

AFD



Erzurum Teknik Üniversitesi

Anadolu Felsefe Dergisi

MART | MARCH

1

2025



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ajp>

AFD

Anadolu Felsefe Dergisi

Erzurum Teknik Üniversitesi Anadolu Felsefe Dergisi

Journal of Philosophy
Felsefe Dergisi

Cilt/Volume
Issue/Sayı: 1
March/Mart 2025

CHIEF EDITOR / BAŞ EDITÖR**Mustafa BİNGÖL (Ph.D.)** 

Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, TÜRKİYE

EDITOR / EDITÖR**Murat BAHADIR (Ph.D.)** 

Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, TÜRKİYE

ENGLISH LANGUAGE EDITOR /İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ**Sıla ÖZDEMİR GİULIANI (Ph.D.)** 

Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, TÜRKİYE

EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU**Prof. Dr. ALİ UTKU** 

Atatürk University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM 

Erzurum Technical University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Marco MOSCHINI 

Universita Degli Studi Di Perugia / İtalya

Doç. Dr. Serdar SAYGILI 

Erciyes University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Almasa MULALİC International University of Sarajevo / Bosna
Hersek**Contact Publisher:**

Asst. Prof. Mustafa BİNGÖL (Ph.D.) / Erzurum Technical University Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum / TÜRKİYE

mustafa.bingol@erzurum.edu.tr<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ajp>

ADVISORY BOARD / DANIşMA KURULU

Prof. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN 
Uludağ University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet EYİM 
Van Yüzüncü Yıl University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA 
Erciyes University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kamil ŞAHİN 
Kırıkkale University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hürşad Sinan ÖZBEK 
Kocaeli University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Musa DUMAN 
Ardahan University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN 
Karamanoğlu Mehmetbey University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Zübeyir OVACIK 
Selçuk University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Esra Çağrı MUTLU 
Mehmet Akif Ersoy University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN 
Çanakkale Onsekiz Mart University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Sinem ELKATİP HATİPOĞLU 
Marmara University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK 
Sakarya University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet ÇİTİL 
İstanbul 29 Mayıs University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI 
Uludağ University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hasan ASLAN 
Akdeniz University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO 
Ankara University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yavuz UNAT 
Kastamonu University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU 
Erzurum Teknik University / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet ÖNAL 
İnönü University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Abdurrazak GULTEKİN 
Bingöl University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA 
Manisa Celal Bayar University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL 
Dicle University / TÜRKİYE

Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR 
Gümüşhane University / TÜRKİYE

ABOUT/ HAKKINDA

The Journal of Anatolian Philosophy (AJP) is an academic journal established in 2024 within the Department of Philosophy at Erzurum Technical University. AJP, which will start publishing its first issue in 2025, is a scientific, double-blind, peer-reviewed, open-access philosophy journal. The journal, which will publish two issues per year in March and September, is published in Turkish and English.

The aim of AJP is to publish studies that will reveal how life and thought have influenced each other throughout history. In this context, articles that show the relationship between a philosopher's thought and life and experience, reveal the impact or possible impacts of a philosopher's thoughts on life (the period in which he lived or today), and discuss different thoughts developed on a problem and the effects of these thoughts on the problem will be accepted for evaluation. The journal will include original research articles, critiques, interviews, unpublished papers and translations prepared in line with this purpose and scope.

Anadolu Felsefe Dergisi (AFD), Erzurum Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde 2024 yılında kurulmuş akademik bir dergidir. 2025 yılında ilk sayısını yayımlayarak yayın hayatına başlayacak olan **AFD**, bilimsel, çift-kör hakemli, açık erişimli bir felsefe dergisidir. Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlayacak derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

AFD'nin amacı, tarih boyunca yaşam ile düşüncenin birbirini nasıl etkilediğini ortaya koyacak çalışmalar yayınlamaktır. Bu doğrultuda bir filozofun düşüncesinin yaşam ve deneyim ile ilişkisini gösteren, bir filozofun düşüncelerinin yaşama (yaşadığı dönem ya da bugüne) etkisini ya da muhtemel etkilerini ortaya koyan, bir soruna dair geliştirilen farklı düşünceleri ve bu düşüncelerin soruna etkilerini tartışan yazılar değerlendirilmek üzere kabul edilecektir. Dergide, bu amaç ve kapsam doğrultusunda hazırlanmış özgün araştırma makalesi, eleştiri yazısı, söyleşi, yayımlanmamış bildiri metni ve çevirilere yer verilecektir.

INDEXES / İNDEKSLER



AIMS AND SCOPE

AJP aims to understand and explain the relationship between philosophy and life and to produce international scientific publications that will discuss how life and thought have influenced each other throughout history.

The Journal of Anatolian Philosophy (AJP) is a journal that publishes original and qualified articles, interviews, discussions and papers based on academic, scientific and research in the field of philosophy.

Having started its publication life by adopting the idea that “**Experiences are the premises of thoughts**”, **AJP** sees philosophy as an activity intertwined with life. Even though in philosophy, metaphysics or utopian thoughts that transcend reality have been put forward with speculation based on reason, these thoughts are ultimately based on the philosophers’ own life experiences and observations. Therefore, although philosophical thought sometimes transcends reality in a speculative and abstract way, it ultimately originates from the reality and authenticity of life. However, philosophical thought is also an attempt to organize and shape life.

Although it is transcendent to reality, it somehow affects the reality of life. In this context, the aim of the journal is to publish studies that will reveal how life and thought have influenced each other throughout history. In this context, articles that show the relationship between a philosopher's thought and life and experience, that reveal the effects or possible effects of a philosopher's thoughts on life (the period in which he lived or today), that discuss different ideas developed on a problem and the effects of these ideas on the problem will be accepted for evaluation. The journal will include original research articles, critiques, interviews, unpublished papers and translations prepared in line with this purpose and scope.

The studies to be sent to the journal must be prepared in accordance with the purpose, scope and content specified below.

- * Studies discussing how philosophical accumulation will contribute to the understanding and solution of current problems. In other words, studies discussing thoughts caused by a reality or realities shaped by thoughts.
- * Studies explaining the relationship between a philosopher's thought and historical, social, economic etc. conditions that shape his thought.
- * Studies discussing the contributions that a philosopher has made or will potentially make to the understanding and solution of various problems in the fields of education, culture, justice, ethics etc. or the reality shaped and influenced by his thoughts.
- * Studies discussing the philosophical thought necessary for the understanding and solution of current problems.
- * Studies discussing the problems that will arise in the future under the guidance of philosophical thought.
- * Studies introducing new original thoughts caused by problems specific to the era or region.

The purpose of the study to be addressed in line with the specified themes must be clearly stated both in the abstract and in the introduction of the study. From now on, this purpose should be discussed in the development section and conclusion section based on the way the subject is handled. Studies that discuss purely theoretical ideas that do not include the intertwining of life and thought will not be evaluated.

Editor in Chief : Asst. Prof. Mustafa BİNGÖL (Ph.D.) 

Address : Erzurum Technical University Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum / TÜRKİYE

E-mail : mustafa.bingol@erzurum.edu.tr, ajp@erzurum.edu.tr

Webpage : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ajp>

AMAÇ ve KAPSAM

AFD, felsefenin yaşam ile olan ilişkisini anlamayı, açıklamayı ve tarih boyunca yaşam ile düşüncenin birbirini nasıl etkilediğini tartışacak uluslararası düzeyde bilimsel yayınlar yapmayı amaçlamaktadır.

Anadolu Felsefe Dergisi (AFD), felsefe alanında akademik, bilimsel ve araştırmaya dayalı; özgün ve nitelikli makale, söyleşi, tartışma ve bildiri metinlerinin yayınlandığı bir dergidir.

“**Deneyimler düşüncelerin öncülleridir.**” düşüncesini benimseyerek yayın hayatına başlayan AFD, felsefeyi yaşam ile iç içe geçmiş bir etkinlik olarak görmektedir. Öyle ki felsefede akla dayalı spekülasyon ile metafizik ya da gerçekliği aşan ütopyik düşünceler ortaya konulmuş olsa da en nihayetinde bu düşünceler, filozofların kendi yaşam deneyimi ve gözlemlerine dayanmaktadır. Dolayısıyla felsefi düşünce, zaman zaman spekülasyon ve soyut olarak gerçekliği aşsa da en nihayetinde yaşamın gerçekliğinden ve sahiciliğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte felsefi düşünce, bir taraftan da yaşamı düzenleme ve şekillendirme girişimidir.

Gerçekliğe aşkın olsa da yaşamın gerçekliğine bir şekilde etki etmektedir. Bu bağlamda derginin amacı, tarih boyunca yaşam ile düşüncenin birbirini nasıl etkilediğini ortaya koyacak çalışmalar yayınlamaktır. Bu doğrultuda bir filozofun düşüncesinin yaşam ve deneyim ile ilişkisini gösteren, bir filozofun düşüncelerinin yaşama (yaşadığı dönem ya da bugüne) etkisini ya da muhtemel etkilerini ortaya koyan, bir soruna dair geliştirilen farklı düşünceleri ve bu düşüncelerin soruna etkilerini tartışan yazılar değerlendirilmek üzere kabul edilecektir. Dergide, bu amaç ve kapsam doğrultusunda hazırlanmış özgün araştırma makalesi, eleştiri yazısı, söyleşi, yayımlanmamış bildiri metni ve çevirilere yer verilecektir.

Dergiye gönderilecek çalışmalar aşağıda belirtilen amaç-kapsam ve içeriğe uygun olarak hazırlanması gerekmektedir.

- * Felsefi birikimin özellikle günümüzdeki sorunların anlaşılması ve çözümüne dair ne gibi katkıların olacağını tartışıldığı çalışmalar. Diğer bir ifadeyle bir gerçekliğin neden olduğu düşünceler ya da düşüncelerin şekillendirdiği gerçeklerin tartışıldığı çalışmalar.
 - * Bir filozofun düşüncesini şekillendiren tarihsel toplumsal ekonomik vb. koşullar ile düşüncesi arasındaki ilişkiyi açıklayan çalışmalar.
 - * Bir filozofun düşüncelerinin şekillendirdiği etki ettiği gerçeklikle ya da eğitim kültür adalet ahlak vb. alanlardaki çeşitli sorunların anlaşılması ve çözülmesine yönelik sunduğu ya da potansiyel olarak sunacağı katkıların ele alındığı çalışmalar.
 - * Günümüzde ortaya çıkan sorunların anlaşılması ve çözülmesi için gerekli felsefi düşüncenin tartışıldığı çalışmalar.
 - * Gelecekte ortaya çıkacak sorunların felsefi düşünce kılavuzluğunda tartışıldığı çalışmalar.
 - * Çağa veya bölgeye özgü sorunların neden olduğu yeni orijinal düşüncelerin ele alındığı orijinal felsefi düşüncelerin tanıtıldığı çalışmalar.
- Belirtilen temalar doğrultusunda ele alınacak çalışmanın amacı hem özet kısmında hem çalışmanın girişinde açıkça belirtilmelidir. Bundan sonra konuyu ele alışı biçimine göre bu amaç gelişme kısmında ve sonuç kısmında temellendirilerek tartışılmalıdır. Yaşam ile düşüncenin iç içeliğini içermeyen salt teorik düşüncelerin tartışıldığı çalışmalar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Baş Editör : Asst. Prof. Mustafa BİNGÖL (Ph.D.) 
Adres : Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Erzurum/ TÜRKİYE
E-posta : mustafa.bingol@erzurum.edu.tr, ajp@erzurum.edu.tr
Web : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ajp>
Tel : 444 53 88 (2192)



İÇİNDEKİLER / CONTENTS (AFD 1, March-Mart 2025)

Araştırma Makaleleri /Research Articles

Zeynep UZUN

John Dewey'e Göre Kültürel Bir Problem Olarak Özgürlük
Freedom As A Cultural Problem According To John Dewey

1

Yavuz DAŞDEMİR

Philosophical Foundations Of The Sapir-Whorf Hypothesis
Sapir-Whorf Hipotezinin Felsefi Temelleri

9

Erdoğan Serdar ÇALIK

Kut Anlayışı ve Ahlakî Liderlik: Orhun Kitabeleri'nde Kağanın Erdemleri
Understanding of Kut and Moral Leadership: Virtues of the Khan in the Orhun Monuments

17

Hüseyin AYDOĞDU

Cumhuriyet Dönemi Demokratikleşme Faaliyetleri
Democratization Activities in the Republican Era

24

Büşra ÖZTÜRK

Peter Abelard'ın Varlık ve Ahlak Felsefesi
Peter Abelard's Philosophy of Being and Morality

52

John Dewey'e Göre Kültürel Bir Problem Olarak Özgürlük

Freedom As A Cultural Problem According To John Dewey

Zeynep UZUN¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Erzurum-Türkiye, zeynep.uzun02@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 11.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 24.03.2025

Atıf /Cite this article:

Uzun, Z. (2025). John Dewey'e Göre Kültürel Bir Problem Olarak Özgürlük. *Erzurum Teknik Üniversitesi Anadolu Felsefe Dergisi*, 1, 1-10.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Dış müdahale veya kısıtlama olmaksızın eylemde bulunabilme durumu olarak tanımlanan özgürlüğün doğuştan gelen bir hak mı yoksa sonradan kazanılan bir hak mı olduğu sorusu tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Felsefe tarihinin farklı dönemlerinde bu soruya verilen cevaplar, özgürlük kavramını ve özgürlüğün kültür ile ilişkisini anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda insanın sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin toplamı olarak tanımlanabilecek kültür, insanın bir hak olarak özgürlüğe doğuştan mı yoksa sonradan mı sahip olacağı noktasında belirleyicidir. Önceleri bireylerin doğal çevreyi olumsuz etkilemeden özgürce yaşamaları mümkünken, insanın doğaya müdahalesi ile bu durum değişmiş, insanın özgürlüğü kısıtlanmıştır. Dewey'in özgürlüğü sınırlayan bir unsur olarak kültür kavramı, bireyin hem bilişsel süreçlerine hem de sosyal etkileşimlerine sınırlar koyduğu fikrine dayanmaktadır. Ancak pratik yaşamda bireyin kültürel değerler tarafından şekillendirildiği ve bunun sonucunda özgürlüğünde bir kısıtlama yaşadığı açıktır. Nitekim kültürün ilerlemesiyle birlikte özgürlüğün de belli bir evrim geçirdiği söylenebilir. Bu evrim, özgürlüğün öneminin daha derinlemesine kavranmasına yol açmıştır. Bu bağlamda kültür ile özgürlük arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, düşünce tarihindeki özgürlük sorunundan hareketle John Dewey'in kültürel bir sorun olarak gördüğü özgürlüğü nasıl ele aldığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: John Dewey, Hayat, Kültür, Özgürlük.

Abstract

The question of whether freedom, which is defined as the state of being able to act without external interference or restriction, is an innate right or an acquired right has been a subject of debate throughout history. The answers given to this question in different periods of the history of philosophy are important for understanding the concept of freedom and its relationship with culture. In this context, culture, which can be defined as the sum of the material and immaterial values possessed by human beings, is decisive in determining whether human beings have freedom as a right from birth or afterwards. While it was previously possible for individuals to live freely without adversely affecting the natural environment, this situation has changed with the intervention of man in nature, and the freedom of man has been restricted. Dewey's concept of culture as a factor limiting freedom is based on the idea that it places limits on both the cognitive processes and social interactions of the individual. However, it is clear that in practical life, the individual is shaped by cultural values and as a result, his/her freedom is restricted. As a matter of fact, it can be said that freedom has undergone a certain evolution with the progress of culture. This evolution has led to a deeper understanding of the importance of freedom. In this context, in this study, in which the relationship between culture and freedom is discussed, it is discussed how John Dewey handles freedom, which he sees as a cultural problem, based on the problem of freedom in the history of thought.

Keywords: John Dewey, Life, Culture, Freedom.

Giriş

Felsefe tarihinde kullanılan pek çok kavramda olduğu gibi "özgürlük" kavramının da çok sayıda tanımı bulunmaktadır. Bu tanımlamalarda özgürlük, kişinin belli seçeneklerden birini seçebilmesinden, kendi seçeneklerini belirleyebilme imkanına, herhangi bir kısıtlama veya engelleme olmaksızın dilediği gibi seçim yapabilme, eylemde bulunabilme ve dilediği gibi davranabilme durumuna kadar birbiri ile örtüşemeyen/çelişen geniş bir içerik yelpazesi ile donatılmıştır. Bununla birlikte felsefe tarihi boyunca özgürlük kavramı, insanın varoluşunun temel ve kapsamlı bir sorunlarından biri olmuştur. İnsanın doğal ve toplumsal varoluşuyla doğrudan ilişkili olan bu sorun metafizik, epistemoloji, etik ve kültür gibi felsefenin farklı alanlarında tartışılmıştır. Bu süreçte insanın rasyonel bir varlık olarak manevi varoluşuyla ilişkili olarak analiz edilmiş olan özgürlük, bu çalışmada John Dewey'in düşünceleri üzerinden ele alınmıştır.

1. Felsefe Tarihinde Özgürlük Sorunu

Özgürlük kavramı, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana felsefi tartışmalara konu teşkil eden bir kavramdır. İnsan varlığının vazgeçilmez bir yönü olan bu kavram, sayısız argüman ve tartışmaya konu olmuştur. Esasen özgürlük pratik bir taleptir, zira insan eylemi bağlamı dışında gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Her kişisel eylemin ve toplumsal hareketin arkasındaki temel olarak, her zaman insan faaliyetlerinin arkasındaki güdü olmuştur (Adugit, 2013, s. 64). Sözlük anlamı itibariyle özgürlük, bireyin dış etkenlerden, baskılardan veya zorlamalardan bağımsız olarak kendi istekleri, güdüler ve idealleri doğrultusunda kendini yönlendirebilme yeteneğidir. Bununla birlikte özgürlük, ahlaki bir failin kendi iradesi, rasyonel kararları ve iradesinin emirleri doğrultusunda eylemde bulunma becerisidir. Bireyin alternatif eylem biçimleri arasında seçim yapma ve seçtiği eylem biçiminin gereklerini yerine getirme kapasitesidir. Bireyin idealleri ise arzuları ve hedefleri doğrultusunda eylemde bulunma ve geleceğini bir bütün olarak belirleme kapasitesi, biyolojik ve psikolojik yapı da dâhil olmak üzere dış etkenler tarafından belirlenen koşulların üstesinden gelinerek gerçekleştirilir (Cevizci, 2005, s. 1305).

Düşünce tarihinde özgürlük sorunu, insanın rasyonel bir varlık olduğu önermesinden yola çıkılarak ve insanın tinsel varoluşuyla bağlantılar kurularak ele alınmıştır. Dolayısıyla akıl yürütme ve özgürlüğün bilincinde olma kapasitesi, özgür olmanın ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda insanın özgür bir şekilde hareket edebilmesi akla bağlı olup insanı belirleyip şekillendirmede bir sınırlılık söz konusudur. Ancak bu sınırlılık, aklın özerk iradesinin bir sonucu olarak özgürlüğün özü ve varlık nedenidir. Bu akıl, iradeyi sınırladığı ölçüde iradeyi ve eylemlerini özgürleştirir. Dolayısıyla özgürlük kavramı, felsefi ve dini perspektiften rasyonel olarak gerekçelendirilmesine rağmen, ister içten gelen bağımsız bir iradeden ister dışarıdan gelen bir baskıdan kaynaklansın, sınırlama ya da kısıtlama kavramına karşıttır. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde felsefe, çelişkilerle kuşatılmış bir kavram olarak özgürlük kavramını anlamaya ve aydınlatmaya çalışır (Özçınar, 2013, s. 182).

Antik Çağ'da, insanlığın mevcut tüm olguları aşan bir duruma ulaşma ve evrensel bir ahlak yasası oluşturma kapasitesine sahip olduğu düşüncesi hakimdir. Akla hâkim olan ve ruhun aklını kapsayan bu düşünce, evrensel aklın saf hali olarak kabul edilmiştir. Ahlak yasası, mutluluk arayışından ziyade "ödev" in yerine getirilmesine dayandırılmış ve bu ahlak yasasının gereklerini yerine getiren özerk kişi, özgürlüğün gerçek hâkimi olarak görülmüştür. Özgürlük kavramının ayrılmaz bileşenleri olarak görülen "sorumluluk" ve "ödev" kavramları

tartışılmaz olup, sorumluluk ve ödev duygusundan yoksun bir bireyin gerçek anlamda özgür olamayacağı yadsınmaz bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, insan eylemlerinde mutlak özgürlük kavramından kaçınılmış, bunun yerine kişinin yükümlülüklerini tanıma ve bunlara uygun davranma kapasitesi açısından bir özgürlük anlayışı benimsenmiştir (Özkan, 2014, s. 228). Bu durum, antik dönemde özgürlük kavramının siyasi boyutunun bir problem olarak görülmesinden ziyade, özgürlüğün ahlaki ve aynı zamanda kültürel bir problem olarak tartışılmasına sebep olmuştur. Özgürlük üzerine farklı bakış açılarının geliştirildiği Antik Çağ'da, çağın etkili sistematik filozoflarından biri olan Platon'a göre özgürlük, bireyin kendi doğasını belirleme ve nasıl bir insan olacağını seçme kapasitesidir. Platon'un felsefesinde özgürlük kavramı, bireylerin yaşam yolculuklarını şekillendiren karar alma süreçlerinde kendi kaderini tayin etme ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Bireyin hayata bakış açısı, arzuları ve beklentileri hayatının yörüngesinin temelini oluşturur; ancak eylemler ve tutumlar bu seçimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Adugit, 2013, s. 65). Platon'un öğrencisi Aristoteles de ise özgürlük, bireyin doğasına uygun olarak yaşamını sürdürebilme ve aklını kullanarak erdemli bir yaşam geliştirebilme yetkinliğine sahip olmaktır. Platon'un özgürlük kavramından etkilenen Aristoteles'in özgürlük anlayışı, tüm insan eylemlerinin irade ilkesine dayandığı ve böylece bireylere karar verme konusunda takdir yetkisi verdiği fikrine dayanmaktadır. Aristoteles aynı zamanda, kötü niyetli eylemlerin bile belirli bir irade tarafından ortaya çıkarıldığını öne sürdüğü için, özgürlük kavramının ahlaki eylemi kolaylaştırmada etkili olduğu fikrini de ortaya atmıştır (Saygın, 2020, s. 1).

Antik dönemde irade, özünde rasyonel olarak kabul edilmiştir. Bu çağda bireyin eylemlerini belirleme ve seçme konusunda özgür olabileceği düşüncesine karşılık Orta Çağ'da akıl ve iradenin birbirinden ayrı olduğu ve bireyleri farklı doğrultulara yönlendirebileceği yaygın bir düşünce olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda akıl, dinin hizmetine sunulmuş ve dini dogmaların meşrulaştırılması ve kabul görmesi için bir yol gösterici olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Orta Çağ'da tasarlandığı şekliyle kişisel özgürlük, modern anlayışıyla uyusmamaktadır (Akgün, Kaya & Aslan, 2010, s. 113). Antik Çağ'da akla dayanan özgürlük kavramı, Orta Çağ'da toplumsal ve kültürel yapıdaki köklü değişimler nedeniyle önemli bir değişikliğe uğramıştır. Erdem, özgür irade, özgürlük ve ahlak gibi kavramların Hristiyanlık dini üzerinden gerekçelendirilmeye ve açıklanmaya çalışıldığı bu çağda, vahiy ile felsefe arasında bir uyumun kurulması için inanç akla dayandırılmış ve din felsefenin merkezine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda, ağırlıklı konulardan biri de insan özgürlüğü ve insanların ne ölçüde özgür olduğu meselesi olmuştur. Tanrı'nın mutlak bilgisi ve her şeyi bilmesi, insan özgürlüğü ile ilişkili olarak incelenmiş ve insan özgürlüğü ile Tanrı'nın mutlak gücü arasındaki ilişki Tanrı, determinizm, zaman ve yaratılış kavramsallaştırmaları ile iç içe geçmiştir (Akgün, 2013, s. 122). Çağın önde gelen düşünürlerinden olan Augustinus, özgürlük kavramını Tanrı'ya bağlılıkla açıklamıştır. Ona göre özgürlük temelde bireyin günahlarından arınması ve Tanrı'nın iradesine itaat etmesiyle gerçekleşse de aslında özgürlük, insanın kendi kişiliğinden kurtulmasıyla mümkündür. Augustinus'un teolojik çerçevesinde, ilahi kurtuluşa erişmek ilahi emirlere bağlılığa dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle özgür olabilmek için aklın ilahi otoriteye boyun eğmesi ve bunun sonucunda bireysel entelektüel eğilimlerin önüne geçmesi gerekir. Dahası Augustinus entelektüel yetileri, ruhani rehberlikten üstün tutanların kendi karanlıklarına hapsolacakları ve özgürlüğe ulaşamayacaklarını savunmuştur (Akgün, 2013, s. 124). Çağın önde gelen düşünürlerinden bir diğeri olan Thomas Aquinas ise özgürlük kavramını analiz ederken Aristoteles'in felsefesini Hristiyan teolojisiyle sentezlemiş ve böylece özgürlüğü hem bir dış durum hem de bireyin akıl ve iradesinin uyumlu işleyişiyle ortaya çıkan bir iç durum olarak anlamak için benzersiz bir çerçeve oluşturmuştur. Bu bakış açısından hareketle Aquinas, doğal yasaların bireysel kavranışı ve ilahi iradeye

bağlılığın özgürlüğün ayrılmaz bileşenleri olduğunu ileri sürmüştür. Aquinas'ın özgürlük kavramı, belirli bireylerin başka türlü davranamayacakları ölçüde, yalnızca mümkün değil kaçınılmaz olan bir şekilde davranma yeteneğine sahip oldukları fikrine dayanmıştır. Bununla birlikte bu özgürlük anlayışı mutlak değildir. Bireylerin bu idealden sapacak şekilde hareket etme kapasitesine sahip oldukları kabul edilerek yumuşatılmıştır. Dolayısıyla bu başka türlü davranma kapasitesi yalnızca bir olasılık değil, ahlaki sorumluluğun bir koşuludur. Bu bağlamda özgürlük, kişinin ahlaki sorumluluğunun belirlendiği bir ölçüt olarak görülmüştür (Hoffmann & Michon, 2017, s. 3).

Orta Çağ'da özgürlük kavramı özünde dinle bağlantılıyken, Rönesans dönemi insanı merkeze alan yeni bir dünya görüşüne doğru kaymasıyla dikkat çekmiştir. Nitekim antik Yunan ve Roma bakış açısının tekrar gündeme gelmesi, insan gücüne ve değerine önem veren yeni bir düşünce tarzının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Rönesans dönemi hümanistleri tarafından dile getirildiği üzere özgürlük, bireyin değerine ve bireye ilişkin bir haktır. Rönesans ve devam eden süreçte giderek daha fazla taraftar bulan bu bakış açısı ile özgürlüğün kültürel boyutu giderek daha fazla önem kazanmaya başlamıştır (Sarıkaya, 2024, ss. 248-250).

Modern öncesi dönemde birey, öncelikle grup aidiyeti bağlamında tanımlanmıştır. Ancak modernleşmeyle birlikte birey algısında bir paradigma değişikliği meydana gelmiş ve özgürlüğe daha fazla vurgu yapılmıştır. Bu değişim o kadar derin olmuştur ki önceki koşulların etkisi giderek azalırken, daha birey temelli özerk ve özgür bir durum ortaya çıkarmıştır (Tekin, 2010, s. 51). Bu bağlamda özellikle 18. yüzyılda Aydınlanmada özgürlük hem bireysel hem de toplumsal düzeyde insani duruma müdahale etmek için rasyonel bir şekilde kullanılması yoluyla ilerlemenin sağlayıcısı olarak kavramsallaştırılmıştır (Usta, 2018, s. 78). Bu ilerleme düşüncesi ise özellikle 19. yüzyılın sonlarında ve hatta 20. yüzyılın başlarında bilimsel düşüncede hâkim olan doğanın uzamsal bir boyuttaki maddi varlıktan oluştuğu varsayımı üzerine inşa edilmiştir.

20. yüzyılın önemli politik düşünürlerinden biri olan İsaiah Berlin'e göre özgürlük, sadece dışsal engellerin yokluğu değil, aynı zamanda içsel sınırlamaları da içermektedir. Bireyin kendi tutum ve davranışlarından kaynaklanan engeller, özgürlüğü etkileyen önemli bir faktördür. Berlin, özgürlüğün sadece dış kısıtlamaların kaldırılmasıyla sınırlı olduğu görüşünü eleştirir ve özgürlüğün hem dış hem de iç kısıtlamalar içerdiğini savunmuştur. Özgürlüğün insanın eylem kapasitesinin doğal bir ifadesi olduğunu ve somut bir gerçekliği temsil ettiğini vurgulayan Berlin'e göre iki ayrı özgürlük vardır. Bunlardan ilki olan negatif özgürlük, başkalarının insanın davranışlarına müdahalesi ile ortaya çıkan özgürlüktür (Işıқтаç, 2020, s. 41). Toplumda herhangi bir karmaşıklık yaşamamak adına insanın negatif özgürlüğüne gelen kısıtlamaları kabul edeceğini düşünene Berlin için diğer özgürlük türü ise pozitif özgürlüktür. Ona göre negatif özgürlük insanın diğer insanlar tarafından kontrol edilen özgürlüğü iken pozitif özgürlük, insanın kendi eylemlerini kontrol etmesi ile ilgilidir. Diğer bir ifadeyle pozitif özgürlük kişinin akıl ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak kendi davranışlarını kontrol etmesidir (Çelik, 2020, s. 163).

2. John Dewey'e Göre Kültürel Bir Sorun Olarak Özgürlük

“Kültür” kavramı Latince “colere” fiilinden türetilmiştir ve “ikamet etmek, yetiştirmek, korumak, ibadetle onurlandırmak, yetiştirmek, eğitmek” anlamına gelmektedir. Kültür kavramı zamanla XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar, Cicero'nun “cultura animi”si de dâhil olmak üzere, insan eğitimi ve yetişmesi bağlamında kullanılmıştır (Bahadır, 2019, s. 15). Daha açık bir ifade ile insan yaşamının kendisi ve çevresi ile kurmuş olduğu ilişkide kendini ve yaşadığı çevreyi dönüştürme girişimi olarak tanımlandığı yerde kültür, insanoğlunun ve

ürünlerinin doğa ile etkileşiminin ürünleri olarak tanımlanabilir. Bu bakış açısından hareketle bir toplum içinde yer alan herhangi bir sosyal bir olgunun, insan hayatını anılmanın ve düzenlemenin bir aracı olarak hizmet eden kültüre göre farklı nitelikler kazanacağı iddia edilebilir (Bahadır, 2022, s. 353). Benzer şekilde Dewey de kültürü insanın çevresi ile kurmuş olduğu ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan deneyimler ile insanın kendini ve çevresinin yeniden şekillendirme süreci olarak görmüştür (Çelik & Küçükyıldırım, 2022, s. 58-59). Dünya üzerindeki bazı kültürlerin ayrıştırıcı, bazı kültürlerin ise birleştirici ve dayanışmayı tesis edici yapıda olduğunu ifade eden Dewey'e göre kültür, birbiriyle çatışan birçok unsurun toplamıdır. Bu unsurlardan bazıları şunlardır; kanun, politika, sanayi, bilim, teknoloji, iletişim, haberleşme, insanların değerli gördükleri şeyler, felsefi düşünceler vb. (Dewey, 1987, s. 26). Diğer bir ifade ile onun için kültür, insanın içinde bulunduğu çevre ile kurmuş olduğu etkileşim sonucu geliştirdiği davranışlar, araçlar (dil, din gibi) gibi farklı unsurların toplamıdır.

Darwin'in evrim düşüncesinden etkilenerek natüralist olarak nitelendirilebilecek bir kültür anlayışı geliştiren Dewey için insanın çevresi ile kurduğu etkileşimin, hedeflenen değişmez, nihai bir amacı yoktur. Bu değişimin süreklilik odaklı bir süreç olduğunu ifade eden Dewey'e göre kültür, insanın içinde bulunduğu çevresel koşullar ile etkileşim sonucunda ortaya çıkan rasyonel değişim ve evrimsel bir gelişimdir (Çelik & Küçükyıldırım, 2022, s. 66-67). Birçok farklı unsurdan oluşan her kültürün kendine özgü bir düzeni olduğunu düşünen Dewey'e göre kültür, farklı unsurlardan oluşan bir bütün olarak süreklilik arz eden bir olgudur (Dewey, 1987, s. 24). Ona göre bu durum, kültür ve doğa arasındaki ilişkinin değişmez-mutlak kavram, soyutlamalar ve değerlendirmelerin önüne geçmeye hizmet eder. Aksine bu durum, kültürlerin heterojenliğini, insan doğasının heterojenliğini ve hatta bir insan ile diğeri arasındaki ilkel ayrımları vurgulamaya imkan sunmaktadır (Dewey, 1987, s. 34).

Kültürün insan ilişkileri ve toplumsal yapıyı düzene koyduğu gibi insanın kültürü kendi eğilimleri isteklerine göre de şekillendirdiğine dikkat çeken Dewey'e göre yine de tek başına insan doğası bir şey ifade etmemektedir. Bu durumu örnekleme adına Amerikan kültürünün temelinde paraya dayanmasının arkasında yatan etkenin para kazanmaya eğilimli bir doğaya sahip insanların olmasını temel bir sebep olarak görmeyen Dewey'e göre insanın doğasının ne ölçüde ortaya çıkacağı içinde bulunulan kültürün koşullarına bağlıdır. Bu koşullar da doğuştan itibaren insanın doğası üzerinde etkide bulunur. Dolayısıyla kültürel bağlamlarda baskın olan insan doğası unsurlarını, bunların birbirleriyle olan bağlantıları yoluyla nasıl örneklendirildiklerini ve nasıl organize edildiklerini tespit etme çabası, tek bir bakış açısıyla kolaylaştırılamayacak bir yaklaşım gerektirmektedir. Bu girişimin bireysellik kavramı açısından birtakım sonuçları vardır. Öyle ki Dewey'e göre insan doğasının temelinde bireyci olduğu düşüncesi, bireyci kültürel eğilimin bir yan ürünüdür. Ruhun ve bilincin doğası gereği bireysel olduğu düşüncesi insanlık tarihinin büyük bir bölümünde hâkim bir kavram olmamıştır. Bunun nedeni, bu bakış açılarının tarihsel öncüllerine göre doğuştan gelen herhangi bir üstünlüğü değil, daha ziyade kültürel faktörlerden etkilenmeleridir (Dewey, 1987, s. 23-25). Bu bağlamda İnsan çevresi ile kurmuş olduğu etkileşimde kazandığı ve sürekli yenilenen bir süreç olan deneyim, insanın zihinsel becerilerini geliştirmesine ve elde ettiği bilgi ile de çevresine hâkim olmasına neden olur (Çelik & Küçükyıldırım, 2022, s. 64). Diğer bir ifadeyle Dewey'e göre insanın doğal ve toplumsal çevre ile kurmuş olduğu etkileşim süreci olarak deneyim, bu etkileşim sürecinde yaptığı ve maruz kaldığı etkilerin diyalektik, bütünsel sürekliliği sonucu sürekli yenilenen bir olgudur.

Kültüre dair ifade ettiği düşünceleri, kültürü oluşturan unsurlar için de geçerli olan Dewey, kültürel bir olgu olan

özgürlüğün de tarihsel süreç içerisinde değişen koşullara bağlı olarak ele alınması ve tanımlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Dewey'in özgürlüğü, dış kontrol ya da denetim tarafından sınırlandırılmamış bağımsız eylem ve davranış kapasitesi olarak kavraması, engellerden yoksun basit bir dış eylem olarak özgürlük kavramına meydan okumaktadır (Dewey, 2022, s. 96). Bu düşüncüyü savunurken Dewey'in argümanı, iş birliğine dayalı çabalarda bireysel özerklik meselesinin, çeşitli kültürel unsurların dinamik bir etkileşimi olarak anlaşılan hâkim kültür bağlamında ele alınması gereken bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kültürel unsurlar arasında hukuk ve siyaseti, endüstri ve ticareti, bilim ve teknolojiyi ifade ve iletişim sanatlarını ve bunların ayırt edici olduğunu düşündükleri meziyet ve değerlendirmeleri yer almaktadır (Dewey, 1987, s. 26).

Özgürlüğün varlığının kültürel bir olguya bağlı olduğunu ve anlamının kültürel ve sosyal pratikler tarafından şekillendirildiğini öne süren Dewey'in özgürlük anlayışı, bireyin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel karşılıklı etkileşimden bağımsız olarak değerlendirilmemelidir. Dewey'in bakış açısı, kişisel hakların korunmasına odaklanmak yerine, bireysel özgürlüğün şekillendirilmesinde toplumsal olanakların rolünü vurgulamıştır (Yılmaz, 2009, s. 82). Diğer bir ifadeyle özgürlük, kültürel normlar, gelenekler ve hâkim toplumsal yapı da dahil olmak üzere çok sayıda faktör tarafından belirlenir. Dolayısıyla, tam özgürlük arayışı yasal düzenlemelerden daha fazlasını gerektirir. Kültürel değişimler ve sosyal yapının evrimi, bu arayışta zorunlu bileşenler haline gelmiştir.

Felsefi düşüncesi onu özgürlük kavramını sorgulamaya yöneltmiş olan Dewey, özellikle şu sorular üzerinde durmuştur: Özgürlük nedir ve değeri nedir? Özgürlük arzusu doğuştan gelen bir insan eğilimi midir yoksa belirli olayların bir sonucu olarak mı ortaya çıkar? Özgürlük kendi içinde bir amacı mı temsil eder yoksa başka şeylere ulaşmak için bir araç mıdır? Bu sorular aracılığıyla özgürlüğün güvenlik, beslenme, barınma, giyim ve memnuniyet gibi diğer temel insani ihtiyaçlara kıyasla göreceli önemini tespit etmeye çalışan Dewey'e göre özgürlük sevgisi, insanın doğasında vardır. Ancak ona göre özgürlük, kültürel bir olgudur. Kültürel özgürlük olmadan politik olarak özgürlükten bahsetmek çok da mümkün değildir.(Türer, 2015a, ss. 142-143) Diğer bir ifadeyle uygun koşullar olmadan insanın doğasındaki özgürlüğün ortaya çıkması mümkün değildir. Kültürü insanların bir arada yaşamasını sağlayan koşulların toplamı olarak gören Dewey'e göre kültür ile ilgili esas sorun, insana özgürlük sağlayacak kültürü karakterize eden özelliklerin neler olduğudur. Buna göre özgürlük, insanın bitmeyen bilinçli çabalarının bir sonucudur (Dewey, 1987, ss. 11-12). Bu noktada gelişen bilimi hesaba katmadan üretim, tüketim, endüstri vb. kültürün parçasını oluşturan ekonomik değerlerin oluşumunu anlamının mümkün olmadığı gibi müzik, edebiyat sanat gibi kültürel unsurları hesaba katmadan siyasi olarak özgürlüğü de anlamak mümkün değildir. Öyle ki ona göre bir kitle iletişim aracı olarak bu unsurlar kitleleri yönlendirmeyi amaçlayan etkili birer propaganda malzemesi olarak kullanılmaktadırlar (Dewey, 1987, s. 11-16).

Amerikan geleneğinde özgürlüğün birey kavramı ile bağlantılı olarak ele alındığını ifade eden Dewey'e göre farklı kültürlerde özgürlüğün kaynağı değişiklik göstermektedir. Öyle ki Amerika'dan farklı olarak Avrupa'da özgürlüğün kaynağının akıl olduğunu vurgulayan Dewey'e göre davranışlarını arzu ve isteklerine göre değil aklın kurallarına göre düzenleyebilen insanlar özgürdür (Dewey, 1987, s. 28). Ancak Aydınlanma ile hızlı bir şekilde gelişmeye başlayan bilim ve teknolojinin her türlü baskı ve kötülüğü ortadan kaldırıp insanı özgürleştireceğine dair inancın başarısızlıkla sonuçlandığını ifade eden Dewey'e göre bu ilerleme düşüncesi, neden olduğu değişimler ile en son noktada totaliter bir yapıya dönüşmüştür (Dewey, 1987, s. 111). Buradan çıkarılacak sonuç, tarihsel-toplumsal

koşulları dikkate alamadan tanımı yapılacak ya da idealize edilecek bir özgürlüğün, farklı kültürel yapıya sahip toplumlarda uygulamaya konulduğunda karşısına varacak düzeyde ciddi sorunlara ve çelişkili durumlara neden olacağıdır. Dolayısıyla Dewey'e göre insanın özgür olmasını sağlayacak her yerde geçerli olacak bir koşullar listesi yoktur. O yüzden mevcut özgürlük anlayışının yeniden revize edilmesi gerekmektedir.

Yaşadığı dönemin güncel sorunlarını dikkate alan bir düşünür olan Dewey'in siyaset ile ilgili görmüş olduğu sorunlardan biri, liberalizmin neden olduğu bireysel özgürlük anlayışıdır. Bu anlayışın bireyi yaşadığı çevreden soyutladığını ve özgürlüğün yalnızca ekonomik ve maddi alan ile sınırlandığını dilen getiren Dewey, bu yanlış anlayışın yeniden düzeltilmesi gerektiğini iddia eder. Klasik liberalizm olarak nitelendirilen bu özgürlük anlayışının, sabit bir insan doğası, akıl ve bedenden oluşan düalist insan, yaşam, mülkiyet ve özgürlük gibi hakların doğuştan gelmesi gibi birtakım yanlış temeller üzerine inşa edildiğini savunan Dewey'e göre bu durum, çıkarı peşinden koşan bir bireye ve bu bireyin toplum ile arasında gerilim ve çatışmanın artmasına neden olmaktadır. Ona göre özgürlüğün doğuştan insanın sahip olduğu bir hak olarak görülmesinin neden olduğu bu sorunların ortadan kaldırılması için özgürlük anlayışının revize edilmesi gerekmektedir. Bunun üç adımda gerçekleştirilebileceğini savunan Dewey'e göre bu adımlardan ilki, özgürlüğün doğuştan gelen bir hak değil, tarihsel süreçte değişen kültürel koşullara göre ortaya çıkan bir olgu olarak ele alınmasıdır. Buna bağlı olarak gerçekleştirilmesi gereken ikinci adım, akıl ve özgürlük gibi kavramların yeniden tanımlanmasıdır. Üçüncü adım ise bu kavramların yaşamda pratik çözümler üretmeyi sağlayan işlevsel kavramlar haline getirilmesidir. Diğer bir ifadeyle klasik liberal düşüncedeki birey, zekâ, özgürlük gibi kavramlar, mutlak kavramlar olarak değil, insanın çevresi ile kurmuş olduğu ilişkiye bağlı olarak sürekli anlamı değişen kavramlar olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu kavramlar, klasik liberalizmde olduğu gibi topluma rağmen değil, içinde bulunulan toplumun tarihsel-kültürel koşullara bağlı olarak anlamları şekillenmektedir. Öyle ki Dewey'e göre klasik liberalizmdeki bu bakış açısı, bireyin toplumla olan bağı ve ilişkisinin kopmasına, bu da bireyin bilgi, beceri ve deneyiminin zayıflamasına neden olmaktadır. Oysa ona göre bireysellik, insanın topluma karşı olmakla değil toplum ile kurmuş olduğu sağlıklı etkileşim ile kazanılacak bir şeydir (Türer, 2015, s. 142-143).

Bireyin kendi kendine yeten bir varlık değil içinde bulunduğu sosyal koşullara bağlı yaşamak zorunda olan bir varlık olması dolayısıyla özgürlüğün kültür bağlamında ele alınması gerektiğinin savunan Dewey'e göre klasik liberal düşüncenin dile getirdiği mutlak özgürlük anlayışı, çeşitli sorunlara sebep olmaktadır. İdealist, bireyci, mutlak bir özgürlük anlayışı yerine deneyime dayanan, işlevsel, natüralist bir yaklaşımı benimseyen Dewey'in özgürlük anlayışı, deneyime dayalı olarak yeniden inşa edilen toplumsal bir olgudur. Onun bu düşünceyi dile getirmesinde en büyük etken onun yaşamı boyunca ABD'de tanık olduğu nüfus artışı, iç savaş, ikinci dünya savaşı, ekonomik krizler gibi önemli olaylardır. Bu olayların mevcut liberal yaklaşımları zora sokması, Dewey'i farklı bir çözüm arayışına itmiştir. Bu çözüm de yeniden formüle ettiği yeni liberalizmdir.

Sonuç

Felsefe tarihinde özgürlük kavramı zaman içinde farklı düşünürler ve akımlar tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bireye ilişkin haklar, toplumsal yükümlülükler ve ahlaki değerler arasındaki ilişki sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Antik Çağ'dan günümüze kadar özgürlük hem bireysel hem de toplumsal düzenin bir yansıması olarak ele alınmıştır. Modern felsefede ise özgürlük, sadece engellerin kaldırılması olarak değil, aynı zamanda bireyin potansiyellerini gerçekleştirmesi olarak tartışılmıştır. Ancak, teknolojik gelişmeler ve dijitalleşme ile karakterize olan

günümüz dünyasında, özgürlük yeni karmaşık zorluklarla karşı karşıyadır. Bu durum, özgürlüğün gelecekteki tanımını belirlemek için daha fazla felsefi tartışma yapılmasını gerektirmektedir.

Dewey'in özgürlük kavramı, modern toplumlarda bireysel özgürlüğün bireysel hakların korunmasıyla sınırlı olmadığı, aynı zamanda toplumsal koşullar ve kolektif yükümlülükler tarafından da bilgilendirildiği fikrine dayanmaktadır. Bu özgürlük anlayışı, bireyin gelişimi ile toplumsal gelişimin birbirini tamamlayan süreçler olduğunu ileri sürmekle birlikte özgürlüğü bireysel haklarla sınırlı olmayan, toplumsal yükümlülükleri de içeren diyalektik bir boyutta şekillendirmiştir. Bu bağlamda Dewey'e göre özgürlük, sadece bireylerin değil, bir bütün olarak toplumun kolektif çabasıyla gelişir ve yaygınlaşır. Bu noktada onun özgürlük anlayışının, Berlin'in ifade ettiği negatif özgürlük düşüncesi ile örtüştüğü ileri sürülebilir.

Dijitalleşmenin bireysel özgürlük, veri gizliliği, mahremiyet, dijital sansür ve çevrimiçi platformların manipülasyonu üzerindeki etkilerinin de gösterdiği gibi dijital çağın zorluklarına çözüm üretmede Dewey'in özgürlük anlayışının revize edilmesi gerekmektedir. Onun özgürlük anlayışı, bireyin sosyal bağlamda etkileşim yoluyla gelişimini vurgularken, dijital çağ bu etkileşimlerin merkezileşmesine ve manipüle edilmesine tanıklık etmektedir. Bu da bireylerin kişisel verilerine ve mahremiyetine yönelik tehditlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Teknolojik gelişmeler, özellikle veri güvenliği ve kişisel özerklik açısından bireylerin özgürlükleri üzerinde yeni baskılar doğurmaktadır. Bu noktada Dewey'in özgürlük anlayışı, dijital çağın ortaya çıkardığı sorunları ele almak için ortaya atılacak yeni yaklaşımları bilgilendirebilecek teorik bir çerçeve sunmak için kullanılabilir. Temelde Dewey'in anlayışı, bireylerin ortak sorumluluk ve aktif sosyal katılım yoluyla kendi özgürlüklerini inşa etmelerinin önemini vurgulamaktadır. Ancak dijital çağın ortaya çıkışı, bu anlayışa doğrudan bir çözüm sunmayan anonimlik, bilgi manipülasyonu ve dijital sansür gibi zorluklara yol açmaktadır. Bu bağlamda, bireylerin modern toplumlarda özgürlüklerini koruyabilmeleri, eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesine, teknolojik okuryazarlığın artırılmasına ve dijital haklar konusunda daha fazla farkındalığın teşvik edilmesine dayanmaktadır.

Sonuç olarak Dewey'in özgürlük anlayışı toplumsal özgürlüğün gelişimi için temel bir çerçeve sunarken, dijitalleşme ve teknolojik gelişmelerle karakterize olan modern dünyada sürekli olarak yeniden formüle edilmelidir. Dewey'in özgürlük kavramı, insanların özgürlüklerini sosyal ve kültürel bağlamlarda inşa etmeleri için bir temel sağlamıştır. Ancak, bu tehditlere karşı sağlam bir karşı duruş oluşturmak için yeni fikir ve çözüm çerçeveleri geliştirmek zorunludur. Öyle ki modern toplumlarda özgürlüğün sürdürülebilirliğini sağlamak, insanın kendisini Dewey'in sosyal özgürlük kavramı doğrultusunda gelişen teknolojik ve kültürel bağlamlara karşı sürekli olarak yenilemeyi gerektirmektedir. Bu noktada insanın aşması gereken en büyük zorluk ise bugün insanı etkisi altına almış olan dijital dünya ağı tarafından kendisine sunulan ya da dayatılan dünya karşısında konformizmden kurtulma cesareti göstermek olacaktır.

Kaynaklar

- Adugit, Y. (2013). Özgürlüğün Kısa Tarihi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 63-94.
- Akgün, E. (2013). Ortaçağ'da Özgürlük Arayışı. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(8), 120-134.
- Akgün, Kaya, E., & Aslan, H. (2010). Üç Özgürlük Paradigması. *I. Uluslararası Felsefe Kongresi: Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik*, 112-122.
- Bahadır, M. (2019). *Theodor W. Adorno'da Kültürün Metalaşması*. Çizgi Yayınevi.
- Bahadır, M. (2022). Physis'ten Polis'e Doğa-İnsan Karşıtlığında Toplum Ve Kültür. E. Cengiz & M. Han Arıtürk (Ed.), *Edebiyatın Felsefi Yüzleri İçinde* (s. 327-374). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınevi.
- Çelik, Ö. (2020). Isaiah Berlin'in Pozitif Özgürlük Kavramı Ve Eleştirdiği Pozitif Özgürlükçü Yaklaşımlar. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12(3), 159-186.
- Çelik, R., & Küçükylıdırım, S. (2022). Dewey'in Düşüncelerinin Darwinci Temelleri. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 75, 57-73.
- Dewey, J. (1987). *Özgürlük ve Kültür* (Vedat Günyol, Çev.). Remzi Yayınevi.
- Dewey, J. (2022). *Nasıl Düşünürüz?* (H. Kayıkçı, Çev.). Ayrıntı Basım Yayınevi.
- Hoffmann, T., & Michon, C. (2017). Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism. *Philosophers Imprint*, 17(10), 1-36.
- Işıқтаç, Y. (2020). Isaiah Berlin: Negative and Positive Liberty. *Annales De La Faculté De Droit d'Istanbul*, 68, 37-45.
- Özçınar, Ş. (2013). Doğa-Kültür Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Sorunu. *Kaygı*, 20, 181-198.
- Özkan, E. B. (2014). Stoa Ahlâkında ve Seneca'da Özgürlük Anlayışı. N. Eda Akyürek Şahin, M. Ertan Yıldız, Mehmet Alkan (Ed.), *Eski Çağ Yazıları 6- Akron 8 İçinde* (s. 225-270). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sarıkaya, M. Z. (2024). Rönesans Ve Reform Hareketlerinin Batı Aydınlanmasına Etkisi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, 243-260. <https://doi.org/10.29029/busbed.1516244>
- Saygın, A. (2020). *Aristoteles'in Özgürlük Felsefesi Üzerine*. https://www.academia.edu/29707268/Aristoteles_in_%C3%96zg%C3%BCr%C3%BCK_Felsefesi_%C3%9Czerine
- Tekin, S. (2010). *Modern Dünyada Özgürlük Yanılsaması* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dumlupınar Üniversitesi.
- Türer, C. (2015). John Dewey. B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğu'dan Batıya Düşüncenin Serüveni İçinde* (C. 4, s. 125-153). İnsan Yayınları.
- Usta, A. (2018). Aydınlanma Düşüncesine Kısa Bir Bakış. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1, 74-90.
- Yılmaz, Z. (2009). John Dewey'in Liberalizmi: Birey/cilik-Toplum ve Özgürlük. *Kaygı*, 12, 79-92.

Yazar Katkıları: **Tek Yazar** Fikir - Tasarım Denetleme- ; Kaynaklar- ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/veya Yorum -; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: **Sole Author** Concept -; Design- ; Supervision -Resources ; Data Collection and/or Processing ; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search- ; Writing Manuscript- ; Critical Review

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Ethical Committee Approval: -

Philosophical Foundations Of The Sapir-Whorf Hypothesis

Sapir-Whorf Hipotezinin Felsefi Temelleri

Yavuz DAŞDEMİR¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Yabancı
Diller Yüksekokulu, Erzurum-Türkiye,
yavuz.dasdemir@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 24.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 24.03.2025

Atıf /Cite this article:

Dasdemir, Y. (2025), Philosophical Foundations
Of The Sapir-Whorf Hypothesis. *Erzurum Teknik
Üniversitesi Anadolu Felsefe Dergisi*, 1, 11-20.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-Noncommercial 4.0
International License.

Öz

Bu çalışmanın amacı tartışmalı Sapir-Whorf Hipotezinin felsefi alt yapısını ortaya koymaktır. Antik Çağ düşünce dünyasından günümüze değin insanın iki özgül yetisi olarak ele alınan dil ve düşünce arasındaki bağlantı, üzerinde birçok görüş ortaya atılan felsefi bir sorundur. Günümüzde Benjamin Lee Whorf ve hocası Edward Sapir tarafından ortaya koyulan Sapir-Whorf Hipotezi olarak bilinen görüş -yaygın bilinenin aksine- derin felsefi alt yapısı olan disiplinler arası bir varsayımdır. İlk kez Herodot, Mısırlıların yazım sistemlerinin Yunanlılardan farklı olmasından dolayı farklı davranış tarzları sergilediklerini iddia etmiş, böylece dilsel görelilik ilkesinin temelini atmıştır. Sonraki yüzyıllarda Francis Bacon, dilsel yapılarıdaki farklılıkların bilim ve sanatta farklı gelişmelere neden olduğunu öne sürerek dilsel görelilik ilkesine değinmiştir. Descartes rasyonalizmine karşı Locke; Kant'ın doğuştancı görüşüne karşı ise Hamann dilsel göreliliği savunmuştur. Hamann'ın ardından Herder tarafından geliştirilen dilsel görelilik ilkesi Humboldt'la daha sistemli hale getirilmiştir. Dilsel görelilik ilkesi, bir dilin dil bilgisel yapısı ile kelime dağarcığının o dili konuşanların dış dünyaya ilişkin algı ve düşüncelerini etkilediğini ya da belirlediğini temel alan Sapir-Whorf Hipotezine dönüşmüştür. Bu çalışmada, günümüzde çok tartışılan ve kısmen kabul gören bu hipotezin derin bir felsefi alt yapısı olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dil-Düşünce İlişkisi, Dilsel Görelilik, Sapir-Whorf Hipotezi, Doğuştancılık, Ampirizm.

Abstract

The aim of this study is to reveal the philosophical background of the controversial Sapir-Whorf Hypothesis. The connection between language and thought, which have been considered as two specific human faculties from the ancient world of thought to the present day, is a philosophical problem on which many opinions have been put forward. Today the view known as the Sapir-Whorf Hypothesis, put forward by Benjamin Lee Whorf and his teacher Edward Sapir, is- contrary to popular belief- an interdisciplinary assumption with a deep philosophical basis. Herodotus was the first to claim that the Egyptians exhibited different behavioral styles because their writing system was different from the Greeks, thus laying the foundation for the principle of linguistic relativity. In the following centuries, Francis Bacon referred to the principle of linguistic relativity, arguing that differences in linguistic structures led to different developments in science and art. Locke defended linguistic relativity against Descartes's rationalism, and Hamann defended linguistic relativity against Kant's innate view. The principle of linguistic relativity, developed by Herder after Hamann, was made more systematic by Humboldt. The principle of linguistic relativity transformed into the Sapir-Whorf Hypothesis, which is based on the idea that the grammatical structure and vocabulary of a language affect or determine the perceptions and thoughts of its speakers about the outside world. In this study, it has been revealed that this hypothesis, which is much debated and partially accepted today, has a deep philosophical substructure.

Keywords: Language-Thought Relationship, Linguistic Relativity, Sapir-Whorf Hypothesis, Nativism, Empiricism.

Introduction

Language, which enables communication among people, is similar to the communication systems in other living things in this respect. Language also differs radically from other communication systems in its relationship to thought processes. As a matter of fact, language is accepted as a human ability that has functions beyond communication. Whorf, together with Saussure, demonstrated that language exists independently of the communicative situations of individuals (Pable, 2020, p. 94). In this respect, language is more than just a means of communication; it is in connection with the human ability to think. The relationship between language and thought emerges in different ways. For example, it is argued that language is an important tool for thought in terms of facilitating the understanding of the knowledge and beliefs of others (Pae, 2012, p. 50). Structurally, it is accepted as the inner part of language and thought (Li, 2022, p. 35). In recent years, many theories have been developed and discussed about the relationship between language and thought. These theories are generally considered within the Sapir-Whorf Hypothesis (Michael, 2002, p. 107). This hypothesis has been discussed since it was put forward and has been the subject of research in many disciplines including linguistics, psychology, philosophy, anthropology and education (Umoh and Udoh, 2011, p. 8; Li, 2022, p. 32).

Although Whorf and Sapir were the ones who systematically put forward the Sapir-Whorf Hypothesis, Boas influenced this hypothesis as Sapir's teacher (Kay and Kempton, 1984, p. 65). With Boas, who first defended the view that people are prejudiced against different cultures in an ethnocentric manner, the Sapir-Whorf Hypothesis, that is, the belief that the languages people use can have a great effect on the way they perceive reality, began to emerge step by step (Brysbaert, Fias and Noel, 1998, p. 52). Since Whorf, as Sapir's student (Kay and Kempton, 1984, p. 65), played a leading role in the emergence of this hypothesis, it is also known as the Whorfian Hypothesis. As a matter of fact, as will be seen in this study, Whorf was the most prominent figure in the emergence of this hypothesis with his studies and the ideas he put forward.

Sapir and Whorf, whose names were given to the Sapir-Whorf Hypothesis, conducted research on the idea that the language people speak affects their way of thinking (Perlovsky, 2009, p. 518). The Sapir-Whorf Hypothesis suggests that the structure of the native language determines the way a person analyzes raw data from sensory experience and affects thought processes (Crawford, 1982, p. 217). Accordingly, a person's native language affects the way they perceive the world and their thoughts about it (Sawin, 1987, p. 293). In general, the Sapir-Whorf Hypothesis puts forward ideas ranging from the fact that language is closely related to thought, and that this determines thought to the fact that language has partial effects on thought (Jinandi Chathurya, 2019, p. 73). According to the hypothesis, there is a causal relationship between language and thought (Latkowska, 2015, p. 7). Sapir (1949, p. 218) even sees language as a special form of thought.

According to Whorf, languages are ways of thinking (Pavlenko, 2016, p. 581). A person thinks according to his language and sees reality under its influence (Whorf, 1952, p. 173). Therefore, according to him, a person thinks in a language such as English, Sanskrit or Chinese (Whorf 1952, p. 177). With this view, Whorf does not agree with the widespread view that human thought processes have a common logical structure, which he describes as "innate logic". To him, different language patterns in people determine their views of the world. From this perspective, language does not only convey thoughts, but also shapes them (Currie, 1966, pp. 14-15). Similarly, Sapir (1949, p. 207)

contended that language cannot be considered separately from culture, which determines the structure of human life. He said that a community that has no knowledge of *theosophy* will not have a name for it (Sapir, 1949, p. 219). Thus, according to Sapir and Whorf, language has effects on the culture people live within and people see the outside world in accordance with the culture shaped by a particular language.

Whorf (1952, p. 173) stated that human thought forms are controlled by the laws of unconscious patterns, and that these patterns are systematizations of the language spoken by the person. Similar to Whorf, Sapir also assumed that language, which places thinking in *a priori* linguistic categories, serves as a template for thought (van Troyer, 1994, p. 164). Based on this, the Sapir-Whorf Hypothesis is a view that emerges as a result of the mother tongue acquired through the influence of culture and society, affecting people in different ways intellectually, as opposed to the idea of a universal grammar in the human mind. Accordingly, the hypothesis opposes a Cartesian understanding of language and suggests that there cannot be a common language form. Therefore, this hypothesis has developed statements that are the exact opposite of the nativist language hypothesis, which began with Plato, continued with Descartes and reached its peak with Chomsky. Since the philosophical background of the Sapir-Whorf Hypothesis is discussed in detail in the study, the hypothesis will be discussed in general terms in this section.

First of all, Whorf, the most important figure of the Sapir-Whorf Hypothesis, defines language as follows: "...every language is a vast pattern-system, different from others, in which is culturally ordained the forms and categories by which the personality not only communicates, but analyzes nature, notices or neglects types of relationships and phenomena, channels his reasoning, and builds the house of his consciousness" (Whorf, 1952, p. 173). According to this definition, every language is a system of patterns that produce different mental categories in humans. Accordingly, language forms the perception and views of humans towards the external world. Starting from it, Whorf made three basic claims regarding language: Language affects perception that emerges directly from experience; it produces non-perceptual categories that affect worldview; and it directs social perception (Currie, 1966, p. 28). Whorf (1952, p. 182), who exemplified this view of language with the structure of the Hopi language, claimed that the fact that Hopi has subjectless verbs gives that language the power to understand the universe. According to him, changing the language means changing the understanding of the universe.

Whorf's professional work has great influence on his development of this language theory. While he was working at a fire insurance company to analyze the conditions of how fires and explosions start, he thought that these events could be affected not only by physical conditions but also by human behavior. For example, he observed that while people were more careful around a tank marked "fuel can," they were less careful around a tank marked "empty fuel can." However, "empty" cans can be more dangerous because they contain vapors that are ready to explode. The word "empty", contrary to its physical meaning, means "ineffective", "non-existent" or "invalid" linguistically. This situation is an example of behavior taking on dangerous forms linguistically. As a second example, the metal stills in a lumber distillery were insulated with a composition prepared from limestone called "twisted limestone". This coating, which was thought to need no protection from heat or fire, was seen to catch fire and burn, to everyone's surprise. Since "limestone", which ends with "stone" linguistically, means fireproof, the behavior of bringing the coating close to the fire was tolerated. As a third example, a large iron kettle filled with boiling varnish was observed to be heated to a point close to ignition. The varnish inside the kettle, which was removed from the fire by a technician

but not covered, caught fire after one minute. Linguistically, the varnish inside the kettle, which was taken “above” the fire and “away” from it, continued to spread heat in the intensely heated kettle, even though it was removed from the fire. In the fourth example, a worker used a rarely used wall-mounted electric heater to hang his coat. A guard who entered at night flipped the switch, which he perceived as “turning on the light.” The guard did not see the glow of the heater because there was a coat hanging on it. The coat soon caught fire, causing the entire building to burn down. In the fifth example, a tannery discharged wastewater containing animal manure into a settling basin, partly lined with wood and partly open. This situation is normally described as a “pool full of water.” A worker lit a blowtorch nearby and threw a match into the water. However, the formation was actually the opposite of water, as the decomposed waste material began to turn into gas under the wooden lining. A spark ignited the wooden structure and the fire quickly spread to the adjacent building. In the sixth example, a drying room was prepared with a fan that caused an air current that would circulate throughout the room and exit through a hole at the other end for the hides. The heated part of the fan caught fire, the sprayed sparks directly ignited the hides and the entire stock was destroyed. The linguistic dimension of this dangerous situation was that the function of the fan was thought to be “to cause a breeze” due to the meaning of the word “fan” as “making a breeze”. Its function of causing a breeze for flames and sparks was ignored. In the last example, “scrap lead” was piled up next to a coal melting pot for lead recovery. However, this statement is misleading since this pile also contained old radio condensers containing paraffin. Indeed, the paraffin caught fire in a short time, the fire spread to the roof and half of the roof was burned. Based on such examples, Whorf demonstrated that language shapes certain behaviors and that language analyses are related to reality (Whorf, 1944, pp. 198-200).

1. The Two Versions of the Sapir-Whorf Hypothesis

The Sapir-Whorf Hypothesis, which emerged with the contributions of his teacher Sapir and the examination of many events based on the ways fires started, has two versions: “strong” (linguistic determinism) and “moderate” (linguistic relativity). According to the strong version, the mother tongue determines the way we perceive and think about the outside world. Accordingly, language acts as a filter on reality. One of Whorf’s most well-known claims supporting this is the difference in time perception between Hopi Indians and English speakers. For example, Hopi does not make a grammatical distinction for time like English. The moderate version of this hypothesis claims that different languages encode different categories and thus speakers of different languages think about the outside world differently. For example, different languages divide the color spectrum at different points. While the Navajo language has a single word for blue and green, Russian has different words for dark blue and sky blue. The Zuni language of the Native Americans calls yellow and orange the same color. Perhaps the most well-known Whorfian claim is that the Eskimo language has more words for “snow” than English, thus influencing the Eskimo worldview (Fromkin, Rodman and Hyams, 2007, p. 26; Li, 2022, p. 36; Yule, 2020, p. 314). Similarly, unlike European languages, some African languages have only words for colors such as “black” and “white,” and thus their ability to recognize and distinguish between different colors is more limited than Europeans. Again, while languages such as English, Chinese and Japanese have four seasons a year, Tagalog only has rainy and dry seasons. In this case, while the English, Chinese and Japanese have a more colorful and lively perception of the year, the Tagalog people have a monotonous and unlively perception of the year. This means that languages influence the worldview and intellectual perspectives (Li, 2022, pp. 34-36). In Hopi grammar, clouds and stones are considered alive. Therefore, Whorf claims that the

Hopi see clouds and stones as alive in the outside world. On the other hand, since clouds and stones are considered inanimate in English, it can be said that English speakers perceive the outside world differently than the Hopi people (Yule, 2020, p. 314). In addition, the use of time-related words in the Hopi language grammar is different from English. According to Whorf, this causes a difference in the perception of "time" between the Hopi people and the English (Lucy, 1997, p. 297). To provide a clearer example, the difference in the use of the second person singular pronoun in English and French indicates a difference in the perceptions of "sincerity" and "formality" in a narrative. Indeed, while the relationship between the speaker and the interlocutor is unclear in English, this relationship is clearer in French, which has two different pronouns for this relationship, "tu" and "vous" (Fee, 2003, p. 202). The conclusion from these examples is that, according to the Sapir-Whorf Hypothesis, each language interprets the outside world differently (Koparan, 2020, p. 17).

The Sapir-Whorf Hypothesis suggests that human thinking is shaped by the native language and that speakers of different languages think about the external world in different ways. This assumption is controversial for two reasons. First, it seems to undermine the possibility of a universal basis for human cognition. This idea is at odds with the finding that color naming differences across languages are limited, with certain color naming patterns common across languages. Second, the evidence supporting this hypothesis does not always replicate it reliably (Cibelli, Xu, Austerweil, Griffiths and Regier 2016, pp. 1-2). Still, the moderate version of it is partially supported by empirical studies, as opposed to the view that language completely determines thought.

2. Philosophical Background of the Sapir-Whorf Hypothesis

The language-thought relationship, which was discussed around "logos" in ancient Greek philosophy and has recently become one of the fundamental problems of philosophy of language, continues to be a philosophical issue that maintains its importance. It is accepted that language, which enables communication among people, is not only a simple means of communication but also a prerequisite for intellectual activities. In this sense, language differs significantly from the communication systems seen in other living beings in terms of its close relationship with thought. This aspect of language causes it to be positioned superficially as a means of communication, but when viewed in depth, it is characterized as an extremely complex and mental set of activities. This dualistic structure of language has been one of the main issues that have attracted the attention of philosophers for centuries.

The language-thought relationship, which has been discussed among scientists since ancient times (Li, 2022, p. 36), attracted the attention of Indian grammarians in ancient India, Plato and Aristotle in ancient Greece, the Stoics and Epicureans in the later period, and philosophers such as Descartes, Locke, and Leibniz in the 17th century (Vendryes, 2001, pp. 49-50). In the following century, as a result of relatively versatile linguistic research, the first steps were taken to partially separate language from philosophy; the language-thought relationship began to be addressed in the context of the effects of individual languages on perception and cognition of the outside world. While the philosophy of producing ideas on language ability continued in the previous century, the roles of individual languages such as Turkish, Arabic, and English in shaping people's worldviews were investigated.

As said before, the Sapir-Whorf Hypothesis is a view of language put forward jointly by American businessman and amateur linguist Benjamin Lee Whorf, who was active in the 1920s and 1930s, and anthropologist Edward Sapir. Sapir and Whorf were contemporary representatives of this tradition founded by the German Romantic philosophers

of the 19th century. The predecessors of the German philosophers go back to the time of Herodotus (Hunt and Agnoli, 1991, p. 377). Herodotus thought that the general behavior of the Egyptians, who wrote from right to left, was completely opposite to that of the Greeks, who wrote from left to right. This idea can be seen as the earliest inspiration for the Sapir-Whorf Hypothesis (Fishman, 1980, p. 25). Similarly, Plato, who argued that thought was different from language, put forward the view that language affects thought, which also provided a source for this hypothesis. The fact that Aristotle, similar to Plato, indirectly agreed with this view shows that he also indirectly provided the basis for this hypothesis (Penn, 1972, pp. 42-44).

Historically, researchers have been drawn to the fact that different languages use different semantics for colors. While English speakers have separate names for green and yellow, ancient Hebrew has a single name. Classical Greek has the same names for blue and black, while Italian uses four different words for blue. The Japanese word *awo* can mean either green or blue, depending on the context (Hunt and Agnoli, 1991, p. 380). The fact that languages have different semantics for color was seen as an important starting point for Sapir and Whorf. Discussions about the influence of language on thought have also continued in later periods, originating from Herodotus, Plato and even Aristotle.

It can be said that the Sapir-Whorf Hypothesis founded its philosophy as a reaction to the rationalist view that began with Plato's views of the world of ideas and innate knowledge and peaked with Descartes. As a result, this hypothesis tried to base itself on an empiricist understanding of knowledge. Accordingly, knowledge of the external world is not the same for every person from birth, but has an *a posteriori* feature that changes according to the language the individual has. It brings to mind the Sophists in the Ancient Greek world of thought who evaluated the external world with their relativist understanding of knowledge. According to them, knowledge varies from person to person. Therefore, there has not to be a truth that everyone agrees on. Similar to this idea, the Sapir-Whorf Hypothesis defends the thesis that each language reveals its own truth.

Francis Bacon said that the Greeks were more inclined towards science and art than the Romans, and that this was because Greek combined words more freely than Latin. In this sense, the philosopher approached the hypothesis of linguistic relativity and examined the relationship between language and thought; he inspired Herder with his idea that language is related to a people's character. Accordingly, Bacon explained the effect of language on a people's collective non-linguistic behavior with the "moderate" version of this hypothesis (Penn, 1972, pp. 42-43). On the other hand, Locke is seen as the first advocate of the Whorfian view, which argues that the way people name situations affects their behaviors regarding situations. With this view, the philosopher took a stance against Descartes's view of innate ideas (Penn, 1972, pp. 43-45). In addition, Locke pointed to linguistic relativity with his observation that a complete translation between languages was not possible (Aarsleff, 1982, p. 376). It can be said that the principle of linguistic relativity, which is based on a subjective basis, is a result of the epistemology that Condillac inherited from Locke (Aarsleff, 1982, p. 346). The philosopher tried to establish the principle of linguistic relativity by presenting the philosophical basis of the concept of *Volksgeist*, which emphasizes the relationship of languages with culture (Aarsleff, 1982, p. 31).

As can be seen, linguistic relativity was put forward in different ways before the 18th century. However, the claim that a language affects the thoughts of its speakers is first clearly seen in Hamann (Penn, 1972, p. 41). Hamann -later Herder and partly Humboldt- put forward ideas that were against the "innate ideas", that is, categories, put forward

by Kant in his linguistic relativity thoughts. The reason for this is that Hamann's idea that a people's thoughts are related to the language they speak was opposed to the close similarity between languages brought about by Kant's rationalist innate ideas view (Penn, 1972, pp. 45, 47, 53). Accordingly, the emergence of the linguistic relativity thesis occurred when Locke developed ideas against Descartes's rationalist views and Hamann developed ideas against Kant's innate views. Although the principle of linguistic relativity is generally attributed to Humboldt and partly to Herder (Aarsleff, 1982, p. 335), it is known that Hamann's ideas were of great importance in its emergence.

The principle of linguistic relativity, which Hamann clearly put forward, was developed by Herder, and based on the doctrine he put forward, he argued that thought is fundamentally dependent on language and limited by language (Forster, 2011, p. 88). Arguing that thought is dependent on language and limited by it, Herder argued that a person can only think if he has a language and that he can think about things that a person can express linguistically (Forster, 2011, p. 109). Following Herder, Humboldt further developed the principle of linguistic relativity. In this respect, Humboldt was one of the first founding fathers of the linguistic relativity hypothesis developed by Whorf and Sapir in the 20th century (Freund, 2017, p. 963; Koerner, 1992, p. 174). Humboldt, along with Herder (Wang, 2017, p. 21), argued that how a nation thinks determines how it speaks, and how it speaks determines how it thinks (Humboldt, 1988, p. 46). Hamann and Herder, who focused on the differences between languages and were among the first sources of the principle of linguistic relativity, were the first inspirations leading to the formulation of the Sapir-Whorf Hypothesis (Stam, 1977, pp. 308-309).

It is noteworthy that the principle of linguistic relativity, which began with Hamann, gained momentum with Herder and matured further with Humboldt, was intensively discussed in the German intellectual world. Indeed, the idea that language presents the external world to humans has been seen as a European tradition, especially among German speakers, starting in the 18th century. German thinkers such as Humboldt and Cassirer, and more recently Boas, Sapir and Whorf, adopted this idea (Currie, 1966, p. 14). The reason why the Sapir-Whorf Hypothesis is based on Humboldt as the main source is that Humboldt is accepted as the first philosopher who saw language as a possibility of making sense of the external world (Humboldt, 1973, pp. 3-5). Hamann and Herder, who were influenced by Locke's anti-Cartesian views, reinforced Humboldt's idea.

When we look at the effects of the Sapir-Whorf Hypothesis on the world of thought today, the ideas of linguistic relativity, especially put forward by Locke as a reaction to Descartes's rationalist view, are discussed critically in a Cartesian framework with Chomsky as a reaction to the Lockean view. Chomsky's idea of linguistic universals has led to the questioning of the importance of differences between languages (Hunt and Agnoli, 1991, p. 377). The principle of linguistic relativity, developed against Descartes's rationalism, is itself subject to criticism on the basis of the Cartesian view, which Chomsky criticized with his universal grammar theory.

Conclusion

The Sapir-Whorf Hypothesis, which claims that the way a person thinks is determined or affected by the language s/he speaks, has philosophical foundations dating back to antiquity. Although this hypothesis, which is being tried to be substantiated by experimental and observational research, is a very new view, its foundations date back to ancient times. This hypothesis began to sprout with an empiricist understanding that is philosophically opposed to rationalism. This hypothesis, which emerged with a philosophical basis, continues to be investigated by different

disciplines such as linguistics, anthropology and psychology.

Some experimental studies show that certain differences in language produce certain differences in thought (Currie, 1966, p. 27). Many studies show that speakers of different languages perceive the world and think about it in relatively different ways. On the other hand, according to the results of a few studies, language shapes the way people think (Pae, 2012, p. 50). While such studies partially support the Sapir-Whorf Hypothesis, Chomsky's theory of universal grammar has put forward ideas that contradict this principle. In contrast to the Sapir-Whorf hypothesis, in the theory of universal grammar there is a basic structure to which all languages are subject in a common way.

The Sapir-Whorf Hypothesis, which is both criticized and partially supported in different disciplines today, suggests that structural and lexical differences in languages lead to differences in people's perceptions and thoughts about the outside world. For example, although the word "gönül" in Turkish is used in the same sense as "heart" in English, it actually has a broader and deeper meaning. Accordingly, when Turkish speakers use this word in interpersonal relationships, they will represent a deeper relationship. Since the English word "heart" has a relatively more superficial meaning, it will relatively affect the depth of the interpersonal relationship. This may be one of the many examples supporting the "mild" version of the Sapir-Whorf Hypothesis. On the other hand, the "strong" version of the hypothesis has not found support in the scientific community today.

One of the ways language affects thought is to provide people with new ideas and thoughts through new words. With scientific advances and new technologies, people have new inventions, ideas and lifestyles. Accordingly, new words emerge, especially in scientific and medical fields, and "neologism" adds new ideas to people, thus affecting and changing their thoughts. In this sense, it is seen that language affects thought in the context of vocabulary as well as grammar. (Li, 2022, pp. 34-35). The idea that a language's vocabulary, in addition to its grammar, facilitates scientific and philosophical developments, which is one of the basic principles of the Sapir-Whorf Hypothesis, supports the idea of "neologism".

The principle of linguistic relativity, which emerged with the ideas put forward from Herodotus to Humboldt, reached its peak with the Sapir-Whorf Hypothesis. Recently, D. Suskin's experimental study *Thirty Million Words: Building a Child's Brain*, which revealed that children of the same language have significant differences in their academic success due to the vocabulary they acquire for socio-cultural and economic reasons, partially supports the principles of the Sapir-Whorf Hypothesis (Daşdemir, 2024, p. 115). The 2016 US-made movie *Arrival*, which is about the Sapir-Whorf Hypothesis, is a direct reflection of the hypothesis in popular culture (Daşdemir, 2024, p. 113). Based on it, the Sapir-Whorf Hypothesis remains a view whose philosophical basis dates back to the Ancient Age and is still being debated today. Clearly, the deep relationship between language and culture that can be observed suggests that the moderate version of this hypothesis is defensible.

Bibliography

- Aarsleff, H. (1982). *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. University of Minnesota Press.
- Brysbaert, M., Fias, W. & Noel, M. P. (1998). The Whorfian Hypothesis and Numerical Cognition: Is ‘Twenty-Four’ Processed in the Same Way as ‘Four-and-Twenty’?. *Cognition*, 66, 51–77.
- Cibelli, E., Xu Y., Austerweil J. L., Griffiths T. L. & Regier, T. (2016). The Sapir-Whorf Hypothesis and Probabilistic Inference: Evidence from the Domain of Color. *PLoS ONE*, 11(7), 1-28.
- Crawford, T. D. (1982). Plato's Reasoning and The Sapir-Whorf Hypothesis. *Metaphilosophy*, 13(3/4), 217-227.
- Currie, I. D. (1966). The Sapir-Whorf Hypothesis: A Problem in the Sociology of Knowledge. *Berkeley Journal of Sociology*, 11, 14-31.
- Daşdemir, Y. (2024). *Wilhelm von Humboldt’da Dil-Düşünce İlişkisi*. (Unpublished Phd Thesis). Atatürk University Graduate School of Social Sciences.
- Fee, M. (2003). The Sapir-Whorf Hypothesis and the Contemporary Language and Literary Revival among the First Nations in Canada. *International Journal of Canadian Studies*, 27, 199-208.
- Fishman, J. A. (1980). The Whorfian Hypothesis: Varieties of Valuation, Confirmation and Disconfirmation: I. *International Journal of the Sociology of Language*, 26, 25-40.
- Forster, M. N. (2011). *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford University Press.
- Freund, M. (2017). Wilhelm von Humboldt. In M. Cameron, B. Hill & R. J. Stainton (Eds.), *Sourcebook in the History of Philosophy of Language: Primary Source Texts from the Pre-Socratics to Mill* In (p. 963-1027). Springer International Publishing.
- Fromkin, V., Rodman, R. & Hyams, N. (2007). *An Introduction to Language* (8th ed.). Thomson Wadsworth.
- Humboldt, W. v. (1973). *Schriften zur Sprache*. Philipp Reclam jun.
- Humboldt, W. v. (1988). *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind* (Peter Heath, Trans.). Cambridge University Press.
- Hunt, E. & Agnoli, F. (1991). The Whorfian Hypothesis: A Cognitive Psychology Perspective. *Psychological Review*, 98(3), 377-389.
- Jinandi Chathurya, P. W. B. Supporting and Refuting Whorf: An Analysis of Selected Evidences of the Sapir-Whorf Hypothesis [Paper], *International Conference On Business Innovation (ICOBI)*, (November 2019), Colombo.
- Kay, P. & Kempton, W. (1984). What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?. *American Anthropologist*, 86(1), 65-79.
- Koerner, E. F. K. (1992). The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay. *Journal of Linguistic Anthropology*, 2(2), 173-198.
- Koparan, C. (2020). Subversion and the Sapir-Whorf Hypothesis in Contemporary Science Fiction. *Journal of Science Fiction and Philosophy*, 3, 1-19.
- Latkowska, J. (2015). How Relevant is the Sapir-Whorf Hypothesis to Contemporary Psycholinguistic Research?. *Theory and Practice of Second Language Acquisition*, 1(1), 7–26.
- Li, J. (2022). Relationship Between Language and Thought: Linguistic Determinism, Independence, or Interaction?. *Journal of Contemporary Educational Research*, 6(5), 32-37.
- Lucy, J. A. (1997). Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 291-312.
- Michael, L. (2002). Reformulating the Sapir-Whorf Hypothesis: Discourse, Interaction, and Distributed Cognition.

Texas Linguistic Forum, 45, 107-116.

Pable, A. (2020). Integrating Linguistic Relativity. *Language & Communication*, 75, 94-102.

Pae, H. K. (2012). Linguistic Relativity Revisited: The Interaction between L1 and L2 in Thinking, Learning, and Production. *Psychology*, 3(1), 49-56.

Pavlenko, A. (2016). Whorf's Lost Argument: Multilingual Awareness. *Language Learning*, 66(3), 581-607.

Penn, J. M. (1972). *Linguistic Relativity versus Innate Ideas: The Origins of the Sapir- Whorf Hypothesis in German Thought*. Mouton.

Perlovsky, L. (2009). Language and Emotions: Emotional Sapir-Whorf Hypothesis. *Neural Networks*, 22, 518-526.

Sapir, E. (1949). *Language: An Introduction to the Study of Speech*. A Harvest Book.

Sawin, G. (1987). Investigating the Whorf Hypothesis. *ETC: A Review of General Semantics*, 44(3), 293-294.

Stam, J. H. (1977). The Sapir-Whorf Hypothesis in Historical Perspective. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 291, 306-316.

Umoh, U. E. & Udoh, I. G. (2011). The Sapir-Whorf Hypothesis and the Conceptualisation of Peace Using Adjectives. *Journal of Conflictology*, 2(2), 7-17.

van Troyer, G. (1994). Linguistic Determinism and Mutability: The Sapir-Whorf 'Hypothesis' and Intercultural Communication. *JALT Journal*, 16(2), 163-178.

Wang, X. (2017). A Critical Review on the Sapir-Whorf Hypothesis. *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, 4(8), 21-22.

Whorf, B. L. (1944). The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. *ETC: A Review of General Semantics*, 1(4), 197-215.

Whorf, B. L. (1952). Language, Mind, and Reality. *ETC: A Review of General Semantics*, 9(3), 167-188.

Yule, G. (2020). *The Study of Language* (7th ed.). Cambridge University Press.

Yazar Katkıları: **Tek Yazar** Fikir - Tasarım - Denetleme- ; Kaynaklar- ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/ veya Yorum -; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: **Sole Author** Concept -; Design- ; Supervision -Resources ; Data Collection and/or Processing ; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search- ; Writing Manuscript- ; Critical Review

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Ethical Committee Approval: -

Kut Anlayışı ve Ahlaki Liderlik: Orhun Kitabeleri'nde Kağanın Erdemleri

Understanding of Kut and Moral Leadership: Virtues of the Khan in the Orhun Monuments

Erdoğan Serdar ÇALIK¹
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Gümüşhane-Türkiye,
escalik@gumushane.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 26.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 15.03.2025

Atf /Cite this article:

ÇALIK, E. S. (2025) Kut Anlayışı ve Ahlaki Liderlik: Orhun Kitabeleri'nde Kağanın Erdemleri. *Erzurum Teknik Üniversitesi Anadolu Felsefe Dergisi*, 1, 21-31.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

Öz

Bu makalede Türk düşüncesinin en eski ve en önemli metinlerinden biri olan Orhun Kitabelerinde yönetici olarak bir kağanın taşıması gereken erdemler ve bunun bireysel ve toplumsal neticeleri incelenmiştir. İfade edilen bu amaca uygun olarak Orhun Kitabeleri metni çalışmanın temel materyali olarak tercih edilmiştir. Türk milletin yaşıyışı hakkında bize derin bilgiler aktaran bu metinler siyaset felsefesinin yanında aynı zamanda taşımış oldukları ahlaki mesajlar ve pratikte uygulanan ahlaki erdemler açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda ele alınan makale giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Makalenin giriş bölümünde Orhun Kitabeleri ve Türk düşüncesinin temel dinamikleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde kut anlayışı hakkında açıklamalardan sonra yöneticinin taşıması gereken ahlaki pratikler ve erdemler hakkında açıklamalar yapılmıştır. İkinci bölümde Orhun Kitabeleri perspektifinden pratik erdemler ayrıntılı olarak incelenmiş ve sonuç kısmında da yöneticinin sahip olduğu kut yetkisinden hareketle siyasi otorite ile ahlaki erdemler arasındaki ilişki vurgulanarak çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orhun Kitabeleri, Erdem, Ahlak, Kut.

Abstract

In this article, one of the oldest and most important texts of Turkish thought, the virtues that a kaghan should carry as a ruler and its individual and social consequences are examined in the Orhun Kitabeleri. In accordance with this stated purpose, the Orhun Kitabeleri text was preferred as the basic material of the study. These texts, which convey deep information about the life of the Turkish nation, are extremely important in terms of political philosophy, as well as the moral messages they carry and the moral virtues applied in practice. The article discussed in this context consists of an introduction, two main chapters and a conclusion. In the introduction of the article, information about the Orhun Inscriptions and the basic dynamics of Turkish thought is given. In the first part, after explanations about the understanding of kut, explanations are made about the moral practices and virtues that the ruler should carry. In the second part, practical virtues are examined in detail from the perspective of the Orkhon Inscriptions, and in the conclusion, the study is concluded by emphasizing the relationship between political authority and moral virtues based on the kut authority of the ruler.

Keywords: Orhun Inscriptions, Virtue, Moral, Kut.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca kadim bir kültüre sahip olan her medeniyet, belli alanlarda zirveyi temsil etmiştir. Antik Yunan’ın sanat, Romalıların hukuk, Yahudi ve Arapların din ve inanç, Fransızların edebiyat, İngilizlerin iktisat, Almanların felsefe ve Türklerin de ahlak noktasında zirvelere ulaşmış oldukları, tarihi açıdan hemen her toplum tarafından kabul görmüş bir gerçekliktir (Ziya Gökalp, 2019, s. 147). Kabul görmüş bu gerçeklikle birlikte, bir milletin kollektif bilincini oluşturan tüm yaşanmışlıklar altında gelenek, görenek, örf, âdet ve bu değerlerin toplamını ifade eden ve Türklerde töre olarak adlandırılan bir yaşam tarzına dayanmaktadır. Bu yaşam tarzında Türklerle bağdaştırılan karakter özelliği sadece cesaret ve kahramanlık noktasında kendisini göstermemektedir. Aksine birçok alanda Türkler, değerler açısından çok köklü bir geçmişe sahiptirler.

Ahlaki ilkelerin pratik olarak uygulanması bakımından Türkler, sahip oldukları yüksek zekâ seviyesi ile maddi ve manevi güzellikler, temizlik ve dürüstlük temelinden hareketle değerler etrafında yoğunlaşmış üstün bir teşkilat yapısı ile geçmişte olduğu günümüzde de terk etmek zorunda kaldıkları topraklarda sosyal hayatın devamlılığı açısından etkisini sürdürmektedir (Erdem, 2016, s. 204). Bu etkinin toplumsal hayatın düzenlenmesi noktasında etkisini göstermesi hem siyasi hem de ahlaki olarak sözlü şekilde icra edilen ve aynı zamanda uygulanmadığı durumlarda yaptırım gücüne de sahip olan töre kavramı etrafında şekillenmiştir.

Töre, etimolojik olarak sözlüklerde Türkçe ve Moğolca kökenli bir kelime olarak ifade edilen; yasa, gelenek, görenek, örf, âdet, kanun ve düzen gibi geniş bir temele yayılmış birden çok kavramı karşılamak için kullanılan bir sözcüktür (Saltuklu, 2019, s. 61). Her ne kadar töre kelimesi genellikle Oğuzlar ile birlikte kullanılsa da Orhun Kitabeleri’nde de geçmektedir (Ziya Gökalp, 2014, s. 20). Genellikle töre kavramı yasa ve kanunla ilişkilendirilse de temelde dengeleyici bir unsur olarak toplum hayatının düzenlenmesinde rol oynamaktadır. Birinci anlamıyla kanun ve yasa ile beraber kullanılan töre, aynı zamanda ahlaki yaptırımları içeren bir düzenleyici, yazılı olmayan ve erdemlerin üst kimliği, ahlaki pratiklerin toplamıyla oluşmuş bir kavram olarak da değerlendirilmektedir.

Töre kavramının bu özelliklerinin yanı sıra dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de “türetmek” sözcüğü ile olan ilişkisidir. Kanun ve nizam koymakla bağlantılı olarak değerlendirilen töre, türemek ve üremek ile birlikte açıklanmaktadır (Tanyu, 1978, s. 100). Burada türemek ile olan ilişkisi ele alındığında bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesi noktasında törenin, belirleyici bir kavram olduğunu düşündürmektedir. Bir topluluk içinde yaşayan insanların bütün davranış kalıplarını belirleyen erdemler, törenin çizmiş olduğu çerçeve etrafında şekillenmiştir.

Sözlü olarak aktarılan ve nesiller boyu adeta bir anayasa gibi kabul gören töre kavramının oluşmasında etkili olan eserlerin başında, destanlar birlikte Orhun Kitabeleri de çok önemli bir yere sahiptir. Kitabelerde töre on bir yerde geçmekte ve bunun altısı devlet/il ifadeleri ile birlikte kullanılırken, diğer beş yerde de il ile alakalı kullanılmıştır (Kafesoğlu, 1997, s. 246). Türklerin bilinen en eski alfabesi olan Göktürk alfabesi ile yazılmış olan kitabeler, temelde Türk kağanlarının millete karşı öğüt ve nasihatlarıyla seslendiği, siyaset ve ahlak felsefesi hakkındaki görüşleri ile birlikte bir milletin tarihinin de aktarıldığı metinlerdir. Türklerde ağırlıklı olarak bulunan sözlü aktarımın yerine Türk milletin sahip olduğu kimlik, siyaset, ahlak ve yönetim ahlakı anlayışı hakkında detaylı bilgilerin verildiği ilk yazılı metin olması bakımından Orhun Kitabeleri, Türkler’in temel yapı taşı olarak kabul edilen eserlerin başında gelmektedir. Kitabelerin bulunması ile birlikte Türk tarihinin birikimi olan kollektif hafızanın ortaya çıkmasında ve

bu birikimi oluşturan kültür, medeniyet, dil ve edebiyat alanlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir (Cabacı, 2021, s. 1620).

Gelişmiş ve sistemli bir devlet felsefesinin pratikte uygulaması olan Orhun Kitabeleri, Türk mitolojisinin en güzel örneklerinden birisidir (Kumru, 2017, s. 26). Bu yönlerinin yanında ortaya konulan ahlak düşüncesi ve özellikle yönetici pozisyonunda bulunan kağanın taşıması gereken erdemler noktasında, kut anlayışı ile birlikte ahlaki pratikler ve özellikle de yönetim ahlakının açıklanması konunun daha iyi anlaşılabilmesi için gereklidir. Orhun kitabeleri ile alakalı bugüne kadar yapılan çalışmaların ekseriyetinin dil ve edebiyat içerikli metinlerden oluşması, düşünce tarihi açısından hem ahlak hem de siyaset alanında Türklerin sahip olduğu bu fikirlerin aydınlatılması bakımından bu gerekliliği oluşturmaktadır. Türk düşüncesinin temel eserlerinin başında gelen bu kitabelerde kağanın erdemlerinin daha sonraki tarihi dönemlerde şekillenen ve Türk düşüncesine özellikle yönetim ahlakı alanında yapmış olduğu katkılar ve sunmuş olduğu rehberlik açısından ne gibi katkılar sunduğu çalışmanın temel amacıdır.

1. Yönetim Ahlakında Erdemler ve Kut Anlayışı Bağlamında Ahlaki Pratikler

Ahlak felsefesi alanında davranışların sonucunu belirleyen erdemler, bireysel uygulamalarda olduğu gibi yöneticiler açısından da benzer sonuçları doğuran ancak sorumluluk olarak çok daha ağır bir vazife gerektiren daha özel bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden erdemler, yönetilenler ve yönetenler için evrensel olarak aynı değerler gibi kabul edilse de uygulanması noktasında farklı şekilde ele alınmalıdır.

Toplumların sahip olduğu kültürel birikim noktasında farklılıkların olduğu bu alanda hemen her toplum kendi dinamikleri içinde değerlendirilmelidir. Örneğin Türkler için bu değerler kutsal bir güç olduğuna inanılan kut anlayışına dayanmaktadır. Siyasi ve ahlaki bir perspektif örneği olan kut anlayışına göre toplumsal düzen ve kolektif bilinç şekillenmekte ve erdemler bu anlayışına göre uygulanmaktadır. Bu erdemlerle birlikte ortaya konulan yönetim anlayışı aynı zamanda siyaset felsefesinin de temelini oluşturmakta ve ahlaki pratiklerle birlikte toplum düzeni ve devlet anlayışını da doğrudan etkilemektedir.

1.1. Yönetim Ahlakı ve Erdemler İlişkisi

Ahlak, felsefenin en temel alanlardan biri olmakla birlikte günümüze kadar birçok tanımı yapılmış olan aksiyolojinin alt başlığında incelenen bir disiplindir. Yönetim ahlakı kavramına yakın bir tanımıyla ise ahlak; en ilkel toplumlar da dahil olmak üzere hemen her toplumda var olan, toplumsal düzenin sağlanması ve bu düzenin sürdürülmesi görevini üstlenen kural ya da kurallar bütünüdür (Elmalı, 2007, s. 9). Burada ahlakın toplumsal düzenin sağlanması görevini üstlenen bir disiplin olarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Çünkü toplumsal düzenin sağlanması noktasında yönetici ve lider pozisyonundaki bireyler de ahlak noktasında önemli görevler üstlenmektedir. Yöneticilerin üstlenmiş olduğu bu görevler yönetim ahlakının çerçevesini oluşturmaktadır.

Bireysel ya da toplumsal manada bir ahlak tasavvurun oluşabilmesi erdemlere bağlıdır. Yani bir yönetici ya da lider, sahip olduğu erdemlere göre iyi ve ahlaklı bir yönetici olabilir. Ya da bunun tam tersi kötü ve zalim olarak anılan bir idarecidir. İyi ve kötü devlet adamları, ideal devlet modeli ya da insanı mutsuzluğa götüren kötü yönetim biçimleri düşünce tarihinin her zaman tartışılan konularından biri olmuştur. Bu konuda temel fikir sahiplerinin başında Antik Yunan düşüncesinin en büyük isimlerinden biri olan Platon gelmektedir.

Platon'a göre dünya tarihinde dört tane bozuk, insanları mutsuzluğa sürükleyecek devlet modeli bulunmaktadır.

Bunlar militarizm, aristokrasi, demokrasi ve zorbalığa dayalı tiranlıktır. Yine bunlara ilaveten babadan oğula geçen monarşiler, satın alınan beylikler de kötü yönetimlerden sayılmaktadır (Platon, 2019, s. 268). Platon'un bahsetmiş olduğu bu yönetim biçimlerinin kötü sayılmasının sebebi bu devlet modellerindeki yöneticilerin bozuk ve ahlaksız zihniyette olmalarıdır. Örneğin Platon'un hocası Sokrates, demokrasi ile yönetilen Atina'da haksız bir şekilde idam edilmiştir. Demokrasi iyi bir yönetim biçimi sayılmasına rağmen, söz oyunlarında çok etkili olan Sofistler, Sokrates'i idam ettirmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus hangi yönetim biçimi olursa olsun, yöneticinin gerekli erdemleri taşıması durumunda sonunun insanlara mutsuzluk getirecek olduğu gerçeğidir.

Yönetim ahlakı sadece Platon tarafından değil yine Antik Yunan düşüncesinin en büyük filozoflarından biri olan Aristoteles'in de üzerinde önemle durduğu bir konudur. Aristoteles'e göre her şeyden önce en iyi yönetim biçimi, zorunlu olarak en iyi adamlar tarafından gerçekleştirilen yönetimdir (Aristoteles, 2018, s. 129). Yine en iyi devlet modelinde iyi bir insanı meydana getiren aynı eğitim ve aynı ahlaki değerler, bir bireyi yurttaş ve kralın vazifelerini de yapabilecek erdemliliğe getirecektir (Aristoteles, 2018, s. 129). Aristoteles'e göre krallık, aristokrasi ve cumhuriyet doğru kabul edilen yönetim biçimleridir. Krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi ve cumhuriyet yönetimden demokrasi olmak üzere de üç sapmanın yaşandığı, bozuk yönetim şekli mevcuttur (Aristoteles, 2018, s. 135). Bu yönetim şekillerindeki bozulmalar ancak yönetim kadrosundaki insanların taşıması gereken erdemlerden uzaklaşması ile ahlaki anlamda bir yozlaşma ile mümkün olabilir. Böylelikle yönetim biçiminden daha önemli olan erdemlere sahip yöneticilerin varlığıdır. İdealist bir çizgi takip eden Platon ve daha realist bir yol takip eden Aristoteles iyi bir yönetimin, ahlaki pratikleri uygulayan ve gerekli erdemleri taşıyan yöneticiler sayesinde olacağını vurgulamaktadır.

Aristoteles aynı zamanda siyaset felsefesini, etik alanının içinde değerlendirmektedir. Yasaların insanları daha iyi yaptığını belirten Aristoteles'e göre insanları daha iyi hale getirmek için iyi bir yasa yapıcıya ihtiyaç vardır. Sıradan insanların yerine getirebileceği bir görev olmamakla birlikte bir yasanın yapılabilmesi, bilgili, tecrübeli ve iyyinin ya da kötünün ne olduğunu bilen bireylerin üstlenebileceği bir vazifedir (Aristoteles, 2018, ss. 232-234). Bu vazifenin yerine getirebilmesinin yolu kişinin erdemli olmasından geçmektedir. O zaman hayatın hemen her alanında kullanılan erdem sözcüğünün açıklanması, sınırlarının çizilmesi ve yönetim ahlakı ile ilişkisinin açıklanması gereklidir.

Erdem, mutlulukla ilişkili bir kavramdır. Mutluluk ise erdemlerden biri olarak sayılmakta ve aynı zamanda en üst erdeme uygun olan erdemlerde bulunabilmenin sonucunda elde edilebilmektedir (Aristoteles, 2022, s. 31). İnsanların nasıl yaşaması gerektiği sorusunun cevabını arayan Aristoteles, bu soru üzerinden mutluluk arayışını açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada ona göre iyi bir insan, karakteristik faaliyet açısından mükemmel olandır. Mükemmellik ise erdemli olmayı gerektirmektedir. Erdemleri ahlaki ve entelektüel olarak ikiye bölen Aristoteles'e göre erdemler her zaman iki uç arasında düşerek altın orta öğretisinin temelini oluşturmaktadır. Ancak erdemli eylemin gerçekleştirilebilmesi için kişinin her zaman pratik bilgelik sahibi olması gerekmektedir (Warburton, 2017, ss. 40-49).

Yönetim ahlakı noktasında, liderin ya da yönetenin taşıması gereken erdemler, pratik olarak sahip olduğu bilgelığe bağlıdır. Olaylar esnasında durumun gerekliliklerine göre karar verme ve toplumsal düzenin devamlılığını sağlama yani devlet düzeninde mutluluk ve huzurun korunması, erdemlerin yönetici tarafından uygulanabilmesi temeline dayanmaktadır. Bilgelikle pratikte uygulanan erdemler, bir yöneticide bulunduğu toplumu huzur ve mutluluğa

ulaştırırken, yokluğunda ise kaos ve huzursuzluk ortamına neden olmaktadır.

1.2. Kut Anlayışı Bağlamında Ahlaki Pratikler

Eski Türklerin yaşamış oldukları coğrafya göz önüne alındığında sahip oldukları bozkır kültürü, günümüzde bilinen göçebe hareketlerle karıştırılmamalıdır. Bozkır kültüründe kollektif bir bilincin yansıması olarak sistemli bir iktisat teorisi, Gök Tengri inancı, adaletin esas alındığı yapı ve erdemlere bağlı bir aile düzeni bulunmaktadır (Kafesoğlu, 1985, s. 44). Bu aile yapısının yanında Oğuz Beyleri, idaresinde bulunan bölgeyi devlet düzeni açısından kağan adına kontrol etmektedir (Sümer, 1972, s. 394). Bu idare ve kontrol temelde töre ve kut kavramlarına dayanmaktadır. Türk Dil Kurumu'na göre kut; devlet idaresinde kullanılmak üzere sahip olunan güç, mutluluk, ilahi bir kaynaktan gelen rahmet, bereket gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda eski Türkçede 'kutadmak' yani devlet yönetmek filinin kökünden türemiş olan bu sözcük, Türk milletin sahip olduğu en eski kültür terimlerinden birisidir (Arslan, 2014, s. 102).

Kut anlayışının temeline göre yönetme yetkisi sadece kağana ait olan bir yetki değildir. Aynı zamanda Gök Tengri tarafından kağanın mensup olduğu bütün aile fertlerine verilmektedir. Gök Tengri tarafından üstün meziyetlerle donatılan kağan yönetimini Tanrı adına gerçekleştirmektedir. Toplum ve fertlerin hayatını idame ettirmesi, kağana karşı bağlılıklarına sadık kalarak, belirli bir uyum içinde yaşamalarına bağlıdır. Bunun karşılığında ise kağan, emri altındaki toplumun rahat ve bolluk içinde yaşamasından memnuniyet duymaktadır. Bu düzen eski Türklerde sosyal refah düzenin hâkim olduğu bir toplum modelini yansıtmaktadır (Davletov, 2008, s. 92).

Bu toplum modelinin sağlıklı bir şekilde devamlılığı için yöneten ve yönetilen bireyler açısından pratik olarak uygulanması gereken ahlaki değerlerin varlığı zaruridir. Gök Tengri tarafından üstün olarak donatılan kağanda diğer bireylerden farklı olarak üstünlüğün bahsedildiği değerler, sahip olduğu erdemlerdir. Kağan, Türk töresine ve kut anlayışına göre her şeyden önce halkına davranışlarıyla örnek olmalı, temsil ettiği gücün bu dünyadaki yansıması olduğu gerçeğini uygulamalarla kabul ettirmelidir. Aynı şekilde toplumda yaşayan bireyler de kendi üzerine düşeni yapmalı, erdemli bir hayat sürmeye çalışmalı, ahlaki pratiklerle birlikte meziyet sahibi olmalıdır. Aksi şekilde davrandığı zaman bunun karşılıksız kalmayacağını, belli bir yaptırımla cezalandırılacağını bilincinde olmalı ve her zaman bu bilinçle hareket etmelidir.

Bu düşünce dünyasının etrafında eski Türkler, dürüst, fedakar, iyiliksever, kanaatkar olup doğayla uyum içinde yaşayan, merhametli, oba içerisindeki yaşamında mütevazı, zina gibi suçların cezasının çok ağır olduğunu benimsemiş son derece namuslu, anne, baba, eş, kardeş ve çocuklarına karşı sevgi dolu, kişisel temizliğine dikkat eden ve suyu çok önemseyip doğayı koruyan, toplumsal açıdan da son derece adaletli, hoşgörülü, kadınlara son derece kıymet verip onları toplumsal hayatın içine katan üstün meziyetli bireylerdir (Çalık, 2023, ss. 12-13).

Bu meziyetler ve erdemler etrafında şekillenen ahlaki pratikler, yönetim ahlakının da temelini oluşturmaktadır. Bu yönetim ahlakının ortaya konulduğu en temel eserlerin başında da Orhun Kitabeleri gelmektedir. Türk milletin temel eserlerinden olan kitabelerde bir milletin ayakta kalabilmek için verdiği mücadelenin anlatımında aynı zamanda toplumsal değerlerin ortaya konulması ve hepsinden önce topluma yön veren kağanın sahi olduğu ahlak ve siyaset anlayışı vurgulanmaktadır. Orhun Kitabeleri'nde erdemler aracılığıyla şekillenen bir yönetim anlayışı göze çarpmaktadır.

2. Orhun Kitabeleri'nde Yönetim ve Kağanın Erdemleri

Türk tarihi açısından yazılı kültürün en önemli eserleri arasında yer alan Orhun Kitabeleri'nde aktarılan sadece devlet teşkilatının siyasi yapısı ve askeri alandaki başarıları değildir. Kitabelerde aynı zamanda kağan ve toplum arasındaki ahlaki ilişki ve bu ilişkinin sonucunda ortaya çıkan yaptırımlar da yer almaktadır. Buna göre Türk milletinin kolektif birikiminin hafızası niteliğindeki bu metinler, aynı zamanda toplumun sosyokültürel yapısı, deneyim ve birikimleri, toplumsal düzeni oluşturan siyaset ve ahlak anlayışına dair anlatımlar içermektedir (Demir, 2017, s. 432). Burada dikkat çeken hususların başında, Türklüğün çok sık kullanılması ve bu çerçevede ortaya konulan Türk milletine özgün bir ahlaki yapının varlığıdır. Kağanların yönetimde kaldıkları sürenin büyük bir kısmını boyları bir araya getirmek için harcadığı göz önüne alındığında, yönetici zümrenin Türklük bilincinin üst seviyelerde olduğu görülmektedir (Mert & Bozkırlı, 2015, s. 14).

Sahip olunan bu Türklük bilincinin etrafında şekillenen erdemler genel hatlarıyla adalet ve eşitlik, dürüstlük, sevgi ve saygı, vatanseverlik ve bağımsızlık, yardımseverlik ve dayanışma gibi değerlerin etrafında şekillenmektedir (Yıldız & Çolak, 2022, s. 149). Bunlara ek olarak merhamet, sadakat ve çok önemli olan bilgelik erdemleri de ahlaki yapıda önemli bir yer tutmaktadır. Evrensel olarak kabul edilen bu erdemlerin kitabelerdeki temel farkı hem Türk töresine göre şekillenmesi hem de kağan tarafından uygulandığı zaman yöneten ile yönetilen arasında bazı farkların ortaya çıkmasıdır.

Kağanın taşıması gereken erdemlerin başında bilgelik gelmektedir. Bilge Kağan söze başlarken Tanrı gibi gökte olduğunu ve bu zamanda tahta oturduğunu söylemekte ve sözünün işitilmesini nasihat etmektedir (Ergin, 2011, s. 3). Kut anlayışına dayanarak Tanrıdan gücünü alan kağan burada sözünün doğru olduğunu ve bilgeliğe dayalı olduğunu kastetmektedir. Bilge Kağan tarafından İyi bilgili insanın, iyi cesur insanı yormayacağını, bir insanın yanılması durumunda ise hiç kimse tarafından barındırılmayacağını vurgulamıştır (Ergin, 2011, s. 5). Kağanın adının Bilge olması, töre ve kut anlayışına göre şekillenen Türk toplumunda bilgeliğe verilen önemi göstermektedir. Taşıdığı üstün vasıflarla Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan kağan bilgeliğin erdemli bir yönetimin temeli olduğu gerçeğini isminde taşımaktadır.

Orhun Kitabeleri'nde bilgelik çok önemli bir yönetim erdemi sayılmakla birlikte bilgisizliğin de Türk toplumunun başına ne türlü felaketler getirdiği açıkça belirtilmiştir. Bilge Kağan yönetim görevini aldığı zaman varlıklı ve zengin bir toplumun olmadığını, perişan ve düşkün bir milletin olduğunu söylemektedir. Bu yüzden gece uyumadan, gündüz oturmadan Türk milleti için mücadele etmiştir (Ergin, 2011, s. 19). Milletin dağınık ve perişan durumunda olmasının sebebi, Bilge Kağan'dan önce görev yapmış olan yöneticilerdir. Bu yüzden devlet ve millet aciz durumlara düşmüştür. Bilge vasfını kullanarak idare eden bir yönetici her zaman doğruyu ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebileceğinden dolayı devleti ve milleti için en doğru olanı yerine getirecektir.

Kitabelerde göze çarpan başka bir husus, bilgelik ile töre arasında sıkı bir ilişki bulunmasıdır. Türk milletinin kurumsal hafızasını oluşturan töreye bağlılık ancak bilgelikle mümkün olmaktadır. Bir kağanı toplumun gözünde yönetici vasfına çıkaran, meşruiyetini kazandıran töreyi bilerek toplumu töreye göre yönetebilmesidir. Bilge Kağan'a göre önceden kazanılmış, düzene sokulmuş devlet vardır ama bu düzen zamanla bozulmuştur. Olağanüstü bir durum

yaşanmadıkça Türk milletinin töresini kim bozabilir? (Ergin, 2011, s. 17). Burada vurgulanmak istenen geçmiş, yöneticilerin hataları sonucunda bozulmuş olan devlet düzenidir. Halbuki Bilge Kağan'a göre bilgelikle yönetmiş olduğu bu devlet, töreye bağlı kaldığı sürece asla çökmeyecektir. Bilge Kağan'a göre bütün erdemleri içinde barındıran töre ancak bilgelik sayesinde uygulanabilecek bir değerler bütünüdür. Yönetici olarak kağanın kendisinde bulundurması gereken ilk erdem meziyetlerle kötü huyları birbirinden ayırabileceği, halkına en uygun olanı seçebileceği bilgeliktir.

Bilgelikten sonra bir kağanın taşıması gereken erdem, adalettir. Adil bir yönetici sadece eski Türklerde değil bütün toplumlarda üstün bir vasıf olarak kabul edilen değerli bir meziyettir. Töre etrafında şekillenen Türk ahlakı açısından da adalet, yönetim ahlakı bakımından temel erdemlerden biri olarak görülmüştür.

Adalet kitabelerde doğrudan bir hukuk sistemi şeklinde yansıtılmamıştır. Adaletin metin içerisindeki yansıması kağanın eşitlik ilkesi kapsamında halkı için töreye bağlı olarak gerçekleştirdiği bir erdem üzerinden şekillenmektedir. Orhun kitabelerinde yer alan adalet kavramı sadece topluma karşı davranışlarda tutarlı bir tavır sergilemekten ibaret değildir. Aynı zamanda pratik olarak sürdürülen toplum yaşantısında toplumun standartları açısından eşitliğin sağlanması üzerine de kurulmuştur. Bilge Kağan aç milleti doyurup, fakir milleti zengin kıldığını söylerken (Ergin, 2011, s. 7) toplum arasında adaletli bir şekilde yaşam şartlarını yükselttiğini vurgulamaktadır. Toplumsal düzende barış ve refah ortamının sağlanması açısından bu sosyal adalet anlayışı oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

Kağanın yönetim anlayışının temelini oluşturan töre açısından düşünüldüğünde ise adalet ile bilgelik arasında birbirini tamamlayıcı sağlam bir bağ bulunmaktadır. Tanrıdan aldığı kut yetkisi ile toplumu yöneten kağanın temel vazifesi toplumdaki düzeni ve devamlılığı sağlamak olduğu için töreye bağlılık adil yönetimin kendisidir. Kağan nasıl adil olacağını bilip ona göre bir yönetim sergilediği sürece toplum her zaman istenilen düzeyde devamlılığını sürdürebilecektir. Bilge Kağan, töreye bağlı kalındığı müddetçe Türk töresini hiç kimsenin bozamayacağından bahsetmiştir.

Bilgelik ve adaletten sonra kağanın taşıması gereken üçüncü erdem dürüstlüktür. İslamiyet öncesi Türk kültüründe sıklıkla işlenen bir değer olan dürüstlük, Orhun Kitabeleri'nde de olayların olduğu gibi anlatılması noktasında kendini göstermektedir (Yıldız & Çolak, 2022, s. 153). Bilge Kağan halkı için yaptıklarını anlatırken sözünde yalan olmadığını vurgulamak için doğru olup olmadığını sormaktadır (Ergin, 2011, s. 7). Kut hakimiyetini Tanrıdan almış bir kağanın bile sözünde yalan olmadığını vurgulaması, dürüstlüğün ne kadar önemli bir değer olduğunu göstermektedir. Yaptığı işten emin olan kağan bu dürüstlüğü sergileyerek Türk halkının bağımsızlığı ve yükselişi için gerekli olan değerlerden birini de dürüstlük olarak açıklamıştır.

Türkler taşımış oldukları bu meziyetlerin yanında her zaman savaşçı kimliğinin ön planda olması ile tanınmıştır. Toplum olarak cesaret ve kahramanlık gösteren fertler normal karşılanırken, bu konularda zayıflık gösterenler her zaman ayıplanmış ve toplum dışına itilmişlerdir. Orhun Kitabeleri'nde de cesaret ve kahramanlık önemli bir yer tutmaktadır. Ancak burada temel fark bu erdemlerin bireysel olarak anlatılması yerine yazıtların tamamına yayılmış durumda olmasıdır. Toplumda yaşayan fertlerden beklenen bu cesaret, aynı zaman kağan tarafından da daha üstün bir şekilde gösterilmelidir. Kut gücünü Tanrıdan alarak toplumu yöneten kağanın en cesur birey olarak topluma liderlik etmesi beklenmektedir.

Bilge Kağan, sözlerine belli bir düzen getirdiğini söyleyerek başlamaktadır. Sevk ettiği ordularla denize ulaşacağını, bunun dışında ordular gönderdiği ve Tibet'e ulaşmak üzere olduğunu ifade etmektedir (Ergin, 2011, s. 3). Bunu yapan kağan aynı zamanda cesur olduğu, yirmi savaş yapıp kırk yedi kere orduyu sefere gönderdiği (Ergin, 2011, ss. 6-13) sürekli vurgulanan cesaret ve kahramanlık erdemleridir. Aynı zamanda Kültigin'in yaya olarak düşmana hücum edecek kadar cesur olduğundan bahsedilmekte ve savaşlarda sayısız gösterdiği kahramanlıklar anlatılmaktadır (Ergin, 2011, s. 21). Yazıtlarda temel fikir, bağımsızlığını kaybetmiş ve dağınık durumda bulunan Türk milletinin göstermiş olduğu cesaret ve kahramanlık sayesinde bağımsız ve güçlü bir konuma gelmesidir.

Sevgi ve saygı, merhamet ve cömertlik gibi daha da çoğaltılabilecek erdemlerin ışığında yönetimini icra eden kağanlar için bu ahlaki değerlerin uygulanması ve korunması, yönetim anlayışı bakımından kağanın taşıması gereken ahlaki sorumluluklardır. Kut anlayışına göre liderlik vazifesini yerin getiren kağan Gök Tengri tarafından bu gücü aldığı için davranışlarında da örnek insan modelini oluşturmali ve halkına bu konuda rehberlik etmelidir. Bu sorumlulukları halkına yansıtarak toplum düzenin sağlayan kağan davranış noktasında da pratik olarak erdemlerle yönetim arasındaki bağı oluşturmaktadır.

Sonuç

Orhun Kitabeleri, genel olarak bakıldığında metinlerde bağımsızlığın önemi ve bağımsızlık için neler yapılması gerektiği, her zaman dikkatli olunması şeklinde öğütlerin vurgulandığı bir vasiyetname özelliği taşımaktadır (Orhan vd., 2012, s. 914). Bu vasiyetname niteliğindeki kitabelerde verilen mesajlar, millet olma bilincini oluşturan ve devletle insan arasındaki ilişkiyi açıklayarak bir milletin kültürel genetiğinin, güçlü bir deneyim ve birikimin söylenmesidir (Girgin, 2021, s. 309). Bu deneyim ve birikim kendisini ahlak ve siyaset alanında göstermektedir. Bu birikimin aktarılması görevini ise yönetici sıfatıyla kağan üstlenmektedir. Orhun Kitabeleri'ndeki temel dinamiklere göre kağan yalnızca cesareti ile savaşan bir lider değil bunun yanında aklını kullanabilen, bilgi sahibi, adaletle halkına huzur ve refah ortamı sağlayan, halkını kendinden daha ön planda tutan bir lider pozisyonunda olmalıdır. Bu erdemlerin kağanda bulunmaması toplum düzenin açısından son derece sıkıntılı sonuçlar doğuracaktır. Örneğin yönetimde ahlak ve inancın eksikliği, düzenin bozulması ve kaos ortamının oluşması, çatışma, yozlaşma ve yolsuzluk, rüşvet, liyakatsizlik, adaletin kaybolması, görevin kötüye kullanılması gibi olumsuzlukları da beraberinde getirmektedir (Mücevher, 2021, s. 86).

Bu erdemler, eski Türklerde lider pozisyonunda bulunan kağanın siyaset anlayışı ve devlet idaresindeki felsefesini oluşturan değerler olarak göze çarpmaktadır. Bilgelik, adalet, cesaret ve kahramanlık, dürüstlük vb. bütün erdemler töreye uygun bir şekilde pratik olarak uygulandığı zaman gerçek amacına ulaşabilmektedir. Kut anlayışının doğal bir sonucu olarak yüce bir kişiliği temsil eden kağan için erdemler, Tanrının verdiği yönetme gücünün uygulamadaki yansımalarıdır. Bu erdemler aynı zamanda huzur ve barış ortamının esas alındığı bir toplum düzeninde ideal bir lider tipinin nasıl olacağını göstermektedir. Düşünce tarihi açısından değerlendirildiğinde Antik Yunan düşüncesinden çok daha önceki zamanlarda da örneğin Çin düşüncesinde de devlet anlayışı ile yöneticinin taşıdığı erdemler arasında sürekli bağ kurulmuştur. Hemen her medeniyet tarafından evrensel olarak ahlaki kabul edilen değerler aynı zamanda bir liderde bulunması gereken vasıflar olarak kabul edilmiştir.

Kağanın yönetimini meşrulaştıran kut anlayışı ve töre temelinde, sahip olduğu erdemlerle yönetimini icra eden kağanın temsil ettiği bu değerler sağlam temele oturtulmuş güçlü ve devamlılık noktasında istikrarlı bir devlet sistemi

ve toplum yaşantısını oluşturmaktadır. Kağanın temsil ettiği bu erdemler daha sonradan Türk düşüncesine yön verecek olan Kutadgu Bilig, Dede Korkut Hikayeleri gibi metinlerde de aynı şekilde yapısını korumuştur. Bu yüzden devleti yönetecek kişilerin taşıması gereken erdemler, eski Türk düşüncesinde hem siyasi hem de ahlaki boyutları bulunan sözlü kanun ve yaptırım gücünü temsil etmektedir.

Eski Türk düşüncesinde kağanın yönetim ahlakını oluşturan bu erdemler günümüzdeki liderlik anlayışlarına da yol gösterici bir rehberlik niteliği taşımaktadır. Bilge Kağan'ın her fırsatta halkı için yaptıklarını dile getiren mesajları günümüz dünyasında da toplumdan uzak olmayan, halk merkezli bir liderlik anlayışının temel alınması gerektiğini öğütlemektedir. Halk merkezli bir anlayışta toplum desteğini alabilmenin yolu yine adalet ve eşitlik erdemlerini uygulamaktan geçmektedir. Tarih boyunca bu iki değer hiçbir zaman önemini kaybetmemiş ve işlevselliğini korumuştur.

Bilge Kağan'dan günümüze aktarılan bir başka değer ise bilginin temele alındığı ve liderin alanında uzman insanlara danışarak gerçekleştirdiği bir yönetim şeklidir. Günümüz yöneticileri tıpkı eski Türklerde olduğu gibi çok farklı alanlarda uzmanlığı bulunan insanlarla istişare ederek eleştiriye açık olmalı ve yönetim ile alakalı kararlarını akılcı bir zemine oturtmalıdır.

Orhun Kitabeleri'nde öne çıkan temel anlayış, kağanın bireysel anlamda kazancı değil aksine toplumun huzur ve refah seviyesinde ulaşmış olduğu noktadır. Ortaya konulan erdemlerle birlikte sadece Türkler için değil genel itibarıyla evrensel olarak barış ve refah ortamını korunabilmesi için gerekli olan bu ahlaki değerler sürdürülebilir, adaletli yönetim modellerinin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Hangi yönetim şekli olursa olsun erdemsiz bir liderin yönetiminin kötü sonuçlar doğuracağı tarih boyunca değişmemiş bir gerçeklik olarak günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Erdemli yöneticinin taşıdığı değerlerle birlikte aynı zamanda belli riskleri barındırdığı gerçeği de unutulmamalıdır. Örneğin eski Türkler açısından meşruiyetin kaynağını oluşturan kut anlayışının günümüz liderlik anlayışı açısından belli sınırlılıkları bulunmaktadır. Meşru kaynağı ilahi bir güce dayandıran bu anlayışta günümüz açısından toplumun siyasi olarak yönetime katılım yetkisi kısıtlanabilir. Aynı zamanda yönetme gücünü ilahi bir varlıktan alarak otoritesini metafizik bir kaynağa dayandıran bir lider, günümüz modernizminde demokratik temelli yönetim biçimlerine ters düşebilir. Günümüz devlet düzenlerinde toplumu oluşturan kitlenin daha seküler ve birçok ulustan meydana gelmesi bakımından da tarihsel bağlamdaki bu meşruiyet kaynağı olan kut kavramının bazı zorlukları bulunmaktadır.

Kut anlayışının bu sınırlılıkları ile birlikte karizmatik liderlik anlayışının merkezi otoriter güç olmasına dayalı bir yönetimin anlayışının, günümüz devlet teorilerinde karşılık bulması oldukça güçtür. Özellikle Fransız İhtilali ile başlayan süreçte ulus devlet kavramını güçlenmesi, Jean Jacques Rousseau'nun egemenlik anlayışı, John Locke ile olgunlaşan ve Montesquieu ile son şeklini alan kuvvetler ayrılığı gibi yönetim alanındaki çığır açan yeni görüşlerin kabul görmesiyle birlikte, kut anlayışına bağlı bir karizmatik yönetim şekli adeta imkânsız hale gelmiştir.

Merkezi otoritenin karizmatik bir liderin elinde tek güç olarak bulunduğu yönetim anlayışının imkânsızlığının yanı sıra bir yöneticide bulunması gereken erdemler noktasında hemen herkes hem fikirdir. Yönetim şekline bakılmaksızın liderin sahip olduğu evrensel ahlak ilkeleri ve erdemli davranışları bütün toplumlar tarafından takdir gören bir

davranış olarak karşılık bulmakta ve yönetilenler ile yönetenler arasındaki toplumsal bağı kuvvetlendirerek otoriteyi güçlendirmektedir.

Kaynaklar

- Aristoteles. (2018). *Politika* (M. Tunçay, Çev.; 20. bs). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2022). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.; 5. bs). Say Yayıncılık.
- Arslan, M. (2014). Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu Bilig. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education*, 1(1), 100-111.
- Çalık, E. S. (2023). *Türk Ahlak Felsefesi İncelemeleri (Kutadgu Bilig, Atabetü'l-Hakayık, Dîvanu Lugâti't Türk)*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Davletov, T. (2008). Eski Türklerde Toplumsal Siyaset Anlayışı. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 8, 81-102.
- Demir, S. T. (2017). Türk Toplumunun Kültürel Belleği Bağlamında Orhun Abidelerini Yeniden Düşünmek: Taşın Bedeni ve Belleği. *Journal of History Culture and Art Research*, 6(2), 422-440.
- Elmalı, O. (2007). *George Edward Moore'da Etik*. Arı Sanat Yayınevi.
- Erdem, H. (2016). Türk Ahlâkı. *Yeni Türkiye Dergisi*, 91, 203-221.
- Ergin, M. (2011). *Orhun Abideleri* (45. bs). Boğaziçi Yayınları.
- Girgin, Y. (2021). Orhun Yazıtları'nda geçen atasözleri ve deyimlerin verdiği mesajların dil ve kültür birlikteliği açısından değerlendirilmesi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 308-322. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1036536>
- Kafesoğlu, İ. (1985). *Türk-İslâm Sentezi*. Aydınlar Ocağı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Millî Kültürü* (16. bs). Ötüken Neşriyat.
- Mert, O., & Bozkırlı, K. (2015). Orhun Yazıtları'nda Boyları Bir Araya Getirme Çabaları. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 4(1), 1-15.
- Mücevher, M. H. (2021). Yönetimde Ahlak ve Maneviyata Yönelik Bir Öneri. *Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 82-100. <https://doi.org/10.47097/piar.911558>
- Orhan, S., Gedik, M., & Bulut, M. (2012). Orhun Abideleri İle Gençliğe Hitabe'nin Sundukları Mesajlar Açısından Mukayesesi Üzerine Bir İnceleme. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 8(5), 907-915. https://doi.org/10.9761/jasss_425
- Platon. (2019). *Devlet* (S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.; 38. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Saltuklu, Z. (2019). Türklerde Töre. *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4), 61-66.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar* (2. bs). Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Tanyu, H. (1978). Türk Töresi Üzerine Yeni Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 23, 97-120.
- Warburton, N. (2017). *Klasiklerle Felsefe* (A. Fethi, Çev.; 3. bs). Alfa Yayınları.
- Yıldız, A., & Çolak, K. (2022). Orhun Kitabeleri'nde Yer Alan Değerlerin Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Değerleri Açısından İncelenmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 20(1), 143-165. <https://doi.org/10.37217/tebd.1024085>
- Ziya Gökalp. (2014). *Türk Töresi*. Ötüken Neşriyat.
- Ziya Gökalp. (2019). *Türkçülüğün Esasları*. Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Yazar Katkıları: **Tek Yazar** Fikir - Tasarım - Denetleme- ; Kaynaklar- ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/ veya Yorum -; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: **Sole Author** Concept -; Design- ; Supervision -Resources ; Data Collection and/or Processing ; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search- ; Writing Manuscript- ; Critical Review

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Ethical Committee Approval: -

Cumhuriyet Dönemi Demokratikleşme Faaliyetleri

Democratization Activities in the Republican Era

Hüseyin AYDOĞDU¹
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe
Bölümü, Erzurum-Türkiye,
huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 25.03.2025

Atıf /Cite this article:
AYDOĞDU, H.. (2025) Cumhuriyet Dönemi
Demokratikleşme Faaliyetleri. *Erzurum Teknik
Üniversitesi Anadolu Felsefe Dergisi*, 1, 32-51.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-Noncommercial 4.0
International License.

Öz

Bu çalışmada, cumhuriyet döneminde demokratikleşme faaliyetlerinin anayasalar üzerinden incelenmesi amaçlanmıştır. Yalnız, Türkiye’de demokratikleşme faaliyetleri Cumhuriyet dönemi ile sınırlı değildir, Selçuklular ve Osmanlı dönemlerine hatta Türklerin İslâm öncesi siyasi kültür geleneklerine kadar geri gitmektedir ve resmi olarak 1808’de ilan edilen Sened-i İttifak ile başlamıştır. Türkiye’de demokrasi faaliyetleri öncelikle fermanlar, kanunnameler, anayasalar, dolayısıyla da temel hak ve özgürlükler üzerinden oluşturulup geliştirilmiştir. Ancak demokratikleşme faaliyetlerinin gelişimi gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde Avrupa’da olduğu gibi tabandan tavana doğru değil, tavandan tabana doğru olmuştur. Bu da demokrasinin kurumlaşmasını geciktirmiştir. Buna rağmen hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet döneminde temel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak bazı sorunlar yaşanmış olsa bile toplum ve devlet arasında sınıflar arası bir çatışma söz konusu değildir. Her iki dönemde de temel hak ve özgürlükler fermanlar ve anayasalar üzerinden aşama aşama gelişerek günümüze ulaşmıştır. Ama Osmanlı döneminde demokrasi kavramı kanunnamelerde ve anayasalarda bir ifade olarak geçmemektedir. Demokrasi kavramı Türk devlet geleneğinde ilk kez 1961 Anayasası’nda geçmektedir. Fakat demokrasi kavramı içerik olarak yani özgürlük, eşitlik, adalet, laiklik, hoşgörü, temel hak ve özgürlükler olarak bu tüm anayasaların ruhunda vardır. Türkiye’de demokrasi kültürü bazen muhtıralar ve darbeler aracılığıyla kesilmiş olsa da sürekli gelişmektedir. Böylece Türkiye’de demokratikleşme hareketleri 19. yüzyılın başlarından itibaren fermanlar ve anayasalar içeriğinde başlayıp, belirli bir tecrübe ve gelenek üzerinde gelişerek günümüze ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kanunname, Anayasa, Demokrasi, İnsan Hakları, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti.

Abstract

This study aims to examine democratization activities in the republican period through constitutions. However, democratization activities in Turkey are not limited to the republican period; they go back to the Seljuk and Ottoman periods and even to the pre-Islamic political culture traditions of the Turks, and officially began with the Deed of Alliance declared in 1808. Democracy activities in Turkey were primarily created and developed through decrees, codes, constitutions, and therefore fundamental rights and freedoms. However, the development of democratization activities was not from the bottom up, as in Europe, both in the Ottoman period and the Republican period, but from the top down. This delayed the institutionalization of democracy. Despite this, although some problems were experienced regarding fundamental rights and freedoms in both the Ottoman and Republican periods, there was no conflict between classes between the society and the state. In both periods, fundamental rights and freedoms gradually developed through decrees and constitutions and reached the present day. However, the concept of democracy was not mentioned as an expression in codes and constitutions in the Ottoman period. The concept of democracy was first mentioned in the Turkish state tradition in the 1961 Constitution. However, the concept of democracy, in terms of content, namely freedom, equality, justice, secularism, tolerance, fundamental rights and freedoms, is present in the spirit of all these constitutions. Although the culture of democracy in Turkey has sometimes been interrupted by memorandums and coups, it is constantly developing. Thus, democratization movements in Turkey began in the early 19th century in the content of decrees and constitutions, developed on a certain experience and tradition and reached the present day.

Keywords: Code of Laws, Constitution, Democracy, Human Rights, Ottoman Empire and Republic of Turkey.

Giriş

Tarih boyunca ideal bir siyasal yönetim arayışı olarak farklı yer ve zamanlarda monarşi, aristokrasi, demokrasi, tirani, oligarşi ve cumhuriyet gibi birçok siyasal sistem öne sürülüp denenmiştir. Ama hiçbir siyasal sistem toplumları ve devletleri mutlak saadete ulaştırmada tam olarak başarılı olamamıştır. Her siyasal sistemde bireyin, toplumun ve devletin refahı, huzuru, mutluluğu ve güvenliği açısından birçok olumlu veya olumsuz sonuç ortaya çıkmıştır. Bunlar, kimi zaman çağları açmış ve kapamış, kimi zaman ihtilallere neden olmuş, kimi zaman da iktidarların veya devletlerin sonu olmuştur. İnsanlar ve toplumlar bunlardan özellikle demokrasiye karşı bazı ontolojik, epistemolojik ve etik sorunlar taşımasına rağmen daha çok ilgi gösterip değer vermiştir. İnsan deneyimleri ve bilgi birikimi 18. yüzyıldan itibaren mevcut yönetimler içerisinde en iyi yönetim biçiminin demokrasi olduğu kanaatini güçlendirmiştir. Demokrasinin bugünkü haliyle, yani bireysel, özgürlükçü, eşitlikçi, adaletçi, özgür inanç ve düşüncüyü içerecek şekilde ortaya çıkışı 18. yüzyıla rastlamasına karşın, demokrasinin halkın kendi iradesiyle seçtiği kişiler tarafından idare edilen bir yönetim şekli olması ise ancak 19. yüzyılda gerçekleşmiştir (Aydın, 2008, s. 149; Karpat, 2010, s. 9, 17).

Günümüzde pek çok toplum ve devlet, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, barış, huzur, düzen, adalet, hak, hukuk ve insan onuruna yakışır bir hayat için demokrasinin önemini anlamakta ve bu doğrultuda demokrasinin temel ilkelerini (özgürlük, eşitlik, adalet, seçme ve seçilme, katılım, çoğulculuk, çoğunluk, hoşgörü, temel haklar vs.) sürekli geliştirip güçlendirmektedir. Çok yönlü bir kavram olan demokrasi, temelde bir yönetim biçimini, bir karar alma sürecini, bir yaşam biçimini ve değerler topluluğunu ifade eder. Bunların hepsi demokraside iç içe geçtiğinden onu sadece bunlardan biriyle tanımlamak mümkün değildir. Demokrasi ile bilgi, ahlâk, hukuk ile hak ve özgürlükler arasında doğrudan bir ilişki vardır. Demokrasinin temel hak ve özgürlüklerin geliştirilmesinde ve korunmasında en uygun siyasal sistem olduğu öngörülse bile, temel hak ve özgürlükler demokrasiye eklenen bir şey değildir. Aksine bunlar demokrasinin eşitlik, adalet, seçme ve seçilme, katılım, çoğulculuk, çoğunluk, hoşgörü, hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, millî egemenlik gibi asli unsurlarından biridir. Temel hak ve özgürlükler, seçme ve seçilme, çoğulculuk, kamu işlerini yönlendirme ve hükümeti denetleme en doğru şekilde ancak demokrasi ile gerçekleşmektedir. Demokrasi hangi açıdan ele alınırsa alsın ve ona karşı liberteryen, sosyalist ve elitist içerikli ne kadar haklı eleştiri yönetilirse yönetilsin, o, temel hak ve özgürlüklerin güçlü biçimde korunmasını zorunlu kılan bir yönetim biçimidir (Beetham, 2006, s. 135, 139; Uygun, 2003, s. 294).

Demokrasi Batı kökenli bir kavram ve yönetim biçimi olmasına rağmen aynı adda ve biçimde olmasa bile bazı ilkeleri açısından bazı toplumlarda görülmüştür. Bu bağlamda demokrasi ile Türk siyasi tarihi arasında da doğrudan bir ilişki vardır. Türk siyasi tarihinde demokrasi kültürü son iki asırda ortaya çıkmadı, aksine ilk yazılı metinleri esas alırsak içerik olarak bin iki yüz yıl gibi uzun bir geçmişi vardır. Türk demokrasi kültürü, resmi olarak Sened-i İttifak'a, gayri resmi olarak ise III. Selim'e (1789-1807), hatta Türklerin ilk yazılı metni olan Köktürk Yazıtlarına, daha doğrusu eski Türklerin ahlâki ve siyasi geleneklerine kadar geri gider. Zaten Türkiye'de demokrasinin resmî olarak kısa sürede yerleşmesinde ve bir kültür haline gelmesinde Türk toplumunun dokusunda var olan sağduyu, inanç, sevgi, saygı, hürmet, hoşgörü, yardımsever, konuksever, merhamet ve barış kültürünün büyük bir etkisi olmuştur. Türkler savaş durumunda bile çocuğa, kadına ve yaşlıya karşı son derece sevgi ve saygı beslerler. Kendi içlerinde veya başka uluslarla ilişkilerinde çıkan sorunlara öncelikle anlaşma ile çözüm yolu aramayı yeğlerler. Türklerde demokratik

bilincin gelişmesinde bunların yanında kadın ve erkeklerin uyumlu ve dayanışmalı bir biçimde birlikte çalışması ve böyle sağlam bir aile temeline oturan kültürünün iyi gelişmiş olması da etkili olmuştur. Bunların bir sonucu olarak Mevlânâ, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Ahî Evren gibi düşünürler ortaya çıktı (Çağatay, 1996, s. 509, 519). Ayrıca Türkler kurmuş oldukları tüm devletlerde farklı kültürleri bir araya getirip yaşatabildiler. Örneğin Osmanlı Devleti'nin hürmeti ve hoşgörüğü esas alması çok farklı toplulukları, milletleri, dinleri ve düşünceleri bir arada tutup yaşatabildi. Her topluluğun veya toplumun kültür ve inançlarını muhafaza ederek yaşayabilmelerini sağladı. Bunda Osmanlı Devleti'nin doğrudan halka (tebaa) dayanmasının da büyük bir etkisi oldu. Osmanlı gücünü yalnızca kültür, din, hukuk ve siyasal erkten değil, aynı zamanda halktan aldığı ve halkın taleplerini de dikkate aldığı için yapısal olarak olmasa bile içerikte bazı demokratik özellikleri taşıyan bir devlet geleneği göstermiştir. Çünkü Osmanlı da halk Batı'da olduğu gibi serf değildir, bazı sorunlar taşımış olsa da kişi ve toplum özgürlüğü ön plandadır, bir sınıflaşma ve sınıflar arası çatışma söz konusu değildir. Osmanlı'da bir burjuva sınıfı dolayısıyla da bir işçi sınıfı yoktur. Osmanlı'da ne müslim ne de gayrimüslim tebaa hiçbir zaman köle olarak görülmemiştir (Karpas, 2010, s. 23). Bunlar da aynen Türkiye demokrasisine yansımıştır. Bunlar sayesinde bireyde, toplumda ve devlette bir demokrasi kültürü oluşup gelişmiştir.

Ancak Türk siyasi tarihinde demokratik kültür bilinci hemen oluşmadı, tam tersine uzun ve yorucu ama olabildiğince kırılgan bir süreçte gelişerek günümüze ulaştı. Türkiye'de demokrasinin grafiği her zaman ileriye doğru değildir, aksine inişli çıkışlıdır. Bu da Türkiye'de demokratik yaşam bilincinin hemencecik içselleşip genelleşmesini olumsuz olarak etkilemiştir. Bu nedenle kimilerine göre Türkiye'de hâlâ gerçek bir demokrasi tam olarak yerleşmemiştir, kimilerine göre Türkiye'de demokrasi kişiye göredir, yani mahkemeler dahil birçok yerde kişilere göre muamele edilmektedir, kimilerine göre de Türkiye'de demokrasi olsa bile, bu özel ideolojik amaçlar için kullanılan bir araç olmaktan kurtulamamıştır. Gerek bu eleştirilere ve gerekse Türk demokrasinin bazı sorunlar yaşamasına karşın yine de ülkemizde küçümsenmeyecek ve yok sayılmayacak ölçüde bir demokrasi kültürü vardır. Çünkü demokrasinin varlığı ve yaşaması için gereken tarihsel, kültürel, sosyal ve ekonomik koşullar Türk toplumunda, onun kültüründe ve beslendiği kaynaklarda, örf, âdet, gelenek ve görenekleri ile dini inançlarında bulunmaktadır. Örneğin hem Türk kültüründe hem de İslâm'da özgür, eşit, adil, erdemli ve barış esaslı değerler kültürü öncelemiştir. İslâm zulme ve adaletsizliğe karşı sadece elle veya dille uyarmayı ya da gücü yetmediği zaman kalben buğz etmeyi değil, yeri geldiğinde başkalarına hakaret etmeyecek, ötekileştirmeyecek ve hiçbir hak ve hukuku çiğnemeyecek, canlıya ve çevreye zarar vermeyecek şekilde isyanı bile onaylamıştır. İslâm'da itaat kültürü kadar itiraz ve isyan ahlâkı da önemlidir (Karpas, 2010, s. 10-11). Ancak bu isyan ahlâkı bencillığe, arzulara, anarşizme dayalı bir isyan değil, aksine haksızlığın, adaletsizliğin, yoksunluğun ve yoksulluğun neden olduğu cehalete ve geri kalmışlığa, yani her alanda eser yaratabilen kuvvetli ruhları yaratmanın isyanıdır. Türkiye'de demokrasi kültürü adeta karşıtların çatışması şeklinde gelişip ilerlemektedir. Türkiye'de bir yandan gelir dağılımındaki uçurum, bölgeler arası gelişmişlik düzeyinin eşit olmaması, yüksek enflasyon, yaygın işsizlik, anarşi ve terör, düzensiz iç göç, mevcut yasaların ve yönetmeliklerin yetersizliği veya tam olarak uygulanmaması, demokratik siyasal kültürün oluşturulmasındaki başarısızlıklar, darbe teşebbüsleri, darbeler ve muhtıralar demokrasiyi sürekli tehdit etmektedir, onun tabana yayılmasını ve içselleşmesini engelleyip geciktirmektedir, öte yandan da farklı zamanlarda aile, eğitim, hukuk, sağlık ve ekonomi alanlarında erdem, eşitlik, liyakat, adalet, temel hak ve özgürlükler ekseninde yapılan iyileştirmeler sözü edilen tehditlerin ortadan kaldırılmasını sağlamaktadır, demokrasinin önünü açmaktadır.

Demokrasi çok yönlü bir kavram olduğundan onun oluşturulup geliştirilmesi de aile, eğitim, kültür, ekonomi, ahlâk, hukuk ve politika başta olmak üzere tüm kurumların gelişmesine bağlıdır. Demokrasinin bunların tümüyle olan ilişkisini incelemek bu çalışmanın amacını ve içeriğini açacağından Türkiye’de demokrasi ve demokrasi kültürünün gelişimi özellikle anayasa kültürü ve geleneği üzerinden incelenecektir. Ancak Türkiye’de demokrasi kültürünün gelişmesi yalnızca Cumhuriyet dönemindeki anayasa kültürünün gelişmesiyle sınırlı değildir. Türkiye’de anayasa kültürünün gelişmesinde Osmanlı Devletindeki kanunnameler, emannâmeler, fermanlar (Sened-i İttifak, Tanzimât Fermânı, Islahat Fermanı, Birinci Meşrutiyet, İkinci Meşrutiyet) ile Kânûn-i Esâsî de önemli bir yer tutmaktadır. *Türkiye’de* anayasal süreç 1808 tarihinde ilan edilen Sened-i İttifak ile başlayıp günümüze kadar devam etmiştir ve hâlâ gelişmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de demokrasinin gelişmesi Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren başlayan toplumsal, siyasi ve hukuki bir süreç değildir. Cumhuriyet dönemi demokratikleşme hareketleri Cumhuriyet öncesi demokratikleşme hareketlerinin adeta bir devamı gibidir. Bundan dolayı Cumhuriyet döneminde demokratikleşme hareketlerini anlayabilmek için Cumhuriyet öncesi döneme de bakmak gerekir. Bu amaçla çalışmamızda Cumhuriyet dönemi demokrasi hareketlerinde nasıl bir yol katedildiğini görebilmek için kültürel süreklilik ve devletin devamlılığı ilkesi gereği eski Türklerin toplumsal, siyasi ve hukuki geleneği de gözden geçirmek gerekir. Toplumun tasarımı ve inşasında temel hukuk ilkeleri olan anayasa önemli bir yere sahiptir. Ancak bu her anayasanın mükemmel olduğu anlamına gelmez. Bir anayasa demokrasi ile temel hak ve özgürlükler açısından bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebileceği gibi cevap da veremeyebilir. Hatta onda kusurlar, ihmaller, anti-demokratik veya otoriter nitelikler de bulunabilir (Evrân Topuzkanamış, 2014, s. 4990). İnsan doğası gereği hataya meyilli bir varlık olduğundan anayasa metinlerindeki hatalar da bunun bir sonucudur. Burada önemli olan hatada ısrarcı olmayarak anayasayı bireyin, toplumun, bilimin, felsefenin ve demokrasinin haklı, doğru ve gerçekçi talepleri doğrultusunda geliştirebilmektir. Zaten Türk anayasalarında görülen bu süreç dünyadaki tüm anayasalarda da yaşanmıştır. Böylece çalışmamızın amacı olan Türkiye’de demokratikleşme faaliyetleri beş bini bulan bir tarih şeridi içerisinde özellikle Türk siyasi kültürü, kanunnameler, emannâmeler, fermanlar ve anayasalar içeriğinde karşılaştırmalı olarak incelenip serimlenecektir.

1. Cumhuriyet Öncesi Dönem

1. 1. MÖ 4. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar Olan Süre

Bugünkü arşiv verileri ve arkeolojik bulgular ışığında MÖ 3000 yıllarına kadar geri giden ve beş bin yılı aşkın bir tarihi olan Türkler, Kafkaslardan ve Hindikuş Dağları’nın kuzeyinden Çin’e kadar uzanan bozkırlar kuşağında birçok devlet kurmuşlardır. Türklerin bu geniş coğrafyada devlet olma serüveni bilinen ilk Türk devleti olan Asya Hun Devleti (MÖ 220-MS 216) ile MÖ 3. yüzyılın son çeyreğinde başlamış olup, yaklaşık iki bin iki yüz elli yıllık bir geçmişi vardır. Hunlar’dan sonra kurulan ve birbirini izleyen başlıca Türk devletleri; Göktürkler, Uygurlar, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Hârizmşâhlar (Harzemşahlar), Anadolu Selçukluları, Osmanlı Devleti, Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ile 1989’da Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla oluşan Orta Asya Türk Cumhuriyetleri (Azerbeycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan)’dır (Doğan, 2005, s. 159).

Türk tarihinde gerek İslâmiyet’in kabulünden önce gerekse İslâmiyet’in kabulünden sonra hem hukuk düzeninde hem de devlet yönetiminde töre ve gelenek hakimdir. Bunun sonucu olarak toplumsal ve siyasal yaşamda itaat kültürü ön

plana çıkmıştır. Töre toplumsal ve siyasi tüm düzenleyici ilkeleri içermektedir. Törede insana değer veren, keyfilikten ve despotizmden uzak bir yönetim anlayışı getiren hükümler vardır. Eski Türk devletlerinde yazılı hukuka kadar hem birey ve birey ilişkileri hem de birey ve devlet ilişkileri töre dolayısıyla itaat kültürü üzerine temellendirilmiştir. İtaat kültürü eski Türk toplumlarından İslâm etkisindeki Türk toplumlarına geçen önemli değerlerden biridir. Eski Türk toplumlarında monarşiyi besleyen en önemli toplumsal olgu itaat kültürüdür. Ama bu, baskıcı, totaliter bir şekilde değil, sevgi, saygı, hoşgörü, diğergamlık, fedakârlık, özveri, hakkaniyet, kurumsal aidiyet, toplumsal sorumluluk ve çevreyi korumak ilkeleri içerisinde işlemektedir. Birey, toplum ve devlet üzerlerine düşen görev ve sorumlulukları kurumsal aidiyet, sevgi, saygı ve hoşgörü ilişkisi içerisinde yerine getirirdi. Genel olarak devlet yapısına “müşfik baba/devlet baba” otoritesi hâkimdi ve törenin kestiği parmak acımadı. Törenin uygun gördüğü cezaya herkes uyardı. Alınan kararlar, verilen hükümler ister doğru isterse yanlış olsun, hiç tartışılmazdı, töreye karşı mutlak bir teslimiyet vardı. Toplumda ve devlette töre her zaman ön plandaydı. Farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda kurulan Türk devletleri genellikle töreye, örf ve adetlere göre örgütlenip yönetilmişlerdir (Aydın, 2008, s. 126; Doğan, 2005, s. 163-164).

İslâmiyet öncesi dönemden 15. yüzyıla kadar demokrasi düşüncesi yani özgürlük, eşitlik, adalet, temel hak ve özgürlüklerle ilgili önemli sözlü ve yazılı metinler Köktürk Yazıtları (8. yüzyıl), *Kutadgu Bilig* (11. yüzyıl) ve *Dede Korkut Kitabı/Dede Korkut Hikâyeleri* (hikâyelerin yazıya geçirilmeleri 14. veya 15. yüzyıllar)’dır. Köktürk Yazıtları, Göktürkler tarafından Türklerin bilinen ilk alfabesi olan Orhun alfabesi ile yazılmış yapıtlardandır. Köktürk Yazıtları hem Türkçenin tarihsel süreçteki gramer yapısı ve bunun değişimiyle ilgili bilgiler vermektedir hem de Türklerin devlet anlayışı ile yönetimi, kültürel öğeleri, komşuları ile soydaşlarıyla olan ilişkileri, kadın ve erkek eşitliği ile sosyal yaşantılarıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Orhun Yazıtları konu olarak Türk tarihi, siyaseti ve kültürü bakımından önemlidir. Yazıtlar incelendiğinde Köktürklerde sosyal devlet anlayışı devrine göre oldukça ileri düzeyde olduğu görülmektedir. Yazıtların birçok bölümünde, devletin, fakir, yoksul ve aç milleti, zengin hâle getirip karnını doyurduğundan, hatta çıplak kişilerin giydirildiğinden bahsedilir. Yazıtlarda devlet yönetimine de ayrı bir yer verilerek kötü devlet kağanlarına ve devlet adamlarına eleştiriler yapılır. Örneğin Köktürklerin bağımsızlıklarını kaybetmelerinin, toplumun fakirleşmesinin ve devletin yıkılmasının ana nedeni olarak başa geçen kağanların bilgisiz, iradesiz ve öngörüsüz olmaları gösterilmiştir. Yazıtlarda ayrıca Türklük, özgürlük ve bağımsızlık fikri anlatılarak Türklerin yabancıların siyasetine alet olduğu zamanlarda bozulduğu, devlet kademelerinde bilgili ve ehil olmayan kadronun iş başına getirildiği zaman yönetim düzeneğinin iyi çalışmadığından halkta hoşnutsuzluk görüldüğü; yabancı kültürünün Türk birliğini zedeleyip, kişiliğini kaybettirdiğinden söz edilmiştir (Konur, 2020). Köktürk Yazıtların en ünlülerinden biri olan Bilge Kağan Yazıtı’nda şöyle yazılmıştır:

Türk Oğuz Beyleri, iştin! Üstte gök çökmedikçe, altta yer denizi delinmedikçe, ilini töreni kim bozabilir?

Ey Türk ulusu! Kendine dön. Seni yükseltmiş Bilge Kağanı’na, özgür ve bağımsız ülkene karşı hata ettin, kötü duruma düşürdün.

Ulusun adı, sanı yok olmasın diye, Türk ulusu için gece uyumadım, gündüz oturmam. Kardeşim Kül Tigin ve iki Şad ile ölesiye, bitesiyi çalıştım. (Ergin, 2003b, s. 17, 27; Konur, 2020).

Yusuf Has Hacib’in mesnevi tarzında ve aruz vezniyle yazmış olduğu *Kutadgu Bilig*, siyasetname türünün Türk düşüncesindeki ilk örneği olup, İslâmiyet’in Türklerce kabulünden sonraki bilinen ilk yazılı eserdir. Yusuf Has Hacip,

eserinin 352. beyitinde insan her iki dünyayı devletle elinde tutarsa mes'ud ve sözü doğru olur diyerek birey ve toplum/devlet ilişkilerinin önemini dile getirmiştir (Yusuf Has Hacıp, 1999, s. 52). *Kutadgu Bilig*'te dönemin siyasi düşüncesi, demokrasi, hukukun üstünlüğü, ekonomik, sosyal ve siyasi haklar, güvenlik ve toplum gibi birçok konu hakkında çok değerli bilgiler vardır. Yusuf Has Hacıp, Platon ve Fârâbî gibi toplumun ve devletin temeline bilgiyi ve bilgeliği koyar ve bir devlette yöneten ile yönetilen arasında özgürlüğe, adalete ve eşitliğe dayalı karşılıklı ilişki olduğunu söyler. Ona göre halk üzerinde yöneticinin hakkı olduğu gibi halkın da yönetici üzerinde hakkı vardır (Yusuf Has Hacıp, 1999, s. 305). Yusuf Has Hacıp, halk ile hükümdarın karşılıklı hak ve görevlerini ilgili eserinin 5574. beyitinde ayrıntılı olarak açıklar. Ona göre hükümdarın tebaa üzerinde üç hakkı vardır. Birincisi memleketinde gümüşün yani paranın ayarını korumak; ikincisi halkı âdil kanunlar ile idare etmek; üçüncüsü ise bütün yolları emniyet içinde tutup, yol kesici ve haydutların hepsini ortadan kaldırmaktır. Buna karşılık halkın da hükümdar üzerinde üç hakkı vardır. Birincisi, hükümdarın emirlerine hürmet etmek ve bu emir ne olursa olsun, onu derhal yerine getirmek; ikincisi hazine hakkını gözetmek ve bunu yani vergisini vaktinde ödemek; üçüncüsü de hükümdarın dostuna dost ve düşmanına düşman olmaktır (Öz, 2019).

Dede Korkut Kitabı ise Oğuz Türklerinin bilinen en eski epik destansı hikâyeleridir. Hikâyeler, göçebe Türk topluluklarının sosyal yaşam tarzları, birey ve toplum ile birey ve devlet ilişkileri, İslâm öncesi inançları, ahlâk ve değerleri anlatılmaktadır. Ayrıca hikâyelerde demokrasi, toplumsal refah ve insan haklarına dair değerler de işlenilmiştir. Hikâyelerde geçen toplumsal, ahlâki ve dinî değerlerden bazıları; sevgi, saygı, güzellik, cesaret, onurlu olma, dayanışma, vatanseverlik, merhamet, cömertlik, aile birliği gibi değerlerdir (Ergin, 2003a, s. 12; Deveci, Belet ve Türe, 2013, s. 294).

Türk tarihinde en eski yazılı hukuk metinleri kanunnamelerdir. Bunlar aynı zamanda Türk-Moğol İmparatorluklarının en önemli askerî, siyasî ve hukuki metinleridir. Kanunnameler genellikle kamu hukuku, devlet teşkilatı, idare, vergi, ceza hukuku ve hisbe (ahkam-ı dîvânî, istifâ-i memalik, tehdîd ve siyaset-i mücrimân) alanlarını kapsamaktadır. Bunlardan ilki Moğol İran İmparatorluğu döneminde “Yasa-yi Kadîm-i Cengiz Han, Yargunâme” olarak bilinen Cengiz Han Yasası ya da Yasak-ı Büzürg'tür. Bu uzun süre askerî ve siyasî işlerin düzenlenmesi için kaynak vazifesi de görmüştür. Türk tarihinde Cengiz Han Yasası'ndan sonra diğer önemli kanunnameler Timur Kanunnamesi ile Fatih Kanunnamesidir. Timur Kanunnamesi, Cengiz Han Yasası'nın yeniden düzenlenip geliştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu kanunamede devlet teşkilatını, birey ve devlet ilişkilerini düzenleyen bazı maddeleri şunlardır:

- Tanrı'nın birliğini kabul etmek şartıyla herkes vicdan özgürlüğüne sahiptir.
- Hükümdar, Cengiz Han'ın soyundan olmak, erkek olmak ve beyler tarafından hükümdarlığı tanınmış olmak zorundadır.
- Düşman yenilmedikçe hiçbir surette barış yapılamaz.
- Savaşa katılmayan herkes, kamu yararına çalışmalara katkıda bulunur.
- Hiçbir Moğol veya Tatar, vatandaşlarını kendisine (karşılıksız) çalıştıramaz, köle yapamaz (Doğan, 2005, s. 165).

Osmanlı Devleti ile zamanındaki diğer Türk devletlerinde de kanunname kültürü devam etmiştir. Osmanlılar bir bölgeyi fethettiklerinde genellikle ya mevcut kanunları muhafaza etmişlerdir veya bunun üzerinde bazı değişiklikler

yaparak uygulamışlardır ya da yeni kanunnameler yazıp ilan etmişlerdir (İnalçık, 1998, s. 333-334). Osmanlı Devleti'nde kanunnameler içerisinde kısaca Fatih Kanunnamesi olarak bilinen kanunname dikkat çekicidir. Fatih Sultan Mehmet'in (1651-1781) Teşkilât Kanunnamesi Osmanlı'da yazılı olarak kayda geçen ilk anayasal düzenleme olup, İstanbul'un fethinin ardından devlet teşkilâtına, devletin büyüklüğüne ve gücüne yakışır bir karakter vermek amacıyla düzenlenmiştir. Bu kanunnamede ayrıca devlet teşkilâtında çeşitli kurum, kuruluş ile rütbelerin görevlerini belirleme ve tayin etmek için düzenlemeler yapılmıştır. Hatta hâlâ tartışılmakta olan devletin bakisi yani Nizâm-ı Âlem için kardeş katline bile izin vermiştir. Bununla ilgili olan madde;

Ve her kimseye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdir. Ekser ulemâ dahi tecviz etmişlerdir. Anınla âmil olalar.” şeklindedir. Fatih'in özellikle bu maddeyi kayıt altına almasında Fetret Devri'nin unutulmayan acı hatıraları etkili olmuştur. Birçok araştırmayacıya göre Fatih, “kardeş katli maddesini keyfî idaresini hâkim kılmak için değil, İslâm dininin sınırları dahilinde ve onu yaymak gayesiyle, nizâm-ı âlem davasına hizmet etmek için koymuştur (Özcan, 1982, s. 26).

Fatih Kanunnamesi devletin yapısında ve yönetiminde merkeziyetçi bir anlayışı benimsemiştir. Bununla birlikte Fatih Kanunnamesi, Türk eğitim tarihinde ilk yükseköğretim mevzuatı olup, medreselerin yönetim, müfredat ve akademik yapısı düzenlenerek akademik personelin seçim ve atanmasına, maaşların belirlenmesine ilişkin işlemler belli usul ve esaslara bağlanmıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nde Fatih Kanunnamesinin bazı maddeleri uzun ömürlü olmamıştır. Osmanlılar devlet yönetimi dahil her kurumunda çağa ayak uydurmak için sürekli esneme ve dönüşüm halinde olmuştur. Bunun bir gereği olarak Padişah I. Ahmet (1603-1617) saltanatında hanedan veraset sistemini değiştirip kardeş katli yasasına son vermiştir. I. Ahmet, hanedan veraset sistemi yerine ekberiyet ve erşediyet esasları uyarınca tahta geçilmesi sistemini getirmiştir. Bu sistemde ailenin yaşça en büyük ve olgun olan şehzadenin tahta geçmesi öngörülmüştür, diğer şehzadeler de sarayın özel bir yerinde kafes arkasında tutulmaya başlanmıştır. Bu sistemin temel amacı verasetteki belirsizliğe son vererek taht kavgalarını azaltmaktır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar saltanata geçişte ekberiyet ve erşediyet esasları uygulanmıştır. Bu, Osmanlı'da herkesin statüsüne ve konumuna bakılmaksızın yaşama hakkının güvence altına alınmasının önünü açmıştır.

Osmanlı Devleti'nde hoşgörü, demokrasi ile temel hak ve özgürlükler açısından emannâmeler veya ahidnâmeler de önemlidir. Bunların içerisinde Fatih Sultan Mehmet'in iki ve Yavuz Sultan Selim'in bir olmak üzere üç emannâme dikkat çekicidir. Fatih Sultan Mehmet 1453'te İstanbul'un fethi üzerine Hristiyan vatandaşlar ile Galata'da yerleşmiş bulunan Cenevizli halkı için bir emannâme yayınlamıştır. Bununla Galata halkına kaleyi savaş yoluyla değil de sulh yoluyla teslim etmelerinin ardından kendilerine can ve mal güvencesi ve dinî, idarî ve ticarî bazı ayrıcalıklar verilmiştir. Böylece hem hristiyanlar âdet ve ibâdetlerini serbestçe yapabilirler hem de önemli bir ticarî merkez olan Galata fetihten sonra da bu özelliğini devam ettirebilir. Fatih Sultan Mehmet'in Bosna-Hersek'i fethettikten sonra 28 Mayıs 1463 tarihinde buradaki Katolik rahiplere verdiği Bosna-Hersek Ahidnâmesi de önemlidir. O, bununla Katolik rahiplere din özgürlüğü ve can, mal ve mülk güvenliği sağlamış oldu. Bu ahidnâmenin günümüz Türkçesi ile çevirisi aşağıdaki gibidir:

Ben ki Sultan Mehmet Han'ım; sıradan ve seçkin bütün insanlar tarafından bilinsin ki, bu padişah buyruğunu ellerinde bulunduran Bosnalı [Fransiskan] ruhbanlara büyük bir lütufta bulunarak şunları buyurdum: Adı geçenlere ve kiliselerine hiç kimse engel olmayacak ve sıkıntıvermeyecektir ve onlar sakınmaksızın ülkemde yaşayacaklardır. Ve kaçıp gidenler bile güven içinde olacaklardır. Gelip

ülkemizde korkusuzca oturacaklar ve kiliselerine yerleşeceklerdir. Ne ben, ne vezirlerim, ne kullarım, ne uyruklarım, ne de ülkeyin bütün halkından hiç kimse adı geçenlere — kendilerine ve canlarına ve mallarına ve kiliselerine ve dışarıdan ülkemize gelenlerine — dokunmayacak, saldırıp incitmeyecektir. Yeri, göğü yaratan Rızıklandırıcı adına ve Kur'an adına ve ulu Peygamberimiz adına ve yüz yirmi dört bin peygamber adına ve kuşandığım kılıç adına yemin ederim ki, bu kişiler emrime itaat ettikleri sürece, bu yazılanlara hiç kimse uymazlık etmeyecektir. Böyle biline. (Can, 2024).

Fatih Sultan Mehmet, Galata Emmânamesi ile Cenevizlilere, Bosna-Hersek Ahidnâmesi ile de Katolik papazlara her açıdan özgürsünüz “işinize bakın, benim güvencem altındasınız” dedi. Bunlarla Fatih Sultan Mehmet, farklı milletten ve dinden insanları ötekileştirmeyerek yalnızca Türk siyasi tarihinin değil, insanlığın ortak kültürünün en önemli insan hakları metni olduğunu göstermektedir.

Yavuz Sultan Selim de 1517’de Kudüs Emannâmesi’ni yayımlamıştır. O bunda, “Kiliseleri ve kutsal yerleri ziyarete gelen Ermeni toplumu, zemzem denilen su yerine, panayırlarına, diğer mabet ve kutsal yerlere vardıklarında, onlara devletin görevlisi haricinde hiç kimse karışmayacaktır. Her kim karışır, rahatsız eder, değiştirir ve bozarsa, hükümdarların yardımcısı olan Allah’ın katında suçlular takımından sayılırlar.” demiştir. Yavuz Sultan Selim’in bu tutumuyla hem Hristiyanların âdet ve ibadetlerini serbestçe yapmalarına izin verdi hem de Kudüs’ün bütün dinler açısından önemli olduğunu tüm dünyaya ilan etti (Bozkurt, 2011, s. 75-77; Bulunur, 2009, s. 67). Tüm bu kanunnameler ve emannâmeler çeşitli hak ve yetkileri içeren hükümleriyle başta devletin yapısı ve yönetimi olmak üzere birçok alanda toplum ve devlet hayatına yön verdi, millet kavramını pekiştirilmesine yardım etti ve başka âdet ve ibadetlerin özgürce yapılmasını sağladılar. Bunlarda temel hak ve özgürlükler ile demokratikleşme geleneksel haklar olarak yer aldı. Avrupa’da olduğu gibi birey ve devlet veya toplum ve devlet ilişkilerinde yoğun bir çatışma yaşanmadı. Bunda hem Türk kültürünün dogmatik olmaması hem de farklı kültürel öğelerinin bir sentezi olmamasının rolü etkili oldu. Böylece Osmanlı Devleti ayrı kültür, dil ve dinlere mensup kimseleri ortak bir siyasi irade ve idare altında birleştirebildi. Osmanlı Devleti’nin adalet geleneği, siyasî kültürü, dini ve ortak para esasına dayanan ekonomisi toplumsal, siyasi ve tarihi birleştirmeyi daha da güçlendirdi (Karpas, 2010, s. 14-15).

1. 2. Sened-i İttifak (1808)

Türkler Anadolu’ya yerleşmesiyle gerek Selçuklular ve Beylikler gerekse Osmanlılar Müslüman olan ve olmayan toplumları yönetirken temel hak ve özgürlükleri esas almışlardı. Osmanlı Devleti’nde hem kurulduğu coğrafyanın sosyo-kültürel yapısı hem de fetihler sonucu farklı unsurlar ve farklı kategorileri içerisine alması onun toplum yapısında oldukça zengin bir çeşitlilik ortaya koymuştu. Toplumda ve devlette kültürel farklılıklar gözetmeksizin her alanda bireylere yeteneğe ve adalete göre idari, adli ve kültürel görevler verilmişti. Osmanlı Devleti’nde “adaletin birinci yükümlülüğü, toplumun her sınıfı ve sınıf içerisindeki her bireyi yerli yerinde tutmak ve böylelikle devletin dengesiyle düzenini” sürdürmüştür (Doğan, 2005, s. 166). Bu amaçla Osmanlı Devleti, toplumda ve devlette haksızlıkların önüne geçmeyi, emniyeti yani can, mal ve namus güvenliğini sağlamayı, adalete dayalı bir toplum nizamı kurmayı ve bunları tavizsiz bir şekilde sürdürmeyi daima önemsemiştir.

Osmanlı Devleti’nde siyasi idare uzun bir süre sorunsuz bir şekilde sürmesine rağmen Batı’daki hızlı siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler ve dönüşümler devletin yapısını doğrudan etkiledi. Çünkü devlette yaşayan ayrı ırk ve dinlere mensup olanların hepsine birden eşit olarak uygulanabilecek temel yasalar yoktu. Her vatandaş kendi dininin

esaslarına göre yaşamaktaydı. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletle halk arasında bağlantıyı sağlayan âyan veya eşraf gibi adlarla anılan mahallî otoriteler, zamanla devletin içine düştüğü sıkıntılardan faydalanıp bulundukları bölgelerde veya yerlerde güçlerini ve nüfuzlarını merkezi otorite aleyhine genişlettiler. Taşrada otoritesini tesis edemeyen devlet bunların varlığını kabul etmek zorunda kaldı (Akyıldız, 2011a, s. 512). Bu durum devlette sosyal, siyasi ve hukuki sorunların ortaya çıkmasına ve yayılmasına neden oldu. Bunun üzerine sosyal, siyasi, askeri ve eğitim alanlarında düzenlemeler yapılmaya başlandı. Siyasi alanda yapılan ilk önemli değişiklik II. Mahmut (1808-1839) döneminde Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın Rumeli ve Anadolu âyanlarını İstanbul'da toplayarak 29 Eylül 1808'de ilan edilen Sened-i İttifak'tır. Toplantıya katılanların ağzıyla kaleme alınan Sened-i İttifak giriş, yedi madde (şart) ve sonuçtan oluşmuştur. Girişte, devletin güçlü olduğu devirlerde birlik ve beraberliğin bulunduğu, bir süreden beri düzenin bozulduğu, merkez bürokrasisi ile taşradaki âyan arasında mücadelenin eksik olmadığı, bunun içte ve dışta devletin nüfuzunu yok ettiği belirtilerek din ve devletin ihyası için çaba sarfetmek üzere bir araya gelindiğine dikkat çekilmiştir. Sened-i İttifak padişah ile âyanlar arasında karşılıklı sadakat ve güveni sağlamaya yönelik bir sözleşme olup, taraflar görev ve yükümlülüklerini sadece yeminle kuvvetlendirmişlerdi. Anayasa ile benzerlik gösteren bu belge ile padişahın yetkileri sınırlandırılırken zengin toprak sahiplerine de bazı haklar verildi (Akyıldız, 2011a, s. 513; Aydın, 2008, s. 127; Doğan, 2005, s. 172). Osmanlı Devleti, Sened-i İttifak sayesinde taşradaki otoritesini tekrar tesis etmeye başladı. Âyanların hem kendi aralarında hem de devletle olan sosyal yapı ve denge Sened-i ittifak ile kurulmaya çalışıldı. Bu açıdan Osmanlı'nın Magna Carta'sı olan Sened-i İttifak bir yandan Osmanlı'da monarşik yapının çözülmesinde etkili oldu, öte yandan da demokratikleşme yolunda atılan ilk önemli adım oldu. Türkiye'de demokrasiye giden ilk yolu Sened-i İttifak açtı (Akşin, 1992, s. 116, 123; Türkkan, 2018, s. 369; Karpat, 2010, s. 33). Çünkü halkın üzerinde mutlak egemenliğe sahip olan padişahın yetkileri kısıtlandı, buna karşılık başka bir gücün varlığı kabul edilerek egemenlik âyanlarla paylaşıldı. Ancak bir süre sonra toplumsal ve siyasi denge âyanlar lehine bozuldu. Âyanların zamanla toplumsal ve siyasi baskı mekanizmasına dönüşmesi üzerine II. Mahmud hem âyanları hem de yeniçerileri ortadan kaldırarak bireyin ve halkın özgürleşmesinin yolunu açtı. Bu modern bir hareket oldu. Ancak bu da bir süre sonra merkezi bürokrasinin otoritesini artırdı. Merkezi bürokrasinin otoritesinin artırılması ise halkın zararına oldu. Bunun üzerine kamusal alanda özgürlüklerde kısıtlamalara gidildi (Karpat, 2010, s. 33).

1. 3. Tanzimat Fermanı (1839)

Tanzimat Fermanı, Türk tarihinde Batılılaşmanın ve demokrasi hareketlerinin ilk somut adımıdır. Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid (1839-1961) döneminde 3 Kasım 1839'da Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane meydanında vükelâ, ricâl, ulemâ, Rum ve Ermeni patrikleri, hahambaşı, esnaf temsilcileri, sefirler ve diğer hazır bulunanların önünde okundu. Ancak Sultan Abdülmecid törene doğrudan katılmayarak töreni Gülhane Kasrı'ndan izledi. Tanzimat Fermanı, Gülhane Parkı'nda okunması nedeniyle Gülhane Hatt-ı Şerifi, Gülhane Hatt-ı Hümayûnu veya Tanzimât-ı Hayriye olarak da anılır. Tanzimat Fermanı Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çöküş belirtileriyle ortaya çıkan sorunların nedenlerini toplum ve hukuk düzeninin temelinde gören bir anlayışla hazırlandı. Bu bakımdan ferman adeta vatandaş hakları bildirgesi şeklinde düzenlenmiştir. Ferman, bir yandan kamu yönetimine ilişkin (kanunilik, danışma, kurullarla çalışma) yeni esaslar vaat eder, öte yandan da kişi dokunulmazlığı ve güvenliği, mal güvenliği, toplumsal eşitlik ve eşit muamele gibi temel haklar içerir (Erdoğan, 2007, s. 100-101).

Tanzimat Fermanı, içerisinde doğrudan demokrasi kavramı geçmemiş olsa bile, Türk tarihinde ilk yazılı temel haklar, özgürlük ve demokrasi belgesidir. Bu fermanla can, namus ve mal güvenliği, şeref ve haysiyetin korunması, mülkiyet hakkının düzenlenmesi, vergi adaletinin sağlanması, askerliğe alma ve askerlik süresinin belirli kurallara ve bir düzene bağlanması, yargılanma usulünün düzenlenmesi, kişisel hak ve özgürlüklerin tanımı ve ifadesi ile din ayırımının gözetilmemesi gibi haklar düzenlendi. Ayrıca vergi sisteminde yeni bir düzenleme yapılarak iltizamın kaldırılmasına ve çeşitli isimler altında alınan vergilerin yerine herkesten geliri oranında bir verginin tahsili yapılması getirildi. Ferman'ın önemli maddelerinden biri de devlet memurlarına, bürokratlara yemin etmenin getirilmesidir. Bu doğrultuda Tanzimat Ferman'ın "ilânından beş gün sonra yapılan bir düzenlemeyle vükelâ, büyük ulemâ ve önde gelen devlet ricâlinin padişah, sadrazam, şeyhülislâm, serasker, darphane müşiri ve hariciye nâzırının huzurunda yemin ederek görevlerine başlamaları kararlaştırıldı" (Akyıldız, 2011b, s. 3). Tüm bu düzenlemelerle düşünsel olarak laikliğin temelleri atıldı. Türkiye'de laiklik Tanzimat'tan bu yana gelişmeye başladı. Ama Fermanda hâlâ vatandaş kavramı yoktur, tebaa kavramı geçerliğini korumaktadır. Tanzimat Fermanı'nın demokratikleşme yönündeki hükmü ise padişahın tek yanlı yetkilerinin kısıtlanmasıdır (Aydın, 2008, s. 127; Doğan, 2005, s. 174-175; Selçuk, 1999, s. 212). Ancak Tanzimat Fermanı, Osmanlı'daki diğer tüm düzenlemelerde olduğu gibi tabandan tava doğru değil, aksine tavandan tabana doğru yani dışarıdan gelen talepler üzerine düzenlendiğinden halk tarafından kolaylıkla benimsenmedi.

1. 4. Islahat Fermanı (1856)

Islahat Fermanı (Islâhat Hatt-ı Hümâyûnu), Sultan Abdülmecid (1839-1961) zamanında Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmak amacıyla; siyasî kuruluşlar, kişi hakları ve yeni kurumların kurulması konularında yapılması tasarlanan köklü değişiklikler için yayımlanan bir fermanıdır. Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nın bazı ilavelerle tekrarı niteliğindedir. Islahat Fermanı'nın en belirgin yönü, din ve mezheplerine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebasının kanun önünde eşitliğini daha kesin bir dille ifade edilmesidir. Bu amaçla Ferman, özde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında eşitlik sağlamayı ve iki dinin mensupları arasında kaynaştırma yapmayı amaçlar. Islahat Fermanı da doğal bir süreç olmayıp, kaynağını ve ortaya çıkış sebebini diğerleri gibi yabancı devletlerden, Batı'dan alır (Doğan, 2005, s. 176; Erdoğan, 2007, s. 101).

Islahat Fermanı ile Müslümanlarla Hristiyanların eşitliği, gayri Müslimlerin bütün devlet memurluklarına atanabilmesi ve eyalet meclislerine girebilmesi, can ve mal güvenliği, mahkumların mallarına el konulmaması, duruşmaların açık yapılması, eziyet ve işkencenin kaldırılması, cezaların insanileştirilmesi, suç ve cezada kanunilik ilkesinin benimsenmesi, müslim ve gayrimüslimlerin aralarındaki davalara bakmak üzere karma mahkemelerin kurulması ve herkesin kendi dinine göre yapacağı yeminin geçerli sayılması, bütün memurlukların ve okulların fark gözetilmeksizin bütün uyrukların eşit ve serbest bir şekilde ticarî ve ekonomik girişimlerde bulunabilmesi, Müslüman olmayanların da mahallî meclislerde temsil edilmesi; Müslüman olmayanların da askere alınması ve bunların orduda kullanılmalarına ait usullerin tespit ve düzenlenmesi gibi düzenlemeler yapıldı. Bu düzenlemelerin gerçekleşmesi için kurumlar kuruldu ve yeni yasalar çıkarıldı. Böylece Osmanlı Devleti'nde insan hakları ve demokratikleşmede Avrupa ülkelerine paralel değişimler yapılmış oldu (Erdoğan, 2007, s. 101; Aydın, 2008, s. 128; Doğan, 2005, s. 176).

Islahat Fermânı, görünüşte daha ziyade Müslüman olmayanlara temel hak ve özgürlükler kazandırdığı görülse de

Türk insan hakları ve kamu özgürlükleri tarihinde yasalar karşısında mutlak eşitliği getirmesi açısından son derece önemli bir belgedir. Bu açıdan kavramsal olarak olmasa bile fikri olarak demokrasi geleneğinin oluşmasında önemli bir işleve ve etkiye sahip oldu. Fakat Tanzimat Fermanı'yla birlikte özellikle Islahat Fermanı'nın devletin korporatif örgütlenmesi yerine kişi ve vatandaşlık üzerine kurulacak bir devlet yapısını kabul etmesi siyasi kimliğin din üzerine kurulmasına neden oldu.

1. 5. Birinci Meşrutiyet Dönemi (1876)

Birinci Meşrutiyet, Osmanlı Devleti'nde 1876 yılında II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından ilan edilen anayasal yönetimdir. Anayasal monarşi benzeri bir rejime geçilmiştir. 19. yüzyılda birçok Avrupa ülkesi kendi anayasalarını yapmaya başlamıştı. Bunun üzerine Osmanlı Devleti de kendi ilk anayasasını hazırlar. Türk demokrasi tarihinin ilk anayasası olan 1876 Anayasası (Kânûn-i Esâsî) büyük bir gurur ve memnuniyetle ilan edilir. Kânûn-i Esâsî hem Türk dünyasında hem de İslâm dünyasında bir milattır. Türk-İslâm dünyasında 622'de yapılan Medine Vesikası'ndan (Medine Sözleşmesi, Medine Anayasası) sonra yazılan ilk anayasadır. Yasa metni hemen değil, Avrupa ülkeleri ile Osmanlı dünyası arasındaki artan etkileşimle ivme kazanan belli bir birikimin sonunda gerçekleşti. Bu süreçte 1865'lerde ortaya çıkan Yeni Osmanlılar hareketi de etkili oldu (Türkkan, 2018, s. 365, 370). Yasa metni 12 bölüm ve 119 maddeden oluşmuştur. Kânûn-i Esâsî ile birlikte medeni hukuk olarak hazırlanan Mecelle de yürürlüğe girdi. Tam adı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye olan Mecelle, 1868-1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından derlenen borçlar, eşya ve şahıs hükümlerini yani medeni hukuk (İslami özel hukuk) kurallarından oluşan bir hukuk korteksidir. Mecelle girişle birlikte 16 bölümden oluşur ve 1851 maddedir. Mecelle ile birlikte kendisini tamamlayan Kânûn-i Esâsî, sınırlı da olsa devlet yönetiminde halk iradesinin geçerli olması gerektiğini kabul etti. Bu anayasada demokrasi ve insan hakları konusu ilk kez anayasa normu haline getirildi. Halkın temsilcilerinden oluşan meclisin kurulmasının kabulü ile padişah iradesi yanında halk iradesi de devlet yönetiminde yer aldı. Mutlak yetki sınırlandırılırken, en üstün dini ve siyasi yetkiler padişahın mutlak otoritesinden alınmıştır. Halkın görüşleri meclise yansıtılarak yasa çıkarılmasında halkın da söz sahibi olması sağlanılmıştır. Ancak bütün Osmanlı vatandaşlarının şahsi özgürlükleri başkasının özgürlüğüne müdahale etmemek şartıyla vardır. Mahkemeler yargı görevlerinde bağımsızdır. Yargıçların (kadıların) işlerine son verilemeyeceğine dair bir belirleme de yapılarak yargı bağımsızlığı güvence altına alınmıştır. Bununla birlikte iddia ve savunma hakkı, mahkemelerin davalara bakmaktan kaçınmamaları ve olağanüstü mahkeme yasağı gibi bir kısım düzenleme de yapılmıştır (Erdoğan, 2007, s. 102; Doğan, 2005, s. 177-178).

1876 Anayasası'nda temel hakları düzenleyen bölüm 17 maddeden oluşmuştur. Bunlar kişi özgürlüğü ve dokunulmazlığı, din ve vicdan özgürlüğü, dilekçe hakkı, eğitim özgürlüğü, mülkiyet hakkı, konut dokunulmazlığı, yasa önünde eşitlik, vergide adalet, vergi ve harçların yasallığı, işkence, eziyet ve zarar verme yasağı, yasal yargıç güvencesi, suç ve cezaların yasallığı, basın özgürlüğü, girişim özgürlüğü, kamu hizmetine girme hakkı, verginin mali güce göre belirlenmesi hakkı, vergilerin kanuniliği, müsadere ve angarya yasağı gibi haklardır. 1876 Anayasası, siyasi haklarla ilgili olarak genel oy ilkesi kabul edilmemiş olsa bile, "gizli oy" esasının anayasa ile güvence altında alınması önemli bir noktadır. Buna karşılık 1876 Anayasası'nda toplanma ve dernek özgürlüklerini tanınmamış, ifade ve vicdan özgürlüğünden bahsedilmemiş, oy hakkının da yalnızca erkek vatandaşlara tanınmasıyla demokrasinin genel ilkelerinden uzaklaşmıştır (Erdoğan, 2007, s. 102-103; Aydın, 2008, s. 128). Bunlara rağmen 1876 Anayasası ilk

kez bireylerin devlete karşı ileri sürebilecekleri hakların anayasayla kabul edilmesiyle temel hak ve özgürlüklerin demokratikleştirilmesi yolunda önemli bir yere sahiptir. Ancak 1876 Anayasası'nın ömrü kısa oldu. Osmanlı Devleti'nin toprakların genişliği, halkların çeşitliliği, anarşi ve terör ortamı ve diğer sosyal ve siyasi sorunlardan dolayı II. Abdülhamit tarafından 1878 yılında meclisin toplanılmasına son verilerek yürürlükten kaldırılmıştır (Doğan, 2005, s. 180).

1. 6. İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908)

İkinci Meşrutiyet, 1876 Anayasası'nın (Kânûn-i Esâsî) 29 yıl askıda kalmasından sonra, 23 Temmuz 1908'de yeniden ilân edilmesiyle başlar ve Mebuslar Meclisi'nin Sultan Vahdettin (1918-1922) tarafından 11 Nisan 1920'de tasfiyesi ile sona ermiştir. 1876 Anayasası ile ilk kez parlamenter sistem uygulanmaya başladı, mutlak monarşik dönem sona erdi. Ülkede katılımcı, çoğulcu ve yarışmacı bir demokratik süreç ve parlamenter sistem başladı. Parlamento hem yasama hem de yürütme alanında tam yetkilidir. Türkiye'de parlamenter sistem 1909 Anayasa değişikliğinin ürünüdür. İlgili anayasada demokratikleşme yönünde birçok değişiklik yapıldı. Padişahın yetkileri önemli ölçüde sınırlandırıldı. Buna karşılık meclisin yetkileri genişletildi ve meclisin ülke yönetiminde ağırlığı artırıldı. Böylece daha özgürlükçü ve demokratik bir dönem başlamış oldu. Bu dönem aynı zamanda siyasi partilerin iktidarda olduğu dönemdir. Bu partilerden özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti ön plana çıkarak devlet yönetiminde uzun bir süre söz sahibi oldu (Doğan, 2005, s. 180).

İkinci Meşrutiyet döneminde de demokrasi ile temel hak ve özgürlükler konularında önemli gelişmeler görülür. Örneğin Padişah güvenlik soruşturmasına dayanarak istediği kişiyi sürgüne gönderemeyecek, mahkemeler yargılama yapmadan kişileri suçlu ilan edemeyecek ve cezalandıramayacaktır. Ayrıca kişilere özel yazışmaların dokunulmazlığı hakkı ile dernek ve toplanma hakları da verildi. Ancak haberleşmenin gizliliği, toplanma ve dernek kurma hakkı, basının sansür edilmemesi gibi haklar anayasada düzenlenmesine rağmen ayrılıkçı örgütler ve savaşlar nedeniyle yer yer uygulanamadı, bazı kısıtlanmalar yapıldı. Örneğin 1909'da İttihat ve Terakki'nin yönetiminde olduğu tek parti döneminde yaşanan iç ve dış çatışmalar nedeniyle güvenliğin sağlanması gerekçesiyle sıkı yönetim ilan edildi, tüm anayasal haklar askıya alındı. Buna rağmen İkinci Meşrutiyet dönemi Türkiye'de siyasal muhalefetin yasallaşmasına, çoğulcu bir düşünce ve siyaset hayatının yeşermesine, örgütlü sosyalist muhalefetin ve işçi hareketlerinin belirlemeye başlamasına büyük katkısı olmuştur (Erdoğan, 2007, s. 103; Aydın, 2008, s. 129-130). Özellikle Tanzimat'la oluşup Birinci Meşrutiyet ile İkinci Meşrutiyet dönemleriyle devam eden ve gelişen siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve eğitimsel gelişmeler Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte büyük katkılar sağladı (Karpat, 2010, s. 45).

2. Cumhuriyet Sonrası Dönem

Cumhuriyet dönemi hem Türk siyasi tarihi hem de Türk hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Osmanlı döneminde modernleşmeyle birlikte başlayan demokratikleşme hareketi Cumhuriyet döneminde de kaldığı yerden devam etmiştir. Bu doğrultuda Türk siyasi ve hukuksal yapısında Birinci Meşrutiyetle birlikte başlayan yazılı hukukun (kamu hukuku) ortaya çıkması geleneği Cumhuriyet döneminde de geliştirilerek sürdürülmüştür. Bu dönemde temel hak ve özgürlükler özellikle anayasa üzerinden temellendirilip güvence altına alınmıştır. Cumhuriyet döneminde 1921, 1924, 1961 ve 1982'de olmak üzere dört anayasa yapılmıştır.

2. 1. 1921 Anayasası (Teşkilat-ı Esasiye)

Türkiye, çeşitli etnik köklerden gelen halkı, kültürü, ortak dini, siyasi geleneği ve bunlara dayalı demokrasi anlayışıyla Osmanlı Devleti'nin bir devamıdır. Türkiye'nin demokratik, kültürel ve sosyal psikolojik gücü bu tarihi köklerinden kaynaklanmaktadır. Bunda devlet yapısının Tanzimat'tan itibaren birey üzerinde kurulması, orta sınıfın ortaya çıkmasının ve anayasal sürece geçilmesi etkili olmuştur. Türkiye'de orta sınıfın ortaya çıkmasında vilayet meclisleri ve 1876 Anayasası hükümlerine göre kurulan Mebusan Meclisi'dir. Ayrıca Osmanlı'da 1908'den sonra İslâmcı, milliyetçi, liberal ve sosyalist vb. düşünceleri savunan yayın organlarının başlayıp, Cumhuriyet döneminde de devam eden basın ve yayın özgürlükleri de etkili oldu (Karpaz, 2020, s. 40-42, 46). Türkiye'de anayasal gelenek Osmanlı'nın bıraktığı yerden devam etmektedir. Aslında anayasanın tarihi Türk demokrasi tarihinde olduğu gibi tüm dünyada da yenidir. Anayasa yapmanın “fıkri öncülüğünü John Locke ve Montesquieu gibi liberal siyaset düşünürleri yapmış, bu düşüncüyü ilk uygulamaya geçirme başarısı ise 1780'lerde Amerika Birleşik Devletleri anayasasını tasarlayan Amerika'nın ‘kurucu ataları’na ait olmuştur” (Erdoğan, 2021). Bu doğrultuda Türk siyasal geleneğinde Birinci Meşrutiyet'ten başlayarak ilki Osmanlı Devleti'nde dördü de Türkiye Cumhuriyeti'nde olmak üzere beş anayasa denemesi olmuştur.

1921 Anayasası (Teşkilat-ı Esasiye), Osmanlı Devleti'nin son döneminde Mustafa Kemal ve arkadaşlarının İstanbul yönetimine bağlı olarak hazırladığı bir anayasadır. 1921 Anayasası 24 maddeden (23 madde ve bir ayrık maddeden) oluşan kısa ve çerçeve anayasa niteliğinde bir metindir. Hazırlanması ve yapısı dönemin olağanüstü koşullarını yansıtır. Bazı maddeleri 1923 yılında yeniden düzenlendi. Bu anayasada ülkenin içinde bulunduğu durumdan dolayı temel hak ve özgürlüklerle ilgili herhangi bir düzenleme yoktur. Siyasi açıdan önemi “Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir.” vurgusunun olduğu ilk anayasa olmasıdır. Yönetim şeklini de “halkın kaderini bizzat ve bilfiil idare etmesi” olarak düzenleyerek meclis hükümeti sisteminden parlamenter rejime geçişe olanak sağlamıştır. Yasa açısından önemi ise Meclis-i Mebusan'ın yerini alan Büyük Millet Meclisi'ne ve onun hükümetine anayasal statü kazandırmasıdır. Ayrıca Teşkilat-ı Esasiye'nin Kânûn-i Esâsi'den en önemli farkı, “Devlet-i Aliyye” veya 1865'ten beri yaygınlaşmış “Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye” yerine “Devlet-i Aliyye-i Türkiye” tabirinin kullanılmasıdır (Aydın, 2008, s. 131).

Türkiye'de demokrasinin ilk ruhu Milli Mücadele'de ve Birinci Büyük Millet Meclisi'nde ve bu meclisin kabul ettiği 1921 Anayasası'nda ortaya çıktı. 1921 Anayasası'nda içinde bulunulan savaş ortamından dolayı kuvvetler birliği ilkesi benimsendi. Yasama ve yürütme meclise verildi. 1921 Anayasası'nda “devlet başkanlığı” kurumu yoktur. “Meclis Başkanı, hükümetin tabii başkanıdır. Yürütme yetkisinde 2 Mayıs 1920 tarihli yasaya uygun olarak kabul edilen “on bir kişiden oluşan İcra Vekilleri heyetinin” başkanıdır. Üyeler Meclis Başkanı'nın gösterdiği adaylardan Meclisin mutlak çoğunluğuyla, her bakan da yine meclis tarafından seçildi. Bakanlar kurulunun görev ve yetkileri özel kanunla tayin edildi. Hükümet, “TBMM Hükümeti unvanını taşır” denilmesi onun bir meclis hükümeti niteliğinde olduğunu göstermektedir” (Yamaç, 2020, s. 208). 1921 Anayasası'nda nahiyelelerin yetkilerinin belirtildiği ve yargının da yer aldığı hüküm dışında yargı erki ile ilgili açık bir düzenlemeye yer verilmedi. Yargı erkiyle ilgili düzenlemeler daha ziyade Mecelle ile giderildi. Bundan ötürü 1921'den 1924'e kadar iki anayasalı yönetim vardır. Bu süreçte Mecelle de yürürlüktedir. 1921 Anayasası devletin şeklini belirlemekte, Mecelle ise adalet, yargı ve ticaret hukuku alanında kullanılmaktadır. Eğer bir konuda iki ayrı görüş varsa, yeni yasa eski yasayı iptal eder hükmü gereği

Teşkilat-ı Esasiye'nin hükümlerinin üstünlüğü savunulmuştur. Buna rağmen 1921 Anayasası TBMM'nin ve Milli Hükümet'in devlet ve millet hayatındaki yerini ve yetkisini ilk defa tespit etmiş, yeni Türk Devleti'nin kuruluşunun hukuki ve siyasal bir belgesi olmuştur (Yamaç, 2020, s. 212). Osmanlı'nın son döneminde olduğu gibi 1921 Anayasası'nda liberalist demokrasi anlayışı hâkim bir görüş olarak kabul edilmiştir. Türkiye'nin kültürel ve sosyal yapısını, tarihini göz önünde tutarak eşitlik ve adalet ön plana çıkarılmıştır. Ama çoğunlukçu demokrasi anlayışı benimsenmemiştir.

2. 2. 1924 Anayasası

1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu) 105 madde olup, 1921 tarihli Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nu yürürlükten kaldırdı. Anayasa, birkaç değişiklikle 1961'e dek yürürlükte kaldı. 1924 Anayasası yedi defa değiştirilmiştir. 1928'deki ilk değişiklikle Anayasa'da bulunan dini ibareler çıkarılmış, laiklik ilkesi Anayasa'ya yerleştirilmiştir. 1934'teki değişiklikle kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. 1937 değişiklikle CHP'nin altı ilkesi (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, lâiklik ve devrimcilik) Anayasa hükmü şekline getirilmiştir. 10 Ocak 1945'te yapılan değişiklikle de Anayasa'nın içeriği değiştirilmeden dili sadeleştirilip Türkçeleştirilmiştir (Erdoğan, 2007, s. 104-105; Aydın, 2008, s. 132-133)

1924 Anayasası ile iki anayasalı dönem sona ermiştir. Söz konusu Anayasa liberalist demokrasi temel alınarak hazırlandı. Devletin kendisini, bireyi ve toplumu koruması öncelendi, başlıca sivil ve siyasal haklar en azından formel olarak güvence altına alındı. Kuvvetler ayrılığı ilkesi kısmen benimsendi. Yargı organı ayrı bir düzenleme ile metinde yer aldı. Cumhuriyet döneminde ilk kez anayasal olarak tanınmış temel hak ve özgürlükler; kişi özgürlüğü, kanun önünde eşitlik, kişi dokunulmazlığı, keyfi yakalama ve tutuklama yasağı, işkence, eziyet ve angarya yasağı, keyfi aranma yasağı, konut dokunulmazlığı, vicdan ve din özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, yayın ve seyahat özgürlüğü, sözleşme, çalışma ve mülkiyet özgürlüğü, toplanma ve dernek özgürlükleri, şirket hak ve özgürlükleri, eğitim özgürlüğü, yazışmaların dokunulmazlığı, mahkemelerde hak arama özgürlüğü, idari başvuru hakkı ve kanuni hakim güvencesi gibi haklardır. Ancak 1924 Anayasası'nda ekonomik ve sosyal haklara yer verilmemiştir (Erdoğan, 2007, s. 104-105; Aydın, 2008, s. 132-133).

1924 Anayasası'nda ayrıca egemenliğin kayıtsız ve şartsız milletin olduğu vurgulanmıştır. Devletin yönetim şeklinin Cumhuriyet, devletin başkentinin Ankara ve dilinin Türkçe olduğu belirtilmiştir. Devletin başkentinin, rejiminin ve bayrağının değiştirilemeyeceğinin altı çizilmiştir. Yasama ve yürütme yetkileri meclise verilmiştir. Meclis, yasama yetkisini bizzat kullanırken, yürütme yetkisini de seçtiği Cumhurbaşkanı ve onun atadığı Bakanlar (İcra Vekilleri Heyeti, Bakanlar Kurulu) kanalıyla kullanmıştır. Meclis, hükümeti her zaman denetleme ve düşürme yetkisine sahiptir. Bakanların göreve başlaması için Cumhurbaşkanının onayı gerekmektedir. Bir kişi üst üste iki defa Cumhurbaşkanı seçilebilmektedir. Anayasa'da seçimlerin dört yılda bir yapılması ve seçmen yaşının da 18 olarak belirlenmesi esas alınmıştır. Yargı ise bağımsız mahkemelerce yürütülmesi ifade edilmiştir. 1924 Anayasası yürürlükteyken uluslararası sözleşmelere dayalı çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin 1954'te İnsan Haklarını ve Hürriyetlerini Korumaya Dair Sözleşme onaylandı. "Bu anlaşmayla Türkiye, hak ve özgürlükleri kendi vatandaşlarına da tanıma yükümlüğünü kabul etti" (Aydın, 2008, s. 134). 1924 Anayasası'ndaki tüm bu olumlu gelişmelere rağmen toplumun ve devlet yönetiminin ümitsizliğe ve paniğe sevk edilmemesi ve güvenirliliği gibi gerekçelerle ifade ve basın, toplanma ve dernek kurma ve siyasî faaliyet yapma özgürlükleri gibi temel özgürlükler

yasal ve idari yollarla kısıtlanmıştır. 1924 Anayasası'nın “hakimiyet bila kayd-ü-şart milletindir” (Madde 3) ve “Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin yegâne ve hakikî mümessili olup millet namına hakk-ı hakimiyeti istimal eder” (Madde 4) diyen hükümleri gereği çoğunlukçu demokrasi anlayışı benimsenmemiştir. Egemenlik “kayıtsız, şartsız” Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kullanıldığı için, Meclisin iradesi yine 1921 Anayasası'nda olduğu gibi sınırsızdır. Mecliste çoğunluğu elinde bulunduran parti veya grup istediğini yapabilmektedir. Ayrıca 1924 Anayasası'nda tanınan hak ve özgürlüklerin yargısal güvencelerinin olmaması, temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasının ölçütlerinin gösterilmemiş bulunması, Anayasa Mahkemesinin kurulmamış ve yargı bağımsızlığının tam anlamıyla sağlanamamış olması gibi hususlar da çoğunlukçu olmayan demokrasi anlayışının pekişmesine, azınlık haklarının korunamamasına yol açmıştır.

2. 3. 1961 Anayasası

Anayasa tarihimizin temel hak ve özgürlükler açısından en ileri anayasa olan 1961 Anayasası, 157 madde olup liberalist demokrasi anlayışı ile uluslararası sözleşmeler temel alınarak hazırlanmıştır. 1961 Anayasası'nda çoğulcu demokrasi ilkesi ile kuvvetler ayrılığı ilkesi benimsenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin özellikle insan haklarına dayanan demokratik bir devlet olduğu vurgulanmıştır. TBMM, Cumhuriyet Senatosu ve Millet Meclisi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yürütme organı, Cumhurbaşkanı ve Başbakan ile bakanlardan oluşan Bakanlar Kurulundan oluşturuldu. Anayasaya ilk kez sosyal devlet kavramı eklendi. 1961 Anayasası'nda insan hakları; temel hak ve özgürlükler, siyasi hak ve özgürlükler şeklinde geniş, ayrıntılı ve sistemli olarak düzenlendi. Temel hak ve özgürlükler, “herkesin kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte 1961 Anayasası hazırlanırken uluslararası sözleşmelere dayalı çalışmaların da dikkate alınması anayasanın liberal bir görüntü vermesine katkı sağlamıştır (Erdoğan, 2007, s. 110; Aydın, 2008, s. 133).

1961 Anayasası demokrasi ve insan haklarına saygılı bir görüntü vermiştir. Bu doğrultuda Anayasa'ya sosyal devlet kavramı eklendi. Cumhurbaşkanı olan kişinin partisi ile olan bağı kesildi. TBMM, Cumhuriyet Senatosu ve Millet Meclisi olmak üzere ikiye ayrıldı. Kuvvetler ayrılığı esasında yargı bağımsızlığı sağlandı. Çıkan yasaların anayasaya uygunluğunu kontrol eden Anayasa mahkemesi, ayrıca Yüksek Hakimler Kurulu, Yargıtay, Danıştay, Askerî Yargıtay ve Uyuşmazlık Mahkemesi gibi diğer yüksek mahkemeler de kuruldu. Yasama yorumu kaldırıldı. Hakimlik teminatı getirildi. Yürütmenin, yönetimin tüm eylemleri, kararları anayasal bir kuruluş olan Danıştay denetimine verildi. Temel hakların sınırlandırılmasının *ancak Anayasa'nın ruhuna uygun olmak kaydıyla ve ancak kanun ile* yapılabileceği belirtildi. “*Siyasi partiler demokratik hayatın vazgeçilmezidirler.*” hükmü ile ilk kez siyasi partilerden ve çoğulcu yapıdan bahsedildi. Devlet Planlama Teşkilatı kuruldu. Siyasi partiler vazgeçilmez unsurlardır maddesiyle hem iktidardaki hem de muhalefetteki tüm partilere anayasal güvence sağlandı.

1961 Anayasası, devleti, 2. maddesinde “insan haklarına dayalı” olarak nitelendirerek kişinin temel hak ve özgürlükleri ayrı ayrı sayılıp anayasa ile güvence altına alınmıştır. Kişi dokunulmazlığı, özel hayatı koruma, konut dokunulmazlığı, seyahat hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, düşünce, bilim, sanat ve yayım özgürlüğü, dilekçe ve cevap hakkı gibi birçok hak ve özgürlükler ilk kez anayasada yer almıştır. İfade özgürlükleri açısından önemli kazanımları oldu. Önceden izin almaksızın dernek kurma ve gösteri (protesto) yapma hakkı tanındı. Özel mülkiyet hakkı olmasına karşın, mülkiyet veya özel teşebbüs hakkının kamu yararı amacıyla sınırlanabileceği kabul edildi ve zirai üretimi düşürmemek kaydıyla çiftçiye toprak dağıtımı öngörüldü. Üniversiteler ve TRT özertleştirildi. Yerel yönetimlerin

yetkileri kısmen arttırıldı. Kurumların yönetimindeki üst düzey kişilerin yargı kararı olmaksızın yönetimden uzaklaştırılmaları imkânı kaldırıldı. İşçi ve memurlara sendika kurma hakkı, üye olma ile grev hakkı tanındı (Birol, 2012, s. 40, 45). Ancak 1961 Anayasası ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve terör olayları nedeniyle 1971 muhtırası ile bazı sosyal özgürlükler kısıtlanmıştır.

2. 4. 1982 Anayasası

1982 Anayasası, 7 Kasım 1982’de halk oylaması sonucu %91,37 oranında kabul oyuyla kabul edilmiş olup, 177 maddedir. Liberalist, çoğulcu ve katılımcı demokrasi ve kuvvetler ayrılığı ilkesi temel alınarak hazırlanmıştır. Ancak diğer anayasalara göre devletçiliği, milliyetçiliği ve toplumculuğu ön plana çıkardığı için ideolojik bulunup daha çok eleştirilmiştir. 1982 Anayasası yazılırken 1961 Anayasası’na göre özgürlüğü istisna, sınırlamayı kural olarak görmüştür. Fakat bunlar dışında genellikle 1961 Anayasası’nın devamıdır. 1961 Anayasası gibi “demokratik devlet” demekle yetinilmedi, bunun yanı sıra “laik”, “sosyal” ve “hukuk devleti”den söz edildi, “hukukun üstünlüğü” ve “insan haklarına saygılı devlet” ifadesi vurgulanmıştır. Hukuku üreten temel güç olarak da devlet görülmüştür (Selçuk, 1999, s. 208; San, 1998, s. 269). 1982 Anayasası’nda temel haklar ve ödevler, kişinin hakları ve ödevler, sosyal ve ekonomik haklar ve ödevler, siyasi haklar ve ödevler tek tek sayılıp tanımlanmıştır; din, vicdan ve ibadet özgürlükleri ile zorunlu din eğitimi hukuksal güvenceye bağlanmıştır. Bazı temel hak ve özgürlükler; yaşama, kişi dokunulmazlığı, özgürlüğü ve güvenliği hakkı, özel hayatın gizliliği ve korunması, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkı; vücut bütünlüğü hakkı; zorla çalıştırma yasağı, özel hayatın gizliliği, konut dokunulmazlığı, haberleşme hakkı ve özgürlüğü, yerleşme ve seyahat özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, düşünce ve vicdan özgürlüğü, düşünceyi açıklama ve yayma özgürlüğü, basın özgürlüğü, dernek kurma özgürlüğü, toplantı ve gösteri yürüyüşü düzenleme hakkı ve mülkiyet hakkıdır. Anayasa’da kişisel hak ve özgürlükleri düzenleyici nitelikteki bu hükümlerle birlikte temel hak ve özgürlüklerin nasıl korunacağına dair, ispat hakkı, doğal yargıç güvencesi, adil yargılanma hakları da tanınmıştır. Ancak Anayasa’da bazı temel hak ve özgürlüklerde sınırlamaya gidilmiştir. Örneğin memurların siyasi parti veya sendikaya üye olması, üniversitelerin ve TRT’in özerkliğinin kaldırılması gibi yeni düzenlemeler yapılmıştır (Hekimoğlu, 2002, s. 64).

1982 Anayasası şu an ilk yazıldığı gibi değildir, Anayasa’da bugüne kadar 18 kez değişiklik yapılmıştır. 1982 Anayasası’nda ilk değişiklik 17 Mayıs 1987 tarihinde gerçekleştirildi. Bu değişiklik ile siyasi partilerin ve liderlerinin siyasi yasaklarına ilişkin geçici 4. madde yürürlükten kaldırılarak siyasi partilerin ve liderlerinin yasakları sona erdirildi. Daha sonra 1993, 1995, 1999 (iki kez), 2001 (iki kez), 2002, 2004, 2005, 2006, 2007 (üç kez), 2008, 2010, 2016 ve 2017 yıllarında Anayasa’nın toplam 134 maddesi/hükmü değiştirildi. 1982 Anayasası’nda yapılan bu değişikliklerle hükümet sistemi, seçim şekli, Anayasa Mahkemesi’nin yapısı, HSKY’nın yapısı, YAŞ’a yargı yolu, darbeye yargı yolu, kadın ve çocuklara pozitif ayrımcılık, verilerin saklanması, üst ve ev aramada hâkim kararı şartı, her tür istismara önlem, memurlara üst yönetici olmamak şartıyla sendikalara üye olma hakkı, iş yavaşlatmaya anayasal destek, kamu denetçiliği, özelleştirme, Milli Güvenlik Kurulu’na Başbakan Yardımcıları dahil edilmesi, genel ve özel af ilanı için 3/5 oy oranının benimsenmesi, yabancılara dilekçe hakkının tanınması, anayasa değişikliklerinin iptali için Anayasa Mahkemesi karar yeter sayısının 3/5 olarak belirlenmesi ve Radyo ve TV kurma hakkı gibi birçok yeni düzenlemeler yapıldı. Böylece 1982 Anayasası ilk haline göre daha özgürlükçü ve demokratik bir anayasa haline getirildi. Ama 1982 Anayasası’nın sivil inisiyatifle yapılmamasından dolayı tamamıyla değiştirilip

yeni bir anayasanın yapılması felsefeciler, siyaset bilimciler, siyasetçiler, hukukçular ve aydınlar ile sürekli gündemde tutulmaktadır. Onlara göre meşruluk temelinden yoksun bir anayasa, değişiklikler yoluyla demokratik bir anayasa haline dönüştürülmesi mümkün değildir. “Bu nedenle, zaman yitirmeksizin yeni bir anayasanın hazırlanması ve Türk kamuoyuna sunulması, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortada durmaktadır.” (San, 1998, s. 269).

Değerlendirme ve Sonuç

Siyasal bir sistem olduğu kadar bir değer de olan demokrasi; katılım, uzlaşma, yaşam, özgürlük, eşitlik, adalet ve mutluluk arama sürecidir. Ancak demokrasi yapısı gereği olmuş bitmiş bir sistem değil, aksine bilim ve felsefeye bağlı olarak sürekli gelişen bir sistemdir. Demokrasi geliştikçe temel hak ve özgürlükler de gelişmekte ve daha çok anlam ve değer kazanmaktadırlar. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde demokratikleşme hareketleri hem demokratik bilincin gelişimi hem de Batı eleştirileri üzerine yapılmıştır. Ancak bu süreçte Batı’dan gelen eleştiriler daha çok etkili olmuştur. Demokratikleşme hareketleri bu eleştiriler üzerine içerik olarak 1200 yıl gibi uzun bir geçmişi olmasına rağmen fiili olarak Osmanlı Devleti’nde 19. yüzyılda başlayıp, günümüze kadar uzanan en az iki asırlık, resmi olarak ise 1808’de Sened-i İttifak ile başlayıp, 216 yıl süren küçümsenmeyecek kadar önemli bir geçmişi vardır. Bu süreç aynı zamanda Türk anayasasının tarihidir. Bu açıdan Türk demokrasisi dünyada anayasal tecrübelerle gelişen ender demokrasi örneklerinden biridir. Ama bu tecrübeler ilk günden itibaren sadece olumlu örnekleri değil, olumsuz örnekleri de içermektedir.

Türk siyasi tarihinde demokratikleşme hareketleri, temel hak ve özgürlükler gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde darbeler ve muhtıralar nedeniyle birçok kesintiye uğramıştır. Türkiye’de demokratik sistemin Batı’da olduğu gibi hemen kurumsallaşmasının ve gelişmemesinin üç nedeni vardır. Birincisi, resmî ideolojinin kamu düzenini koruma dürtüsü ile hareket ederek toplumda ve devlette demokratik bilinç ve etik arasındaki dengenin kurulamamasıdır. İkincisi, jakoben demokrasi anlayışının, yani tepeden inme bir demokrasi anlayışının tercih edilmesidir. Jakoben demokrasi halkı cahil görerek onun sıkı bir merkeziyetçi yöntemle ehlileştirilinceye kadar dayatmacı ve baskıcı bir zihniyetle aydınlatılıp yönetilmesi görüşüne sahiptir. Bunun sonucu olarak devlet sistemi ile onu yönetenler hem demokrasiyi hem de tarihi, ideolojik amaçlarını gerçekleştirecek bir araç olarak görmüşlerdir. Oysa “dayatmacı, çağın gerisinde kalan düşünce ve anlayışlarla bireysel özgürlükler toplumsal gelişme dinamiği yakalanamaz” (Aydın, 2008, s. 141). Üçüncü ise ataerkil kültürel yapı ile hantal bürokratik işleyiştir. Bunları ortadan kaldırmanın dolayısıyla demokrasiden pay almanın en önemli yolu, demokrasi ekseninde nitelikli bir eğitim vermek, bireyselleşmek ve demokrasinin özgürlük, eşitlik, adalet, seçme ve seçilme, katılım, çoğulculuk, çoğunluk, hoşgörü, hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı ve millî egemenlik ilkelerinin işlemesine, bu ilkelerin doğru bir şekilde çalışması da vicdan, erdem ve liyakata bağlıdır. Bunlar demokrasinin, temel hak ve özgürlüklerin hukukla birlikte en önemli güvencesidir.

Türkiye’de hem demokrasi kültüründe hem de demokrasi üzerine yapılan değerlendirmelerde bir dil birliği olmamasına rağmen yine de inkâr edilmeyecek düzeyde bir demokrasi kültüründen ve geleneğinden söz etmek mümkündür. Çünkü Türkiye’de demokrasinin tarihsel, felsefî, ahlâki ve hukuki temelleri mevcuttur. Türkiye’de demokrasi Cumhuriyet öncesinden başlayan belirli bir tecrübe, gelenek ve anayasalar üzerinden gelişerek günümüze ulaşmıştır. Tüm bu anayasalar sadece demokratik gelişimimizi değil, aynı zamanda Türk Aydınlanmasının düşünsel köklerini de oluşturmuştur. Bu süreçte demokrasinin gelişimi Türk Aydınlanmasıyla birlikte pozitif hukukun siyasal

ve sosyal alanlara girmesiyle, yani anayasacılığın gelişimiyle paralel gitmiştir. İlk anayasa olan Kânûn-i Esâsî ile sivil hakların başlıcaları tanınıp kayıt altına alınmıştır. Cumhuriyet dönemindeki anayasalar da aynı yönde bir düzenleme getirmiştir. Ancak Batı'daki sosyal haklarla ilgili gelişmeler ilk kez 1961 Anayasası ile yansımış ve devletin sosyal niteliği vurgulanmıştır. Buna karşılık 1982 Anayasası ilk haliyle özellikle sivil ve siyasî haklar konusunda yetersiz kalmış, daha sonra farklı dönemlerde yapılan düzenlemelerle orijinal haline nispetle daha özgürlükçü ve demokratik bir nitelik kazanmıştır. Yalnız, demokrasinin en iyi şekilde yaşama geçirilebilmesi için demokrasinin sadece anayasada var olması yeterli değil, aynı zamanda bilim, teknik, eğitim, sağlık, güvenlik vb. açıdan da gelişmiş ve her zaman gelişime açık olması gerekir. Ayrıca demokrasi bir yönetim biçimi olduğu kadar bir yaşam biçimi de olduğu için kişi ve toplum tarafından benimsenmeli, içselleştirilmeli, söz ve eylemlerle uygulanması gerekmektedir. Bununla birlikte temel hak ve özgürlükleri Batı'nın yaptığı gibi kendileri veya belli bir sınıf ya da grup için geçerli bir ilkeler birliği olarak görülmemelidir. Demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet ve laiklik gibi kavramlar belli bir ideoloji veya sınıf açısından tanımlanmamalıdır. Demokrasinin gelişmesi için halkın iradesini bütün bir tabana yaymalı, halkın kendi iradesiyle hareket etmesinin önü açılmalıdır. Ayrıca devlet egemen gücünü sınırlarken kendi varlığından ziyade insani değerleri ön plana çıkarmalıdır. Bununla birlikte demokrasi yalnızca ahlâkî ve felsefî bir mesele olarak görülmemelidir, daima hukukla desteklenmelidir. Ayrıca siyasi demokrasiye önem verildiği kadar toplumsal, hukuksal ve ekonomik demokrasiye de önem verilmelidir ve demokrasi bunların hepsiyle birlikte tanımlanıp geliştirilmelidir.

Kaynaklar

- Akşin, S. (1992). Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması. *Ankara Üniversitesi DTCTF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 16(27), 116-123.
- Akyıldız, A. (2011a). Sened-i İttifak. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 36, s. 512-514). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akyıldız, A. (2011b). Tanzimat. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 40, s. 1-10). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, N. (2008). *İnsan Hakları Demokrasi ve Medya*. Kum Saati Yayınları.
- Beetham, D. (2006). *Demokrasi ve İnsan Hakları* (Bilal Canatan, Çev.). Liberte Yayınları.
- Birol, S. (2012). 1961 Anayasasında İfade Özgürlüğü. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 43, 39-54.
- Bozkurt, N. (2011). Eman. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 11, s. 75-77). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bulunur, K. İ. (2010). II. Mehmed Tarafından Galatalılara Verilen 1453 Ahidnâmesi ve Buna Yapılan Eklemeler Hakkında Yeni Bilgiler. *Tarih Dergisi*, 50, 59-85.
- Can, M. (2024). Fatih Ahidnamesi'nden Elhamra Fermanı'na. Erişim 23 Ekim, 2024, https://www.academia.edu/18434233/Fatih_Ahidnamesinden_Elhamra_Fermanina
- Çağatay, N. (1996). Türklerin Tarihteki Yeri ve Millî Özellikleri, *Erdem*, 8(23), 503-528.
- Deveci, H., Belet, D., Türe, H. (2013). Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(46), 294-321.
- Doğan, İ. (2005). *Modern Toplumda Vatandaşlık Demokrasi ve İnsan Hakları -İnsan Haklarının Kültürel Temelleri*. Pegem Yayıncılık.
- Erdoğan, M. (2007). *İnsan Hakları -Teorisi ve Hukuku-*. ORİON Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2021). Anayasacılık ve Demokrasi Açısından 1921 Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu. Erişim 1 Kasım, 2023, <http://erdoganmustafa.org/anayasacilik-ve-demokrasi-acisindan-1921-teskilat-i-esasiye-kanunu/>
- Ergin, M. (2003). *Dede Korkut Kitabı* (M. Emre Şahin ve Hasan Kadıköylü, Yay. Haz.). Hisar Kültür Gönüllüleri.
- Ergin, M.(2003b). *Orhun Âbideleri*. Hisar Kültür Gönüllüleri.
- Evrar Topuzkanamış, Ş. (2014). Anayasalar Yoluyla Toplum Tasarımı ve İnşası: Anayasaların Gerçek Sahipleri ve Anayasacılık Süreçlerinde Birey. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 16, 4989-5010. <https://hukuk.deu.edu.tr/wp-content/uploads/2015/09/ŞAFAK-EVRAN-TOPUZKANAMIŞ.pdf>
- Hekimoğlu, M. M. (2002). 1982 Anayasasına Göre İnsan Hakları Kavramı. *Balıkesi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(7), 53-70.
- İnalcık, H. (1998). Kanunnâme. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 24, s. 333-337) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010). *Türk Demokrasi Tarihi -Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller-*. Timaş Yayınları.
- Konur, E. (2020). Orhun Yazıtlarında Sosyal ve Siyasi Mesajlar. *Edebi Yad ve Sanat Akademisi*, Erişim 23 Ekim, 2023, https://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/erdem_konur_orhun_yazitlari.pdf
- Kuçuradi, İ., & Peker, B. (Hazırlayanlar) (1999). *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*. H. Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi - UNESCO İnsan Hakları İçin Felsefe Kürsüsü.
- Öz, M. (2019). Kutadgu Bilig'de Devlet ve Toplum Anlayışı. *Türk Yurdu*, 386, Erişim 15 Şubat, 2025, <https://www.turkocaklari.org.tr/mehmet-oz/kutadgu-bilig-de-devlet-ve-toplum-anlayisi/1183>
- Özcan, A. (1982). Fatih'in Teşkilat Kanûnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi. *Tarih Dergisi*, 33, 7-56.

- San, C. (1998). Türkiye’de Demokrasi ve İnsan Hakları Sorunları: Avrupa Birliği ile Bütünleşme Önündeki Tek Engel mi?, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 53(1), 261-277.
- Selçuk, S. (1999). Hukukun Üstünlüğüne Yaslanan Demokrasi ve Belirleyici Sonuçları. İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker (Haz.), *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları İçinde* (s. 208-214). H. Ü. İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi - UNESCO İnsan Hakları İçin Felsefe Kürsüsü.
- Türkkan, H. (2018). Osmanlı Devleti’nde Demokratikleşme ve Kanun-ı Esasi’nin Demokratik Hüviyeti. *Vakanüvis*, 3, 364-379.
- Uygun, O. (2003). *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları*. İnkılâp Kitabevi.
- Yamaç, M. (2020). Türkiye Devleti’nin İlk Anayasası 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 204-220.
- Yusuf Has Hacip (1999). *Kutadgu Bilig* (Reşit Rahmeti Arat, Haz.). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yazar Katkıları: **Tek Yazar** Fikir - Tasarım Denetleme- ; Kaynaklar- ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/veya Yorum -; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: **Sole Author** Concept -; Design- ; Supervision -Resources ; Data Collection and/or Processing ; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search- ; Writing Manuscript- ; Critical Review

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Ethical Committee Approval: -

Peter Abelard'ın Varlık ve Ahlak Felsefesi

Peter Abelard's Philosophy of Being and Morality

Büşra ÖZTÜRK¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹ Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe
Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, Erzurum-
Türkiye, busra.ozturk41@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 19.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 27.03.2025

Atıf/Cite this article:

ÖZTÜRK, B. (2025) Peter Abelard'ın Varlık ve
Ahlak Felsefesi. *Erzurum Teknik Üniversitesi
Anadolu Felsefe Dergisi*, 1, 52-63.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-Noncommercial 4.0
International License.

Öz

Bu çalışmanın amacı, Peter Abelard'ın yaşamı, eserleri ve düşünce dünyasını inceleyerek onun metafizik, etik ve teoloji alanlarındaki düşüncelerini değerlendirmektir. Peter Abelard, On İkinci Yüzyıl'ın önde gelen filozoflarından biri olarak hem felsefi hem de teolojik alanlarda, özellikle nominalist yaklaşımı ve niyet temelli ahlak anlayışıyla derin izler bırakmıştır. Hayatı boyunca içinde bulunduğu tartışmalar, eleştirel diyalektik yöntemi ve entelektüel cesareti, çağının ötesinde bir etki yaratmış, sonraki düşünürlere ilham vermiştir. Onun, tümellerin yalnızca dilsel araçlar olduğu görüşü, nominalizmin temelini oluştururken, ahlak felsefesinde eylemin değerini yalnızca failin içsel niyetine indirgemesi, Kant'ın niyet etiğiyle kıyaslandığında bazı benzerlikler ve farklılıklar barındırmaktadır. Ayrıca, teolojik tartışmalara getirdiği eleştirel yaklaşım, akıl ve inanç ilişkisini yeniden sorgulatmış, modern etik problemlerinde failin niyetinin değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Abelard'ın düşünceleri, günümüz felsefe ve ahlak tartışmalarına kaynaklık etme noktasında önemini sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Abelard, Ahlak, Tümeller, İnanç, Niyet.

Abstract

The aim of this study is to examine Peter Abelard's life, works and world of thought and to evaluate his thoughts in the fields of metaphysics, ethics and theology. As one of the leading philosophers of the twelfth century, Peter Abelard left a deep mark in both philosophical and theological fields, especially with his nominalist approach and his ethics based on intentionality. The debates he engaged in throughout his life, his critical dialectical method and intellectual courage had an impact beyond his time and inspired later thinkers. While his view that universals are merely linguistic devices forms the basis of nominalism, his reduction of the value of action to the agent's inner intention in his moral philosophy has some similarities and differences when compared to Kant's ethics of intention. Moreover, his critical approach to theological debates has made us question the relationship between reason and faith, and emphasized the necessity of evaluating the intention of the agent in modern ethical problems. In this context, Abelard's thoughts continue to be important as a source for today's philosophical and ethical debates.

Keywords: Abelard, Morality, Universals, Belief, Intention.

Giriş

On ikinci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Peter Abelard (1079–21 Nisan 1142), çağının öğretmeni olarak tanınmış ve aynı zamanda şair ve müzisyen olarak da ün kazanmıştır. Felsefi düşüncede Latin geleneğini zirveye taşımış ve Aristoteles'in eserleri Avrupa'ya ulaşmadan önce bu geleneği güçlendirmiştir. Orta Çağ'ın en büyük mantıkçılarından biri olarak kabul edilen Abelard, aynı zamanda ilk büyük nominalist filozof olarak da ün kazanmıştır (Ülken, 2022, s. 72). İnanç konusunda akıl yürütmenin önemini vurgulayan ve teoloji terimini ilk kez modern anlamıyla kullanan kişi olan Abelard, dini doktrinleri sistematik bir şekilde ele alması ve felsefi derinliği ile dikkat çekmiştir. Bu da onun çağdaşları arasında büyük bir etki yaratmasına neden olmuştur. Keskin zekâsı, güçlü dil kullanımı, olağanüstü hafızası ve sınırsız özgüveni onu tartışmalarda rakipsiz kılmıştır. Öyle ki destekçileri ve eleştirenlerinin hiçbirinin ona karşı bir tartışmayı kazanamadığı söylenir (Vorlander, 2022, s. 298). Clairvaux'lu Bernard ile yaptığı akıl ve din tartışmaları ile Aydınlanma düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynayan Abelard, renkli yaşamıyla birlikte felsefi başarıları onun şöhretinin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı Abelard'ın hayatını, eserlerini ve düşünce dünyasını incelemektir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Abelard'ın yaşam öyküsü ve otobiyografik yazıları incelenmiştir. İkinci olarak düşünsel gelişimine etki eden tarihsel ve toplumsal faktörler ve tümeller sorunu, Tanrı'nın doğası, akıl ve inanç ilişkisi gibi felsefi tartışmalardan hareketle Abelard'ın metafizik, etik ve teoloji alanlarındaki görüşleri ele alınmıştır. Böylece, Abelard'ın düşünce dünyasına bir giriş sunulmuş ve onun Orta Çağ felsefesindeki yerinin önemi ile Batı düşünce tarihine katkıları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Abelard'ın Hayatı ve Eserleri

Abelard'ın hayatı, kamuya açık kayıtlarla sınırlı değildir. Otobiyografik mektubu olan *Historia calamitatum* (Felaketler Tarihi) ve Héloise ile mektuplaşmaları, iç dünyasını derinlemesine anlamaya yardımcı olur.

Brittany'de, Nantes yakınlarındaki küçük bir kasaba olan Le Pallet'te, soylu bir ailenin çocuğu olarak 1079 civarında doğan Abelard, erken yaşlarda edebiyat eğitimi almış ve çalışmalarına büyük bir hevesle başlamıştır. Cicero, Horace, Juvenal, Ovid, Lucan, Seneca ve Vergil gibi yazarların eserleriyle tanışması, yazılarına yansıyan geniş bir edebi birikimi gösterir. Abelard, felsefe üzerine çalışmak için mirasından vazgeçmiş, hatta şövalyelik unvanını bile reddetmiştir. Bu kararı, tanınmış filozoflar olan Roscelin ve William of Champeaux gibi isimlerle çalışmak için almıştır (Weber, 2000, s. 155).

On ikinci yüzyılın başlarında Melun'da ve sonrasında Corbeil'de öğretmenlik yapmış ve çeşitli okullarda dersler vererek önemli bir diyalektikçi olarak ün kazanmıştır. 1113 civarında teoloji okumaya karar veren Abelard, zamanının en seçkin teoloji öğretmeni olan Laon'lu Anselm'in öğrencisi olmuştur. Ancak, bu onun için iyi bir seçim olmamıştır. Anselm'in geleneksel yöntemlerini ilgi çekici bulmayan Abelard, bir süre sonra Paris'e geri dönmüştür (Çotuksöken, 2011, s. 207).

Paris'e döndükten sonra Abelard, Notre Dame'da asistan akademisyen olarak görev almıştır. Heloise d'Argenteuil ile de bu dönemde tanışmıştır. Paris'te piskoposluk meclisi üyesi Fulbert'in yeğeni olan Heloise, rahibeler tarafından yetiştirilmiş Latince, Yunanca ve İbranice bilgini olarak tanınmıştır. Dil ve yazma bilgisiyle, zekâsı ve iç görüşüyle ün kazanmıştır. Fulbert aracılığıyla Abelard'ın öğrencisi olmuş ve kısa sürede öğretmen öğrenci ilişkisi aşka dönüşmüş ve bu ilişkiden bir erkek çocukları olmuştur. Bu gayri meşru ilişkiden rahatsız olan Fulbert ve akrabalarının bir gece Abelard'ın odasına yaptıkları baskın, onu hadım edilmesi ile sonuçlanmıştır. Tüm yaşamını ve şöhretini derinden sarsan bu olayda sonra Abelard, kendini bütünüyle dine adamaya karar vererek Benedictine Saint Denis manastırına girmiştir. Heloise de bu konuda ikna ederek onun da Argenteuil manastırı rahibeleri arasına katılmasını sağlamıştır (Abelard, 1964, s. 9; Avcı, 2002, s. 8-9). İyileştikten sonra, yakındaki bir manastırda öncelikle teoloji ve özellikle teslis üzerine öğretmenlik yapmaya devam eden Abelard'ın düşünceleri, geleneksel yaklaşımlara doğrudan bir meydan okuma olarak görülmüş ve Abelard'ın yazılarını incelemek için Soissons'ta bir sinod,¹ toplanmıştır. Bu toplantıda düşünceleri kınamış ve inancını kamuya açık bir şekilde beyan etmesini talep edilmiştir. Onun için aşağılayıcı bir deneyim olan bu durum karşısında Abelard'ın kendisini tefekküre adanmak için ıssız bir araziye yerleşmesine izin verilmiştir (Weber, 2000, s. 159).

Yoksulluk nedeniyle öğretmenlik yapmaya devam etmek zorunda kaldığını belirten Abelard, ona katılan öğrenciler ile Paraclete (Sığınak) adında bir manastır inşa edip burada yazmaya, öğretmeye ve araştırmaya devam etmiştir. Ancak 1126 civarında Abelard'ın Brittany'deki Saint Gildas de Rhuys manastırının başrahibi olma teklifini kabul etmesiyle bu durum sona ermiştir. Kısa bir süre sonra Paraclete'i Heloise ve diğer manastır rahibelerine devretmiştir. Abelard, Saint Gildas'ın rahiplerini zorlayıcı, hatta tehlikeli bulduğunu iddia eder ve orada bulunduğu süre boyunca hayatına yönelik birçok tehdit olduğunu söyler. Bu süre zarfında, Historia Calamitatum'u yazar ve Heloise ile mektuplaşır (Vorlander, 2022, s. 298; Avcı, 2002, s. 9-10).

1130'ların ortalarında Abelard, tekrar Paris'e dönmüş ve Mont Ste.-Genevieve'deki okullarda öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Bu dönemde teolojik çalışmaları, Clairvaux'lu Bernard'ın dikkatini çekmesi üzerine Bernard, Abelard'ın bazı düşünce, inanç ve yaklaşımlarına itiraz etmiştir. Aralarındaki anlaşmazlıkları çözmeye yönelik çabaların bir sonuca bağlanamaması üzerine Abelard, Sens başpiskoposundan Bernard ile aralarındaki sorunları çözmek için açık bir tartışma düzenlemesini istemiştir. Bernard başlangıçta inanç konularının tartışılmaması gerektiğini savunarak bu daveti reddetmiştir. Ancak daha sonra sapkınlık suçlaması ile Bernard, Abelard'ın haberi olmadan çalışmalarını incelemek için başka bir soruşturma konseyi kurdurtmuştur. Bu durumun bir tartışma imkânı sağlamadığı gerekçesi ile Abelard, bu konseyden ayrılarak doğrudan Papa'ya başvurma niyeti ile Roma'ya doğru yola çıkmıştır. Konsey ise onun eserlerinde bulduğunu iddia ettiği on dokuz düşünceyi kınayarak toplantıyı başka bir tarihe ertelemiştir. Bernard, Abelard Fransa'yı terk etmeden önce Papalık Mahkemesi'ne başvurarak Papa'nın Soissons Konseyi'nin kararını onaylayan bir mektubun Abelard'a ulaşmasını sağlayarak onu susturmuştur. Cluny başrahibi Muhterem Peter, bu konular hakkında Papa'ya bir mektup yazmış ve Papa, Abelard'ın cezasını kaldırmıştır. Sağlığı kötüleşen Abelard, önce Cluny'de ardından St. Marcel'de Saygıdeğer Peter'in himayesi altında kalmıştır. 21 Nisan 1142'de vefat eden Abelard'ın Cenazesi Paraclete'e defnedilmiştir (Vorlander, 2022, s. 298).

Abelard'ın eserlerini yazdığı tarihler ve eserlerinin sayısı, halen daha bilim insanları arasında tartışmalı bir konudur. Göreceli olarak tarihlendirilebilen Abelard'ın yazışmalarının dışında, Abelard'ın birçok çalışması da bulunmakla birlikte Türkçe literatürde, Heloise ile mektuplaşmalar dışında bir eserine ulaşılammıştır. Diyalektik üzerine yaptığı çalışmalardan oluşan iki önemli eseri *Dialectica* (Diyalektik) ve *Logica Ingredientibus* (İleri Mantık) tur. Bu eserlerin her ikisi de antik çağlardan miras alınan *Logica Vetus* (Eski Mantık) modelini takip etmektedir. Onun *Logica Intentibus* (Mantıksal Niyetler)u eski mantığa yakın bir metinsel yorumdur, ancak yalnızca bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Ayrıca diyalektik üzerine yazdığı *Sententiae Secundum Magistrum Petrum* (Usta Peter'in Görüşleri), *Tractatus de Intellectibus* (Anlamalar Üzerine Bir İnceleme), *Logica* (Mantık), *Introductiones Parvulorum* (Mantığa Giriş) eserleri de vardır (Abelard & Luscombe, 1971, s. 31).

Introductiones Parvulorum eseri, mantık üzerine bir dizi temel yorum içerir. Bu yorumlar, bazı akademisyenlerin Abelard'ın kariyerinin erken dönemlerinden geldiğini öne sürmesine, diğerlerinin ise Abelard'ın bu eserlerin yazarı olduğunu reddetmesine neden olmuştur (Çotuksöken, 2011, s. 128). *Logica Nostrorum Dilectae Sociorum* (Sevgili Arkadaşlarımızın Mantığı) henüz üzerinde çalışılan bir metindir. Abelard'ın diğer bazı eserleriyle metinsel benzerlikler taşır ve teoloji hakkında bazı bilgiler sunar.

Etik üzerine *Ethica Seu Scito Teipsum* (Etik veya Kendini Tanı), *Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hristiyan Arasındaki Diyalog) adlı çalışmaları kaleme alan Abelard, etiği failerin eylemlerine ve bu eylemlere atfedilmesi gereken ahlaki değere odaklanarak analiz eder. Eserin ikinci kitabında, mutluluğun doğası ve yüce iyilik üzerine iki farklı bakış açısı sunan iki diyalog yer alır. Birinci diyalogda, doğal akıl savunan bir Filozof, Eski Ahit'i savunan bir Yahudi ile tartışır. Ahlakın kaynağının doğal akıl olduğunu ve ilahi vahyin gerekli olmadığını savunan Filozof'un aksine Yahudi, ahlakın Tanrı tarafından verilen bir yasa olduğunu ve bu yasaya uymanın mutluluğa giden tek yol olduğunu savunur. İkinci diyalogda Filozof, Hristiyan etiğini savunan Hristiyan ile tartışır. Filozof, Hristiyanlığın ahlaki ilkelerinin akılsızca kabul edilmesi gerektiğini savunurken Hristiyan, Hristiyanlığın ahlaki ilkelerinin akla dayalı olduğunu ve insanları gerçek mutluluğa götürdüğünü savunur (Weber, 2000, s. 155). Bununla birlikte Abelard'ın şiirde ahlaki öğütler ve eğitici duyguları ele aldığı *Carmen ad Astralabium* (Astralab'a Öğütler) adlı bir eseri de vardır.

Abelard'ın felsefi teoloji çalışmalarından oluşan eserleri de bulunmaktadır. Bu eserleri, Teslis'in felsefi analizini konu alır ve düşüncesinin gelişim evreleri ile ortodoksluğa uyum çabalarını yansıtan çeşitli versiyonlardan oluşur. Her biri birçok kez yeniden yazılmış olan bu eserler *Theologia Summi Boni* (En Yüksek İyi Teolojisi), *Theologia Christiana* (Hristiyan Teolojisi) ve *Theologia Scholarium* (İlahiyat)dur. *Theologia*'nın ilk versiyonu Soissons Konseyi'nde kınanan eser, sonuncusu ise Sens Konseyi'nde kınanan eserlerdir. Felsefi teolojideki sorunların tematik olarak ele alındığı bu üç eserin yanı sıra Abelard'ın eserleri arasında *Expositio Orationis Dominicae* (Rab'bin Duasının Analizi), *Expositio Symboli Apostolorum* (Havarinin İmanının Analizi), *Expositio Fidei in Symbolum Athanasii* (Athanas İncancının Analizi), *Hexaëmeron* (Yaratılış Üzerine Yorum), *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (Aziz Pavlus'un Romalılarına Mektubu Üzerine Yorum) adlı eserler de yer almaktadır. Ayrıca Abelard'ın inanç ve akılla ilgili

soruları ele aldığı kısa bir çalışma olan Soliloquium (Kendi Kendine Konuşma) ve hiçbir teorik spekülasyon içermeyen son derece etkili bir teolojik çalışma olan Sic et Non (Evet ve Hayır) adlı eserleri de vardır (Gilson, 1947, s. 289).

2. Metafizik Anlayışı

Batı felsefesinde nominalizmin ilk büyük örneği olarak kabul edilen Abelard'ın metafiziği, tümellerin sadece kelimeler (nomina) olduğunu savunmasıyla öne çıkar. Ancak Abelard'ın metafiziğini sadece nominalizmle sınırlamak doğru değildir. O, yalnızca tümeller değil, önermeler, olaylar, geçmiş ve gelecek zamanlar gibi birçok metafizik kavramda da gerçekçilikten yana değildir. Abelard'a göre evreni dolduran tek şey somut bireylerdir ve bu bireyler tüm zenginlikleri ve çeşitlilikleriyle yeterlidir. Mümkün olduğunca indirgeyici açıklamaları tercih eden Abelard, çağdaşlarının metafizikteki aşırılıklarına karşı çıkararak felsefeye daha sade ve gerçekçi bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır (Harman, 2021, s. 149).

Abelard, tümellerin yalnızca kelimeler olduğu tezini, tümellere ilişkin ontolojik gerçekçiliğin tutarsız olduğunu ileri sürerek savunur. Boethius'un evrensellik kriterlerini karşılayan, yani birçok bireyde aynı anda var olup onların tözünü oluşturan herhangi bir gerçek nesnenin dünyada mevcut olamayacağını öne sürer. Bu nedenle Abelard, evrensellik kavramının ontolojik değil, dilin anlamsal bir özelliği olduğu sonucuna varır (Tarnas, 2011, s. 294). Abelard'a göre Tümellerin dünyadaki varlıklar olduğu varsayıldığında; örneğin hem Sokrates'te hem de eşekte aynı anda tamamen mevcut olan ve her birinin tam anlamıyla hayvan olmasını sağlayan bir öge bulunsun. Bu durumda aynı şeyin, yani hayvanın aynı anda hem rasyonel (insan türünde rol oynadığı için) hem de irrasyonel (eşek türünde rol oynadığı için) olacağını belirtir. Ancak, bu durumda aynı varlıkta zıtlıklar aynı anda mevcut olacaktır ki bu da imkansızdır (Ülken, 2022, s. 98). Rasyonellik ve irrasyonelliğin aynı varlıkta bulunmadığını savunan Abelard, onların sadece potansiyel olarak mevcut oldukları iddiasını reddeder. Her tür aslında bir zıttan bilgi alır ve her tür, cinsin tamamında bütün olarak bulunur. Bu nedenle bir türdeki bir özellik, diğerindeki zıttı tarafından bilgilendirilir. Her ikisinde de tam ve aynı olduğundan, aslında zıtlıklardan beslenir ve çelişki ortaya çıkar. Dolayısıyla ona göre zıtlıklar, sadece cinsten değil, aynı varlık içinde bile mevcut olabilir (Marenbon, 1997, s. 175). Tümelliğin dünyanın bir özelliği olmadığını, yalnızca dilin yapısına ait olduğunu savunan Abelard, daha spesifik olarak ortak isimlerin, fiillerin ve olumsuz isimlerin birçok kişiye doğru şekilde yüklenebildiğini ve dolayısıyla evrensel olarak kabul edilebileceğini savunur (Pasnau, 2014, s. 118). Bu terimler anlamsal olarak geneldir, çünkü anlamları birden fazla şeye uygulanabilir. Ancak bu nedenle genel bir varlığı adlandırmazlar. Bunun yerine terimin geçerli olduğu bireylerin her birine dağıtımsal olarak atıfta bulunurlar. Örneğin, “hayvan” terimi, doğası gereği genel olan canlı madde anlamına gelir ve her biri canlı madde olduğundan her bir hayvana atıfta bulunur.

Tanrı ve melekler dışında dünyadaki her şeyin form, madde ya da form ve maddenin birleşimi olduğunu iddia eden Abelard'a göre tüm maddi nesneler toprak, hava, ateş ve su gibi elementlerden oluşur. Ancak çoğu durumda bu elementler formlarını korumazlar. Genel olarak, bir maddi nesnenin biçimi, sadece onun maddi parçalarının düzenidir. Dolayısıyla, formlar maddeden türetilir ve maddeden bağımsız bir ontolojik durumları yoktur. Bu, formların var

olmadığını inkâr etmek değil, belirli bir formun bir özne içinde var olmasının, yani o öznenin maddesinin belirli bir şekilde düzenlenmesinin ne anlama geldiğine dair özel bir açıklama sunmaktır. Örneğin, bir heykeldeki şeklin özü bronzun düzenlenme biçimidir. Dolayısıyla, biçimleri maddi olmayan (ve ölümsüz) ruhlara sahip insanlar dışında, maddi nesneler yapıldıkları şeyle aynıdır. Daha doğrusu insan ruhları, bedenden ayrı olarak var olma yeteneğine sahip oldukları için, bedene bağlı oldukları sürece maddi formlar olarak hareket etseler de temelde form değildirler (Tarnas, 2011, s. 308). İnsanlar dışında, form ve maddenin maddi bileşimleri, belirli bir şekilde yapılandırılmış ayrı maddi parçalardan oluşan tamamlayıcı bütünlerdir. Abelard, birçok türde tamamlayıcı bütünü destekler: üyeleri nasıl seçilirse seçilsin koleksiyonlar; ister doğal olarak birleştirilmiş (Sokrates ve uzuvları gibi) ister yapay olarak birleştirilmiş (bir evin duvarları, zemini ve çatısı gibi) yapılandırılmış kompozitler; parçalarının göreceli konumuyla tanımlanan çizgiler gibi geometrik nesneler; bir gün ve onu oluşturan saatler gibi zamansal bütünler. Bu bütünlerin çoğu, maddi parçalarının ötesinde ontolojik olarak hiçbir şey değildir. Yapılandırılmış bileşimlerin bağımsız bir ontolojik duruşa sahip olup olmadığı, düzenleme biçimlerinin durumuna bağlıdır. Abelard'ın tözsel integral bütünler teorisi, modern anlamda saf bir salt bilim olarak kabul edilemez. Bunun sebebi, teorinin ayrıcalıklı bölünmelere yer vermesidir. Abelard'a göre tıpkı bir cinsin yalnızca herhangi bir türe değil, yakın türlere de uygun şekilde bölünmesi gerektiği gibi bir bütün de ana kısımlarına doğal bir şekilde bölünmelidir. Sezgisel olarak, bazı bütünlerin diğerlerinden öncelikli olan doğal bir bölümü vardır. Örneğin, bir cümle tam olarak bu sırayla kelimelere, hecelere ve harflere bölünür. Abelard'a göre bir bütünün temel parçaları, birleşimleri anında bütünü oluşturan parçalardır. Onun niyeti, ayrılmaz bütünü tanımlayan kompozisyonun doğasının aynı zamanda onun ana parçalarını da ortaya koyması gibi görünüyor. Bir ev, doğru şekilde bir araya getirilmiş zemin, duvarlar ve çatıdan oluşur. Ancak, her bir ana parçanın tüm alt parçalarının varlığını gerektirip gerektirmediği açık bir sorudur (Abelard & Luscombe, 1971).

Bireylerin doğaları vardır ve doğaları gereği belirli doğal türlere aittirler. Ancak bir bireyin doğası gerçekte diğer bireylerle paylaşılan veya ortak olan bir şey değildir. Abelard'ın gerçekçiliği reddetmesi bunun imkânsız olduğunu gösterdi. Ona göre doğal bir türü, genel anlamda onları oldukları şey yapan, aynı özelliklere sahip olan şeylerin iyi tanımlanmış bir koleksiyonudur. Belirli bir şeyin neden diğerlerinden ziyade bazı özelliklere sahip olduğu, onun nasıl bu hale geldiğiyle açıklanır. Onu yaratan doğal süreçler, onun sahip olduğu özelliklere sahip olmasıyla, yani olduğu türde bir şey olmasıyla sonuçlanır. Benzer süreçler benzer sonuçlara yol açar. Bu okumada doğal türlerin özel bir statüye sahip olmadığı açıktır; üyelik ilkesi benzerlik olan, yalnızca dünyanın ayrık benzerlik sınıflarına bölünmüş olduğu gerçeğini yansıtan ayrık bütünsel bütünlerden başka bir şey değildirler. Üstelik bu tür gerçek benzerlik ilişkileri, benzer şeylerin üstünde ve ötesinde hiçbir şey değildir. Doğal türlere bölünme, muhtemelen dünyayla ilgili "yüzeysel bir gerçek"tir: Tanrı onları farklı şekilde emretmiş olsaydı, işler başka türlü de olabilirdi; ateş soğuk olabilir, ağır cisimler yukarı doğru düşebilir, kurbağalar akıl yürütebilir. Eğer bu nedensel güçler farklı olsaydı, doğal türler de farklı olabilir ya da şimdiki kadar keskin bir şekilde farklılaşmayabilirdi. Durumun gidişatı göz önüne alındığında, doğal türler dünyayı eklem yerlerinden oyarlar, ancak bunlar Tanrı'nın seçtiği eklemlerdir (Frolov, 2000, s. 5).

3. Etik Anlayışı

Geleneksel Hristiyan ahlâkını rasyonel bir temele oturtarak, radikal bir niyetçi yaklaşımı benimseyen Abelard'a göre bir eylemin ahlaki değerini yalnızca failin niyeti belirler. O, sonuçların ahlaki önemini reddeder. Örneğin, iki adamın da parası olduğunu ve yoksullar için barınak kurmak istediklerini düşünelim; biri amacına ulaşmadan soyulurken, diğeri başarılı olur. Ona göre bu iki durumda ahlaki bir fark olduğunu düşünmek, insanların ne kadar zenginse o kadar iyi olabileceklerini düşünmek deliliğin zirvesidir. Eylem merkezli ahlak anlayışı, koşullar ne olursa olsun ahlaki değerini kaybeder. Benzer şekilde, çoğu kişi cehaletin bir failin ahlaki sorumluluğunu hafifletebileceğini kabul etse de failin bilgi durumunu dikkate almak için yeterli bir gerekçe sunamaz. Abelard bu durumu şu örnekle açıklar: Doğumda ayrılan ve birbirlerinin varlığından habersiz büyütülen çift yumurta ikizlerini (erkek ve kız kardeş) düşünün; yetişkin olduklarında tanışırlar, aşık olurlar, yasal olarak evlenirler. Teknik olarak bu enesttir, ancak Abelard her iki kişinin de bu durumda suçlu olmadığını savunur (MacIntyre, 1988, s. 183). Abelard, eylemlerin tek başına ahlaki değerlendirmede belirleyici olmadığını, esasın failin niyetleri olduğunu savunur. Eylemin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesinin, failin duygularını ve dolayısıyla niyetlerini etkileyebileceği ve bu nedenle eylemlerin ahlaki bir öneme sahip olabileceği itirazı öne sürülebilir (Çotuksöken, 1988, s. 74).

Abalarda, ahlaki değer niyetler temel alınarak değerlendirilmediği sürece, kişinin kendi isteği dışında bir şey yapmaya zorlandığı durumda neden failin sorumluluktan muaf tutulması gerektiğini anlamının zor olduğunu savunur. Aynı düşünce cehalet için de geçerlidir. Bu fikrini açıklamak için çarpıcı bir örnek veren Abelard'a göre İsa'yı çarmıha gerenlerin, onu çarmıha gererken kötü olmadıklarını iddia eder. İsa'nın ilahi doğası hakkındaki bilgisizlikleri, onları kötü yapmaz. Mesih'i çarmıha gererken yanlış inançlarına göre hareket etmeleri de kötü değildir. İhmalkâr olmayan cehaletleri, eylemlerindeki suçu ortadan kaldırır. Hatta Abelard, İsa'nın çarmıha gerilmesinin gerekli olduğunu düşündükleri halde, bunu yapmamalarının günah olacağını savunur: olayların gerçekliği ne olursa olsun, kişinin vicdanına uygun hareket etmemesi onu ahlaki olarak suçlanabilir hale getirir (Cevizci, 2000, s. 249).

Abelard'ın niyetçilik etiği, bazı temel itirazlara maruz kalmaktadır. Gönüllü olarak kötülük yapmak nasıl mümkün olabilir ve niyetler yalnızca fail tarafından bilinebildiği için, Abelard'ın görüşü etik yargılarda bulunmayı imkânsız hale getirmiyor mu? İlk itiraza ilişkin olarak Abelard'ın iki yönlü bir yanıtı vardır. Birincisi, birçok durumda insanın bir eylemi gerçekleştirmek isteyip aynı zamanda cezadan kaçınmak istemesi yaygındır. Örneğin, bir erkek bir kadınla cinsel ilişkiye girmek isteyebilir ama zina yapmak istemez. Bunun yerine evli olmamayı tercih ederdi. İkincisi, insan bazen hiç istemediği şeyleri istediği de olmuştur. İnsanın bedeni iradesinden bağımsız olarak zevk ve arzuya tepki verebilir. Eylemi gönüllü olmasa da Abelard'a göre insan bu tür arzulara göre hareket etmesi insanın iradesine bağlıdır. Buna göre arzusun kendisinde kötü bir şey yoktur; yalnızca arzuya göre hareket etmekte kötülük vardır ve bu, zıt arzulara sahip olmakla çelişmez (Goff, 2019, s. 33). Diğer bir ifadeyle insan kaçınılmaz olarak cinsel ilişki, lezzetli yemekler yemek gibi çeşitli zevk duygusu yaşayabilir. Eğer evlilik içindeki cinsel zevk günah değilse, evlilik içinde ya da dışında zevkin kendisi de günah değildir. Eğer zevk günahsa, evlilik onu kutsallaştıramaz. Ayrıca, bu tür eylemlerin tamamen zevksizce yapılması gerektiği sonucuna varılırsa, Abelard bu eylemlerin hiçbir şekilde

yapılamayacağını ve Tanrı'nın onları geçici olarak izin vermesinin mantıksız olduğunu ifade eder (MacIntyre, 1988, s. 254).

İkinci itirazla ilgili olarak, Abelard diğer insanların failin niyetini bilemeyeceğini kabul eder; ancak Tanrı, içsel zihinsel durumlara erişebildiğinden nihai yargı mümkündür. Abelard, etik yargıya varmanın bir sorun teşkil etmediğini savunur, çünkü yargılama hakkına sahip olan tek varlık Tanrı'dır. Ancak bu durum, insan adaletinin uygulanmasını engellemez. Abelard'a göre insan adaleti öncelikle caydırıcı ve örnek teşkil eden bir işlev görür. Hatta Abelard, kötü niyet taşımadığına inanılan bir kişiyi bile cezalandırmanın adil olabileceğini savunur. Öyle ki ona göre insan, adaleti niyet sorunlarını göz ardı edebilir. Bu bağlamda Abelard, insanları örnek olarak veya caydırıcı bir şekilde cezalandırmada, hangi niyetlerin teşvik edildiğinin ya da caydırıldığının dikkate alınması gerektiğini savunur (Goff, 2019, s. 55). Bu durumda kişi ahlaki açıdan ihmalkâr olmadığı sürece, kişinin vicdanına karşı hareket etmesinin belgelenebilir tek günah olduğu anlayışı ortaya çıkar. Ancak, eylemlerin asli değerine veya sonuçlarına bakılmaz ise hangi eylemlerin caiz veya farz olduğu nasıl tespit edilecektir? Vicdan güvenilir bir rehberle sahip olmadığı sürece Abelard'ın tutumu, iyi niyetli öznelciliğe kapı aralamaktadır. Abelard, bu sorunu Tanrı'nın iradesine itaati ahlaki açıdan doğru davranışın ayırt edici özelliği ve doğal hukukun bir örneği olarak ele alarak çözer. Bu yaklaşımda, failin niyetinin tamamen biçimsel bir kriterle, yani Altın Kural'a (Başkalarına sana yapılmasını istediğin gibi davran) uyması gerektiğini savunur. Bu kriter, herhangi bir özel vahiy veya dini inanca gerek kalmadan, yalnızca akılla keşfedilebilir ve failin niyetinin doğruluğunu sağlamak için yeterlidir (Cevizci, 2000, s. 233).

Hiç kimsenin kayıtsız kalamayacağı mutluluğun, erdem ile yani alışlagelmiş ahlaki açıdan doğru davranışla bağlantılı olduğunu savunan Abelard, yalnızca doğalcı bir etiğin yetersiz olduğunu ve bir failin mutluluğunun zorunlu olarak Tanrı ve Ölümden Sonra Yaşam inancı da dahil olmak üzere geleneksel Hristiyan inancının ilkelerini kabul etmesine bağlı olduğunu kanıtlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda O, öte dünyanın arzu edilmesi gereken bir durum olduğunu, erdemli bir yaşamın bile bu dünyada ahlaki bir gelişme sağladığını ve bunu kabul etmenin Tanrı'nın iradesini yerine getirmeyi istemenin temel unsuru olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle insanın uzun vadeli ölüm sonrası mutluluğu mümkün olduğunca garanti altına almak için Altın Kural'a göre yaşaması gerektiğini savunur.

4. Teoloji Anlayışı

İnanç meselelerinde akıl yürütmenin sınırlı bir role sahip olduğunu savunan Abelard'ın bu düşüncesi, onun Clairvaux'lu Bernard gibi diyalektik karşıtlarıyla veya Roscelin de Compiègne gibi "sözde diyalektikçiler" olarak adlandırdığı kişilerle çatışmasına yol açmıştır. Birçok diyalektik karşıtı, inançla ilgili önermelerin anlamının, kavranabildiği ölçüde açık olduğunu düşünür (Knowles, 1989, s. 126). Onlara göre bu yalın anlamın ötesinde kavrayabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, anti-diyalektikçiler dini cümlelerin açık anlamı konusunda anlamsal gerçekçilerdir. Açık anlamın kendisi zaten yeterince açık ve anlaşılırken, onu akıl yürütmeyle karmaşıktırmaya çalışmak ya açık anlamı kavramada yetersizlikten ya da daha derin bir anlayışa ulaşma isteğinden kaynaklanıyor. Ancak akıl yürütme, açık anlamın berraklığını bozarak onu daha da anlaşılabilir hale getiriyor. Bu durum, inancın temel prensiplerine ters düşen bir yaklaşım olarak görülüyor (Vorlander, 2022, s. 227).

Abelard, kutsal yazılar ve dogma hakkındaki yorumlarından spekülâtif teoloji çalışmalarına kadar her şeyden önce dini iddiaların nasıl anlaşılabilirliğini ve özellikle diyalektik yöntemlerin uygulanmasının inanç önermelerini nasıl açıklığa kavuşturup aydınlatılabileceğini göstermekle ilgilenir. Bu noktada anlaşılması gereken yalın bir anlamın olduğu iddiasını da reddeden Abelard, Sic et Non'un ön sözünde yöntemini özetler. Başlangıçta nasıl bir soruyu gündeme getirdiğini, örneğin rahiplerin bekar olmasının gerekli olup olmadığı gibi bir soruyu ortaya attığını ve ardından en azından soruyu doğrudan olumlu bir şekilde yanıtlıyor gibi görünen kutsal kitap ve patristik otoritelerden alıntılar düzenlediğini anlatır (Vorlander, 2022, s. 300). Dinde aklın doğru kullanımına yönelik çok daha ciddi bir tehdidin bulunduğunu düşünen Abelard'a göre sözde diyalektikçiler, inanç meseleleri de dahil olmak üzere aklı tüm iddiaların nihai hakemi olarak görürler. Diyalektikçileri her şeyin insan aklıyla açıklamaya çalışmak, sadece aklın iddia ettiği şeyi kabul etmek ve otoriteye yapılan başvuruların hiçbir rasyonel ikna edici gücü olmadığına inanmaları ile suçlayan Abelard, gerçek diyalektikçilerin bu görüşleri reddettiğini savunur. Onlar, insan aklının sınırları olduğunu ve bazı önemli gerçeklerin bu sınırların dışında olabileceğini, ancak inançla sınırlı olduğunu kabul ederler. Diğer bir ifadeyle onlara göre iman meseleleriyle ilgili hangi iddiaların kabul edilmesi gerektiği, hem bu iddiaların kaynaklarının epistemik güvenilirliğine, hem de araştırılabilirliği ölçüde akılla uyumuna bağlıdır (Thilly, 1995, s. 227). Dolayısıyla Abelard, aklın belirli bir inanç esasına verimli bir şekilde uygulanabileceği savunur.

Teoloji üzerine çalışmalarının önemli bir bölümü, Teslis hakkındaki diyalektik araştırmasına ayrılmıştır. Daha geniş bir metafizik bağlamında, Teslis'i çevreleyen sorunları ele almak için orijinal bir kimlik teorisi geliştirir. Teslis'e olan inancın rasyonel olarak haklı olduğu iddia eden Abelard'a göre akıl, insanı götürebildiği sürece, bu doktrinin anlamlıdır. Abelard, iki şeyin sayısal olarak aynı somut şey (essentia) olduğunda, özlerinin aynı olduğunu iddia eder; aksi takdirde, özlerinin farklı olduğunu savunur. Örneğin, Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı aynıdır, çünkü her ikisi de aynı gezegen olan Venüs'tür. Benzer şekilde, somut bir şeyi oluşturan biçimsel öğeler, birbirleriyle özünde aynıdır ve biçimsel bileşenler, somut şeyle özünde aynıdır: Sokrates, onun özüdür (Sokrates, Sokrates'tir). Ancak, bu genel tez parçaları için geçerli değildir. Abelard, belirli bir parçanın, diğer parçalarla birlikte bütünün içinde tamamen yer aldığını ve dolayısıyla bütünün niceliğinden daha az olduğunu düşünerek, parçanın, parçası olduğu bütünden temelde farklı olduğunu savunur. Özsel farkla ile sayısal fark tam olarak eşleşmiyor. Sayısal aynılığın sağlanamaması iki nedenden kaynaklanabilir. Birincisi, bir nesne diğerinin sahip olmadığı bir parçaya sahip olduğunda, nesneler sayısal olarak aynı olmazlar. Bu durumda nesneler temelde farklıdır. İkincisi, hiçbir parçası diğerine ait olmadığında, nesneler sayısal olarak farklıdır. Bu nedenle, sayısal farklılık, sayısal aynılığın başarısızlığını gerektirir. Bir parça sayısal olarak bütünlü aynı değildir, ancak sayısal olarak bütünden farklıdır. Dolayısıyla, bir şey ya yalnızca bir ortak noktaya sahip olduklarında ki bu durumda sayısal olarak aynı olmadıklarında, diğerinden esasen farklıdır; ya da hiçbir ortak kısımları yoktur. Bu durumda hem sayısal olarak farklıdırlar hem de sayısal olarak aynı değildirler. Şeyler sayısal olarak aynı veya sayısal olarak farklı olamayacağından, "Kaç tane şey var?" sorusu ortaya çıkar. Abelard'ın Teslis tartışmasında yararlandığı bir gerçek olan bu durum, mevcut haliyle kötü biçimlendirilmiştir ve daha kesin bir şekilde ifade edilmelidir (King, 2004, s. 66). Özsel ve sayısal aynılık ile farklılık, doğrudan dünyadaki nesnelere uygulanır ve bunlar kimlik kavramının farklı genişleme biçimleridir. Diğer yandan, tanımsal aynılık ve farklılık, özelliklerin

kimlik teorilerine benzer şekilde tanımlanır. Abelard, birinin var olması diğerinin de var olmasını gerektirdiğinde, şeylerin tanım açısından aynı olduğunu savunur; aksi halde tanım bakımından farklılık gösterirler.

Abelard'a göre birbirini karakterize eden özellikleri belirlendiğinde özellik bakımından her şey aynıdır. Bu kavramı açıklığa kavuşturmak için O, şöyle bir örnek sunar: Bir küp mermer hem beyazlığı hem de sertliği temsil eder; beyaz olan şey aslında sert olanla aynıdır, çünkü bunlar sayısal olarak aynı somut şeydir. Ancak mermer küpteki beyazlık ve sertlik tanım açısından açıkça farklıdır. Yine de beyaz olan şey sertlikle karakterize edilir ("beyaz şey serttir") ve bunun tersine sert olan şey beyazlıkla karakterize edilir ("sert şey beyazdır"). Beyazlık ve sertlik özellikleri "karışık"tır, çünkü tanımları farklı olsa da her biri hem kendi başına aynı somut şeye hem de diğeri tarafından karakterize edildiğine göre geçerlidir. Kimlik teorisini Teslis konusunda kullanan Abelard'a göre üç kişi özünde birbiriyle aynıdır, çünkü hepsi aynı somut şeydir. Tanım olarak birbirlerinden farklıdırlar çünkü Baba olmak, Oğul olmak ya da Kutsal Ruh olmak ile aynı şey değildir. Üç Kişi sayısal olarak birbirinden farklıdır, aksi takdirde üç olmazlardı, ama Tanrı'dan sayısal olarak farklı değildirler; aksi takdirde bir değil üç tanrı olurdu. Dahası, her kişi, kendisi için benzersiz bir şekilde geçerli olan özelliklere sahiptir -Baba için doğmamış, Oğul için doğmuş ve Kutsal Ruh'a doğru ilerleyen. Ayrıca Baba için güç, Oğul için bilgelik gibi Kutsal Ruh için iyilik ayırt edici özelliklerdir. Kişiler benzersiz özellikleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar ve bu tür özellikler Tanrı için geçerli değildir; ancak ayırt edici özellikler karışıktır, çünkü Tanrı her biri tarafından karakterize edilir. Abelard, bunun ötesinde insan aklının ilerleyemeyeceğini savunur (Çotuksöken, 2011, s. 184).

Sonuç

Bu çalışma, Abelard'ın yaşamı, eserleri ve düşünce dünyasını inceleyerek, onun metafizik, ahlak ve teoloji alanlarındaki yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamıştır. İncelenen konular arasında, Abelard'ın nominalist düşünce yapısının ve özellikle niyet odaklı ahlak anlayışının derinlemesine sorgulanması yer alırken, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu görüşlerin günümüz felsefi tartışmalarına ve etik sorunlarına nasıl yansiyebileceği tartışmaya açılmıştır.

Abelard'ın düşünce dünyası, Orta Çağ felsefesinden itibaren Batı düşüncesinin evriminde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun tümellerin yalnızca dilsel niteliklere indirgenebileceği görüşü, sonraki nominalist ve analitik yaklaşımlara ilham kaynağı olmuş; William of Ockham gibi düşünürlerin, varlık ve dil ilişkisini yeniden yorumlamasında etkili olmuştur. Bu bağlamda, Abelard'ın eleştirel yöntemi ve sorgulayıcı yaklaşımı hem felsefi metodolojinin hem de eleştirel düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuş; modern felsefenin temel sorunlarından biri olan dil, mantık ve gerçeklik arasındaki ilişki üzerine yapılan tartışmalara zemin hazırlamıştır.

Ahlak alanında ise Abelard'ın niyet temelli yaklaşımı, özellikle eylemin ahlaki değerinin yalnızca failin içsel niyetiyle belirlendiğini savunması bakımından dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, Kant'ın ödev etiğiyle kıyaslandığında hem benzerlikler hem de belirgin farklılıklar ortaya koyar. Kant, eylemin evrensel ve katı normlara dayalı olarak

değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerken, Abelard daha esnek bir biçimde, bireyin içsel bilincine ve durumsal niyetlerine vurgu yapar. Bu fark, ahlak felsefesinde hem evrensel normların hem de bireysel psikolojinin rolü üzerine süregelen tartışmalara önemli bir perspektif kazandırmaktadır.

Günümüz etik tartışmalarında, Abelard'ın ahlak anlayışının özellikle niyetin belirleyici olduğu yönündeki vurgusu, bireysel sorumluluk ve öznel niyet analizlerinin ön plana çıktığı durumlarda hala güncelliğini korumaktadır. Modern ahlaki problemlerin çözümünde yalnızca sonuçların değil, eylemin ardındaki niyetin de hesaba katılması gerektiği savunulurken, Abelard'ın yaklaşımı bu tartışmalara entelektüel bir temel sunabilir. Ancak, günümüzün karmaşık sosyal ve kültürel yapısında, eylemin sonuçlarının ve toplumsal normların da göz önüne alınması gerektiği eleştirisi, Abelard'ın görüşünü belirli açılardan sınırlı kılabilmektedir. Yine de failin içsel niyetine verdiği önem, çağdaş etik teorilerde, özellikle psikolojik ve normatif analizlerde tartışılması gereken değerli bir referans noktasıdır.

Sonuç olarak Abelard'ın felsefi mirası, yalnızca kendi dönemine özgü bir tartışma alanı yaratmakla kalmayıp, sonraki düşünörlere ve modern etik tartışmalarına da ilham vermiştir. Onun, akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi sorgulayan, tümelleri dilin bir ürünü olarak ele alan ve niyetin ahlaki değeri belirlemedeki rolünü vurgulayan görüşleri, Kant gibi sistematik ahlak kuramcılarıyla diyalog içinde değerlendirilebilecek niteliktedir. Bu bağlamda, Abelard'ın düşünceleri, günümüzün etik sorunlarına eleştirel bir perspektif sunarak, modern ahlaki problemlerin çözümüne katkı sağlayabilecek, tartışmaya açık ve zengin bir düşünce mirası olarak önemini korumaktadır.

Kaynaklar

- Abelard, P. (1964). *The Story of Abelard's Adversities* (J. T. Muckle, Trans.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Abelard, P., & Luscombe, D. E. (1971). *Peter Abelard's Ethics: An Edition with Introduction, English Translation and Notes By D. E. Luscombe* (Bilingual edition). Clarendon Press.
- Avcı, Z. (2002). *Abelard ve Heloise için Birkaç Söz. Peter Abelard. Abelard ve Heloise Mektuplar* (Z. Avcı, Çev.; 2. Basım) İçinde (s. 7-12). Mitos&Boyut Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Asa Kitabevi.
- Çotuksöken, B. (1988). *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Çotuksöken, B. (2011). *Ortaçağ Yazıları*. Notos Kitap.
- Frolov, I. (2000). *Felsefe Sözlüğü* (A. Çalışlar, Çev.). Cem Yayınevi.
- Gilson, É. (1947). *La Philosophie au Moyen Age. Des Origines Patristiques a la Fin du XIVe Siecle. Deuxieme Edition Revue et Augmentee*. Payot.
- Goff, J. L. (2019). *Ortaçağda Entelektüeller* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Harman, C. (2021). *Halkların Dünya Tarihi* (U. Kocabaşoğlu, Çev.). Yordam Kitap.
- King, P. (2004). The Metaphysics of Peter Abelard. Jeffrey E. Brower & Kevin Guilfooy (Ed.). *The Cambridge Companion to Peter Abelard In* (s. 65-125). Cambridge University Press.
- Knowles, D. (1989). *Evolution of Medieval Thought* (Subsequent edition). Addison-Wesley Longman Ltd.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.
- Marenbon, J. (1997). *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge University Press.
- Pasnau, R. (2014). *Oxford Studies in Medieval Philosophy* (V. 2). Oxford University Press.
- Tarnas, R. (2011). *Batı Düşüncesi Tarihi* (Y. Kaplan, Çev.). Külliyat Yayınları.
- Thilly, F. (1995). *Felsefe Tarihi* (N. Küçük & Y. Çevik, Çev.). Sistem Yayıncılık.
- Ülken, H. Z. (2022). *Felsefeye Giriş*. Doğu Batı Yayınları.
- Vorlander, K. (2022). *Felsefe Tarihi* (M. İzzet & O. Saaddedin, Çev.). Kapı Yayınları.
- Weber, A. (2000). *Felsefe Tarihi* (H. V. Eralp, Çev.). Sosyal Yayınları.

Yazar Katkıları: *Tek Yazar Fikir - Tasarım Denetleme- ; Kaynaklar- ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/ veya Yorum -; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme*

Hakem Değerlendirmesi: *Dış bağımsız.*

Çıkar Çatışması: *Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.*

Finansal Destek: *Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.*

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: *Sole Author Concept -; Design- ; Supervision -Resources ; Data Collection and/or Processing ; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search- ; Writing Manuscript- ; Critical Review*

Peer-review: *Externally peer-reviewed.*

Conflict of Interest: *The authors have no conflicts of interest to declare.*

Financial Disclosure: *The authors declared that this study has received no financial support.*

Ethical Committee Approval: -