. Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, çev. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan. (İstanbul: Su Yayınevi, 2019), 13.

¹⁹ Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, 24.

²⁰ Foucault, *Büyük Kapatılma*, 224.

²¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 127.

²² Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 256.

²³ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*, çev. Ferhat Taylan. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 3.

²⁴ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 248.

²⁵ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 255-256.

²⁶ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 260.

“Ötekinin varlığı”, ırkçılığın²⁷ hükmü altında yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bunun en açık göstergesiye “Nazi Olayı”dır. Naziler, özellikle “alt-ırk” olarak gördükleri Yahudileri “mutlak ötekiler” şeklinde tanımlamışlardır. Böylece Yahudilerin yaşamları, “efendi’-ırk” olduğunu düşündükleri Almanların yazgısı uğruna feda edilebilir kabul edilmiştir.²⁸ “İrkçılıktan geçmemiş hiçbir modern devlet işleyişi”nin²⁹ olmadığını söyleyen Foucault’ya göre Nazi toplumu, hem biyo-iktidarın hem de hükümlan öldürme gücünün aynı yerde bir araya geldiği olağanüstü bir “olaydır”.³⁰ Biyo-iktidarda ırkçılık, ırkın saflaştırılması yoluyla Alman ırkının güçlendirilmesini amaçladığından ölümün olanaklılık ilkesini Nazi rejimi böylesi bir kavrayışta doruk noktasına ulaştırmaktadır.³¹ Foucault, biyo-iktidarın işlediği devletlerin, öldürme işlevinin ancak ırkçılık üzerinden mümkün olduğunu söyler.³²

Öldürme gücünün ancak ırkçılıkla işler olduğu devlet mekanizmalarında “ötekileri” nasıl bir akıbetin beklediğini Holokost en acı şekilde bize göstermektedir. Bunun ötesinde, yaşamın merkeze alındığı biyo-iktidarda “ötekilere” ne olmaktadır? Ötekilerin yaşamları farklı araçların kullanıldığı “disiplinlerin” kuşatıcılığında ama kimi zaman birçok dışlama mekanizmasının kendisini hissettirmeden uygulandığı bir yapının içinde hareket etmektedir. Görünürde “ötekilere” daha iyi yaklaşılmaktadır. Hakikatte ise dışlama oyununun en gizli kuralları onların yaşamlarının düzenlenmesi için göreve çağrılmaktadır.

2. “Sıradanlığın Retoriği”: Rezil İnsanlar³³

Kimdir, rezil insanlar? Nasıl bir hikâyeye sahiplerdir? Onları diğer insanlardan ayıran nedir? Hatta, hakiki reziller, sahte rezillerden hangi özellikleri bakımından farklılaşırlar? Rezil insanlarla “iktidar” arasında nasıl bir bağ vardır? Söz konusu soruların cevabını, Foucault’nun birçok çalışmasının yanı sıra *Rezil İnsanların Yaşamı*’nda³⁴ bulmak mümkündür. Foucault’ya göre birinin, rezil insan şemasının içinde yer almasının çeşitli koşulları vardır. Bu koşullar her ne kadar keyfi gibi görünse de sorunsallaştırılan meselenin hangi çerçevede ele alındığını göstermeleri açısından son derece önemlidir. İlk koşul, rezil insanın gerçekte yaşamış biri olması gerektiğidir. Bununla Foucault, edebiyatın yarattığı, hayali ve edebi kişilerle/kahramanlarla arasına mesafe koyar. Ona göre bu mesafenin nedeni, edebiyatın ürettiği kahramanların gerçekte “kudurmuş, skandallara karışmış ve acınası haldeki”, düşkün ve öfkeli ayyaşlar, darp edilmiş kadınlar, keşişler, ayakkabıcılar, asker kaçakları, kıyafet tüccarları ve noterler kadar gerçek olamayacağıdır.³⁵ Foucault’nun edebi ya da biyografik nite-

²⁷ Foucault, biyo-iktidarın ekonomisi içinde biyo-iktidarla ölüm arasında nasıl bir ilişki olduğunu şu soruda formüle eder: “Yolu ırkçılıktan geçmeksiz bir biyo-iktidar nasıl işletilebilir ve aynı zamanda savaş hakkı, öldürme ve ölüme bırakma hakları nasıl kullanılabilir ki?”. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 269.

²⁸ Dianna Taylor, “Modernliğe Karşı Durmak: İrk ve İrkçılık Konularında Foucault ve Arendt,” çev. Erkal Ünal, *Cogito* sayı: 70-71 (2012): 153.

²⁹ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 260.

³⁰ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 266

³¹ Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 264.

³² Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 262.

³³ Deleuze *Müzakereler*’de, Foucault’nun rezil insanlarıyla Nietzsche’nin son insanını karşılaştırır. Ona göre “Rezil insanlar”, bir taraftan son insan kavramı kadar kayda değerdir diğer taraftan da “felsefi bir analizin ne kadar gülünç olabileceğini göster”mesi açısından son derece önemlidir. G. Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal. (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013), 99.

³⁴ Deleuze, *Rezil İnsanların Yaşamı*’nı, Foucault’nun “düşüncesinin etkisinin hissedildiği tüketilemez, etkin, etkili bir metin” görerek metnin bir başyapıt olmaya layık olduğunu söyler. Deleuze, *Müzakereler*, 100.

³⁵ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 18-19. Foucault’nun “dışlananlara, ezilenlere, asilere, marjinallere dönük derin bir sempati”si vardı. “Bana söz ettiği, Jean Genet’yle yaşadığı tutkulu dostluk (ne daha azı, ne daha fazlası) buradan kaynaklanıyordu.” Paul Veyne, *Foucault: Düşüncesi Kişiliği*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 154.

likteki çalışmaları rezil insanların yaşamalarını soruştururken dışarda bırakmasının en asli nedeni, ele alınan yaşamları ayan beyan ortaya sermek istemesidir: “gerçeklik fragmanlarının izini süren söylem fragmanları.”³⁶

İkinci koşul, onların “varoluş ontolojisi”, silik ve talihsiz olmalarına dayanmalıdır. Yani ele alınan kişilik yaşamının belli bir döneminde “bugün” onu ortaya çıkarabilecek “doğum, servet, azizlik, kahramanlık ya da deha ile ilişkili yerleşik ve tanımlı soyluluk emarelerinin” parlaklığından pay alamamış olması gerekir. Böylece yaşamlarının en belirgin niteliği, kayda değer bir şey bırakmadan bu hayattan geçip gitmeleridir.³⁷

Foucault'ya göre silik, talihsiz ve rezil insanlarla karşılaşmamızı sağlayan şey onların “iktidarın” pençesinden darbe almış olmalarıdır. Bu kimi zaman biri tarafından ihbar veya şikâyet edilmek kimi zaman da birinin teşviki üzerinden kendini göstermektedir. Yani, rezil insanlar ancak ve ancak iktidarın güçlerini tahrik ettiklerinde var olabilir. Bu bağlamda, “bir yaşamın en yoğun noktası, enerjisinin yoğunlaştığı nokta, iktidarla çarpıştığı, onunla mücadele ettiği, onun kuvvetlerini kullanmaya kalkıştığı ve tuzaklarından kaçınmaya çalıştığı yerdir.”³⁸ Smith'in de dediği gibi, bu insanlar iktidar mekanizmalarıyla çeşitli şekillerde bir uyuşmazlık yaşamamış ve bir arşivin küçücük bir alanında iz bırakmamış olsalardı bilinmezlik içinde yok olup gideceklerdir.³⁹ Foucault, bu uyuşmazlığa sırasıyla önce 31 Ağustos 1707'de Fransa'nın Charenton hastanesine delilikle suçlanıp yatırılan Mathurin Milan ve 21 Nisan 1701'de dinden çıkmış keşiş suçlamasıyla Bicêtre Kalesine kapatılan Jean Antoine Tauzard örneklerini vermektedir. Suçlamalar şu yöndedir:

Deliliği, ailesinden her daim saklanmak, kırsal yerlerde silik bir yaşam sürdürmek, çeşitli davalara karışmak, tefecilik yapmak ve karşılık beklemeden borçlar vermek, kıt aklıyla bilinmedik rotalarda gezinmek, kendini en zor zanaatlar konusunda yetkin görmek olmuştur.

Dinden çıkmış keşiş, isyankâr, en büyük suçları işlemeye muktedir, oğlancı ve şayet mümkün olsaydı ateist olurdu. Başiboş bırakılmasındansa zapt edilmesinde fayda olan gerçek anlamda iğrenç bir canavar.⁴⁰

Foucault, bu belgeleri ilk okuduğunda onu etkileyen şeyin ne olduğu konusunda kararsızdır. Bu kararsızlığın ardında yatan gerçek, “iki buçuk asırlık sessizliğin”⁴¹ tüm çıplaklığıyla orada duruyor olmasıdır. Mathurin Milan'ın hayatı göz önüne alındığında yaşamının sıradan olduğu, ailesinden uzakta yaşadığı ve tefecilik ve hukuk işleriyle ilgilendiği görülmektedir. Ama bu sıradanlık onu beklenmedik rotalarda gezinmekten alıkoymuş, delilik suçlamasıyla kapatılmasına neden olmuştur. Burada Foucault'yu meşgul eden şey, Milan ve Tauzard'ın günlük pratiklerinin sıradanlığı içinde bir yaşam sürerken, onları “kapatılmaya” neyin ittiğidir.

Rezil insanlar, sırtlarına geçirilen iktidar pençesinden *çatışmayla* kurtulan ve tesadüfen de olsa varoluşlarının amansız talihlerine karşı galip gelenlerdir. Buradan da hareketle söylenebilir ki üçüncü koşul, onların yaşamlarına dair bilgilerin mümkün olduğunca az sözle yazılmış olmasıdır. Bir kitapta ya da belgede tesadüf eseri karşılaşılan kısacık yaşamların varlığı, sarf ettikleri sözlerin hükmünde gizlidir, yoksa kendilerinde bir yücelik aramalarında değil.⁴² Foucault'nun neden Hegel'in “ata binmiş Dünya-tini” gibi figürler değil de böy-

³⁶ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 19.

³⁷ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 20.

³⁸ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 21.

³⁹ Daniel W. Smith, “Two Concepts of Resistance: Foucault and Deleuze” in *Between Deleuze and Foucault* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 267.

⁴⁰ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 16.

⁴¹ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 16.

⁴² Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 24.

lesine silik yaşamları tercih ettiği onun iktidara yaklaşımıyla açıklanabilir.⁴³ Bu onun, rezil insanların “bir başlangıç teşkil ettiğini ya da her halükârda siyasi mekanizmalar ile söylemin etkilerinin kesiştiği önemli bir olay ortaya koyduklarını” düşünmesinden ileri gelir.⁴⁴

Dördüncü koşul, rezil olarak görülen insanların hikayeleri, duygu yüklü geçmişlerinin oyununu değil, onları bir sorun olarak görüp ihbar eden veya şikâyetle bulunan belgelerin talihsizliklerini göstermelidir. Onların yaşam öyküsü, varoluşlarının gerçekliğini ortaya sermelidir. Bunun yanı sıra beşinci koşul ise belgelerde açığa çıkan yaşamın bizde uyandıracığı duyguya ilişkindir. Foucault, belgelerin kısacık bedeninde küçücük cümlelere sığan rezil insanların yaşamlarının “güzellik ve korku” birleşimi bir duygu uyandırması gerektiğini söyler.⁴⁵ Şans eseri bize ulaşmış rezil insanların yaşamları “hakiki rezillerin” hayatıdır. Oysaki, bunun yanında, Gilles de Rais ya da Sade gibi uyandırdıkları dehşet ve imza attıkları skandallarla anılan sahte rezillikler de vardır. Sahte reziller görünürde rezildirler, onlarla ilişkilendirilen kötülükler bir efsanenin parçasıdır.⁴⁶ Deleuze’un de ifadesiyle, (kötü şöhretli küçük insanlar) hakiki reziller “suçlu ama bayağı bir varoluşa sahip” kimselerdir.⁴⁷

Bu koşullardan hareketle de söylenebilir ki, sıradan olanın “şiir-yaşamları”⁴⁸, kapatma talebiyle (onları şikâyet edenlerin talebi) iktidarın alanına dahil olmaktadır. Bu alanda rezil insanlar “sıradanlığın retoriği”ni kullanır. Bu retorik, sıradan olanın kendini ortaya koyduğu söylem alanıdır. Bunun sonucu olarak gündelik olan, söylemsel alanda işler hale gelmektedir. Hükümranın ya da monarkın fiziksel olarak her yerde olduğunun bu gündelik olanın içinde göstermesi gerekmektedir. İktidarın sıradan olanın lehine ritüellerde işlemesi, o ritüelleri benimsemesi ve ritüelin göstergelerini kılıcının kınına sokması gerekiyordu. Foucault, sıradan olanın ancak “kral figürünün musallat olduğu iktidar ilişkisi dahilinde (...) söylenebilir, tasvir edilebilir, gözlemlenebilir, tablolaştırılabilir ve nitelene” bileceğini⁴⁹ söyler. Peki, bu söylem neyi içerir? Bu söylem,

süslü, lanetleyici bir dil yahut yakaran bir dil gerektiriyordu. Tüm bu gündelik didişmelerin, kralın dikkatine layık ender olayları vurguluyormuş gibi anlatılması gerekiyordu; bu önemsiz olayların haşmetli bir retoriğe büründürülmesi gerekiyordu. Daha sonraki dönemlerde ne polis idaresinin kasvetli raporları ne de tıbbi yahut psikiyatrik dosyalar bu dilsel etkileri yeniden yakalayabilecekti.⁵⁰

Çünkü sıradan olanın “siyasi söylemi” var olmak için “sıradanlığın retoriğini”⁵¹ kullanarak gösterişli olmak zorundadır. Böylece iktidarın bakışı, sıradan olanın üzerine çekilmiştir. Dikkatlerin üzerine çekilmesi

⁴³ Polemik: Başka bir çalışmaya ön soru: Düşünmeye yön veren kişilerin felsefi güzergâhlarında tanıklığına başvurduğu kahramanlar ve karakterler onların tarih görüşü hakkında bize bilgi verir mi? Tarihi bir özgürleşme süreci içinde ele alan Hegel’in Napolyon ya da Sezar gibi liderleri (kahramanların tarihi bütünsel olarak görerek, bu bütünselliğin kendilerinde açığa çıktığını düşünmesi kabulünden hareket etmek) bu tarihsel görüşün belirli bir anında çağırması onun bütüncül tarihsel görüşü hakkında nerede durmaktadır? Ya da tarihin bütünsel değil de kopukluklardan, kırılmalardan dolayısıyla da süreksizliklerden oluştuğunu düşünen Foucault’nun sıradan karakterler seçmesiyle onun tarih görüşü arasında nasıl bir ilişki vardır?

⁴⁴ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 25.

⁴⁵ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 18.

⁴⁶ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 24.

⁴⁷ G. Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019), 84.

⁴⁸ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 18.

⁴⁹ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 33.

⁵⁰ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 32-33.

⁵¹ Sıradanlığın retoriği “orantısızlığa” karşılık gelişmektedir. Bunun yanı sıra Foucault’nun rezil olanlara dair incelemesinin merkezine çeşitli orantısızlıkların yerleştirildiğini fark eder: “Anlatılan şeyler ile onları anlatma biçimi arasında bir orantısızlık; şikâyet edenlerle, onlar üzerinde her türlü iktidara sahip olanlar arasında bir orantısızlık [...]”. Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 34.

üzerine kişi eğer ondan yararlanmak istiyorsa iktidarı “ayartmalıdır.” Söylenebilir ki, iktidar, “dehşet verici olduğu ölçüde arzu edilebilirdi[r]”⁵² Foucault, yaşamın hemen her pratiğine sinen siyasal iktidarın gittikçe istenebilir olduğunu düşünür. Tabii her şeyde görünür olan “tutkuların, öfkelerin, sefaletlerin ve kötülüğün orta yerinde bu şekilde işleyen kralın sınırsız iktidarının da (...) tiksiniilen bir şey haline gelebilmesine de şaşırmmamak gerekir.”⁵³ Foucault’nun dikkat kesilmemizi istediği nokta, “*Lettre de cachet*’lere başvuranlar ve bu başvuruları kabul eden kral[ın] bir suç ortaklığı tuzağına”⁵⁴ düşmüş olmalarıdır. Bu tuzak ilkinin, siyasi otoritenin kısılcasına gittikçe daha fazla kapılmasına ikincisinin de her şeyin içindeymiş gibi görünmesinden dolayı kendisine yönelik seslerin yükselmesine neden olmuştur. Chaulieu dükünün “kralın kellesini almakla Fransız Devrimi’nin bütün aile babalarının boynunu vurduğunu”⁵⁵ söylemesi, Foucault için bu durumu anlatan en iyi örneklerden biridir.

Sıradan olanın belirli bir söylem içinde ortaya çıkması yeni söylemelere de olanak sağlamaktadır. Yeni bir iktidar kavrayışının söylem alanını işaret eden olanak, günah çıkarmanın “her şeyi silmek için her şeyi söylemek” (itiraf teknolojisi) düsturunu bir tarafa bırakarak, komşular arası çatışmaları, aile içindeki anlaşmazlıkları, tutkular, duygular, eylemler vs. iktidarın ağına takılmaktan kendini alamaz. Çünkü iktidar her taraftan, yaşamın günlük pratiklerini içine alan bir söylemin çağrısıdır. Söz konusu çağrı, “bireysel davranış farklılıklarını, ayıpları ve sırları iktidarın kontrolüne teslim eden söylemin sesi”dir⁵⁶ Bu söylemin içinde işleyen iktidar, yasaklayıcı ya da kaprisli hükümran iktidar değil, günlük pratiğin içinde işleyen, “yargıya, polise, tıbbı ve psikiyatriye ait çeşitli kurumların el ele çalışacağı ince, farklılaşmış ve kesintisiz bir ağdan” oluşmaktadır.⁵⁷

Foucault, bu ağın içindeki toplumun önemli bir eşikte durduğunu söyler. Bu eşğin ardında toplum, konuşmaya olanak sağlayan “kelimeleri, söyleyiş biçimlerini, cümleleri, dilsel törenleri anonim bir kitleye ödünç” verir. Bu Foucault’nun da ifadesiyle “Dionysos’un Kulağı” değildir. Amacı, gözetlemek, ceza vermek, öldürmek, kapatmak, engellemek değil, eylemleri körükleyerek davranışları tahrik etmektir. İnsanı susturmaz; konuşturur. Yani, iktidarın en basit anlamıyla göze ya da kulağa karşılık gelen anlayışı yerini biyo-iktidarın tekniklerinin işlediği bir kavrayışa bırakır.⁵⁸

3. Ötekiler İçinde Bir Öteki

Her toplum, kendi sınırlarını kimi bireyleri dahil ederek kimilerini de dışlayarak çizer. Peki, sınırın dışını ve içini belirleyen koşul nedir? Toplum, hangi dinamiklerle hareket ederek sınırın içerisini ve dışarısını belirler? Sınırın çizgilerinin geçtiği yerde dışlanan nedir? Hangi yasaklar sistemi üzerinden hareket edilir? Bu bağlamda “bir toplumda, bir düşünce sisteminde yadsınan ve dışlanan şey”leri⁵⁹ ele alan Foucault’nun ilgisinin arka planında işleyen “kabul görmeyen, kabul görmeyecek, sistemden dışlanmış fikirler, tavırlar,

⁵² Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 30.

⁵³ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 33-34.

⁵⁴ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 31.

⁵⁵ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 31.

⁵⁶ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 31.

⁵⁷ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 35.

⁵⁸ Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı*, 36.

⁵⁹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü-Seçme Yazılar IV*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019b), 212.

davranışlar, hukuksal ya da ahlaki ilkelerin” ne olduğudur.⁶⁰ Böylesi bir kaygıyla deliliği soruşturma konusu yapan Foucault, deliliği bir üst anlatı olarak görmek yerine tarihsel olarak farklı şekillerde nasıl kurulduğunu incelemektedir.

Foucault’nun birinin deli olup olmadığına neyin karar verdiğine ilişkin merakı *Deliliğin Tarihi*’nin dışına taşmaktadır. Çağının “delilik” göstergelerinde deliliğin izini süren Foucault, Hieronymus Bosch’un *Deliler Gemisi*’nde, Sebastian Brant’ın *Deliler Gemisi* alegorisinde Cervantes’in *Don Kişot*’unda ve Erasmus’un *Deliliğe Övgü*’sünde deliliğin işaretlerini takip eder.⁶¹ Foucault, deliliği soruşturma nesnesi olarak belirlerken “tıbbi incelemelerden hukuki belgelere, edebiyattan kanonik felsefe metinlerine, resimlerden akıl hastanesi mimarisine kadar”⁶² birçok malzemeyi bir arada kullanmaktadır. Foucault, çağının belirleyici figürlerinin ve eserlerinin dışında kimi zaman sevdiği adamla evlenmesine izin verilmediği için babasını öldürüp kalbini yiyen bir kadını kimi zaman da annesini ve kardeşlerini öldüren Pierre Rivière’yi “ötekilerin” birer örneği olarak ele alır. Özellikle Pierre Rivière olayı, Foucault için son derece önemlidir. Foucault’nun *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière* adlı çalışması bu olayın çözümlemesini içerir.

Başlangıçta amacını, “psikiyatri ve suça yönelik adalet arasındaki ilişkilerin tarihi üzerine bir çalışma yapmak”⁶³ olarak belirten Foucault, araştırmalarında Pierre Rivière olayıyla karşılaştığını söyler. Pierre Rivière, köyünde ve çevre yerlerde kötü eğilimlere sahip biri olarak görülmemesine karşın onun budala⁶⁴ ya da aptal, budala gülüşlü⁶⁵ ve deli⁶⁶ gibi görüldüğüne yönelik çeşitli tanıklıklar mevcuttur. İktidar, suç ve ceza ilişkisi açısından odak noktasına yerleşen Pierre Rivière, Foucault ve arkadaşlarında derin bir şaşkınlığa⁶⁷ neden olur. Bu şaşkınlığın yarattığı etkiyle hatırata yönelindiğinde onun bir eser ya da metin olmaktan ziyade “garip bir mücadele, bir karşılaşmayı, bir güç ilişkisini, söylemler arasında ve söylemler boyunca bir savaşı ortaya çıkar”an⁶⁸ bir vaka olduğu görülmektedir. Feldman’ın da ifade ettiği üzere Foucault bu vakada, “Pierre Rivière’nin deli mi yoksa suçlu mu olduğunu tartışır.”⁶⁹ Ötekilerden biri olan “Kızıl gözlü ebeveyn katilinin büyüleyici etkisi altında kalan”⁷⁰ Foucault ve arkadaşları, doktorların, kanun adamlarının ve bilirkişi raporlarının Rivière ile bir çatışma içinde olduklarını söyler.⁷¹ Bunun sonucunda Foucault, söz konusu meselenin hâlâ çözülmek üzere beklediğini düşünür. Pierre Rivière’nin öfkesi, onun deli olduğunu gösterir mi? O, ötekiler içinde bir öteki midir? Akıl dışı olan her suç, delilik içinde değerlendirilebilir mi?

⁶⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, 212-213.

⁶¹ Feldman, *Michel Foucault: 21.Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*, 57.

⁶² Paolo Savoia, “Madness” in *The Cambridge Foucault Lexicon* (New York: Cambridge University Press, 2014), 273.

⁶³ Michel Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 13.

⁶⁴ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 163.

⁶⁵ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 50.

⁶⁶ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 51.

⁶⁷ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 16.

⁶⁸ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 16.

⁶⁹ Feldman, *Michel Foucault: 21.Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*, 60-61.

⁷⁰ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 19.

⁷¹ Foucault, *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, 16.

Bu sorular ışığında söylenebilir ki Pierre Rivière, kendisini düzen olarak dayatan şeyin görünüşten başka bir şey olmadığını kavramasıyla doğru ve yanlış oyununu sorgulamaktadır.⁷² Söz konusu sorgulama, iktidarın düzenine karşı onun öteki olmağının göstergesidir. Pierre Rivière'ün "işlediği cinayet ve yazdığı hatırat" düzenin tekerine çomak soktuğunun göstergesidir.⁷³ Yani Pierre Rivière'ün yaşam öyküsü dikkatli bir şekilde okunduğunda, satırların arasında hepimizin yaşam öyküsünden bir parça taşıdığı görülecektir: "Elbette, baba katilinin anlatısını değil, iktidarla çatışmayı."⁷⁴

Foucault, "tarihten gizlenen 'ötekiler[in] tarihini'"⁷⁵ gün yüzüne çıkarmayı kendisine ödev edinmektedir. Bu ödev doğrultusunda deliler, onun duraklarından biridir. Her ne kadar Foucault'nun delilere ilişkin okuma biçimi çeşitli yönleriyle Peter Sedgwick, H.C. Erick Midelfort, Martin Schrenk, Klaus Doerner, David Rothman ve J. G. Merquior tarafından eleştirilse de⁷⁶ onun bize sunduğu bakış açısı, ötekiler olarak delilerin tarihsel olarak kurulmuş delilik deneyimlerini anlamamız açısından olmazsa olmazdır. Foucault deliliğe ilişkin yaptığı analizde delilerin kimi zaman "kutsal" olarak görüldüklerini kimi zaman "alaycı aklın yüksek bir biçimi" olduklarını kimi zaman da "deliler gemisinin yolcuları" olduklarını söyler. Bu yolculuk her ne kadar çetin geçse de on sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa'da iki cephesi olan bir olay vuku bulmuştur. Bu iki cephenin biri İngiltere iken diğer Fransa'dır. İki ülkede eş zamanlı gerçekleşen bu olayda gözetim evleri, akıl hastahaneleri, işsizleri, sakatları ve yaşlıları kapı dışarı etmektedir.⁷⁷ Hapishane olarak işleyen kapatma kurumlarında yaşayan insanların bir anda dışarıya çıkarılmasının sebebi, zincirleri ve prangaları kapatma kurumlarının pencerelerinden dışarı atılan hastaların artık tedavi edilecek bireyler olarak görülmesinin sonucudur. Böylece İngiltere'de psikiyatri kliniklerinin⁷⁸ kurulması mümkün hale gelmektedir. Foucault, tarihçilerin "Pinel"⁷⁹ ve Tuke olayını, genellikle, Avrupa'da deliliğin tarihinde, akıl hastalığının ve psikiyatrinin tarihinde temel bir kopma olarak⁸⁰ ele aldıklarını söyler. Bu kopmanın sonucunda, "delilerin aslında akıl hastası olduğu, tıbbi ilgilendirdikleri ve içine kapatıldıkları hapishanelerin yerine, psikiyatri klinikleri gibi bir şeylerin konması gerektiği"⁸¹ ortaya çıkmıştır. Deliliğin tarihine ilişkin böylesi bir okuma Foucault tarafından reddedilmektedir. Bunun ilk sebebi, ele alınan tarihler göz önüne alındığında delilerin sadece suçlu olarak görüldüğüne dair ön yargıdır. İkinci sebep ise özellikle 1790-1792 tarihlerinden sonra deliliğin eski konumunun tamamen bir

⁷² Foucault, 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti, 227.

⁷³ Cevriye Demir Güneş, "Michel Foucault'nun Pierre Rivière'i," *Felsefi Düşün* sayı: 14 (2020): 70.

⁷⁴ Judith Revel. *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 89.

⁷⁵ Utku Özmaç, "Foucault: İktidardan Biyoiktidara," *Cogito* sayı: 70-71 (2014): 57.

⁷⁶ Merquior, *Foucault*, 34-37.

⁷⁷ Foucault, *İktidarın Gözü*, 213.

⁷⁸ Foucault'nun psikiyatrinin doğuşuna ilişkin cüzzam evleri, deliler ve psikiyatri arasında kurduğu bağ birçok psikiyatrin canını çok sıkıştır. Gavin Kendall ve Gary Wickman, *Foucault'un Yöntemlerini Kullanmak*, çev. Umut Yener Kara ve Turgay Sivrikan. (İstanbul: Isık Yayınları, 2016), 75.

⁷⁹ Delilerin daha "insanca" muamele görmesini sağlayanların başında ünlü Fransız tıp doktoru Philippe Pinel (1745/1826) vardır. Foucault'ya göre, Pinel'in Bicêtre'ye atanması "tek başına, Bicêtre'de delilerin mevcudiyetinin çoktan tıbbi bir sorun haline geldiğini" göstermektedir. M. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 667. Pinel'in amacı "delileri zincirlerinden kurtartmak"tır. Çünkü "deli olmak, delinin suçu değildir." Bundan dolayı da, belirli bir suç karşısında deli masumdur. Her ne kadar şimdilik zincirlerinden kurtulmuş olsa da deliye ilişkin yeni kavrayış biçimi onun sürekli gözetlenmesini ve görülmesini talep etmektedir. Pinel'in bu anlayışı, deliliğe ilişkin yeni bir söylemin gelişmesini sağlamıştır. Deli, suç işlediği için değil, ahlaki düzene rahatsızlık verdiği için gözetlenmelidir. Deleuze, Pinel'in yaklaşımını "delilik üzerine sözceleri ahlaki eşikten atlatmak" olarak tanımlar. Bunun anlamı şudur: Deli, her ne kadar mahkumlarla ortak yazgıyı paylaştığı zincirlerinden kurtulmuş olsa da bu zincirlerden çok da "tahakküm" getirecek olan yeni bir zincirin iki halkasıyla hastanenin bembeyaz odalarına zincirlenmiştir: "Gözetmenin bakışı" ve "bakıcının yargısı". Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 55-57.

⁸⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, 214.

⁸¹ Foucault, *İktidarın Gözü*, 214.

tarafa bırakıldığına dair ön yargıdır. Yani, sanayi toplumunda deliliğin salt bir hastalık olarak yerinin belirlendiğinin ve eski konumunun tamamen devre dışı bırakıldığına dair inanış.⁸² Foucault bu iki ön yargıyı da bertaraf etmek için de *Deliliğin Tarihi*⁸³ni yazar. Bu kitap, “Batı’nın delilik deneyiminin geleneksel olmayan ama yine de makul ölçüde kabul edilebilir bir tarihi”ni⁸⁴ ortaya koymaktadır.

Deliliğin Tarihi ve toplumda deliliğin konumunu belirlemek üzerine yaptığı konuşmalarda ya da söyleşilerde Foucault, doğal ve kuralsız bir toplumun olmadığını bunun yanı sıra her toplumun bir dışlama oyununu kurduğunu söyler. Toplum düzeni için getirilen kurallara uyanlar olacağı gibi uymayanlar da çıkacaktır. İşte deliler, “insanların her zaman kaçma eğilimi gösterecekleri şeklinde”⁸⁵ tasarlanan kurallar silsilesindeki toplumun sınırlarını ihlal eden “yaratıklar” olarak görülmektedir. Bu “yaratıkların” ıslah edilmemeleri için kapatılmalarında “ne bir kötülük, ne kafa karışıklığı, ne de önyargı vardır; bu tutum deliliğe kendine özgü dilini konuşma fırsatı vermek için bilinçli bir şekilde alınmış bir kararın sonucudur.”⁸⁶ Kapatılmanın tarihi göz önünde bulundurulduğunda deliliğin sessiz sedasız “kendine ait bir dili”⁸⁷ fethettiği görülecektir.

Foucault delileri dört dışlama sistemi üzerinden ele almaktadır. Bunlar; çalışmadan dışlanma, aileden dışlanma, sözü söyleyebilecek yetkinlikte olmadığına dair dışlanma (söylemden dışlanma) ve oyundan dışlanma. Toplumun diğer bireyleri arasında bu dışlanma türlerinden biri ya da birkaçına maruz kalanlar elbette vardır, ama dört dışlanmanın tamamının kıskacından kendini kurtaramayan tek “yaratık” delilerdir. Delilik, dışlanmanın dört ögesine de maruz kalmış tek özneleşme biçimi olması dolayısıyla ötekiler içinde bir ötekidir. Onun ayırt edici özelliği, bulunduğu toplumda sahip olduğu deli adlandırılmasının karşılığı olarak çalışmanın sıkı kurallarından, ailenin yaşam dünyasından, oyunun basit kurallarından, ekonomik ilişkiler ağından, sözlerin hakiki ediminden dışlanmasıdır.⁸⁸

Deliler bu dışlanma mekanizmasının içine dahil olmadan önce Ortaçağ’da kendi hallerinde yaşayan, seyahat eden, belirli bir yeri “yurt” edinmeyen, evlerde, şatolarda ve şehirlerde başı boş bir şekilde dolanıp durmaktadır. Delinin, kendisini bağımlı hissettiği bir coğrafya, eylemlerinin sınırını çizen ve ona bir ödev yükleyen hukuksal kurallar bütünü yoktur. Deli, marjinal olanın karşılığı olarak tanımlanır. Aidiyet duygusunun olmayan olarak tanımlanan deli dolayısıyla hiçbir mülkün veya mesleğin sahibi olamayacaktır. Ama on yedinci yüzyılda delinin çalışamaz olarak tanımlanması -ki bu özellikle onun aylak ve kurallara uyamayacağı üzerinden yapılmaktadır- deliye ilişkin yaklaşımda dönüşüme neden olmuştur. Özellikle, İngiltere ve Fran-

⁸² Foucault, *İktidarın Gözü*, 214-215.

⁸³ Merquior, Foucault üzerine çok verimli çalışmasında Michel Serres’in *Deliliğin Tarihi*’ne ilişkin düşünceleri paylaşır. Serres’e göre, Nietzsche’nin *Tragedya’nın Doğuşu* “Yunan kültürü” için nasıl bir etkiye sahipse *Deliliğin Tarihi* de “Klasik çağ kültürü” için aynı etkiye sahiptir. Buradan hareketle Serres, *Deliliğin Tarihi*’ni “psikiyatrinin arkeolojisi” olarak tanımlar. J. G. Merquior, *Foucault*, çev. Nurettin Elhuseyni. (İstanbul: Afa Yayınları, 1986), 32. Paul Veyne, Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’ni yayınladığında kendisi dahil çevresindeki birçok kişinin kitabın meselesini anlamadığını itiraf eder. *Deliliğin tarihi*’ni, deliliğin algılanışının yüzyıllar boyunca belirli şekilde nasıl değiştiğine dair bir anlatı üzerinden okuduklarını söyleyen Veyne’e göre, Foucault’nun yöneldiği mesele, delilik kavrayışımızın 17. yüzyıldaki insanların kavrayışından daha mı değerli sorusunu güncelliğimiz içinde sormasıdır. Veyne, *Foucault: Düşüncesi Kişiliği*, 13.

⁸⁴ Fred Inglis (Ed.), “1978: On Foucault” in *Life among the Anthros and Other Essays* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010), 29.

⁸⁵ Foucault, *İktidarın Gözü*, 216.

⁸⁶ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 225.

⁸⁷ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 567.

⁸⁸ Foucault, *İktidarın Gözü*, 217.

sa'da kapitalist ticaret toplumunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere gözetim evlerinden çıkarılan çalışabilecek olanların yeri çalışamaz olan delilerle doldurulmaktadır.⁸⁹

Delilerin kapatılması konusunda bütün gücü ilkin aile ve yakınları ellerinde bulundurmaktadır. Deli, aile içinde (Foucault, delinin kapatılmasına karar vermek konusunda ailenin müdahale etmesinin bu dönüşüme rağmen devam ettiğini düşünür) marjinal kişi olarak görülmektedir. On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında delilerin kapılmasına ilişkin işleyişte de bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Kapatma kararı, ancak birinin hasta olduğuna karar verilen tıbbi sertifikalar aracılığıyla gerçekleşmeye başlar. Bu aynı zamanda aristokrat ailelerin kraldan *lettre de cachet* ile istedikleri kişiye deli damgası vurarak kapatılmasına engel olmak için bir önlem olarak da görülebilir. Söz konusu burjuvazi ve aile olduğunda ise bölgesel iktidar ya da “iktidarın” temsilcisi göreve çağrılmaktadır. Delinin dışlanması sürecinde “bu delidir, şu deli değildir” diyebilmenin ölçütü ailenin elindendir.⁹⁰

Ortaçağ'da “deli olan ya da deliliği taklit eden” *soytarının* sözü özel bir konuma sahiptir: “toplumda normal statüye sahip birinin söyleyemeyeceği şeyler söylemek.”⁹¹ Bu konumla birlikte, insanların söyleyemeyeceği hakikatlerin sözcüsü olan soytarı, Foucault'nun deyişiyle “deli sözün kurumsallaşmasıydı.” Özellikle, tiyatro oyunlarında hakikati “üçüncü bir gözle donanmış” kişi olarak dile getirmesiyle kendisini deli olarak tanımlayanlardan daha iyi bir bakışa sahip olduğunu gösterir. Her ne kadar hakikati dile getirse de sözünün dinlenilmediği kişidir. Foucault, böylesi bir kişiyi de “sorumsuz hakikat” olarak tanımlar. Foucault deliliğin sözünün çağımızda hâlâ çok ayrıcalıklı bir manası olduğunu düşünür. Ama artık Nietzsche'nin, Hölderlin'in ya da Artaud'un üzerinden gelen bir sözdür bu. Edebiyatın “deliliğin sözüne yeni bir ruh” vermesi onun geçmişin dilini yeniden söze döktüğü bir anı gösterir.⁹²

Delinin dışlandığı diğer bir alan ise oyundur. Foucault bu dışlanma biçimini ilkin ortaçağın “deliler bayramı” üzerinden anlatır. Kurallarının din tarafından konulmadığı tek bayram olan bu toplumsal bayramda tüm statüler alt üst olurken özellikle Protestanlığın etkisiyle bir “karşı-bayram” havası vardır. Foucault “deliler bayramının” göstergesinin “kente düzen yerine deliliğin hâkim olması” olarak görür.⁹³ İkincil olarak ise günümüz toplumlarında bayramın anlamı üzerinden delinin dışlanma durumunu ele almaktadır. Bayramlar, toplumsal bir fenomen olmaktan çıkıp bireyselleşmişlerdir. 19. yüzyılda sarhoşluk pratiğiyle kol kola giden bayramlar çağdaş zamanlarda ise uyuşturucuyla zirveye ulaşmaktadır. Foucault, sarhoş olmayı ve uyuşturucu kullanmayı (kendisi de bu deneyimleri yaşamıştır) “yapay bir deliliğe, geçici ve süresiz bir deliliğe çağrı yapmanın bir biçimi” olarak görmektedir. Buna karşın bu deneyimler, “ister istemez karşı-bayram olan bir bayram, en keskin ucuyla tümüyle topluma ve toplumun düzenine karşı bir bayramdır.”⁹⁴ Karşı-bayramların öznesi, kendisiyle ötekiler arasında “mesafe durmadan büyüdükçe, herkesin gözünden kaçan bir gerçeği sadece”⁹⁵ kendisinin anladığını soran kişi değildir. O, sınır deneyimlerinin öznesi olarak ötekidir.

⁸⁹ Foucault, *İktidarın Gözü*, 218-219.

⁹⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, 219-220.

⁹¹ Foucault, *İktidarın Gözü*, 222.

⁹² Foucault, *İktidarın Gözü*, 223-224.

⁹³ Foucault, *İktidarın Gözü*, 224-225.

⁹⁴ Foucault, *İktidarın Gözü*, 225.

⁹⁵ Emil Michel Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 42-43.

Sonuç

Foucault'nun iktidar anlayışının dinamiğini “ötekiler” oluşturmaktadır. Onun çalışmalarına ister göz gezdirelim ister arkeolojik bir kazının tüm inceliklerini sergileyelim karşımıza hasta, deli, mahkûm, düşkün, katil, hırsız ya da serseri çıkar. Bunun temel sebebi, iktidarın/iktidar ilişkilerinin kendi varlığını ötekilerin özneleştirilmesinde ortaya koymasındandır. İktidarın/iktidar ilişkilerinin söylem alanını oluşturan kurumlar, ötekilerin öteki olmaklığının sürdürülmesi için vardır, yoksa delinin iyileşmesi ya da mahkûmun suçtan arınması için değil. Ötekilerden söz edebilmemizi ve onlar hakkında konuşabilmemizi sağlayan şey, ancak onların şu ya da bu şekilde iktidarla karşılaşmaları sayesinde. Onlar, tarihin herhangi bir anında “iktidar” tarafından kimi zaman hor görülmüş ve örselenmiş, kimi zaman varlıklarının yaşamsal belirtileri görmezden gelinmiş, kimi zaman da çeşitli iktidar teknolojileri vasıtasıyla nesneleştirilmiştir.

Ötekinin özneleşmesi ona iktidar tarafından verilen kimliktir. Bu kimlik, kendisine “atanmış”tır. Hükümlü iktidarın cezalandırmayla bir gösteri unsuru olarak gördüğü ötekiler, disiplinci iktidarın itaatkârlık şemalarıyla, disiplinlerle, gözetimle özneleştirilmenin nesnesi olmaktadır. Disiplinci iktidarın temelleri üzerinde hareket eden biyo-iktidarda ise öteki, nüfusun bir parçasını oluşturmakla birlikte daha iyi yaşam vaadiyle kimi zaman kliniğe kapatılmakta kimi zaman ise ev hapsine tabi tutulmaktadır. Ötekilerin yazgısı, iktidarın pençesinden aldığı darbeye tanımlandığı sürece onlar hakkında konuşmanın olanağı “kısacık” hikayelerinin gün güzüne çıkmasıyla mümkündür. Küçük rezil insanların yaşamalarını merkeze alarak bir anlatı sunan Foucault'nun çalışmalarının toplandığı külliyata “Ötekiler: Eşikte Bekletilenler” adı verilebilseydi iktidarın ötekilerle ilişkisi belki bir başlık üzerinden apaçık gösterilebilirdi. Bu başlık, yurtlarından, evlerinden ve var oluşlarından dışlanan ötekilerin bir tarihi olarak da okunabilir.

Kaynakça

- Cioran, Emil M. *Tarih ve Ütopya*. Çeviren: Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*. Çeviren: Ayşegül Baran, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.
- Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. Çeviren: İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.
- Feldman, Selin. *Michel Foucault: 21.Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*. İstanbul: Karakarga Yayınları, 2021.
- Foucault, Michel. *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi, kız kardeşimi, erkek kardeşimi katleden ben, Pierre Rivière*. Çeviren: Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar III*. Çeviren: Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*. Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar I*. Çeviren: Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*. Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2019c.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü-Seçme Yazılar IV*. Çeviren: Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019b.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*. Çeviren: Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019a.
- Foucault, Michel. *Rezil İnsanların Yaşamı*. Çeviren: Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021.
- Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çeviren: Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY Yayınları, 2002.
- Güneş, C. Demir. "Michel Foucault'nun Pierre Rivière'i," *Felsefi Düşün* sayı: 14 (2020): 57-78.
- Han, Byung-Chul. *İktidar Nedir?*. Çeviren: Mustafa Özdemir, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Tarihte Akıl*. Çeviren: Önay Sezer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Inglis, Fred (Edit.). "1978: On Foucault" in *Life among the Anthros and Other Essays*, 29-38. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Kendall, Gavin ve Wickman Gary. *Foucault'un Yöntemlerini Kullanmak*. Çeviren: Umut Yener Kara ve Turgay Sivrikaya, İstanbul: Isık Yayınları, 2016.
- Merguier, José Guilherme. *Foucault*. Çeviren: Nurettin Elhuseyni, İstanbul: Afa Yayınları, 1986.
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. London and New York: Routledge, 2003.
- Özmkas, Utku. "Foucault: İktidardan Biyoiktidara," *Cogito* sayı: 70-71 (2014): 53-81.
- Revel, Judith. *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Safranski, Rüdiger. *Bir Alman Üstat Heidegger*. Çeviren: Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Savoia, Paolo. "Madness" in *The Cambridge Foucault Lexicon*, 273-280. New York: Cambridge University Press, 2014.

Smith, Daniel W. “Two Concepts of Resistance: Foucault and Deleuze” in *Between Deleuze and Foucault*, 264-284. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Taylor, Dianna. “Modernliğe Karşı Durmak: Irk ve Irkçılık Konularında Foucault ve Arendt,” Çeviren: Erkal Ünal, *Cogito* sayı: 70-71 (2014): 139-162.

Veyne, Paul. *Foucault: Düşüncesi Kişiliği*. Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 19.05.2022**Kabul:** 12.10.2022**Atıf:** Akpınar, Melike ve Arslan Topakkaya. "Diğer Zihinler Problemi Bağlamında: Ryle ve Searle Felsefelerinde Davranış ve Zihin İlişkisi Tartışması," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 19 (Haziran 2023): 200-214. <https://doi.org/10.55256/temasa.1118638>

Diğer Zihinler Problemi Bağlamında: Ryle ve Searle Felsefelerinde Davranış ve Zihin İlişkisi Tartışması

Melike Akpınar¹

ORCID: 0000-0002-6271-8179

Arslan Topakkaya²

ORCID: 0000-0002-8305-8675

DOI: 10.55256/TEMASA.1118638

Öz

Zihin felsefesinin üzerinde durduğu konulardan biri "diğer zihinler problemi"dir. Bu problem, bizimle aynı veya farklı türden varlıkların bir zihne sahip olup olmadığının nasıl anlaşılacağını içerir. Problemi çözmek amacıyla birtakım yaklaşımlar ortaya koyulmuştur fakat bu yaklaşımlar problemin çözümü için yeterince güçlü bulunmamıştır. Descartes'in düalist anlayışı, diğer zihinler probleminin ortaya çıkmasındaki ana nedenlerden biri olarak görülmüştür, bu nedenle öncelikli olarak filozoflarımız tarafından bu anlayış eleştiriye tabi tutulmuştur. Ayakları yere basan, sağlam bir yaklaşımın olmaması davranış ve zihin arasındaki ilişkinin sorgulanabileceği bir zemin hazırlamıştır. Çalışmamızda probleme daha yakından değinebilmek amacıyla bir tarafta felsefi davranışçılık yaklaşımını ortaya koyan Gilbert Ryle'in, zihin ve davranış arasındaki ilişkisinden hareketle diğer zihinler problemi hakkındaki düşüncelerine yer verirken diğer yandan problemin çözümü ve ayakları yere daha sağlam basan bir yaklaşım için davranış ve zihin arasındaki sıkı bağın kırılması gerektiğini düşünen John R. Searle'un görüşlerine yer verdik. Ryle'in zihin felsefesinde diğer zihinler probleminin çözümü; anlama, nasılın bilgisi ve öz bilgisi ile beraber işler. İnsan gizemli bir varlık değildir, gözlemlenebilen açık davranışlarından hareketle anlaşılabilen bir varlıktır. Dolayısıyla diğer zihinlerin varlığı da açık davranışlarından hareketle anlaşılabilir bir şeydir. Searle ise davranış ve zihin arasında bu denli sıkı bağlar kurmanın, diğer zihinler probleminin çözümü konusunda bizlere zorluk çıkaracağını düşünmüştür. Bu bağın kırılması amacıyla silikon beyinler ve bilinçli robotlar düşünce deneyimlerini ortaya koymuştur. Searle ortaya koyduğu düşünce deneyimleriyle bu bağın kırılmasında etkili bir adım attığını düşünmüştür.

Anahtar Kelimeler: Searle, Ryle, Davranış, Zihin, Diğer Zihinler.

In The Context Of The Problem Of Other Minds: Versus The Relationship Of Behavior And Mind In Ryle, Breaking This Relationship In Searle

Abstract

One of the topics of the philosophy of mind is the problem of other minds. This problem involves how to know that beings have a mind. Some approaches have been put forward to solve this problem, but these approaches have not been found strong enough to solve the problem. Descartes' dualist understanding was seen as one of the main reasons for the emergence of the problem of other minds, so this understanding was primarily criticized by our philosophers. The lack of a strong approach to the solution of this problem has questioned, the relationship between behavior and mind. In our study the we have included Gilbert Ryle's thoughts on the problem of other minds, based on the relationship between mind and behavior, who put forward his philosophical behaviorism approach. On the other hand, we have included the views of John R. Searle, who thinks that the relationship between behavior and mind should be broken in order to solve the problem of other minds. In Ryle's philosophy of mind, the solution to the problem of other minds is related to understanding, knowledge of how and self-knowledge. According to Ryle, human existence is not a mysterious. Human existence can be understood from observable clear behaviors. Therefore, the existence of other minds is also intelligible from their open behavior. Searle, thought that relationship of between behavior and mind make it difficult solve the problem of other minds. In order to break this relationship between mind and behaviour Searle introduced thought experiments with silicon brains and conscious robots. Searle thought that he had taken an effective step in breaking this bond with his thought experiences.

Keywords: Searle, Ryle, Behavior, Mind, Other Minds.¹ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü. melikeakpinar70@gmail.com² Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü. atopakkaya@erciyes.edu.tr

Diğer Zihinler Problemine Giriş

Zihin felsefesi 18. ve 19. yüzyıllarda felsefenin yeni bir alt disiplini olarak ortaya çıkmıştır.³ Zihin felsefesi, bilinç sahibi canlıların her türden zihinsel olgularını inceleyen bir felsefe disiplini. Zihin felsefesinin temel problemlerinden biri de kendimiz dışındaki varlıkların bir zihne sahip olup olmadığının nasıl anlaşılacağıdır. Bu problem, zihin felsefesinde diğer zihinler problemi olarak adlandırılır.⁴ Diğer zihinler probleminin nasıl ortaya çıktığını somut bir örnekle açıklayacak olursak: Parmağımı kestiğimde ve kanadığımı gördüğümde kendi hissettiğim acının, doğrudan (aracısız) bir şekilde farkındayım. Bu durumu kendi davranışlarımdan hareketle çıkarmıyorum, aracısız olarak farkındayım. Doğrudan farkında olma durumu felsefe tarihinde doğrudan bilgi olarak da adlandırılmıştır. Fakat bir başkasının parmağı kesildiğinde bunu kendimde olduğu gibi aracısız olarak kavramam mümkün değildir. Ben karşımdakinin acı çektiğini onun parmağındaki kandan veya hareketlerinden çıkarırım. Bir başkasının acısını kendi acımmış gibi doğrudan hissetmem mümkün gözükmemektedir. Fakat bu durum onun acı çekmediği anlamına da gelmemektedir.⁵ İşte tam da bu noktada diğer zihinler problemi ortaya çıkmaktadır. Yani karşımdakinin de bir zihne sahip olduğunu nasıl anlayabileceğim, sorusu gündeme gelir.

Diğer zihinler probleminin çözümü için ortaya atılmış üç farklı yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilki ve geniş kitlelerce benimsenmiş olanı benzetme (analoji) yaklaşımıdır. Bu argümanın temel savı, kendimiz dışındaki insanların veya üst düzey canlıların davranışları kendi davranışımızla benzerlik gösterdiğinde, bu davranışın kendi zihinsel durumlarımıza benzer zihinsel durumlardan kaynaklandığını varsaymamızdır. Karşımdakinin de bir zihne sahip olduğunu bu yolla anlamış oluruz. Davranış ve zihin arasında nedensel bir ilişki kurmuş analoji yaklaşımına birçok eleştiri yöneltmiştir. İlk olarak her zihinsel durum bir davranış biçimi ortaya koyma zorunluluğu taşıyabileceği eleştirisi yapılmıştır. Diğer yandan benim kendi zihinsel durumlarıma verdiğim isimler, bir başkasının zihinsel durumlarına verdiği isimle aynı nitelikleri taşıyabilir. Bu durumda bir başkası için ağrı, acı, pişmanlık gibi zihinsel durumlar farklı bir boyuttayken bende daha farklı bir boyuta sahip olabilir. Diğer bir eleştiri ise, “benzerlik” argümanında tek dikkate alınan ölçütün benim kendi zihinsel durumlarım olmasıdır. Kendi zihinsel durumlarımdan hareketle bir başkasının da zihne sahip olduğunu söyleyebilirim, fakat bu iddiamı doğrudan ve dolaysız test etme imkânım söz konusu değildir.⁶

Diğer zihinler probleminin çözümü için ortaya atılmış ikinci yaklaşım ise davranışçılıktır. Davranışçılık başlarda insan ve hayvan davranışlarını inceleyen psikoloji alanı olarak ortaya çıkmıştır. Davranışçıların ortaya çıkmasındaki en büyük etmen bilincin, içe bakış yöntemiyle incelenilebileceğine karşı şüphe duymuş olmalarıdır. Bu yaklaşımı benimseyen psikologlar bilinç ve içe bakış gibi kavramları bir kenara bırakmış ve sadece davranışa odaklanmışlardır.⁷ Felsefi alanda davranışçılık kuramını ortaya koyan filozof, Gilbert Ryle olmuştur. Ryle’in bahsettiği anlamda davranışçılık, psikolojideki ve genel psikoloji alanındaki gibi deney ve gözlem içeren, oradan birtakım yasalar çıkarmaya yönelik bir yapıya sahip değildir. Ryle kendi zihin felsefesinin böyle bir amacı olmadığını ve davranışçılıkla bağlantısının sadece dışarıdan gözlemlenebilen davranış-

³ Şeref Günday, *Zihin Felsefesi* (Bursa: Asa Kitapevi, 2003), 27.

⁴ Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 3-6.

⁵ John Hospers, *An Introduction To Philosophical Analysis* (Oxford: Prentice Hall, 1997), 174-175.

⁶ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 179-181.

⁷ Vikipedi, “Davranışçılık,” erişim 4 Nisan 2022, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Davran%C4%B1C5%9FC3%A7%C4%B1%C4%B1k>

ların gözlemlenmesi bakımından paralellik gösterdiğini belirtmiştir. Bu nedenle felsefi anlamda davranışçılık ve psikoloji anlamındaki davranışçılık arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Davranışçılığın eleştirilmesinin nedeni ise gerçek zihinsel durumların yol açtığı eylemlerle ve sahte zihinsel durumların yol açtığı eylemleri birbirinden ayıramamasıdır. Dışarıdan davranışa bakıldığında her ikisinde de aynı davranış söz konusudur ama bu onların aynı zihinsel duruma sahip olduğunun kanıtı değildir.⁸

Diğer zihinler probleminin çözümü için ortaya atılmış son yaklaşım ise halk psikolojisi kuramıdır. “Buna göre, kişilerin davranışları, en iyi biçimde arzular, inançlar, algılar, duyular ve benzeri duyumlar bağlamında açıklanabilir ve yordanabilir.”⁹ Bu yaklaşımın ortaya çıkmasındaki neden günlük yaşamımızda bu mantık çerçevesinde düşünerek hareket etmemizden kaynaklıdır. Zihinsel ve psikolojik süreçler bizlere davranışı açıklamada yararlı oluyorsa karşımızdakinin içsel zihinsel süreçlere sahip olduğunu kabul etmiş oluruz. Bu kuram da, bir takım eleştirilere maruz kalmıştır çünkü diğer varlıkların, üstelik makinelerin eylemlerini açıklamakta psikolojik ve zihinsel süreçler işe yarıyorsa; bir makinenin dahi bir zihne sahip olduğunu söylemek durumunda kalabiliriz.¹⁰

Diğer zihinler problemi karşısında güçlü temellerle sahip bir yaklaşımın ortaya koyulmamış olması zihin ve davranış arasındaki ilişkinin sorgulanması için bir zemin hazırlamıştır. Bu durumu daha detaylı incelemek amacıyla bir tarafta felsefi davranışçı geleneğe mensup olan Ryle’in, diğer zihinler problemi çözümüne karşın problemin çözümü için davranış ve zihin arasındaki bağın kırılması gerektiğine düşünen Searle’ün görüşlerine yer verdik.

1. Ryle’da Düalist Yaklaşım Eleştirisi Bağlamında Diğer Zihinler Problemi

Gilbert Ryle, zihin felsefesinin müstakil bir alan olarak ortaya çıkmasında önemli etkiye sahip olan bir filozoftur. Ryle; Descartes’ın töz düalizmini, zihin-beden ikiciliğini getirmiş olması ve zihni üzerinde konuşulamayan ve gizemli bir boyuta taşıdığı için eleştirmiştir. Töz düalizmi, Descartes ile birlikte rağbet görmüş ve geniş kitlelerce benimsenmiştir. Düalizm, temelde zihin ve beden olmak üzere iki farklı tözün olduğunu ve bunların birbirine indirgenemeyeceğini savunur.¹¹ Ryle töz düalizmini kendi felsefesi içerisinde resmi öğreti olarak adlandırmıştır. Ryle’a göre resmi öğretinin yanlış olmasının nedeni zihinsel yaşamdaki olguların olması gerekenin dışında kategorilerde veya mantıksal yapılarda yer alıyormuş gibi ele alınmasından kaynaklanır. Ryle’a göre bu anlayış, bedeni açıklamaya çalıştığımız terminoloji ile zihni de açıklayabileceğimizi düşündüğü için bir kategori hatası yapmıştır. Kategori hatası saptamasının hedefi Descartes felsefesindeki düalizmdir.¹²

Ryle kategori hatasının nasıl bir şey olduğunu bize anlatırken günlük yaşamdan örnekler vermiştir. Örneğin ilk kez üniversiteyi ziyarete giden bir kişiyi düşünelim, o kişiye; kütüphaneyi, derslikleri, kantini, araştırma merkezlerini gezdirdiğimizde kişi, bize “Peki ama üniversite nerede?” diye sorduğunda ona üniversiteyi oluşturan şeyin bu birimler olduğunu açıklamaya çalışırız. Burada bireyin üniversiteyi, kilise, kü-

⁸ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 108-109.

⁹ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 183.

¹⁰ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 183.

¹¹ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 105-106.

¹² Vedat Çelebi, “Gilbert Ryle’in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 3 (Temmuz 2015): 138-145.

tüphan, müze gibi tek bir mekân olarak düşünmesinden kaynaklı bir sorun ortaya çıkar. Kilise, kütüphane, müze bunlar üniversite gibi birçok birimden oluşan yapılar değildir, aksine tek bir mekândır. Burada Ryle üniversitenin de bu diğer mekânlar gibi görülüp o kategoride değerlendirilmesini ve onun hakkında öyleymiş gibi konuşulmasının yanlış olduğunu bize anlatmaya çalışmıştır.¹³ Ryle bu örneğe benzer olarak takım ruhu, tümen ve İngiliz Anayasası örneklerini verir. Örneklerin hepsinde vurgulamaya çalışılan şey daha önce karşılaşmadığımız veya alışık olmadığımız şeylerin aşına olduğumuz şeylerle aynı kategoride değerlendirilmesinin yanlış olduğunu göstermektedir.

Tıpkı zihin ve bedenin aynı mantıksal kategoride yer almamasına rağmen, zihnin, bedenin ait olduğu kategorik kavramlarla açıklanmaya çalışılması ve bunun sonucunda zihnin cisimsiz, hayaletimsi bir yapısının olduğu düşünülmesi gibi. İşte Ryle'a göre tarihi hata budur. Yanlış kategorik sınıflamalar bizi, zihnin fiziksel olmayan, hayaletimsi bir yapısı olduğunu düşünmeye zorlamıştır ve zihin-beden ayrılığını güçlendirmiştir.¹⁴

Ryle diğer zihinler probleminin çözümüne geçmeden önce düalist yaklaşımın, zihin ve diğer zihinler hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Düalist yaklaşımda bir kişinin, bir başkasının zihnine konuk olması mümkün değildir. Fakat edimlerinden hareketle sinyal odasına konuk olması mümkündür.¹⁵ Düalist yaklaşımda Descartes zihnin beden ile uyum içerisinde çalışmasını o dönemlerde henüz yeni keşfedilmiş bir nokta olan epifiz bezi yardımıyla açıklamaya çalışmıştır.¹⁶ Fakat Ryle zihin-beden arasındaki uyumlu çalışmanın bu biçimde açıklanmaya çalışmasını yeterli bulunmamıştır. Ryle zihin ve bedenin birbirlerinden tamamen farklı yapıya sahip, iki farklı tözün insanda bir arada bulunması ve bunların birbirleri ile olan etkileşiminin iyi bir şekilde açıklanamaması durumunu “makinedeki hayalet” olarak adlandırmıştır. Çünkü düalist anlayıştan çıkan sonuca göre zihin, bedenin içerisine gizlice yerleştirilmiş bir şeydir.¹⁷ Buradan da açıkça görülmektedir ki Ryle bedenden ayrı bir zihin anlayışının ortaya koyulmasına karşıdır.¹⁸

Ryle'a göre düalist yaklaşımın, diğer zihinler problemi konusunda bizleri getirdiği son nokta kimsenin yaptığı ve söylediği şeyi tam olarak anlayamadığımız bir durumdur.¹⁹ Düalist yaklaşım zihni sübjektif, soyut, gizemli bir alan haline getirmiştir. Bunun yanında sadece bedenin ne yaptığını gözlemleyebileceğimizi iddia ettiği için de diğer zihinlerin varlığı hakkında agnostik bir tavır takınmak durumunda kalmıştır.²⁰ Ryle düalist yaklaşımın bizleri zihnim düşündü, elim yazdı veya bu düşünce zihnimde yer aldı; fakat bedenimde yer almadı şeklinde bir anlayışa sürüklediğini düşünür. Bu nedenle Ryle zihin-beden ayrımını bir kenara bırakıp insanın bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunur. Böylece zihnin üzerindeki gizemi ortadan kalkabilecektir.²¹

¹³ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik. (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 82.

¹⁴ Feyza Ceyhan Coştu, “Descartes ve Ryle’da ‘Zihin-Beden İlişkisi’ ve ‘Öteki Zihinler Sorunu’,” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 30 (2020): 87.

¹⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, 128.

¹⁶ René Descartes, “The Passions Of The Soul” in *The Philosophical Writings of Descartes I*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugold Murdoch and Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 340. https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/753874/mod_resource/content/1/Descartes%20Rene%20-%20Philosophical%20Writings.%20vol%201.pdf

¹⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, 81-85.

¹⁸ Çelebi, “Gilbert Ryle’in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması,” 138.

¹⁹ Ryle, *Zihin Kavramı*, 128.

²⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, 139.

²¹ Sara Çelik, “Gilbert Ryle’in Zihin Kavramı” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993), 86-87.

Ryle düalist yaklaşımın, diğer zihinler problemine yaklaşımını hatalı bulurken diğer yandan öz bilgisi hakkındaki düşüncelerini de hatalı bulmuştur. Düalist yaklaşımdaki öz bilgisi, fiziksel dünyanın algılanmasından daha üst düzey bir algılamayı içerir. Bu anlayışa göre kişinin kendi zihinsel durumlarını ortaya koyabilmesi imtiyazlı (ayrıcalıklı) bir girişle mümkündür. Ryle, bu türden imtiyazlı giriş kuramının psikologlar ve filozoflar üzerinde çok güçlü bir etki bıraktığını; bilinçlilik ve içe bakış gibi kavramların üst düzey ve fazlasıyla soyut bir şeymiş gibi açıklanmasının yanlış olduğunu savunur, çünkü bilinç ve içe bakış bu şekilde betimlenebilecek kavramlar değildir.²² Ryle'a göre bilinç kavramı bilicin gündelik dildeki kullanımından da kolayca anlaşılabilir bir şeydir,²³ ayrıca içe bakış diye bir şey söz konusu değildir çünkü içe bakış bir veri yığınının oluşur ve insanın kendi kendine gerçekleştirdiği otantik bir geriye gidişten ibarettir.²⁴ Anlaşıldığı üzere Ryle için düalist yaklaşımın sadece diğer zihinler problemi hakkında ortaya koyduğu düşünceler hatalı olmakla kalmayıp öz bilgisi hakkında ortaya koyduğu yaklaşım da hatalıdır. Ryle zihinle ilgili olarak ortaya koyulmuş kavramların bu denli üst bir şeymiş gibi okunmasını doğru bir tutum olarak görmemektedir.

Ryle diğer zihinler probleminin düalist yaklaşımın düşündüğü kadar girift ve soyut bir konu olmadığını düşünür. Diğer zihinler probleminin çözümü için salt psikolojik yasalara da ihtiyacımız yoktur. Ryle'a göre kişi nasıl ki, kendi eylemlerinden ve bunlar arasındaki ilişkiden haberdarsa diğer zihinlerin edimi de benzer yollarla ortaya çıkar. Bu nedenle onların bir zihne sahip olduğunu anlamak için davranışlarını izlemek yeterlidir.²⁵ Ryle soyut, gizemli ve girift bir zihin anlayışının yerine somut, sağduyuya dayalı bir zihin anlayışından yana olmuştur.²⁶ Ryle'ın bu anlayışla ortaya koyduğu zihin felsefesinin amacı fiziksel olayların gözlemlenebildiği şekilde zihinsel durumlarımızın da gözlemlenebileceğidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Ryle'ın bu görüşü zihin felsefesinde "felsefi davranışçılık" yaklaşımı adı altında ele değerlendirilmiştir.

1.1. Ryle'da Diğer Zihinler Probleminin Çözümü İçin "Felsefi Davranışçılık Kuramı"

Ryle için düalist yaklaşımın bizi diğer zihinlerin varlığına götüremeyeceği aşikârdır. Ryle; çağdaşı olan filozofların, diğer zihinler problemiyle bu denli yakından ilgilenmeye başlamış olmasını, makinedeki hayalet dogmasına sıkıca bağlanılmasına ve bizleri diğer zihinlerin varlığına götürmede yetersiz kalmasına bağlar.²⁷ Ryle göre diğer zihinlerin var olduğunu nasıl keşfedebiliriz sorusu çerçevelenmiş bir soru değildir,²⁸ yani diğer zihinler problemi felsefe ve diğer disiplinlerde kalıplaşmış bir problem niteliği taşımaz. Ryle diğer zihinler problemi hakkında:

Öteki insanların söylediği ve yaptığı şeyi anlayan öteki zihinler olduğunu keşfedebilirim; senin söylediğin şeyin anlamını kavrarken, şakalarını nükteli bulurken, ortaya koyduğum kanıtlamaları izlerken, benim kanıtlamalarımındaki hataları söylediğini iştirken, senin zihninin çalışmalarını çıkarımlıyorum, böylece onları anlamış oluyorum. Doğaldır ki senin yaptığın gürültüleri salt işitmiyorum, devinimlerini salt görmüyorum, ama bu işittiğim ve gördüğüm şeyleri anlıyorum.²⁹

²² Ryle, *Zihin Kavramı*, 266.

²³ Ryle, *Zihin Kavramı*, 268.

²⁴ Ryle, *Zihin Kavramı*, 282-283.

²⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, 128-129.

²⁶ Çelik, "Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı," 1.

²⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, 139.

²⁸ Ryle, *Zihin Kavramı*, 286.

²⁹ Ryle, *Zihin Kavramı*, 139.

Ryle kişilerin devimlerini ve seslerini sadece işitmekle kalmadığımızı bunun yanı sıra onları anladığımız için diğer zihinlerin var olduğunu ortaya koyabileceğimizi düşünür. Burada dikkatimizi çeken kavram “anlama”dır.

Ryle’in diğer zihinler probleminin çözümü için ortaya koyduğu önemli kavram “anlama”dır. Anlama özel türden zekice gerçekleştirilmiş olan davranışları açıklayan bilgi türüdür.³⁰ Anlama aynı zamanda doğrudan “nasıl’ın bilgisi” ile ilişkilidir. Nasıl’ın bilgisi adından da anlaşılacağı gibi bir şeyin hangi yol ve yöntemle yapılacağını içeren bilgidir. Örneğin “Platon felsefesini yorumlayan kişinin öyle fazla bir felsefi özgünlüğe sahip olmasına gerek yoktur. Ama felsefi bir kanıtlamanın, gücünü anlamını ve güdüsünü değerlendiremezse yorumları önemsiz olacaktır. Eğer o, onları değerlendirebilirse, Platon’un nasıl yapmayı bildiği şeyi, kısmen o da nasıl yapmayı bilmiş olacaktır.”³¹ Anlama, diğer zihinlerin var olduğunun bir kanıtıdır. Durumlar veya şeyler hakkında eleştiri yapmak için geri planında anlama olmalıdır.

Ryle’da diğer zihinler problemin çözümü, öz bilgisi konusuyla da yakından ilgilidir, çünkü Ryle “Zihin Kavramı” adlı eserinin “Öz Bilgisi” bölümünde öz bilgisi hakkında söylediği şeylerin, diğer insanlar üzerinde söylenebilecek olanla bir eşitlik içerisinde yapılandığını belirtir. Ayrıca bu şeyleri ortaya çıkarmanın yöntemi de büyük oranda aynıdır.³² Yöntem büyük oranda aynı olsa da birtakım farklılıklar da söz konusu olabilmektedir fakat bu durum diğer zihinler hakkında bilenebileceklerin aleyhindeymiş gibi algılanmamalıdır. Bazen karşımızdaki hakkında bilmek istediğimiz şeyler, kendimiz hakkında ortaya koymak istediklerimizden daha kolay ortaya çıkma potansiyeline sahiptir.³³ Açıkça görmekteyiz ki Ryle öz bilgisi eşittir diğer zihinler denkleminde hareket etmektedir. Kendim hakkında ortaya koyduğum şeyleri diğer zihinler için de ortaya koymam mümkündür. Diğer zihinler bizim için bir bilinmezlik teşkil etmemektedir.³⁴

Ryle’da diğer zihinler probleminin çözümünün; anlama, nasılın bilgisi ve öz bilgisi konularının birbiriyle yakından ilişkili olarak ilerlediğini görmekteyiz. Düalist yaklaşım bir kimsenin zihin çalışmalarına dair bilgi edinemeyeceğimizi belirtmişti yani kişi zihinden bir toplama işlemi gerçekleştirdiğinde bu durum, düalist anlayışa göre kişinin zihninin başkalarına kapalı (imtiyazlı girişi gerektiren) kısmında meydana gelmektedir ve o kişinin zihin çalışmaları hakkında nasıl bilgi edineceğimiz tarzında soruları içermektedir. Ryle için sorun bu türden bir sorun değildir, çünkü bu tarz soruların cevaplanması imkânsızdır ve zihninin üzerindeki gizem örtüsünü kaldırmayı zorlaştırır. Ryle’a göre bu durumun çözümü kişilerin açık ve kapalı davranışlarıyla ilgili belirli türden yasa benzeri önermeleri nasıl ortaya koyacağımız ve uygulayabileceğimizle ilgilidir.³⁵ Ryle’in önerisi durumlar ve olaylarla bağlantılı olarak gerek öz bilgisi gerekse diğer zihinlerin varlığını ortaya koyabilmek için yasa benzeri önermelerle bir tümevarıma gitmektir. Konuyla ilgili olarak: “Bir satranç oyuncusunun ustalığını ve taktiklerini onun ve ötekilerin satranç oynayışını izleyerek değerlendirebilecek bir duruma gelirim ve yine benim belirli öğrencimin, tembel, tutkulu, zeki olup olmadığını çalışmasını izleyerek, özürlerine dikkat ederek, konuşmasını dinleyerek ve performansını öteki öğrencilerle karşılaştırarak öğrenirim.”³⁶

³⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, 131.

³¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, 131-132.

³² Ryle, *Zihin Kavramı*, 267.

³³ Ryle, *Zihin Kavramı*, 267.

³⁴ Çoştur, “Descartes ve Ryle’da ‘Zihin-Beden İlişkisi’ ve ‘Öteki Zihinler Sorunu’,” 95.

³⁵ Ryle, *Zihin Kavramı*, 285.

³⁶ Ryle, *Zihin Kavramı*, 284-285.

Diğer zihinler probleminin çözümü birtakım özel yapıdaki sorularla da bağlantılıdır. Bu sorular; bir kişinin diğerinden daha evhamlı olup olmadığı, bir pasajı anlayıp anlamadığı veya kimin daha cesurca davrandığı gibi özel türden soruları da içerir. Ryle için bu tarz sorular da bir gizem ortaya koymazlar çünkü bunlar kolayca kişinin davranışlarından anlaşılabilir bir yapıya sahiptir.³⁷ Diğer zihinler hakkında özel türden soruların cevaplanması dikkatli bir gözlemden geçtiğini görmekteyiz. Davranışlar zihin çalışmalarının bir göstergesidir. Diğer zihinlerin varlığının kanıtı da onun davranışlarıdır.

Ryle diğer zihinler probleminin istenildiği takdirde kolayca test edilme zeminine sahip olduğunu düşünür. Bir paragrafı dinledikten sonra onu yetkin bir şekilde anlayıp anlamadığını test etmem mümkündür. Tabi ki, bu durum öncesinde benim de o paragrafı yetkin bir biçimde anlamış olmamı gerektirir. Sen bu paragrafın ne anlattığını kendi sözcüklerinle ifade edebiliyorsan, konuyla ilgili örnekler verebiliyorsan, yazarın zihin karakterini ortaya çıkarabiliyorsan onu yetkin bir biçimde anlamış olduğunu anlarım. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta test edilme zemininden çıkmamaktır yani paragrafı okunduktan birkaç gün sonra onu yetkin bir şekilde anlayıp anlamadığını test edecek konumdan çıkmış olurum.³⁸ “Kısaca “onu anlamışsın,” yargısının bir bölümü, eğer şöyle şöyle olsaydı, böyle böyle yapardın ve onu yapmış olurdun, demektir ve onu anlayıp anlamadığınla ilgili test, böyle genel koşullu önermelerin art-bileşenini gerçekleyen bir performans dizisidir.”³⁹ Anlamak sadece salt bir olayı anlayabilmekten ibaret değildir, onun yorumlanmasını da içerir.

Ryle’a göre bir kişinin zihinsel kapasite ve yönelimlerini ortaya koymak tümevarımsal bir çalışma gerektirir. Bu da eylem ve onlara verilen tepkiler arasında yasa benzeri önermeler çıkarmakla ilgilidir. Bu bilimin yaptığı deney ve gözlem gibi bir şey değildir, bir öğretmenin öğrencisinin karakterinden hareketle bir olay karşısında ne tepki vereceğini ön görmesi veya bir çiftçinin hava durumu tahminine benzer ama yine de güvenilir bir yapıya sahiptir.⁴⁰

Ryle karşımızdakinin davranışlarını gözlemleyerek sadece onun zihinsel varlığına dair bir kanıt sunmadığımız hakkında: “Senin kapasitelerin, ilgilerin, hoşlandıkların, hoşlanmadıkların, yönelimlerin ve inançların ile ilgili bilmek istediklerimin pek çoğunu, açık yapıp etmelerin sırasında nasıl davrandığını gözlemleyerek ortaya çıkarabilirim; bu arada benim için en büyük ipucu senin söylediklerin ve yazdıklarıdır.”⁴¹ Ryle’a göre karşımızdakinin zihinsel niteliklerini ve karakteristik yapısını edimlerinden hareketle anlamam mümkündür.

Ryle’ın zihin felsefesinde diğer zihinler problemi çerçevelenmiş, yani sabit bir felsefi problem olarak ortaya çıkmadığı için bu problem genel felsefesi içerisinde hali hazırda yapılanmış olarak bulunur. Bu nedenle diğer zihinler problemi: anlama, nasılın bilgisi ve öz bilgisi kavramlarıyla bağlantılı olarak işlemiştir. Davranışın dikkatli bir biçimde incelenmesini ve oradan önermelerle bir tümevarıma gitmeyi içerir.

³⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, 285.

³⁸ Ryle, *Zihin Kavramı*, 286-287.

³⁹ Ryle, *Zihin Kavramı*, 287.

⁴⁰ Ryle, *Zihin Kavramı*, 289.

⁴¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, 139.

2. John R. Searle' de Düalist Yaklaşım Eleştirisi Bağlamında Diğer Zihinler Problemi

Searle 17. yüzyıl itibariyle insanoğlunun evrenin nasıl işlediğini açıklayabileceği inancının ortaya çıktığını ve bu inancın en büyük örneklerinin: Kopernik Devrimi, Newton fiziği ve Darwin'in evrim teorisi olduğunu düşünür. Bu teorilerinde yardımıyla, anlaşılabilir olan evren daha da ulaşılabilir bir hale gelmiştir. Üstelik bilimsel bilginin, insanların inançları konusunda çelişkiler oluşturmadığı yaklaşımı ortaya çıkmış ve bu bilgi dini destekleyen, onu tamamlayan bir unsur olarak görülmüştür. Searle'e göre bu türden inanış biçiminin bizi getirdiği yer zihinsel-fiziksel veya maddi-manevi ayrımı olmuştur. Fiziksel alanın sahibi bilim, zihinsel alanın sahibi ise din olmuştur. Zihinsel ve fiziksel alan birbirlerinden ayrılmış, ikisi de kendi içlerinde doğrulanabilir hale gelmiştir. Searle göre bu ayrımı zirveye taşıyan kişi Descartes olmuştur.⁴²

Searle bilince gerçek bir varlık atfettiğimizde yani bilincin varlığını kabul ettiğimizde düalist yaklaşımı benimsememiz gerekeceği fikrinden vazgeçmemizi gerektiğini söylemiştir, çünkü düalist yaklaşım fiziksel fenomenleri kabul etmenin yanı sıra ağrı, acı gibi zihinsel fenomenleri de kabul etmeyi içerir. Searle için düalist yaklaşım umutsuz bir yaklaşımdır çünkü bir kere zihinsel ve fiziksel arasında keskin bir ayrım yaptıktan sonra, ikisinin birbirini nasıl etkilediğini açıklamak güçtür. Yapılması gereken bilinci, tıpkı sindirim veya büyüme gibi doğal bir fenomen olarak görmektir. Searle için bilinç biyolojik bir fenomen olduğundan zihinsel ve fiziksel kategorilerine uyum sağlamaz. Bilince, beynin alt düzeyinde bulunan mikro süreçler neden olur.⁴³

Searle'ün zihin-beden problemi yorumu şu şekilde ifade edilebilir: Zihni fiziksel alandan ayırdığımız müddetçe onu gizemli bir şey olarak görürüz, ardından kendimizi töz düalizminin içinde buluruz. Searle düalist veya materyalist yaklaşımların zihin-beden problemini doğru bir biçimde çözme imkânının olmadığını düşünür. Bu durumun nedenin zihin beden problemini çözerken kullandığımız kavramlardan kaynaklanır.⁴⁴ Searle bu noktada Ryle ile aynı görüşe sahiptir.

Diğer zihinler problemi hakkında: Searle, problemin gerçek yaşamda var olmayan sadece felsefede var olan bir problem olduğunu belirtir. Searle bizlerin günlük hayatta diğer insanlar ve nesneler hakkında bir zihne sahip olup olmadıklarına dair, tahmine veya bir inanca sahip olmadığımızı düşünür. Köpeğimin veya kardeşimin bir bilince sahip olduğuna dair hipotez benimsemem çünkü davranışın belirli arka plan tarzları ve yetileri vardır, bu nedenle felsefi tartışmalar dışında bu tarz bir sorunla karşılaşmayız.⁴⁵ Searle'ün bu noktada da Ryle ile aynı fikirde olduğunu görmekteyiz, çünkü Ryle için de diğer zihinler problemi çerçevelenmiş bir problem niteliği taşımamaktaydı.

Searle için bu problemin felsefi alanda bu denli üzerinde durulmasının ve sağlam açıklamalar getirilememesinin nedeni davranış ve zihin arasında sıkı bir bağ olduğunun düşülmesinden kaynaklanır. Bu nedenle Searle'ün amacı problemin üç yüz yıllık felsefi, bilimsel tartışmalarının etkisini kırmak için bir başlangıç yapmak ve davranış ve zihin arasında çok önemli bağlar olduğu düşüncesini kırmaktır.⁴⁶

⁴² John R. Searle, *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaatin Tural. (İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 2006), 8.

⁴³ John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 10-11.

⁴⁴ Searle, *Zihin Dil ve Toplum*, 58.

⁴⁵ John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 108.

⁴⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 107-108.

2.1. Searle'de Davranış ve Zihin İlişkisini Kırma

Searle dünyanın tamamıyla nesnel olduğu düşüncesinin, deneyimlerimizden hareketle tutarsız olduğunu görsek dahi, bu görüşün üzerimizde güçlü bir etkiye sahip olduğunu düşünür. Searle bu etkiyi kırmanın kolay bir yolunun olmadığını farkındadır fakat az da olsa zihin ve davranış arasında çok önemli içsel bağların bulunduğu düşüncesini kırabileceğimizi düşünür. Searle bu etkiyi birtakım düşünce deneyimleriyle ile kırmaya çalışır, bu düşünce deneyimleri: silikon beyinler ve bilinçli robotlardır.⁴⁷

Silikon Beyinler

Searle'ün silikon beyinler örneği şu şekildedir: Varsayalım ki beynimizdeki fonksiyonlar bizde yavaş yavaş körlüğe neden olacak biçimde kötüleşmeye başlasın. Bizim için gelinebilecek son noktadaki tedavi de, beynimize yerleştirilebilecek silikon çipler olsun. Bu silikon çiplerin beynimize yerleştirilmesiyle görme duyumuzun eski haline geldiğini düşünelim. Fakat daha sonra beynimizin giderek daha kötü hale geldiğini ve doktorların daha fazla çip yerleştirdiğini düşünelim. Sonunda tahayyül ettiğimiz şey, beynimizin silikon çiplerle yer değiştirmesi olacaktır.⁴⁸

Searle böylesi bir durumda ortaya çıkabilecek ihtimaller üzerinde durmuştur. Bu ihtimallerden ilki: Bu silikon çiplerin zihinsel fonksiyonlarımıza zarar vermemesi yani hatıralara, düşüncelere sahip olmaya devam etmemiz; zihinsel hayatımızın düzeninin bozulmaması durumudur, fakat bu durumda da bu çiplerin zihinsel girdi çıktı yapabilme özelliğine sahip olduğunu var saymamız gerekir. Searle böyle bir ihtimalin gerçek dünyada imkânsız olduğunu söyler çünkü nöronların nedensel güçlerinin silikonlara kopyalanamayacağını düşünür. Fakat bu bir düşünce deneyimi olduğu için her ihtimal değerlendirilmelidir ki, savunulan şey daha güçlü bir argüman haline gelebilsin.⁴⁹ Bu olasılıkta çiplerin beynin sahip olduğu nedensel gücün ve çalışma prensibinin aynısına sahip olduğunu düşündük.

İkinci ihtimal ise silikon çipler yüzünden bilinçli deneyim alanında bir daralma, bir büzülme meydana gelmesidir. Fakat bu durum bizim davranışımızda hiçbir değişikliğe neden olmaz çünkü çipler sayesinde dışarıdan gözüken davranışlarımız normaldir. Bu durumu fark etmemiz ancak şu şekilde gerçekleşebilir: Bize kırmızı bir nesne gösterildiğinde ve bunun hangi renkte olduğu sorulduğunda, nesnenin kırmızı renkte olduğunu söylesek dahi orijinalde sahip olduğumuz o alan küçüldüğü için hiçbir şey göremiyorum ve kör olurum şeklinde bir şey söyleyemeyiz. Çünkü kendimizi bu kırmızıdır, derken duyarız. Kısaca dışa dönük başkaları tarafından gözlemlenebilir olan davranışlarımız aynı kalırken sahip olduğumuz bilinçli deneyim hiçliğe doğru yol almaktadır.⁵⁰ Burada da zihin ve davranış arasındaki bağın kırıldığını hayal ettik. Çipler beynin sahip olduğu nedensel güce sahip olmadı, yani davranış etkilenmedi fakat zihinsel durumlar ortadan kalktı. Searle bize bu düşünce deneyinde herkes tarafından gözlemlenebilen davranışlarımız aynı kalsa bile, içsel zihinler durumlarımızın kolayca sıfıra indiğini tahayyül edebileceğimizi göstermiş olur. İçeriden bilince sahip bir zihinsel hayatımızın olmaması, içsel ölüm fikrine yaklaştığımızın kanıtıdır.

⁴⁷ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 93.

⁴⁸ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 94.

⁴⁹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 95.

⁵⁰ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 95.

Searle bu düşünce deneyinde bir de üçüncü ihtimalden bahseder, bu ihtimal: Silikon çiplerin beynimize aşamalı olarak yerleştirilmesi ve zihinsel hayatımızda herhangi bir değişiklik oluşturmamasıdır. Fakat bu durumda da düşüncelerimizi, niyetlerimizi ve duygularımızı giderek artacak şekilde eyleme koyamayacak bir duruma geldiğimizi geliriz; düşüncelerimiz, duygularımız ve niyetlerimiz aynı kalsa da gözlemlenebilen davranışlarımızda bir felce gidiş vardır.⁵¹ Bu ihtimalde de sahip olduğumuz zihinsel hayatın devam ettiğini fakat zihinsel görüngülerin davranışsal belirtileri olamadığını hayal ettik yani zihinsel görüngüler kaybolmadı fakat davranış ortadan kaktı.

Searle bu düşünce deneyiminden çıkarabileceğimiz sonuçlar hakkında:

Varlık bilimsel açıdan konuşulursa davranış, işlevsel rol ve nedensel ilişkiler bilinçli zihinsel görüngülerin varlığı ile ilgili değildir. Deneyisel olarak; diğer insanların bilinçli zihinsel durumları hakkında kısmen onların davranışlarından bilgi ediniyoruz. Nedensel olarak, bilinç girdi-uyaran ve çıktı-davranış arasındaki nedensellik ilişkisine aracılık eder. Ve evrimci bir bakış açısından, bilinçli zihin nedensel olarak davranışı kontrol işlevi görür. Fakat varlıkbilimsel olarak konuşulursa, söz konusu görüngüler herhangi bir davranışsal çıktıdan bağımsız olarak bütünüyle var olabilir ve kendi özsel niteliklerine sahip olabilirler.⁵²

Varlık bilimsel açıdan davranış ve bilinçli zihinsel görüngüler arasında zorunlu bir bağlantı söz konusu değildir. Zihinsel durumlar davranış olmadan da var olabilirler veya davranışın olması herhangi bir zihinsel durumun varlığını gerektirmeyebilir.

Düşünce deneyiminden çıkarılacak diğer sonuçlar ise şunlardır: Zihinsel olanın ontolojisi esas olarak birinci şahıs varlık bilimidir. (Her zihinsel durum kişinin kendisine aittir.) Diğer bir sonuç ise zihinsel durumların birinci şahıs (öznel) görüngüler olarak var olmasıdır. Birinci şahıs bakış açısı, üçüncü şahıs bakış açısından farklıdır. Üçüncü şahıs bakış açısından bir kimsenin bilinçli olup olmadığı konusunda herhangi bir sıkıntı yoktur. Ben tamamıyla bilinçli olsam dahi karşımdaki benim bilinçdışı olduğumu düşünebilir.⁵³ Üçüncü şahıs bakış açısından davranış ve zihin arasındaki bağın kolayca kırılabilmesi söz konusudur.

Bilinçli Robotlar

Searle bilinçli robotlar örneğini ilk düşünce deneyimini desteklemek amacıyla verir. Bilinçli robotlar örneği şu şekildedir: Bir üretim hattında kullanmak üzere robotlar ürettiğimizi varsayalım, başta ürettiğimiz bu robotlar üstünkörü yapılmış ve az gelişmiş robotlar olsun. Diğer yandan bilincin nasıl ortaya çıktığını, beyindeki hangi sürecin bilince sebep olduğunu öğrendiğimizde, düşük düzeyde bilince sahip robotlar ürettiğimizi ve bu robotların diğerlerine nazaran daha iyi iş görme becerisine sahip olduklarını ayrıca birtakım duygulanımları gösterebildiğini düşünelim. Ardından bu düşük düzeyde bilinç sahibi olan robotların bir süre sonra yaptığı işten mutsuz olduklarını varsayalım. Bu robotlardan, o işi devam ettirebilecek robotlar üretmelerini fakat onların bilinçdışı olmalarını istediğimizi varsayalım.⁵⁴ Searle bu düşünce deneyimi hakkında:

Bu bana iyi tanımlanmış bir araştırma projesi gibi geldi: işlevsel olarak konuşursak bilim adamlarımızın bilince neden olmayacak veya bilinci sürdüremeyecek bir 'donanım' olan fakat bilince neden olacak veya bilinci sürdürecektir bir 'donanımı' olan bir robotla aynı girdi çıktı işlevleri olan bir robot tasarlamaya çabaladıklarını

⁵¹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 96.

⁵² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 97-98.

⁵³ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 98-99.

⁵⁴ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 99-100.

farz edebiliriz. Sonra onların, tümüyle bilinçdışı ama davranış güçleri ve yetenekleri bilinçli robotların davranış güçleri ve yetenekleri ile aynı olan bir robot inşa ettiklerini düşünebiliriz.⁵⁵

Searle'ün ortaya koyduğu bilinçli robotlar düşünce deneyiminde robotların bu fabrikada çalışmasını, dışarıdan gözlemlediğimizde hem bilinç sahibi olan robotların hem de bilinç sahibi olmayan robotların aynı işlemi yaptıklarını görürüz. Oysaki bir grup, bunu bilinç sahibi olarak yaparken diğerleri tamamen bilinçdışı olarak yapmaktadır. Böylece bir şeye bilinç atfetme konusunda davranış kolayca konu dışı kalabilmektedir.

Bilinçli robotlar örneğine benzer Searle'ün bir şeye zihinsellik atfetmekle ilgili olarak zihin felsefesinde çokça kullanılan en yaygın örneklerinden birisi de "Çin Odası Argümanı"dır. Searle maddeciliğin iki bin yıl sonra geldiği noktada heyecan veren gelişmelerden birisinin yapay zekâ olduğunu düşünür. Bu yaklaşım zihni, bilgisayarın içerisinde yer alan bir programmış gibi görür. Zihnin beyin ile kurduğu ilişki, bilgisayarın donanımının program ile ilişkisi gibi görülmüştür. Bu argümanın amacı bir şeye zihinsellik atfetmek konusunda zorunlu ve yeterli şartlara sahip olmadığımızı göstermektir.⁵⁶

Searle'ün Çin odası argümanı kısaca şu şekildedir: Çince bilmeyen bir kişinin, ellerinde Çince sembollerle, birtakım Çince sorulara cevap vermesi amacıyla bir odaya kapatıldığını düşünelim. Kişiye sorulan Çince soruların nasıl cevaplanacağına dair, kendi dilinde bir kılavuz verildiğini varsayalım. Kişi bu kılavuz sayesinde Çince bilen birisi gibi, bu sorulara doğru yanıtları verebilsin. Tam da burada kişinin, Çince bildiğini söyleyebilir miyiz? Bu soruya cevabımız tabii ki hayır, şeklinde olacaktır. İşte bilgisayar veya yapay zekâ sahibi başka makineler biz insanların o makinelere yazdığı birtakım kodlar sayesinde çalışırlar. Kodlar olmadan bilgiyi işleyip bize bir çıktısını sunamazlar. Aynı şekilde bir dil öğrenmekte sembollerden ibaret değildir. Bu yüzden bu makineler hakkında, anlayabiliyor veya düşünebiliyor şeklinde bir yargı ortaya koyamayız.⁵⁷ Bilgisayarlarda bir söz dizimi (sentaks) söz konusudur fakat anlam (semantik) yoktur. Bilgisayarın içersine yazılan kodlar birer simgeden ibaret olup bir anlam bütünlüğü taşımazlar.⁵⁸ Bu nedenle anlam olmadığı için, makineye bir zihinsellik atfedilemez. Searle'ün temel düşüncesi yapay bir beyin oluşturabilmenin birtakım kodlar yazarak olamayacağı yönündedir çünkü bilgisayarlar sadece birer kod yazılımından ibarettir. İnsana atfedilen düşünme ve anlama kavramlarını, bu cihazlara karşın kullanmak doğru bir tutum değildir.

2.2. Searle Açısından Diğer Zihinler Problemi Nasıl Çözülebilir?

Bu düşünce deneyimlerinin ardından Searle'ün insanların ve diğer üst düzey canlıların bizimkine az çok benzeyen bilinçli zihinsel görüngülere sahip olduklarının deneysel temellerinin bir açıklamasını verir. Searle burada öncelikle deneysel kelimesinin kullanımında bir belirsizlik olduğuna dikkat çekmek ister. Deneysel kelimesi bazen matematiğin ve mantığın olgularına karşılık gelen fiili ve muhtemel olgulardan bahsediler. Bazen de üçüncü şahıs yordamı aracılığıyla test edilebilen olguları kastediler. Bu deneysel olguların herkes tarafından erişilebilir bir niteliğe sahip olduğu iddia edilir fakat Searle birtakım deneysel gerçeklerin herkes tarafından erişilebilir bir niteliğe sahip olmadığını savunur.⁵⁹

⁵⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 100.

⁵⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 70.

⁵⁷ Ferhat Onur, "John R. Searle ve Çin Odası Argümanı," *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9/1, (2016): 198-199.

⁵⁸ Vedat Çelebi, "Searle ve Nagel'in Bilinç Kuramlarında Fizikalizm Eleştirisi Bağlamında Yapay Zekânın Sınırı Tartışması," *Beytülhikme* 9/2, (2019): 363.

⁵⁹ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 101.

Örneğin bir kuş gibi uçmanın nasıl bir şey olduğunu merak ettiğimizde, bunun bir insan için uçmanın nasıl olacağını merak ettiğimizi içerdiğini söyler. Bu deneyim, bir insan için nasıl olurdu, sorusunu sormak zaten başta kuşun uçuş deneyimine sahip olduğunu varsaymak koşulunu gerektirir. Kuşların manyetik alan belirleyerek yaptığı uçuş deneyimi, deneysel testlerin standart biçimleri ile erişilemez. Searle zaten bu durumu anlamsız bulur yani Searle göre dünyadaki tüm olguların standart üçüncü şahıs testleriyle eşit oranda erişilebilirliğe sahip olamaz. Bu deneysel olgulara doğrudan ulaşamasak bile dolaylı yollardan ulaşmak mümkündür.⁶⁰ Fakat bir diğer zihin felsefesi filozofu olan, Thomas Nagel “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” adlı makalesinde yarasa olmanın, nasıl bir şey olduğunu almayabilmek için yarasanın bakış açısına ihtiyacımız olduğunu düşünür, aksi takdirde deneyimin öznel niteliğinin kavranamayacağını ve diğer zihinler probleminin çözülemeyeceğini düşünür.⁶¹ Nagel’in düşüncesini, Searle’ün örneği üzerinden yorumlayacak olursak: Kuş olmanın bakış açısı ortadan kaldırıldığında kuş olmanın nasıl bir şey olduğu, hakkında geriye bir şey kalmayacağı şeklinde eleştiriye tabi tutulabilir bir yana sahiptir.

Searle’e göre köpeğimin bilinç sahibi bir canlı olduğunu sadece onun davranışlarından hareketle çıkarıyorsam bu yanlıştır. Sadece davranıştan hareketle bir zihne sahip olduğu kanısına varamam. Köpeğimin bir zihne sahip olduğunu bilmemin nedeni, onun fizyolojisindeki davranışın nedensel temelini benimkine uygun olmasıdır. Bir köpeğin göze kulağa sahip olduğunu söylememiz dahi onların bizim göz ve kulaklarımızın yaptığı tarzda işlevi yaptığını örtük olarak söylememiz anlamına gelir. Searle, köpeğin bilincine doğrudan erişimimizin olmadığını fakat onun bir bilince sahip olduğunun iyi kanıtlanmış deneysel bir olgu olduğunu ve gayet ikna edici kanıtlarla doğrulandığını belirtir. Köpeğimin veya bir başka canlının bilinç sahibi olduğunu sadece davranıştan hareketle çıkarırsam yanlıştır. Bunun yerine onun bilinçli olduğunu iddia etmemin en büyük nedeni davranışındaki nedensel temelin bana uygun olmasındandır. Acıktığında yemek yemesi veya bir şeyden korktuğunda irkilmesi gibidir. Searle filo genetik anlamda daha aşağıda yer alan canlılar ve hayvanlar söz konusu olduğunda çekirge, pire, yengeç vb. onların bir bilince sahip olup olmaması konusunda bu denli emin olamadığımızı söyler.⁶² Çünkü Searle’e göre üst düzey hayvanlarda bilincin olduğunu bilsek dahi, bilincin tür varoluşsal düzeyde ne kadar aşağı indiğini bilemeyiz bunun sebebi ise zengin bir nörobiyolojik bilgi birikimine sahip olmamamızdır.⁶³

Searle yaşadığımız dünyada, diğer zihinler probleminin olmadığını söylemişti. Bunun nedeni diğer insanların deneyimlerini nedensel temellerinin, sahip olduğumuz deneyimlerin nedensel temelleri ile neredeyse özdeş olmasından kaynaklıdır. Hayvanlar fizyolojik açıdan bize benzediği için bu ilkenin kanıtlanabileceği bir test vakası sağlarlar. “Bir kez, diğer hayvanlara zihinsellik atfetmenin nedensel temelini anladıktan sonra, ‘başka zihinler’ problemine yönelik çeşitli geleneksel şüpheli problemlerin kolay bir çözümü olur.”⁶⁴ Searle için davranıştaki nedensel temel benzerlik gösteriyorsa zihinsellik atfetmek mümkün hale gelir fakat bu da tam anlamıyla yeterli bir sebep değildir.

Dikkat ederseniz ‘diğer zihinler problemi’ne yönelik bilimde ve gündelik yaşamda kullandığımız bu çözüm, diğer varlıklara zihinsel görüngüleri doğru olarak atfetmek için yeterli şartları sağlasa da, zorunlu şartları sağlamaz.

⁶⁰ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 102-103.

⁶¹ Thomas Nagel, “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” *Zihin ve Evren* içinde, ed. Gizem Ayvaz (İstanbul: Jaguar Yayınları, 2015), 156.

⁶² Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 103-104.

⁶³ Searle, *Bilincin Gizemi*, 17.

⁶⁴ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 104-105.

Bu bölümde daha önce de öne sürdüğüm gibi, bilincin zorunlu şartlarına ayırt edebileceğimizi varsaymak için, hayal edebileceğimiz herhangi bir şeyden çok daha zengin bir nörobiyolojik bilinç teorisine ihtiyacımız var.⁶⁵

Kısaca bir şeye bilinçli veya bilinçsiz diyebilmek için zengin bir nörobiyolojik bilinç teorisine ihtiyaç vardır ve kendi zihinsel durumlarımızı zihinsel durum olma kriteri olarak belirlediğimizde davranış zihinsel durumların varlığını kanıtlamak için ne yeterli ne de zorunludur.

Sonuç

Ryle'a göre düalist yaklaşım bizleri kimsenin söylediğini veya eylediğini anlayamadığımız bir noktaya getirmiştir. Bu nedenle insan zihin ve beden olarak değil, bir bütün olarak ele alınmalıdır. Zihin sübjektif, gizemli ve soyut bir konu değildir. İnsanı zihin ve beden olarak bir bütün halinde inceleyen Ryle'ın felsefesinde diğer zihinler problemi anlama, nasılın bilgisi ve öz bilgisi ile beraber işlemiştir. Ryle için biz sadece karşımızdaki varlığın davranışlarını görüyor ve gürültülerini işitiyor değiliz aynı zamanda onu anlıyoruz. Bu nedenle onun bir zihne sahip olduğunu söyleyebiliyoruz. Diğer taraftan Ryle, öz bilgisi eşittir diğer zihinler probleminden hareket ettiği için kendim hakkında ortaya koyduğum şeyleri, başkaları hakkında da ortaya koymam mümkündür. Ryle, davranışı zihin felsefesinin temele yerleştirdiği için birçok şey açık yapıp etmelerimden ortaya çıkabilme potansiyeli taşımaktadır. Davranışlarımız zihin çalışmalarımızın bir göstergesidir, dolayısıyla bir zihne sahip olduğumun da kanıtı olmuş olur. Bu nedenle ortaya koyduğu kuram felsefi davranışçılık olarak adlandırılmıştır.

Searle'ün diğer zihinler problemi konusunda iki amacı vardı. İlki ontolojik olarak zihin ve davranış arasında sıkı bir bağ olduğu fikrini ortadan kaldırmak olmuştu. İkincisi ise bu anlayışın, üç yüz yıldır devam etmekte olan etkisini kırmak için bir başlangıç yapmaktı. Searle'ün ortaya koymuş olduğu düşünce deneyimleriyle davranış ve zihin arasında sıkı bir bağlantı olmadığını görmekteyiz. Searle için davranış tamamen önemsiz bir konu da değildir ve insan varlığı için elzemdir. Fakat kendi zihinsel durumlarımız ve davranışlarımız arasındaki bağlantıyı bir kıstas olarak belirlediğimizde, ortaya koyulmuş düşünce deneyimlerinden hareketle bunun ne yeterli ne de zorunlu şartları ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu sebeple Searle açısından bir şeye bilinçlilik atfedebilmek için öncelikle beyinde bilincin oluşmasını sağlayan şeyi keşfetmek gerekir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise hem felsefi hem de bilimsel anlamda zengin zihin teorilerine ihtiyaç vardır.

Diğer zihinler problemi her iki filozof içinde çerçevelenmiş bir problem değildir yani sadece felsefede karşımıza çıkabilen bir problem olarak görülmüştür, bunun nedeni Ryle'a göre düalist yaklaşımken Searle'e göre ise zihin ve davranış arasında sıkı bir bağ kurulmuş olmasıdır. Fakat günümüzde diğer zihinler probleminin bir önem arz ettiğini görmekteyiz bunun en büyük etkenlerinden birisinin de bilim ve teknoloji gelişmeleridir. Bugün geldiğimiz noktada davranış ve zihin arasında Ryle'inki gibi bir anlayışı benimsediğimizde, bir bilgisayarın benimle satranç oynayabilmesi durumunda onun da bir zihne sahip olduğunu var saymamı gerektirecek bir noktaya geliriz. Çünkü bilgisayarın benim hamlelerimi algıladığını ve onları önlemeye çalıştığını görürüm, bu nedenle ona bir zihinsellik atfetmek durumunda kalırım. Bu noktada Searle'ün davranış ve zihin arasındaki bağın neden kırılması gerektiğini savunduğunu daha iyi anlamaktayız, çünkü Searle böyle bir durumla karşı karşıya gelmek istememektedir. Searle yapmış olduğu düşünce deneyimleri sayesinde biz-

⁶⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 107.

lere, davranış ve zihin arasında sıkı bağlar bulunmadığını ve bunun bir şeye zihinsellik atfetme konusunda yeterli ve zorunlu şartları sağlamadığını kanıtlamıştır.

Burada şunu açıkça görmekteyiz ki teknolojinin de gelişmesiyle, diğer zihinler problemi sadece felsefi bir problem olarak kalmamış hem bilimsel hem de gündelik yaşamda karşı karşıya kaldığımız bir problem haline gelmiştir. Searle'ünde ifade ettiği gibi bir şeye zihinsellik atfetmede birtakım kıstaslarımızın olmadığını fark etmiş bulunmaktayız. Bunun sebebi bir zihin hakkında zengin bir literatüre sahip olmamamızdan kaynaklıdır. Öncelikle zihin konusunda hem felsefi hem de bilimsel açıdan zengin bir literatüre sahip olunmalıdır ki, diğer zihinler söz konusu olduğunda, bir şeye zihinsellik atfedebilmek için birtakım kıstaslara sahip olabilelim.

Kaynakça

- Çelebi, Vedat. "Gilbert Ryle'in Düalizm Eleştirisi ve Kategori Hatası Saptaması," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 3 (Temmuz 2015): 138-157.
- Çelebi, Vedat. "Searle ve Nagel'in Bilinç Kuramlarında Fizikalizm Eleştirisi Bağlamında Yapay Zekânın Sınırı Tartışması," *Beytülhikme* 9/2, (2019): 351-376.
- Çelik, Sara. "Gilbert Ryle'in Zihin Kavramı." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993.
- Çoştı, Feyza Ceyhan. "Descartes ve Ryle'da 'Zihin-Beden İlişkisi' ve 'Öteki Zihinler Sorunu'," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 30 (2020): 79-96.
- Onur, Ferhat. "John R. Searle ve Çin Odası Argümanı," *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9/1, (2016): 192-216.
- Descartes, René. "The Passions of the Soul" in *The Philosophical Writings of Descartes I*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugold Murdoch and Anthony Kenny, 325-383. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/753874/mod_resource/content/1/Descartes%20Rene%20-%20Philosophical%20Writings.%20vol%201.pdf
- Gödelek, Kamuran. *Zihin Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Günday, Şeref. *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitapevi, 2003.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. Oxford: Prentice Hall, 1997.
- Nagel, Thomas. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" *Zihin ve Evren* içinde, Editör: Gizem Ayvaz, 145-165. İstanbul: Jaguar Yayınları, 2015.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. Çeviren: Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. Çeviren: İlknur Karagöz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Searle, John R. *Zihin Dil ve Toplum*. Çeviren: Alaatin Tural, İstanbul: Yayılcık Matbaacılık, 2006.
- Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çeviren: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Vikipedi. "Davranışçılık." Erişim 4 Nisan 2022. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Davran%C4%B1%C5%9F%C3%A7%C4%B1%C4%B1k>

Ferengi “Kazanç Kuralları” ve Niccolò Machiavelli¹

Tamer Akça²

ORCID: 0000-0002-8192-9086

Cengiz Mesut Tosun³

ORCID: 0000-0003-2558-8560

DOI: 10.55256/TEMASA.1309370

Öz

Bu çalışmada, büyük bir beğeniyle izlenen *Star Trek* dizisinde siyaset felsefesinin önemli isimlerinden Niccolò Machiavelli’nin izleri takip edilmeye çalışılmıştır. Machiavelli’nin yanı sıra dizide felsefe tarihinin önemli filozoflarına yoğun şekilde göndermeler yapıldığı görülür. Ferengiler’in temel felsefesi “her ne olursa olsun her eylem, mutlaka kazançla sonuçlanmalıdır.” Bu uğurda hiçbir etik, dini ya da siyasal kod önemli değildir. Tek amaç kazanmaktır. Bu; Ferengiler için en büyük başarı, güç ve saygınlık anlamına gelmektedir. Kazanç uğruna, şiddet ve korku salmak; dini duyguların istismarı, kazanca giden yolda müttefikler edinmek ve gerekirse bu birliği bozmak, duruma göre merhametli ya da acımasız olmak gibi Machiavelli’nin izini takip etmişlerdir. Anlaşılan o ki gelecekte de gerek insan gerek uzaylı formu olsa da bencillik kendini hep göstermektedir. *Star Trek: Deep Space Nine* adlı seride Ferengiler olarak karşımıza çıkan uzaylı bir ırkın kazanma ilkesi ile, Niccolò Machiavelli’nin “Prens: Hükümdarlıklar Hakkında” isimli eserinde sözünü ettiği yönetim yöntemleri arasındaki paralellikleri örneklerle göstermeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Ferengi, Machiavelli, Siyaset, Kazanç, Ego.

Ferengi “Rules of Earnings” and Niccolò Machiavelli

Abstract

This study traces the influence of Niccolò Machiavelli, one of the leading figures in political philosophy, in the widely acclaimed TV series *Star Trek*. The series is seen to make extensive references to prominent philosophers of the history of philosophy along with Machiavelli. The fundamental philosophy of the Ferengis is “every action whatsoever must necessarily result in an acquisition.” No ethical, religious, or political code is important for this sake. The sole purpose is to acquire. The acquisition means success, power, and reputation to Ferengis. In this context, Niccolò Machiavelli seems to have found his most faithful disciples. They have followed the footprints of Macchiavelli by spreading fear through violence for the sake of acquisition, exploiting religious sentiments, finding allies in the way to acquisition and betraying them if needed, being compassionate or merciless as occasion requires. Apparently, selfishness will always manifest itself in the future, too, either by human beings or aliens.

To summarize, this study aims to illustrate the parallels between the rules of acquisition of an alien race appearing in the series *Star Trek: Deep Space Nine* and the administrative methods outlined by Machiavelli in his work “The Prince: On the Reigns”.

Keywords: Ferengi, Machiavelli, Politics, Winnings, Ego.

¹ Bu makale, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Cengiz Mesut Tosun Danışmanlığında “Yirmi Dördüncü Yüzyılda Aklın Halleri: Star Trek Ferengiler ve Filozoflar” Mart, 2023 Adlı Yüksek Lisans Tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. tamerakca@gmail.com

³ Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. cengiztosun@hotmail.com

Giriş

Dünya televizyonlarında ilk kez 1966’da yayınlanmaya başlayan ve 3 sezonun sonunda 1969’da final yapan *Star Trek* dizisinin etkileri günümüzde hala devam etmektedir. Yayından kalkmasının ardından başlangıçta unutulup gideceği düşünülmüş, ancak özellikle *Star Trek: The Next Generation* serisi ile seyircinin ilgisini tekrar çekmeyi başarmıştır. Sonrasında *Star Trek* etkisi çığ gibi büyüyerek gerçek bir histeriye dönüşmüştür. *Star Trek*’in günlük yaşantıya etkisi en klasik olarak “ışınlanmam gerek” sözlerinde kendisini göstermeye devam etmektedir. Sanat, edebiyat, bilim ve teknolojide de aynı etkileri görmek mümkündür. Yaratıcı Yönetmen Gene Roddenberry’nin ayakları yere sağlam basan senaryoları ve bir o kadar da öngörülü teknolojik ve bilimsel fantezileri bu başarının sırrı gibi durmaktadır.⁴

Aslında bu başarının göz ardı edilen en önemli sebeplerinden birisi de Gene Roddenberry’nin sosyolojik ve felsefi bakış açılarıdır. Bir hümanist olarak Roddenberry, 60’lı yıllarda itiraz edilmesi çok güç olan politika, ırkçılık, hümanizm gibi konuşulamayan konuları “uzaya taşıyarak” kamuoyunun dikkatini çekmeyi başarmıştır. Victor Grech’in dizideki felsefi söylemler üzerine yaptığı bir çalışmada; Roddenberry’nin *Star Trek*’in ardına sığınarak ifade etme fırsatı bulduğu değerler arasında; tüm akıl sahibi yaşam formlarına saygı duyma, gönüllülük, iş birliği, diğerkâmlık, sorunların şiddet olmaksızın çözümü, haysiyet ve kendini savunma gibi önemli konuları saymaktadır (“Grech”, t.y.). Grech’e göre; Sokratik bilgi arayışı, Aristoteles etiği, Epiküroscu antropomorfik tanrı itirazı, Kant deontolojisi, Kartezyen görüş, Platoncu cumhuriyet, Sartre varoluşçuluğu, çeşitliliğe saygı, Kierkegaard varoluşçuluğunun yanı sıra antroposantrizm ve hümanizm *Star Trek*’de sahne almaktadır.

1. Ferengiler ve “Ferengi Kazanç Kuralları”

Federasyon ve Bajor Gezegeni tarafından ortak olarak yönetilmekte olan Deep Space Nine isimli uzay istasyonunda kendi adıyla bar işleten Quark karakterini merkeze alarak anlatılan Ferengiler, Galaksinin girişimci ırkı olarak sunulmuştur. Fiziksel olarak abartılı ve gülünç bir portre çizen bu ırkın kurduğu Ferengi Birliği, savaşçı olmaktan çok siyaseten tarafsız ekonomik bir güçtür. Bu halleriyle Federasyon’un temsil ettiği tüm değerlerin karşısına bir çeşit “kötü adam” olarak çıkarlar. Roddenberry’nin öngördüğü ve bir arada daha yüksek bir ideale ulaşmak azmindeki kâmil toplulukla tam kontrast içindedirler. İdealin karşısına “bencillik, yolsuzluk ve açgözlülük” sloganları ile dikilmişlerdir. Roddenberry yine eleştiriye uzaya taşımış ve “sinir bozucu”, “sevimli”, “nefret edilesi” bir ırk yaratarak izleyiciye derdini anlatmayı başarmıştır.⁵

Açgözlülük ve kâr hırsıyla dolu olan Ferengiler, “Ferengi Kazanç Kuralları” (kısaca “Kurallar”) adı verilen ve toplam 285 maddeden oluşan bir tür “Anayasa”ya sahiptirler. Kurallar sadece ekonomiyi değil günlük hayatı da şekillendirmektedir. Yüce Nagus adı verilen bir “Başkan”, “Kurallar”ın yanı sıra Fırsatlar Yasası, Ferengi Ticaret Yönetmeliği, Ferengi Kanunu’nun ilgili kurumlar aracılığıyla yürütülmesinden sorumludur.⁶ “Kurallar” daima daha fazla kâr etmenin erdemlerine ve bu amaçla her türlü aldatmacanın “mübah” olduğuna vurgu yapar. Ferengi bile olsalar çalışanları sömüren sözleşmeler, kadınların toplum hayatından dışlanması, ticari anlaşmalarda hile, her türlü yasadışı mal satışının onay görmesi gibi kurallar sistemin temelini oluşturur. Her durumda kârı teşvik eden “Kurallar” nedeniyle ticarete başarısız bir Ferengi ırkının yüz karası ola-

⁴ R. Nygard and W. K. Border, *Trekies (Sinema Filmi)* (ABD: Paramount, 1997).

⁵ I. S. Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition* (New York City: Pocket Books, 1995).

⁶ “Ferengi Wikified,” (t.y.), erişim 11 Temmuz 2020. <https://wiki.fed-space.com/index.php?title=Ferengi>

rak ilan edilmekte ve kazanç fırsatları elinden alınmaktadır. Dahası tüm mal varlıklarına el konmakta, daha ileri gidilerek ailesinin malları da müsadere edilmektedir. Hatta öldükten sonra “Kutsal Hazine”ye girebilmek için bile günah-sevap değil kâr-zarar tartısına girer. Kutsal Hazine’ye kabul edilmemek ise Ferengi için alınabilecek en büyük cezadır.⁷ Sonuç olarak “Kurallar” şartlar ne olursa olsun kazanç peşinde koşmayı emreder. Bunun için her yola başvurulabilir. Dolayısıyla karşısındakine güvenmemek, sömürü, aldatma, yalancılık, fırsatçılık ve açgözlülük her “iyi Ferengi”nin sahip olması gereken “güzel huylar”dır.⁸

Ferengi Kazanç Kuralları’nın bir kısmı adeta bizzat Machiavelli tarafından yazılmış gibidir. Her ne kadar toplam 285 “Kural”dan bahsedilse de Star Trek evrenine giren her kitap, dizi veya sinema filminde “Kurallar”a atıfta bulunulmakta veya yeni “Kural” eklenmektedir. Esasen bir macerada⁹ iki Ferengi’nin içinden çıkamadığı bir durumda Kitap’a bakmalarına rağmen konu ile ilgili bir “Kural” bulamamaları üzerine söyledikleri “Uygun bir Kural (Kazanç Kuralı – YN) bulamadığında, kendin bir tane uydur.” “Kural”ı her şeyi açıklamaktadır. Öte yandan birbirinin aksi iki durumu da olumlayan “Kurallar”ın varlığı da Machiavelli’nin izini sürmemize yardımcı olabilmektedir: Kural 34 “Barış, iş için iyidir” derken, Kural 35 “Savaş, iş için iyidir” demekte bir sakınca görmez.¹⁰

Aşağıda örnekleri verilen Ferengi Kazanç Kuralları, Niccolò Machiavelli’nin önerileri ile ne derece örtüşüğünü ortaya koyacak cinstendir:

Kural 21. Asla arkadaşlığı kârın üzerinde tutma.¹¹

Kural 39. Müşterilere bilmeleri gerekenden fazlasını söyleme.¹²

Kural 52. Alabiliyorsan asla sorma.¹³

Kural 58. Başarının yerini hiçbir şey tutmaz.¹⁴

Kural 69. Diğer ırkların aptallığından Ferengiler sorumlu değildir.¹⁵

Kural 85. Rakibinin ne düşündüğünü anlamasına asla izin verme¹⁶

⁷ “Ferengi Wikified,” <https://wiki.fed-space.com/index.php?title=Ferengi>

⁸ “Ferengi Memory Alpha,” (t.y.), erişim 11 Ekim 2019. <https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Ferengi>; “Ferengi Wikipedia,” (t.y.), erişim 11 Ekim 2019. <https://en.wikipedia.org/wiki/Ferengi>

⁹ J. Menosky and C. Bole, *Haksız Kazançlar – False Profits*, “Star Trek: VOY, S3 B5” (Televizyon Dizisi Bölümü) (California: Netflix, 1996).

¹⁰ D. S. Cohen, M. A. Winer and L. Landau, *Kehanet – Destiny*, “Star Trek: DS9, S3 B15” (Televizyon Dizisi Bölümü) (California: Netflix, 1995).

¹¹ I. S. Behr and D. Livingston, *Gerçek Kimlik – Rules of Acquisition*, “Star Trek: DS9, S2 B7” (Televizyon Dizisi Bölümü) (California: Netflix, 1993).

¹² D. R. George III, *Ascendance* (New York: Pocket Books, 2015a).

¹³ M. N. McGreevey, Shankar and P. Lynch, *Bir Fincan Kahve – Babel*, “Star Trek: DS9, S1 B4” (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 1, Bölüm 5 (Televizyon Dizisi Bölümü)) (California: Netflix, 1993); I. S. Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition* (New York City: Pocket Books, 1995); I. S. Behr and R. H. Wolfe, *Legends of Ferengi* (Star Trek: Deep Space Nine) (New York City: Pocket Books, 1997).

¹⁴ Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition*; Behr and Wolfe, *Legends of Ferengi*; “Star Trek: The Next Generation-Birth of the Federation,” (t.y.), erişim 11 Temmuz 2020. https://memoryalpha.fandom.com/wiki/StarTrek:The_Next_GenerationBirthoftheFederation

¹⁵ D. A. Hugh, *Balance of Power* (New York City: Pocket Books, 1995).

¹⁶ Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition*; Behr and Wolfe, *Legends of Ferengi*.

Kural 89. Tüm kârı kaybetmek ve ölmektense, birazını kaybetmek ve yaşamak daha iyidir.¹⁷

Kural 110. Sömürü evden (ev ahalisinden) başlar.¹⁸

Kural 190. Her şeyi duy, hiçbir şeye güvenme.¹⁹

Kural 200. Bir Ferengi kendisinden başka bir tarafı tutmaz (seçmez/tercih etmez – YN).²⁰

Kural 211. Çalışanlar başarı merdivenlerinin basamaklarıdır, üzerlerine basmaktan çekinme.²¹

Kural 290. Öfkeli bir adam bir düşmandır, memnun bir adam bir müttefikdir.²²

Kural 299. Birini sömürdüğü zaman teşekkür etmenin bir zararı olmaz. Böylece bir dahaki sefere onları daha kolay sömürebilirsin.²³

2. Niccolò Machiavelli ve Ferengiler

Niccolò Machiavelli ve onun “Prens: Hükümdarlıklar Hakkında” adlı eseri, popüler kültürde iktidarı elinde tutmak için her yolun “mubah” olduğunu öne süren etik dışı kodlar olarak yorumlanır.²⁴ Her görüş gibi bu görüşe de saygı duymak gerekiyorsa da eserin yazıldığı dönemde memleketi Floransa’nın durumu anlamadan Machiavelli’yi yargılamak doğru olmaz. On altıncı yüzyılda etrafı düşmanlarla çevrili olan ve geleceği etkili bir yönetime bağlı olan memleketinin özgür bir yaşam sürmesi yazarın öncelikli derdidir. Dahası, İtalyan şehir devletlerinin birleşerek tek bir vücut olmasını arzu etmektedir. Monarşinin zaman içinde cumhuriyete evrileceğini öngörmektedir.²⁵ Başlangıçta anlaşılması son derece kolay gibi duran bu eserin, yazılmasının üzerinden geçen altı yüzyıldan beri tartışılmaya devam edilmesinin bir anlamı olsa gerektir. Bu nedenle Machiavelli’nin görüşlerinin siyaset felsefesi, özgürlük fikri, etik gibi birden fazla açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışma çerçevesinde onun siyasete yönelik fikirlerinin içindeki etik kodları değerlendirmek Ferengilerin ruhunu yakalamamıza yardımcı olacaktır.

İnsanların mevcut hükümdardan daha iyisini arama olasılıkları fazladır. Bu durumda başkaldıran halkı baskı altında tutmak gerekir. Ancak baskıyı sürdürmek yeni muhaliflerin ortaya çıkmasından başka bir işe yaramayacaktır. Machiavelli’ye göre elde edilen ülke halkının desteği olmadan iktidarı sürdürmek olanaksızdır.²⁶ Özgür yaşamayı bilmeyen halkların kontrolü ise çok daha kolay olacaktır. Halkın “eski yaşam şartları-

¹⁷ S. M. Scott, “Best Tools Available” in *Strange New Worlds VI*, ed. D.W. Smith, J. J. Ordover and P. M. Block PM (New York City: Pocket Books, 2003).

¹⁸ Menosky and Bole, *Haksız Kazançlar – False Profits*.

¹⁹ I. S. Behr, R. H. Wolfe and A. Kroeker, *Mayın Tarlası – Call to Arms*, “Star Trek: DS9, S5 B26” (Televizyon Dizisi Bölümü) (California: Netflix, 1997).

²⁰ K. R. A. DeCandido, *Ferenginar: Satisfaction is Not Guaranteed* (New York City: Pocket Books), 2005.

²¹ I. S. Behr, R. H. Wolfe and L. Burton, *Kulak İltihabı – Bar Association*, “Star Trek: DS9, S4 B15” (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 4, Bölüm 16 (Televizyon Dizisi Bölümü)) (California: Netflix, 1996).

²² J. Vornholt, *Antimatter* (New York City: Pocket Books, 1994).

²³ Menosky and Bole, *Haksız Kazançlar – False Profits*.

²⁴ N. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*, çev. B. Poyraz. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 1513-1514.

²⁵ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

²⁶ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

gelenekleri” devam ettiği sürece önceki hükümdarın “soyunun kurutulması” onları elde tutmak için yeterli olacaktır.

Aynı zamanda kanunlar ve vergiler gibi halka doğrudan etki eden konularda ani ve sert değişikliklerin yapılmaması gerekmektedir. Aslında en ideali fethedilen memleketi yerinden idare ederek sorunlara anında çözüm bulmaktır. Bununla birlikte bu yeni yerlere göçmenler göndererek asimilasyonu hızlandırmak da iyi bir çözüm olabilecektir. Esasen Machiavelli temel olarak insanların “ya hoş tutulmaları ya da yok edilmeleri” gerektiğini öne sürer. Öte yandan zayıf da olsa muhalefetin güçlenmesini önlemek gerekir. Sorunların önceden görülebilmesi, onların ortaya çıkmadan engellenmesini veya çözümünü kolaylaştıracaktır.²⁷

Machiavelli’nin üzerinde durduğu bir diğer konu da güçlü bir yönetim için “mümkün olan bütün dostlukların” kabul edilerek en azından düşman sayısını ve etkisini artırmamaktır. Bu durumda eğer düşman “ortadan kaldırılamıyorsa” onu kendine bağımlı yaşamaya mecbur etmek gerekir. Ona göre, gücü yetmediği halde her ne pahasına olursa olsun “fethet” kalkışmak büyük hatadır. Önemli olan olabildiğince müttefik bulmak ama o müttefiklerin asla kendisinden daha güçlü olmamasına veya güçlenmemesine dikkat etmektir: “Başkasının kudretli olmasına neden olan kişi kendini mahveder.”²⁸

Machiavelli kendi yerine vekil atayan hükümdarların yönetmede başarılı olamayacağını “Bir hükümdar ve kulları tarafından yönetilen devletlerde hükümdarın yetkisi daha büyüktür.” sözleriyle dile getirmektedir. Buna doğru örnek olarak da dönemin Osmanlı padişahını göstermektedir. Bu anlamdaki hatalı örnek ise imtiyazlarını soylu derebeyleri ile paylaşan Fransa Kralı’dır. Kral “kendisini tehlikeye atmadan” o imtiyazları geri alamayacaktır. Ancak bu durum, bu tür ülkelerin fethedilmesi durumunda tam da aynı sebeplerle tersine dönecektir. Çünkü “tebaa” olan Türk, padişahının ortadan kaldırıldığını görünce eski alışkanlığı gereğince muktedir boyuna eğmekte daha uysal olacaktır. Ama kendi imtiyazlarının peşinde olan Fransız derebeyleri direnmeyi tercih edeceklerdir. Böylece fethedildiği taktirde Fransa’yı elde tutmak Osmanlı yurdunu elde tutmaktan çok daha zor olacaktır.²⁹ Özgürlüğüne düşkün memleketlerin elde tutulmasının en ideal yolu, bizzat o memleketin vatandaşlarının kendilerini özgür hissettirmektir. Ancak yine de bir ülkeye sahip olmanın en güvenli yolu yazara göre orayı “yıkıp” yeniden yapmaktır.³⁰

Prens’te önerilen yönetim şekillerinden birisi de halkı teskin edip karşı çıkmasını önlemek için bazı “günah keçilerinin” bulunmasıdır. Eğer hükümdar baskı ve zulmün kendisi tarafından değil de onun temsilcileri tarafından yapıldığına halkı inandırabilirse başarılı olabilir. Tabii bu arada halkın gözü önünde günah keçisinin “cezasının” verilmesi ve hükümdarın “halkı konusunda aslında ne kadar hassas olduğunu” göstermesi gerekmektedir. Buradaki basamaklar; önde gelenlerin iflah olmayanlarını ortadan kaldırmak, iflah olan önde gelenleri kendi tarafında tutmak ve sonra onları da aradan çıkarabilecek kadar kendi başına güçlü olabilmektir:

Yeni krallığında düşmanlarına karşı güvende olmak isteyen kişi dostlar kazanmalı, kuvvet kullanarak ya da hile ile zafer kazanmalı, halk tarafından sevilmeli ve korku duyulmalı, askerleri arkasından sürüklemeli

²⁷ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

²⁸ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

²⁹ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

³⁰ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

ve onların saygısını kazanmalı, kendisine zarar verebilecek ya da zarar vermeye mecbur olanları yok etmeli, eski kanunları yeni şekilde düzenlemeli, sert ve iyiliksever, asil ruhlu ve hoşgörülü olmalı, sadık olmayan orduyu dağıtıp yenisini kurmalı, lütufta bulunmak isteyen ya da çekinerek kötülük edebilecek kralların ve hükümdarların dostluğunu korumalıdır.³¹

Zorbalık yapmadan ittifakla hükümdar olanların arkasında ya halkın ya da oranın ileri gelenlerinin olacağını söyleyen yazar, bu durumda hükümdarın artıları ve eksilerini sıralar. Ona göre ileri gelenler kendilerini hükümdar ile aynı seviyede gördüklerinden yönetilmeleri daha zordur. İleri gelenler gerektiğinde korkutucu bir düşman güç haline gelebilirler. Aynı zamanda çıkarları gerektirdiğinde başka bir gücünün yanında yer alabilirler. Buna karşın halka göre sayıca az olmaları nedeniyle kontrol altında tutulmaları görece daha kolaydır. Ayrıca gerektiğinde onların yerine başka ileri gelenler bulunabilir. Halk ise seçtiği hükümdardan daha aşağı seviyede olduğu için onları yönetmek ve emir vermek daha kolaydır. Ayrıca halkın öncelikli isteği ezilmemek olduğu için, aksi olmadıkça hükümdarın yanında yer alırlar. Hükümdar, halkı ileri gelenlere yaptığı gibi değiştiremeyeceği için sürekli olarak onlarla yaşamak zorundadır.³² Bu nedenle hükümdar halkın dostluğunu kazanmaya ve bunu korumaya özen göstermelidir. Machiavelli’nin en can alıcı kurnazlık önerisi “yöneticinin, yönetilenlerin daima kendisine muhtaç durumda olmasını sağlamak”tır. Böylece yönetilenlerin sadakatinden şüphe edilmez. Bir devletin kendini koruyacak kadar güçlü olması, iyi bir ordu kurmaya ve saldırı nereden gelirse gelsin kendisini koruyabilmesine bağlıdır. Bunun için ülkenin kuvvetli ve iyi donatılmış olmasının yanı sıra halkın hükümdara olan bağlılığı da önem arz eder.³³

Machiavelli’nin zalimlik ve merhamet konularındaki bakış açıları da incelenmeye değer. Ona göre bir hükümdar öncelikle merhametli olarak anılmaya çalışılmalıdır. Ancak merhamet tanımı da yoruma açıktır. Kargaşanın, cinayetlerin, soygunların hâkim olduğu bir toplumda asıl merhamet bu durumu sona erdirecek kadar sert davranmaktan geçmektedir. Bir kişiye verilecek ceza gelecekte yaşanması olası birçok zarara engel olacaktır.³⁴ Yani hükümdar halkını bir arada tutmak ve sadakatlerini elde etmek için zalim olmayı bilmek zorundadır.

3. Ferenginar’ın Altın Çocuğu Niccolò Machiavelli

Ferengi Birliği’nin başkanı olarak Yüce Nagus, “Kurallar”ı en iyi anlayan, yorumlayan ve uygulayan, en deneyimli ve “iyi ahlaklı” iş insanlarının arasından seçilir. “Kurallar”ın öncelikli hedefi “bencillik” olduğundan, eğer ikisi de XXIV. yüzyılda yaşasaydı, onun Yüce Nagus unvanı için Niccolò Machiavelli’nin Max Stirner ile yarışacağını öngörmek yanlış olmaz. Yaklaşık altı yüzyıldan beri dünya üzerinde materyalizmin

³¹ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

³² Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

³³ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

³⁴ Bu seçimi MÖ 25- MS 50 arasında yaşamış olan Ephesoslu Aulus Cornelius Celsus’un yazdığı *Da Medicina* (On Medicine- Tıp Üzerine) adlı kitapta da görmek çok ilginçtir. Celsus kitabında cerrahın niteliklerinden bahsederken “Merhametten o kadar mahrum olmalıdır ki arzusu ancak hastasını iyi etmek olduğu halde, onun feryatlarından müteessir olarak lüzumundan fazla acelecilik göstermesin yahut lüzumundan az kesmesin.” ibaresini kullanır (Celsus, 1831). Celsus’un yaşadığı dönemde bugünkü anlamda genel anestezi uygulanmadığı için ameliyatlara son derece ağırdır. Öyle ki hastalar ağrının korkusundan ameliyattan kaçıyorlardı. Hastaların ameliyat sırasında ağrı şokundan ölmeleri olağan bir durumdu. Bu nedenle cerrahların en önemli hedefi ameliyatı en kısa zamanda bitirebilmek için son derece hızlı çalışmasıydı. Hastalar bağırır, ağlar, inler ve ameliyatı bitirmesi için cerraha yalvarırlardı. Celsus’un “merhamet adına hastaların yalvarmalarına kulak asılmaması” tavsiyesi, acele ederek gereğinden fazla veya eksik bir ameliyat yapılmaması içindi. Bu yalvarmalara kulak asılarak yapılacak eksik veya fazla işlem merhametin değil, zalimliğin işareti olacaktı. Çünkü hasta zarar görecekti.

kuramcısı olarak olumsuz bir şöhrete sahip olan Machiavelli'nin Ferenginar'da el üstünde tutulacağı kesindir. Ferengiler onu tam olarak anlamış ve sahiplenmişlerdir denebilir. Bunu keşfetmek için kısa bir inceleme yeterlidir. İktidarı sürdürebilmek için halkı elde etmek ve elde tutmaya devam etmek gerektiğini ileri süren Machiavelli, bunun için başkaldıranları baskılayanın yararsız olduğunu düşünür. Aslında bu durum Ferengi halkı için de geçerlidir.

Ferengi kültürünün Machiavelli'nin fikirleri ile olan paralelliklerini maddeler halinde karşılaştırmak ilgi çekici olacaktır.

3.1. Müttefik Edinme

Machiavelli'ye göre hükümdar görevine devam etmek istiyorsa, etrafındakilerin güvenilir ve sadık olması gerekir. Bulduğu yardımcılarının bu özelliklere sahip olduklarından emin olduktan sonra onları itibar sahibi ve zengin yapmalıdır. Onlara, bu ayrıcalıklara sadece sadakatleri devam ettiği sürece sahip olabileceklerinin mesajını vermek zorundadır. Ferengiler için güvenilir olmak, her durumda kazanç elde etmeye çalışmak demektir. Üstelik bu kazanca sahip olabilmek için her şeyi yapmaya hazır olmalıdırlar. Yüce Nagus da kendisinden sonra oğlunu başa getirmek niyetindedir. Ama önce onun gerçek bir Ferengi hırsına sahip olup olmadığından emin olmak zorundadır:

*Yüce Nagus Zek, Quark'ı yeni Yüce Nagus olarak ilan eder. Quark şaşkın ama bir o kadar da mutludur. İstasyonda gururla gezerken Gral adında bir Ferengi kendisine yanaşır ve Quark'a "Korkarım resmi olarak tanıştırılmadık ama ben senin yeni en iyi arkadaşınım." der. Quark'ın koruması olmayı teklif eder: "Seni kısıkananlardan ve yerine geçmek isteyenlerden korumak istiyorum. Çok tehlikeli olabilirler." Quark korkar ve teklifi kabul eder. Gral, onun gibi minnettar bir dostu kimsenin incitmesine izin vermeyecektir. Quark mesajı alır: "Ne kadar minnettarmışım?" Gral açık sözlüdür: "Gama Çeyreğindeki en kârlı fırsatları verecek kadar." Quark, teklifi reddetmesi durumunda bizzat Gral'ın kendisinin tehlikeli olacağını anlar. Zek'e görevi iade etmek ister. Ancak Zek 85 yıldır hiç tatil yapmadığından yakınlık öneriyi reddeder. Bu süre boyunca ölesiye çalışmıştır. Quark, Gral tarafından tehdit edildiğini söyler. Zek bu konuda tecrübelidir: "Demek ilki o oldu, ama sonuncusu olmayacak."³⁵

Akıllı bir yönetici çevresinde güvenilir ve sadık kişiler bulundurmalıdır. Eğer bunlar halk tarafından saygı görürse hükümdar da kamudan saygı görecektir. Bu nedenle hükümdar etrafında çalıştırdığı insanların çıkarıcı olmadıklarından emin olmalıdır. Bundan emin olduktan sonra onları elinde tutabilmek için itibar sahibi ve zengin etmelidir. Ama bu itibarın, zenginliğin ve diğer şeylerin sadece yönetici var olduğu sürece devam edeceğini hissettirmek gerekir. Aksi taktirde daha fazlasını elde etmek için hükümdarı devre dışı bırakmaya çalışabilirler.³⁶

Zorbalık yapmadan ittifakla hükümdar olanların arkasında ya halkın ya da oranın ileri gelenlerinin olacağını söyleyen yazar, bu durumda hükümdarın artıları ve eksilerini sıralar. Ona göre ileri gelenler kendilerini hükümdar ile aynı seviyede gördüklerinden yönetilmeleri daha zordur. İleri gelenler gerektiğinde korkutucu bir düşman güç haline gelebilirler. Aynı zamanda çıkarları gerektirdiğinde başka bir güçlünün yanında yer

³⁵ I. S. Behr and D. Livingston, *Büyük Nagus – The Nagus*, "Star Trek: DS9, S1 B10" (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 1, Bölüm 11 (Televizyon Dizisi Bölümü) (California: Netflix, 1993).

³⁶ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

alabilirler. Buna karşın halka göre sayıca az olmaları nedeniyle kontrol altında tutulmaları görece daha kolaydır. Ayrıca gerektiğinde onların yerine başka ileri gelenler bulunabilir. Halk ise seçtiği hükümdardan daha aşağı seviyede olduğu için onları yönetmek ve emir vermek daha kolaydır. Ayrıca halkın öncelikli isteği ezilmemek olduğu için, aksi olmadıkça hükümdarın yanında yer alırlar. Hükümdar, halkı ileri gelenlere yaptığı gibi değiştiremeyeceği için sürekli olarak onlarla yaşamak zorundadır.³⁷

*Quark tavsiye isteyince Zek anlatır: “Hayatta kalmak için etrafında sadık adamların olmalı. Ama çok sadık olmayacaklar. Senin zenginliğini kendisinin üstüne koyan kimseye güvenme. Şüpheye düştüğünde acımasız davran.” Bu öneri Quark’ın aklına yatar ve koruması olarak Rom’u seçer. Rom, güvenebileceği en yakını ve kardeşidir. Ama aslında Rom o kadar da güvenilir değildir. Çünkü Yüce Nagus olunca barı Quark’dan devralmayı hayal etmektedir.³⁸

Halkın yöneticilere körü körüne bağlı kalmaları, Ferengiler için de çok hayati bir konudur. Öyle ki Yüce Nagus’un asası bile halkı korkutarak onun emirlerine boyun eğmeye yetmektedir:

*İstasyon komutanı Sisko’nun düşmanlarla anlaşıp ittifak kurmak için dış göreve çıkması gerekmektedir. Ancak görevin başarısı için Quark’ın anlaşma yapma yeteneğine ihtiyacı vardır. Quark son derece tehlikeli olan bu görevi reddeder: “Üzgünüm kumandan. Sizi reddetmek zorundayım. Yasal olarak beni buna zorlayamazsınız.” Tam odadan çıkmak üzereyken, Sisko’nun elinde Yüce Nagus’un asasını görür ve geri döner. Sisko, Nagus ile konuşmuş ve Quark’ın göreve eşlik etmesi konusunda ondan yardım istemiştir. Nagus, onay verdiğini ispat için Sisko’ya asasını vermiştir. Bir Ferengi için, asası Yüce Nagus’un birincil temsilcisi sayılmaktadır. Asayı görmezden gelmek demek, Nagus’un emirlerini yok saymak demektir. Sisko asayı öne doğru uzatarak sorar: “Şimdi. Yüce Nagus’un isteğine karşı mı geleceksin?” Quark’ın itiraz etme şansı kalmaz ve görevi kabul eder: Nagus’a her şekilde hizmet etmekten mutluluk duyarım. Sisko’nun odasından ayrılırken asayı öpmeyi ihmal etmez.³⁹

Machiavelli, halkın başkaldırmasını önlemek için zaman zaman günah keçilerinin bulunarak halkın gözü önünde “cezasının” verilmesi gerektiğini ileri sürer. Böylece halk, yöneticilerin bu konudaki hassasiyetlerini unutmayacaktır. Ferenginar yönetimi de Machiavelli ile aynı fikirdedir. Quark’ın barında ortaya çıkan sendikalaşma hareketini bastırmak için gerekenleri yapmaktan kaçınmazlar:

*İstasyondaki “Bajoran Arınma Ritüeli” nedeniyle barda işler durma noktasına gelmiştir. Quark, zararını çalışanların ücretlerinin üçte birini keserek çıkartmaya kalkar. İtiraz edilmesi durumunda personelin yarısını kovmakla tehdit eder. “Uyarı yapmadan kesintiye gidemeyeceğini” hatırlatan Rom’a cevabı çok sert olur: “Aslında kesebilirim ve kestim. Barda kardeşim değil, çalışanımsın. Çalışanların da yönetimi sorgulamaya hakları yok.”

Rom, Quark’a karşı bir sendika kurmaya karar verir. Ama çalışanlar *Ferengi Ticaret Otoritesi*’nin bu fikri şiddetle cezalandıracağından korkarlar. Sendika kurmaları durumunda işçiler işten atılacaklardır. Rom itirazlara rağmen çalışanları sendika kurmaya ikna eder. Sonuçta “Restoran ve Kumarhane Çalışanları Sendikası” kurulur. Talepleri arasında maaş artışı, kısa mesai ve hastalık izni de vardır. Quark bu talepleri kah-

³⁷ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

³⁸ Behr and Livingston, *Büyük Nagus – The Nagus*.

³⁹ Bkz. Star Trek: DS9, 1994: S3 B1.

kahalarla dinler. Bir süre sonra sendika grev ilan eder. Quark, çalışanları kovmakla tehdit eder. Çalışanlar, müşterileri grevi desteklemeye teşvik etmek için onlara latinum dağıtırlar. Grev başlayınca barda çalışan kimse kalmaz. Bunun üzerine Quark kendisini holografik olarak çoğaltır ve bütün işleri hologram Quark'lar yapmaya başlar. Ancak holografik sistem sürekli arıza verdiği için verimli çalışamaz.

Quark uzlaşma taleplerini reddeder. Ona göre grev yapanlarla konuşmak bile Ferengi kültürünün kutsal ilkelerinin ihlalidir. Bu arada Quark'ın beş yıldır işlettiği bara kira ödemediği ortaya çıkar. Üstelik tamir ve enerji masraflarını da karşılamamıştır. Quark, Rom ile görüşmeyi kabul eder. Ama amacı şartları iyileştirmek değildir. Grevi bitirmesi için Rom'a rüşvet teklif eder. Rom ise karşılık olarak Komünist Manifesto'dan alıntı yapar: "Dünyanın bütün işçileri birleşin. Kaybedecek hiçbir şeyiniz yok. Zincirlerinizden başka." Olaya Tasfiye Memuru Brunt dâhil olmuştur. Quark'a yardım etmekle görevlendirilmiştir: "*Ferengi Ticaret Otoritesi* beni bu nahoş durumu bitirmekle görevlendirdi." Grevin bitmesi için en sert önlemlerin alınacağı mesajını verir.

Bu arada grevciler, İstasyon sakinleri ile konuşmuş ve onları greve destek olmaya ikna etmişlerdir. Quark'ın barında müşteri sayısı iyice azalmıştır. Ancak yine de Quark'ın anlaşılmaya yanaşmayacağından korkanlar vardır. Rom, onlara 263 numaralı *Ferengi Kazanç Kuralı*'nı hatırlatır: "Şüphenin, latinum arzunuzu karartmasına izin vermeyin." Fakat Quark da *Kurallar*'dan alıntı yapabilmektedir: "Çalışanlarınız başarı merdiveninde birer basamaktır, üstlerine basmaktan çekinmeyin."⁴⁰

Aslında hükümdar hiçbir zaman herkesi memnun edemeyeceği için, bu konuda dengeyi dikkatlice sağlamak zorundadır. Çünkü yaptıkları kadar yapmadıkları nedeniyle de nefret edilebilir. Bu nedenle iyi bir hükümdar öncelikle halk yığınlarının gönlünü hoş tutmalıdır. Çünkü onlar sayıca fazladır. Eğer bunu başaramıyorsa, bunlardan en güçlülerle baş etmenin yollarını aramalıdır.⁴¹ Bu yol bazen zor kullanmaktan, bazen kurnazlıktan ve bazen de alttan almaktan geçer. Ancak bu yöntemlerin hiçbirinde aşırıya kaçıp kontrolü elinden bırakmamalıdır.

3.2. Gaddar Olma

Machiavelli'nin idealindeki hükümdar gerektiğinde gaddar ve nefret edilen bir insan olmayı bilmelidir. Medeni dünyanın erdemlerini yok saymakta Ferengilerin üzerine yoktur. Üstelik kendilerine bu konuda yöneltilen suçlamaları memnuniyetle ve göğüsleri kabarak karşılamaktadırlar

Machiavelli'nin neredeyse Ferengi ırkının temel felsefesini ortaya koyduğu en ilginç bölümlerden birisi de "iyi olmamayı seçmenin" gerekliliği üzerine yazdığı bölümdür. Yazar, bu fikrinin sebebini "her anlamda iyilik yapmak isteyen bir kimsenin, iyi olmayan o kadar insan arasında yok olması olağandır" sözleriyle açıklar. Ona göre varlığı sürdürmek isteyen bir hükümdarın "iyi olmamayı ve şartlara göre iyi olup olmamayı" öğrenmesi gereklidir.⁴² Burada kullanılan "şartlara göre" ölçütü son derece sübjektiftir. Şartların uygulayan ve uygulanan açısından nasıl algılanacağı, en iyi ihtimalle "hatalara ve haksızlıklara" çanak tutacağı açıktır. Ancak Machiavelli zaten burada hükümdarın kendisi için makul dayanaklar aradığından, bu sübjektiflik onun açısından sorun değil, destektir. Şu sözleri önemlidir:

⁴⁰ Ferengi Kazanç Kuralı, Madde 211.; Behr, Wolfe and Burton, *Kulak İltihabı – Bar Association*.

⁴¹ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

⁴² Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

Hükümdarın devleti yitirmesine neden olabilecek kusurlardan kaçınmak anlamında her zaman dikkat etmişlerdir. Hükümdar mümkünse bunu yapmalıdır, şayet mümkün değilse fazla tasalanmasın. Özellikle devletin korunmasını rahat bir biçimde sağlayan kötü huyları varsa bunlardan gocunmasın çünkü her yönüyle iyice incelenirse, erdem gibi görünen bazı şeylere uymak felaket getirir ve kusur gibi görünen diğer şeylere uyularak güvenlik ve refah sağlanır.⁴³

*Odo ile aynı odada kapana kısılmış olan Quark, kendisi ile hesaplaşmaktadır: “Hayatım komplo, entrika, dümen ve anlaşmalarla geçti. Ama elimde sadece değersiz küçük bir bar var.” Oysa Frin amcasının 30 tane barı vardır. Kuzeni Gaila’nın ise kendisine ait uydusu vardır. Odo, onu teselli etme ihtiyacı duyar: “Hadi ama Quark. Kendi başına iyi şeyler yaptın. Zamanında pek çok Ferengi tanıdım. Şurası gerçek ki bazıları daha zengin olsa da senin kadar hilekârını hiç görmedim. Quark bu övgünün! Odo’dan gelmesinden çok mutludur: “Teşekkürler Odo. Bunun benim için anlamı çok büyük.”⁴⁴

*Quark, güvenlik amiri Odo’nun yalnızlığını gidermesi için ona holosuite sanal seks hediye etmek ister: “Senin için şekil değiştiren bir oyun arkadaşı yaratabilirim. İkiniz birlikte kaynaşabilirsiniz.” Odo, Quark’a iğrenç birisi olduğunu söyler. Quark bu hakarete alınmaz: “Hayatımı kazanıyorum.”⁴⁵

*Quark İstasyon’dan ayrılacağı sırada, Odo’nun kendisini özleyeceğini iddia eder. Odo’nun cevabı sert olur: “Seni özleyeceğim Quark. Çileden çıkarmanı, küçük hırsızlıklarını ve kötü huylarını özleyeceğim.” Quark umursamaz: “Odo, kendine iyi bak.”⁴⁶

3.3 Korku ve Nefret

Machiavelli’ye göre aşırı güven ihtiyatsızlığa, aşırı güvensizlik de hoşgörüsüzlüğe yol açacağına göre ikisinin arasını bulmak en iyisidir. Ancak eğer ikisi arasında kalınmışsa, korkutucu olmak sevimliye tercih edilmelidir. Çünkü korkutucu olmak daha güvenlidir. Bunun sebebi aslında insanların son derece güvenilmez doğalarıdır. Onlar, her şey yolundayken daima en iyi yüzlerini gösterirler. Ancak zor zamanlar geldiğinde hepsi sırtlarını döner. Özellikle yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişki karşılıklı çıkara dayalıdır. Zor zamanlarda ise insanlar önce kendi çıkarlarını gözetirler. İhtiyaç halinde onlara güvenmek olanaksızdır. Bu durum ihtiyatsız bir hükümdarı yıkıma uğratar. Korku ise bu güveni zor yoluyla bile olsa sağlam tutar. Ceza korkusu en azından bir süreliğine insanların kaçışını durdurur ve zaman kazandırır.⁴⁷

Ferengiler, Machiavelli’nin dikkat çektiği “korku uyandırmak ve nefret edilmek arasındaki ince çizgi” konusunda son derece hassastırlar. Gerek fizyonomileri gerekse savaşçı bir ırk olmamaları nedeniyle galakside çok da korku uyandırmadıklarının farkındadırlar. Ancak yine de her fırsatta “aslında ne kadar korkulması gereken” bir ırk olduklarına vurgu yapmayı ihmal etmezler:

*Quark, barda sürekli olarak veresiye içki isteyen sarhoş bir Klingonla kavga ederken adamın ayağı kayıp elindeki bıçak kendisine saplanır ve ölür. İstasyon sakinleri olayın dedikodusunu öğrenmek için bara hücum eder. Quark’ın savaşçı bir ırka mensup olan dev gibi bir Klingonı öldürmesinden hem dehşete düşmüşler

⁴³ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

⁴⁴ Bkz. Star Trek: DS9, 1994: S3 B7.

⁴⁵ Bkz. Star Trek: DS9, 1993: S1 B15.

⁴⁶ Bkz. Star Trek: DS9, 1993: S2 B3.

⁴⁷ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

hem de büyülenmişlerdir. Bu ilgi Quark açısından kötü giden işlerini düzeltmek için bulunmaz bir fırsattır. Dev savaşçıyı kavgada kendisinin öldürdüğünü söyleyecektir. Kardeşi Rom olayın bir kaza olduğunu hatırlamasına rağmen, Quark'ın bara hücum eden müşterileri kaybetmeye niyeti yoktur. Ölen Klingonun ailesinin intikam için onu öldürme olasılığı bile fikrini değiştiremez: "Bıçak kemiğe dayanınca doğruyu söylerim." Kardeşinin doğruyu söylemesini engellemek için onu tehdit eder: "İşler açılmazsa barımın işletmesiyle ilgili kesintiler yapmaya başlamam gerekecek. Yapacağım ilk kesinti de senin maaşın olacak." Daha sonra Klingonı nasıl öldürdüğünü güvenlik amiri Odo'ya teatral bir şekilde abartarak anlatır. Bunu yaparken de barda kendisini dinleyenlere bakarak onları etkilemeye çalışır: "Saldırgandı. Kabaydı. Bildiğimiz sarhoş bir Klingon. Hiçbirini sorun etmedim, ta ki hesabı ödemeyi reddedene kadar. Israr ettim, tartışmaya başladık. Beni itti, ben de onu ittim. Onu attırmak üzere güvenliği çağırmak üzereydim ki bir anda bana bıçak çekti. İlk savuruşunda kurtuldum. Yine saldırdı. Ona sol yumruğumla vurdum. Birkaç öfkeli yumruklaşma oldu. Sonra ne olduğunu anlayamadan bıçağını gırtlığıma dayadı. Ben de ellerini döndürüp, bıçağı göğsüne sapladım." Anlatırken kendinden geçmiştir. Seyirciler ise heyecan içinde dinlemektedirler: "Ruhu bedeninden ayrılırken yüzündeki ifadeyi hiç unutmayacağım. Ama artık bundan bahsetmek istemiyorum."⁴⁸

3.4. İnanç İstismarı

Din, Machiavelli için bir hükümdarın elinde tutması gereken bir diğer güçtür. Öylesine etkindir ki dindar olduğunu öne süren hükümdarın davranış ve tutumları ne olursa olsun asla sorgulanmaz. Sonuçta kadim din kanunların koruması altındadır. Yazar bu iddiasını, Kilise'nin dönemin güçlü krallıklarını ne denli korkutup gerektiğinde yıkabildiğini örnek vererek destekler.⁴⁹

Ferengiler dini duyguları sömürme konusunda Machiavelli'nin hayal bile edemeyeceği bir yeteneğe sahiptirler. Gerek ticaret yaparken gerekse toplumu yönetirken dini alabildiğince saygısızca kullanmayı çok iyi başarmaktadırlar:

*İki Ferengi, Delta Çeyreğinde teknolojik olarak son derece geri kalmış Takar adlı bir gezegene inerler. Gezegen sakinleri Takarianlar son derece dindar ve saftır. İki Ferenginin gökten gelişi tıpkı Takar mitolojisiinde yer alan "Bilgelerin Şarkısı"nda anlatıldığı şekilde olmuştur.⁵⁰ Bilgeler halkı cömert koruyucular olarak yönetecektir.

Ferengi ırkını daha önce hiç görmemiş olan Takarianlar, onları birer tanrı gibi karşılar. Ferengiler de onların bu saflıklarından yararlanırlar. Kendilerini "Kutsal Bilgeler" (Holly Sages) olarak tanıtır ve tanrı gibi davranmaya başlarlar. Cariyeleri ve hizmetçileri ile "Kutsal Kasa" adını verdikleri görkemli bir tapınakta tanrı gibi yaşamaktadırlar. İnsanları inandırmak için ellerindeki teknolojiyi kullanarak onları kandırır ve korkuturlar. Halkı haraca bağlayan Ferengiler, halka *Ferengi Kazanç Kuralları*'ndan "ayetler" okurlar. Dileklerini dinlemek ve akıl vermek için "bağış" alırlar. Uzay gemilerinden getirdikleri bir kopyalayıcıyı (replicator- YN)

⁴⁸ Bkz. Star Trek: DS9, 1994: S3 B3.

⁴⁹ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

⁵⁰ "Bundan yıllar yıllar önce.

Hüzün vardı insanların kalplerinde.

Bilgeler geldi şehre.

Hem de yanan bir ateşle.

Kâhinin dediği gibi.

Kaldırdılar Takar'ın *körleştiren başlığını*."

“Kutsal İkona” olarak kullanılmaktadırlar. Kopyalayıcıdan ürettikleri malzemeleri halka fahiş fiyata satarlar. Daha önce durumları oldukça iyi olan halk, Ferengiler geldikten sonra tamamen fakirleşmiştir.

Eve dönmek için yolculuk yapmakta olan *Birleşik Gezegenler Federasyonu*’na ait *Voyager* Yıldız Gemi-si’nin yolu gezegene düşer. Mürettebat Ferengilerin bu oyununu fark eder ve onları tutuklar: “Bu insanların dinini bencil amaçlarınız için manüple ettiniz. Onların Kutsal Bilgeleri’ymiş gibi davrandınız.” *Voyager* ekibi onları geri götüreceklerini söylediğinde Ferengiler yıkılır. Yarattıkları cennetten koparılacaklardır. Sınırsız kâr ve kitlelerin sorgusu sualsiz itaatinden mahrum kalacaklardır. Ferengiler duruma itiraz ederler: “Bilgeleri olmadığımızı kim söyledi kaptan? Şarkı mucizeler gerçekleştiren Bilgeler’den bahsediyor. Biz de kopyalayıcı-larımız sayesinde bunu yapabiliyoruz. Şarkı gökyüzünden yanan ateşle gelen adamlardan bahsediyor. Uzak mekiğimiz küçük kasaba meydanına düştüğünde arkamızda yanan bir plazma kuşağı vardı. Bu insanlar yüz-yıllarca onları dertlerinden kurtaracak Bilgeler adındaki tanrılara inandılar. Onların gözünde biz o Bilgeler’iz. Tanrılarını kaybeden insanlara ne olur? Ümitsizlik. Korku. Kafa karışıklığı. Peki, siz nasıl olur da ahlaklı insanlar olarak tanrılarını cisimleşmeden önce bir toplumu ayakta tutan ruhani yapıyı yok edersiniz? Onlara geride ne bırakacaksınız? Karanlık. Şüphe. Ümitsizlik.” Ferengilere göre aptalları itaat ettirecek tanrılar olma-yınca elde edilecek kâr da olmayacaktır.

Voyager ekibi, Ferengileri geri götürmek için bir plan yapar. Takarianların tanrılarının ansızın orta-dan kaybolduğunda yaşayacakları şaşkınlığı engellemek amacıyla, sözde tanrılar için sahte bir geri dönüş töreni planlarlar. Bu amaçla mürettebattan birisini Yüce Nagus’un resmi temsilcisi olan Büyük Vekil kılığına sokarlar. Ferengiler, Büyük Vekil’in gelip de onları Ferenginar’a geri götürmesi fikrinden dehşette düşerler. Büyük Vekil aracılığıyla Yüce Nagus’a kârdan pay vermeyi önerirler. Ancak rüşvet girişimi işe yaramaz. Bu durumdan kurtulmak için ne yapabileceklerini düşünmeye başlarlar ve *Ferengi Kazanç Kuralları*’nı incelerler. Kısaltılmamış haliyle *Kurallar* 285 madde, birçok not, 47 yorum, 900 adet büyük ve küçük yargı ile on bin düşünülmüş fikir içermektedir. Yani orada her durum için bir kural vardır. Ancak Ferengiler, Büyük Vekil’in gazabından kurtulmaya yarayacak bir kural bulamazlar. Bunun üzerine “yazılmamış kuralı” yazmaya karar veriler: “Uygun kural bulamazsan, bir kural uydur.” Sonunda bir kural uydururlar: “Elçi kârınızı almaya gelirse, onu öldürün.” Bu kural hoşlarına gider ve uygulamaya karar verirler. Ancak planları işe yaramaz ve törenle gezegenden ayrılmak zorunda kalırlar. Halk kendilerini sömüren bu “tanrılara” öfkesini, onları linç etmeye çalışarak gösterir. Ferengiler halk tarafından öldürülmek üzereyken bile, yedi yıl boyunca elde ettikleri kâr-ları düşünüp hayatlarını gerektiği gibi yaşadıkları için mutludurlar. Sonrasında *Voyager* ekibinin yardımıyla ölümden kurtulurlar. Ama bu kez de mallarını geri alamadıkları için çok daha üzgündürler.⁵¹

*İstasyonun sosyal alanında geleneksel Bajoran Şükran Festivali düzenlenmektedir. Kalabalık avluyu doldurmuştur. Quark bu fırsatı kaçırmaz ve derhal Bajoranların inançlarını sömürmeyi planlar. Dini temalı taklit hatıra eşyası satacaktır: “Doğru bildiniz. Orijinal latinum kaplı *Yenilenme Yazıtı* (Renewal Scroll- YN)⁵² kalemleri. Vedek⁵³ Redab’ın ölmeden önce hemen kendisi tarafından kutsanmış. Her kalemin üstünde, ‘Derin Uzay Dokuz’un Üçüncü Geleneksel Şükran Festivali’, bugünün tarihi ve Ermat Zimm (Bajorlu sanatçı- YN)

⁵¹ Menosky and Bole, *Haksız Kazançlar – False Profits*.

⁵² Yenilenme Yazıtı (veya parşömeni), Şükran Festivali olarak bilinen Bajoran dini töreninin önemli bir parçasıdır. Bajoranlar çözülmesini arzu ettiği dertlerini, sorunlarını parşömenin üzerine yazarlar. Bu yazıtlar Festival’de sembolik bir tören ateşinde yakılır. Böylece kişinin sıkıntıları geçmişte kalmış olur (“Renewal Scroll” t.y.).

⁵³ Vedek, Bajoran dininde daimî üyelerdendir. Vedek Meclisi’nde görev yaparlar. Roma Katolik Kilisesi’ndeki Kardinal rütbesine yakın bir statüdürler (“Vedek” t.y.). Danışmanlık ve vaaz verme görevi olan “Ranjen”lerin üstü durumundadırlar (“Ranjen” t.y.).

tarafından yapılmış İstasyon'un hoş bir portresi yer alıyor. Elinizi çabuk tutun ve hemen alın. Çünkü her biri bir koleksiyon ürünü olacak.”⁵⁴

*Bajoran halkının çok sevdiği ve saygı gösterdiği Vedek Bareil'e tıpatıp benzeyen bir uzaylı paralel evrenden DS9'a gelir. İstasyon'daki Bajoranlar, bu uzaylıyı eski dini liderleri zannederek, çok büyük ilgi ve saygı gösterirler. Uzaylı kendisinin Vedek Bareil olmadığını söylese de Quark bu durumdan faydalanmakta kararlıdır. Uzaylıya iş teklifinde bulunur: “Düşün. Buraya cübbeni giymiş oturuyorsun. Bajoranlar sıraya girmiş sabırla bekliyorlar. Sırf Vedek Bareil'i görmek için iyi para ödüyorlar, belki de eline dokunmak için.” Uzaylı, kendisinin Vedek Bareil olmadığını yineler. Quark aldırılmaz: “Önemsiz bir teknik ayrıntı. Görebilecekleri Vedek Bareil'e en yakın şey sensin. Bu yüzden sana bayılacaklar. Az konuş. Arada bir kafanı salla ve tatlı tatlı gülümse yeter. Oldukça basit. Sonra da alıştığında, birkaç dua falan edersin.” Uzaylı cevap verir: “Hayatım boyunca senin gibi adamlar tanıdım. Kötü, aç gözlü ufak beyinler. Para için ne gerekiyorsa yapmaya hazırlar. Nasıl düşündüğünü biliyorum.”⁵⁵

3.5. İyi Olmama

Machiavelli'nin “iyi olmamayı seçmenin” gerekliliği üzerine olan fikirlerine Ferengiler candan inanmaktadırlar:

Bazı durumlarda verilen sözden dönmek gereklidir. Eğer “verilen söz kişinin aleyhine dönmüşse” veya “söz vermenin nedenleri ortadan kalkmışsa” artık sözü tutmak gerekli değildir. Ayrıca bir hükümdarın verdiği sözden dönmek için bahanesi hiçbir zaman eksik olmaz. Kendi döneminde aldatmayı iyi beceren hükümdarların çok daha başarılı olduklarına dair örnekler veren yazar, sözden dönmenin sakıncası olmadığına vurgu yapar. Ona göre önemli olan hükümdarın ahlaklı özelliklere sahip olması değil, sahipmiş gibi davranmasıdır. Ahlaklı özelliklere⁵⁶ sahip olsa bile eğer kendi zararına olacaksa, onları kullanmaması gerekir. Hatta tam tersini yapabilmelidir. Kötülüğe başvurmayı bilmek bir hükümdar meziyetidir. Özellikle dindar görünmek çok önemlidir. Çünkü insanlar genelde gördüklerine inanırlar. Bir insanı görmek ile hissetmek çok farklı şeylerdir. Hissetmek herkesin başarabildiği bir şey değildir. Ama fiziksel olarak kör değilse herkes görebilir. Zaten bir hükümdarın topluluğunu ayakta tutmak için yaptığı her şey mubahtır ve saygıya değerdir.⁵⁷

*İşleri kötü giden Quark, barda kendi kendine söylenmektedir. Kulağı iltihaplanan kardeşi Rom'un ise çok ağrısı vardır. Annesinin şifalı karışımlarını kulağına dökerek kendi kendisini tedavi etmeye çalışmaktadır. Quark, onu müşterileri kaçıracağı için azarlar ve masaları temizlemeye devam etmesini ister. Kardeşinin rol yaptığını düşündüğü için, diğer çalışanların Rom'a yardım etmeye çalışmasına engel olur. Rom dâhil herkesi işten çıkartmakla tehdit eder. Bu arada Rom bayılıp yere düşer. Quark, bir şeyler yapmasını isteyen çalışanına duygusuzca cevap verir: “Elbette yapacağım. Maaşımdan keseceğim.”

Doktor, Rom'un üç haftadan beri kulak iltihabından mustarip olduğunu öğrenir ve neden kendisine daha önce gelmediğini sorar. Rom, Quark'ın kardeşi de olsa barda işçi olarak çalışmaktadır. Sözleşmeye göre çalışanların barı izinsiz terk etmeleri durumunda para cezası ödemeleri gerekmektedir. Daha kötüsü işten

⁵⁴ Bkz. Star Trek: DS9, 1994: S3 B10.

⁵⁵ Bkz. Star Trek: DS9, 1997: S6 B8.

⁵⁶ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

⁵⁷ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

atılmaları söz konusudur. Bu madde aslında *Ferengi İş Sözleşmeleri*’nin standart bir koşuludur. *Cömert İşçi Tazminatı Programı* gayet açıktır: Hastalık izni, tatil ve fazla mesai ücreti yoktur. Çalışanların yönetimi sorgulamaya hakları yoktur. Çünkü bütün iş kontratları aynıdır.

İşçilerin bu düzenlemelere boyun eğip istismar edilmelerine itiraz etmemelerinin sebebi daha da ilginçtir: Onlar da bir fırsatını bulup, gelecekte istismar eden işveren pozisyonuna geçmeyi hayal etmektedirler.⁵⁸

3.6. Cömertlik ve Cimrilik

Yazarın cömertlik konusundaki görüşleri Ferengi ırkının yaklaşımını yorumlamak açısından ayrıca ilginçtir. Ona göre cömertlik gereklidir ama “cömert görünmek adına cömertlik” hiç de kabul edilebilir bir davranış değildir. Öte yandan gereği kadar cömertlik yapılmaması da “cimri” damgası yenmesine sebep olacaktır. İnsanların karşısında şaşaalı gösterilerle çıkmak saygı duyulmasına neden olduğuna göre bu ikilem nasıl çözülmelidir? Machiavelli, çözüm olarak makul dayanakları olduğu sürece “cimri” damgası yenmesinin bir önemi olmadığını ileri sürer. Hükümdarın halkını soymadan mevcut ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yaptığı birikimlerin zorlu zamanlarda işe yaraması şartıyla “cimri” olarak tanımlanmanın bir sakıncası yoktur. Yasal yollardan elde edilen gelirin (burada yazar kendi dönemindeki savaş, haraç gibi gelirleri işaret eder) cömertlikle dağıtılması, kişisel birikimlerin ise dikkatli harcanması en doğru seçenektir. Kişisel servetini cömertlik uğruna tüketenlerin yoksulluktan kurtulmak için “soyguncu” damgası yemesinden, “cimri” olarak adlandırılmaları çok daha mantıklı olacaktır.⁵⁹

“Cimrilik” Ferenginin yaşamının anlamıdır denebilir. Paraya sahip olmaktan, paranın elde edebileceklerinden daha fazla haz alırlar. Bu konuda kendilerine yapılan ithamlara gülümseyerek karşılık verirler. *Ferengi Kazanç Kuralları* bu özelliklerine defalarca vurgu yapar:

Madde 10: Açgözlülük ebedidir.⁶⁰

Madde 255: Eş lükstür... akıllı bir muhasebeci ise ihtiyaçtır.⁶¹

Madde 144: Bağışlar dönüp dolaşıp sizin cebinize girdiği sürece zararsızdır.⁶²

Sonuç

Niccolò Machiavelli, en sadık müritlerini Ferengi ırkının tamamında bulmuş gibidir. İktidarı sürdürebilmek için halkı elde etmek ve elde tutmaya devam etmek gerekliliği, etrafına güvenilir ve sadık yardımcıları toplayarak bunlara sağlanan itibar ve zenginliğe sadece sadakatleri devam ettiği sürece sahip olabilecekleri mesajının verilmesi, çalışanların yöneticilere körü körüne bağlı kalmalarının sağlanması, başkaldırıyı önlemek için zaman zaman günah keçilerinin bulunarak halkın gözü önünde “cezasının” verilmesi, gerektiğinde gaddar ve nefret edilen bir insan olunabilmesi, dini duyguların çekinilmeden sömürülmesi, “iyi olmamayı seçmenin” gerekliliği ve cimrilik üzerine olan fikirlerine Ferengiler candan inanmaktadırlar.

⁵⁸ Behr, Wolfe and Burton, *Kulak İltihabı – Bar Association*.

⁵⁹ Bkz. Machiavelli, *Prens, Hükümdarlıklar Hakkında*.

⁶⁰ Bkz. Star Trek: DS9, 1995: S3 B16.; Menosky and Bole, *Haksız Kazançlar – False Profits*.

⁶¹ Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition*.; Behr and Wolfe, *Legends of Ferengi*.

⁶² Behr, *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition*.; Behr and Wolfe, *Legends of Ferengi*.

Star Trek DS9 dizisindeki Ferengilerin bir uzaylı formu olarak sunulsa da biz, şimdi de yaşayan insanlar olarak geleceğe hep bir umut ile bakmayı yeğliyoruz. Anlaşılan o ki, zihin dünyamız “uzay” denilince ilerleme, gelişme, çağdaşlaşma kavramları ile yoğrulduğu için hep iyimser bir gelecek hayal ediyoruz. Bir bakıma bunun temel sebeplerinden biri de ekonomik olarak serbest piyasa ya da kapitalizm dediğimiz yapı ister şimdide, ister gelecekte hep kazanma hırsı konusunda bizleri yenilgiye uğrattıyor. Kurgusal olsa da uzaylı formu yine insanın genel istek, arzu ve beklentilerinin yansıması gibi egosuna yenik düşebiliyor. Ferengilerin erdemsizliği en büyük övünç kaynağı olarak görmeleri bizlerin üzerinde düşünmemizi gerektiren en önemli noktadır. Uzay, bizler için şu anda hakkında en az bilgi sahibi olduğumuz bir kavramdır. Biz insanların en çok merak ettiği “uzayda başka yaşamlar var mı?” sorusu zihinleri meşgul ederken bundan üç ya da dört asır sonra bu sorunun cevabı olarak Ferengiler ile karşılaşma olasılığı da göz ardı edilmemelidir. Şu anda bile uzayın sonsuzluğunun yanında küçük bir çakıl taşı gibi duran dünyamızda bile birçok bölgede savaşlar, kıyımlar yaşanırken uzaya açılmaya, yerleşmeye çalışan insanlık Ferengiler ile karşılaşır... Aynı kodlara sahip olduklarını varsayarsak, dünyayı tüketmiş ve terk etmiş olan insanlık ve Ferengiler ile birlikte uzayı da tüketceklerdir.

Felsefe tarihi bağlamında bakıldığında, Sokrates, Platon, Aristoteles kişilere hep erdemli bir yaşam önerirken aynı zamanda siyasal bağlamda da devletin asli görevinin erdemli yurttaşlar yetiştirmek olduğuna tanık olmaktayız. Ayrıca I. Kant başta olmak üzere “iyiyi isteme”, Schopenhauer gibi adaletin sağlanması, sevginin ön plana çıkması ancak egonun silinmesi yönündeki fikirler de önemini korumaktadır. Günümüz siyaset felsefecisi John Rawls, adil ve demokratik bir toplum kurulabilmesi için “etik kişi”nin taşınması gereken iki ilkeye dikkat çekmektedir. Bu ilkeler; “adalet duygusu kapasitesi” ve “iyi anlayışı kapasitesi”dir. Ferengiler bu düşüncelerin tamamen dışında olsa da karamsarlığa düşmemek gerekir.

Günümüzden iki farklı zaman dilimine bakıldığında şu sonuca varmış oluyoruz: Siyaset felsefesinin önemli isimlerinden Machiavelli’nin çok tartışılan görüşlerinin gelecekte olacağı kurgulanan bir yaşamda bile geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. “Şimdi”de olan ile “geçmiş”te ve “gelecek”teki insanların insanlarla ve devletlerin devletlerle olan (gezegenler arası) ilişkileri; genelde insan doğası, özelde Machiavelli’nin ileri sürdüğü görüşler çerçevesinde değişmeden varlığını sürdürmüş ve sürdürecektir gibidir. Ancak belki de Gene Roddenberry’nin insanlığın geleceğine olan iyimser inancı belki de yüzyıllar içinde hayal olmaktan çıkacaktır. Star Trek serilerinin öngördüğü birçok ilerlemenin yarım asır içinde gerçekleşmiş olması bu beklentiyi daha da güçlendirmektedir. Süreçte umutsuzluğa kapılmamak, “iyi” ve “kötü” nün hep var olacağı ama iyinin “kendisinin iyi olduğu” inancı hep korunmalıdır.

Kaynakça

- _____. “Awful Versions of Ourselves: Creating the Ferengi,” Erişim 11 Ekim 2019. <https://forgottentrek.com/creating-the-ferengi/>
- _____. “Ferengi Memory Alpha,” (t.y.), Erişim 11 Ekim 2019. <https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Ferengi>
- _____. “Ferengi Wikified,” (t.y.), Erişim 11 Temmuz 2020. <https://wiki.fed-space.com/index.php?title=Ferengi>
- _____. “Ferengi Wikipedia,” (t.y.), Erişim 11 Ekim 2019. <https://en.wikipedia.org/wiki/Ferengi>
- _____. “Star Trek Online,” (t.y.), Erişim 11 Temmuz 2020. <https://crypticstudios.com/startrek>
- _____. “Star Trek: Deep Space 9 Memory Alpha,” (t.y.), Erişim 11 Ekim 2019. https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Star_Trek:_Deep_Space_Nine
- _____. “Star Trek: Elite Force II,” (t.y.), Erişim 11 Temmuz 2020. https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Star_Trek:_Elite_Force_II
- _____. “Star Trek: The Next Generation-Birth of the Federation,” (t.y.), Erişim 11 Temmuz 2020. https://memory-alpha.fandom.com/wiki/StarTrek:The_Next_GenerationBirthoftheFederation
- _____. “United Federation of Planets. Wikipedia,” (t.y.), Erişim 11 Ekim 2019. https://en.wikipedia.org/wiki/United_Federation_of_Planets
- Anderson, K. J. ve R. Moestra. *Highest Score*. USA: Star Trek Publications, 1996.
- Behr, I. S. and D. Livingston. *Büyük Nagus – The Nagus*. “Star Trek: DS9, S1 B10” (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 1, Bölüm 11 (Televizyon Dizisi Bölümü) California: Netflix, 1993.
- Behr, I. S. and D. Livingston. *Gerçek Kimlik – Rules of Acquisition*. “Star Trek: DS9, S2 B7” (Televizyon Dizisi Bölümü). California: Netflix, 1993.
- Behr, I. S. and R. H. Wolfe. *Legends of Ferengi*. (Star Trek: Deep Space Nine). New York City: Pocket Books, 1997.
- Behr, I. S. *The Star Trek: Deep Space Nine: The Ferengi Rules of Acquisition*. New York City: Pocket Books, 1995.
- Behr, I. S., R. H. Wolfe and A. Kroeker. *Mayın Tarlası – Call to Arms*. “Star Trek: DS9, S5 B26” (Televizyon Dizisi Bölümü) California: Netflix, 1997.
- Behr, I. S., R. H. Wolfe and L. Burton. *Kulak İltihabı – Bar Association*. “Star Trek: DS9, S4 B15” (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 4, Bölüm 16 (Televizyon Dizisi Bölümü)) California: Netflix, 1996.
- Beimler, H. and A. Brooks. *Satılık Parçalar – Body Parts*. “Star Trek: DS9, S4 B24” (Orijinal Yayın Sırasına Göre Sezon 4, Bölüm 25 (Televizyon Dizisi Bölümü)) California: Netflix, 1996.
- Cohen, D. S., M. A. Winer and L. Landau. *Kehanet – Destiny*. “Star Trek: DS9, S3 B15” (Televizyon Dizisi Bölümü) California: Netflix, 1995.
- DeCandido, K. R. A. *Ferenginar: Satisfaction is Not Guaranteed*. New York City: Pocket Books, 2005.
- George III, D.R. *Ascendance*. New York: Pocket Books, 2015a.
- George III, D.R. *Sacraments of Fire*. New York City: Pocket Books, 2015b.
- Grech, V. (t.y.), 11 Ekim 2019. <https://www.adastrasf.com/philosophical-concepts-in-star-trek/>

Hugh, D.A. *Balance of Power*. New York City: Pocket Books, 1995.

Machiavelli, N. *Prens. Hükümdarlıklar Hakkında*. Çeviren: B. Poyraz, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Marshall, C. *Baby on Board*. California: Malibu Comics, 1994.

McGreevey, M. N. Shankar and P. Lynch. *Bir Fincan Kahve - Babel*. “Star Trek: DS9, S1 B4” (Orijinal yayın sırasına göre Sezon 1, Bölüm 5 (Televizyon Dizisi Bölümü)). California: Netflix, 1993.

Menosky, J. and C. Bole. *Haksız Kazançlar – False Profits*. “Star Trek: VOY, S3 B5” (Televizyon Dizisi Bölümü) California: Netflix, 1996.

Nygard, R. and W. K. Border. *Trekkies (Sinema Filmi)*. ABD: Paramount, 1997.

Scott, S. M. “Best Tools Available” in *Strange New Worlds VI*, Editörler: D.W. Smith, J. J. Ordovery and P. M. Block PM. New York City: Pocket Books, 2003.

Vornholt, J. *Antimatter*. New York City: Pocket Books, 1994.

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 değerlendirmeyle 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, başvuru 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. İsmin 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.

i. Giriş: Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirilmesi, 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

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

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343