

**ÇİĞDEM KAĞITÇIBAŞI**

...

**(1940 - 2017)**

...

**Saygı ve Rahmetle Anıyoruz**



---

# “TEMÂŞÂ”

## FELSEFE DERGİSİ

---

Sayı 7, Temmuz 2017

*İmtiyaz Sahibi*

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

*Editör*

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

*Danışma Kurulu*

Prof. Dr. Karsten Harries (Yale University),  
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity),  
Prof. Dr. Richard Polt (Xavier University),  
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)  
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.)  
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Ün.)  
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk Ün.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ün.)  
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Ün.)  
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)

*Yayın Kurulu*

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA  
Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ  
Yrd. Doç. Dr. E. Erman RUTLİ  
Arş. Gör. Haluk AŞAR  
Arş. Gör. Sedat DOĞAN

***Yazışma Adresi***

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Melikgazi, Kayseri / Türkiye

“*Temâşâ*” hakemli bir dergidir..

Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır.

“*Temâşâ*” Philosopher Index ve Dergi Park tarafından, ilk sayısından itibaren listelenmektedir.

Dergimize elektronik ortamda [www.temasa.org](http://www.temasa.org) adresinden ulaşmak mümkündür

ISSN: 2148-371X

[temasa@gmail.com.tr](mailto:temasa@gmail.com.tr)

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

Tel:0352 437 9342; Fax:0352 437 9343

***İç düzen & Kapak***

Evren Erman Rutli

***Baskı***

Erciyes Üniversitesi Matbaası

---

# “TEMÂŞÂ”

## JOURNAL OF PHILOSOPHY

---

Number 7, July 2017

***Publisher Owner***

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

***Editor***

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

***Advisory Board***

Prof. Dr. Karsten Harries (Yale University),  
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity),  
Prof. Dr. Richard Polt (Xavier University),  
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)  
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.)  
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Ün.)  
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk Ün.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ün.)  
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Ün.)  
Prof. Dr. Ahmet Cevizci (Uludağ Ün.)  
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)

***Editorial Board***

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA  
Ast. Prof. Dr. Sinan KILIÇ  
Ast.Prof. E. Erman RUTLİ  
Res. Ast. Haluk AŞAR  
Res. Ast. Sedat DOĞAN

***Mailing Address***

Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

“*Temaşa*” is an international and peer reviewed journal.

Published biannually (January and July)

“*Temaşa*” is listed in Philosopher Index and Dergi Park form the first volume.

An electronic version of our journal is also available at: [www.temasa.org](http://www.temasa.org)

**ISSN:** 2148-371X

[temasa@gmail.com.tr](mailto:temasa@gmail.com)

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

Tel:0352 437 9342; Fax:0352 437 9343

***Designer***

Evren Erman Rutli

***Printed***

Erciyes Üniversitesi Press

## İÇİNDEKİLER

**BİLİME VE EĞİTİME ADANMIŞ BİR KARIYER: ÇİĞDEM KAĞITÇIBAŞI..... 9**

Psikolog Dr. Gökhan ARSLANTÜRK

**NUREDDİN TOPÇU'NUN İSYAN AHLAKI PERPEKTİFİNDEN VAHDET-İ VÜCUT'ÇU BİR İSYAN ÖRNEĞİ: ŞEYH BEDRETTİN VE VARİDATI 19**

Doç.Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFENİN YERİ VE MEŞRÛİYET MESELESİ..... 61**

Doç.Dr. Ahmet ÇAPKU

**BENTHAM VE MİLL'İN KLASİK FAYDACILIĞI BAĞLAMINDA MUTLULUK PROBLEMİ..... 80**

Yrd.Doç.Dr. Sebile BAŞOK DİŞ

**KIERKEGAARD VE JASPERS'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE AKIL, DİN VE İMAN İLİŞKİSİ\*..... 101**

Yrd. Doç.Dr. Vedat ÇELEBİ

**YAPISÖKÜMÜ ETİK AÇIDAN OKUMAK: DERRİDA VE KONUKSEVERLİK DÜŞÜNCESİ ..... 124**

Yrd. Doç.Dr. Evren Erman RUTLİ

**ETİĞİN ALET ÇANTASINA BAKMAK: AHLÂK, ETİK VE İLİNTİLİ TEMEL KAVRAMLAR ÜZERİNE NOTLAR..... 155**

Arş.Gör. Harun BODUR

## CONTENTS

A CAREER DEDICATED TO SCIENCE AND EDUCATION..... 9

**Psychologist Dr. Gökhan ARSLANTÜRK**

FROM THE PERSPECTIVE OF NURETTİN TOPÇU'S REBELLION ETHICS  
AN EXAMPLE OF A REBELLION: SHEİKH BEDREDDİN AND HIS VARİDAT  
..... 19

**Assoc.Prof.Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU**

THE PLACE OF PHILOSOPHY IN ISLAMIC THOUGHT AND THE PROBLEM  
OF LEGITIMACY ..... 61

**Assoc.Prof.Dr. Ahmet ÇAPKU**

PROBLEM WITH HAPPINESS IN THE CONTEXT OF BENTHAM AND  
MİLL'S CLASSICAL UTILİTARIANİSM..... 80

**Assist.Prof.Dr. Sebile BAŞOK DİŞ**

REASON, RELIGION AND FAITH RELATION IN KIERKEGAARD AND  
JASPERS' EXISTENTIALIST PHILOSOPHY ..... 101

**Assist.Prof.Dr. Vedat ÇELEBİ**

READING DECONSTRUCTION IN TERMS OF ETHICS: DERRIDA AND THE  
IDEA OF HOSPITALITY..... 124

**Assist.Prof.Dr. Evren Erman RUTLİ**

LOOKİNG AT THE ETHICS TOOLKİT: NOTES ON MORALİTY, ETHICS AND  
RELATED CONCEPTS..... 155

**Res.Assist. Harun BODUR**



## **Editör'den**

Temaşa'nın 7.sayısı ile birlikte olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Arada geçen süre içinde dergimiz açısından oldukça önemli bir gelişme oldu. Dergimiz ilk sayısından itibaren *Philosopher Index* tarafından taranmaya başlamıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Temaşa artık sadece hakemli bir dergi değildir; uluslararası bir indeks tarafından taranmaktadır ve doçentlik şartlarından biri olan "uluslararası indeks tarafından taranan bir dergide yayını olmak" şartını yerine getirmiş olup, dergimizde yayınlanan her bir makale üç puanla değerlendirilmektedir.

Dergimizi hala süreli olarak basmaya devam ediyoruz. Bunun oldukça zor ve masraflı bir iş olduğu herkesin malumudur;. Gücümüz yettiğinde dergimizi basmaya devam edeceğiz; zira somut görsellik ve buna verilen emek doğal olarak dijital versiyonunda söz konusu değildir.

Dergimizin bu sayısını dünyaca ünlü bir psikolog olan ve geçen Mart ayında kaybettiğimiz Prof.Dr.Çiğdem Kağıtçıbaşı'na ithaf ediyoruz. Bu atfın kendisinin Türkiye'de (hatta dünyada) Sosyal Psikoloji'ye yapmış olduğu katkılara mütevazı bir teşekkür olarak kabul edilmesini rica ediyor, sizi birbirinden ilginç ve dikkat çekici yazılarla baş başa bırakıyorum.

**Temaşa Dergisi Editörü**  
**Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA**

**BİLİME VE EĞİTİME ADANMIŞ BİR KARİYER: ÇİĞDEM  
KAĞITÇIBAŞI  
Gökhan ARSLANTÜRK\***

**Özet:** Çiğdem Kağıtçıbaşı, Türkiye’de psikoloji alanında çalışan araştırmacılar ve akademisyenler için başarılarla dolu bir kariyeri ifade etmektedir. Onun kültürlerarası psikoloji yazınına katkıları ve geride bıraktığı eserler alandaki bilimsel çalışmalara halen öncülük etmektedir. Özellikle çocuğun değeri çalışmaları ve aile değişim modeli, hem kültürlerarası alanda hem de Türkiye’de aile çalışmalarına ışık tutmaktadır. Yalnızca akademik kimliği ile değil sosyal sorumluluk projeleri ile de içinde yaşadığı topluma önemli katkılarda bulunmuştur. Bu çalışma, 2 Mart 2017 tarihinde yaşamını yitiren değerli bilim insanıyaşamına ve çalışmalarına kısa bir bakış sunmak amacıyla hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çiğdem Kağıtçıbaşı, Kültürler Arası Psikoloji, Çocuğun Değeri Çalışmaları, Aile Değişim Modeli

**A CAREER DEDICATED TO SCIENCE AND EDUCATION: ÇİĞDEM  
KAĞITÇIBAŞI**

**Abstract:** Çiğdem Kağıtçıbaşı, represent a succesful career for researchers and academics working in the field of psychology in Turkey. Her contributions to the literature of cross-cultural psychology and the works she left behind are still pioneering scientific studies in the area. Especially, the value of the children researches and the model of family change shed light on the cross-cultural field as well as family studies in Turkey. Not only with her academic identity but social responsibility projects have also contributed significantly to her society. This work was prepared to provide a brief overview of the life and work of the precious scientist who lost her life on 2 March 2017.

**Key Word:** Çiğdem Kağıtçıbaşı, Cross-cultural psychology, Value of The Children Researches, The Model of Family Change

---

\*Dr.Psikolog, Kayseri Polis Meslek Eğitim Merkezi. g.arslanturk52@gmail.com

## 1. Hayatı ve Eserleri

1940 yılında İstanbul'da doğan Çiğdem ÇizakçaKağıtçıbaşı, eğitimci olan ailesinin de gözetim ve katkılarıyla lise eğitimini İstanbul'daki Amerikan kız kolejinde tamamladı.<sup>1</sup> Buradaderin bir kültür öğrenme deneyimi edindiğini, özellikle İngiliz ve Amerikan Edebiyatı, batı kültür ve değerleri ile felsefi bilgi birikimi kazandığını dile getirmektedir. Bu dönemde, Emerson ve Thoreau ile Amerikan aşkınlığı (transcendentalism) ile ilgilenmiş; Kierkegaard, Jaspers, Husserl, Heidegger ve Sartre gibi okumalarla Avrupa Fenomenolojisi ve varoluşçuluktan etkilenmiştir. İyi bir İngilizce eğitimi ve akademik başarı ile 1959 yılında buradan mezun olan Kağıtçıbaşı, lisans eğitimi için A.B.D.'ye gitti. Massachusetts'teki WellesleyCollege'de psikoloji alanında lisans eğitimi aldı ve 1961 yılında buradan mezun oldu. 1967 yılında Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde sosyal psikoloji alanında doktorasını veren Çiğdem Kağıtçıbaşı, Kaliforniya'da bulunduğu dönemde Oğuz Kağıtçıbaşı ile evlendi. Otoriter kişilik ve psikolojik etkileri üzerine yoğunlaşan çalışmalarının olduğu dönemde babasının ölümü üzerine ailesinin eğitim kurumunu çalıştırmada annesine yardımcı olmak için Türkiye'ye döndü. Genç kızıyla ilgilenirken tezini bitirdiği bu yılı "Gerçekten zor bir yıldır," diye ifade etmiştir. Meslek yaşamına 1969 yılında Ankara'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümünde başlamış ve burada dört yıl çalıştıktan sonra 1973'ten kamu hizmetinden emekli olduğu 1995 yılına değin Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarını sürdürmüştür. Kağıtçıbaşı son olarak Koç Üniversitesi Psikoloji Bölümünde çalışmaya başlamıştır. Kağıtçıbaşı, ayrıca A.B.D.'de Berkeley, Columbia, Duke ve Harvard gibi saygın üniversitelerde misafir öğretim üyeliği görevlerinde bulunmuştur. 1982'de Dr. Kağıtçıbaşı, büyük ölçüde başarılı olan, Türkiye'de alandaki çalışmalara öncülük eden ve dünya çapında beğeniyle karşılanan sağlayan Türk Erken Destek Programını

---

1 Wellesley College, Alumnae Achievement Awards, 1997  
“<https://www.wellesley.edu/alumnae/awards/achievementawards/allrecipients/cigdem-cizakca-kagitcibasi-61#RmFIJjPYLqSIHZKv.97> (Erişim tarihi: 08 Temmuz 2017).

(TurkishEarlyEnrichment Project) yönetmeye başladı. Bu program ile sosyo-ekonomik olarak dezavantajlı çocuklara yardım etmek için çalıştı.<sup>2</sup>

Wellesley sonrasında Berkeley’de lisansüstü çalışmaları sırasında çok kültürlü ortam ve öğrencilik yıllarındaki Amerikalı, Avrupalı ve diğer kültürlerden arkadaşlıkları ‘kültür’ kavramının kendisinde yer edinmeye başlamasına yol açmıştır. Berkeley’deki ilk lisansüstü çalışmaları klinik psikoloji alanında olsa da o bireysel yönelimli klinik psikoloji bakış açısını reddederek kültürel etkenlerle sosyal bağlam üzerinde konuları ele alabileceği sosyal psikolojiye kaymayı tercih etmiştir<sup>3</sup>.

UNESCO’ya bağlı olan Uluslararası Sosyal Bilim Konseyi’nde (ISSC) başkan yardımcılığı<sup>4</sup>, UluslararasıKültürler Arası Psikoloji Derneği’nin ilk kadın başkanı ve Uluslar Arası Psikolojik Bilimler Derneği başkan yardımcılığı gibi önemli görevlerde bulunmuştur<sup>5</sup>.Kağıtçıbaşı’nın, Türkçe ve İngilizce olarak kaleme aldığı ve çeşitli bilimsel dergi ve kitaplarda yayımlanan 200’e yakın makalesi<sup>6</sup>ile yurt içinde basılmış 18 ve yurt dışında basılmış 12 kitabı bulunmaktadır.<sup>7</sup> Çalışmalarıyla akademik yaşamı boyunca takdir toplayan Kağıtçıbaşı,“Avrupa Gelişim Psikoloji Kuruluşu 2007 William T. Preyer İnsan Gelişimi Çalışmalarında Mükemmellik Ödülü; 2007 UrsulaGielen Global Psikoloji Kitabı Ödülü; The Academy of SciencesfortheDeveloping World “TWAS üyeliği” (2006); Hollanda İleri Araştırmalar Enstitüsü Üyeliği (2005); Uluslararası Uygulamalı Psikoloji Kuruluşu “Psikoloji Biliminin Uluslar arası Gelişimine Katkı Ödülü” (1998); Kültürlerarası Psikoloji Kuruluşu Onur Üyeliği (1998);

---

2 A.g.e

3 Kağıtçıbaşı, a.g.e, s.129.

4 “Türkiye Bilimler Akademisi”, <http://www.tuba.gov.tr/news/t%C3%83%C2%BCm-haberler/type/user/mid/107/page/15/id/277/> (Erişim Tarihi: 08 Temmuz 2017).

5 “WellesleyCollege, AlumnaeAchievementAwards, 1997”, a.g.internet sitesi.

6 “Türkiye Bilimler Akademisi”, <http://www.tuba.gov.tr/news/tuba-ilk-uyelerinden-prof-dr-cigdem-kagitcibasi-vefat-etti/id/1720/> (Erişim Tarihi: 08.07.17)

7 Koç Üniversitesi aylık elektronik haber servisi,

[https://crd.ku.edu.tr/sites/crd.ku.edu.tr/files/newsletter/010510/devam\\_280410\\_1.html](https://crd.ku.edu.tr/sites/crd.ku.edu.tr/files/newsletter/010510/devam_280410_1.html)

(Erişim Tarihi:.09.07.17).

*WellesleyCollege Mezunlar Başarı Ödülü (1997); Mustafa Parlar Bilim Ödülü (1996); Hollanda İleri Araştırmalar Enstitüsü Ödülü (1993–94); Amerikan Psikoloji Kuruluşu “Uluslar arası Psikolojinin Gelişmesine Seçkin Katkı Ödülü” (1993); Phi Beta – Kapa (1985); Fulbright Ödülü (1983-84); Sedat Simavi Sosyal Bilimler Ödülü (1980)”*<sup>8</sup> gibi oldukça saygın ödüllerle taltif edilmiştir.

Özellikle, “Türkiye’de Çocuğun Değeri Çalışmaları ve Aile Gelişim Modeli” ile insan gelişimi ve aile etkileşimini kültürlerarası bir perspektiften inceleyerek bu alandaki çalışmalara öncülük eden Prof. Dr. Çiğdem Kağıtçıbaşı, 1200’ün üzerinde atıf ile en fazla atıf yapılan psikologlardan biridir. TÜBA’nın kurucu üyesi olan Kağıtçıbaşı, TÜBİTAK Bilim Ödülü sahibi ve Anne Çocuk Eğitim Vakfı’nın (AÇEV) da kurucularındandı.<sup>9</sup> Özellikle, AÇEV ve Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı (TEGV) için yaptığı çalışmalar ve katkıları<sup>10</sup> onun akademik kimliğinin yanı sıra sivil toplum yanının ve sosyal sorumluluk duygusunun da ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.

Editörlüğünü Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç’un üstlendiği ve “*Çiğdem Kağıtçıbaşı’nın emekliliğinin onuruna ve alana yaptığı katkıları anmak*” amaçlı hazırlanan kitapta<sup>11</sup> Kağıtçıbaşı’nın benlik gelişimi, aile ve kültür bağlamında değerli kültürler arası çalışma ve kuramlarına atıfta bulunulmuştur. Söz konusu çalışmalarıyla onun itici güç olduğu bu bilimsel gelişmelerle ilgili uluslar arası pek çok makale bu kitapta derlenmiş ve her bir makalenin başında yazarların Çiğdem Kağıtçıbaşı ile ilgili anılarına ya da görüşlerine yer verilmiştir. Bunlardan bazıları aşağıda alıntılanmıştır:

*“Psikolojinin gerçekten uluslararası bir bilim olabilmesi için, dünyadaki çeşitli topluluklar ve kültürlerden kaynaklanan katkılara dâhil olma ve katılım*

---

8 A.g.e

9 Türkiye Bilimler Akademisi”, a.g.y.

10 CNNTÜRK, “Çiğdem Kağıtçıbaşı kimdir? Prof. Dr. Kağıtçıbaşı hayatını kaybetti” <http://www.cnnturk.com/ajanda/cigdem-kagitcibasi-kimdir-prof-dr-kagitcibasi-hayatini-kaybetti> (Erişim Tarihi: 08.07.17)

11 Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç (ed.), *Perspectives on Human Development, Family, And Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

gerekmektedir. Bu amaca ulaşmak için çok az psikolog Çiğdem Kağıtçıbaşı'ndandaha sıkı çalışıyor...”<sup>12</sup>

“ÇiğdemKağıtçıbaşı ile ilk 1980'lerin sonlarında, toplumsal ve örgütsel psikolojiye yönelik kültürler arası yaklaşımlarla ilgilendiğim ve Uluslararası Kültürlerarası Psikoloji Birliği'nin kongrelerine katılmaya başladığımda tanıştım. Hem Türkiye'de psikolojiye hem de kültürlerarası psikolojinin en iyi nasıl ilerleyebileceğine ilişkin tartışmalara yaptığı katkılar nedeniyle ona artan saygı duydum...”<sup>13</sup>

“Çeşitli işlevlerle geçen on yıllar boyunca çeşitli IACCP konferanslarında Çiğdem'le tanıştım. Entelektüel açıdan çok değerli bir meslekaşın uzak perspektifi yıllar geçtikçe yakın ve harika bir dostluğa dönüştü. Çalışmaları ve mesajı için Çiğdem'in coşku ve özverisi öğrenciler ve meslektaşları için ilham kaynağıdır. Kişilerarası sıcaklığı ve mizah duygusu onunla olan tüm buluşmaları özel kılar. Onunla çok önemli anlar yaşamının ayrıcalıklı olduğunu hissediyorum ve gerçekten daha fazla karşılaşmak isterim.”<sup>14</sup>

Söz konusu eserde meslektaşları tarafından benzer görüş ve anılarla sıklıkla onore edilen Kağıtçıbaşı'nın kültürel ve gelişimsel bakış açısı ile aileyi ele aldığı *çocuğun değeri araştırmaları* ve önerdiği *aile değişim modeli* ilgili yazında sıklıkla atıfta bulunulmasının yanı sıra Türkiye'de aile konusunda da en kapsamlı kuramsal bilgileri sunmaktadır. İzleyen alt bölümde bu bilgiler ışığında Türkiye'de aile yapısına ilişkin kısa bir bakış sunulmuştur.

---

12 John G. Adair, *Indigenization, and beyond: the process and extent of psychology's growth as an international science*. *Perspectives on Human Development, Family, and Culture* içinde, yazar Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç, 108-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. S. 3

13 Peter B. Smith, “In search of an autonomous-relational self-construal. *Perspectives on Human Development*”, *Family, and Culture* içinde, yazar Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç, 108-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 143.

14 Heidi Keller ve Robin Harwood, “Culture And Developmental Pathways Of Relationship Formation. *Perspectives on Human Development, Family, and Culture* içinde, yazar Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç, 108-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s. 157.

## 2- Çocuğın Değeri Çalışmaları, Aile Değışim Modeli ve Türkiye’de Aile

Kağıtçıbaşı’nın Kültürlerarası Psikoloji disiplini yazınında iyi bilinen ve aileyi gelişimsel olarak ele aldığı *Çocuğın Değeri Araştırmaları*<sup>15</sup> ve *Aile Değışim Modeli*<sup>16</sup> kapsamında sunduğu açıklamalar, Türk aile yapısının anlaşılması için oldukça yararlı bilgiler sağlamaktadır. Kağıtçıbaşı, aile değışim modelinde üç aile prototipi tanımlanmaktadır. Bu üç model, kırsal, tarıma dayalı ve az gelişmiş bölgelerde yaşıyan ailelerde sık rastlanan *geleneksel bağımlı aile modeli*, buna zıt olarak sanayileşmiş batı toplumlarında sıklıkla betimlenen *bağımsız aile modeli* ve bu ikisinin bir sentezi durumunda olan *psikolojik (duygusal) bağımlı aile modelidir*. Coğrafi konumu itibarıyla Türkiye, farklı kültürlerin keşiştiğı bir ülke olarak aile yapısında da bu özelliğinden etkilenmektedir. Sosyal değışim ile birlikte pek çok Türk aile prototipi ortaya çıkmıştır ancak özellikle Kağıtçıbaşı’nın Aile Değışim Modelinde tasvir ettiğı modellerden ikisi Türk aile yapısı için geçerli olarak görünmektedir. Kırsal kesimlerde sıklıkla geleneksel bağımlı model ve şehirlerde psikolojik (duygusal) bağımlı aile modeli bu iki modeldir. Bununla birlikte ailesel toplulukçu bir kültür olan Türkiye’de sosyal değışimle birlikte psikolojik (duygusal) aile modeline doğru kayma süreci gözlenmektedir<sup>17</sup>.

---

15 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *The Changing Value of Children in Turkey*. Yayın no 60-E. Honolulu: East-west Center, 1982.

16 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Family and socialization in cross-cultural perspective: a model of change*. *Cross-cultural Perspectives: Nebraska Symposium on Motivation*, 1989 içinde, yazar J. Berman, 135-200. Lincoln: Nebraska University Press, 1990. Ayrıca bkz. Kağıtçıbaşı, *Family And Human Development Across Cultures: A View From The Other Side*. Matwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 1996, “*A Model of Family Change in Cultural Context*”. *Online Readings in Psychology and Culture* 3, no. 6 (2002): <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1059> (Erişim tarihi: 07.07.17), *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2007.

<sup>17</sup> Bilge Ataca, “*Turkish Family Structure And Functioning*”. **Perspectives on Human Development, Family, and Culture içinde**, yazar Sevdâ Bekman ve Ayhan Aksu-Koç, 108-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, Kağıtçıbaşı, *A Model of Family Change in Cultural Context*, age s.. 6

Çocuğun değeri açısından bakıldığında, ekonomik olarak aileye katkı sağlayan (çocuğun ekonomik değeri) çocuk rolünden, duygusal yönden tatmin eden (çocuğun duygusal değeri) ve ona sosyal kabul sağlayan (çocuğun sosyal değeri) bir sürece doğru evirildiği görülmektedir<sup>18</sup>. Genel olarak kırsal kesim de dâhil olmak üzere Türk aile yapısına bakıldığında yapısal olarak çekirdek aile olarak görülmekle birlikte kendine özgü bir niteliği olan, aile üyeleri arasında ilişkilerin güçlü olduğu, duygusal sınırların yakın, etkileşimin ve sosyal mesafenin ise sıkı olduğu işlevsel olarak geniş aile tipine daha yakın bir aile modeli gözlenmektedir. Kağıtçıbaşı<sup>19</sup>, Türk şehirli aile tipini özerk ilişki benlik olarak adlandırılan benlik tipinin gelişmesi için uygun bir çevre sağlayan aile ortamı olarak değerlendirmektedir. Bu aile ortamı, özerkliğin desteklendiği, yüksek ilişkililik ve yüksek denetimin bir arada olduğu çocuk yetiştirme stili ile ekonomik bağımsızlığın öne çıktığı batılı aile kültürünün geleneksel ailede duygusal bağımlılık ile harmanlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu benlik tipi hem özerkliğin hem de yakınlık ve ilişkiselliğin bir arada olduğu, toplulukçu bir kültürde bireyselliğin de korunduğu bir benlik olarak yorumlanabilir.

---

<sup>18</sup> Bilge Ataca, **Turkish family structure and functioning, Age**, s.108-125, Çiğdem Kağıtçıbaşı, **The Changing Value of Children in Turkey.**»Yayın no 60-E. Honolulu: East-West Center, 1982

<sup>19</sup> Çiğdem, Kağıtçıbaşı, **Family and Human Development Across Cultures: A View from the Other Side.**Matwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 1996. Ayrıca aynı yazar bkz. “*Autonomy And Relatedness In Cultural Context: Implications for Self And Family.*” **Journal of Cross-cultural Psychology**, no. 36 (2005): 403-422, **Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikoloji.** İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2007



### 3.Sonuç

Çocuğun değeri çalışmaları ve aile değişim modeli, kültürde ve toplum yaşantısında zamana yayılmış değişim sürecinin aileye yansımaları ve bu aile ortamının benlik gelişimine ve kişiler arası ilişkilere etkisini analiz edebilmek için ilgili yazına kazandırılmış değerli kuramsal yaklaşımlardır. Kùltürler arası psikoloji disiplini, içinde yaşadığımız dünyanın çok kùltürlü kimliğinin bizler için aynı zamanda bilimsel bir zenginlik olduğunu düşündürmektedir. Çiğdem Kağıtçıbaşı, kariyerinin başlarında bu zenginliğin önemini yakalayabilmiş ve eserlerine yansıtmış değerli bir insanı olarak saygın bir yer edinmiştir.

Çiğdem Kağıtçıbaşı ismi, psikoloji bilimi açısından Türkiye’de akademik yolculuğa yeni başlayan araştırmacılara önemli bir rol modelidir. 2 Mart 2017 tarihinde vefat eden Çiğdem Kağıtçıbaşı’nın kariyeri ve bilime yaptığı katkılar ile yukarılara taşıdığı çita, psikoloji alanından çalışan tüm araştırmacılar için bir yandan ulaşılması güç bir noktayı diğer yandan da önemli bir motivasyon kaynağını ifade etmektedir.

### KAYNAKÇA

**Adair , John G.;** “Indigenization, and beyond: the process and extent of psychology’s growth as an international science. *Perspectives on Human Development, Family, and Culture*, (ed. Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 3-16.

**Ataca, Bilge;** “Turkish family structure and functioning” *Perspectives on Human Development, Family, and Culture*, (ed. Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 108-125.

**Bekman, Sevda ve Aksu-Koç, Ayhan (ed.);** Perspectives on Human Development, Family, And Culture, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** *The Changing Value of Children in Turkey*, Yayın no 60-E. Honolulu: East-west Center, 1982.

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** “Family and socialization in cross-culturalperspective: a model of change. Cross-cultural Perspectives” *Nebraska Symposium on Motivation*, 1989, yazan J. Berman, 135-200. Lincoln: Nebraska UniversityPress, 1990

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** *Familyand Human Development Across Cultures: A ViewfromtheOther Side*. Matwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 1996.

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** “CrossingtheBosphorus: Toward a sociality relevant and culturally sensitive career in psychology,” in M. H. Bond (ed.), *Working at the Interface of Cultures: 18 Lives in Social Science*(London: Routledge, 1997) sf. 126-137

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** “A Model of Family Change in CulturalContext.” *Online Readings in Psychologyand Culture* 3, no. 6 (2002): <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1059>

**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** “Autonomy and relatedness in cultural context: Impications for self and family” *Journal of Cross-cultural Psychology* ,no. 36 (2005): 403-422  
**Kağıtçıbaşı, Çiğdem;** *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2007

**Keller Heidi ve Harwood Robin;** Culture and developmental path ways of relationship formation. *Perspectives on Human Development, Family, and Culture*, (ed. Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç). Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2009, ss. 157-177.

**Smith, Peter B.;** Insearch of autonomaus-relational self-contrual. *Perspectives on Human Development, Family, and Culture*, (ed. Sevda Bekman ve Ayhan Aksu-Koç). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, ss. 143-156

**CNNTÜRK**, Çiğdem Kağıtçıbaşı kimdir? Prof. Dr. Kağıtçıbaşı hayatını kaybetti, Son güncelleme, <http://www.cnnturk.com/ajanda/cigdem-kagitcibasi-kimdir-prof-dr-kagitcibasi-hayatini-kaybetti> (Erişim Tarihi:08.07.17)

**Koç Üniversitesi aylık elektronik haber servisi**, [https://crd.ku.edu.tr/sites/crd.ku.edu.tr/files/newsletter/010510/devam\\_280410\\_1.html](https://crd.ku.edu.tr/sites/crd.ku.edu.tr/files/newsletter/010510/devam_280410_1.html) (Erişim Tarihi:09.07.17).

**TÜBA**, “Türkiye Bilimler Akademisi”, <http://www.tuba.gov.tr/news/t%C3%83%C2%BCm-haberler/type/user/mid/107/page/15/id/277/> (Erişim Tarihi: 08 Temmuz 2017).

TÜBA, “Türkiye Bilimler Akademisi”, <http://www.tuba.gov.tr/news/tuba-ilk-uyelerinden-prof-dr-cigdem-kagitcibasi-vefat-etti/id/1720/> (Erişim Tarihi: 08 Temmuz 2017).

**Wellesley College**, “Wellesley College, Alumnae Achievement Awards, 1997”, <https://www.wellesley.edu/alumnae/awards/achievementawards/allrecipients/cigdem-cizakca-kagitcibasi-61#RmFIJjPYLqSIHZKv.97> (Erişim Tarihi.: 08 Temmuz 2017).

# NUREDDİN TOPÇU'NUN İSYAN AHLAKI PERPEKTİFİNDEN VAHDET-İ VÜCUT'ÇU BİR İSYAN ÖRNEĞİ: ŞEYH BEDRETTİN VE VARİDATI

**Doç. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu \***

**Özet:** Vahdet-i Vücut düşüncesi İbn-i Arabî'ye ait bir varlık felsefesi olarak kabul edilmekle birlikte, Hallac-ı Mansur, Sühreverdi Maktul, Şeyh Bedreddin gibi sufi düşünürlerde bireysel ya da toplumsal bir isyan ahlakının alt yapısını oluşturmuştur. Cumhuriyet dönemi aydınlarımızdan Nureddin Topçu'nun İslami temellerde bir isyan ahlakı ve sosyalizm inşası çalışmalarında Hallac-ı Mansur ve Şeyh Bedreddin'i örneklemesi dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti'nin çözülmeye başladığı ve inkırazının kesinleştiği topraklar olarak Balkanların özellikle Bektaşilik bağlamında isyanlara ve kurumsal yapıdan çözülmelere yol açan bir Vahdet-i Vücut öğretisine sahiplik ettiği anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddin'a atfedilen Varidat adlı eseri onun Vahdet-i Vücut düşüncesini yorumladığı özgün bir eser olarak kabul edilmektedir. Eser fetret döneminin kaotik ikliminde devlet ve medrese kurumsallığına karşı bir meşruiyet sorunu oluşturmaya uygun bir içeriğe sahiptir. Eserin genel çerçevesini Vahdet-i Vücut düşüncesi çizmekle beraber yer yer Vahdet-i Mevcut olarak da yorumlanabilecek bir mahiyettedir. Bu eser ve temsil ettiği sufi temelli rasyonalite, müellifinin adına yürütülen gnostik nitelikli bir isyanın referans kaynaklarından biridir. Sufi bir zemine yerleşen ancak sahip olduğu gnostik ve ezoterik içerikle politik bir mücadele aracı haline getirilebilen Vahdet-i Vücut düşüncesi pozitivist yön Türk hareketinin ve Balkan kaynaklı politik muhalefetin de esin kaynağı olmuştur.

**Anahtar sözcükler:** Vahdet-i Vücut, İsyah Ahlakı, Şeyh Bedreddin, Varidat, Cem'ül Cem

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
[mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr](mailto:mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr)

## FROM THE PERSPECTIVE OF NURETTİN TOPÇU'S REBELLION ETHICS AN EXAMPLE OF A REBELLION: SHEİKH BEDREDDİN AND HİS VARİDAT

**Abstract:** The book of Varidat that attributed to Sheikh Bedreddin, is regarded as one of the his chief works by which he interprets the Wahdat al-Wujud thought. As an ontological philosophy Wahdat al-Wujud thought that is accepted belonging to Ibn Arabî is evaluated by the sufi thinkers such as Mansur al-Hallaj, Suhrawardi al-Maktul, Sheikh Bedreddin in the context of creating substructure of individual or social rebellion ethics. Nurettin Topçu In his doctoral dissertation that he completed in 1934, introduce Mansur al-Hallaj as the peak figure of the rebellion morality. It is understood that the Balkans, as the territories to which the Ottoman Empire began to unravel and to be defunct, had a Wahdat al-Wujud teaching which led to the disintegration of the Balkans, especially in the 15th century's Sheikh Bedreddin context. Sheikh Bedreddin's Varidat was used in the Fetret period as a suitable content against the legal entities of state and madrasa. The general frame of that work draws a Wahdat al-Wujud konzept. However, its several parts can be interpreted according to Wahdat al-Mawjud. This work and its sufi-based rationality are represents the substructure of a gnostic-shaped social rebellion. Vahdat al-Wujud and Wahdat al-Mawjud teachings generally has been settled in Sufi context but it has also become a tool of political struggle with gnostic and esoteric content and it has also been a source of inspiration for the positivist jon Turkish movement and the Balkan-oriented political opposition

**Keywords:** Wahdat al-Wujud, The Ethics of Rebellion, Sheikh Bedreddin, Varidat, Jam al Jam.

### Giriş: Vahdet-i Vücut ve Çok Dinli, Kültürlü Toplumlar

Vahdet-i Vücut düşüncesinin rağbet gördüğü ve yerleşik kültüre derinlemesine nüfuz ettiği coğrafyaların çok kültürlü ve dinli toplumlara ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Genel anlamda Varlığın Birliği Öğretisi diyebileceğimiz bu yaklaşım Çin ve Hindistan'ın çok kültürlü ortamındaki kendine özel şekillerinden 12-13. yüzyıllardaki Endülüs ve Anadolu'nun kozmopolit yapısında İbn-i Arabî (1165-1240) ve Mevlâna (1207-1273) tarafından temsil edilen özel İslamî biçimi

olan Vahdet-i Vücut telakkisine, oradan Osmanlı hâkimiyetindeki 14-15. Yüzyıllardaki Balkan coğrafyasında Şeyh Bedreddin (1358-1420) ile temsil edilen oldukça yoğun senkretik karakter gösteren biçimine değin birbirini andıran ancak bir o kadar da farklılıkları barındıran tarzlarda karşımıza çıkmıştır.

Evrensel bir ruhun parçası olarak kendimizi algılamayışımızı, kölelik ve yanlış bilinç olarak gören Hindu öğretisi, nihai amacın bu kölelikten ve her şeyi parça olarak görmekten kurtularak evrensel ruha katılmak ve özgürleşmek olduğunu vurgular.<sup>1</sup> Böylece bilincin kendi yerelliğine olan tutkunluğunun çözülerek evrenin birliğine katılması ve onda eriyerek özdeşleşmesi ve varlığın birliğinin kesintisizliğinin sağlanması hedeflenir. Öte yandan kuzeyli ve güneyli, yerleşik ve göçebe toplulukların tarihsel tecrübelerine tanıklık eden Çin coğrafyasında ying-yang dikotomisine dayalı Taoist yaklaşım, kaos, hiçlik, çift cinsiyetlilik, kozmik yumurta gibi mitolojik anlatılarla varlığın bütünlüğü ve doluluğu felsefesini dillendirir.<sup>2</sup> İnanç temelli bir toplumda içinde yaşanan doğal dünyanın farklı unsur ve parçalarını anlamlandırmak ve yaşama olanak veren kozmolojik bütünlüğü bularak anlamlandırmak isteğinin Varlığın Birliği yaklaşımının ortaya çıkmasında etkisi olmakla birlikte, özellikle ikincil bir evreni oluşturan toplum ve kültürel dünyanın içinde farklı unsurları barındırması ve bu unsurların içsel bir meşruiyete kavuşturulması arzusu Varlığın Birliği yaklaşımının güçlenmesine ve düşünceye dayalı bir inanç biçimi haline gelmesine neden olmuştur denilebilir. İçinde yaşanan çok dinli ve kültürlü toplumun sahip olunan inanç bağlamında meşrulaştırılarak içselleştirilmesi ihtiyacı entelektüel bir anlamlandırma çabasını tetikleyerek, felsefi bağlamda ontolojik tezlerin inançla kesişen bir doğaya yönelmesine sebep olmuştur.

---

<sup>1</sup> D. S. Sarma, “*The Nature and History of Hinduism*”, **The Religion of the Hindus**, ed., Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi, 1953, s. 4.

<sup>2</sup> N. J. Girardot, (1988). **Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos**, California University Press, Berkeley, 1988, s. 180.

Vahdet-i Vücut anlayışı ise ontoloji ile İslamî mistik inancın sentezini başarılı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Endülüs, Anadolu ve sonrasında Balkanlar bu çoğulcu çizgiyi takip eden kültürel coğrafyalar olmakla beraber, Türkler'in 2000 seneyi aşkın tarihsel tecrübelerinin büyük kısmında yönetici olarak farklı kültür ve inançlarla biraradalıklarının onlara sağladığı vizyonun genel anlamda Hind-İran kökenli Varlığın Birliği öğretisine ve özel anlamda da Vahdet-i Vücut anlayışına taşıyıcı ve yapılandırıcı bir zemin sağladığı görülmektedir.

Balkan coğrafyasının tarihsel olarak çoğulcuğunu önemli ölçüde yansıtan 14 ve 15. Yüzyıllar henüz yenice tesis edilmiş sayılabilecek Osmanlı hakimiyetinin fetretinin (1402-1413) de etkisi ile kısa bir kaos ve karmaşa içerisinde kalmıştır. Osmanlı'nın arşiv kaynaklarından elde edilen bilgilere göre Rum-eli adını bölgeye vermesinden de anlaşılacağı üzere bölgedeki inanç ve kültürle çoğulcu bir anlayışla yaklaştığı ve onları pozitif hukuk ve siyaset uygulamalarıyla kendi hâkimiyet evreninde konumlandığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu kurumsal yapıya uygun olarak İslam davetçilerinin tasavvuf ekollerine ait oluşları ve Vahdet-i Vücut düşüncesi çerçevesinde geliştirdikleri senkretik tavrı, yeni Müslüman sınıfların hızla ortaya çıkmasının en güçlü nedenleri arasındadır.<sup>4</sup> Bu senkretik tavrın Katolik Kilisesi tarafından dışlanmış gnostik Hıristiyan mezhepleri mensupları tarafından beğeni ile karşılandığı, yine geleneksel Yahudilikten ayrı düşükleri kabul edilen cemaatlerce de benimsendiği anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücut düşüncesi genel olarak Varlığın Birliği öğretileri içinde yer almakla beraber, bu öğreti dayandığı kaynakları itibariyle İslamî versiyonu ifade etmektedir. Anadolu topraklarına tasavvuf düşüncesinin Vahdet-i Vücut ekolünün

---

<sup>3</sup> Tunca Özgişi, "Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek için Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı: 26, s. 346 (345-356).

<sup>4</sup> H. T. Norris, **Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World**, South Carolina University Press, Columbia, 1993, s. 268.

12. Yüzyılla birlikte güçlü bir şekilde girdiği görülür. Anadolu Selçukluları ve Türkmen beylikleri arasında bu ekol İbn-i Arabî'nin düşünce sistemi ve Mevlâna Celaleddin Rumi'nin şiirleri aracılığı ile yerleşmiştir. İbn-i Arabî'nin şahsında İslam Medeniyeti'nin Batı'sını temsil eden Endülüs'ün çok kültürlü ve dinli ortamında yeşeren ve kökleri kadim Hind, Brahman düşüncelerinde ve eski Mısır'ın hermetik felsefesinde de bulunabilecek Vahdet-i Vücut ekolü, Endülüs çökerken yükselen Anadolu'da benzer bir kültürel zemini ve tarihsel geçmişi bulmuş gözükmektedir. Batını tecrübesi itibariyle Ebu Medyen (1121-1198) çizgisindeki Mağripli sufilerden etkilenen ve Konya'da görmüş olduğu rüyadan sonra da özellikle Hallac'dan (858-922) etkilenen İbn-i Arabi geliştirdiği düşünce tarzında İsevi bir ruhaniyet çizgisini takip etmiş ve çağdaşları olan doğulu sufilerden Feridüddin Attar (1145-1221) ve Ahmed Yesevi'nin (1093-1166) Türkmenler arasında yaygın olan görüşlerinin de yardımı ile Anadolu topraklarında kendine geniş bir yer bulabilmiştir.<sup>5</sup> İbn-i Arabi'nin batını tecrübesinin İsevi olarak tanımlanmasında onun tasavvufi yaşantısında ruhani vizyon ve müşahedelerin esası oluşturması önemlidir. Bununla birlikte onun Hıristiyanların ikonalar üzerinden ibadetlerini gerçekleştirmelerini makulleştiren açıklamaları da bu isimlendirme de etkili olmuş gözükmektedir.<sup>6</sup>

Arabi'nin tasavvufi düşüncesinin aşkın hakikatin her tür inanç ve yönelişi kapsayan genişliğine dayalı oluşu, onun İslam inancının diğer dinlere ait inançlarla çatışan ve ayrışan bir inanç olmaktan çok onları bir tür alt kademeler olarak makulleştiren ve anlamaya çalışan bir tavır olarak gözükmektedir. Nitekim İbn-i

---

<sup>5</sup> Michel Balivet, **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân**, çev., Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 3.

<sup>6</sup> “Ve ailesiyle arasına bir perde germiştı. Derken ona ruhumuzu göndermiştik de gözüne, azası düzgün bir insan şeklinde görünmüştü” (Meryem-19/17). Kuran'da Hz. İsa'nın var oluşu ile onu var kılan ulûhiyet arasında bir beşer suretinde görünen Kutsal Ruh'un konumlandırılması dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. İsa'nın (a.s) erkek bir babadan değil de dünyaya gelmesine neden olan Kutsal Ruh'tan vücut bulması ve Kutsal Ruh'un Hz. Meryem'e bir insan şeklinde temessül etmiş olması bu taifenin ulûhiyete yönelişinde tasvirî bir tür kible hükmüne geçirmiştir. Michel Chodkiewicz, **The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood Doctrine of Ibn Arabi**, trs., Liadain Sherrard, Alden Press, Oxford, 1993, s. 60.



Arabî Tercüman'ül Eşvak adlı eserindeki şiirinde kendisinin İslam inancındaki tevhidin kuşatıcılığı içinde ruhani olarak seyrederken zaman zaman Hz. Musa'nın (a.s) zaman zaman da Hz. İsa'nın (a.s) şeriatına tabi olduğunu kimi zaman kendini Hz. Muhammed'in (s.a.v) şeriatına ve ashabına tabi olmuş bulunduğunu ve kimi zaman da Şii ya da Eşari olduğunu beyan etmektedir.<sup>7</sup> İslam'ın tevhit inancı tarafından açıkça yalanlanan ve tahrif olmuş olarak kabul edilen bu inançların İbn-i Arabî tarafından zahiri anlamda olmasa bile batını boyutta meşrulaştırılması onun geleneksel İslam anlayışı tarafından yer yer tekfire varan bir şiddette eleştirilmesine neden olmakla birlikte, batını geleneklerce de güçlü bir biçimde benimsenmesine neden olacaktır. Böylece o Kibrit-i Ahmer ya da felsefe taşı bulmuş gerçek bir bilge (Şeyh'ül Ekber) olarak da isimlendirilecektir.<sup>8</sup>

İbn-i Arabî'nin İslam anlayışı, Allah'a yönelik ruhani seyrinde tüm inanç biçim ve tarzlarının kaynaklandıkları koşulları anlamaya çalışan bir tavra sahiptir. Tevhit dışı inançları varlığın tekliği anlayışından uzak olmaktan kaynaklanan bir algı ve bilinç yanılması ile ilişkilendiren bu tavır, aynı zamanda asıl gerçeklik olan varlığın birliği öğretisi uyarınca bunları tevhit potasında eritmektedir. Onun tevhit anlayışı temelde iki farklı varlık alanı arasındaki ilişkiye dayanmayıp, tek bir varlık ekseni içerisindeki iki yönlü ilişkiyi ele alır. Bu ontolojik bilgeliğin kökenini açıklamada bireysel yaşantıdaki ruhani tecrübe ya da kadim bilgilerinin tevarüs edilen malumatları ilk elden karşımıza çıkan ihtimaller olmakla birlikte, çok dinli ve kültürlü bir toplum içinde yaşamının bu paradoksal bakış açısının gelişmesinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Endülüs örneğinde Vahdet-i Vücut, İslam'ın hâkim olduğu toplumun kozmopolit yapısının ontolojik meşruiyetini sağlayan bir fonksiyonu da görmektedir diyebiliriz.

---

<sup>7</sup> İbn-i Arabî, **Tercüman'ül Eşvak**, Beyrut, 1387, s. 44, 45.

<sup>8</sup> Jean Pierre Filiu, **Apocalypse In Islam**, trs., M. B. Debevoise, California University Press, Berkeley, 2011, s. 31.

Buna göre İbn-i Arabî'nin tanıklık ettiği gerek çok kültürlü Endülüs ve gerekse de gayri Müslim nüfusun yer yer çoğunluğu ifade ettiği 12-13. Yüzyıl Anadolu'sunda yerleşik Yahudi, Hristiyan ve diğer inanç topluluklarının 'varlık sebeplerinin ne olduğu' sorusu her şeyden önce ontolojik bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bir Müslüman olarak İbn-i Arabî kendi inancının doğruluğunu bu inancın ulûhiyete mensubiyeti ile idrak ederken, aslında inancının gerçek bir varoluşa sahip olduğunu da temellendirmektedir. İncanın doğruluğuna olan iman ile onun var oluş arasındaki ontolojik ilişkiyi derinlemesine bildiğini düşündüğümüz İbn-i Arabî, diğer inançların doğru olmamakla beraber var oluşlarının açıklanması sorunu ile ilgili gözükmemektedir. Şirk inancının doğru olmaması ile birlikte şerikin de var olmaması, ya da Allah'a oğul isnat etmenin yanlışlığı ile birlikte böyle bir oğulun var olmaması eşleşirken, nasıl olup ta puta tapıcılığın ya da teslis akidesinin var olabileceği sorunu ile İbn-i Arabî'nin yüzleştiği de söylenebilir. Kısacası bu inançlar yanlış ya da yalan iseler nasıl olup ta var olabilmektedirler? Şerik gerçekte var değilken şirkin mevcudiyeti nasıl açıklanacaktır? İşte bu noktada İbn-i Arabî'nin bu varoluş biçimleri için de sırf onlar var oldukları için onları kendi özel koşullarında doğrulayıcı bir düşünce geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu doğrulayıcı var oluş düşüncesinin ancak Vahdet-i Vücut düşüncesi ile aşılabileceği açıktır. Zira aksi takdirde şirkin mevcudiyeti şerikin mevcudiyetini gerektiren bir konuma kapı açacaktır. Bu sorunu oldukça güçlü bir biçimde hissettiğini düşündüğümüz İbn-i Arabî, varlığın tekliği anlayışı ile tüm var oluş biçimlerini Allah'ın varlığına ait olarak tanımlayarak sorunu aşmaya çalışmıştır. Benzer bir durumu teodise sorunu üzerinde de gözlemlemek mümkündür. Nitekim Roma'lı Augustine (354-430) Plotinus'çu çizgide İbn-i Arabî'den oldukça önce aynı sorunu kötülük ile mutlak iyi olan Allah'ın varlığı arasında görmüş ve âlemden yalnızca iyiliğin bulunduğunu kötülüğün ise iyiliğin dereceleri ile ilgili olduğunu iddia etmiştir.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> John Hick, **Evil and the God of Love**, Palgrave MacMillian, London, 2010, s. 40.

Ancak bu varlık ve doğruluk ilişkisi her tür inanç ve itikadın doğruluğu anlamına gelen bir tür sofistik liberalizmi içermez. Bu noktada mutlak doğru olan İslamiyet mutlak var olan Allah ile doğrudan ilişkili olarak kabul edilir. Diğer inançlar ise her şeyden önce tam ve mutlak doğruya sahip değildirler. Dolayısıyla diğerlerinin var oluş sebeplerini açıklayan özel doğruları söz konusudur. Bu açıklayıcı özel doğrular kaynaklarını İslam'a ait olarak bulmuş olurlar. Durumu Teslis akidesi açısından değerlendirecek olursak; Hıristiyanlar için bu inancın nedeni kendi dini metin ve geleneklerinin bunu zorunlu kılması iken İbn-i Arabî'nin yaklaşımında ise Kuran ayetlerinde işaret edilen Hz. İsa'nın yaratılışı ile yaratıcı arasındaki ilişkinin insan şeklindeki Ruh aracılığı ile gerçekleşmesine dayalı algı buna neden olmuştur.<sup>10</sup> Nitekim İbn-i Arabî Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından kuşatma altına alınması ve Haçlı ideallerinin yükselmesi karşısında Hıristiyan yayılmacılığına karşı keskin bir karşı duruş geliştirecek ve Endülüslü emirleri ve Selçukluları bu konudaki zaaflarından dolayı eleştirecektir. Aynı zamanda aldığı kimi resmi görevler itibarıyla Hıristiyanlara karşı siyasi ve hukuki açıdan tavizsiz bir tavır ortaya koyan Arabî, sufi bir düşünür olarak ise daha özgür bir tavır geliştirmiştir.<sup>11</sup>

İbn-i Arabî'nin düşüncelerindeki bu aşkın tevhit anlayışına dayalı renkli çeşitliliğin Anadolu'ya yerleşen Türklerin inançlar konusundaki kültürel hoşgörü tavrı ile uyduğunu ve yeni çevreyi meşrulaştırarak yerleşik olmayı kolaylaştıran bir etkiye sahip olduğunu ifade edebiliriz. İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücut ekolünü önemli ölçüde yansıtan ancak aşk temasını ve şiir biçimini ön plana çıkartan Mevlâna, Hacı Bektaş ve Yunus Emre gibi Anadolu Sufileri göçler neticesinde yerleşilen yeni coğrafyanın tüm sosyo-kültürel ve çevresel unsurları ile birlikte yeni

---

<sup>10</sup> İbn- Arabî Hıristiyanların misal yolu üzerine mücerred tevhitlerinin onları ikonalara yönelttiğini söylemekle birlikte, bu tavır ile 'ihsan' kavramı arasında da ilişki kurmaktadır. İbn Arabî, **Fütuhât-ı Mekkiye**, Cilt: I, 36. Bab, nşr., Ahmed Şemsüddin, , Dar al- Kütub al İlmiyah, Beyrut, 1999/1420, s. 338.

<sup>11</sup> Balivet, **Şeyh Bedreddin**, s. 6.

bir kozmosa ulaştırılmasında etkin rol oynayacaklardır. Nitekim kısa bir zaman dilimi içerisinde Balkanlar'a yayılan Müslüman nüfusa yeni çevrelerini benimsemeye ve içsel anlamda meşrulaştırarak yerleşik olmalarını sağlamada Sufilerin ve Vahdet-i Vücut kaynaklı düşüncülerin yardımı olacaktır. Balkanlara olan bu Sufî etkisi büyük oranda merkezi Asya'da bulunan Horasan tavrının Kafkaslar üzerinden Anadolu'ya gelmesi, burada İbn-i Arabî etkisi ile karşılaşması ve oradan da Rumeli'ne geçişi şeklinde olmuş; böylece süreç aşkın monoteist sufi tavrıdan maddeci panteist tavra dönüşüm şeklinde belirginleşmiştir.<sup>12</sup> Anadolu Sufiliği Vahdet-i Vücut düşüncesini aşk temasında ve şiir formunda konumlandırarak onu ulaşılması zor bir sır ve erbabına özgü bir hal haline getirirken, Balkan Sufiliğinin Vahdet-i Vücut'u rasyonel düşünceye indirgeyen panteist bir tavrı geliştirdiği görülmektedir. İslam öncesi Türk inancında Şamanist gelenek içinde önemli yeri bulunan kam ögesi İslam'ı kabul ettikten sonra da kendisini sufi düşünce içerisinde dervişlik çerçevesinde ifade etmeye devam etmiştir. Horasan erenliği ve Anadolu Bektaşiliği üzerinden Balkanlara yayılan bu ezoterik İslam anlayışı sufi derviş yönünden daha çok başkalaşmış şaman kam rolüne kaymış ve ruhsal aşkın bir düzenden maddeci bir düzleme inmiştir.<sup>13</sup>

### **1-Varidat-ı Şeyh Bedreddin ve Vahdet-i Vücut Anlayışının Balkan Versiyonu**

Genel anlamda Doğu kaynaklı Varlığın Birliği felsefelerinin özel anlamda ise İbn-i Arabî tarafından ortaya konan İslami Vahdet-i Vücut anlayışının içerisinde yer alan Şeyh Bedreddin'in (1358-1416) düşüncelerini seleflerinden ayıran en önemli nitelik, kuşkusuz adına Anadolu ve Balkanlar'da yürütülmüş büyük bir isyanın varlığıdır. Buna göre "Şeyh Bedreddin döneminin politik ve entelektüel anlamda devrimci bir figürüdür. Mistik panteizmin cesur bir formunu İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışı üzerine bina etmiştir. Onun karizmatik kişiliği ve

---

<sup>12</sup> Norris, **Islam in the Balkans**, s. 83.

<sup>13</sup> **A.g.e.**, s. 88, 89.

aşırı esoterik iddialar sahibi olması etrafına pek çok takipçi toplamasında önemli bir rol oynamış olmalıdır.”<sup>14</sup> (Kalın, 2006: 56). Bedreddin’in diğer dinlere ait figürlere saygılı davranılması gerektiğini belirtmesi, onun gayrı Müslimlerce de kabulünde etkili olmakla birlikte, özellikle sosyal adalet ve eşitlik kavramını eşler dışında her şeyin paylaşılması çağrısına dönüştürmesi ve proto-komünist bir konuma oturtması takipçilerinin hızla atmasında etkin olmuştur.<sup>15</sup>

Bedreddin’in Vahdet-i Vücut anlayışında kendine özgü yaklaşımlar getirmesi ve mistik bir anlayışı sosyal bir hareket ve isyanın kurgulayıcısı konumuna taşıyabilmesi onun şahsında Vahdet-i Vücut ekolünün Balkan versiyonu ile karşılaştığımızı göstermektedir. Böylece Vahdet-i Vücut ekolü Bedreddin üzerinden Alevi-Bektaşî gelenek içerisinde kendisine özel bir yer bulacaktır.<sup>16</sup> Bektaşîlerin Anadolu ve Makedonya’da, Teselya ve Rodop’da yerleşmeye başladıkları yüzyıl olan 13-15. yüzyıllar aynı zamanda Vahdet-i Vücut düşüncelerinin de yaygınlık kazandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bektaşîler Şii ve Hıristiyan figürleri de kapsayan doğaları ile bu düşüncenin Anadolu ve Balkan coğrafyasında senkretik taşıyıcıları olmuşlardır. Allah, Muhammed, Ali üçlemesi, kabul törenlerindeki şarap ve ekmek sunumu, öğreticilerin bekârlığı gibi hususlarla Bektaşîler Sünnî olmamakla beraber Osmanlı Sünnî devletinin keskin kılıcı olan Yeniçerilerin resmi anlamda kabul edilen manevi partnerleri ve koruyucuları olmuşlardır. Gerek kendi senkretik yapıları gerekse de Yeniçeri desteği onların Balkan coğrafyasında yaygın

---

<sup>14</sup> İbrahim Kalın, “BEDREDDİN, şeyh”, **The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy**, ed., Oliver Leaman, Bloomsbury, London, 2006, s. 56.

<sup>15</sup> A.g.m., s. 56.

<sup>16</sup> Trakya’daki Bektaşîlik geleneğinde Postnişin seçiminde soy takip eden iki inanç türü vardır. “Biri Kızıl Deli Bektaşîliğinin evladiye kolu olan Ali Koç baba Bektaşî süreği ve diğeri de Amucalar’ın ilk tarikatı olan Şeyh Bedreddin’i lerdir. Şeyh Bedreddin’i mürsitlerinden merhum Kısmet Aktaş baba erenlere soy takip etmesinden dolayı Siz Seyit misiniz diye sorduğumda şu yanıtı vermişti. Biz Sizin sorduğunuz anlamda Seyit değiliz. Biz Seyitten el alan bir soyuz, biz Türkmeniz demişti.” Refik Engin, “*Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik*”, <http://www.refikengin.com/zip/032.doc> Şeyh Bedreddin ocağının Balkan Bektaşîliği ile kaynaşmış yapısı için bkz., Refik Engin “*Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri*”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 55/2010, ss. 371-404.

bir biçimde yerleşmelerine neden olmuştur.<sup>17</sup> Ancak bununla birlikte kırsal alandaki sufilerin çoğu politik olarak devlete karşı tedirgin edici bir potansiyelde kabul edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in dünyanın yaratılmışlığını, cennet ve cehennemin, öldükten sonra dirilme ve Haşır gününün literal ve zahiri anlamlarını ret eden bir hakikatçılık ortaya koyması kırsaldaki bu potansiyeli Fetret döneminin otorite boşluğu ve kaosu ile birlikte bir isyana dönüştürmüş gözükmektedir.<sup>18</sup>

Vahdet-i Vücut düşüncesinin Balkanlardaki bu tarihsel konumunun karakteristik örneği olarak Şeyh Bedreddin'in sufi düşüncelerini ortaya koyduğu Varidat adlı eseri İbn-i Arabi'nin aşkın monoteistik Vahdet-i Vücut anlayışını maddi dünya ile güçlü bir biçimde sentezleyen ve bu soyut, ruhani varlık anlayışını somuta başarılı bir şekilde indirgeyen bir eser görünümündedir. Eser Vahdet-i Vücut (Varlık Birliği) ile Vücut-i Mutlak (Salt Varlık) kavramlarını sezgisel bilgiye dayalı olarak yoğun bir biçimde ele alır.<sup>19</sup> Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücut aşkınlığını yere indirmesi kadar onun liderlik ettiği ve adı ile birlikte anılan sufi isyanı, açıklanması ve anlamlandırılması gereken bir sorun konumundadır. Anadolu ve Balkanların geçirdikleri sosyo-politik kriz ve dini-mistik gerilim içerisinde yerleşik düzene isyan etmeyi seçen Bedreddin'in bu tavrı, İslam tarihi açısından ne ilk ne de son örnek olmamakla beraber, doğrudan tasavvuf düşüncesine dayalı bir ideal düzen (mistikokratik) adına silahlı halk isyanı çıkarabilmesiyle dikkatleri özellikle üzerine çekmiştir.<sup>20</sup>

Mısır'da aldığı eğitim itibariyle ve fıkıh alanında yazdığı Letaif-i İşarat adlı eseri ile katıksız bir Sünni görünümünde olan Şeyh'in burada Hüseyin Ahlati'den (1332-1405) aldığı sufi eğitim ve sonrasında İran'la, Timur'la olan politik bağı ve burada aldığı Hurufi-sufi eğitim onun şahsiyetinin ikinci yönünü oluşturur. Yine

---

<sup>17</sup> Ira, M. Lapidus, **A History of Islamic Societies**, Cambridge University Press, New York, 2014, s. 357.

<sup>18</sup> **A.g.e.**, s. 357.

<sup>19</sup> İsmet Zeki Eyuboğlu, **Şeyh Bedreddin: Varidat**, Derin Yayınları, İstanbul, 2014, s. 302.

<sup>20</sup> Balivet, **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân**, s. 36, 37.

kendisini babası itibariyle bir Selçuklu olarak tanımlamasının yanı sıra annesinin ve eşinin Hıristiyanlığı, babası İsrail beyin anne tarafından Yahudi oluşu diğer yönlerini meydana getirecektir. Bir Selçuklu olarak Osmanlı otoritesini kabulde zorlanması ya da Anadolu Türkmenleri ile Osmanlıya karşı yakınlık ve ittifak içine girmesi<sup>21</sup> gibi politik etkenlerin onun karmaşık kişiliğine eklenerek isyanının arka planını oluşturduğunu söyleyebilmemiz mümkün olmakla beraber, kanaatimizce bu sufi isyanın asıl kodlarını Varidat adlı eserde ortaya konulan Vahdet-i Vücut'çu özel tavırda bulabilmek daha gerçekçi ve temellendirici olacaktır. Zira onun isyanı haksızlığa ya da yapılan zulümlere bir başkaldırı veya siyasi boşluk ortamından kaynaklanan bir fırsatçı çabadan çok radikal bir ontolojiye dayalı yeryüzü ölçekli bir idealitenin meydan okuması olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle de onun isyanının temsil ettiği isyancı sufizmin Vahdet-i Vücut anlayışı ile nasıl bağdaştığı ve genelde sufizmin ahlak ve barışçıl içsel yaşantı üzerine kurulu dünyasının bir isyan ahlakına dönüşebilmesinin nedenleri belirlenmeye muhtaç gözükmektedir.

Şeyh'in Varidat adlı eserinde ortaya koyduğu somuta indirgenmiş Vahdet anlayışı onun düşünceleri ile pre-Sokratik felsefenin Herakleitos ve Parmenides gibi temsilcileri arasında güçlü benzerliklerin kurulmasına neden olmuştur. Varidatında görünen âlem ile hakikat alemi olan ruhlar aleminden bahseden Şeyh Bedreddin, Herakleitos'un değişmeyen değişim olarak Parmenides'in de değişiyor sanılan hareketsiz, değişmeyen varlık anlayışını aynen Varidatında kullanmaktadır.<sup>22</sup> Yine Dindar'a göre onun düşünceleri ile Xenophanes'in tüm değişenler karşısında kendisi değişmeyen, her şeyi işiten, gören bilen ve sınırsız öz olarak hem evren hem de tanrı olan tanrısı ile büyük benzerlik vardır. Ancak onun düşünceleri tanrıyı doğaya özdeş kılmaktan çok doğaya inişler gerçekleştiren bir ulûhiyet anlayışına sahiptir.<sup>23</sup> Buna göre Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücut anlayışı mistik ruhani sezgi ile antik Grek

---

<sup>21</sup> A.g.e., s. 38.

<sup>22</sup> Bilal Dindar, (1989). "*Şeyh Bedreddin ve Presokratikler*", **Bildiriler: 1. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi**, Erzurum, 1989, s. 180.

<sup>23</sup> A.g.b., s. 181.

kaynaklı rasyonel düşüncüyü sentezleyen bir yapıya sahiptir. Ancak metot olarak çokluktan birliğe giden tavrı ile onun Vahdet-i Vücut anlayışı ağırlıklı olarak Füsusu'l- Hikem adlı eserini şerh ettiği İbn-i Arabî çizgisindedir.<sup>24</sup>

## 2- İsyân Ahlakı ve Vahdet-i Vücut

Dünyevi ve maddi hayattan çok ruhani ve uhrevi hayatı hedefleyen mistik düşüncelere sahip grupların siyasi mücadeleler ve maddi rekabetlerden uzak durması genellikle onların toplum içinde saygınlık ve kabulü noktasında temel bir ölçüt olarak kabul edilir. Ancak bununla birlikte Sufizm Tarihi genelde barışçıl bir mistikliğin hikâyesini bize sunsa da özellikle Basra'lı ünlü sufi Hallac-ı Mansur (858-922) ile kendisini gösteren ve İran kaynaklı Hurufî ve Babai ayaklanmaları ile sufiliği neredeyse kurulu düzene isyan üzerine kurgulayan bir başka damarın varlığını da ortaya koyar. Bununla birlikte sufiliğin temelde insanın kendi doğasına ve içinde yaşadığı toplumun yaşam çizgisine bir tür muhalefet olduğu düşünüldüğünde isyanın ya da karşıtlığın anlamı genişlemekte, iradenin bizzat kendisinin bundan doğduğu bağlamda her tür iradi hareketin bir tür isyan olarak düşünülmesi mümkün olmaktadır.

Nitekim Topçu'ya göre gerçekte irade kendi içinde gerçekleştiğinden daha yüksek bir plana atılıştan başka bir şey değildir. İrade kudret halinde var olan şeydir, hareket halinde olan şey değildir; o gözlerimizde sonu olmayan bir aşkınlıktır. Sonsuz olan bu aşkınlık hareketi bizim için Allah'ın biricik delilidir. Bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır. Allah, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunur. Ona göre mistik iman aynı veride iki bilgiyi barındırmaktadır. Bu kendinin bilgisi ve Allah'ın bilgisidir. Her düşünce hareketinde gizlenen bu ikiz bilgi imanda aşikâr olmaktadır.<sup>25</sup> Allah'a itaat ise kendi benlik ve tabiatına isyandır.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> **A.g.b.**, s. 186.

<sup>25</sup> Nurettin Topçu, **İsyân Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali**, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül, R. Özdiç, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 208.

<sup>26</sup> **A.g.e.**, s. 209.



Hareket halinde insan Allah'la birliktedir. Hareket halinde insan Allahsız hareket etmez. Söz konusu dualite içerisinde kendi kendine yetersizliğin şuuru varan mistiğin iç mücadelesinin gayesi, insana özel olan bu yetersizliği ilahi şuur ve hareketin bütünlüğü ve yeterliliği içinde yok etmektir. Adeta bir an için Allah'ın varlığı içinde erimektir. Vahdet sırrına ermektir. Topçu'ya göre Hallac insandaki bütün yetersizliklere karşı isyan ederek Allah'a ulaşmış ve bu sayede ben hakikatim diyebilmiştir. Vecd halinde olanın isteği yalnız kendi kendisi ile olan biricik varlıktır.<sup>27</sup> O halde temelde kendi benliğine karşı olan ve asli varlığa kavuşmak arzusunda bulunan sufi iradesi hangi nedenlerle dünyaya ve topluma dönerek dışsallaşmaktadır? Acaba sufi düşünce kaynaklı otorite karşıtı isyanlar ona sonradan katılmış onu manipüle edici meşru olmayan siyasi, toplumsal etkenlerden mi kaynaklanmaktadır? Ya da aslında özde bir karşı duruş ve isyan anlamını içinde barındıran mistik tavır bu isyanlarla kendi mükemmel formunu mu bulmaktadır?

İşte bu noktada sorunu esaslı bir şekilde ele alan Nurettin Topçu'nun İsyân Ahlakı (Conformisme et Revolte) adlı tezi önem kazanmaktadır. Tezin amacı mistik hareketlerle bir ahlaki tavır olarak isyan arasındaki ilişkiyi çözümlenmek değildir. Topçu genel anlamda insanın düşünce eyleminin her durumda iradi olarak bir başka düşünce veya olguya ya da içinde bulunulan tarihsel çevreye bir karşı çıkış olarak meydana çıktığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle onun tezi sufi isyanın ve özellikle de bu isyanı karakterize eden Bedreddin'in isyanının anlaşılması noktasında anahtar konumundadır. Topçu'nun doktora tezi Müslüman bir Türk tarafından felsefe alanında Avrupa'da ve Avrupa standartlarında verilmiş ilk tezdır (1934). Tez Sorbon üniversitesinde "bonne pour l'orient" (Şark için iyidir- şark için bu kadar olur) damgasını taşımayan bir tezdır. Modern Türk düşüncesinin ilk profesyonel metni olarak da kabul edilen bu tezin üçüncü kısmında ilk kez Hallac, enel hak, Anadolu sufiliği gibi İslami terminoloji kullanılır. Tez mistik Katolik felsefe ekolü ile

---

<sup>27</sup> A.g.e., s. 212.

ilişkilidir. Politik olarak eser aynı zamanda devrin genel gidişatının tenkidi ve antitezidir.<sup>28</sup>

Tezin insanın varlık içine ve onu idare eden yasalara kendi isteği olmaksızın atılmışlığına değinerek, hürriyet-esaret diyalektiğini mesuliyet ile çözüme kavuşturan ilk üç bölümü ontolojiktir. Buna göre insan kendi tercihi olmayan bir dünyada varlığını bu dünyanın tüm koşullarına biteviye uymak ve ona teslim olmak ile kurtararak özgürleştiremeyecektir. Modern yaklaşım dünyaya ve geçici hayata özgürlük adına teslim olmakla sorunu daha da derinleştirmektedir. “İnsan tabiatına karşı, bağıllığa ve hâkimiyete karşı esirlikten, insanda hareket mesuliyeti doğuyor... İnsan cemiyetten çıkamaz, ondan çıkmak istemez. Onun dışına çıkmak onun iradesine uygun değildir. Ve onun mesuliyeti, her hareketten sonra artan esirliğinin hissini telkin etmek için kendi iradesine bir dönüştür. Bu his onun hareket kudretinin ölçüsüdür. Bu, hareketten çıkan ve daha fazla yapılacak şeyler olduğunu bildiren sestir.”<sup>29</sup> Buna göre dünyadaki toplumsal ve çevresel esaret ya da yaşamsal mecburiyet karşısında insan her yaptığı iradi hareketten sonra bu koşullardan kurtulamadığını ya da kurtulamayacağını idrak etmekte ancak bu idrak onu bir boş vermişliğe değil de mesuliyet ve vazifelilik duygusuna yöneltmektedir. O halde “mesuliyet hür iradeyi vasıflandıran şeydir. O hürriyetimizi tayin eden, zaruri kılan onu asla inkâr edilmez hale koyan unsurdur. Bize mesuliyet şekli altında nüfuz eden hürriyet, hareketlerimizde bize hâkim oluyor, bizi harekete sürüklüyor, kendini istemekliğimiz için bizi itham ediyor. Mesuliyetimize hareketten önce sahibiz, fakat ancak hareket ederken hür oluyoruz. Bizim varlığımızdan çıkarmak suretiyle hürriyetimizi yaratan mesuliyettir.”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Fatih Birgül, (2016). “*İsyan Ahlakı Üzerine Birkaç Not*”, **İsyan Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali**, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül, R. Özdiñ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 11-13, (11-25).

<sup>29</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 97.

<sup>30</sup> **A.g.e.**, s. 100, 101.

İnsanın kendi tercihi olmadığı halde içinde yaşadığı zorunlu ve değiştiremediği koşulların yine insandaki irade ile birlikte bulunmasını onun vazifeli ve mesul olduğu yaklaşımı ile anlamlandıran Topçu, mesuliyetin ise ancak hareketle açığa çıktığını ve mesuliyete dayalı hareketin ise içinde yaşanan koşullara rağmen olmakla bizzat hürriyeti ifade ettiğini tespit etmektedir. Buna göre ontolojik anlamda hürriyet ancak insan mesul ve vazifeli olduğunda açığa çıkmaktadır. Böylece hürriyet, mesuliyetten sonra açığa çıkan ve ancak mesuliyet çerçevesinde gerçekleşen bir olgu olmaktadır. Bunun açığa çıkması ise yalnızca çevresel esaret koşullarına rağmen iradi hareket ile gerçekleşebilmektedir.

Dört ve beşinci bölümler hareketi merkeze alan bir metafizik ile mesuliyetin bilinmesini ve kavranmasını mümkün kılacak özel bir metot ve düşünme biçimi geliştirir. Süreç taklit-itikat, yetkin itikat olarak iman ve bunu sağlayan mistiklik sanat/estetik ve din incelemeleri üzerinden epistemolojik bir bağlamda sunulur.<sup>31</sup> Bu noktada Topçu sorumluluğun kökenini Pascal'ın evrensel merhamet anlayışı ile benlik arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir irade olarak tespit eder. Buna göre mesuliyet, biyolojik hayata veya içgüdülere bağlı bir insiyak olmayıp, hareket haline geçmiş, kendi zekâsına sahip, bilinçli ve aynı zamanda âleme yayılmış, evrensel bir şuurdur.<sup>32</sup> Böylece evrensel merhametle bilinçli olarak ilişkiye geçen benlik, kendisine ve çevresine sorumluluk hareketi ve iradi olarak vazifeye uygun olanı yapma özgürlüğü ile döner.

Topçu, hareket vasıtası ile benliğin eşyayı ele geçirerek nesneleştirmesine ve böylece şeylerin benimsenmesine 'itikat' demekte ve itikadın taklitle yaygınlık kazanmasına temas etmektedir.<sup>33</sup> Varlıkların benlik tarafından temsil edilmesi ve benliğin varlıklara sahip olması insanın birlik içindeki ayrılığını da sağlamaktadır.<sup>34</sup> Evrensel merhamet kaynaklı iradi hareketin mesuliyeti açığa çıkarması onun benlik

---

<sup>31</sup> Birgül, "İsyan Ahlakı Üzerine Birkaç Not", s. 13.

<sup>32</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 108.

<sup>33</sup> **Ag.e.**, s. 114.

<sup>34</sup> **A.g.e.**, s. 128.

itikadını oluşturmakta ve bu itikat çizgisi yoğunlaşmaya devam ederek iman boyutuna ulaşmaktadır. İtikat benlik şuurunun eşya ile birleşmesi ile açığa çıkarken, iman ise itikatlardan birisinin diğerlerini geri plana iterek zihin sahasını tek başına kaplamasından doğmaktadır.<sup>35</sup> Topçu imanın bizatihi mistik bir çaba olduğunun altını çizer. Zira iman benliğin kendi üzerine dönüşü ile kendini arayışı ve kendi bilgisine varmak çabasıdır. Bu dönüş itikat aşamasında varlığa sahip çıkarak benimseyen bilincin iman boyutunda bu varlık ile sonsuz bir biçimde yakınlaşmasından doğmaktadır. Bilinç varlığa sahip olmakla birlikte varlık her durumda ayrı durmaktadır. İşte bilincin bu devam eden sürekli ayrılığı aşarak varlıkla bütünleşmek istemesi iman boyutunu mistikleştirmektedir.

Altıncı bölümde ise artık insani hareketin /varoluşun temel vasfının isyan olduğu doğrudan doğruya tespit edilir. İradenin olaylar dünyasında kendi kendine yetmemesi onda sürekli bir tamamlanma arzusuna ve tüm kâinat ona verilse bile doymayıp aç kalan bir çabanın umutsuzluğuna yol açmaktadır. Kurtuluş için iradi hareket iman boyutunda bütünleşmek istediği varlığın tabiatüstü konumunu kabul eder. Ve bu tabiatüstü konumdaki varlığa ya da Allah'a bağlanır. İmanın tabiatüstüne olan bu atılışı ve bağlanması ile birlikte benlik şuurunda kendisinin asıl gerçek olmadığı, zaiflik, hiçlik ve sınırlılığı gibi pek çok negatif bilgi açığa çıkacaktır. İşte Topçu'ya göre bunun nedeni iradi hareketin iman aşamasında Allah'a bağlanması ile kendi gerçekliğinin sahteliğini görmesidir. Buna sebep olan ise Allah'tır. "Bizim eksik kalmış hareketlerimizi tamamlayan Allah'ın hareketi, bu kendine yetmez oluşun, hatta bu sakatlığın tasdiki oluyor. Allah bize samimiyetsizliğimizi bildiricidir. O bize karşı isyan ediyor. Bu hal Allah'a sahip benliğin Allahsız benliğe karşı isyanıdır. İsyân Allah'ın bizde hareketidir."<sup>36</sup> Görüleceği gibi Topçu ilk aşamalarını insanın içinde bulunduğu hayat ve varlık koşulları içerisinde mesuliyeti yüklenmesi ve bir bakıma bu koşullara aykırı olanı tercih etmesi ile başlattığı hareket

---

<sup>35</sup> A.g.e., s. 151.

<sup>36</sup> Topçu, **İsyân Ahlakı**, s. 184.

sürecinin adını ulaşılan bu nihai noktada isyan olarak belirlemektedir. Allah'ın insanda isyanı ona bir bakıma haddini bildiren bir işleve sahip olmakla beraber insanın Allah'a uyan bir hareketlilik ve uysallık göstermesi de onun kendi arzu ve isteklerine, içgüdülerine isyan etmesi ile gerçekleşebilecektir. "Kendi içgüdülerinin tahakküm ve istibdadından kurtulan insan bütün âleminin mesuliyet yükünü üzerine alır ve insanlar arasındaki edilgin bağıllıkla zorbarların hâkimiyetine karşı isyan eder ve bunu da bütün bir irade ile hakiki bir bağıllık ve hâkimiyet isteyerek yapar. Filhakika ferdi irade, kendini yok etmeye çalışan zorlayıcı, zorba cemiyete karşı isyan eder."<sup>37</sup>

Böylece bilinçteki hareketin kendisini doğrudan isyan ile tanımlayan Topçu'nun benlik tabiatına isyan edip Allah'a tabi olan mümin yaklaşımı genellikle bir uysallık ve tabi olma şeklinde anlaşılan dindarlık açısından sıra dışı bir bakış olarak gözükmektedir. Üstelik Topçu varoluşla özdeşleştirdiği hareket ve isyan anlayışı çerçevesinde isyanın dışsallaşmasını, topluma veya zorba hâkimiyete yönelmesini de meşru bir zemine oturtmaktadır. Buna göre bir kere kendi benliğinin ve tabiatının esaretinden kurtulan bir insanın yüklenmiş olduğu mesuliyetle birlikte bir daha kendine esir edici başka bir hâkimiyeti tanınması mümkün değildir. O halde varoluşunu hareket ve isyan üzerine kurmuş bulunan ya da hareket ettirici iradesini ontolojik karşıtlık düzleminden alan bir mistikliğin dışı yönelik bir isyan içerisinde bulunması ona dışarıdan katılmış bir öğeden çok doğrudan kendi özünden kaynaklanan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yıkıcı, insiyaki bir isyan tavrını dengeleyen en önemli husus evrensel merhamet kaynaklı mesuliyet temelinden ayrılmayan bilinç olmaktadır. Zira merhametli mesuliyet insanları kölelikten çıkarırken ne kendisine köle yapmalı ne de insanları bu uğurda daha kötü durumlara düşürerek telef etmemelidir. Genel sufi tavrın tarih boyunca cemiyette ya da yöneticilerde gördükleri bariz yanlışlara, zulüm ve haksızlıklara karşın gönüllere girerek ikna edici, merhamet ve adaleti benimsetici öğüt ve örnekliklerle hareket

---

<sup>37</sup> A.g.e., s. 184.

ettiği bilinmektedir. Bu ise isyan ahlakının merhamet ve mesuliyet üzerine bina edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bununla birlikte isyanı, ahlakî boyutun ötesine taşıyarak kendi aydınlanması adına toplumsal ve siyasi bir meydan okumaya dönüştüren bir sufi damarın da mevcudiyeti aşikârdır. Bu tavrın merhamet ve mesuliyet temeli yerine bir bağdan çözüp kendine bağladığı bağlılarını kolayca feda ettikleri görülmektedir. Yürütücüsü Baba İlyas'a atfen Babailer olarak isimlendirilen Selçuklu karşıtı büyük isyan (1240) ya da Fazlallah Astarabadi'nin (1340-1394) Hurufi isyanı büyük acıların ve felaketlerin yaşanmasına sebebiyet vermiş mistik kökenli isyanlardır. Bununla birlikte sufi isyan ahlakının dış işgalciler ve sömürgeci faaliyetlere karşı esaslı bir direnç ve başkaldırı çizgisine sahip olduğu da görülmektedir. Cezayir'li İmam Abdulkadir'den (1808-1883) Sudan'lı Mehdi Muhammed Ahmed'e (1844-1885), Libya'lı Şeyh Muhammed Sunusi'den (1787-1859) Somali'li Muhammed Abdullah Hasan'a (1863-1920) ve Kafkas kartalı Şeyh Şamil'den (1797-1871) Mevlâna Halid Bağdadi'ye (1776-1827) değin pek çok örnek dışa yönelik sufi isyan ahlakının emperyalist saldırılara karşı tam olarak kendini gösterdiği örneklerdir.<sup>38</sup>

Topçu Allah'sız insanın isyanını isyan kavramının öteki yüzü olarak tanımlamaktadır. Bunun ilk örneği ise Max Stirner (1806-1856)'in anarşist kuramıdır. Bireysel varlığın bencil egosunu (hodğâm) her şeye karşı konumlandırın Stirner, bu egoya dayanarak tabiata, cemiyete, dine, ahlaka ve devlete isyan etmektedir. Bunlar yok edilmeli ve geriye hiçbir sınır tanımayan benlikten başka bir şey kalmamalıdır. Ona göre “iyilik ve fenalık birer kelimedir. Beni ne ilahi olan ne de insani olan ilgilendiriyor. Beni ilgilendiren ancak ve ancak benim olandır.”<sup>39</sup> Böylece benliğin kendi doğasına tabi olarak kendinde yoğunlaşması sonucunda

---

<sup>38</sup> Israr Hassan, **The Conflict within Islam: Expressing Religion Through Politics**, iUniverse, Bloomington, 2011, s. 32.

<sup>39</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 186.

ortaya benliğin kendi doğasının doğrusal dışı vurumu olan anarşist isyan çıkmaktadır.

Topçu itikattan imana, imandan da mistik isyana yükselirken çizdiği hattı burada da koruyarak benci isyandan Rousseau'nun hayatı seven ve ona iman ile bağlanan ben'inin gördüğü sahtelikler ve yaşadığı hayal kırıklıkları ile cemiyete ve medeniyete yönelik isyanına geçmektedir. "Astronomi hurafeden, retorik hırs, kin, böbürlenme ve yalandan, geometri cimrilikten, fizik anlamsız bir tecessüs merakından, ahlak da diğer her şey gibi insanın gurur ve kibrinden doğmuştur. Böylece sanat ve bilim doğuşlarını bizim ahlaksızlıklarımıza borçludurlar."<sup>40</sup> Rousseau isyanını cemiyete yöneltirken kendisine dayanak noktası olarak tabiatı seçmekle Stirner'in anarşist isyanından ötede konumlanmaktadır. Ona göre insanın yapıp ettikleri eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaynağıdır. Bunlar ortadan kaldırılıp doğal olana dönüş gerçekleştiğinde her şey iyiye dönecektir. Rousseau'ya göre ahlaki kötülük insanın kendi doğal halini kaybedişi sonucunda ortaya çıkmıştır. Düşünen insanı bozulmuş bir hayvan olarak değerlendiren Rousseau'nun isyanı Topçu'ya göre tabiatla kalbe hitap eden Allah'ı bulmuştur. "Allah tabiatdaki kendiliğinden oluş içerisinde kalbe doğmaktadır. Bu kendiliğinden oluşta Rousseau, benliğin bütün halinde tabiatla bağlantısını görmektedir. Yalnız kalamayan benlik bu bağlantıda Allah'a ulaşıyor."<sup>41</sup>

Topçu Allah'sız isyanın son faslında ise Schopenhauer'u ele almaktadır. Ona göre Schopenhauer'un isyanı varlığın bizzat kendisine yöneliktir. Varlığın esasının irade ile belirlendiği bu felsefe, aynı zamanda yaşamak iradesini kötülüğün kaynağı olarak görür ve kurtuluşu yaşamak isteğinden vaz geçerek yokluğa sığınmakta bulur.<sup>42</sup> Ona göre hayatın aslı ızdıraplıdır. Çünkü tüm istekler yoksunluktan, eksiklikten kaynaklanmakta ve irade sürekli önüne çıkan bir engelle

---

<sup>40</sup> Jean, Jacques Rousseau, **Discourse on the Sciences and the Arts in the Rousseau: Selactions**, ed., M. Cranston, MacMillian, Newyork, 1988, s. 52.

<sup>41</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 197.

<sup>42</sup> **A.g.e.**, s. 201.

karşılaşmaktadır. Bu durumda her tatmin yeni bir isteği beraberinde getirecektir. Sürekli bir istek ve geçici tatmin yalnızca ızdırabı sürekli yapmaya yaramaktadır.<sup>43</sup> Topçu'ya göre Allah'lı isyandan en uzak bir tavırda gözüken Schopenhauer'ın iradeye dayalı isyanı aslında Allah olmaksızın iradenin ne elim bir bela olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ona göre irade bu yalın haliyle kendisini sonsuzca tatmin edecek olanı bulamadığından isyan etmektedir. Nihayet Budist Nirvana ve Sansara tanımlarına ulaşan Schopenhauer, kendini ve iradeyi inkâr etmekle onları yok saymakla ve intiharla gerçeğe ulaşabileceğini kabul etmektedir. İşte bu nokta Topçu'ya göre bir tür zahitliktir. Zira bu dünyanın (Sansara) inkârı ile ulaşılan yokluk (Nirvana) aslında dünyadan yana yokluk fakat gerçekte ilahi varlıktan yana doluluktur.<sup>44</sup>

İşte böylece moderniteye bağlı temel isyanların elenmesinin ardından varoluşçu isyan ahlakı Hallac-ı Mansur ile ortaya konulur. Allahlı isyan kategorisinde yer alan Hallac ve 'enel Hak' sözü Topçu tarafından Allah'ın insandaki isyanı olarak tanımlanır.<sup>45</sup> Schopenhauer'ın kötümser isyanından ilahi kudreti kabul ve tanımakla Hallac'ın iyimser isyanına geçilmekte ve bu mistik tavır Allah'ın iradesine teslim olmakla egoist ve hayvani iradeden tam anlamıyla sıyrıldığı hedeflenmektedir. "Bu, insanın ilkel halinde beliren benliğin kendinde yaşattığı arzulardan tam ferağattir; bu, bizim haberimiz yokken bize varlık veren, bize yine kendisini isteyen iradeyi veren başka bir varlığa koşmak için nefsimizin isteklerinden ferağattir. Böylelikle insan, kendi insanlığını aşan tabiatüstü bir varlığı istemekle gerçekten kendini istemektedir. Sonunda insan Allah'la aynileşiyor."<sup>46</sup> Görüleceği gibi Allah'a itaatin insanın kendi nefesine isyan olduğu bu düzlemi insanla Allah arasında bir nevi geçit olarak değerlendiren Topçu, Hallac'ın şahsında isyan

---

<sup>43</sup>Arthur Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Könemann, Köln, 1993, s. 196.

<sup>44</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 204.

<sup>45</sup> **A.g.e.**, s. 206.

<sup>46</sup> **A.g.e.**, s. 208.



adamını insanlığın ilahi yapıya bağlanışı olarak görür.<sup>47</sup> Böylece Topçu insanın benliğinin derinliklerinde bulunan aşkın ve sonsuz irade ile temasa geçmesi sonucu kendi içgüdü ve ihtiraslarına, tabiat ve toplumuna rağmen bunlara karşıt biçimde hareket ederek, mutlak olanla aynileşebileceğini ve böylece aynı zamanda kendi özünü bulabileceğini savunmaktadır.

Topçu'nun sıralaması çerçevesinde baktığımız zaman tüm insani kurumları inkâr eden anarşist benciliğin isyanı, sosyal kurumları inkâr eden tanrılaştırılmış benliğin isyanı ve varlığın, hayatın kendisini ret eden kötümser isyan olarak üç temel isyan çeşidi ile karşılaşmaktayız. Allahsız isyan olarak da değerlendirilen bu isyan çeşitleri aynı zamanda Allahlı isyanın da alt kademelerini oluşturmaktadır. İnsan hareketinin kısıtlılığı ve iradesinin tercihlerle çevrili cüziliği, tamamlanmak ve mutlak olmak çabası içinde ilahi olanla buluşmaya yönelik bir doğa sergilemektedir. Bu doğanın ulaşabileceği hedefi göstermesi bakımından Hallac, Allahlı isyan sürecinin Allah'ın insanda isyanı boyutuna dönüşmesini de temsil etmektedir.

### 3- Şeyh Bedredin'in İsyah Ahlakı

Şimdi İsyah Ahlakı anlayışını irade ve hareket üzerinden evrenselleştiren Topçu'nun düşünceleri ışığında, bir sufi isyancı olarak şeyh Bedreddin'in isyanının hangi kategoride değerlendirilebilecek bir isyan olduğu sorununu inceleyebiliriz.

Şeyh Bedreddin'in ilahi esintiler anlamına gelen ünlü eseri Varidat, İbn-i Arabî'nin aşkın Vahdet-i Vücut anlayışını yeryüzü ölçekli gerçeklik sorunu noktasında önceleyerek, hızla maddi ve görünür olana indirger. "Hak Teâlâ'dan başka varlık yoktur. Asıl amaç da O'dur. Ariflerin 'Ey Maksud!' ve 'Ey Mevcud!' sözleri de bunun delilidir. Bundan dolayı Hak Teâlâ bütün eşyaya (görünen şeylere) şamildir... Başka bir deyişle her biri o 'Bir' aslın bir başka görünüşüdür... Öyleyse batıl da varlığı bakımından Hak olup butlanı ise nisbi bir iştir."<sup>48</sup> Varidattaki anlatım

---

<sup>47</sup> A.g.e., s. 209.

<sup>48</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Tercümesi ve Şerhi**, hzr., H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 54.

üslubu kısa ve özlü ifadelerle muhataplarına konusunu anlatırken, farklı yorumlara ve şerhlere kapıyı açık bırakan bir görünümüdür. Nitekim Allah'dan başka varlık olmayan bir varlık dünyasında var olarak algılanan şeylerin Allah'ın görünüşlerinden ibaret olması yaklaşımı, bu görünüşleri hakikatleri lehine yok etmemekte, aksine ilahi zuhura ait olarak onları tanımlayarak onları çok daha güçlü bir konuma yükseltmektedir. Tezahür (görünüş) kavramı üzerinden Allah-alem ilişkisinin kurulması, her biri 'Bir' aslın ayrı bir zuhuru olarak tüm oluşu birleştirmekte ve bu zuhurların asılları itibariyle hepsinin birbirlerine denkliği anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece Bedreddin'in Allah'ın tek varlık oluşu ile birlikte âlemin varlığı ve değişken parçalılığını bütün parça ilişkisi içerisinde çözümlene çabası aynı zamanda ikili bir gerçeklik düzenine de kapı aralamaktadır. Ancak onun bu tavrı yarattığı evreni kendi haline bırakan deist bir anlayışa uzaktır. "Hakk'ın zatı her şeyden münezzehtir. Bununla beraber her şey O'nda ve O her şeydedir. Vaciptir. Hiçbir durumda varlığın O'ndan ayrılması ihtimali yoktur... Mümkünün varlığı hakikat bakımından Hak ve suret bakımından mahlûktur."<sup>49</sup> Tezahür kavramı üzerinden her şeyin Allah'da ve Allah'ın her şeyde olduğu ancak bununla birlikte Allah'ın her şeyden de soyutlanmış olduğu yaklaşımı, üç temel durumu tespit eden bir varlığın birliği açıklamasıdır. Bunlardan ilki her şeyin Allah'ta olması, ikincisi Allah'ın her şeyde olması ve üçüncü olarak da Allah'ın zatlık itibariyle her şeyden münezzehe olmasıdır. Bu temel tavır İbn-i Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışında önemli bir yeri olan Hazerat-ı Hamse anlayışı çizgisindedir.

Buna göre, "Allahu Teala'nın zatına ve sıfatlarına nihayet olmadığı gibi hakikatte, âlemlerin dahi nihayeti yoktur!.. Zira âlemler, Cenabı Hakkın isimlerinin ve sıfatlarının zuhur yeridir... Zuhur eden sonsuz olduğuna göre, zuhur yerlerinin de sonsuz olması tabiidir... Şuûnat-ı ilahiyeye son yoktur... Hatta kudretinin kemalinden, bir kuluna aynı tecelliği iki defa eylemez... Yeni yeni suret ve

---

<sup>49</sup> **A.g.e.**, s. 71.

görüntülerle tecelli eyler daima, iki kişiye aynı tecelli olmamıştır ve olmaz da! Kudreti yüce, şanı azametlidir: kendinden gayri ilah sözkonusu değildir. Ne Hakk’ a nihayet var ne de zuhur yerleri olan alemlere bir son vardır.”<sup>50</sup> Görüleceği gibi Vahdet-i Vücutçu düşüncede temel yapı zuhur eden, zuhur edilen ve zuhur edenin her durumda münezzepliği üzerine üçlü bir şekilde kurulmaktadır. Ancak bu üçlü birlik yapısı zuhur yerlerine göre beş mertebeye çıkarılmaktadır.<sup>51</sup>

Bedreddin’in Allah hakkındaki düşünceleri muhataplarının zihinlerindeki bu ismin karşılığının ötesine geçmeye çalışan ve bu nedenle de yer yer bu ismi de bir tür suret olarak kabul eden bir çizgide ilerlemektedir. “Allah’ u Teâlâ’nın sıfatları suretten münezzehe olmakla beraber yine surettedir. Çünkü o suretin aslı ve hakikati ondan başka bir şey değildir. Bunun için mümkünün varlığı hakikat bakımından hak ve suret bakımından mahlûktur... Ne hak mümkün bir şey olabilir; ne de mümkün olan bir şey hak olabilir. Fakat varlığın aslı bakımından ikisi de birdir. Çünkü hakikatte vacipte olsun mümkünde olsun ayrı ayrı varlık yoktur.”<sup>52</sup> Dikkat edilecek olursa Bedreddin’in görüşlerinde suret ve hakikatin görünüşteki diyalektik ayrılığı üçüncü bir unsur gibi yer yer vurgulanan varlık kavramının bütünleştiriciliğinde dikotomik bir bütünlüğe ulaştırılmaktadır. Allah ve eşya, hakikat ve suret diyalektiği mutlak varlığın iki ayrılmaz fonksiyonu gibi tanımlanmaktadır. “Mutlak varlık, fiil ve tesir bakımından Allah, ilah, Halık olup teessür yönünden de kul ve mahlûktur... Mutlak varlık, mutlaklığı ve umumiyeti bakımından bütün eşyaya sirayet etmiş ve hepsi onunla süslenmiştir. Hâlbuki bu büyük varlık yine mutlaklığı yönünden münezzehe olup...”<sup>53</sup> Buna göre Şeyh Bedreddin Allah ismi ile işaret edilen varlık

---

<sup>50</sup> İbn-i Arabi, *Sırrın Sırrı (Lübbü’l-Lübb ve Sırru’s-Sırr)*, hzr., Arzu Meral, Revak Kitapevi, İstanbul, 2013, s. 10.

<sup>51</sup> Zuhur yerlerine göre beş hakikat hazreti vardır. Bunlar 1- hiçbir şeyle vasıflanmayan mutlak zatlık makamı olarak ‘Gaybı Mutlak’, 2- ilk tecelli veya taayyünü havi ‘Alemler Çeşmesi’, 3- ikinci tecelli hazreti olarak ‘Melekut Alemler’, 4- görünür alem ya da diğer adı ile ‘Mülk Alemler’ ve son olarak da tüm alemleri kendisinde hüviyet olarak toplayan ‘İnsan-ı Kâmil’ hazretidir. Bkz., İbn-i Arabi, a.g.e., s. 11-15.

<sup>52</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, s. 72.

<sup>53</sup> *A.g.e* s. 73.

mertebesini mutlaklık kaynaklı münezzehlak olarak tespit etmektedir. Şeylerin sahip oldukları nitelik ve niceliklere dayalı varlıklarını mazharlarda zuhur eden büyük varlığın farklı mazharlarda farklı derecelenmesi ya da suretlenmesi olarak değerlendirmektedir. “Cimrilik, şereflik, zulüm, kederlilik gibi şeyler hep mazharlarda zuhur etmekte ve bu farklılıklar yine o mazharlara nispetle husule gelmektedir. Mutlak varlığa nispetle hepsi bir olup hakikatte başkası yoktur. O mutlak varlık bin surette zuhur etse yine Bir şeydir.”<sup>54</sup> Bedreddin’in bu görüşleri mutlak varlık Allah adına âlemin hakiki bir varlığının olmadığı, nisbi varoluşların ise mutlaklığın mukayyetlerdeki görünümü olan nisbi gerçekliklerine sahip olduklarını göstermekte ve her durum da sadece tek bir tözün hakikatinin geçerliliğine vurgu yapmaktadır.

Allah bu düşüncede fiil ve tesir bakımından var olanlar sıralamasında mükemmel dereceyi ifade etmektedir. Aynı şekilde âlemin ya da insanın da kendine özgü mevcudiyet ve şahsiyetinden önce ve içkin öz yine bu mutlak varlık olmaktadır. “Bir beden öldüğünde ondan ayrılan cevher o bedende o surette zuhur etmiş olan Mutlak Varlıktan ibarettir. Mutlak varlık suretin bozulması ile bozulmaz. Ebediyen baki ve kendisinde eşyanın suretleri birbiri ardınca süreklidir... Bu cevherin kendi kendine görünmesi olmadığından her zaman kendisi için bir suretin bulunması zorunlu bir şey olup, bundan dolayı bu cevher herhangi bir suretten yoksun değildir.”<sup>55</sup> Mutlak varlığın kendi kendine görünmesinin muhal olduğunu belirleyen Şeyh Bedreddin, her durumda bu nedenle bir suretle görünmesinin zorunlu olduğunu ifade ederek mutlak varlığa yönelmekte ve Allah’ın mutlak varlığını değil de mutlak varlığın ilahlığını söyleyen ters bir inanç inşa ediyor gözükmektedir.<sup>56</sup> Aristo

---

<sup>54</sup> A.g.e s. 73.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 74.

<sup>56</sup> Varidattaki anlatım üslubu üzerinden Şeyh Bedreddin’in görüşleri genel çerçeve olarak İbn-i Arabî çizgisinde görünmekle beraber, Varlık kavramına yapmakta olduğu güçlü vurgu onu tasavvuftan çok felsefeye yaklaştırmaktadır. Ters inanç ise normalde vahye dayalı olması gerekirken, rasyonaliteye dayanan felsefi bir inanç oluşturmaktadır. Nitekim bir beden de zuhur edenin Hak olduğunu söylemek yerine mutlak varlık olduğunu söylemeyi tercih etmekte ve böylece en detaya kadar mutlak varlık kavramını indirgemektedir. Üstelik suretin Hakk’ın ya

felsefesindeki madde-form ayrılmazlığı ve Tanrı'nın tek istisna olarak maddesiz form olması anlayışını esas aldığını düşündüğümüz bu yaklaşım, zuhur yerlerinde formsuz (suretsiz) bir maddenin olamayacağı esasına dayanmaktadır.<sup>57</sup> “Allah Nedir? Allah mutlak vücuttan ibarettir. Bütün fiiller o vücuttan zuhur ettiği, bu bakımdan bütün mükemmellikleri kendinde topladığı için ona Allah adı verilmiştir... Böylece Allah’u Teâlâ bütün mazharlarda tecelli etmiş asli bir vücut ve Bâtını bir cevher olmakla mazharlardan her biri diğerine suret bakımından aykırı ise de hakikat bakımından hepsi birdir.”<sup>58</sup> Allah’ın kim olduğunu değil de ‘ne’ olduğunu sormaktan da anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin Aristoteles’in ifadesi ile “varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen<sup>59</sup> bir metafizik felsefesi yapıyor gibidir. Ona göre tüm fiiller kendisinden çıktığı için mükemmellekle vasıflanan bu mutlak varlığa Allah adı verilmiştir ve tüm mesele de bundan ibarettir.

Varlık kavramının mutlak kuşatıcılığından hareket onu mutlak varlıkla özdeşleştirdiği Allah anlayışının da ötesine götürmektedir. Varlığın mutlaklık derecesi tüm fiillerin kendisinden çıkması açısından Allah ismi ile isimlendirilmekte, dolayısıyla bu itibarlardan daha da aşkın olan bir varlık derecesine de atf yapılmaktadır. Allah’ın kim olduğu sorusu yerine ne olduğunun sorulması onun

---

da Rahman’ın sureti olmakla ifade edilmesi yerine mutlak varlığın sureti ile ifade edilmesi de ona daha da güçlü felsefi bir görünüm kazandırmaktadır. Kendi kendine görünemediğinden surete zorunlu olarak muhtaç olmak ise Allah’ın münezzepliği ile çelişik olduğundan mutlak varlığın cevherliğine ait bir nitelik olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufi anlatımdan varlık kavramının nitelikleri üzerinden bariz bir biçimde ayrılmak, beraberinde cevherin kıdemi, sonsuzluğu gibi diğer felsefi tanımlamalara kapı açmaktadır. Bu durum ise mutlak varlık adlı bir ilahî vurgulayarak Allah’ın mutlaklığına ait tekilliği ikinci plana itmektedir.

<sup>57</sup> “Gerçek dünyada varolan şeyler bireylerdir ve bireyler bir madde ve Formdan meydana gelirler. Gerek madde gerekse Formun (Tanrı hariç) kendi başlarına bulunmaları mümkün değildir. Herhangi bir Form kazanmamış biçimiyle bir ilk madde mümkün değildir. Değişme madde ve Formdan meydana gelen bileşik bir varlıkta maddenin bir Formu bırakıp yerine başka bir Formu almasıdır.” Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3: Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 143

<sup>58</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 67.

<sup>59</sup> Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 187

mutlak varlık olmaklık bağlamında zatlık bakımından ele alınmadığını göstermektedir. Temel ve asli bir ilke ya da cevher olarak mutlak varlığın mükemmel olgusallığına ya da mutlak var olma mertebesine Allah adını vermekte ve fakat varlığı yine de olmaktan ayırmakta ve öteye taşımaktadır. Buna göre mutlak varlıktan ötedeki bu konumu Sırf Varlık olarak isimlendiren Şeyh Bedreddin böylece sırf, mutlak ve mukayyet olmak üzere varlık için üç itibar tayin etmektedir. “İdrak ve takyidden hali olan Sırf Varlık, Hak’dan ibaret olduğu gibi ıtlak ve takyid ile vasıflanan varlık da Hak’dan ibarettir. Hak, ıtlak ve takyidden hali Sırf Varlık olmak itibarıyla ne külli ne de cüzidir. Çünkü küllilik ıtlak ve cüzilik de takyit bakımındandır.”<sup>60</sup> Varlık açısından mutlaklık derecesini küllilikle tavsif ettiği görülen Şeyh Bedreddin, küllilik ve cüziliğin ya da mutlaklık ve mukayyetliğin Allah’ın zati hakikatinden sonra geldiğini ifade eder.<sup>61</sup> İşte bu noktada asıl hedeflediği ilahi zattan bahseden Bedreddin, zati bakımından her şeyden mücerret olan Sırf Varlığın ilahi hüviyet olduğunu belirtir. Öyleki artık varlık açısından Onun üstünde bir mertebe daha yoktur.<sup>62</sup> Hazerat-ı Hamsede’ki ‘Gayb-ı Mutlak’ derecesini ‘Sırf Varlık’ adı ile belirleyen Şeyh Bedreddin böylece ilahi zatlığa ulaşmış olur. Kavramsal olarak mutlak ile mukayyet arasındaki bütünleyici ilişki ya da madde ve form arasındaki beraberlik, bu son noktada söz konusu edilmez.

Şeyh Bedreddin İbn-i Arabi’nin aksine tümünden gelen bir yaklaşımla değil de tüme varan, sonuçlardan esaslara yükselen bir tavra sahiptir. Bu ise yukarı doğru gittikçe güçlenen varlık kavramı hesabına her türlü oluş ve düşüncüyü kendilerine ait bir var oluşta bulunmaktan men eden ve sonuçta Sırf Varlık adına kendinde var olmayı ister mutlak olsun isterse de mukayyet olsun yok eden bir tavra sahiptir. Dikkat çekici bir şekilde suretler ve mukayyet varlık anlayışından intikal ettiği Mutlak Varlık anlayışını fiil halindeki mutlak varlık olarak Allah ile özdeşleştirdikten sonra Sırf Varlık adı altında Gayb-ı Mutlak’ın zatlığını ufka çizen

---

<sup>60</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 77.

<sup>61</sup> **A.g.e.**, s. 77.

<sup>62</sup> **A.g.e.**, s. 77.

Şeyh Bedreddin, böylece ilahi zatlığı da dışa yönelik ne fiil ne de müessir derecelerinde olmayan ya da bunlardan önce var olan bir konuma ulaştırmaktadır.

O halde Topçu'nun İsyân Ahlakı perspektifinden Bedreddin'in tavrının Sırf Varlık adını verdiği mutlak ötesi zatlık adına mutlaklık ve mukayyetliğin zatlığı yüklenmesine bir isyan olarak başlangıç noktasını belirlediği söylenebilir. Ondaki bu isyan üç aşamalıdır. İlkinde maddi suretlerin gerçekliğine karşın hakikatın ya da mutlaklığın itirazı, ikincisinde ise mutlaklığın ulûhiyetle gözükmemesine ve bilinmesine Sırf Varlığın itirazı ve üçüncüsünde de Sırf Varlığın hem mutlaklık hem de mukayyetliğe karşı olan mahiyetini ortaya koymaktadır. Bedreddin'in Sırf Varlık anlayışı Gnostik inançlarla da örtüşmektedir. Gnostikler evrendeki kötülük ve iyilik arasındaki ilişkiyi Mutlak Varlığa izafe etmekte, yüce tanrı olarak ise daha üst bağlamda Sırf Varlığı kabul etmektedirler.<sup>63</sup>

Mutlak varlığın mazharı olan âlemin kendi mukayyet derecelerinde mutlağı suret üzerine göstermesinin en yüksek derecesi olarak insan, aynı zamanda söz konusu mukayyetlik içerisinde mutlak bir zatlığın yansımısını en kapsamlı bir şekilde taşımaktadır. Benlik adını verdiğimiz bu yansımanın aslı mutlak varlıkta bulunmaktadır. “Mademki bütün âlem Hakk'ın suretinden ibarettir, bu halde her kim ve herhangi bir şey ben oyum derse bu söz şeksiz doğrudur... Ben kelimesi suretlerin sahibi olan Cenab-ı Hakk'a işarettir. İşte bu itibarla insanın değil, hatta her zerrenin ‘Ben Allahım’ demesi şeksiz doğrudur.”<sup>64</sup> Böylece Bedreddin Hallac'ın sözünü evrenselleştirerek onaylarken onun isyanını çok daha ileri bir düzeye taşımaktadır. Ancak aynı zamanda Sırf Varlık kavramını ele alışı bu benlik ya da zatlık iddiasını geçersizleştiren bir çelişkiyi de ortaya koymaktadır.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ken Johnson, **The Gnostic Origins of Calvinism**, Createspace Independent Pub., New York, 2013, s. 44.

<sup>64</sup> Şeyh Bedreddin, **Varıdat**, s. 95.

<sup>65</sup> Şeyh Bedreddin bir yandan Sırf Varlık kavramını Hazerat-ı Hamse düşüncesi doğrultusunda ne mutlaklık ve ne de mukayyetlikle vasıflanamayacak idrak ötesi mutlak bir zatlık ile özdeşleştirirken, öte yandan her şeyin onun sureti olması düşüncesinden hareketle Hak isminden Allah ismine intikalle şeylerin “ben Allah'ım” demesini diğer bir ifade ile

Bedreddin'in Sırf Varlık kavramını mutlak varlıktan öte ve nihai bir basamak olarak tanımlaması onun hareket ve iradeyi başlattığı noktanın tanımsızlığını ortaya koymaktadır. Şeyh Bedreddin'le aynı yüzyılda yaşayan 15. asrın büyük Sufi düşünürlerinden Abdulkerim Ceyli (1365-1424) Sırf Varlık kavramı ve kategorisi hakkında benzer açıklamalarda bulunur. Hadislerdeki anlatımları kaynak vererek bu varlık mertebesini 'âmâ' olarak isimlendirir. Buna göre âmâ "Hakikatlerin öz hakikatlerinden ibarettir. İşbu hakikat hakka bağlı sıfatlarla halka nispet edilen sıfatların hiçbiri ile sıfatlanmaz. Çünkü o sırf zattan ibarettir. Sonra... Hiçbir mertebeye de izafe edilemez; Hakka ait mertebelere de Halka ait mertebelere de... Onda bir izafet durumu olmayınca kendisine bir vasıf veya isim verilemez.<sup>66</sup> Âmâ ehadiyet tekilliğinin karşılığıdır. Ehadiyette isimler ve sıfatlar eriyip gittiği gibi âmâda da aynı şekilde bunlar erirler.<sup>67</sup> Görüleceği gibi Şeyh Bedreddin'in Sırf Varlık düşüncesi ile Ceyli'nin âmâ tanımlaması birbirleri ile örtüşmektedir. İşte bize göre Bedreddin'in isyanının temel noktası âmâ ya ait olan bu tekilliktir. Sırf Varlık ya da âmâ adlı zat özlüğü beraberinde mutlak ya da mukayyet hiçbir şeyi kabul etmeyen bir doğaya sahiptir. Şeyh Bedreddin her ne kadar Ekberi gelenekteki Hazerat-ı Hamse usulüne göre düşüncelerini ifade ediyor gözükmese de bu mertebeler arasında oldukça hızlı sayılabilecek geçişler yapmakta ve mertebelerin kendine özgü tanımlamalarına yeterince dikkat ediyor gözükmemektedir. Buna göre Sırf Varlık olarak isimlendirdiği "la teayyün" veya gayb-ı mutlak mertebesini taayyünü evvel, taayyün-ü sani, âlemi melekut, âlemi misal, şehadet âlemi ve mertebe-i insan ile geçişi olan bir konumda ele almaktadır.

---

uluhiyetle kendini özdeşleştirmesini doğru bulmaktadır. Oysa Hallac'daki haliyle bile bu düşünce "ben Hakk'ım" şeklinde yoruma açık bir biçimdedir. İkbâl'e göre de böylesi düşünceler Plotinusçu Sudur nazariyesinin tamamlayıcı unsuru olarak İslam düşüncesi içerisinde kendine bir yer bulmuştur. Bu düşünce tarzı İslam inancındaki ilahlık anlayışını içsel bir şekilde var oluşun, kâinatın içine taşımış, böylece de insan benliği, özgür iradesi, var oluşu gibi alanlar zayıflayarak belirsizleşmişlerdir. Muhammed İkbâl, **Makaleler**, çev., Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s. 111.

<sup>66</sup>Abdulkerim Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, çevr., A. Akçiçek, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2016, s. 92.

<sup>67</sup> **A.g.e.**, s. 93.



“İdrak ve takyidden hali olan Sırf Varlık, Hak’dan ibaret olduğu gibi ıtlak ve takyid ile vasıflanan varlık da Hak’dan ibarettir. Hak, ıtlak ve takyidden hali Sırf Varlık olmak itibariyle ne külli ne de cüzidir”<sup>68</sup> ifadesi gayb-ı mutlak ile ilk taayyün mertebesi arasında ıtlak ve takyidden hali bir bakış açısından başka bir ayırımdan bahsetmemektedir. Oysa geleneksel Hazaratı Hamse anlatılarında bu mertebenin kendine özgü tekilliğine özellikle vurgu yapılarak, âlemlerden münezzeh, mukaddes ve müteal Allah’ı ifade ettiğine dikkat edilmesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>69</sup>

Topçu Hallac’ın isyanını tanımlarken ‘Allah’ın insanda isyanı’ tanımlamasını kullanarak, mutlak ben ile mukayyet ben’in kavuşarak özdeşleşmesini ‘enel Hak’ çıkışının nedeni saymaktaydı. Bedreddin’in isyanında ise Hallac’ın bireysel kalan yaklaşımından öteye geçen bir tavır söz konusudur. Bu ileri gidiş Sırf Varlık kavramı çerçevesinde kendisini göstermektedir. Topçu’ya göre Hallac’ın “enel Hak” çıkışındaki temel nokta Mutlak Varlık olarak Allah’ın insandaki isyanı idi. Şeyh Bedreddin’de ise ilahi zatlıkla özdeşleştirilen Sırf Varlık mutlak ya da mukayyet hiçbir tezahürü kabul etmemesi itibariyle Hak iken aynı zamanda bu itibarları kabul etmesi ile de Hak olmaktadır. Dolayısıyla kendi ben’liğinde Hallac’ın tecrübesine benzer bir irfanı yaşayan Şeyh Bedreddin’in sınırları pek de belli olmayan böylesi bir Sırf Varlık tecrübesine sahip olması dini, toplumsal, geleneksel bütün ya da parçanın Hak olduğu kadar bir anlam ve değer ifade etmemesi sonucunu da verebilecektir. Şeyh Bedreddin’in adıyla ünlenen Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa isyanlarının genel karakterinin Varidat’da ortaya konulan bu varlık anlayışına büyük oranda dayandığını söyleyebiliriz. Bu isyanlarda gayri Müslimlerin ve Müslüman ahalinin birlikte yer almış olması, doğunun ve batının dini ve felsefi hareketlerinin bir sentezi olması, farklı halk sınıflarının çelişik durumlarını birlikte içinde barındırmış olabilmesi, dinler arası eşitliğe vurgu yapan senkretik tavrı, sosyo-ekonomik tavrı itibariyle sosyal nispetleri ret eden bir ortakçı toplumculuğa

---

<sup>68</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 77.

<sup>69</sup> İsa Çelik, “*Tasavvufi Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’a Anlayışı*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2003, s. 167.

sahip olması<sup>70</sup> gibi niteliklerinin batını kaynağının Sırf Varlık anlayışı üzerinden kurgulanmakta olduğu görülmektedir. Tüm nispetleri hiçe sayan bu tavrın dinler ve kültürler üstü bir noktaya dayandığı anlaşılmaktadır.

İbn-i Arabî'nin mutlak varlık üzerinden oluşturduğu Vahdet-i Vücut anlayışı ile Hallac-ı Mansur'un mukayyet varlıktaki ilahi ben'lik tecellisi üzerine yükselen düşünceleri Şeyh Bedreddin'de bir araya getirilmekte ve sistemli bir şekilde bir üst aşama ya da nihai bağlam olan Sırf Varlık'a taşınmaktadır. Âmâ ile de ifade edilen bu nihai varlık mertebesinin mutlak ya da mukayyed hiçbir olgusallığı kabul etmeyen doğasının Allah'ın zatına haslığı ile ilgili vurgunun yeterince yapılmamış olması Bedreddin'in anlayışının kendi adına yürütülen bir isyanın toplumsal ve siyasi gerekçelerinin yanı sıra itikadi zeminini de sağlamış gözükmektedir.

Şeyh Bedreddin mutlak varlık ile mukayyet olgusallığı arasındaki senkretik ilişkiyi semboller ve dayandıkları hakikat düşüncesi ile hakikat lehine tevhit etmektedir. Buna göre Peygamberlerin anlatımları sembolik olmakla beraber, cennet, cehennem, haşir gibi dini olgular da sembolik ifadelerdir. Anlaşılması gereken hayatın ve olgusal varlık durumlarının negatif ulûhiyet adını verebileceğimiz bir bağlamda katı maddi olmayıp melekût adı verilen latif ruhani gerçeklikler olduğudur.<sup>71</sup> Bu noktada melekler ise tam tersi bir açıklama gibi gözükmele birlikte daha da latifleştirilerek ruhani, latif varlıklar olarak değil de tabi kuvvetler ile tanımlanmaktadır.<sup>72</sup> Dikkat edilecek olursa uhrevi olan şeylerin cisimleşmesine karşı çıkan bu anlayış, tamamen melekût olan varlıkları da bir derece öteye götürerek kuvvetler ile tanımlamakta, böylece aslında soyutlamaya devam etmektedir. Zira zatlık sahibi ve buna göre latif de olsalar belli formları ve taayyünleri olan meleklerin

---

<sup>70</sup> Sinan Araman, “*Dini/İdeolojik ve Tarihsel Yönleriyle Bedreddin Hareketi*”, **Şeyh Bedreddin: Yolculuk Felsefe İsyân**, drl., Şahin Tümüklü, Ceylan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

<sup>71</sup> Şeyh Bedreddin, **Varıdat**, s. 95.

<sup>72</sup> **A.g.e.**, s. 88.

hakikatinin tabi kuvvetler olduğunu ifade etmek aslında onları kuvvetin mutlaklığı bağlamında belirlenimsiz ve formsuz bir doğaya yükselterek soyutlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta indirgemeci materyalist bir anlayışla karşılaşmış gibi gözükse de gerçekte onun düşünceleri tüm varlık durumlarını çıkış noktası olan Sırf Varlık adına zayıflastırın ve her şeyi Sırf Varlığa yaklaştıran bir tavır içerisinde gözükmektedir. Nitekim onun düşüncelerinde Sırf Varlığın zatlığı ile diğer mertebeler arasındaki sınır belirsiz olduğu için melekler aleminin zatlık taayyünleri rahatlıkla ortadan kaldırılmaktadır.

Şeyh Bedreddin eşyanın hakikatinin bilinebilmesinin gittikçe artan bir biçimde maddileşmek ve maddi olana yönelmek ile olamayacağını, bunun ancak bedeni riyazet ve mutlak mücadele ile hâsıl olabileceğini, bu mücadelelerin zaman ve zemine göre değişmesi ile şeriatların değiştiğini ifade etmektedir.<sup>73</sup> Bedreddin Müslümanların dinlerini maddi ve sırf zahiri bir biçimde anlamalarını özellikle eleştirmekte ve “kim la ilahe illallah derse cennet girer” hadisinin altı ayrı manasını vererek, bu kelimeyi söyleyen kimsenin kendisini bütün gaile ve musibetlerden korumuş olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir.

Buna göre buradaki cennet evvela bilinen anlamı ile cennettir. Sonra ise kâfirlerin bu kelime ile Müslüman olmakla can ve mallarını korumaları bildirilmiştir. Üçüncü anlam ise hakikati bilmekle tüm bela ve musibetlerden kurtulmayı içermekte, dördüncü anlamda ise varlık ve zat cennetine ancak bu kelime ile girileceği ifade edilmektedir. Buna göre iki oluştta ve iki âlemde Allah’tan başka bir varlık bulunmadığını bilen kimse Süphan’ın varlık cennetine, ilahi zata dâhil ve vasıl olur.” Beşinci anlamda ise girilen cennet Fenafillâh mertebesine varan kimsenin cehennemini karanlık varlıktan kurtularak Firdevsi baki varlığa kavuşması anlatılmaktadır. Altıncı mertebede ise cennetin anlamı her türlü şerefli ve yüksek mertebeleri sonsuzca içeren bir konumda değerlendirilmektedir. Yedinci mertebede ise girilen cennetin anlamı hissedilenden çıkıp hissedilmeyene girişi tanımlamakta

---

<sup>73</sup>A.g.e, s. 105.

ve bu yolla zahir duygularla his olunan putlara ibadetten kurtularak duygularla idrak olunmayan Hakk'ın zatına ibadetin gerçekleşmesi işareten söylenmiş olmaktadır.<sup>74</sup> Görüleceği gibi Bedreddin'in düşünceleri sürekli soyutlaşan ve fakat soyutlaştıkça suretten uzaklaşarak gittikçe daha güçlenen bir varlık olgusuna ve varlık şiddetlendiği ölçüde artan bir zatlık durumuna göre yapılanmaktadır.

Şeyh Bedreddin'in Sırf Varlık kaynaklı hareketi sufinin önce fiillerini, sonra sıfatlarını ve daha sonra da öz varlığı olan zatını Hakk'ın varlığında yok etmesi ile kendisinde yalnızca Hakk'ın varlığının kalması esasına dayanmaktadır. Bu durum negatif bir terminoloji ile salikin küfür mertebesine varıp onu geçmedikçe tam Müslüman olamayacağı şeklinde ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Tasavvuf düşüncesine göre bunun anlamı, söz konusu Fena Fillah, Beka Billâh makamına gelen salikin Hak varlığında tamamen mahvolup, Hak varlığı ile var olduğu için kendi içinde, dışında, zahirde ve batında, tüm varlıkta Hak'dan başka bir şey görmemesidir. Bu noktada iman ve küfür şeklinde ayırım yapılacak bir ikilik fark edilmemektedir. Ancak bu durum da son değildir. Bu noktadan geçip kulluk burcunda karar kılındığında cem makamı geçilerek Cem'ü'l-Cem'e ulaşılmakta ve böylece tevhit dairesi tamamlanmış olmaktadır.<sup>76</sup> Bedreddin'e göre "bu mertebe (Cem) iki İslam arasında bir berzah (geçit) olup orada duraklayan salik zındıklaşır. Bu duraksamadan Allah'a sığınırız. Ben de bu mertebeye vasıl oldum ve orada birçok zamanlar kaldım ise de Allah'a hamd ve minnetler olsun ki, ezeli inayetin imdadı ile oradan yol alarak selamet sahiline çıktım."<sup>77</sup> Bedreddin'in bu ifadeleri fark mertebesi olarak mukayyet varlığı, cem mertebesi olarak mutlak varlığı ve Cem'ü'l-Cem mertebesi ile de Sırf Varlığı betimlemektedir. Dağın dağ nehirin nehir olduğu fark mertebesinden var olanların olgusal niteliklerini kaybederek mutlak varlığa döküldükleri Cem

---

<sup>74</sup> **A.g.e.**, s. 105.

<sup>75</sup> **A.g.e.**, s. 125.

<sup>76</sup> **A.g.e.**, s. 125.

<sup>77</sup> **A.g.e.**, s. 126.

mertebesine geçen kişi Allah'da yok oluştan sonra tekrar onda onunla dirilmekte ve bu durum da Cem'ü'l Cem ya da beka olarak adlandırılmaktadır.<sup>78</sup>

Buna göre yalnızca fark mertebesinde kalmak iki ayrı varlık anlayışı üzerinden kendinde bir varlık bulmakla şirkten kurtulamamaktadır. Bundan ötede iki İslam olarak suret ve hakikat ya da ten ve can Müslümanlığı arasında bir noktada bulunan Cem mertebesi ise kendisinde durulacak bir yer değildir. Bu mertebede duraksamak zındıklığa yol açmaktadır. Zira bu durumda fark mertebesi de Hakk'a ait iken onu inkâr etmektedir. Bu nedenle Cem mertebesinde bulunan salikin Fark'a da sahip olması gerekmektedir. Salik eğer Cem ile birlikte Fark'a sahip olursa bu gerçek tevhit (Cem'ü'l- Cem) olarak tanımlanmaktadır.

Bedreddin'in Cem ve Fark'ı belli belirsiz birleştiren irade anlayışı ise şöyledir: "Hak tapılacak varlıktır. Etkilendiği zaman kul olur. Etkilenmek ne ola dersin? Etkilenen mahlûk birisi tarafından yaratılır zorlanır, kahredilmiştir Demem o ki yaratan, zorlayan tapındıran kahreden yalnız haktır. Suretler ise onun oyuncaklarıdır, Aletler gibi. Kul hakkın yalnız kul suretinde bulunabileceğini bilmez bu yüzden kendi iradesini hakkın iradesinden başka sanır. Kulun tüm eylemleri ve de bizzat varlığı Hakkın kendisidir. Aletin varlığı Aleti yapana bağlıdır. Alet ile yapılan bir eser alet tarafından değil aleti kullanan tarafından yapılmıştır... Hakkı tanımak ve kendisinin hak olduğunu benimsemek iradeyi ve eylemi kendine mal etmek çirkinlikten kurtulmaktır."<sup>79</sup> Böylece kişi kendinde fiil sahibini ve aletini birlikte bulabilmektedir. Kendi dışında bir fiil sahibi bulmamaktadır. Buna göre iradenin iç nedenleri, a- mutlak varlık, b- mutlak varlığın istenci, c- mutlak varlığın ol emri dış nedenleri ise, a- olacak şeylerin Kalemde bulunması, b- mümkün olması, c- olmayı kabul etmesi. Tanrının dileği, istenci ve özgürlüğü nesnenin tabiatına göre gerçekleşir. Tanrı nesnelere veya insanları neye yatkın iseler onlara göre diler onlara

---

<sup>78</sup> Toshihiko Izutsu, **The Concept and Reality of Existence**, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2007, s. 18, 19.

<sup>79</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin**, çev., Vecihi Timuroğlu, İstanbul: Ağaoğlu/Yazko, 1989, s. 92.

göre istencini kullanır... Evrende ne ki vardır o tanrıdır.<sup>80</sup> Görüldüğü gibi buradaki Fark son derece belirsizdir ve neredeyse Cem'in içinde kaybolup gitmektedir. Her ne kadar varlığın ya da suretin olmayı kabul etmesi gibi dış sebepler de olsa sonuçta bu da onun görüşüne göre ilahi tezahürün gereğinden ibarettir. Dolayısıyla kişinin kendine yönelik bir iradesini ya da Topçu'nun iman bahsinde değindiği Allah ile iradeyi tamamlayan ve hürriyete kavuşan kulluk iradesi ayrımını ortadan kaldırmaktadır.

Diğer önemli bir nokta da peygamberlerin çocuklu kimselerin mecazlı ve sembolü konuşmalarına benzer bir tavra sahip oldukları görüşüdür. Buna göre melek, ruh, cennet, cehennem gibi tasvirler yalnızca temsilden ibarettir. Düş gibidir ve tabirleri gerekir.<sup>81</sup> Şeytan yahut melek bedendeki cismani kuvvetlerden ibarettir. Bu durumda ise söz konusu tasvirlerle rahatlıkla başta Allah olmak üzere peygamber ve diğer dini gerçeklikleri yerleştirebiliriz. Bu ise Fark'ı dışlayan bir Cem olarak sonuçta Allah ile anlatılanın var olanların mutlak birliğinden ibaret olduğunu söylemekten ibarettir. Dolayısıyla çokluktaki her varlık Şeyh Bedredine göre ben Hakk'ım ya da Allah'ım diyebilir. Bu birin çoklukta kendini göstermesinden ibarettir.<sup>82</sup> Bu tür bir cem ise Hak olanlar arasında sonsuz bir kargaşanın ve benliğin doğası düşünüldüğünde sürekli kimin Hak olduğuna yönelik anarşist bir isyan halinin temellendirilmesi olarak anlaşılabilir.

İsyan ahlakı açısından Bedreddin'in bu düşünceleri ve ruhsal tecrübesi Topçu'nun üç basamaklı isyan ve hareket anlayışı ile de büyük oranda örtüşmektedir. Buna göre Stirner'in anarşist benci isyanı Cem'e sahip olmayan Fark'ın şiddetlenmesi ve kendi farkı üzerinden bir isyanı ve hareketi kurgulamasına benzemektedir. Yine Rousseau'nun tabiatın doğallığını esas alarak toplum ve medeniyetin suniliklerini, bilim ve sanatın, hukuk ve ahlakın uydurulmuş sanallıkları

---

<sup>80</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>81</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>82</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Simavna Kadısı Oğlu**, s. 98.

düşüncesine varması ise Fark'ın etkisinin Cem'in yok edici inkârcılığı altına girmeye başlamasını hatırlatmaktadır. Allah'sız isyanın en dibi olarak Topçu tarafından değerlendirilen Schopenhauer'in, gerçeklik adına dünyayı, varlığı, iradeyi tümünden inkârı ise artık Fark mertebesinden bir şey kendisinde kalmamış Cem'in yok edici etkisini tanımlamaktadır. Buna göre Bedreddin'in isyanı ise Hallac'ta kendini gösteren Cem mertebesini de aşan ve tüm bu mertebeleri Sırf Varlık üzerinden kendisinde toplayan bir Cem'ü'l-Cem isyanı olmaktadır. Bu noktada Cem'ü'l-Cem için mutlaklık ve farkı kendinde bir araya getiren mükemmel tavır dense de aslında Cem'ü'l-Cem'den Sırf Varlığın her şeyi kendinde yok eden yapısı da anlaşılmaktadır. Bedreddin'in bu iki tavrardan hangisini seçtiği onun üzerindeki tartışmaların da temel zemini. Fark'a sahip Cem kulluk tevhide iken, yok edici Cem ise bir tür ilahlık iddiasına dönüşmektedir.

Fark'ı kendisinde barındıran bir Cem anlayışının yıkıcı ve şiddete dayalı bir isyanı kurgulaması beklenemez. Nitekim Şeyh'in yakınları ve tabileri onun iftira ve bühtana kurban gittiği üzerine son derece ısrarlı eserler kaleme almışlardır. Bunlardan torunu Hafız Halil'e ait Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi adlı eser neredeyse tamamen Şeyh Bedreddin'in suçsuzluğu üzerine kaleme alınmış gibidir. Bu eserden anlaşıldığı üzere Şeyh'in varlık mertebeleri üzerindeki derin bilgisi ve bu bilgiyi ruhani bir tecrübe olarak şahsında yaşatması onu irade noktasında dış dünyaya tesir edebilecek okült bir bilgelige taşımış gözükmektedir. Tasavvuf literatüründe doğaüstü güçleri ortaya çıkarabilecek bir varlık gücüne sahip olmakla özdeşleştirilen 'keramet' boyutunun onda ulaşmış olduğu netice ölü kalpleri diriltiren, hastalara şifa olan, bilgelikte eşsiz olan haliyle 'ikinci Mesih' olarak nitelendirilecek bir konumdur.<sup>83</sup> Menakıbnameye göre Şeyh Bedreddin gittiği her yerde yalnızca Müslümanların değil gayri Müslimlerin de büyük ilgi ve kabulüne mazhar olmuştur. Bu gördüğü ilgi ve sürekli şöhretinin yayılarak etba ve müritlerinin artmasının onun

---

<sup>83</sup> Hafız Halil, **Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi**, çev., Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, s. 148.

siyaseten suçlanmasında etkili olmuştur. Menakıbnâme’de Şeyh’i astıran Çelebi Mehmet için de ihtiyatlı bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Buna göre devletin yeniden dirliğini sağlamak üzere düzmece Mustafa isyanını bastıran Çelebi Mehmet ardından Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemal isyanlarını sonrasında Aygıloğlu isyanlarını bastırması ve bunun gibi irili ufaklı pek çok isyanla mücadele ederek bozulmuş düzeni yeniden kurmuştur.

Menakıbnâme’de Şeyh adına isyan yürüttüğünü söyleyen Börklüce Mustafa için ‘çılgın’ ifadesi ve ‘ondaki illetin Şeyh’e de bulaştığı’, Torlak Hû Kemal içinde halka ne çok oyunlar etmiş bir dolandırıcı olarak bahsedilmektedir. Yine Şeyh’in “Şeyh kavminde ümmetin nebisi gibidir” hadisini nakletmesi üzerine bunun bir peygamberlik ilanı olduğu gibi tezviratların ortaya atıldığı anlatılmaktadır.<sup>84</sup>

### **Sonuç**

Şeyh Bedreddin’in Varidat adlı eseri, Şeyh Bedreddin’in düşünceleri ve adına yürütülen isyan noktasında birtakım tutarsızlıklar ve çelişkilere sahiptir. Bununla birlikte bu eserde esaslı sayılabilecek bir İsyân Ahlakı temasının ontolojik bağlamda inşa edildiği görülmektedir. Bir yandan Vahdet-i Vücut’u Vahdet-i Mevcut’a indirgeyici bir tavır sergilenirken öte yanda varlığı mukayyet ve mutlak olarak Sırf’a taşıyarak aşkınlaştırıcı bir nihai somutlaştırma yapılmaktadır. Bu ikisi arasında insan iradesi bahsi önemle ele alınmakta ve Cem ağırlıklı Cebri bir anlayış örgülenmektedir. Sınırlıdan sınırsız ve mutlağa ulaşması ancak orada da kalmayıp Sırf Varlığına varmanın aşkınlaştırıcı şiddeti ile Allah ile kulunun, yaratan ile yaratılanın, semboller ile hakikatlerin olgusal birliğe indirgenme şiddetleri ters orantılı bir paradoksal anlatıma neden olmaktadır. Bir yandan Fark’sız Cem’in örnekleri verilirken öte yandan Cem vurgusu ağır basan bir Fark anlayışı ortaya konulmakta ve nihai olarak Sırf Varlığının özgünlüğü var edici değil de yok edici bir bağlamda sunulmaktadır. Bu nedenle hırçın ve öfkeli bir üsluba sahip olduğunu

---

<sup>84</sup> A.g.e., s. 184.



düşündüğümüz Varidat ispat edici bir tarz yerine inkârcı bir görünüm içindedir. Bu inkâr üslubu mutlak ve sırf varlık adına gerçekleştirilmekte, varlık kavramına yapılan bu güçlü vurgu onu aynı zamanda felsefi bir konuma da itmektedir.

Ruhani tecrübe ile sezgisel rasyonalitenin kesişiminde bulunan Varidat'taki düşünceler dönemin çok dinli ve çok kültürlü yapısı içinde devlet otoritesinin fetret devrinde bozulmasıyla ortaya çıkan boşlukta senkretik bir isyanın da tetikleyicisi olmuştur. Şeyh Bedreddin İsyan'ı bireysel irade ile ilahi iradenin örtüştürülmesi, Malların ortaklığı, farklı inançların görece meşruluklarından kaynaklanan birlikteliği, ölüm ötesi hayatın yalnızca ruhani boyutla tanımlanması, dünya hayatının hayalde bir yansıma olarak değerlendirilmesi, peygamber sözlerinin mecazdan ibaret sayılması gibi mistik öğeleri ile, dini ve hukuki otoritelerin tüm bunların tersine sureti gerçekmiş gibi gösteren illüzyonist tavırlarını ret ve inkara açıkça yol açmaktadır. Letaif-i İşarat adlı Hanefi Fıkı'nın hatırı sayılır eserlerinden birini kaleme almış bir Kadı olarak Şeyh Bedreddin'in Varidat'daki bu görüşleri her şeyden önce fikhî eserinin dayandığı varlık anlayışı ile ters düşmektedir. Dünyevi olguların her birini kendi bağlamlarında gerçek olarak kabul eden realist bir bakış olmaksızın herhangi bir hukuki değerlendirme yapılamayacağı açıktır. Bu nedenle Varidat ile beraber Letaif-i İşarat birlikte değerlendirildiğinde önemli bir çelişki açığa çıkmaktadır.

Şeyh Bedreddin'e fikhî görüşleri itibariyle değil de tasavvufi düşünceleri açısından bağlı olduklarını ifade eden isyancıların isyan tarzlarını sosyal ve politik gerekçelerin yanı sıra Varidat'daki Vahdet-i Vücut yaklaşımı bağlamında geliştirdikleri söylenebileceği gibi, onun bağlılarının kendisinin ulaştığı Cem'ü'l-Cem'in dengesine sahip olmadıkları ve Varidat'ı yıkıcı bir Cem anlayışı ile içselleştirdikleri ifade edilebilir gözükmektedir. Yine Şeyh Bedreddin'in kendi Cem'ü'l-Cem mertebesinin ve anlayışının anlatım üslubu açısından celal ve kahr yönünden tezahür etmesinin de bunda katkısı olduğu söylenebilir.

Balkanların çok kültürlü ve dinli yapısının Vahdet-i Vücut düşüncesi için oldukça uygun bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Özellikle İslam'a dayalı egemen bir otoritenin altında farklı kültürlerin bir araya gelişinde bu etkinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Normal şartlar altında Vahdet-i Vücut felsefesi çok kültürlü ortamlarda farklı kültürleri İslam'ın evrensel bakışına göre konumlandırmakta ontolojik bir zemin bağlamı sunmaktadır. İslam Hukuku açısından gayri Müslimlerin zimmi statüsünde hukuksal anlamda dünyevi bir meşruiyet tahtında kimliklerinin tanımlandığı bilinmektedir. Bu noktada Vahdet-i Vücut felsefesinin batını anlamda bir zimmilik statüsünü oluşturmada kullanıldığı söylenebilir. Tüm bunlarla birlikte, İslam'ın siyasal hakimiyetinin zayıfladığı kaos ortamlarında aynı felsefenin Şeyh Bedreddin İsyanı örneğinde olduğu gibi rahatlıkla kurumsal yapılara karşı konumlanabildiği de görülmektedir.

Topçu'nun tezi bağlamında İsyan Ahlakı kavramı bir hareket ve irade felsefesi olarak kendini göstermektedir. Kişinin kendi benliğine ve kendini sınırlayan ve sıradanlaştıran bedensel, toplumsal, çevresel şartlarına aykırı düşen bir irade ve harekete sahip olmadıkça ya da yapıcı anlamda bir İsyan Ahlakı'na sahip olmadıkça iradesini mutlak ve ilahi olana ulaştırıp onunla tamamlaması mümkün değildir. Topçu bu isyan için evrensel merhamet ve mesuliyet kavramlarını birer fren mekanizması olarak yapılandırmaktadır. Böylece kişinin hakikate ulaşmak adına kendine ya da başkasına yönelik yıkıcı ve zarar verici bir isyana yönelmesini üstü kapalı bir biçimde onaylamamaktadır. Şeyh Bedreddin'in şahsında ontolojik bir mistiklik olarak değerlendirebileceğimiz Vahdet-i Vücut'çu sufi tavrın özel anlamda kendisinden farklı düşünen Müslümanlara karşı onları ret ve ıskat edici bir tavır olduğu açıktır. Böylece Varidat eseri Fetret Döneminin kaotik sosyal koşullarının da etkisi ile genel anlamda toplum ve devlet yapısına silahla karşı koymaya kadar varan bir isyanın temellendirici öğretisi haline gelebilmiştir.

Şeyh Bedreddin'in temel anlayışı olarak dini hakikatlerin sembolik yanlarını Mutlak ve Sırf Varlık adına ikincil ve değersiz bir konuma indiriyor gibi gözükməsi

ya da anlaşılmasının çelişik bir durum olduğunu belirtmeliyiz. Zira Mutlak Varlığın kendini göstermesi ya da tezahür biçimleri olarak suretler onun iradesini yansıtması açısından kabul edilmesi ve saygı gösterilmesi gereken gerçekliklerdir. Ancak suretlere hakikatlerini göz ardı ederek yaklaşmanın ve onları esas kabul etmenin de tatmin edici olmaktan uzak olduğu açıktır. Tüm bunlarla birlikte Mutlak Varlığın kendini görünür kılarken suretlerle tezahüre mecbur olması yaklaşımı bu mecburiyetin ilahi iradenin özgür bir tercihi olarak yorumlanmak yerine felsefi bağlamdaki madde-form birlikteliğine yüklenmektedir. Şeyh'in Varidat adlı eseri Vahdet-i Vücut düşüncesi adına söylenemeyeni esrikçe ve kısmen de filozofça söyleyen ve bu söylemde sınırlı âlemin sonuçta yine ilahi iradeye dayalı parçalılığını ret etmeye yönelmiş rüzgârı ile dalgaları kabarmış fırtınalı bir deniz gibidir. Eserin bu konumu ile dönemi itibarıyla Osmanlı yönetimi ile kavgalı olan kesimler tarafından bir meşruiyet kaynağı olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Şeyh Bedreddin ise kendi mistik tecrübesinde Sırf Varlığın mutlak ve sınırlı olanı da aşan doğasına mağlup olmuş bir bilge görünümündedir. Onun bu ruhani kimliği ile birlikte bir kazasker ve Selçuklu Hanedanı üyesi olarak içe dönük siyasi alanın ve mücadelelerin taraflarında bulunması, dünyevi alanın tüm dengelerini sarsmış bir talihsizlik olarak gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

- Araman, Sinan** (2017). “Dini/İdeolojik ve Tarihsel Yönleriyle Bedreddin Hareketi”, Şeyh Bedreddin: Yolculuk Felsefe İsyân, drl., Şahin Tümöklü, İstanbul: Ceylan Yayınları.
- Aristoteles, Metafizik**, (1996). çev., Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, Ahmet** (2014). **İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3: Aristoteles**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Balivet, Michel** (2000). Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân, çev., Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

- Birgöl, Fatih** (2016). “İsyân Ahlakı Üzerine Birkaç Not”, İsyân Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali, hzr., İ. Kara, M.F. Birgöl,R. Özdiñç, İstanbul: Dergah Yayınları 11-25.
- Ceyli, Abdulkerim** (2016). İnsan-ı Kâmil, çvr., A. Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Chodkiewicz, Michel** (1993). The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood Doctrine of Ibn Arabi, trs., Liadain Sherrard, Oxford, Alden Press.
- Çelik, İsa** (2003). “*Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’â Anlayışı*”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara.
- Dindar, Bilal** (1989). “Şeyh Bedreddin ve Presokratikler”, Bildiriler: 1. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi, Erzurum.
- Engin, Refik** (2010). “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, 371-404.
- “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik”, <http://www.refikengin.com/zip/032.doc> (25.06.2017)
- Eyuboğlu, İsmet, Zeki** (2014). Şeyh Bedreddin Varidat, İstanbul: Derin Yayınları.
- Filiu, Jean, Pierre** (2011). Apocalypse In Islam, trs., M. B. Debevoise, Berkeley: California University Press.
- Girardot, N. J.** (1988). Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos, Berkeley: California University Press.
- Hafız Halil** (2015). Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi, çev., Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Hasan, Israr** (2011). The Conflict within Islam: Expressing Religion Through Politics, Bloomington: iUniverse.
- Hick, John** (2010). Evil and the God of Love, London: Palgrave MacMillian
- Izutsu, Toshihiko** (2007). The Concept and Reality of Existence, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust,
- İbn Arabi** (1999/1420). **Fütuhât-ı Mekkiye**, Cilt: I, 36. Bab, nşr., Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dar al- Kütub al İlmiah.

- İbn-i Arabi** (1387). Tercüman'ül Eşvak, Beyrut.
- (2013). Sırrın Sırrı (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr), hzr., Arzu Meral, İstanbul: Revak Kitapevi.
- İkbal, Muhammed** (2015). Makaleler, çev., Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.
- Johnson, Ken** (2013). The Gnostic Origins of Calvinism, New York: Createspace Independent Pub.
- Kahn, İbrahim** (2005). The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, ed., Oliver Leaman, London: Bloomsbury.
- Lapidus, Ira, M.** (2014). A History of Islamic Societies, New York: Cambridge University Press.
- Norris, H. T.** (1993). Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World, Columbia: South Carolina University Press.
- Özgişi, Tunca** (2014). “Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek için Uyguladığı Politikalara Örnekler”, The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 26, 345-356.
- Rousseau, Jean, Jacques** (1988). Discourse on the Sciences and the Arts in the Rousseau: Selactions, ed., M. Cranston Newyork: MacMillian.
- Sarma, D. S.** (1953). “The Nature and History of Hinduism”, The Religion of the Hindus, ed., Kenneth W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Schopenhauer, Arthur** (1993). Die Welt als Wille und Vorstellung, Köln: Könemann.
- Şeyh Bedredin** (2016). Varidat: Tercümesi ve Şerhi, hzr., H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- , (1982). Varidat: Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, çev., Vecihi Timuroğlu, İstanbul: Ağaoğlu/Yazko.
- Topçu, Nurettin** (2016). İsyân Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül,R. Özdiñç, İstanbul: Dergah Yayınları.

# İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFENİN YERİ VE MEŞRÛİYET MESELESİ

Ahmet ÇAPKU\*

**Özet:** Bu çalışmanın amacı İslam filozoflarından hareketle felsefenin İslam düşüncesi içindeki yerinin ne olduğu sorusuna cevap aramaktır. Bu açıdan öncelikle İslam filozoflarının meseleyi ne şekilde anladıkları, varlık incelemesi noktasında akıl ve vahiyi ne şekilde uzlaştırmaya çalıştıklarına yer verildi. İslam düşüncesi içinde felsefeye dair olumsuz imajın hangi kaynaklardan ortaya çıktığı ve beslendiği, bu durumun medrese ve felsefe bahsinde ne şekilde yer edindiği konusuna değinildi. Modern dönem Batı düşüncesinde felsefenin seyri ve bunun pozitivist materyalist felsefe biçimindeki haliyle Osmanlı son dönem düşüncesine yansımaları neticesinde din ve felsefe karşıtlığının aldığı şekil sorgulandı. Bu birikimden hareketle günümüzde özellikle ilahiyat ve felsefeye dair tartışmalara kapı aralandı. Felsefe olmadan ilahiyat ilimlerinin ve çağdaş sorunlar karşısında Müslüman aklın karşılaşacağı sorunlara dikkat çekildi.

**Anahtar Kelimeler:** İslam düşüncesi, Felsefe, Meşrûiyet, Eğitim, İlahiyat.

## THE PLACE OF PHILOSOPHY IN ISLAMIC THOUGHT AND THE PROBLEM OF LEGITIMACY

**Abstract:** The aim of this study is seeking a reply to the question of the place of philosophy in Islamic thought regarding Islamic philosophers. In this respect, first the way Islamic philosophers understand the issue, considering the examination of the being, the way they reconcile reason and revelation is included. The sources of the negative image of philosophy in Islamic thought and the way of the situation in the subjects of madrasa and philosophy taking place is mentioned. The progress of philosophy in modern western thought and because of the reflection of positivist materialist form of this philosophy in the late Ottoman thought the way the antagonism of religion and philosophy is investigated. From this accumulation, now, especially the discussions about theology and philosophy is opened. Without

---

\* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, acapku@yahoo.com

philosophy, the problems that Muslim mind will face with the contemporary questions and theological sciences is pointed out.

**Key Words:** Islamic Thought, Philosophy, Legitimacy, Education, Divinity.

## Giriş

İslam bir din olarak ortaya çıkışından kısa süre sonra komşu coğrafyalara hızla yayılmaya başlamış, gittiği yerlerdeki ilmî ve kültürel birikimden istifade etmiş, yer yer onlarla hesaplaşmıştır. Antik Yunan birikimi, Yeni Eflatunculuk, İran ve Hint coğrafyasının hikemiyatı, Sabîlik, Gnostik ve Helenistik yapılar, Yahudilik ve Hristiyanlık ile fikrî anlamda mücadeleye girişmiştir. İslam düşünürleri kendilerine yöneltilen sorulara cevap verme sorumluluğu yanında kendi düşünce dünyalarında ortaya çıkan sorulara da çözüm bulmak durumunda kalmışlardır. Bu noktada tevhit inancını korumaya gayret etmişler, yoruma açık konularda ise muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır.

Kur'an, insana aklını kullanmak (nazar) ve ahlaklı olmak (amel) gibi iki önemli sorumluluk yükler. Adem'in (insanoğlunun) yeryüzüne halife olarak tayin edilmesi, onun akıllı canlı olması ile ilgilidir. Nitekim Kur'an'da yaklaşık elli yerde akletmeye, akli kullanmaya işaret edilmiş, araştırma, kavrama, muhakeme ve mukayese yapma ile ilgili farklı kavramlar ile de insanın bu konudaki mesuliyetine dikkat çekilmiştir.<sup>1</sup> Aklın incelemesi gereken konular tabiat, canlıların yapısı, uzay bilimleri (astronomi), sosyal hayat vb. alanlar olup bunlar, tanrının varlığının işaretleri olarak sunulmuştur. Fizikten metafiziğe uzanan bu çizgide, daha sonra İslam filozoflarınca bütüncül bir düşünce sistemi olarak sunulacak olan felsefi

---

<sup>1</sup> Hayri Bolay, Süleyman "Akıl" mad., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.2, s. 238.

ilimler inşa edilmiştir. İnsanın hakikatin bilgisine ve mutluluğa ulaşabilmesi konusunda peygamberlerin gönderilmesi bir lütuf olarak görülmüştür.<sup>2</sup>

## Felsefe

Varlığın ilkeleri üzerine genel bir teori ortaya koyana hakîm (sofos), hikmet sevgisine felsefe (fila-sofia) denilmiştir. Hikmeti seven anlamındaki filasofos kelimesi Arapça'ya feylesûf olarak geçmiştir. Felsefe varlık hakkında genel bir teori ve bir dünya görüşü olarak anlaşılmıştır.<sup>3</sup> İlk İslam filozofu Kindî'nin (ö. 866 ?) (eski Yunan filozoflarından mülhem) felsefe tariflerine bakıldığında felsefeyi hikmet sevgisi, sanatların sanatı, insanın kendini bilmesi, insanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemeye çalışması, ebedi ve küllî varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesi şeklinde tanımladığı görülür. Felsefeyi zihnin disipline edilmesi olarak gören filozof, onu, akli, ruhi ve ahlaki etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bilgi dalı olarak görür. Kindî'nin insanî sanatların en üstünü ve en değerlisi olarak kabul ettiği felsefe nihai planda ölümü önemsemek, ölüm ötesine hazırlanmaktır.<sup>4</sup> Herhangi bir araştırma alanının bilgisi olmanın ötesinde felsefe, insanın yaşamını, değerlerini ve amaçlarını sorgulayan, hayatın ve ahlakın genel ilkelerini irdeleyen entelektüel bir araştırmadır. Bu cümleden olarak felsefe, tanrı, din, var oluş, bilginin kaynağı ve sınırı, bilgide doğruluk ve yanlışlık, bilim, sanat gibi pek çok alanda sorgulamalar yapan ve önermelerini mantıksal argümanlara dayandıran bir yapı arzeder.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Bkz. Ayet, Ali İmran, 3/164; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa*, **Metafizik (II)**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay 2005, sf. 188.

<sup>3</sup> Mahmut Kaya, "Felsefe" mad., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 12, s. 311.

<sup>4</sup> Kindî, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay, 2014, 3. bsm., s. 36-37.

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 1999, s. 333.



## Felsefe ve Din Uzlaşısı

Ebu Bekir er-Râzî (ö. 925) gibi deist filozoflar istisna edilirse, İslam filozoflarının hemen tamamına yakını vahiy ile akli (din ile felsefeyi) uzlaştırmaya çalışmış, düşünce sistemlerinde nübüvvet ve meâda özel önem atfetmişlerdir. Bu konuda Kindî'den İbn Rüşd'e (ö. 1198) kadar bir çok filozof, konuya dair ya eser kaleme almış ya da eserlerinde buna yer vermiştir. Akıl ve vahiy ilişkisine dair İbn Rüşd'ün; “Demek istiyorum ki: Hikmet, şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. (...) İkisi, tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla da iki dosttur”<sup>6</sup> sözü ile Taşkoprizâde'nin (ö. 1561), “Zanneyleme ki, ulûm-ı hikemiye muhalif-i ulûm-ı şer'iyye ola, değildir. Bilâ-hilaf ancak birkaç mesâil-i yesîrededir, kesîrede değildir. Bazı mesâil gerçî zahiren muhaliftir. Lakin tahkik olunursa her veçhile muvafık, her biri diğeri ile musâfih (el sıkışmış) ve muâniktir (kucaklaşarak birbirinin boynuna sarılmıştır)” ifadeleri aynı bakış açısına işaret eder.<sup>7</sup>

Kindî ile ilgili bilgi veren kaynaklar onu, “İlmin derinliklerine dalan, akli ilimlerle şeriatı uzlaştıran ve birçok eseri olan hendesecidir” diye takdim eder. Kindî'nin ilgi alanı ilahiyattan edebiyata teorik ve pratik bilginin hemen hepsine uzanır. Nitekim ona göre hakiki filozof, bilginin hemen bütün alanlarında bilgi sahibi olup metafizikle ilgilenen kişidir. Kindî'nin “eksik akıllı ve zalim düşman” diye eleştirdiği kişiler, muhtemelen o dönemin hazımsız bazı din âlimleridir. Kaya'ya göre söz konusu din âlimlerinin hazımsızlığı, felsefe ile meşgul olanları tekfir edecek kadar ileri seviyededir. Buna karşılık Kindî, varlığın hakikatini araştıran felsefi bilgiyi küfür sayan kişilerin gerçekte dinle ilgisi olmadığı düşüncesindedir. Öyle anlaşılıyor ki, filozof, mezkûr kişiler tarafından epey baskıya maruz kalmıştır.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> İbn Rüşd, **Faslül-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)**, yay. hzl. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, sf. 115.

<sup>7</sup> bkz. Taşkoprizade, *Mevzûatül-ulûm* (İst. 1311, c. 1, sf. 345-346) nakleden Bolay, S. Hayri, “Din ve Felsefe”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay., Zonguldak 2014, sf. 13.

<sup>8</sup> Mahmut Kaya, “*Kindî*” mad., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 26, s. 42.

Benzer durumun Endülüs filozofu İbn Bâcce (ö. 1138) için de geçerli olduğu söylenebilir.<sup>9</sup>

Fârâbî'nin (ö. 950), felsefenin çıkış yeri ve serüveniyle ilgili; "Söylendiğine göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Kaldeliler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılar'a intikal etmiş. Süryaniler ve daha sonra Araplar'a geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanca'da nihayet Arapça'da ifade edilmiştir" sözleri<sup>10</sup> felsefenin tekrar ana yurduna dönüş yaptığını gösterir. Filozofun ifadesi ile Yunanlılar felsefeyi, en yüce hikmeti arama ve sevmeye olarak görmüşler ve onu elde edene filozof demişlerdir. Fârâbî'ye göre felsefe, varlığın bilgisinin akılla kavranılması ve kesin ispatlarla tasdik edilmesi demektir. Aynı şeyi din, tahayyül ve ikna yöntemleri ile icra eder.<sup>11</sup> Dolayısıyla her ikisinin de araştırma alanı aynıdır ve nihai noktada insanın mutluluğunu hedeflerler.

Öyle anlaşılıyor ki, Kindî, Fârâbî, Âmirî (ö. 992) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi Şark'ın büyük filozoflarına bakıldığında felsefenin, varlığı bir bütün olarak ele alıp inceleyen ilimler sistemi olduğu görülmektedir. İlimler tasnifine bakılınca görülür ki, Kindî düşüncesinde varlık incelemesi noktasında felsefe fizik-> matematik-> metafizik ilimler şeklindeki sıralama ile somut olandan soyuta doğru bir yol takip etmiştir. Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'unda da felsefe, bir ilimler sistemi olarak tezahür etmiştir. Bu cümleden olarak büyük filozof Fârâbî, ilimleri dil-mantık, matematik, tabiat, metafizik, medeni ilimler olarak takdim eder.<sup>12</sup> Din-felsefe uzlaştırıcısı olarak kabul edilen Âmirî'nin ilimler sisteminde insanın idrak yetileri dikkate alınmıştır. Buna göre 'duyu', 'akıl', 'duyu + akıl' yetisine konu olan ilimlerden söz edilmiştir. Böylece aklın (hikme) verileri ile dinin (mille) verilerinin aynı amaca hizmet ettiği

<sup>9</sup> Yaşar Aydın, "İbn Bâcce" mad. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 19, s. 348-349.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Dârul-Endelüs, Beyrut 1981, s. 88.

<sup>11</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 88-91.

<sup>12</sup> Osman, Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012, sf. 151-165; Felsefi ilimler şeması için bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 168.

şeklinde bir tasarım ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Fârâbî ve Âmirî'deki bu bakış açısı, Taşkoprizâde'nin ilimler tasnifinde daha gelişmiş haliyle yer almıştır.<sup>14</sup>

İbn Sînâ'nın ansiklopedik eseri *Kitâbuş-Şifâ*'nın içindekiler tablosu felsefe denilince onun ne anladığını ele verir. Mantıkîyat, tabiiyat, riyaziyat ve ilahiyat bölümlerini muhtevi bu ansiklopedik çalışma, tıpkı Kindî düşüncesindeki gibi fizikten metafiziğe ulaşılacak şekilde bütünlüklü bir varlık incelemesini konu edinir. İlahiyat bölümünün son kısımlarında İbn Sînâ, nübüvvet, kaza kader, ilahi inayet, meâd (ahiret), ibadetler, muamelât (ev idaresi) ve hilafet (siyaset/ülke idaresi) gibi daha çok kelimeler ve tasavvufa özgü konulara da yer vermiştir. Mezkûr konular, İbn Sînâ hakkında felsefeyi rasyonaliteden mistisizme taşıdığı gibi bir takım eleştirileri beraberinde getirmiş olsa bile, bu durum onun düşünce sisteminde akıl ile vahyin bir bütünlük içinde olduğuna işaret eder. Her şeyden evvel bilgi teorisi noktasında akıllar silsilesinde filozofun, sadece nebiye özgü *kutsal aklın* varlığını kabul etmiş olması, onun akıl ile vahyi uzlaştırmak adına nasıl bir çaba içinde olduğunu gösterir. Bu durum, filozofun hem bir Müslüman düşünür olması ile ilgilidir hem de onu eski Yunan düşünürlerinden ayıran noktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ, nübüvveti hem varlık, hem bilgi açısından mümkün kılabilmeyen imkanlarını araştırmış, bunu da sudûr teorisi çerçevesinde ortaya koymaya gayret etmiştir.<sup>15</sup>

### **Felâsife (Filozoflar) ve Ötekileştirilme**

Meşşai filozofları eleştiren Gazzâlî (ö. 1111), İbn Sînâ'nın *şifa* projesinin (Kitâbu'ş-Şifa) karşısına (din ilimlerini) *ihya* (İhyâu Ulûmu'd-dîn) projesi ile çıkmıştır. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisi onun daha çok kelamcı duruşu ile ilgilidir. Tanrı'yı, fail-i muhtar ve kâdir-i mutlak olarak gören bu bakış açısı tanrı ile âlem arasında determine bir yapı arzeden sudûrcu anlayıştan farklılık arzeder.

---

<sup>13</sup> Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 61-76.

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011, sf. 492-500.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa et-Tabiiyât (en-Nefs)*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire, 1975, s. 219-220; İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 98-101.

Gazzâlî'nin, Meşşai filozoflar bağlamında özellikle İbn Sînâ'yı hedef alması ve tenkidini tekfir boyutuna taşıması meselenin ciddiyetiyle ilgilidir. Bu noktada Gazzâlî'nin, ilimleri dinî ve aklî şeklinde tasnif etmesi sonraki dönemde eleştirilecek konulardan biri olacaktır.<sup>16</sup> Çünkü felsefe ile dini farklı kulvardaki iki unsur olarak değerlendirmek şeklinde okunmaya müsait bu bakış, mütefekkir Gazzâlî'nin felsefeye tavır alan bir düşünür olarak okunmasına da sebebiyet verecektir. Halbuki onun *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eseri, adından da anlaşılacağı üzere, (nihayetinde felsefe hedeflemiş gibi olsa da) filozofları hedef almış, eleştirisini de kişiler üzerinden yapmıştır. Gazzâlî'nin yolundan giden Şehristânî'nin, filozofları eleştiri mahiyetinde kaleme aldığı *Musâraatü'l-Felâsife*'si yanında *el-Milel ve'n-nihal*'inde de hemen bütün Meşşai filozofları eleştiri bağlamında İbn Sînâ'yı hedef alması ve "bütün avlar bu kürkün içinde mevcuttur" dediği husus aynı noktaya işaret eder.<sup>17</sup>

İbn Rüşd'e göre din, var olanları akıl yoluyla değerlendirip bunların Allah'a delaletine dikkat çeker. Bu açıdan felsefe, var olanlara bakıp onların Yaratıcı'ya delaleti bakımından incelenmesi demektir.<sup>18</sup> Hakikat hakikate ters düşmeyeceğinden<sup>19</sup> özellikle bilimsel incelemelere dair İslam'dan önce herhangi bir milletin ortaya koyduğu çalışmalara bakıp onları değerlendirmek, faydalı olanları almak dinin bir gerekliliğidir. Şayet dinin zahiri verileri ile bilimsel aklî veriler arasında zıtlık olursa, özellikle tekfire varan tartışmalar noktasında, Arapça'nın te'vil kuralları uygulanarak bu durum çözüme kavuşturulabilir ki, bunu da ancak burhan ehli (filozof) olanlar yapabilir.<sup>20</sup> Demek ki, Aristo şarihi İbn Rüşd'ün bakış açısıyla herhangi bir bilgi, ister İslam düşüncesinin içinden ister dışından gelsin akla uygun ise onun kabul edilmesinde dini açıdan mahzur yoktur. Aynı zamanda kadı

---

<sup>16</sup> Bakar, a.g.e, s. 224 vd.; Dini ve aklî ilim ayırımı tartışması ile ilgili ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmü'd-dünyâ ve 'ilmü'd-dîn", **Dîvân-İlmî Araştırmalar** içinde, 1996/2, s. 217-224; Şakir Kocabaş, "İslam ve Bilim'e Bir Eleştiri Üzerine", **Dîvân-İlmî Araştırmalar** içinde, 1996/2, s. 225-228.

<sup>17</sup> Şehristani, **Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2011, 2. bsm. S. 365.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)**, sf. 64.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, a.g.e, sf. 74

<sup>20</sup> İbn Rüşd, a.g.e., sf. 71-72, 77, 114.

olan İbn Rüşd'ün bu düşüncesi, filozoflardan hareketle felsefeyi ötekileştirici gibi bir tavır sergileyen<sup>21</sup> Gazzâlî'ye karşı adeta dini bir cevap (fetva) olarak da görülebilir.

Fârâbî'nin özellikle *Kitabul-Hurûf* ta dile getirdiği serzenişe burada yer vermek gerekir: “Felsefe mensupları dindeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildiklerinden dine karşı çıkmazlar. Ama din mensupları, o felsefenin mensuplarına karşı çıkarlar ve ne felsefenin ne de felsefecilerin o din ve mensupları üzerinde bir reisliği olmaz, aksine gerek felsefe gerekse onun mensupları bir kenara atılırlar, felsefenin dine fazla bir yardımı ulaşmaz ve o dinden ve mensuplarından felsefeye ve mensuplarına büyük bir zarar gelmesinden emin olunamaz. Bundan dolayı böyle durumda felsefe mensupları, felsefe mensuplarının güvenliğini sağlamak için din mensuplarına karşı çıkmaya mecbur kalabilirler. Ama bizzat dinin kendisine karşı çıkmamaya çalışırlar, aksine din mensuplarının dinin felsefeye zıt olduğu zannına karşı çıkarlar.”<sup>22</sup> Bu arada özellikle Bâtıniyenin, felsefeyi Sünni İslama karşı adeta bir silah olarak kullanma eğilimi, İhvan-ı Safa'nın felsefi din olarak da anlaşılabilen felsefe anlayışları gibi kimi durumlar felsefenin ötekileştirilmesinde dikkate alınması gereken noktalarlardır. Şu kadar var ki, özü itibarıyla İslam düşüncesi içinde felsefeye yöneltilen eleştirilerin gerçekte onun dine karşı yeni bir din ya da silah olarak kullanılması eğilimine yönelik olmuştur. Buna mukabil felsefi açıdan tabiat incelemesi ve varlığa dair incelemelerin teşvik gördüğünü de hatırdı tutmak gerekir.<sup>23</sup>

### **Felsefe ve Medrese**

Katip Çelebi'nin (ö. 1657) *Mizânu'l-Hak fi ihtiyârî'l-ehak* isimli eserinin ilk konusu ‘Aklı ilimlerin lüzûmu beyanındadır’. Konuya dair Çelebi, İslam

---

<sup>21</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi Yay., Bursa 2015, 2. bsm. sf. 40-42. Gazzâlî, sözün sonunu şöyle bitirir: “felsefenin tehlikesi ve zararı...: min âfeti'l-felsefeti ve gâiletihâ.”

<sup>22</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 90.

<sup>23</sup> bkz. Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 316.

filozoflarının ortaya koyduğu biçimde ilimler tasnifine yer verir ve Seyyid Şerif Cürçânî'den (ö. 1413) hareketle mantığın, ilimlerin miyarı olduğunu belirtir. Burhanî ilimlerin eşyanın hakikatlerini araştırdığını, dinî ilimler ile felsefî ilimlerin araştırma alanları ve meselelerinin çoğunun ortak olduğunu, bunların birbiri ile uyumlu bulunduğunu, uyumsuzluğun az sayıda konuda yer aldığını belirtir.<sup>24</sup> Kur'an'da pek çok âyetin akli kullanarak tabiatı incelemeyi teşvik ettiğini dile getiren Çelebi, kimi taklitçilerin "Meselenin aslını düşünüp taşınmadan (aklî ilimleri) ret ve inkar eylediler. 'Felsefe ilimleri' diyerek onları kötüleme illetine mübtela olarak yeri göğü bilmez (ve yek diğerinden ayırt edemez) bir cahil iken âlim geçindiler. 'Yer ve göklerin melekûtuna bakmadılar mı? (Arâf Sûresi-7/185) tehdidi kulaklarına girmeyip arza ve semalara bakmayı sığır gibi gözle bakmak sandılar" diyerek konuyu şöyle devam ettirir:

"Yüce Osmanlı Devleti'nin başlangıcından Sultan Süleyman (ö. 1566) zamanına gelinceye kadar hikmet ile şeriat ilimlerini nefslerinde toplayan muhakkikler şöhret bulmuşlardı. Sultan Fatih Mehmed Han (ö. 1481) Medâris-i Semaniyeyi bina edip 'Usulüne uygun olarak tedrisat yapılsın' diye vakfiyesine kayıt koydu. Tecrid Haşiyesi ve Mevâkif Şerhi derslerini tayin etti. Sonra gelenler 'Bu dersler felsefiyâttır' diyerek kaldırdılar. Yerine Hidâye ve Ekmel derslerinin okunmasını makûl gördüler. Lakin sadece bunlarla iktifa etmek makûl olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne Hidâye ve de Ekmel!"<sup>25</sup>

Eleştiri mahiyetinde bunları dile getiren Çelebi, kıyıda köşede kalıp usûle uygun ders yapan kimi talebelerin İstanbul'a gelip tafra sattıklarını, kendisinin de konuya istidatlı talebeleri eşyanın hakikatini araştıran ilme (felsefeye) teşvik ettiğini belirtir ve "İlimden zarar gelmez. (Aklî ve felsefî ilimleri) kötüleyip reddetmeyeler, zira bir şeyi reddetmek o şeyden uzak ve mahrum kalmaya sebep olur" dedikten

---

<sup>24</sup> Katip Çelebi, **Mîzânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk (İslamda Tenkid ve Tartışma Usulü)**, hzl. Süleyman Uludağ, Marifet Yay., İstanbul 1990, s. 39.

<sup>25</sup> Katip Çelebi, **a.g.e.**, s. 42.

sonra geometri bilmeyen müftünün fetva verirken nasıl yanlış bilgiye istinat ederek yanlış fetva verdiğini esefle dile getirir. Aynı şekilde kendisinin matematik ilimlerle ilgili olarak Şeyhulislam Bahayi Efendi'ye soru sorduğunu ve olumlu cevap alamadığını belirterek felsefe ilimleri açısından Osmanlı ilmiyesinin içinde bulunduğu çıkmaza dikkat çeker.<sup>26</sup> Onun bu yaklaşımı ileride medreseyi ağır şekilde eleştirecek olan Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) konuya dair görüşlerini önceden haber verir gibidir.

Konu Ahmet Cevdet Paşa dönemine geldiğinde onun yanlış batılılaşma eleştirileri yanında medrese eleştirileri dikkate değerdir. Devlet adamı olması yanında bir felsefe araştırmacısı olan Paşa'nın, tarih, dil, hukuk eserleri yanında mantığa dair eserler de kaleme aldığı bilinmektedir. Onun medrese eleştirisi noktasında şu ifadeleri önemlidir: “Medrese-nişîn talebelerin maaşça muzâyakaları pek ziyade ise de cümlesi azade-ser ve âlemin inkilabâtından bî-haber olup, Zeyd ve Amr'ın mücadelesi anları incitmez. Havâdis-i rûzgâr, anların efkârını perişan etmez. Şu kadar ki, medreselerin bu hali iki yüz altmış (1844) tarihine kadar mümted oldu. (...) Eskiden medreselerde, hisap ve cebir ve hendese ve hey'ete vesâir fûnûn-ı hikmede dair pek çok kitap okutulurken şimdi ise medreselerce bu dersler metrûk ve menfî olmuştur.”<sup>27</sup> Paşa, ilk Osmanlı sultanları zamanında ilim ve maarife büyük önem verildiğini, özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde İstanbul'da ilim ve maarifin revaç bulduğunu, Sahn-ı Seman'da müderris olabilmek için uzun yıllar gayretli bir ilmî çalışma yapmak gerektiğini belirtir ve bu yapının 1591'den sonra hatır naz gözetilerek bozulduğunu belirtir. Öyle ki, Paşa'ya göre medresede artık ‘âlim ile cahil belirsiz’ hale gelmiştir. İstihkak, ehliyet ve kabiliyetleri olmadığı halde bir yolunu bulup ilmiyeye dahil olanların nihai amaçları kazasker olmaktır. Onlar da devletin işine yaramayıp kibir ve boş işlerle vakit geçirir olmuştur. Nihayet bilgisiz kişiler ile medreseler dolmuş ve ilim yuvasından beklenenler elde edilemez

---

<sup>26</sup> Katip Çelebi, **a.g.e.**, sf. 43-45

<sup>27</sup> Musa Çadırcı, “*Cevdet Paşa'nın Medreselerle İlgili Görüşleri*”, **Ahmet Cevdet Paşa** içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 80.

olmuştur. Hatta Paşa'ya göre ilmiye sınıfının aslı ve esası o kadar bozulmuştur ki, yalnız ismi ve resmi kalmıştır.<sup>28</sup>

Katip Çelebi'nin ve Ahmet Cevdet Paşa'nın özellikle medresedeki ilim müfredatına ve eğitimin gidişatına dair getirmiş oldukları eleştiriler, oldukça ağır ve kimi hallerde bugünkü çalışmalar ışığında gerçeği tam yansıtmıyor olsa da<sup>29</sup> Osmanlı son döneminde medreselere yönelik eleştirilerin başında, öyle anlaşılıyor ki, aklı/felsefi ilimlerden uzak düşmesi ön planda gelmektedir.<sup>30</sup> Ancak Yaşar Sarıkaya gerçekte medreselerin asli görevinin felsefi ilimler olmadığına işaret eder. Aynı şekilde medrese müfredatının Osmanlı tarihi boyunca, özellikle onyedinci asırda bile, büyük ölçüde aynı çizgi üzere devam ettiğini, çizgisinden pek de sapmadığını dile getirir. Sarıkaya medreselerin kaldırılmasını Tanzimat ile verilen batılılaşma kararı neticesinde önce batılılaşma için uygun görülmeyen, sonra kaderine terk edilen ve nihayet kaldırılan bir kurum olması ile ilgili olarak görür. Onun için medreselerin gerilemesi ve bozulması değil dışlanması, ihmal edilmesi ve nihayet gözden çıkarılması söz konusudur.<sup>31</sup> Gerçekte durum böyle olsa bile felsefi ilim sahiplerinin önce ötekileştirilmesi, daha sonra felsefenin müfredattan çıkarılması hususu yine de üzerinde durulmayı hak eder.

Galileo (ö. 1642) ve Descartes (ö. 1650) sonrası maddecilik ve mekanizmin önemli hale gelmesi, metafiziğin felsefeden elenmesi, aynı zamanda bir ruh (can) varlığı olan insanın adeta maddeye indirgenmesi ile oluşan materyalist ve pozitivist felsefenin<sup>32</sup> Osmanlı son döneminde dine karşı cephe alması bu noktada

---

<sup>28</sup> Çadırcı, **a.g.m.**, sf. 82-84; Christoph K. Neumann, **Araç Tarih Amaç Tanzimat (Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı)**, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 86-90.

<sup>29</sup> Bkz. İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İz Yay., İstanbul 2011, 526-529; Neumann, a.g.e., s. 101.

<sup>30</sup> bkz. Yaşar, Sarıkaya, "*Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi*", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 1999, s. 3, s. 24-29.

<sup>31</sup> Sarıkaya, **a.g.m.**, sf. 30-34, 37-38.

<sup>32</sup> Bkz. Teoman Duralı, **Çağdaş Küresel Medeniyet**, Dergah Yay., İstanbul 2000, s. 88-92; a.mlf, *Sorun Nedir*, Dergah Yay., İstanbul 2006, s. 280.



önem arzeder. Bu durum, Osmanlı'da aydın halk çatışmasını, Doğu Batı ikilemini, felsefe bilim karşıtlığını doğuracak şekilde fikrî gerilimlere sebebiyet vermiştir. Bu noktada Baha Tevfik'in (ö. 1914) *Felsefe Mecmuası*'nın logosunda "Din gayri ihtiyarî bir felsefe; felsefe ihtiyarî bir dindir" ifadesi dikkat çekicidir. Aynı şekilde mezkûr düşünürün, dini bilgiyi/yapıyı tahayyül seviyesinde görmesi ve onu ulûm-ı garîbe derekesine indirgemesi de vahiy karşısında akli nasıl tebcil ettiğini gösterir.<sup>33</sup> Yine aynı dönemde Abdullah Cevdet'in (ö. 1932), dini, sıradan insanların felsefesi; felsefenin ise seçkinleri dini olarak sunması ve böylece felsefî bir din projesine girişmesi dikkatlerden kaçmaz.<sup>34</sup> Bu açıdan Osmanlı son dönem düşüncesinde pozitivist ve materyalist çizgideki felsefî anlayışın dinin karşısında konumlandırılması ve bunun sonraki dönemlerde daha yoğun şekilde işlenmesi, hakikatin tayini ve sorunlarının çözümümüzün sadece bilim ve fenden beklenmesi, öyle anlaşılıyor ki, mütedeyyin insanlar nezdinde tedirginlikle karşılanmış ve bu da felsefeye olan bakışı menfî alana yöneltmiştir. Halbuki İslam filozoflarının düşüncesinde felsefe, dine karşı değil din ile birlikte yol alan, birbirini tamamlayan mütemmim cüzler olarak görülmüştür.

### **Felsefe ve Günümüz**

Günümüzde ilahiyat fakültelerindeki ders müfredâtında felsefe derslerine sınır konulmaya çalışılması bu bağlamda ele alınması gereken bir husustur. İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi metafizik konuların anlaşılması için önce fizik ve matematik ilimlerin anlaşılması, başka bir deyişle mantık eşliğinde mevcuttan Vücuda gidilmesi şeklinde bir yol takip edilmiştir. Batı'daki birçok önemli filozofun tahsil hayatında kilise eğitiminin olduğu, aynı şekilde kilisede ilahiyat tahsili yapanların ise ciddi

---

<sup>33</sup> Baha Tevfik, "*Maksat ve Meslek*", **Felsefe Mecmuası**, s.1, s. 2.

<sup>34</sup> Abdullah Cevdet, "*Şehzade Mecid Efendi Hazretleriyle Mülakat*", **İctihad**, 7 Mart 1329, s. 57, s. 1257; Ayrıca bkz. Karakuş Rahmi, **Felsefe Tasavvurumuz**, Değişim Yay., İstanbul 2003, s. 124.

şekilde felsefe okudukları bilinen bir gerçektir.<sup>35</sup> Her şeyden evvel ilahiyat fakültelerinde felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerin, ilahiyatın dışarıya açılan iki önemli kapısı olduğu gözden uzak tutulamaz. İbn Rüşd'ün de işaret ettiği üzere, felsefe, hariçten gelen bir ilim olarak görülüp reddedilmek yerine insan aklının varlık üzerine incelemesi olarak kabul edilirse İslam'ın temel kaynağının akli kullanmak adına bunu teşvik etmiş olduğu ortadadır. Akli bir ilim olan felsefeyi vahyin karşısına konumlandırmak yerine, İslam filozoflarının ortaya koyduğu düşünce sistemlerinde görüldüğü üzere, bu ikisinin de aynı amaca dönük olarak ele alınması gerektiği düşüncesini hatırlamak yerinde olur.

Âmirî için felsefe, varlıkların hakikatini kavrama, yaratılıştaki düzeni görebilme, düşüncüyü burhanî yöntemle kurabilme ve taklitten kurtulma, insanî erdemleri kemale erdirme, bilgide doğru ve yanlış, ahlakta ise iyi ve kötüyü ayırt edebilme imkanı sunan faaliyettir.<sup>36</sup> Fârâbî ise nihai ve hakiki mutluluğun, aklın, nazar ve amel yönünden kemale erdirilmesi ile felsefedeki amacın Yaratıcı'yı bilmek şeklinde olduğunu ifade eder.<sup>37</sup> Buna göre felsefe, kişiye, fizikten metafiziğe varlık incelemeleri yanında mantıklı, tutarlı ve eleştiriye dayalı bir düşünce melekesi kazandırırken onu kendine özgüveni olan biri haline getirmeyi hedefler.

İslam filozofları nezdinde felsefe ve ilimlere bakış böyle iken geçmişte olduğu gibi günümüzde de, özellikle İlahiyat fakültelerinin müfredatında felsefi ilimlere sınır getirilmeye çalışılmasının gerekçesi ne olabilir? Öyle anlaşılıyor ki, felsefenin kökeninin İslam dışı milletlerden gelmiş olduğu anlayışı yanında onun, akli vahyin önüne geçirebileceği kaygısı söz konusudur. Felsefenin genelde nazari ve amelî açıdan kişinin kendini yetkinleştirmesi etkinliğini hesaba katmayan,

---

<sup>35</sup> Deniz Gürbüz, “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir?”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, , ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay., Zonguldak, 2014, s. 124.

<sup>36</sup> Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi**, s. 66.

<sup>37</sup> Bkz. Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114.

felsefeyi materyalist ve pozitivist yapıya indirgeyen kimi düşünürlerin onu karalamaya kalkışması ayrı bir bahistir. Bunun yanında vahye karşı materyalist ve pozitivist felsefe anlayışının adeta bir silah olarak kullanımı da felsefeye karşı yaklaşımı olumsuz etkilemiştir.<sup>38</sup>

Bütün bunların neticesinde şair Nâbî'nin; “Matlabun eyle ma'ânî-i umûr / Vâdî-i felsefeden eyle ubûr // Hikmet ü felsefeden eyle hazer / Evliyâ nüshasına eyle nazar” şeklindeki tehlikeli bir unsur olarak gördüğü felsefeden uzak durmayı ihtar eden dizeleri yanında Sümbülzâde Vehbî'nin; “Felsefiyyâta tevaggul itme / Rûz u şeb ânî teemmül itme” uyarısını<sup>39</sup> takip eden kimi çevrelerin, felsefeyi ‘ahmaklık!’ olarak yaftalaması, ilgili çevre/lerin ve kişilerin Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Babanzâde Ahmet Naim (ö. 1934), Elmalılı Hamdi (ö. 1942), M. Ali Aynî (ö. 1945), Nurettin Topçu (ö. 1975) gibi yakın dönem düşünürlerinin ne tür ilimlerle meşgul olduklarından bile bî-haber olduklarına işaret eder. Sözü edilen kişi/ler, dini korumak adına felsefeye (aklî ilimler) toptancı bir bakışla karşı çıkarken materyalist-pozitivist çevreler ise tersinden aynı bakışa sahiptirler.<sup>40</sup> Bu açıdan ilahiyat fakültelerinde okutulan felsefeye yönelik olumsuz bakış ile felsefe tahsili yapılan ilahiyat dışındaki fakültelerde İslam felsefesine yönelik bakış arasındaki benzerlik aynı kapıya çıkar.

Felsefe şayet İslam filozoflarının düşüncelerinde ortaya konulduğu üzere bir hakikat araştırması ve kişinin kendini yetkinleştirme etkinliği olarak kabul edilirse bu durumda felsefeye olumsuz gözle bakılmaması gerekir. Aksine İbn Rüşd'ün

---

<sup>38</sup> Bkz. Mustafa Çevik, *Felsefe Bayiliği (Cumhuriyet Dönemi Felsefe Geleneği)*, C Planı Yay. İstanbul 2015, sf. 20-21 Bolay Süleyman Hayri, “*Din ve Felsefe*”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, sf. 9-10; Baykan Erdal, “*Kadim Bir Soğukluğun Modern Temsili: İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Fobisi*”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, s. 364.

<sup>39</sup> Bkz. Bilkan Fuat Ali, *Hayrî-nâme'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, **Akçağ Yay.**, Ankara, 2002, s. 56-57, 61.

<sup>40</sup> Çevik, **a.g.e.**, s.. 35-44.

deyimiyle bu durum, dinin de teşvik ettiği şey olur.<sup>41</sup> Buna mukabil dinî kabul edilen ilimler ön plana çekilir, felsefe ötelenirse bu durum diğer ilimleri de sığığa itebilir. Batı'nın rasyonel düşüncüyü tecrübe ile temele alıp bilim-fen alanında ilerlemesi karşısında Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'ya talebe gönderme ihtiyacı arasındaki irtibat bu açıdan göz önünde tutulmalıdır. Aristoteles'i ilim âlemine tanıtan hakîm, hâkim ve hekim İbn Rüşd, Batı'nın yeniden rasyonel akla kavuşmasında önemli bir figür olarak resmedilmiştir.<sup>42</sup> Felsefenin, insanın nereden gelip nereye gittiğine dair anlam arayışı ile ilgili çabası ortadadır. Onun için vahyin özellikle tabiat incelemesi ve metafizik konularına dair verilerini felsefe olmadan incelemek fevkalade zordur.<sup>43</sup>

## Sonuç

Felsefe İslam filozofları nezdinde varlığa dair bütüncül bir inceleme ve kişisel olarak nazar-amel bütünlüğü içinde yetkinleşme faaliyetidir. İslam filozofları açısından felsefe aklın ürünü olması itibarıyla yitik bir hazine olarak görülmüş ve doğru (hak) kimden gelirse gelsin alınmış, onu ortaya koyana da teşekkür edilmiştir. Bu bakış açısıyla ilimler arasında ayırım yapmak yerine onları yekpare olarak görmek yerinde olur.

Özellikle son dönemlerde ilahiyat fakültelerinde felsefe derslerinin azaltılması yönünde serdedilen görüşlere bakılınca felsefenin İslam düşüncesi içinde yerinin ciddi manada sorgulandığını görürüz. Felsefeye olumsuz bakanların felsefeyi yakından bilmedikleri gözden kaçmaz. Onların böylesi olumsuz yargıya ulaşmalarında muhtelif unsurlar olmakla birlikte özellikle son dönem Osmanlı düşüncesinden itibaren felsefenin materyalist ve pozitivist etkiyle dinin karşısına

---

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “*el-Ulûmu'l-felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine*”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, s. 403-420.

<sup>42</sup> Bkz. Deniz Gürbüz, “*İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir?*”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, s. 124.

<sup>43</sup> Durmuş Günay, “*İlahiyatta Felsefe Niçin Gerekli?*”, **Akademide Felsefe Hikmet ve Din** içinde, s. 35.

konumlanmasının önemli etkisi vardır. Ancak felsefe, sadece söz konusu felsefi akımlardan ibaret değildir.

Felsefe etkinliği hemen her ilmin temelinde yer alan fakat ilk etapta görülmeyen bir hususiyet arzeder. İlahiyat fakülteleri gibi kurumlarda okutulan ilimler arasında felsefe, eğitim aşamasındaki kişilerin başka düşünce dünyalarını tanımasına imkan sağlayan, insanın zihninde mukayese ve muhakeme yapabilmesine ve konulara farklı yaklaşımlar sergilemesine imkan sağlayan ilimdir. Ülkemizde felsefe denilince daha çok Batı felsefe(si ve tarihi) anlatılmakta ve anlaşılmalıdır. Halbuki felsefe bundan ibaret değildir. İslam düşünce tarihinde tıpkı bir kelam, tasavvuf, fıkıh ilimleri gibi İslam felsefe geleneğinin de devasa bir müdevvenâtı vardır. Hal böyle iken, kimilerinin İslam felsefesine adeta bir sığınmacı, kendine meşrû bir yer araması gereken birikim muamelesi yapması düşündürücüdür. Bu ülkenin yetişmekte olan nesline kendi düşünce tarihini anlatmak kadar tabii ne olabilir? Asıl üzerinde durulması gereken şey, ilahiyat fakültelerinde felsefeye, ilahiyat dışında felsefe okutulan bölümlerde ise İslam felsefesine imkan sağlamaktır. Çünkü İslam düşüncesi içinde felsefeyi çıkardığımızda kelam, tasavvuf ve fıkıh gibi ilimlerin nasıl anlaşılabilceği problemi ortaya çıkar. Bununla birlikte geriye ne İbn Sînâ, ne İbn Rüşd'ün kalmayacağı hatta Matüridi (ö. 944), Gazzâlî, Fahreddin Razi (ö. 1209), İbn Arabi (ö. 1240) gibi abide düşünürlerimizin bile tam olarak anlaşılamayacağı durumlar ortaya çıkar. Ortaçağ Batı düşüncesi bile bundan olumsuz yönde nasibini alır denilebilir.

Felsefenin sorgulayan, eleştiriyi önemseyen, analitik bakış açısı kazandıran bir hususiyet arzettiğini biliyoruz. Bu olmadığında geriye ezbercilik ve itaat kültürünün devreye girebileceği tehlikesi göz ardı edilemez ki, bu da pek çok ahlaki ve siyasi problemleri beraberinde getirir. Bu açıdan felsefe, 'kafa karıştırıcı' bir unsur olarak değil aksine soyut konuların kavranmasını sağlayan bir ilim dalı olarak görülebilir. Onun için felsefenin olmadığı ilahiyatın sığığa düşmesi yanında, içinde ilahiyat birikimine yer vermeyen felsefenin ise (ülkemizdeki felsefe çalışmaları

açısından) Batı düşüncesi etrafında dolaşmak gibi bir durumla başbaşa kalma tehlikesi söz konusudur diyebiliriz.

## KAYNAKÇA

**Abdullah Cevdet**, “Şehzade Mecid Efendi Hazretleriyle Mülakat”, **İctihad**, 7 Mart 1329, sayı. 57.

**Aydınlı, Yaşar**, “İbn Bâcce” mad. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 19.

**Baha Tevfik**, “Maksat ve Meslek”, *Felsefe Mecmuası*, sayı 1.

**Bakar, Osman**, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İst. 2012, İnsan Yay.

**Baykan, Erdal**, “Kadim Bir Soğukluğun Modern Temsili: İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Fobisi”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din içinde*, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.

**Bilkan, Ali Fuat**, *Hayrî-nâme’ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Ankara, 2002, Akçağ Yay.

**Bolay, S. Hayri**, “Akıl” mad., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.2.

**Bolay, S. Hayri**, “Din ve Felsefe”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din içinde*, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.

**Cevizci, Ahmet**, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İst. 1999.

**Çadırcı, Musa**, “Cevdet Paşa’nın Medreselerle İlgili Görüşleri”, *Ahmet Cevdet Paşa içinde*, Ankara 1997, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

**Çevik, Mustafa**, *Felsefe Bayiliği (Cumhuriyet Dönemi Felsefe Geleneği)*, İst. 2015, C Planı Yay.

**Deniz, Gürbüz**, “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Felsefe Tarihi Okutmak Neden Gereklidir?”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din içinde*, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.

**Duralı, Teoman**, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, İst. 2000, Dergah Yay.

**Duralı, Teoman**, *Sorun Nedir*, İst. 2006, Dergah Yay.

**Fârâbî**, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İst. 2008, Litera Yay.

**Farabi**, *Tahsilu's-saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1981, Darül-Endelüs.

- Fârâbî**, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İst. 2003, Klasik Yay.
- Fazlıoğlu, İhsan**, “İslam Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: ‘İlmü’ d-dünyâ ve ‘ilmü’ d-dîn”, *Dîvân-İlmî Araştırmalar* içinde, 1996/2.
- Gazzâlî**, *el-Münkız mine’ d-dalâl*, nşr. Abdurrezzak Tek, Bursa 2015, Bursa Akademi Yay., 2. bsm.
- Günay, Durmuş**, “İlahiyatta Felsefe Niçin Gerekli?”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.
- İbn Rüşd**, *Faslül-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, yay. hzl. Bekir Karlığa, İst. 1992, İşaret Yay.
- İbn Sînâ**, *Kitâbu’ş-Şifa*, Metafizik (II), çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İst. 2005, Litera Yay.
- İbn Sînâ**, *eş-Şifa et-Tabiiyât (en-Nefs)*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire, 1975.
- Karakuş, Rahmi**, *Felsefe Tasavvurumuz*, İst. 2003, Değişim Yay.
- Katip Çelebi**, *Mizânu’l-hak fî ihtiyâri’l-ehakk (İslamda Tenkid ve Tartışma Usulü)*, hzl. Süleyman Uludağ, İst. 1990, Marifet Yay.
- Kaya, Mahmut**, “Felsefe” mad., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12.
- Kaya, Mahmut**, “Kindî” mad., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 26.
- Kindî**, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İst. 2014, Klasik Yay., 3. bsm.
- Kocabaş, Şakir**, “İslam ve Bilim’e Bir Eleştiri Üzerine”, *Dîvân-İlmî Araştırmalar* içinde, 1996/2.
- Kutluer, İlhan**, *Akıl ve İtikad*, İst. 1996, İz Yay.
- Kutluer, İlhan**, *Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, İz Yay.
- Kutluer, İlhan**, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İst. 2011, İz Yay.
- Kutluer, İlhan**, “el-Ulûmu’l-felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.

- Neumann, Christoph K.**, *Araç Tarih Amaç Tanzimat (Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı)*, çev. Meltem Arun, İst. 2000, Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Sarıkaya, Yaşar**, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1999.
- Şehristani, Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, İst. 2011, 2. bsm., Litera Yay.
- Taşköprizade, Mevzûatül-ulûm** (İst. 1311, c. 1, sf. 345-346) nakleden Bolay, S. Hayri, “Din ve Felsefe”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, Zonguldak, 2014, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Ün. Yay.
- Turhan, Kasım**, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İst. 1992, İFAV Yay.



# BENTHAM VE MİLL'İN KLASİK FAYDACILIĞI BAĞLAMINDA MUTLULUK PROBLEMİ Sebile BAŞOK DİŞ

**Özet:** Günümüzün en etkili ahlak kuramlarından biri olan ve Batı dünyasında yaygınlık kazanan faydacılık, hazı ölçüt olarak kabul eden mutlulukçu bir ahlak anlayışıdır. Faydacılığın en iyi davranışı en çok sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayacak eylem olarak formüle etmesi birçok insana cazip gelmektedir. Ancak düşünürler tarafından yapılan sorgulamalar, faydacılığın cazibesine gölge düşürmekte ve faydacı mutluluk anlayışının birçok sorunu ihtiva ettiğini göstermektedir. Bu sorgulamalar, mutluluk ve haz kavramlarının bireylere ahlakî birer ilke olarak rehberlik etmede yeterli açıklığa sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Bu makalenin özü, klasik faydacılığın kurucuları olan Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in ana savları ile çeşitli düşünürlerin bu savlara karşı ortaya koyduğu eleştirilerin tartışılmasından oluşmaktadır. Klasik faydacılık, ahlakı basit bir kurala ve tek bir kavrama indirgemeye çalışmıştır ancak bu çaba bazı sorunlara yol açmıştır. Ahlak, çok boyutlu olduğu için mutluluk veya haz gibi tek bir kavrama indirgenemez. Öte yandan mutluluk, bu çalışmada da görüleceği üzere basit bir hesaplama ile ulaşılabilecek bir durum değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Faydacılık, Faydacılık eleştirisi, Mutluluk, Haz, Acı

## PROBLEM WITH HAPPINESS IN THE CONTEXT OF BENTHAM AND MİLL'S CLASSICAL UTILİTARIANİSM

**Abstract:** Utilitarianism, one of the most influential moral theories in today's World and widespread in the Western World, is a moral sentiment based on happiness that accepts pleasure as a criterion. It seem s attractive to many people that utilitarianism formulates the best behavior as action that will provide the biggest happiness of the greatest number of people. However, the inquiries made by thinkers over shadow the appeal of utilitarianism and show that utilitarian happiness involves many problems. These inquiries reveal that the concepts of happiness and pleasure do not have sufficient clarity to guide individuals as a moral principle. The essence of this essay

---

Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
sebile\_basok2000@yahoo.com

consists of the main claims of Jeremy Bentham and John Stuart Mill who are the founders of classical utilitarianism and a discussion of the criticisms of various thinkers against to these claims. Classical utilitarianism has tried to reduce ethics to a simple rule and a single concept, but this effort has led to some problems. Because morality is multi dimensional, it cannot be reduced to a single concept as happiness or pleasure. On the other hand, as seen in this study, happiness is not a situation that can be achieved by a simple calculation.

**Key Words:**Utilitarianism, Criticism of Utilitarianism, Happiness, Pleasure, Pain.

## Giriş

En yüksek iyinin ne olduğu sorusunun önemli problemleri arasındadır. Bu problem, antik dönemden beri çeşitli düşünürler tarafından ele alınmaktadır. Ödev ahlakı ve faydacılık, modern dönemde bu soruya verdikleri yanıtlarla öne çıkan iki farklı ahlak kuramıdır. Ahlak felsefesi alanında önde gelen filozoflardan biri olan ve faydacılığa karşıt bir ahlak anlayışı ortaya koyan Kant, dünyada iyi bir isteme dışında kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şeyin olmadığı iddiasındadır. Sonuççubir ahlak anlayışı olan klasik faydacılık ise, en üstün iyinin mutluluk olduğunu ve hazla dolu bir hayatın mutlu bir hayat sayılacağını öne sürer. Bu iddiasıyla hedonizmi hatırlatan faydacılık, eylemde bulunurken herkesin eşit sayılması gerektiği düşüncesi ile hedonizmden ayrılır. Haz ve acıyı dikkate alan sonuççuluğu ve herkesin bir sayılması talebiyle karakterize olan bu öğretisi, özellikle Batı dünyasında modern dönemde etkili olmuş bir ahlak anlayışıdır. Ancak klasik faydacılığın temel savları görüldüğü kadar yalın değildir. Bentham ve Mill'in temel iddiaları etrafında ortaya çıkan tartışmalar, klasik faydacılığı benimseyen bir failin bu kuramı pratik hayata aktarırken karmaşık problemlerle karşı karşıya geleceğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada klasik faydacılığın failin ahlak hayatında karşılaşılabileceği problemleri aşması için yeterli olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

## 1.Bentham ve Mill'in Faydacılık Tanımları

Haz ve acıların ahlakîeylemin kaynağı olduğunu savunan Bentham,<sup>1</sup>faydacılığı en büyük sayının en büyük mutluluğu için eylemde bulunmak olarak tanımlar.<sup>2</sup>Ona göre faydacılık, birey ve topluluk için üretme ve yarar sağlama eğilimini ya da hazzı, iyiliği ve mutluluğu arttırma eğilimini temsil eder. En çok kişi için iyilik, doğru ya da yanlışın ölçüsüdür.<sup>3</sup>

Mill ise, faydacılığı şu şekilde tanımlar:

*“Ahlakın temeli ya da ‘en büyük mutluluk’ ilkesini kabul eden bir öğreti, eylemlerin mutluluğu sağlama eğilimi oranında doğru, mutluluğun tersi sonuçlar üretme eğilimi oranında yanlış olduklarını savunur. Mutlulukla kastedilen hazzın varlığı ve acının yokluğudur; mutsuzluk ile kastedilense acının varlığı ve hazdan yoksun olmaktır.”*<sup>4</sup>

### 1.1.Bentham ve Hazzın Ölçülebilirliği

Bentham, haz sözcüğüyle yakın anlamlı elli sekiz sözcük sıralar ve sanki “mutluluk”, “zevk” ve “haz” hepsi de aynı şeyi adlandırıyormuş veya karakterize ediyormuş gibi davranır.<sup>5</sup>Ona göre insana haz veren şey, aynı zamanda onun faydasına uygun olduğu için fayda kavramıhaz ve mutluluk kavramlarıyla yakından ilgilidir. Bu açıdan fayda kavramı, bir şeyin acıya engel olma veya bir hazzı arttırma özelliğini ifade eder.<sup>6</sup>Bentham için farklı haz kaynakları, onlardan alınan duyumun şiddeti ve süresi, duyuma sahip olmanın kesinliği ya da belirsizliği, hazzın yakınlığı

---

<sup>1</sup>Jeremy Bentham, **Deontology together with A Table of The Springs of Action and The Artical on Utilitarianism**, (ed. AmnonGoldworth, ClarendonPress), 2002, s.11.

<sup>2</sup> **A.g.e.** s. 25.

<sup>3</sup> Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 198.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, **Utilitarianism and on Liberty**, ed. Mary Warnock, Malden , 2003, s. 186.

<sup>5</sup>MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001b s. 265.

<sup>6</sup> Ahmet Gürbüz, **Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi**, Beta Basım, İstanbul, 2012, s. 77.

veya uzaklığı bakımından ölçülebilir ve kıyaslanabilir niteliktedir. Alternatif eylemler arasında belirleyici tek ölçüt ise hazzın niceliğidir.<sup>7</sup> Bentham, hazların ve acıların birbirleriyle niceliksel bir ilişki içinde bulunması halinde bütün ahlakî problemleri çözüme kavuşturmanın mümkün olacağını düşünür. Bu durumda yapılması gereken şey, belirli bir eylemin diğerlerinden daha değerli olup olmadığını görmek için hazları ölçüp hesaplamaktır.<sup>8</sup>Eylemlerin değeri hesaplanırken eylemden etkilenecek hiç kimse küçümsenmemeli veya birden fazla sayılmamalıdır. Eylemde bulunurken yapılan değerlendirme, eylemden etkilenenleri eşitlikçi bir şekilde dikkate alan tamamen tarafsız bir süreç olmalıdır.<sup>9</sup>

G. E. Moore,hazzın ve acının ölçülebilmesi ve öngörülebilmesinin oldukça güç olduğuna işaret eder. İnsanların eylemleri sadece hazza ve acıya veya her ikisine de kaynaklık edebilmektedir. Bir eylemin yol açtığı acı ve hazzın niceliğini bilmek için eylemlerin yakın ve uzak, doğrudan ve dolaylı tüm etkilerini hesaplayabilmek gerekir. Ayrıca eylem hakkında doğru bir karar verebilmek için eylemler arasında karşılaştırma yapmamızı sağlayacak verileri, haz ve acıya neden olabilecek olası tüm eylemleri, bu eylemden etkilenecek insanları ve diğer canlıları da bilmek gerekir.<sup>10</sup>Üstelik ne her insan ve her canlı aynı şeylerden aynı şekilde haz veya acı duyar ne de insanların sabit kalan, değişmeyen bir haz ve acı skalası vardır. İnsanların haz ve acı duyduğu pek çok şey, bebeklik, çocukluk, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinde, hastalık ve sağlık durumlarında değişkenlik gösterebilmektedir. Bütün bu nedenlerle yakın ve uzak gelecekteki dolaylı ve doğrudan tüm etkileriyle birlikte bir eylemden tam olarak kimlerin ve hangi canlıların nasıl etkileneceğini tek bir eylem için bile öngörebilmek mümkün değildir. Eylemde bulunan kişi eylemlerini sadece kaba tahminlere dayandırabilir.Öte yandan bu bilgiler insanlar

---

<sup>7</sup> Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s. 200.

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 198.

<sup>9</sup> Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s.200.

<sup>10</sup> Osman Elmalı, **G. E. Moore'da Etik**, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 82.

için öngörülebilir olsa bile bunlara ulaşmak ve bunları değerlendirmek için gereken zaman, faydacılığı pratikte işlemez hale getirecektir.

Bu iddialara karşı faydacıların geneli, temelde hazzın ölçülemezliğini kabul eder ve hazzın kendisinin olmasa da onunla çok yakından bağlantılı başka büyüklükleri ölçmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Onlara göre hazzın ölçülemezliği sorunu, kazanılan zamanı, kaza sayısını, yaşam beklentisini, çocuk ölüm oranını ya da kolayca ölçülebilir bir başka büyüklüğü ölçmekten ibaret teknik bir soruna indirgenebilir.<sup>11</sup> İnsan hayatında önemli görülen başka değerlerin ölçülmesiyle hazzın ölçülemezliği sorununun üstesinden gelinir. Bu iddia makul görünse de başvuru bu niceliksel ölçütler, kişilere eylemlerinde yol gösterecek ahlakî bir rehber olmaktan çok hükümet icraatlarını başarı açısından değerlendirmede kullanılacak kıstaslara benzemektedir. Bunlara bakılarak bir hükümetin ya da bir kamu politikasının başarısını değerlendirmek mümkündür ancak bu değerler, kişilerin hangi eylemi tercih etmeleri gerektiği konusunda çoğu zaman sessiz kalacaktır. Örneğin bir insanın bu değerlere bakarak gün içinde kullanabileceği sınırlı bir süre içinde hasta bir arkadaşını mı ziyaret etmesi yoksa söz verdiği bir davete mi gitmesi gerektiğine karar vermesi mümkün değildir.

---

<sup>11</sup> Francisco Vergara, **Liberalizmin Felsefi Temelleri**, (çev. Bülent Arıbaş), İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 107

## 1.2.Mill ve Niteliksel Hazcılığı

Mill'e göre Bentham'ın teorisi mutluluk türleri arasında hiçbir niteliksel ayrıma gitmediği ya da gidilmemesi gerektiğini ileri sürerek bayağı tinsel arzuların tatminini teşvik eder. Mill, hazların niteliklerine göre sıralanması ve yüksek düzeyde hazların (entelektüel, estetik ve yaratıcı) hayvanî içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerektiğini söyleyerek Bentham'dan ayrılır. Ona göre “Karnı doymuş bir domuz olmaksızın aç bir insan olmak, doyurulmuş bir aptal olmaksızın doyumsuz bir Sokrat olmak iyidir”.<sup>12</sup>

Mill, hazzın varlığını ve acının yokluğunu bir amaç olarak arzulanan tek şey olarak görür. Bunları iyi olarak kabul ederken acının kendisini kötü sayar. Mill'e karşı çıkan Moore ise, izlerini Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda bulmanın mümkün olduğu bir eleştiride bulunur. Bu diyalogda Sokrates, iyiliğin haz, kötülüğünde acı demek olmadığını açıkça ifade etmiştir.<sup>13</sup> Moore da benzer şekilde ne hazzı kendinde iyi ne de acıyı kendinde kötü sayar. Moore, arzu edilen (desirable) kelimesinin, arzu edilmesi gereken veya arzu edilmeyi hak eden, arzu duyulması iyi olan şey anlamına geldiği iddiasındadır. Bu anlamda arzu edilen, fiili olarak arzu duyulandan farklıdır. Fiili bakımdan iyi arzulardan olduğu gibi kötü arzulardan da söz etmek mümkündür. Arzulanan şey, iyi ile aynı anlama gelmediği için Mill, iyiyi arzulanan şey olarak tanımlayarak doğalcı yanılığa düşer.<sup>14</sup>

Mill'in hazlara yönelik yaptığı niteliksel ayrım, onun kendi faydacılığında bazı sorunlara neden olur. Eğer kişinin amacı en yüksek mutluluksa ve mutluluk haz

---

<sup>12</sup> Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s. 202.

<sup>13</sup> Platon, **Diyaloglar**, (haz. Mustafa Bayka), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 104.

<sup>14</sup> George E. Moore, **Principia Ethica**, Prometheus Books, New York, 1988, s. 67.

ise bu, bazen aşağı düzeyde hazlarla elde edilebilir. Birçok dâhi mutsuz bir hayat sürerken, sıcak yuvalarında oturan pek çok sıradan insan belli bir mutluluk yaşar. Sadece üstün zekâsı yüzünden bir dâhinin sokaktaki insandan daha mutlu olduğunu, estetik bilinci nedeniyle bir sanatçının, sanat zevki aşağı düzeyde bir insandan daha çok doyuma ulaştığını göstermenin bir yolu yoktur.<sup>15</sup> Mill, aşağı düzeyde hazların yüksek dediği hazlardan daha tatmin edici olduğu durumlarda bile yüksek düzeyde hazların tercih edilmesi gerektiğini öne sürerek “en yüksek miktarda mutluluk” ölçütünden uzaklaşır. Mill’in nitelik ölçütü, bir başka değer standardıdır ve bu ölçüt hazzın biricik iyi olarak görüldüğu faydacılıkla çelişir.<sup>16</sup> Çünkü Mill, aslında niteliksel haz vurgusu ile hazzın miktarını değil, niteliğini esas almakta ve niteliksel haz adına hazzın miktarını göz ardı edebilmektedir. Yüksek nitelikli hazların en üstün iyi olarak görülmesi ile mümkün en yüksek miktarda hazzın en üstün iyi olarak kabulü birbirinden farklı şeylerdir.

Mill’in öne sürdüğu gibi niteliksel hazların değeri kabul edilse bile yine de konuya ilişkin bazı soruların cevaplanması gerekmektedir? Niteliksel hazların ahlak hayatında yegâne değerler olduğu söylenebilir mi? Ahlak, kişilerden entelektüel kapasitelerini arttırmalarını talep eder mi? Kişinin sanatsal, entelektüel ve yaratıcı güçlerini elinden geldiğince kullandığı ve geliştirdiği bir hayat, iyi bir hayat sayılsa bile bu, ahlaken iyi olmak için gerekli bir hayat mıdır? Bencilliği ile ünlenmiş bir düşünür veya sanatçı eserleri nedeniyle, hayatını hiç tanımadığı bir çocuk için feda eden bir itfaiye görevlisinden daha ahlaklı sayılabilir mi? Entelektüel değerlerin ahlak açısından bir önemi var mıdır? Varsa bu değer nereden kaynaklanır?

Mill’in her iki deneyimi de yaşamış bilgili kimselerin aynı türden yüksek zevkleri seçeceği şeklindeki varsayımı da gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bilgi miktarı kişinin ince bir zevk sahibi olmasını garanti edemez. Oldukça bilgili bir insanın bayağı şeylerden zevk alması mümkünken, görece bilgisiz bir insan daha

---

<sup>15</sup> Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s. 210.

<sup>16</sup> Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 204-205.

ince zevklere sahip olabilir. Zevk meselesi, sadece bilgi ile ilgili bir konu değildir, aynı zamanda yetiştirilme biçimi, kişilik ve kültürle de yakından ilişkilidir. Bu durum nedeniyle benzer bilgi seviyesinde olan insanlar farklı zevkleri tercih edebilmektedir.

## 2. Klasik Faydacılığa Yöneltilen Diğer Eleştiriler

Bentham'ın iddiaları, hem hazzın niteliğini önemsemediği için hem de fail, eylemden etkilenen insanların haz ve acılarını tam olarak bilemeyeceği için eleştirilmiştir. Mill ise, faydacılığın kendisi ile çeliştiği için tenkit edilmiştir. Ancak klasik faydacılığa yöneltilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Aşağıdaki eleştiriler, mutluluk bağlamında klasik faydacılığın karşılaştığı diğer güçlükleri ortaya koymaktadır.

### 2.1. Adalet, Azınlık Hakları ve Görev

Klasik faydacılığa göre azami fayda sağlama ilkesi, eylemin ahlaken geçerliliğini belirlemektedir. Ancak gerçekten de bu ilkenin bir eylemin ahlaki açıdan temellendirilmesinde yeterli olup olmadığı üzerinde düşünmek gerekir.<sup>17</sup> Mill'in kendisi de düşünce tarihi boyunca fayda ve mutluluğun doğru ile yanlış ayırt etme konusunda en büyük engellerden birinin adalet düşüncesinden çıktığını kabul eder.<sup>18</sup> Fayda kriterinden bağımsız ahlakî bir değer olarak "hak" kavramını reddeden<sup>19</sup> Mill, her zaman adil olan durumların aynı zamanda faydalı durumlar olduğunun açık olduğu iddiasındadır.<sup>20</sup> Ancak her adil durumun faydalı olduğu ya da her faydalı durumun adil olduğu yeterince açık değildir. Bazı düşünürlere göre bu kuram, yalnızca olabildiğince fazla sayıda insanın azami

---

<sup>17</sup> Annemarie Pieper, **Etîğe Giriş**, (çev: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 241.

<sup>18</sup> John Stuart Mill, "*Adalet ve Fayda Arasındaki Bağlantı Üstüne*", (çev: Nil Palabıyık), ed. Cengiz Çağla, **Mill**, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 259.

<sup>19</sup> Gürbüz, **Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi**, s. 139.

<sup>20</sup> **A.g.e.** s. 285.



mutluluğunu amaç güttüğü, bireyin değil de çoğunluğun mutluluğunu esas aldığı için adaletsiz ve haksızdır.

Kamusal mutluluk kavramı, meşru uygulama alanını kamusal mutluluğun ulaşım, eğitim, sağlık gibi konularda aranacağına dair konsensüsün bulunduğu bir toplumda bulur. Kamusal mutluluğun kamu tarafından bir grubun kitlece katledilmesinde olduğunu kabul eden bir toplumda bu kavramın uygulanması ciddi adaletsizliklere yol açacaktır. Bentham ve Mill tabii ki bu tür haksızlıkları asla onaylamazdı. Ancak Bentham ve Mill, tutarlı faydacılar değildirler ve azami mutluluğu tanımlarlarken başka normları örtük olarak kabul etmektedirler. İyi ile kötüyü birbirinden ayırt edecek bir kriter olma iddiasıyla ortaya çıkan faydacılık, aslında sadece iyi ve kötü kavramlarını revize etmektedir. Belli iyi ve kötü kavramlarının kabulü olmaksızın faydacılık kabul edildiğinde, ne kadar rezil olursa olsun hiçbir eylemin kendinde kötü olmadığı ya da kendi sıfatıyla men edilemeyeceği de örtük olarak kabul edilir. Çünkü bütün eylemler sonuçlarıyla değerlendirilmek durumundadır ve eğer bir eylemin sonuçları genel mutluluğa yol açacaksa o zaman o eylem, isterse masum insanların öldürülmesi olsun, faydacı ilkeye göre haklı çıkarılmış olur.<sup>21</sup>

Faydacı geleneğin önemli temsilcilerinden R. M. Hare, azami mutluluk için faydacılık adına korkunç şeyler yapılabileceği iddiasını desteklemek üzere verilen örneklerin fantastik örnekler olduğunu, gerçek dünyada böyle olayların gerçekleşmediğini iddia eder.<sup>22</sup> Ancak faydacı mantıkla hareket edildiğinde büyük çoğunluğun mutluluğunun icap ettirdiği durumlarda teklerin ya da azınlıkların bu amaç için feda edilmesi meşru ve anlaşılır olmaktadır.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 271.

<sup>22</sup> Bryan Magee, **Yeni Düşün Adamları**, (çev: Mete Tunçay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s.210.

<sup>23</sup> Pieper, **Etiğe Giriş**, s. 241.

Klasik faydacılığın korkunç eylemlere izin verebileceği izlenimi vermesi onun sonuçluluğundan kaynaklanır. Bu kuram, sonucu ortaya çıkaracak eylemin ne olduğunu, niteliğini ve kim tarafından icra edildiğini dikkate almadan sadece olası haz ve acıya bakmaktadır. Böyle bir bakış, her ne kadar azami sayıda insanın azami mutluluğu gibi son derece önemli bir hedefe odaklansa da bu odak dışında kalan iğrenç veya korkunç davranışlara göz yumabilmektedir. Klasik faydacılık, bu amaca hizmet edecek araçlar konusunda herhangi bir kısıtlama getirmediği için her türlü eyleme izin verir görünür.

Faydacılığa yöneltilen bir diğer itiraz, “haz” diye adlandırılan şeyin biyolojik karakterde olmasını esas alır. Bu itiraza göre haz ve acının beyindeki moleküllerin belirli hareketlerinden öte anlamları yoktur. Eğer durum böyleyse faydacı öğretisi, iyi eylemler ile kötü olanları birbirinden ayıran özelliğın haz olduğunu söyleyerek ahlakı beyindeki bazı moleküllerin hareketine indirger. Bu eleştiriyi dile getirenler, faydacı tezin zayıf noktasını göstermek için hazzı açan beyin hareketinin kimyasal ürünler ya da doğrudan beyne bağlanan bir haz makinesiyle tetiklenebileceğine dikkat çekerler. Gelecekteki bir toplumda kimya ve fizyolojide yeterli gelişmeler olursa, mutluluk denilen zihinsel durumları sağlayacak ve üstelik bunları günümüz ilaçlarının yan etkileri olmaksızın gerçekleştirecek ilaçlar veya makineler üretebilecektir. Öyle bir durumda iyi ile kötü arasındaki fark ortadan kalkacak mıdır? Çünkü böyle bir durumda birkaç hapın yutulması veya haz makinesi, bu eylemlerin yol açtığı acıyı ortadan kaldıracaktır.<sup>24</sup>

Faydacılığı bu şekilde eleştirenlerin göstermeye çalıştıkları şey, hırsızlık, yalan gibi eylemlerin yalnızca acıya ve üzüntüye neden oldukları için değil, acının ortadan kaldırıldığı durumlarda da varlığını koruyan daha derin nedenlerden dolayı kötü olduklarıdır. Haz ve acı, iyi ve kötüye eşlik eden birer belirtiden ibarettir. Bu belirtilerin ortadan kaldırılması iyiyi ve kötüyü ortadan kaldırmamaktadır.

---

<sup>24</sup> Vergara, **Liberalizmin Felsefi Temelleri**, s. 120-121.

Konuyla ilgili tartışılan bir diğer mesele de eyleminahlakîliğinin sadece yol açacağı hazzıya bağlı olmayıpeylemin, getirdiği acıya rağmen ahlaken doğru olabilemesidir. Bu yaklaşım, kimseye doğrudan faydası olmamasının da ötesinde birilerine muhtemelen belli oranda zarar verecek ya da üzüntüye yol açacak ancak buna rağmen ahlakîliğiolumsuz şekilde etkilemeyecek eylemlerinvar olduğunu ileri sürer.<sup>25</sup>

Görev ve mutluluk, her durumda birbiriyle bağdaşmayabilir ve bazı koşullarda kişinin mutsuz olmasına yol açacak bir eylem ondan talep edilebilir. Bunu faydacılar da kabul eder. Ancak her birey, aslında kendi hazzına ya da acısına dair beklentiler tarafından harekete geçiriliyorsa diğerkâmlık nasıl ve niçin gerçekleşecektir? Bentham, bireyin azami mutluluğunu azami sayıda insanın azami mutluluğu peşinde koşmada bulunacak mutlulukla örtük şekilde özdeşleştirir.<sup>26</sup>

Ancak genel olarak bireyin mutluluğu ile diğerlerinin mutluluğu arasında güçlü bir bağ olsa da bu ikisinin birbiriyle örtüşmediği durumlar vardır. Bazı durumlarda insanın kendi hayatını başkaları için tehlikeye atması, hatta hayatını feda etmesi gerekebilir. Bunuöz çıkar temelinde haklı çıkarmanın herhangi bir yolu yoktur. Hem kişinin asıl motivasyon kaynağının kendi hazzı olduğunu, hem de başkalarını da kendisiyle eşit değerde görerek eylemde bulunması gerektiğini ileri sürebilmenin tek yolu, kişinin kendi hazzı ile başkalarının hazzının her durumda birbiriyle örtüşmesidir ki bunların her zaman birbiriyle uyuşmadığı açıktır.

## **2.2. Tarafsızlık İlkesi, HerkesinBir Sayılması ve Kimlik**

Faydacıların taleplerinin aksine kişi, ne kendisini ne de yakın ilişki içinde olduğu kimseleri eşitlikçi bir şekilde, birden fazla olmayacak biçimde ele alır. Faydacılığın ileri sürdüğü “yansızlık”, yani eylemi değerlendirirken tümüyle tarafsız olunması gerektiği düşüncesi son derece tartışmalıdır. Bentham tarafsızlığı “Herkes

---

<sup>25</sup> Pieper, **Etîge Giriş**, s. 164.

<sup>26</sup> McIntyre, **Etîhik’in Kısa Tarihi**, s. 265.

bir sayılır, kimse birden çok sayılmaz”; Mill ise “Her insanın eşit mutluluk isteme hakkı vardır” şeklinde dile getirmiştir. Bu ilke, kuşkusuz özellikle dile getirildiği dönemde oldukça reformist bir düşüncedydi. Günümüzde ise genel olarak politik ve adalete ilişkin konularda kabul edilen bir düşüncedir. Yasaların düzenlenmesi ve uygulanması yansız olmalıdır. Ancak bu yansızlık ilkesi, insanların birbirlerine bakış ve davranışlarında her zaman geçerli olmalı mıdır? Aslında olmaması daha doğrudur.<sup>27</sup> Bunun temel nedeni, insan ilişkilerinin sadece adalet meselelerinden ibaret olmamasıdır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, adalet merkezli tarafsızlık ilkesinin yanı sıra sevgi, merhamet, minnet gibi duygular etrafında şekillenmektedir. Bu duygular, insanlardan tarafsızlık göstermelerini değil, aksine taraf olmalarını gerektirir.

Mutlu bir hayat, faydacıların düşündüğü gibi bir kişinin zamanı, enerjisi ve imkânları üzerinde herkesin eşit hak sahibi olduğu bir hayat değildir, aksine insanın hayatını yapılandıran, ona yön veren bağlılıklarla dolu bir hayattır. Ancak faydacılar, hayata anlam kazandıran bu bağlılıklara gereken önemi vermemektedirler. Bundan da ötesi faydacı tarafsızlık ilkesinin uygulanmaya konması, insanî bağlılıklara zarar verici sonuçlar doğuracaktır. Herkesi bir saymaya kalkacak bir kimse, “herkes”le sağlam bağlar kuramayacak, aksine yakın çevresiyle olan bağlarını da zayıflatacaktır. Herkesin herkesi bir saydığı, insanlar arasında özel ilişkilerin kurulamadığı bir dünyada insanların kendilerini mutlu hissetmeleri mümkün değildir.

Bir eylemin ardından beklenen haz, “Ne yapmalıyım?” sorusunun yanıtını belirlerken; kimilerine göre mutluluk, “Ne türden bir hayat sürmeliyim?” sorusunun yanıtını tayin eder. İnsan varlığının sadece bir düzeyiyle ilgili olan haz, salt doğrudan ve kısa vadeli bir tatmin olarak; mutluluksa insana aklın temin ettiği, yalnızca insan varlığına özgü, istikrarlı bir doyum olarak görülür. Bu görüşü savunanlara göre,

---

<sup>27</sup> Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s. 210-211.

hazla geçen hayat, hazzın sağladığı gerçekleşme, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de hayvanlara özgü olmak durumundadır.<sup>28</sup>

Mutluluğu en üstün iyi olarak gören düşünürlerden biri olan Aristoteles, mutluluğun ancak tamamlanmış bir zaman diliminde söz konusu olabileceğini ve bu tamamlanmış zaman diliminin de bir insanın yaşadığı süre kadar olduğunu ileri sürer.<sup>29</sup> Aristoteles'e göre en üstün "iyi", mutluluk ya da bahtiyarlık (eudaimonia) demektir.<sup>30</sup> Bu mutluluk, ruhun erdeme göre etkinliğidir.<sup>31</sup> Mutlu sıfatı, ömür hakkında kullanılacak bir yüklemidir. Bir kimseyi mutlu ya da mutsuz diye nitelendirdiğimizde hakkında hüküm verdiğimiz şey onun ömrüdür, tikel durumlar veya eylemler değildir.

### 2.3. Mutluluğun Hazza İndirgenmesi

Aristoteles, hazzın iyi bir şey olmadığına dair ortaya konan iddiaları çürütmeye çalışmıştır. O, haz ile mutluluğun birbiriyle yakından ilgili olduğu kanaatindeydi<sup>32</sup> ancak mutluluğu haz ile özdeşleştirmemiştir. Mutluluk ile haz arasında şöyle bir ilişki kurmuştur: Mutluluk bir erdem etkinliğidir ve erdem acıyla birlikte var olamadığı için haz ile birlikte değildir.<sup>33</sup> Bu nedenle hazdan bağımsız mutluluk yoktur. Haz, insanı eylemde bulunmaya teşvik eder ve genel olarak kendisinden doğan haz olmadan erdemli bir eylemden söz edilemez.<sup>34</sup> Haz, bu şekilde insanı erdemli eylemlerde bulunmaya sevk eder. Erdemli yaşamak ise, iyi yaşamaktır ki bu da mutluluktur. Bu şekilde Aristoteles, erdem ve mutluluktan bahsederken hazların önemini kabul etmiştir. Ancak bu kabul, onun kötü hazların da var olduğunu gözden

---

<sup>28</sup> Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 68

<sup>29</sup> Aristoteles, **MagnaMoralia**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 43.

<sup>30</sup> Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 112.

<sup>31</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 27

<sup>32</sup> Aristoteles, **MagnaMoralia**, s. 16.

<sup>33</sup> **A.g.e.** s. 181.

<sup>34</sup> **A.g.e.** s. 169.

kaçırmasına neden olmamıştır. Ona göre iyi bir doğaya sahip kişi, iyi şeylerden haz duyarken kötü doğası olanlar kötüden haz duyacaktır. Doğalar farklı olduğu için alınan hazlar da farklı olacaktır.<sup>35</sup> Bu durum, doğru davranışın en yüksek miktarda hazla özdeşleştirilmesinde önemli güçlükler neden olmakta ve Mill'in nitelik arayışını anlaşılır kılmaktadır. Eğer insanlar, ahlaken kötü kabul edilen eylem ve olaylardan haz duymuyor olsalardı, sadece iyi sayılan şeylerden haz duysalardı faydacılık, çok daha az itiraz edilen bir kuram olacaktı. Ancak acı tecrübelerle bilinmektedir ki insanların bir kısmı, başkalarına acı çektirmekten haz duyabildiği gibi çok daha büyük bir kısmı, başkalarının acılarına bakmaktan, başlarına gelen felaketleri izlemekten haz duyabilmektedir. İnsanların ahlaken tasvip edilmesi mümkün olmayan şeylerden haz duyabilmesi hazzın değerini tartışılır kılmaktadır.

Haz ile mutluluk konusunda değinilebilecek bir başka farklılık da hazzın sonunda yaşanabilecek bazı olumsuz duygu ve izlenimlerdir. İnsanlar, birtakım eylem ve nesnelere haz duyduktan sonra bu haz, ardında bir boşluk duygusu, pişmanlık veya tatminsizlik hissi bırakabilmektedir. Oysa genel olarak tamamlanmış bir ömür hakkında mutlu ya da mutsuz şeklinde bir hüküm verildiğinde artık bu hükmün ardına eklenebilecek herhangi bir duygu ve izlenime yer kalmamaktadır.

Bernard Williams da mutluluk kavramının hazzı indirgenmeyerek, bu kavramın tatmin edici bir hayatı veya hayatın bütünlüğünü amaçlayan her şeyi içerecek şekilde genişletilebileceğine işaret eder. İnsanların mutlu bir hayata dâhil gördüğü birçok şey temelde bütünlük, kendiliğindenlik, özgürlük, aşk veya kendini sanatsal ifade etme gibi şeyleri içerir. Ancak bunlara sadece faydacılığın mutluluk koşulu olarak bakılmaması, faydacılık açısından bir güçlük çıkarır. Çünkü faydacılık, insanların kendisi için bir amaç olarak gördüğü şeylere birer araç olarak bakmasını gerektirmektedir.<sup>36</sup> Mutlu bir hayatı haz dolu bir hayata indirgeyen

---

<sup>35</sup> A.g.e. s.177.

<sup>36</sup> Bernard Williams, *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, s. 86-87.

faydacılık, bu tavrıyla mutlu hayat tasavvurunu daraltmakta ve belki de ona ulaşmayı engellemektedir.

İnsanların hayatlarında belli hazlara yer vermeleri oldukça anlaşılır bir durumdur. Ancaksadece hazla dolu bir hayatın mutlu bir hayat olduğunu kabul etmek başka bir şeydir. Hazla geçirilmiş bir hayat, kimilerince boş bir hayat olarak da görülebilir. Bunun ana nedeni insanın anlam arayışıdır. İnsanlar, yaşadıkları tecrübelerle onlara verdikleri anlamlara göre değer katarlar. Zorluklar ve sıkıntılar içinde yaşanmış bir hayat, onu yaşayan kişi için bunlara verdiği anlama bağlı olarak mutlu bir hayat sayılabilir. Haz, mutlu bir hayat için önemli sayılan unsurlardan biri olsa da tek unsur değildir. İnsanlar, haz ile bağdaşan, bazen de çatışan sevgi, adalet, özgürlük, mücadele, keşif, anlam, dostluk, bilgi, yaşam, doğa, güzellik gibi değerlere de genellikle mutlu bir hayat tasavvuru içinde yer verirler. Ancak bu değerlere sadece verecekleri haz açısından bakılması bunların anlamlarını ve asli yapılarını değiştirecektir.

Mutluluğun veya zevkin insan için aslî değer olup olmadığına ya da ahlakîliğin zevkle temellendirilip temellendirilmeyeceğine ilişkin çeşitli itirazlar ileri sürülmüştür. Bu itirazlardan biri, tecrübe makinesi düşüncesinden hareketle Robert Nozick'ten gelmiştir. Nozick, bizden istediğimiz tecrübeyi verecek bir makine düşünmemizi ister. Bu makine ile beynimiz uyarılarak büyük bir roman yazdığımızı, bir arkadaşlık kurduğumuzu veya enteresan bir kitap okuduğumuzu hissettiğimizi sanabiliriz. Bu sırada aslında beynimize bağlanmış elektrotlarla bir havuzda bulunuyoruzdur. Nozick, böyle bir makineye ömür boyu bağlı kalmak isteyip istemeyeceğimizi sorar. Ona göre çeşitli nedenlerle bunu istemeyiz. Her şeyden önce bazı şeyleri yapmanın tecrübesini kazanmayı değil, bunları bilfiil yapmayı istediğimiz için bunu istemeyiz.<sup>37</sup>Bunu istemememiz, haz dışında hakikate de değer veriyor oluşumuzdandır.

---

<sup>37</sup> Robert Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, çev. Alışan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 78-79.

Moore da hedonistlerin ister davranış, erdem veya bilgi olsun; ister hayat, doğa veya güzellik olsun tüm değerleri kendi adına veya kendi başına bir amaç olarak değil de sadece haz adına veya haz için birer araç olarak iyi saymalarını eleştirir.<sup>38</sup> Klasik faydacılık, insanlar için değer taşıyan her şeyi haz ve acı üzerinden okuyarak indirgemeci bir yaklaşım sergiler. Bunu görmek için Bentham ve Mill'in özgürlüğü nasıl değerlendirdiklerine bakılabilir. Medeni yasanın beslenme, bolluk, güvenlik ve eşitlik şeklinde dört amacı olması gerektiğini söyleyen Bentham,<sup>39</sup> özgürlük sevgisinden bahsetse de<sup>40</sup> özgürlüğe bir amaç olarak yer vermeyerek ona çok fazla değer atfetmediğini gösterir. Bentham, özgürlük dahil olmak üzere haz dışındaki tüm değerleri hazza indirgemeye çalışır. *Özgürlük Üstüne* adlı eseriyle liberalizmin en etkili düşünürlerinden biri haline gelen Mill'e göreyse özgürlük, hem bireysel gelişim ve mutluluğu hem de toplumsal mutluluğu sağlayan temel güçtür. Ancak Mill, özgürlüğün mutluluğu arttıracığını düşünse de özgürlüğü yarar beklentisi ile savunmayı doğru bulmaz.<sup>41</sup> Aslında bu durum, mutluluğun dışındaki her şeyin değerinin gerçek ve biricik amaç olan mutluluğun gerçekleşmesi için bir araç olmakla sınırlı olduğunu iddia eden Mill<sup>42</sup> açısından çelişkili bir tutum sayılabilir. Özgürlük ile beraber adalet, görev, vicdan, ahlaki kimlik, kişisel ilişkiler gibi başka değerlerin de ahlak hayatında bir yeri vardır. Bu değerler tek bir değere dönüştürülemediği için yapılması gereken şey, her bir değeri tanımak ve bunlar arasında bir denge kurmaya çalışmaktır.

---

<sup>38</sup> George E. Moore, *Principia Ethica*, s. 63.

<sup>39</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 3*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2002, s. 377.

<sup>40</sup> Bentham, *Deontology Together With A Table Of The Springs Of Action And The Artical On Utilitarianism*, s.11.

<sup>41</sup> Ömer Çaha, "*John Stuart Mill Üzerine Bir Değerlendirme*", *Hürriyet Üstüne*, (çev. M. Osman Dostel), Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s. 24.

<sup>42</sup> Gürbüz, *Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi*, s. 119.



## 2.4. Mutluluk Kavramının Muğlaklığı

Mutluluğun tam olarak ne olduğu ve nasıl elde edileceği problemi çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Kant, bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "... mutluluk kavramı öylesine belirsiz bir kavramdır ki, her ne kadar her insan ona ulaşmayı diledi de, hiçbir zaman kesinlik ve tutarlılıkla, aslında ne dilediğini ve istediğini söyleyemez".<sup>43</sup> İnsanların mutluluk elde etmek için yöneldikleri şeylerin çeşitliliğine bakmak, mutluluk kavramının belirsizliğini gösterir. Bu belirsizlik kısmen mutluluğun izafiliğinden kaynaklanmaktadır. Mutluluk veren şeyler, kültürden kültüre, bireyden bireye ve bireyin hayatının farklı evrelerinde değişmektedir.<sup>44</sup>

Öte yandan mutlu olmak tam olarak bireylerin elinde değildir. Mutluluk, rasyonel ve iradî çaba kadar kadere veya talihe de bağlıdır. Aristoteles, bu nedenle " Mutluluk acaba öğrenilebilir ya da alışılabilir veya başka bir şekilde gerçekleştirilebilir bir şey midir? Yoksa bir Tanrı vergisi olarak mı ya da bir rastlantı sonucu mu gelir?"<sup>45</sup> şeklinde bir soru sormuştur. İnsanın kendi mutluluğu üzerindeki etkisinin mutlak olmaması nedeniyle mutluluk uzun süre talihe veya kadere bağlanmıştır. Hint-Avrupa dillerinde mutluluk için kullanılan kelimelerin hemen hemen hepsinin şans veya kaderle bağlantılı olması bu bağa işaret etmektedir. İngilizcedeki *happiness* kelimesinin kökü, *happ*'tirve bu kök şans, talih, dünyada olan biten anlamlarına gelmektedir. Fransızca *bonheurde bon* (iyi) ve *heur*(talih, şans) kelimelerinden gelir. Almancada *Glücksözcüğü*, hem mutluluk hem de şans kelimesini karşılamaktadır. İtalyanca, İspanyolca ve Portekizce *felicita*, *felicidad* ve *felicidades*özcükleri şans ve kader anlamına gelen Latince *felix*kelimesinden gelmektedir.<sup>46</sup> Gerçekten de mutluluk, sadece niyet ve eylemlerimize değil,

---

<sup>43</sup> Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 34. Ayrıca konu ile ilgili bkz.Arslan Topakkaya: "Kant'ın `Ahlak(iliğ)in Metafiziği' Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi", *Doğu-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79.

<sup>44</sup> Frederick Lenoir, **Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk**, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015, s. 9.

<sup>45</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 21-22.

<sup>46</sup> Darrin M. McMahan, **Mutluluk**, çev. Kıvanç Tanrıyar, E Yayınları, İstanbul, 2013, s. 29.

biyolojik kalıtım, içinde doğduğumuz ve yetiştiğimiz toplum ve aile gibi irademizin ötesinde yer alan birçok etkene de bağlıdır. Faydacılık ise, mutluluğun talihe veya kadere bağlı yanını görmezden gelerek onu sadece insanların iradî eylemlerinin bir neticesi olarak görmektedir.

### **Sonuç**

Klasik faydacılık, ortaya çıktığı ondokuzuncu yüzyılda ileri sürdüğü temel iddialar ile oldukça yenilikçi bir ahlak kuramı görüntüsü çizmiştir. O dönemin İngiliz toplum yapısı göz önüne alındığında, klasik faydacılığın herkesin bir sayılması ve azami sayıda insanın mutluluğunun göz önüne alınması gerektiğini ileri süren ilkelerinin önemi daha iyi anlaşılır. Kuşkusuz adaletin söz konusu olduğu yerlerde herkes bir sayılmalıdır ve her tür kamusal tasarrufta azami sayıda insanın refahı ve mutluluğu dikkate alınmalıdır. Bu hususların gerekliliğini inkâr etmek oldukça güçtür. Ancak söz konusu olan bir ahlak inşa etmekse mesele bundan ibaret olamaz. Ahlak hayatı çok boyutludur ve bu nedenle klasik faydacılıkta iddia edilenin aksinehaz gibi tek bir değere indirgenemez.

İnsanı haz peşinde koşan ve acıdan kaçınan bir varlık olarak ele alan klasik faydacılık, Mill'in niteliğe önem veren çabalarına rağmenkimilerince insanı hayvanî düzeye indirgemekle suçlanmıştır. Psikolojik bir gerçeklik olarak insanın haz peşinde koşan bir varlık olduğu kabul edilse bile bundan "İnsanın haz peşinde koşması gerekir" şeklinde ahlakî bir yükümlülüğün çıkmayacağı ileri sürülmüştür. Azami sayıda insanın azami mutluluğu şeklinde ifade edilen faydacı ilke, felsefî açıdan oldukça problemlidir. Bu ilke, hem gerektirdiği tarafsızlık düşüncesinden ötürü hem çoğunluğun mutluluğunun birtakım haksızlıklara yol açabileceği endişesiyle hem de kişinin niçin en çok sayıda insanın mutluluğunu amaçlaması gerektiği konusundaki eksik açıklamasıyla eleştirilir.

İnsanların sevdikleri kişilerin ve bunlarla kurdukları yakın ilişkilerin onların hayatlarında ve kimliklerinde önemli bir yeri vardır. İnsanlardan bu kişileri yabancılarla bir tutmalarını istemek, hem o kişilerle olan ilişkilerine hem de

hayatlarının anlamına zarar verecektir. Herkesi bir sayan bir anlayış, sevgi, merhamet ve şükran duygularını zayıflatarak insanların birbiriyle ilişkilerini mekanik bir hale getirecektir.

Klasik faydacılık, mutlulukla haz arasında yapılan ayrımı dikkate almayarak bunları özdeş kabul etmektedir. Bu indirgemeci yaklaşım, haz, zevk, mutluluk, memnuniyet, tatmin, doyum gibi kavramların hepsini aynı şeymiş gibi ele almakta ancak yine de “mutluluk” kavramının kaynaklık ettiği problemleri çözememektedir. Mutluluk, ister hazza, zevke, isterse tercihlerin veya akılcı tercihlerin tatminine indirgensin bu problemler çözülememekte, ortaya çözülmesi gereken başka sorunlar çıkmaktadır.

Bir ahlak teorisi olarak klasik faydacılığın çeşitli açılardan başarısızlığa uğradığı birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu çerçevede ortaya konan eleştiriler, onun kendisini yenilemesine ve bir gelenek olarak kökleşmesine hizmet etmiştir. 18. yüzyılda ortaya çıkan faydacılık, aldığı eleştirilerle kendisini revize ederek çok daha sofistike hale gelmiştir. Öte yandan klasik faydacılığa yöneltilen bu itirazlar, bir ahlak teorisinin ne şekilde kurulması gerektiğine dair fikir sahibi olmamıza da yardımcı olmaktadır. Faile ahlaklı bir hayatın nasıl olacağını gösterme iddiasında olan ahlak kuramları, ne kadar basit bir formül ortaya koyarsa o kuramı benimseyen fail, pratik hayatında o ölçüde büyük güçlüklerle karşılaşacaktır. Çünkü hayat, insan ve ahlak tek bir kurala veya formüle sığmayacak kadar karmaşıktır. Bir kurgudan ibaret olmak istemeyen her ahlak kuramı bu gerçeği dikkate almalıdır.

## **KAYNAKÇA**

**Aristoteles:** *MagnaMoralia*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık: İstanbul, 2016.

**Aristoteles:** *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık: Ankara, 2009.

- Bentham, Jeremy**, *Deontologytogetherwith A Table of The Springs of Action andTheArtical on Utilitarianism*,ed.AmnonGoldworth, ClarendonPress: Oxford, 2002.
- Billington, Ray**, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1997.
- Cevzici, Ahmet**: *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık: İstanbul, 2008.
- Çaha, Ömer**: “John StuartMill Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hürriyet Üstüne*, çev. M. Osman Dostel, Liberte Yayınları: Ankara, 2009, s. 11-32.
- Elmalı, Osman**: *G. E. Moore'da Etik*, Arı Sanat Yayınevi: İstanbul, 2007.Gürbüz, Adnan:*Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi*, Beta Basım: İstanbul, 2012.
- Kant, Immanuel**: *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev.İonnaKuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 2009.
- Lenoir, Frederick**: *Mutluluk Üstüne Felsefî Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.
- MacIntyre, Alasdair**: *Ethik'in Kısa Tarihi*,çev. HakkıHünler ve Solmaz ZelyütHünler,Paradigma Yayınları: İstanbul, 2001b.
- Magee, Bryan: *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2004.
- McMahon, Darrin M.**: *Mutluluk*, çev. Kıvanç Tanrıyar, E Yayınları: İstanbul, 2013.
- Mill, John Stuart**:*Utilitarianismand on Liberty*,ed. Mary Warnock, Blackwell Publishing: Malden, 2003.
- Mill, John Stuart**: “Faydacılık, Adalet ve Fayda Arasındaki Bağlantı Üstüne”, çev. Nil Palabıyık, ed. Cengiz Çağla,*Mill*, Say Yayınları: İstanbul, 2007, s. 259-286.
- Moore, George E.**: *PrincipiaEthica*, PrometheusBooks, New York, 1988.
- Nozick, Robert**: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2006.

- Pieper, Annemarie:** *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 1999.
- Platon:** *Diyaloglar*, haz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi: İstanbul, 2009.
- Russell, Bertrand:** *Batı Felsefesi Tarihi 3*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları: İstanbul, 2002.
- Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils:** *Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları: İstanbul, 2006.
- Topakkaya, Arslan;** Kant'ın `Ahlak(iliğ)in Metafizigi' Adlı Yapıtında Etiğın Temellendirilmesi", *Doğ-u-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79
- Vergara, Francisco:** *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları: İstanbul, 2006.
- Williams, Bernard:** *Morality an IntroductiontoEthics*. Cambridge UniversityPress: Cambridge, 1972.

# KIERKEGAARD VE JASPERS'IN VAROLUŞ FELSEFESİNDE AKIL, DİN VE İMAN İLİŞKİSİ\*

Yrd. Doç. Dr. Vedat Çelebi\*

**Özet:** Varoluşçuluğun kurucusu olarak bilinen teist filozof Sören Kierkegaard, Tanrı'ya imanı ve sonsuz teslimiyeti, bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi için zorunlu olarak görerek; imanın paradoksallığına vurgu yapmıştır. Kierkegaard'a göre, iman; ussal bir tutum değil, paradoksal bir sıçramadır. İnsanın varoluşuna ilişkin hakikatin öznel olduğunu düşünen Kierkegaard, bunun önünde engel olarak gördüğü gerçeğinden uzaklaşmış olduğunu düşündüğü Hıristiyanlık dininin kurumsal yansımasını, sistematik felsefe ve bilimsel alanların hâkimiyetini eleştirmektedir.

Karl Jaspers'ta kilise imanına karşı çıkararak Kierkegaard'a benzetmekle birlikte, filozofun kendisine dayatılmayan öz imanını yaşayacağı bir felsefi inancı savunarak klasik olmayan bir teist filozof olarak karşımıza çıkar. Jaspers için iman, hem felsefi hem de dinî imanı kapsayan genel bir kavramdır. Din ya da vahiy temelli inancı eleştirerek, Tanrı'ya inanmayı kişinin varoluşunu gerçekleştirebilmesinin şartlarından biri olarak görür. Akıl ve felsefi iman birbiriyle ters düşmez ve Felsefi iman filozofun sahip olacağı yegâne imandır. Ona göre, kilisenin Tanrı'sı, Aşkın varlık olmaktan çıkıp evrende gelişigüzel bir nesne haline gelmiştir.

Bu doğrultuda, çalışmamız Sören Kierkegaard ve Karl Jaspers'da din, iman ve akıl ilişkisini ve dolayısıyla da aklın bir başka anlamda felsefi düşüncenin Tanrı ve iman temellendirilmesinde yeterli olup olmadığını ya da uzlaşıp uzlaşmadıkları hakkındaki görüşlerini karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar sözcükler:** S.Kierkegaard, Karl Jaspers, Varoluş, Tanrı, Din, İman, Akıl.

---

\*Almanca "Glaube" ve İngilizcesi "Faith" olan ve "İman" ya da "İnanç" olarak çevrilebilecek olan kavramların, literatürde bazen farklı bazen benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise, bu kavramların farklı noktaları göz ardı edilerek aynı anlamda kullanılmış ve bu durum ele alınan iki filozofun düşüncelerinin karşılaştırılması için daha uygun görülmüştür.

\*Yrd.Doç.Dr.,Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, celebivedat@gmail.com

## **REASON, RELIGION AND FAITH RELATION IN KIERKEGAARD AND JASPERS' EXISTENTIALIST PHILOSOPHY**

**Summary:** Theist philosopher Søren Kierkegaard, known as the father of existentialism, argues that faith and absolute submission to God are essential for an individual to realize its existence and he emphasizes the paradox of faith. According to Kierkegaard, faith is not a rational attitude; but it is a paradoxical leap. His view was that, the truth regarding individual's existence is subjective; thus, he thinks that institutional reflection of corrupted Christianity together with the hegemony of systematic philosophy and scientific areas are obstructions to this and he made criticisms to all.

Like Kierkegaard, Karl Jaspers also protests church faith; but he is a nonclassical theist philosopher, defending a philosophical faith in which a philosopher can live his self-faith that is not imposed to him. For Jaspers, faith is a general concept embracing both philosophic and religious faith. Criticizing the theology based on religion or revelation, he considers that faith in God is one of the conditions of realizing one's existence. Reason does not conflict with philosophic faith and philosophic faith is the sole faith that a philosopher shall have. According to him, God of the church is no more a transcendent being but became an ordinary subject in the universe.

In this framework our study aims to compare the views of Søren Kierkegaard and Karl Jaspers on religion, faith and reason relations, whether reason or in other words philosophical thought is enough to found God and faith or not; or do they compromise or not.

**Keywords:** Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Existence, God, Religion, Faith, Reason.

### **Giriş**

Varoluşçuluk, nesnel doğrular, soyut kavramlar ve spekülâtif bilgidен çok bireyi ve varoluşsal tecrübeyitemele alan somut bir felsefe olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda indirgemeci, tek yönlü ve kurucu modern bir özne yerine ötekini gerekli gören, iletişimi merkeze alan özneler arası bir yaklaşım söz konusudur. Bu

yaklaşımın bir gereği olarak insanın bilimsel yöntemlerle determinist ve mekanik olarak açıklanma çabası ve bilinç sahibi olmayan varlıklar gibi değerlendirilmesieleştirilmiştir. Dolayısıyla da, insanın öznel ve tüketilemez bir varlık olarak mümkün bir varoluşa sahip olduğu vurgulanmıştır.

Genel olarak, varoluşçu filozoflar Tanrı'ya inanan ve Tanrı tanımaz olarak sınıflandırılrsa da, mümkün varoluş anlayışının gereği olarak insanın varoluşunun özünden önce geldiği ilkesinde filozoflar arasında bir uzlaşma söz konusudur. Bu ilkeye göre, var olduğu anda özü hazır olmayan ve belirlenmemiş olan insan, kendisini yaptığı seçimler doğrultusunda şekillendirecektir. İnsan, kendine, kendisini ve kendi dışındaki varlıkları konu yapabilmesi bakımından bilinçsiz varlıklardan ayrılmaktadır. Bilinç sahibi ve yönelimsel bir varlık olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olan insan özgürlük imkânıyla kendini gerçekleştirmek durumundadır.

SörenKierkegaard ve KarlJaspers, bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecini Tanrı'yla ilişkili olarak izah eder. İnsan, Tanrı'yla bir şekilde iletişime girerek varoluşunu gerçekleştirecektir. Burada ayırt edici husus ise, bireyin Tanrı'ya ulaşma sürecinde nasıl bir tutum takınacağı ve bu süreçte akla (felsefi düşünceye) ya da vahye ne kadar yer vereceği bunların hangisine öncelik tanıyacağıdır. Jaspers için Tanrı ya da Aşkın varlık felsefi düşünceden, akıldan bağımsız değildir. Jaspers, vahiy inancı olmadan da Aşkın varlık ile ilişkiyi mümkün görür. Bu noktada Kierkegaard ise, düşünce yolu yerine din ve vahiy merkezli bir tavır sergileyerek, Tanrı ya da inanca ulaşmada aklın yeterli olmadığını düşünmekte hatta akıl ile iman ilişkisinin paradoksal olduğunu ileri sürmektedir.

Hıristiyanlık öğretisini temele alanKierkegaard, bu düşüncesini, bir iman şövalyesi olarak nitelediği Hz. İbrahim'in çok sevdiği oğlu Hz. İshak'ı Tanrı'nın emri için kurban etmesi örneği üzerinden açıklar. Ona göre, iman şövalyesi olan Hz. İbrahim'in Tanrı ile olan ilişkisi paradoksaldır. Buradaki paradoksallık etik ve evrensel olanın Tanrı ve öznel olan hakikat için askıya alınmasıdır. Tanrı'ya sonsuz teslim olan iman şövalyesi kaybetmeyi ve kazanmayı aynı anda içeren ve aynı



zamanda epistemik olarak aktarılamaz ve anlaşılabilir olan bu paradoksu öznel olarak tecrübe etmektedir. Jaspers açısından ise, insanın Aşkın varlık ile olan ilişkisi paradoksal olarak nitelenemez. Akıl ve felsefi iman birbiriyle çelişkilidir. Kierkegaard'ın aksine Jaspers, din ve vahiy merkezli bir tavır yerine sorgulayıcı olan felsefi imanı merkeze alan bir tavır sergiler. Ona göre, insanın Aşkın varlık karşısında kendini gerçekleştirmesi içinne dini bir kurumsal yapılanmaya ne de farklı bir dinsel inanç türüne ihtiyaç vardırbu ancak felsefi edimle, felsefi iman ile mümkündür.

Bu doğrultuda, insanın Tanrı, din ve iman ile olan ilişkisinde aklın işlevi çalışmamızın esasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla da, çalışmamız Sören Kierkegaard ve Karl Jaspers'in Hıristiyanlık, nesnellik eleştirisini ve "Felsefi iman"<sup>1</sup> ile "İmanın paradoksal" oluşu düşüncelerinin varoluşçu felsefe üzerinden karşılaştırılmasını amaçlamaktadır.

### **1- Kierkegaard ve Jaspers'in Nesnellik, Bilim ve Hıristiyanlık Eleştirisi**

Girişte değindiğimiz gibi varoluşçu filozofların eleştirisinin; bireyin varoluşu ve öznelliğini sınırlayan ya da ortadan kaldıran; bilim, teknoloji ve din de dâhil olmak üzere nesnelleşmiş, evrenselleşmiş bütün baskı unsuru olan yapılara karşı yöneldiğini söylemek mümkündür. Bu eleştiriler arasında özellikle sistematik felsefe ve Hıristiyanlığın tarihsel konumunun sorgulanması her iki filozof için öncelik oluşturmaktadır.

Kierkegaard, varoluşun bireyselliği ve öznelliğini ortadan kaldırdığını düşündüğü sistematik felsefe ve onun temsili olarak gördüğü Hegel felsefesine karşı çıkmıştır. O, Hegel'in akıl ile gerçeklik arasındaki uyumu ifade eden "akılsal olan gerçek, gerçek olan akılsaldır" yaklaşımıyla Hıristiyan düşüncesini etkilediğini

---

<sup>1</sup>Yukarıda da belirtildiği gibi Almancası "Glaube" olan ve "İman" ya da "İnanç" olarak çevrilebilecek olan kavramın Türkçe çevirisinde iman kavramı tercih edilmiştir. Jaspers'in felsefi iman öğretisini oluşturduğu kitabı "Vahiy Karşısında Felsefi İman" adını taşır. Almancası şu şekildedir: "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung".

düşünmektedir. Bu bakışKierkegaard'a göre, Hıristiyanlığın özünü ve inancın samimiyetini yok etmiştir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın bir sistem içerisine sokulmasının yanlış olduğunu belirtir; ona göre gerçek Hıristiyanlık, ancak varoluşçu bir bakış açısıyla anlamlı hale getirilebilir.<sup>2</sup>

Özneyi ön plana çıkaran Kierkegaard, onu sınırlandıran, dar kalıpların içine sokmaya çalışan felsefi akımlara tepki gösterir.<sup>3</sup> Mevcut Hıristiyanlığın insanlara kendi benliklerini bile unutturduklarını iddia eder.<sup>4</sup>

Kierkegaard'a göre, mantıksal olarak varolan her şey sadece vardır onda bir değişim veya hareketlilik söz konusu değildir. Mantıkta, insan yaşamını ve varoluşu anlamlandırmak için yeterli bir esnekliği bulmak mümkün değildir. Kierkegaard'ın düşüncesinde varoluş, mantığın içinde ele alınamayacak ölçüde değişkenliği içermektedir.<sup>5</sup> Ona göre, rasyonel ve objektif araştırmaların bizi hakikate ulaştırması mümkün değildir.<sup>6</sup> “Hakikat olan sübjektif olandır, objektiflik elde edildiğinde sübjektiflik ortadan kalkacaktır.”<sup>7</sup>

Kierkegaard'ın “hakikat öznelliktir”, sloganının ifade ettiği şey inancın bireye özgü olmasıdır. Birey, aklının almadığı pek çok şeyi belli temellere dayandırmaya ihtiyaç duymadan hatta yalnızca paradoksal olduğu için kabul etmektedir. Ona göre, öznel hakikat rasyonel bir şekilde ve şüphe duyulamaz kanıtlarla ortaya konulamaz. Kişi ancak varoluşla yani öznel olarak imanulaşabilir, nesnel olarak imana asla sahip olamaz. Bu yüzden Kierkegaard'a göre,öznel olan

---

<sup>2</sup> Vefa Taşdelen, **Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş**, Hece Yayınları, İstanbul, 2004, s. 31-33.

<sup>3</sup> Ömer Naci Soykan, “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı*”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, yıl: 2 sayı: VI, Şubat, 1999, s. 41-42.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre, **Varoluşçuluk**, çev. Hakkı Ünler, Engin Yayınları, İstanbul, 2001, s. 13.

<sup>5</sup> Vefa Taşdelen, **a.g.e.**, s. 28.

<sup>6</sup> Sören Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, traslation David F. Swensonand Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey, 1941, s.178.

<sup>7</sup> A.g.e. s. 189.

imanı ve aşkın olan Tanrı'yı anlamak, genel sistemler ve mantıksal kategorilerile mümkün değildir.

Bu noktada, dini iman yerine felsefi imanı temele alan Jaspers'a göre felsefeninişlevi, "varoluşu kavramak suretiyle asıl insanlığı yaşamak veya Tanrı'yı idrak etmek suretiyle, kendimizi bulmaktır."<sup>8</sup> Felsefe, bireye tanıdığı özgürlük ve ona atfettiği değer bakımından, dinin önüne geçmekte ve kurumsal yapıların ortaya çıkardığı seçkinci yaklaşımları eleştirmektedir. Felsefeye göre her birey, hakikate ulaşma konusunda hiçbir haricî otoriteye bağlanmak veya onun desteğiyle hareket etmek zorunda değildir. Bu bağlamda Jaspers, hem dinî dogmatizme hem de felsefi ve bilimsel olmak üzere her türlü dogmatizme karşıdır.<sup>9</sup>Görüldüğü üzere, her iki filozof da dini kurumsal yapıların değişmez, mutlak yapılarını eleştirmiş ve varoluşsal tecrübenin öznelliğini vurgulamıştır.

Jaspers'a göre, "genel geçer olarak kabul görmüş doğa yasalarının bile mutlak olup olmadıkları tartışılırken, imana dayanan dini hükümlerin mutlak geçerli olduğunu iddia etmek doğru değildir. Vahyin sonlulukla irtibatının kurulması zorunlu olarak anlam çeşitlenmesini ortaya çıkarmaktadır."<sup>10</sup> Ona göre, sonlu varlıkla temasa geçen vahiy artık sonsuz olmaktan çıkmış, Tanrı sözü artık bir insan sözü haline gelmiştir. Dolayısıyla, Jaspers'in karşı çıktığı vahiy, özgürlüğün önünde engel olan kilisenin otoritesinin belirlediği mutlak Tanrı ya da vahiy anlayışıdır.

Bu doğrultuda Jaspers, Hıristiyanlığın mutlaklık idealinden vazgeçmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre, "İnanan bir insan için vahyin mutlaklığından vazgeçmek kılıcı kınından çıkarmak gibi bir şeydir. Ne zaman bu mutlaklık zehrinden uzaklaşırsa o zaman İncil'e dayanan inanç gerçek anlamına kavuşur ve

---

<sup>8</sup> Karl Jaspers, **Felsefi İnanç**, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir, 2005, s. 149.

<sup>9</sup> Hüsnü Aydeniz, "**Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi**", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum, 2010, s. 171.

<sup>10</sup> Arslan Topakkaya, "*Jaspers'ta Din-Felsefe İlişkisi*", **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 38-45.

böylece barışçıl ve iletişime açık bir din haline gelir. Bütün bunları yaparak da kendi saflığını gerçekleştirmiş olur.”<sup>11</sup>

Kierkegaard’a göre de kilisenin, bir kurum olarak öznel olması gereken iman alanına müdahale etmesi, imanın samimiyetinin ve öznelliğinin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır.<sup>12</sup>Özü itibariyle bireyselliğe vurgu yapması gereken din, bireyin tecrübesinden tamamen arındırılmış ve dayatmacı bir vahyin otoritesine mahkûm edilmiştir. Birey, kendi içinden gelmeyen hislerle, kurumsal anlayışlara teslim olmuştur. Bunun sonucu olarak da din, bütünüyle dogmatik bir haledönüşmüştür.<sup>13</sup> İman için rasyonel argüman toplama veya aklın verilerine dayanmak, imanı geçersiz kılar. İman, objesi bilinmeyendir ve öyle kalmalıdır. Tanrı’nın var olduğunu ispat etmeyi istemek, bu anlayışa uygun değildir. Diyelim ki Tanrı yoksa bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır.<sup>14</sup>

Kierkegaard, din ve iman sahasında mantıksallaştırma ve rasyonelleştirme çabalarını eleştirir. Tanıtlayıcı, genelleştirici ve sistemleştirici bilimsel tavrın inananı, Tanrı’dan uzaklaştırdığını düşünür. Aynı şekilde Jaspers’ında din ve bilimin otoritelerini, bizatihi bu dinlere karşı olduğu için değil, otoritenin yanlış kullanımına karşı olduğu için reddettiği söylenebilir.<sup>15</sup>Jaspers’e göre insanın varoluşu bilimlerin sınırındır ve insan, araştırma konusu olan objelerden daha fazlasını ifade eder.<sup>16</sup>Bilim

---

<sup>11</sup>Jaspers; 1962, s. 503; Aktaran: Topakkaya; 2010, s. 38. (Alıntının yapıldığı eserin orijinali için ayrıca bkz. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper, 1962, s. 503).

<sup>12</sup> Arslan Topakkaya, “*Jaspers’ta Din-Felsefe İlişkisi*”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 41.

<sup>13</sup>Sören Kierkegaard, **a.g.e.**, 1941, s. 401-402.

<sup>14</sup> Sören Kierkegaard, **a.g.e.**, 2005, s.45.

<sup>15</sup> **A.g.t.**, s. 161.

<sup>16</sup> Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995, s. 107-108.

araştırmaları insana şaşırtıcı bilgiler verir ancak bu bilgiler ne kadar berraklaşırsa o kadarda insan varlığının bütün haliyle kavranamayacağı gerçeği ortaya çıkar.<sup>17</sup>

Bilimin sınırını kavradığımızda varoluş ile karşılaşır ve onu aydınlatabiliriz. Varoluş kategorileriyle ifade edilen bir kavram değildir. İnsan, bilimler tarafından tüketilemeyen ve sadece anda gerçekleşen eylemlere, olaylara indirgenemeyen hep daha fazla olandır. Bu yönüyle de sadece insan özgürce eyleme imkânına sahip bir varlık olarak statik olarak tanımlanması mümkün olmayan bir mümkün varoluştur.

Felsefi edimi merkeze alan Jaspers'e göre, gerçeğ eleştirel felsefe bilimin özsel yetersizliğini ortaya koyar. Varoluşsal hakikat bilimsel bir nesnel ltle belirlenemez ve ispatlanamaz. Bilim eleştirisi yapan Jaspers, kurumsal dinî yapıları da eleştirir. Ancak ona göre, kurumsal dinlerin alternatifi ateizm olamaz. Çünkü ateizm, insanı bazı zorunluluklara teslim olmaya ve kötümserliğe yönelerek, adeta iflas ettirir. Burada gerçeğ alternatif olarak felsefi iman düşüncesi sunulur.<sup>18</sup>

Ona göre, ortaya çıkan düşünceler içerisinde pek çok "izm" hatalıdır. Pozitivizm hatalıdır, çünkü yalnızca doğa bilimlerine bağlı kalmıştır. İdealizm de "geist" alanı hakkında aynı bütüncül tutumu benimsemiştir.<sup>19</sup>Jaspers'ta ne teizm, ne panteizm ne de ateizm düşüncesine bağlı bir Aşkınlık fikri vardır. O, bütün bunların dışında bir Aşkınlıktan söz eder.<sup>20</sup>Jaspers, Aşkın varlığı Tanrı olarak adlandırır. Jaspers der ki; "Tanrı'yla ilgili kanıtlar matematik ve deney bilimlerinininki gibi kesin sayılırsa, yanlıştır. Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende rast gele bir nesne olurdu."<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**,2005, s. 57.

<sup>18</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**,1968, s. 74.

<sup>19</sup>Alasdair MacIntyre, **Varoluşlk**, (ev. Hakkı nler), Engin Yayınları, İstanbul, 2001, s. 28.

<sup>20</sup> Bochenski, **ağdaş Avrupa Felsefesi**, (ev. Rifat Kırkoğlu), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 1997,s. 191.

<sup>21</sup> Karl Jaspers, **Felsefe Nedir?** (ev. İ. Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 1986, s.72.

Hıristiyanlık, Aşkının cisimleşmesi fikrine sahip olduğu için, genel bilinç ve varlığın kuşatılması arasında olması gereken gerilimi sürdürmeye muktedir değildir.<sup>22</sup>Jaspers, Aşkının mutlak anlamda gizli olduğuna, Aşkın varlığın hiçbir şekilde kendisini açıklamadığına ve kendisi hakkında herhangi bir bilgi göndermediğine ve bu anlamda her türlü vahyin aslında Aşkın varlığı şeyleştirdiğine inanır. Bu bakış açısı Jaspers'ın dini neden felsefenin karşısında konumlandığına ipuçlarını vermektedir. Bu anlamda din, mutlak gizli olan Aşkın varlığı kendi öz mahiyetinden çıkarıp, somutlaştırmakta ve şeyleştirmektedir.<sup>23</sup>Tanrı zorunlu olarak açıklanabilen bir varlık durumuna getirilemez.<sup>24</sup>

Jaspers, otorite ve kurumsal yapı konularında Kierkegaard kadar katı bir anlayışa sahip değildir. Bunun sebebi olarak, Jaspers'in Kierkegaard gibi, sadece Hıristiyanlık dinine bağlı kalarak değerlendirmelerde bulunmayıp, farklı düşüncelerle ilişkili olarak daha geniş bir çerçeveye sahip olması gösterilebilir. Jaspers sadece kurumsal dine değil, daha sonraları adeta “modern peygamberlere” dönüştürülen kimi filozof ve düşünürlerin görüşleri çerçevesinde şekillendirilen anlayışlara da eleştiriler yöneltmiştir.<sup>25</sup>

Sonuç olarak, Jaspers'e göre din, Aşkın varlığa yönelik sadece kendine mahsus tek bir anlayışa sahip olmak suretiyle dogmatik hale gelir. Bu dogmatizm açık görüş ve hoşgörüyü kabul etmez. Dolayısıyla hakikate götürecek olan sağlıklı bir iletişim imkânı elde etmek söz konusu olmaz. Bu dogmatizme karşı ortaya konulabilecek olan yegâne yaklaşım ise, felsefi imandır. Ancak o bir vahiy olarak algılanmamalıdır.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Tuncay Akgün, “Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı. 26, s. 12-13.

<sup>23</sup> Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 34.

<sup>24</sup> **A.g.e.**, s. 72.

<sup>25</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1968, s. 38.

<sup>26</sup> H.A.Durfee, “Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance”, **International Journal of Philosophy of Religion**, Vol. 1, No. 4, 1970, s.209.

Bu iki filozofun genel olarak otoriteyi temsil eden Hıristiyanlık, bilim ve nesnellik eleştirisine değindikten sonra şimdi de iman-akıl- din ilişkisi ve imanın akıl ile uyuşup uyuşmadığı, temellendirilebilir olup olmadığı noktasını ele alalım ve Hıristiyanlık dini üzerinden imanın paradoksal oluşu ve felsefi iman ile ilgili düşüncelerini karşılaştıralım.

## 2- Felsefi İman Kavramı Ve İmanın Paradoksal Oluşu

Jaspers için iman, hem felsefi hem de dinî imanı kapsayan genel bir kavramdır. Felsefi iman filozofun sahip olacağı yegâne imandır. Jaspers'e göre iman, inananın bizzat varlığıdır. Eğer iman, kilisenin yaptığı gibi tanımlanabilseydi, iman olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Ona göre, akıl ve felsefi iman birbiriyle ters düşmez. Akılla çelişen, imanın Katolik pozisyonudur. İman bilgi gibi ele alınamaz. İman konusunda bilgi, imanın aracı olarak hizmet ettiği sürece geçerlidir.<sup>27</sup>

Jaspers, felsefeyi kaynağını bizzat kendisinden alan bir inanç olarak kabul eder. Felsefi inançta (imanda) insan Aşkın varlığa yönelik oldukça özel bir ilişki içindedir. Felsefi inançta ne bir ibadet, ne bir kült, ne de bir cemaat vardır. O, insanları tek olarak kabul eder. Dini inanç da ise bunların hepsi vardır ve bireyden çok cemaat önemlidir. Bu ilişki biçimi dini inançtan oldukça farklıdır ancak ona göre, dini inanç da felsefi inanç gibi özsel olabilir.<sup>28</sup> Belirlenmiş varlık alanının üzerine çıkma ve kuşatıcı Aşkın varlığa ulaşma felsefe yapmanın temel amacıdır. Varlıklardan kuşatıcı varlığa geçme edimi felsefi bir edimdir.<sup>29</sup>

Jaspers, felsefi imananlayışını savunarak dini iman anlayışına karşı çıkmaktadır. Felsefi iman anlayışının temelinde yer alan şüphe, bireyi düşünmeye sevk edecek en önemli etkidir. Bu sayede birey, önce kendinin farkına varacak, sonra da daha sağlam bir temel bulma arayışında olacaktır. Burada da karşısına Tanrı

---

<sup>27</sup> Tuncay Akgün, **a.g.m.**, s. 16-17.

<sup>28</sup> Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 44.

<sup>29</sup> Arslan Topakkaya, “*Karl Jaspers’de (Varlığın) Sınır Durumları (Grenzsituationen) Kavramı’nın Anlamı Üzerine Bir Deneme*”, **Felsefe Dünyası**, 2007, Cilt.46, 2007/2, s. 144.

düşüncesi çıkacaktır.<sup>30</sup>Belirtmelidir ki, Jaspers'in iman için gerekli gördüğü şüphe, sofizm veya septisizmin savunduğu bir şüphe değildir. Bu şüphe sistematik ve ölçülü bir şüphe olarak felsefi imanın içinde yer alan bir şüphedir.

Ona göre, peygamberlerin getirdikleri imanla ilgili soyutlama, felsefedeki soyutlama ile benzerlik gösterse de, bunun yanında peygamber imanı, felsefi imandan daha fazla taraftar bulsa da, peygamber imanı, felsefi imanın altında bir düzeydedir. Çünkü peygamber imanı, dolaysız olarak Tanrı bilgisinden gelir. Bunun karşısında ise filozof öz imanını yaşar.<sup>31</sup>

Jaspers açısından hiçbir insan Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla Tanrı olamaz. Tanrı hiçbir insanla açıkça konuşmaz, İsa ile de örtülü konuşmuştur.<sup>32</sup>Jaspers, felsefi inanç kavramın; şifreler, Transzendenz<sup>33</sup> ve tanrısallık kavramlarıyla yakından ilgili olduğunu söyler. Varlık ancak Aşkın varlık sayesinde anlaşılabilir. Bir insan olarak filozof, dinde olduğu gibi hakikati hazır bulmaz; onu arayıp bulmakla yükümlüdür.<sup>34</sup>

Jaspers, herhangi bir insanın Tanrı olarak kabul edilmesi fikrine karşıdır. Çünkü felsefi iman, insanın faniliği ve sınırlılığına işaret etmekle böyle bir inancın geçersizliğini ortaya koyar. Ayrıca bu inanç, bireysel özgürlüğü de etkisizleştiren bir anlayış olduğu için, karşı çıkılması gereken bir mahiyettedir.<sup>35</sup>

Bu doğrultuda benzer düşünmekle birlikte daha katı bir tavır sergileyen Kierkegaard için Hıristiyanlığın tamamı paradokstur. Hıristiyanlıktaki dini

---

<sup>30</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s.74

<sup>31</sup> Süleyman Dönmez, "*Jaspers'te Tanrı Fikri*", **Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Felsefe Ve Din Bilimleri**, 2009. Adana, s. 31.

<sup>32</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 261.

<sup>33</sup> Transzendenz somut, nesnel bir şey değildir. İnsan özgürlüğünü ancak Transzendenz sayesinde gerçekleştirebilir. Transzendenz, sonlu düşüncenin başarısızlığından hareketle sonsuza yönelme ve ona doğru bir sıçrama yapmak demektir. O, herhangi bir yüklem kabul etmez ve herhangi bir tasavvurun nesnesi olamaz. (Jaspers; 1932, s. 38; Aktaran:Topakkaya; 2010, s.1). (Topakkaya, Arslan, "Jaspers'ta Din-Felsefe İlişkisi", *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 32-48, s.1- Jaspers 1932 (III); 38).

<sup>34</sup> Arslan Topakkaya, **a.g.m.**, 2010, s. 33.

<sup>35</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1968, s.132.



epistemoloji, Tanrı-insan ilişkisi, Tanrı ve Tanrı'nın insan biçiminde vücuda gelmesi hepsi kendi içinde bir paradoksu barındırır. “Tanrı'nın insan biçiminde varlığa gelmesi, doğması, büyümesi kelimenin tam anlamıyla kesinlikle bir paradokstur.”<sup>36</sup>

Kierkegaard, İsa'ya gelen vahye inananları Hıristiyan olarak nitelendirirken, Hıristiyanlık vahyine inanmayanları Pagan olarak nitelendirir. Zira Hıristiyan vahyi, ebedi hakikat ve mutluluktur. İsa ise Tanrı'dır ve mutlak paradokstur. Kierkegaard için, İslam vahyinin aksine, Hıristiyan vahyi paradoks ve absürd bir niteliğe sahiptir. En mutlak paradoks ise Tanrı'nın insan biçiminde dünyaya gelip insanlar için, kurtuluş için çarmıha gerilmesi olayıdır. İsa da saf paradokstur. Çünkü o, hem insan hem Tanrı'dır. İsa'nın ve vahyin paradoksal yapısına iman etmeyen pagandır. Zira teslis, enkarnasyon, asli günah gibi temel Hıristiyan doktrinleri hep Hz. İsa'nın “ulûhiyet” inancından ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup>

Teslis inancına göre, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması, temsilcisi olan İsa, hem Tanrı'dır hem de insan. O, görüntü açısından sıradan biri gibidir; ancak öz olarak insandan farklı bir ontolojiye sahiptir. Kierkegaard'a göre, “Tanrı ve insan sonsuz bir yapı farkının ayırdığı iki yapıdır. Bunu hesaba katmayan her doktrin, insan için bir delilik, Tanrı'ya karşı saygısızlıktır.”<sup>38</sup>Tanrı, teslis ile hem mutlaklığı ve nihaî olma halini korumakta hem de insanlarla bire bir somut ilişkiye girebilmektedir. Bu şekilde insan Tanrı ile iletişim içerisinde.

Jaspers'e göre,Hz. İsa'nın Tanrı sözü olarak bildirdiği sözcüklerle öğrenilen Tanrı ile düşünülen Aşkın varlık ve yaşayan Tanrı arasında fark vardır. Dolayısıyla felsefenin anladığı “Bir” ile Kutsal Kitap'ın sunduğu “Bir” arasında farklılıklar vardır.<sup>39</sup>Aklın karşısında duran şey, yoldan çıkmış akıldır. Yoldan çıkmış akıl da,

---

<sup>36</sup> SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 1941, s. 217.

<sup>37</sup> Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. basım, İzmir, 1999, s. 273.

<sup>38</sup> SörenKierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**. çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay, Ankara, 2004, s. 140.

<sup>39</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 244-245.

hakikatin birliğinin ve bütünlüğünün zaman içinde gerçekleştiğini ve insana bu haliyle malum olduğunu ileri süren akıldır. Jaspers'in "yoldan çıkmış akıl" ifadesiyle kastettiği, Katolikliği merkeze alan katolik akıldır.<sup>40</sup>Bu anlamıyla Kutsal Kitap'ta felsefeye özgü bir ben-bilinci yoktur.<sup>41</sup>

Kierkegaard'a göre ise, dinin kaynağının vahiy olması sebebiyle akılla bir sonuca ulaşmak imkânsızdır. Kierkegaard'ın katı bir fideist olmasının temelinde de mensup olduğu dinin ontolojik yapısı etken olmuştur. "Hıristiyanlık, büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Kurucusunun dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda Semadaki Babasına Yükseliş'i ve daha yüzlerce olay, hep mucize hadiseler olarak görülmüştür."<sup>42</sup>Kierkegaard, imanı da sonradan kazanılan bir nitelik olarak değerlendirir. Ancak iman en zor elde edilen özelliştir. Zor olmasının nedeni başkasına anlatılamayacak kadar ve akıl ile izah edilemeyecek kadar öznel olmasıdır.<sup>43</sup>

Öznellik, hürriyet ve hakikati korumanın yolunu eleştirel felsefenin götürdüğu Tanrı'yla ilişkide bulan Jaspers'e göre, felsefe yapan kişi belli bir takım dogmalar karşısında takılıp kalmaz. O dogmalar içerisinde eriyip, kendisini kaybetmez. O sadece fikirlerin efendisi olur. Bu aynı zamanda şunun da ifadesidir; keyfilik içinde kalmak, angaje olmamak veya Aşkın varlığına angaje olmak.<sup>44</sup> Bu noktada Jaspers'e göre, insanın tutunması gereken şey felsefi iman anlayışı olmalıdır. Felsefi iman, kişinin aşkınlıkla ilgili olan boyutta, kişiye hürriyetini elde etme imkânını sağlamaktadır.<sup>45</sup>

Kişi, bu anlamda hürriyetini, samimiyet ve içtenlikle felsefi iman ile ulaştığı Aşkın varlığın karşısında temellendirebilmekte ve edimselleştirebilmektedir.

---

<sup>40</sup> Tuncay Akgün, , **a.g.m.**, 2012, 26, s. 16-17.

<sup>41</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1986, s. 259.

<sup>42</sup> Mehmet Aydın, **a.g.e.**, 1999, s. 274.

<sup>43</sup>SörenKierkegaard, **Kayı Kavramı**, çev: Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003, s. 68.

<sup>44</sup> Karl Jaspers,**a.g.e.**, 1981, s. 119.

<sup>45</sup> Süleyman Dönmez, , **a.g.e.**, s. 38.

Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisine benzer bir şekilde felsefi iman ile ulaşılan Aşkın varlık otoriteyi, dogmatizmi ve samimiyetsizliği ortadan kaldırıp gerçek anlamda hürriyeti getirecektir. Bütün insanların ortak olarak aynı şekilde bilip ulaştıkları ne bir Tanrı ne de bir hakikat söz konusudur. Bu noktada Kierkegaard'ın hakikat özneliktir düşüncesini ve varoluşsal tecrübenin biricikliği anlamında genelleştirilemez oluşu anlayışının daha ileri bir aşamasını görmek mümkündür.

Kierkegaard'dan farklı olarak Jaspers'ta düşünce ve varoluş birbirini destekler. Biri olmadan diğersinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Birinin hareketi ötekini sınırlandırır ve böylece ilerleme her ikisi içinde gerçekleşir.<sup>46</sup> Her şey Tanrı tarafından ve yokluktan yaratılmıştır.<sup>47</sup>

Jaspers için hakikat tek olmadığı gibi her bireyin hakikate giderken izleyeceği yol da tek değildir. Herkes için ortak olan mutlak bir hakikati aramak Jaspers'e göre boşunadır da, çünkü böyle bir hakikat yoktur. Hakikate ulaşma yolunda tüm insanlar için ortak olan tek bir şey vardır, o da samimiyettir. İnsan, felsefi uğraş içindeyken samimi olursa doğru yola da ulaşacaktır.<sup>48</sup>

Jaspers, Aşkın varlık ve inanç söz konusu olduğunda samimiyeti merkeze alarak insanların amacına samimiyet ile varabileceğine inanır. Bu noktada ifade edebiliriz ki Jaspers'in reddettiği Tanrı değildir, vahiy dinlerinin öne sürdüğü Tanrı inancının ve uzantısında inancın zorunlu olarak talep ettiği itaat ile şart koşulan kurumsal yapılanmalardır. Jaspers, vahiy inancı olmadan da Aşkın varlık ile ilişkinin mümkün olacağı düşüncesindedir. Jaspers ile Kierkegaard'ın ayrıldıkları bir diğer önemli düşüncenin de bu olduğu söylenebilir. Kierkegaard İncil'e dayanan bir dinî bakış açısını esas almakla birlikte, Jaspers bütün bir insanlık tarihini esas almaktadır.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Frank Magill, **a.g.e.**, 1992, s. 75.

<sup>47</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1981, s. 53.

<sup>48</sup> Nebil Reyhanî, **a.g.m.**, 2001, s. 14.

<sup>49</sup> Hüsnü Aydeniz, **a.g.t.**, 2010, s. 171-172.

Kierkegaard'a göre Tanrı, kendisine inananlardan, hem içsel hem de dışsal bağlılık ister. Tanrı, yarattıklarından itaat ve iman ister.<sup>50</sup>Kierkegaard insanın Tanrı ile en uygun biçimde iman ile ilişki kurabileceğini düşünür. Çünkü ona göre, iman; “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır.”<sup>51</sup>

Bu anlamda, varoluşumuza ilişkin boşluğun giderilmesi ancak Tanrı'yla ilişki kurmakla mümkündür. Aşkın alanda mutlak teslimiyet söz konusudur. Ya inanır ya da inanmazsınız; onun mantığı açısından geçerli olup olmadığına bakmazsınız. Ona göre, imanın akılla açıklanması ve uzlaştırılması çabasının başarıya ulaşması mümkün değildir. Bunlar arasında uyumdan çok uyumsuzluk söz konusudur. Kierkegaard'a göre, birey sınırlı bir akla sahiptir ve aklın sınırlarının en üst seviyeye çıkması dâhilinde bile bireyin Tanrı'yı anlaması imkânsızdır. İman eden kişi bu uğurda her şeyi kaybetmeyi göze alan kişidir.

Kierkegaard'a göre, iman akla ve görmemeye rağmen inanmak demektir. İbrahim'in öyküsünde de görülüyor ki iman, insanı en yüce şey yapan ve elde edilmesi en zor olan niteliktir.<sup>52</sup>Kierkegaard, imanlı bir kişinin başkaları tarafından yanlış anlaşıldığını hatta hiç anlaşılamayacağını düşünür. Birey, imanını tek başına yaşar ve kendi içselliğinin yarattığı imanı Tanrı'yla karşılaştırır.Kierkegaard'ın, iman şövalyesi olarak gördüğü Hz. İbrahim'dir. Ona göre, hem birey olmak hem gerçek bir Hıristiyan olmak cesaret ve çaba gerektirir. İkisi de kolay ulaşılabilecek şeyler değildir.

Kierkegaard'ın ifadesiyle iman; ussal bir tutum değil, paradoksal bir sıçramadır.<sup>53</sup>İmandaki paradoksalılık, evrensel olanın askıya alınması ve bireyin tikel olarak kendini tümel olandan daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır.

---

<sup>50</sup> SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 1996, s.96.

<sup>51</sup> SörenKierkegaard, **a.g.e.**, 2004, s. 95.

<sup>52</sup> **a.g.e.**, s. 766.

<sup>53</sup> **a.g.e.**, ., s.87.

Kierkegaard, Hz. İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi olayını bu duruma örnek olarak göstermektedir. Bu olayın rasyonel bir açıklaması imkânsız gibi görünmektedir. Onun rasyonel ve etik açıklaması “İbrahim, İshak'ı katledecekti” şeklindedir; inanç devreye girdiğinde ise “İbrahim, İshak'ı kurban edecekti” şekline dönüşmektedir. Rasyonel bir açıklamada öz oğlunu kurban etmenin korkunçluğu, dini açıklamada ise aynı eylemi Tanrı adına yapmanın kutsiyeti ön plana çıkmaktadır. Bu paradoksu çözmek mümkün gözükmemektedir, burada yapılması gereken şey akli devre dışı bırakarak inanmaktır.<sup>54</sup>Kierkegaard'a göre, Hz. İbrahim'in yapmış olduğu evrensel olana bir karşı çıkış, etik kurallardan daha değerli bir şeydir. Bu bağlamda şöyle söyler;“Hz. İbrahim hiçbir zaman trajik kahraman değil, oldukça farklı bir şey; ya katil ya da iman adamıdır. Bu nedenle bir trajik kahramanı anlayabiliyorum; ancak ona diğerlerinden daha çok, hatta çılgınca hayran olsam da, İbrahim'i anlayamıyorum.”<sup>55</sup>

İman şövalyesi olan Hz. İbrahim iki hamle yapar: Sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer; bu, özel bir görev olduğundan hiç kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. Ancak sonra, tam o hamleyi yaparken, bir hamleyi daha, iman hamlesini de yapar. Bu onun için avuntudur. Zira der ki “ ama bu gerçekleşmeyecek ya da eğer gerçekleşirse Tanrı bana absürdün gücüyle İshak'ı geri verecek.”<sup>56</sup>

İman işte bu paradokstur. Birey, mutlak olanla mutlak ilişki içindedir ve bu durum uzlaştırılmazdır; çünkü tüm uzlaştırmalar evrenselin yetkisiyle gerçekleşir. İmanın paradoksal oluşu Tanrı karşısında olan birey için her şeyin mümkün olabileceği inancı bağlamında Tanrı'ya olan güven ve teslimiyet ile temellenir.

Kierkegaard'ın aksine Jaspers, bireyin Aşkın varlık ile ilişkisini paradoksal olmaktan ziyade felsefi bir çabayla ortaya çıkacak olan şifrelerin okunmasında görür.

---

<sup>54</sup> **A.g.e.**, .. s.11-12.

<sup>55</sup> **A.g.e.**, .. s. 103.

<sup>56</sup> **A.g.e.**, s.167

Bu doğrultuda Jaspers, Tanrı ve vahiy karşısında inanan insanları üç kısma ayırır. Birinci kısım, kendi sahip oldukları bir vahye inananlar; ikinci kısım, dinî bir otorite tarafından doğrulanan ve ifade edilen bir vahye inananlar; üçüncü kısım ise, kutsal bir geleneğe bağlı olmakla birlikte, kişisel bir Tanrı'nın özel bir eylemi olan vahye inanmayıp, bunu şifrelere bağlı olarak kabul edenler.<sup>57</sup>

Jasper'ın felsefi imanında şifre kavramının Aşkın varlığa ulaştırma açısından önemi büyüktür. “Şifreler, bizim tarafımızdan meydana getirilen dil gibi bize oradan gelen, Aşkınlığın dilidir. Şifreler özeldir: İnsan kendi anlamlandırması, düşüncesi ve gücüyle bu şifreleri yaratır.”<sup>58</sup>Şifre olmayan hiç bir şey yoktur. Tabiat, tarih, şuur, insanın kendisi, hâsılı bütün varlıklar Aşkılık'ın şifreleri olabilirler. Önemli olan şifrelerin okunmasıdır. Bu anlamdaiman, her şeyin şifre olduğunu, dünyanın Aşkılık'ı ihtiva eden bir öbür dünyaya açık olduğunu fark etmekten ibarettir.<sup>59</sup>Şifrenin okunması ancak her şeyin, her bilgi ve felsefenin imkânında mümkündür. Jaspers, her sonlunun iflasını Aşkınlığın tasdiki olarak görür.<sup>60</sup> İnsanın sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunun farkına varması bunu Jaspers'in sınır durumları dediği ölüm, acı, savaş vb. olaylar üzerinden tecrübe etmesi ya da varoluşa ait şifrelerin okunması onu Aşkın varlığa götürecektir.

Jaspers'in felsefi imanı, varoluş düzeyinde vuku bulup, temsil düzeyinde vuku bulmayan yani, özü itibariyle gizli, şahsi ve hür olan Aşkınlığın tecrübesinin ve algılanmasının yalnızca varoluş için söz konusu olmasıdır.<sup>61</sup>Burada esas olarak anlatılmak istenenAşkınlığın her türlüampirik doğrulamanın ötesinde olması veO'na ilişkin imanın başkasına aktarılamaz oluşudur: “Her ben, kendi Aşkınlığının karşısında bulunur.” Tanrı, daima benim Tanrı'mdır, O'nu diğer insanlarla ortaklaşa

---

<sup>57</sup> Karl Jaspers, *PhilosophicalFaithandRevelation*, trans. E. B. Ashton, HarperandRowPublishers, New York, 1967, s. 19.

<sup>58</sup> Karl Jaspers, **a.g.e.**, 1967, s. 92.

<sup>59</sup> Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 33.

<sup>60</sup> J. M. Bochenski, **a.g.e.**, 1997, s. 23-24.

<sup>61</sup> Reyhanî Nebil, “*Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Dergisi**, 2001, Güz, sayı.6, s. 4.

yaşayamam.”<sup>62</sup> “Bir bakıma, Jaspers’in felsefi inanç öğretisini özel bir yorum öğretisi olarak ele almak da doğrudur.”<sup>63</sup>

Jaspers’intemele aldığı düşüncede, Tanrı’ya bireysel olarak ve felsefi bir çabayla ulaşılabılır. Jaspers’in karşı çıktığı Tanrı, dogmalarla ifade edilen ve kilisede ortaya çıkan vahyedilmiş dinlerin Tanrı’sıdır. Jaspers’e göre, felsefi düşüncenin Tanrı ve vahyi anlamadaki etkisi göz ardı edilemez. Jaspers, bu gerçeği şöyle ifade eder: “Felsefi düşünce yollarının temel kitabı vasıtasıyla gerçek varlığın, Tanrı’nın ne olduğu hususunda kesin bir kanaate varırım.”<sup>64</sup>

Ona göre, “Bir şey olarak bildirilen vahiy, dünyada bir şekle sahip olmak zorundadır. İfade edilmiş bir şey olarak vahiy, sonluluk ve kavramsallığa mahkûm olmuştur. Konuşma edimiyle de kendi zıddına dönüşür. Konuşma edimiyle insani bir kelime haline gelen vahiy artık Tanrı’nın bir sözü değildir.”<sup>65</sup> Dinin ileri sürdüğü sözler karşısında yapılması gereken tek şey, felsefi imandır. Çünkü egzistansın hakikati felsefi imandır. Felsefi iman insanı Aşkılık’la yüz yüze getirerek hürriyetini açığa çıkarır. Felsefi iman, zaman içinde hiç bir kesin ve mutlak vahiy getirmediğinden dini imana zıttır.<sup>66</sup>

Jaspers, vahyedilmiş bir dinin otoritesinin kabul edilmemesinin, Tanrı’ya duyulan inancı ortadan kaldıracağı şeklindeki bir yorumu doğru bulmaz. Buradan hareketle onun, herhangi bir dinin otoritesine teslim olmamakla birlikte teist bir düşünür olduğu söylenebilir. Onun amacı, bireyle Tanrı ilişkisini ortadan kaldırma tehlikesi taşıyan dogmatizmin etkilerini azaltmaktır.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Roger Verneaux, , **a.g.e.**, 1994, s. 56.

<sup>63</sup> Reyhanî Nebil, **a.g.m.**, s. 16.

<sup>64</sup> Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 34.

<sup>65</sup> Jaspers; 1948, s. 66; Aktaran: Topakkaya; 2010, s. 36. (alıntı yapıldığı orijinal eser için ayrıca bkz. Jaspers, Karl; Philosophische Glaube, R. Piper, München, 1948, s. 66.)

<sup>66</sup> Süleyman Dönmez, **a.g.e.**, 2009, s. 32.

<sup>67</sup> Hüsnü Aydeniz, **a.g.t.**, 2010, s. 164-165.

Jaspers, Tanrı'ya düşünce ile değil de, dini iman ya da vahiyle ulaşırlar görüşüne karşıdır. Ancak bu Tanrı'nın varlığının düşünce ile de kanıtlanabilir olduğu anlamına gelmez. Ona göre, kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrendeki şeyleşmiş, nesneleşmiş herhangi bir varlık olurdu. Sonuç olarak; Kierkegaard'ta varolan son derece katı ve sorgulamanın ötesinde bir teslimiyet düşüncesinin aksine Jaspers'te taeleştirel bir düşünce ve felsefe temelli bir iman ile Aşkın varlığa giden bir anlayış karşımıza çıkmaktadır.

### **Sonuç:**

Karl Jaspers ve Sören Kierkegaard Tanrı'ya ulaşma sürecinde aklın ya da felsefi düşüncenin işlevini farklı değerlendirmekle birlikte temelde varoluşun gerçekleşmesi için Tanrı'yı Jaspers'in ifadesiyle Aşkın varlığı ve onunla öznel iletişimin gerekliliği noktasında bir uzlaşıya sahiptir. Bu doğrultuda bireyin, Tanrı ya da Aşkın varlıkla ilişkisinin dolayısıyla da imanın somutlaştırılmaz ve nesnelleştirilemez oluşu savunularak bu girişimde bulunan Hıristiyanlık dininin kurumsal yapısı ve bilimci, indirgemeci tavrın hâkimiyeti eleştirilmiştir.

Kierkegaard'ta öznelliğin ulaşabileceği nihai noktayı, Hz. İbrahim temsilinde bir iman şövalyesi olan bireyin Tanrı ile olan paradoksal ilişkisi oluşturur. İmandaki paradoks; İbrahim'in hem oğlu İshak'ı kurban etmek durumunda olduğu hem de Tanrı'nın oğlunu ona geri vereceğine inanması noktasındadır. Öznelliğin diğer bir göstergesi de, Tanrı ya da imana ilişkin tecrübenin ifade edilemez, aktarılamaz ve aktarılsa bile diğer insanlar tarafından anlaşılabilir oluşu anlamında hakikatin öznel oluşu ve genelleştirilemez oluşudur. Bu açıdan, Kierkegaard'ın yaptığı imana ilişkin paradoksal nitelemesi, rasyonalist felsefeden hareketle Tanrı ve iman yani teolojik anlamıyla metafizik hakkında konuşmanın zorluğu düşünüldüğünde anlaşılabilir görünmektedir. Ancak diğer taraftan iman, akıl karşıtı bir konuma yerleştirilerek sorgulama ve muhakemeden ziyade sadece inanç ve sonsuz teslimiyeti önceleyen fideist yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım da, din alanında insanları akletmek ve düşünmekten uzaklaştıran ve kayıtsızlık ile



sonuçlanan bir ihtimali içerdiğinden dolayı eleştiriye açık bir tavır olarak karşımıza çıkar.

Aklın sınırlı olduğunu kabul etse de Kierkegaard kadar katı bir tavır sergilemeyen Jaspers, kilise imanına karşı çıkarak, filozofun kendisine dayatılmayan bir öz imanını ortaya çıkaracak olan felsefi iman düşüncesini ileri sürer. Jaspers'ın özel de Hıristiyanlık dini ve genel de vahiy temelli bütün dinleri eleştirme nedeni özel de kilisenin otoritesi genel de ise dinlerin dogmatik olmaları dolayısıyla mümkün varoluştaki özgürlük imkânını ve özsel imanı ortadan kaldıran akıl dışı uygulamalarıdır. Jaspers'e göre, kişi bu anlamda özgürlüğünüsadece felsefi imanın ortaya çıkardığı samimiyet ve içtenlikle ulaşılan Aşkın varlık karşısında temellendirebilir. Felsefi iman açısından bakıldığında, düşünce ve varoluş birbiri önünde engel değil aksine destektir. Biri olmadan diğerinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Jaspers'ta felsefi iman düşüncesinin doğal bir sonucu olarak öznellik noktasında Kierkegaard'a benzer bir şekilde "Hakikat benim hakikatim Tanrı da benim Tanrı'mdır" görüşünü savunarak özneliği daha da ileri bir noktaya taşımış ve insanın mümkün bir varoluşa sahip olduğunu vurgulamıştır. Varoluşun gerçekleşmesi için insanların yalnızlığa gösterdikleri cesaret kadar ötekiyle iletişimde de mücadele etmesi gerektiğini düşünen Jaspers'ın felsefi iman anlayışındaki samimiyet ve özgürlük vurgusu dolayısıyla yaptığı kurumsallık ve genel ilkeler eleştirisi bir dine mensup olan insanların birliktelik zemini ve cemaat olgusu için tehdit oluşturmaktadır. Hatta zemini sarsarak binanın çökmesine ve hiçbir sabit ilkenin olmadığı belirsiz bir mistisizme dönüşme potansiyelini taşımaktadır. Bunun yanı sıra Jaspers'ın samimiyet ve Aşkın varlık karşısında bireyin özgürlüğü önünde engel olarak gördüğü vahyin somutlaşması olan kilise vb. gibi tarihsel süreçte ortaya çıkan kurumların öz imana ulaşma noktasında engelleyici bir etki yaptığı anlayışının septik bir tavırdan uzak kalınması durumunda tarafımızca da olumlu etkileri olacağı düşünülmektedir.

Klasik teist anlayışlarda din ya da vahyin sadece felsefi düşünceye sahip olanlar için söz konusu olmadığı düşünüldüğünde bütün insanların vahiy ya da din ile muhatap olması gerekliliği, onlara hitap ediyor olması ve hitabın ayırt edici olmadan herkese ulaşabilir bir niteliğe sahip olması düşüncesi göz önüne alındığında Jaspers'ın yaklaşımının daha seçkinci aynı zamanda da din ve vahyin ulaşmak istediği temel amaçların en azından bir kısmıyla örtüşmediği söylenebilir. Karl Jaspers'ın öznellikte ulaştığı nokta, din ve vahyin en temel amaçlarından biri olan toplumsal hayatı düzenleme işlevini yitirmesine sebep olmaktadır. Sonuç itibarıyla hakikatin tecrübesinin öznel olması onun kaynağı olan Aşkın varlığa ait bilginin ya da vahyin mesajının bizatihi kendisinin de öznel olduğu ya da olması gerektiği anlamına gelmemektedir.

## **KAYNAKÇA**

**Akgün, Tuncay**, “*Karl Jaspers’de İmanın Felsefi Temelleri*”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı. 26, ss. 5–30.

**Aydın, Mehmet**, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. basım, İzmir, 1999.

**Aydeniz, Hüsni**, “*Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi**, Erzurum, 2010.

**Bochenski, J. M.**, **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev. S. Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1997.

**Durfee, H.A.**, “*Karl Jaspers As The Metaphysician of Tolerance*”, **International Journal of Philosophy of Religion**, Vol. 1, No. 4, 1970, pp. 201-210.

- Dönmez, Süleyman**, “*Jaspers’te Tanrı Fikri*”, **Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Felsefe Ve Din Bilimleri**, (yayımlanmış yüksek lisans tezi) Adana, 2009.
- Erdem, H. Haluk**, “*Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi*”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı:37, 2003/1, ss. 173-178.
- Jaspers, Karl**, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, Harper and Row Publishers, New York, 1967.
- Jaspers, Karl**, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986.
- Jaspers, Karl**, *Felsefeye Giriş*, çev: Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981.
- Jaspers, Karl**, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev: Sedat Ümran, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1995.
- Jaspers, Karl**, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınları, İzmir, 2005.
- Kierkegaard, Sören**, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004.
- Kierkegaard, Sören**, *Concluding Unscientific Postscript*, traslation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey, 1941.
- Kierkegaard, Sören**, *Kayı Kavramı*, (çev: Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kierkegaard, Soren**, *Korku ve Titreme*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Magill, Frank**, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (çev. Vahap Mutal), Hareket Yayınları, İstanbul, 1992.

- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk***, (çev. Hakkı Ünler), Engin Yayınları, İstanbul, 2001.
- Soykan, Ömer, Naci “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı*”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, yıl: 2 sayı: VI, Şubat, 1999.**
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard’da Benlik ve Varoluş***, Hece Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topakkaya, Arslan, “*Karl Jaspers’de (Varlığın) Sınır Durumları (Grenzsituationen) Kavramı’nın Anlamı Üzerine Bir Deneme*”, **Felsefe Dünyası**, 2007, Cilt.46, 2007/2, ss. 143-155.**
- Topakkaya, Arslan, “*Jaspers’ta Din-Felsefe İlişkisi*”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı: 45, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 32-48.**
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler***, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.

# YAPISÖKÜMÜ ETİK AÇIDAN OKUMAK: DERRİDA VE KONUKSEVERLİK DÜŞÜNCESİ

Evren Erman RUTLİ\*

**Özet:** Yapisökümün etik açıdan statusü belki de J.Derrida felsefesinin en tartışmalı noktasıdır. Bu çalışmada, Derrida'nın konukseverlik analizinden yola çıkarak, yapısökümün etik ve politik açıdan ufku tahlil edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda yapısökümün başından beri etik bir kaygı tarafından belirlendiği iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Derrida, Yapisöküm, Konukseverlik, Etik, Siyaset

## READING DECONSTRUCTION IN TERMS OF ETHICS: DERRIDA AND THE IDEA OF HOSPITALITY

**Abstract:** Ethical status of deconstruction is perhaps most controversial point of J. Derrida philosophy. In this essay, based on Derrida's analyses on hospitality, we are going to try to assess the ethical and political horizon of deconstruction. In this context, the claim that deconstruction is identified at the outset by an ethical interest, is going to be grounded.

**Keywords:** Derrida, Deconstruction, Hospitality, Ethic, Policy.

### Giriş

Derrida'nın oldukça üretken ve yankı uyandıran felsefi kariyerinde özellikle 1980'lerin sonları ve 1990'lerin başlarından itibaren etik ve politik bir dönüş yaşadığı bu nedenle filozofun felsefi yolculuğunun genel olarak iki ayrı dönem içerisinde ele alınıp incelenmesi gerektiğine dair yaygın bir kabul vardır.<sup>1</sup> Buna göre filozofun ilk dönemi, özellikle Batı felsefesi geleneğinin kurucu niteliğe haiz önemli metinlerinin titiz, dikkatli, sabırlı ve radikal bir biçimde eleştirel teknik okumalarına dayanan ve dil temelli bir merkezde gelişen çalışmalar bütünüdür. Bu döneme

---

\* Yrd.Doç.Dr. Erciyes Üni. Felsefe Bölümü, e.ermanrutli@hotmail.com

<sup>1</sup> Leitch Vincent B. "Late Derrida: The Politics of Sovereignty" *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p.229 pp. 229-247

karakterini veren kavramlar ise birçoğu filozofun kendi icadı olan “difference, logosantrizm, phonosantrizm, metinsellik, eklentisellik, tekrar, ikame” gibi kavramlardır. İkinci döneme hâkim olan tema ise kuşkusuz etik ve siyasettir. Bu dönemde Derrida, teknik metin okumalar yerine çeşitli kültürel pratiklerin ve politik ya da etik kurumların yapısökümüne odaklanır. Özellikle yasa, hak, adalet, demokrasi, cinsiyet, farklılık gibi politik kavram ve uygulamalar ile konukseverlik, hediye verme, affetme gibi kültürel ritüellerin yeni ve radikal bir okuması bu döneme karakterini veren temel çalışmalar olarak ortaya çıkar. Bu dönemde yapısöküm artık saf dilsel bir metin okumadan öte, bu metinlerin ürünleri olan toplumsal pratiklerin ve bu pratiklerin ürünü olan tahakküm araçlarının yapısını sökmeye odaklanan bir okuma stratejisine evrilir.

Özellikle filozofun geniş külliyyatının ve zengin araştırma alanlarının sağlıklı bir biçimde tasnif edilmesi ve düşünce seyrinin kronolojik olarak takip edilmesi bağlamında elverişli gibi görünen bu dönemselleştirme, Derrida’nın kendisi tarafından kabul edilmez. Derrida kendi kariyerinin böylesi bir etik dönüş milat alınarak iki farklı döneme ayrılmasının yapısöküme ilişkin bir yanlış anlaşılardan, yapısökümün derdinin ne olduğunun doğru anlaşılmasından kaynaklandığını iddia eder. Derrida’ya göre böyle bir etik dönüş hiç yaşanmamıştır. Çünkü yapısöküm başından itibaren etik ve politik bir kaygı tarafından motive edilmektedir.

Ancak “Derrida’nın kendisinin dahi reddettiği bu etik dönüş düşüncesi nasıl ve neden Derrida’yı ve yapısökümü anlama ve yorumlamanın bir yolu olarak yaygın bir biçimde kabul görmeye devam etmektedir?” sorusu hala anlamlı bir sorudur. Büyük ihtimalle söz konusu dönemselleştirmenin yukarıda ifade edilen avantajlarından faydalanmanın yanı sıra telaşlı bir karşı tepki uyandıracak denli radikal bir eleştiri olan yapısökümü iki farklı dönemde incelemenin, özellikle ona yöneltile suçlamaların gerekçelendirilmesinde elverişli bir araç olduğu fikri, bu kabulün gelenekleşmesindeki en önemli faktördür.

Derrida'nın 1990'larla birlikte, inceleme konusu olarak gözle görünür bir biçimde etik ve politik kavram ve olayları seçtiği doğrudur.<sup>2</sup> Ancak burada değişen aslında sadece okumaların nesnesidir. Derrida'nın okuma biçimi ve okumaya yönelten motivasyon aynı kalmıştır. Söz konusu motivasyon da Derrida'nın da ifade ettiği gibi hep etik bir motivasyondur. Biz bu motivasyonu belki de her türlü otoriteye karşı direnmeyi amaçlayan etik bir çaba olarak nitelendirebiliriz.

Elbette tüm otoritelere karşı direnmeyi içeren bu felsefe yapma biçimi tarih boyunca olduğu gibi, çok fazla eleştiriler ve karşı dirençlerle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Derrida da bu bakımdan kariyeri boyunca ciddi eleştirilere hatta saldırılara maruz kalmıştır. Öyle ki; bu eleştiriler, felsefi ya da akademik sınırların dışına taşmış, "bir kamu meselesi"<sup>3</sup> halini almıştır. Bu çalışma, söz konusu eleştirilerin Derrida'nın yapısöküm olarak adlandırılan metin okuma pratiğinin arkasındaki etik motivasyonun görmezden gelinmesinden kaynaklandığı tespitinden hareket etmektedir. Üstelik söz konusu görmezden gelme, basit bir yanlış anlamın da ötesindedir. Bu görmezden gelme yapısökümün çağın kültürel problemlerini çözme noktasında çok faydalı olabilecek etik potansiyelinin üzerini örtmektedir. İşte bu nedenle, bu çalışmada Derrida'nın konukseverlik ritüeli üzerine analizlerinden yola çıkarak, yapısökümün etik ve politik sonuçlarını takip edecek ve bu metin okuma pratiğinin etik açıdan önemini değerlendirmeye çalışacağız.

## **1- Yapısökümün Etik Motivasyonu: Şiddet Kavramının Belirleyiciliği**

Derrida'nın felsefi kariyerine ilişkin yapılan ayırım uyarınca her iki dönemi birbirine bağlayan ve süreklilik sağlayan etik bir motivasyon olduğundan bahsetmiştik. Bu etik motivasyonu açıklamak için en uygun kavram kuşkusuz şiddet

---

<sup>2</sup> Örneğin, kariyerinin başlarında Husserl ve onun geometrinin kökenine ilişkin görüşü gibi nesnesi uzmanlık gerektiren, daha sınırlı bir entelektüel alana hitap ediyormuş gibi görünen, detay konular üzerine oldukça teknik ve sıkı metin okumalar gerçekleştirirken, 1990'larla birlikte konukseverlik, hediye verme gibi daha fazla sayıda alıcısı olan ve daha gözle görünür konulara yönelmiştir.

<sup>3</sup> K.A.James Smith, **Derrida: Live Theory**, Continuum Pub., London and New York, 2005 p.4-14.

kavramıdır. Derrida felsefi kariyeri boyunca şiddet fenomenine meydan okumuş ve şiddetin nesnesi ile öznesi arasında, öznenin nesneye uyguladığı şiddeti meşru kılacak, doğal olmayan hiyerarşileri ifşa etmeyi amaçlamıştır. Bununla da yetinmemiş, her kavram ve kurumda alttan alta işleyen bu kökensel şiddete bulaşmamayı kendi felsefi etkinliğinin temel amacı olarak benimsemiş ve bunun için kendi deyimiyle “hiçbir şey söylememe cesareti”<sup>4</sup> ni göstermeyi tercih etmiştir. Zira Derrida’ya göre söz konusu şiddet o denli kökenseldir ve Batı kültürünün genetiğine o denli kazınmıştır ki, bu şiddetten pay almamış ya da onun izini taşımayan hiçbir kurum ya da kavram yoktur. İşte Derrida baştan ayağı şiddetten beslenen Batı kültürü geleneğinin içinde kalarak, şiddete bulaşmadan onu ifşa etmenin yollarını aramayı kendi felsefesinin temel amacı olarak belirlemiştir. Söz konusu amacın etik bir yönelim olduğu su götürmez bir gerçektir. İşte bu yüzden Derrida etik bir dönüş yaşadığını asla düşünmez, ve bu yüzden ona göre yapısöküm başından beri etik bir pratiktir.

Söz konusu şiddet Derrida’nın birinci döneminde kavramsal düzlemde ikinci döneminde ise etik, politik ve kültürel düzlemde soru konusu edilmiştir. Ancak burada da bir kopuştan ziyade bir süreklilik, bir alt yapı – üst yapı ilişkisinin var olduğunu görmek önemlidir. Buna göre birinci dönemde Derrida, özellikle Batı felsefesinin teorik alt yapısını oluşturan metinleri yöneten kavramsal şiddeti gözler önüne sermek suretiyle söz konusu metinlerin dayandığı teorik çerçeveyi temellerinden sarsmaya çalışır. Bunu yaparken metnin kendisini üzerine inşa ettiği bazı düalist kavram hiyerarşilerini temele alır ve söz konusu kavram hiyerarşilerinin kurulumundaki keyfiliği ortaya çıkarır.<sup>5</sup> Bu kavram hiyerarşileri, Batı kültürünün düşünme yapısını belirleyen bir karakter arz ettiğinden, kurulumlarındaki keyfilik ve şiddet tüm Batı kültürünün genetiğine işlemiş kurucu bir şiddet olarak

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, “Implications”, Positions, çev. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press. s.14

<sup>5</sup> Söz konusu kavram hiyerarşilerinin en önemlisi ise yazı-söz karşıtlığıdır. Bunun dışındaki diğer tüm karşıtlar ( kültür – doğa, kadın – erkek, iç – dış vs.) hep yazı ve söz karşıtlığının bir uzantısı ya da bir yansıması olarak ele alınır.



yansımaktadır. Bu kavram çiftleri arasındaki zıtlığın yapısökümsel bir metin okuma ile çözülmesi ve bunlardan herhangi birine bir öncelik atfedilmesinin gerekçelerinin çürütülmesi, söz konusu hiyerarşiye dayanan metinlerin tek bir çizgi üzerinde okunmasını da imkansız hale getirmektedir. Derrida'nın birinci dönemi özetle, Batı kültürünün üzerine inşa edildiği metinlerin hakikat iddialarının dayandığı temelin keyfiliğini ortaya çıkararak ifşa etmekte ve yazarın kendi metnine zorla yüklediği anlamı dağıtarak alternatif anlamların ortaya çıkmasına yol açmayı hedeflemektedir.

Derrida'nın ikinci dönemi olarak adlandırılan ve daha ziyade felsefi kariyerinin son 10 yılına tekabül eden çalışmalarında ise kökensel kavramsal şiddetin oluşturduğu kültürün pratik yansımalarıyla yüzleşir. Tek tek her kavram yoluyla bir düşünme biçimi haline gelen teorik şiddet, bir kültür olarak, Batı kültürü adıyla adlandırılan bir kurumlar ve pratikler, dolayısıyla otoriteler bütünü olarak cisimselleşir. Bu dönemde Derrida özellikle Batı kültürünün kimliğini, üzerinde yükseldiği şiddeti gizlemek ve örtük bir biçimde devam ettirmek yoluyla kazandığını göstermeye odaklanır. Kendisini keyfi ve şiddete dayalı bir hiyerarşiye dayandıran bu otoritelerden geriye hep, söz konusu şiddetin nesnesi olan bir öteki kalır. İşte bu ötekinin sesini duyulmaz hale getirmek için Batı kültürünün şiddete dayalı üst yapısı, konukseverlik, affetme, hediye verme, yas tutma gibi görünürde şiddet içermeyen, hatta şiddeti koşulsuzca reddeden pratikler üreterek, altında yatan şiddeti örtbas etmeye çalışır. İşte Derrida da özellikle bu pratiklerin yapısını sökerek ve Batı uygarlığının genetiğine işlemiş şiddetin bu kavramlarda da belirleyici olduğunu ifşa ederek, Batı kültürünü kendisiyle yüzleşmeye çağırır. Dolayısıyla hem birinci dönemde hem de ikinci dönemde Derrida'nın temel amacı otoritenin kökenine ilişkin bir inceleme yoluyla otoritenin yasal ya da meşru olarak kabul edilen şiddetinin, temelsizliğini dolayısıyla adaletsizliğini göstermektir.

Derrida'ya gelen sert eleştiriler bu bütüncül yapıyı ve yapısökümün bu keyfi şiddetle hesaplaşma şeklinde gelişen etik motivasyonunu görmezden gelmenin bir sonucudur. Söz konusu etik motivasyon dikkate alınmadığında ilk dönem eserleri

anlaşılması zor, muğlak ve içerikten yoksun olarak görünür<sup>6</sup>. Yine bu etik motivasyon ile tespit edilen kavramsal şiddetin oluşturduğu teorik alt yapı dikkate alınmadan, kültürel pratik ve kurumlara ilişkin görüşleri de kinik, nihlist ve ya da en azından pasifist bir tavır alma olarak değerlendirilir.<sup>7</sup> Gerçekten de filozofun özellikle ikinci dönemine ilişkin getirilen eleştiriler Derrida'nın etik ve politik bir karar verilemezlik durumuna işaret etmek suretiye, imkanını özgürce karar veren bir öznenin varlığına bağlayan bu alanlarda hareket etmeyi imkansızlaştıran bir nihilizmi temsil ettiği yönündedir. Bu makalenin temel amacı özellikle söz konusu tek yanlı okumalardan tamamen uzak kalarak Derrida'nın konukseverlik ritüeli üzerine yaptığı incelemeden yola çıkarak, filozofu kariyerinin başından bu yana yönlendiren etik ilgiye dikkat çekmek ve yapısökümsel metin okuma stratejisinin etik ve politik açıdan statusünü tahlil etmektir. Bu bağlamda ilk olarak Derrida'nın konukseverlik üzerine yaptığı analizler ortaya konacak, daha sonra bu analizlerin günümüz etiği ve siyaseti açısından değeri tartışılacaktır.

## 2- Derrida ve Konukseverlik:

Derrida'nın konukseverliğin imkânı üzerine yaptığı soruşturma filozofun son dönem eserlerinin çoğunda bir şekilde yer alsa da bütün bir araştırma konusu olarak Türkçe'ye "Konuksev(-er/-mez-)lik"<sup>8</sup> olarak çevrilen çalışması, Levinas üzerine yazdığı "Adieu to Levinas" ve konukseverlik üzerine verdiği seminerlerden oluşan "Of Hospitality" adlı eserlerinde içerilir. Derrida'nın konukseverliğe ilişkin analizi temel olarak koşulsuz, saf bir konukseverlik etiğinin imkansızlığı, koşullu konukseverliğin ise konukseverlik olarak kendi kendisini yok edecek bir pratik olduğu düşüncesine dayanır. Böylece konukseverliğin ne olduğu konusunda

---

<sup>6</sup> Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, Cambirdge Pub. New York, 1993, p.122-140

<sup>7</sup> Simon Critchley, **Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas**, Edinburgh University Press, 1999, Edinburgh, p.16

<sup>8</sup> Jacques Derrida, "*Konuksev(-er/-mez-)lik*" **Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros**, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Türkiye İş Bankası Yay. 2012, İstanbul, ss. 7-33

okuyucuyu kesin bir karar verilmezlik deneyimi ile yüzleştirmeyi amaçlar. Söz konusu kararverilemezlik deneyimi, başka bir deyişle konukseverliğin imkansızlığına ilişkin deneyim, Derrida'ya göre paradoksal bir biçimde konukseverlik pratiğinin koşuludur. Derrida'nın koşul kavramı üzerinden ele aldığı konukseverlik soruşturması, özellikle iki filozof üzerinden gelişir. Bu filozoflar E. Levinas ve I. Kant'tır. Levinas'ın ilksel felsefe hatta belki de felsefe öncesi ilksel deneyim olarak değerlendirilebilecek etik anlayışı koşulsuz konukseverliği, Kant'ın "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme"<sup>9</sup> adlı yazısında ele aldığı ve politik bir uygulama olarak değerlendirdiği konukseverlik düşüncesi de koşullu konukseverliği temsil eder. Derrida'ya her iki analizin de çıkmazlar ürettiğini gösterecek bir eleştirel okuma yapmak suretiyle konukseverliğin ne olduğu konusunda karar vermeyi imkansız kılar.

### 3- Koşullu Konukseverlik: I. Kant ve Politika

Derrida "Konuksev(-er/mez)lik" adlı makalesine Kant'ın yukarıda adı geçen eserinin üçüncü maddesine atıfta bulunarak başlar. Söz konusu bölümün başlığı "Dünya Vatandaşlığı Hukuku Evrensel Bir Misafirlik Şartları ile Sınırlandırılmalıdır."<sup>10</sup> adını taşır. Derrida daha bu başlıkta konukseverlik sorununun koşul kavramına bağlandığına dikkat çeker. Derrida'nın okuması uyarınca, Kant'a göre konukluk hakkı, hak olmak bakımından ahlakın değil hukukun konusudur. Zira başlıkta dünya vatandaşlığı hukuku kavramına vurgu yapılmaktadır.<sup>11</sup> Bu anlamda konukseverlik Kant açısından insan severlikle ilgili değil haklarla ilgili bir kavramdır.<sup>12</sup> Bu hak, başkasının toprağında, yerinde ya da evinde düşman muamelesi görmeme hakkıdır. O halde özetle konukseverlik Kant'a göre, bir yabancıнын, başkasının topraklarında, o toprağın sahibi tarafından düşman

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme**, (çev. Yavuz Abadan), Seha L.Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara,1960.

<sup>10</sup> **A.g.e.** s.26

<sup>11</sup> Derrida "Konuksev(-er/-mez-)lik" s. 8

<sup>12</sup> Kant, **a.g.e.**, s.26

muamelesi ile karşılaşmama hakkıdır. Bu anlamıyla konukseverlik hemen her kültürde var olan ve geleneksel olarak uygulanagelen bir ritüele karşılık gelir.

Tarih boyunca konukseverlik hep hukuki bir pratik olarak uygulanmıştır. Bu bağlamda Kant da Grek kültürüyle başlayan geleneğin önemli bir uğrak noktası olarak değerlendirilir.<sup>13</sup> Koşullu konukseverlik, haklarla, görevlerle yasalarla ve kurallarla belirlenmiş olan bir pratiktir. Hem konuk hem de ev sahibi için belli yasalar vardır. Bu yasaların çiğnenmesi artık konukseverlik “sözleşmesi”nin devam etmemesi sonucunu doğurur. Derrida bu noktada eski Yunan’da “yabancılar”ın – bu yabancı kavramının Derrida’nın konukseverlik analizi açısından taşıdığı nihai öneme daha sonra değineceğiz – sahip olduğu bazı yasal hakların varlığına dikkat çeker: “Eğer bir yabancı olarak belirlenmişsem, mahkemede kendi dilimde ve kendi konuşma biçimimde kendimi savunmama izin verilmelidir.”<sup>14</sup> Bu bir yabancıyı mutlak olarak yabancı olmaktan, tehlikeli, barbar ya da bir asalak olmaktan ayıran şeydir. Yabancı büyük oranda yabancı olduğunu belirleyen yasa ile mutlak yabancılığından feragat eder. Böylece konukseverlik hakkı kazanır. Burada iki insanın birbirini hukuken, resmen tanınması söz konusudur. Ev sahibi ve konuk, hatta onların kuşaktan kuşağa aileleri bile<sup>15</sup> bu yasanın şartları tarafından çeşitli yükümlülüklerle donatılmış ve bu sayede bazı haklar kazanmıştır. Kant işte bu geleneğin devamı olarak konuk olma hakkından bahseder. Elbette bu hak ancak konuğun bir tehdit oluşturmaması koşuluyla talep edilebilir. Yabancı bir tehdit oluşturmama taahhüdünü önceden vermelidir. Dolayısıyla konuk ile ev sahibi arasında tam bir alışveriş söz konusudur.

Derrida’nın Kant’tan yola çıkarak şimdiye kadar yaptığı tüm analizler elbette ilişkinin bir yönüne, konuğun konukluk hakkına ilişkindir. Ancak konuksever ya da ev sahibi için de durum çok farklı değildir. Bu açıdan da söz konusu olan yine,

---

<sup>13</sup> Mark W. Westermorelands, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, **Kritike Volume Two Number One (June 2008)** s. 1

<sup>14</sup> Jacques Derrida, **Of Hospitality**, çev. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000, s.19

<sup>15</sup> **A.g.e.** s.21

haklar, taahhütler, sorumluluklar ve görevlerdir. Derrida koşullu konukseverliğin öznesine ilişkin değerlendirmesini de Kant'ın konukseverlik kavramının Latince kökenine karşılık gelmesi için kullandığı Almanca sözcüğün analizi yoluyla geliştirir. Kant'ın kullandığı sözcük, “*Wirtbarkeit*” sözcüğüdür. Bu sözcük ilişkisel olarak ağırlayan, kabul eden, ev sahibi olan kavramlarının bağlamları ile ilişkisinde anlam kazanır.<sup>16</sup> Derrida'ya göre bu bağlantılar bize koşullu konukseverliğin nasıl çok çabuk bir biçimde konuk sevmezliğe dönüşme riski taşıdığını ve bu bakımdan aslında koşullu konukseverliğin kendi imkânını ortadan kaldıran bir pratik olduğunu göstermektedir. Bu kavram analizinin gösterdiği üzere konuksever, en baştan evin sahibi, kendi alanının patronu ve efendisidir. Bu haliyle de konuk ile ilişkisinde şartları belirleyen konumundadır. Buna göre konukseverlik, konuğu ikincil, dışsal ve eklenti olarak belirleyen dolayısıyla konukseverlik dediğimiz şeyin imkânını ortadan kaldıran bir dizi şart altında kendini gerçekleştirir. Konuksever olarak misafirin gözü sürekli konukta ve bu hukuki ilişkidir.<sup>17</sup> Onun evin eşliğinden içeri girmesini sağlayan sözleşmeye uymama riskine karşı ev sahibi sürekli tetiktedir. Bu elbette ki ev sahibinin konuk üzerinde uyguladığı kesin bir şiddet olarak değerlendirilebilir. Konuğa şiddete dayanan bir ilişki de elbette konukseverlik olarak değerlendirilmemelidir: “Eğer ben sadece görevden dolayı, gönülsüzce, doğal yatkınlığımın aksine bir tavırla ve hiç gülümsemeden ötekini karşılasam, bir konukseverlik göstermiş olmam.”<sup>18</sup> Bütün bunların sonucunda Derrida'ya göre koşullu konukseverlik aslında konuğa şiddet uygulama suretiyle ev sahibini yücelten bir dizi ritüelin uygulanması olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle tam tersine, konukseverliğe dönüşür. “Konukseverlik kendini yok etmekten “başka bir deyişle, kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan” ya da kendini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık

---

<sup>16</sup> Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-)/lik*” s.12

<sup>17</sup> Jacques Derrida, , **Adieu to Emanuel Levinas**, trans. Pascale-Anne Braut and Michael Naas, edt. Werner Hamacher and David E. Wellbery, Stanford University Press, Stanford, 1999 s.15

<sup>18</sup> Jacques Derrida, **Act of Religions**, Routledge Press, New York and London, 2002 s.362

kılmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve bir deneydir.”<sup>19</sup>

#### 4- Koşulsuz Konukseverlik: Levinas ve Etik:

Derrida koşullu konukseverliği Kant ile ilişkilendirirken koşulsuz konukseverlik analizini de Levinasçı etikten yola çıkarak belirler. Elbette Levinas’ın kökensel etik anlayışı söz konusu analiz için en uygun örnektir. Ayrıca söz konusu anlayış, konukseverlik bağlamında Kant’ın görüşleriyle de tam bir tezat teşkil eder. Politik olanı önceleyen etik anlayışıyla Levinas, hiçbir biçimde şiddete dayanmayan bir karşılama olarak etik bir ilişkinin imkânını savunur. Söz konusu kökensel etik ilişkinin ne olduğuna ilişkin kısa bir bilgilendirme, Derrida’nın koşulsuz konukseverliği ele almasını anlamak açısından elzemdir. Bu nedenle, biz de önce Levinasçı etiği ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağız:

Levinas etiğinin temel kavramı kuşkusuz “başka” kavramıdır. Levinas için bu kavram hem felsefenin hem de genel anlamda insan ediminin başlangıç noktasıdır. Bu anlamda o, felsefe tarihinde kökenine “Ben” kavramını koyan ve buradan hareket eden bütün felsefelerle hesaplaşır. Söz konusu hesaplaşma çerçevesinde Levinas, etik ile politikayı kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Levinas için onlar, alanları birbirinden tamamen farklı iki disiplindir. Politika, savaşın öngörülebilirliği üzerine kuruludur. Savaş hali da ahlakı askıya alır. Geleneksel felsefe politikayı, yani kazanmak için her yolu kullanmayı akıl veya akıllı olmakla özdeşleştirir. Böyle olunca varlık da kendini felsefi düşünceye savaş biçiminde ifşa eder.<sup>20</sup>

Varlığın tecrübesi bu yolla elde edilir. Buradaki şiddet felsefeyi karakterize eden şeydir. Felsefenin kökenine işlemiş bu şiddet özdeşlik olarak adlandırılan Aynı’nın Başka’ya uyguladığı şiddettir. Varlık kendini Aynı’nın Başka’ya karşı

---

<sup>19</sup> Jacques Derrida, “Konuksever(-er/-mez-)lik” s.10,11

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuza Önsöz” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Zeynep Direk). Metis Yay. İstanbul, 2003, s.91.

savaşında temellendirir. Temeli ontolojik şiddete dayanan bir felsefe de doğal olarak herhangi bir etik üretemez. “Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir”<sup>21</sup>

Levinas’a göre felsefe tarihi bütün olarak “Ben” den hareketle kurulmuş düşüncelerin kendini gösterdiği bir alandır. Bu yüzden de felsefe tarihi boyunca ortaya atılan görüşlerde sıklıkla tarihsel süreç, şiddet ve savaşın sergilendiği sahne olarak betimlenir. Marx felsefesi bunun bir örneği olabilir.<sup>22</sup> Bu felsefelerde ortaya çıktığı şekliyle, “Ben en üst dereceden bir özdeşleşmedir.”<sup>23</sup> En üst dereceden özdeşleşme, kendiyile özdeş olmaktan fazla bir şeydir. Levinas’a göre Ben’in bu özdeşliği her şeyi kendisiyle aynı kılan bir özdeşleşmedir. Bu anlamda Ben, yalnız kendiyile özdeş olan değil özdeşlik fenomeninin kendisinin de kaynağı olandır.<sup>24</sup> Felsefe tarihinde genellikle ilk felsefe olarak ontoloji, Ben’in incelenmesi olarak ortaya çıkar ve karşısına yerleştirdiği Ben olmayanı kendisine benzeterek, kendisi içinde, “aynı olan”da ve “aynı olma” da eriterek kimliklendirir. Varlık çözülebilir bilinmezliği içinde her zaman Ben’e kendini aynılaştırmak üzere sunar. Buradaki “Ben” bilen öznedir. “Bilginin Ben’i aslında, hem Aynı’nın alası, hem aynılaştırma olayının kendisi hem de her Başka’nın Aynı’ya dönüştüğü potadır. Felsefi simyanın felsefe taşıdır.”<sup>25</sup>

Levinas’a göre Ben – Ben olmayan karşıtlığı olarak Başka’nın Aynı’da felsefeye eritilmesinin bazı önemli sosyal ve hukuki boyutları vardır: “Homojen ya da sosyalist toplumda, Başkası’na da Ben statüsü vermek ve Ben’in kendisini, bizzat yaptığı haksızlığın yol açtığı yabancılaşmadan kurtarmak söz konusudur.”<sup>26</sup> Bu

---

<sup>21</sup> A.g.e. s.93

<sup>22</sup> Hugh J. Silverman, **Derrida and Deconstruction**, Routledge Press. New York and London, 2004 s.179

<sup>23</sup> Emmanuel Levinas, “*Başka’nın İzi*” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Erdem Gökyaran), Metis Yay. İstanbul,2003 s.130

<sup>24</sup> A.g.e. s.130

<sup>25</sup> Emmanuel Levinas, “*Aşkınlık ve Yükseklik*” **Sonsuza Tanıklık** iç. (çev. Zeynep Direk), Haka Yücefer, Metis Yay. İstanbul, 2003 s.116

<sup>26</sup> A.g.e. s. 117.

anlayışta varlık ya yalnız Ben için ya da Ben olmayan olarak Ben'in bir parçası yapılmış, dolayısıyla var olmak için Başkılığında feragat etmiş bir Başka içindir. Ben – olmayanı kendisinin önünde, gelişmesini engelleyen bir engel olarak gören bu anlayış, her türlü çeşitliliği ve farklılığı ortadan kaldırarak homojen Devlet anlayışlarına ve buna paralel olarak endüstri toplumuna da kaynaklık etmiştir. Levinas'a göre söz konusu felsefi sistem, şiddete dayalı olduğu için mutlak olarak Başka ile ilişki kuramaz, onu hep göz ardı eder. Oysa, insanlığın gerçek kaynağı işte o sonsuzca Başka olandır.

O halde gözleri Başka'ya, yani Aynı'ya direnen, ona boyun eğmeyen sonsuzca Başka'ya çevirmek gerekir. Levinas felsefesi bu edimin olanaklılığı sorusuna verilen bir cevap olarak değerlendirilebilir. Ona göre, gerçekten sonsuzca Başka olandan, dolayısıyla şiddetten beslenmeyen bir kaynaktan yola çıkarak felsefe yapmanın bir yolu vardır: Bu ancak “felsefenin gerçekten de bir alerjiden [başka karşısındaki alerji] doğmuş olduğu”<sup>27</sup> düşüncesini reddederek gerçekleştirilebilir. Söz konusu reddetme Başkanın hiçbir şekilde temalaştırılmadığı, Ben ile Başka arasında ortak hiçbir şey olmadığı bir ilişkiyi talep eder.

Aslına bakılırsa, Levinas, yeni bir felsefe yapma biçimi önerir. Bu felsefe yapma biçimi Başka olana ve her zaman Başka kalana alerji duymayan, bu alerjiden yola çıkmayan bir felsefedir.<sup>28</sup> Bu noktada Levinas'ın felsefesinin, tam olarak bu sonsuzca Başka ile ilişkiyi ana konu olarak ele alan bir felsefe olduğu değerlendirmesi yapılabilir. Buna göre sonsuzca Başka olan ile ilişkinin mahiyeti bilince kendini veren bir öz değildir. Bu nedenle yönelimsel Ben, bu sonsuzca Başka karşısında çaresiz kalır, iktidarını uygulayamaz. Böylece Ben, kendi egoizminden utanır. Söz konusu egoizm ve onun verdiği özgürlük sorgulanmaya başlar.

Temalaştırılmayan sonsuzca Başka, yüz (epiphanie) olarak tezahür eder: “Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur.

---

<sup>27</sup> Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”. s.120

<sup>28</sup> Levinas, “Başka'nın İzi” s.131.



Başka, beni alçak gönüllüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker.”<sup>29</sup> Başka, yüz olarak tezahüründe, gören ama kendisi görünmez kalandır. Ben burada kendisine bakışın verdiği rahatsızlığı hisseder. Bu bakışın sorumluluğunda kendini sorguya çeker. Aynı, öteki tarafından sorgulanır ya da Levinas’ın terimlerini kullanarak anlatmak gerekirse; Aynıya indirgenemeyen başkalık bilen öznenin bilişsel güçlerinden kaçır.<sup>30</sup> Bu bakımdan Başkanın Aynıya bakışı bir sorgulama olarak ortaya çıkar. Ben burada kendini bu sorgulamaya yanıt verme zorunluluğu içinde bulur. Ben bu yanıt verme sorumluluğundan kaçamaz. Söz konusu sorgulama Ben’i yeniden kurar. Ben yanıt vermekten kaçamadığı bu yüzleşme karşısında kendini yeniden belirler. Bu belirlenimde de, Başka’ya bağlı kılınır. Buradaki bağlılık, bir parça - bütün ya da etki - neden bağlılığı değildir. Ben, kendisine bakışın sorumluluğunda, Başkanın tüm kaderi kendi ellerindeymişçesine ona bağlanır.<sup>31</sup> Söz konusu sorgulamada Ben’den başka yanıt verecek kimsenin olmaması bu bağlılışımı karakterize eder. Buradaki yüz, dışarıdan gelen, sonsuzca Başka olanın, ötekinin yüzüdür. Bu bağlanmanın politik, ontolojik ya da epistemolojik bir bağlanma olmadığı çok açıktır. Söz konusu bağlanma kökensel ve etik bir bağlanmadır. Bu etik ilişki bir evrenselliğe açılmaz. Ben’in sorumluluktan kaçamaması ve yanıt verecek başka kimsenin olmaması bu ilişkiyi biricik kılar.

Ontolojik Ben, bu ilişki ile birlikte etik Ben haline gelir. Ben, Başka’ya şiddet uygulamak yerine onu sahiplenir ve onun sorumluluğunu tümüyle kabul eder: “Aynı’nın egemenliğini ayakta tutan iktidarın doluluğu, Başkası’nı ele geçirmek için değil, ona destek olmak için Başka’sına doğru genişler. Ama Başka’nın yükünü üstlenmek, aynı zamanda, Başka’yı tözselliği içinde onaylamak, onu Ben’in yukarısında bir yere yerleştirmektir.”<sup>32</sup> Ben, sorumluluğunu üstlenmek zorunluluğu içinde kaldığı Başka hakkında hesap verme zorunluluğuyla da yüzleşmek zorunda

---

<sup>29</sup> Levinas, Emmanuel “*Aşkılık ve Yükseklik*. s.121

<sup>30</sup> Simon Crichtley, **The Ethics of Deconstruction**, s. 6

<sup>31</sup> Levinas, “*Aşkılık ve Yükseklik*”. s.122

<sup>32</sup> **A.g.e.** s.124.

kalır. Sonsuzca Başka olan ile karşılaşmasında Ben, bir yandan sorumluluğunu üstlendiği Başka'ya onun hesabını vermek zorunluluğunu da hisseder. Bu zorunluluk söz konusu sorumluluğun bir acıma ile ortaya çıkmasını yasaklar. Dolayısıyla burada belirleyici olan Ben değil sonsuzca Başkadır.

Levinas'a göre Ben'i başkasına bağlayan bu etik ilişki yönelimsel bir ilişki değildir. Her yönelimsel ilişki şiddete dayanır. Burada yönelimselliği aşan bir ilişki söz konusudur. Levinas bu ilişkiye "sonsuz fikri" ismini verir.<sup>33</sup> Yönelimsellik kavranabilir bir nesneye yönelen bir bilinci varsayar, dahası bu bilincin edimidir. Oysa bu sonsuz ilişki, kavranılamaz olanın kavranılamazlığını bozmadan onu kavrama amacındadır. O, tematize edilemeyen, dolayısıyla kavranılamayan Başka'nın bu kavranılamazlığını bozmadan onla kurulabilecek bir ilişkidir.

Söz konusu ilişki Levinas'a göre Ben'in her türlü anlamlandırma faaliyetinden önce gelmektedir. Bu Başka'nın dışarıda değil, yüksekte olmasından kaynaklanır. Ben'in yüksekte olması fikri, bu sorgulamanın olumlu karakterini belirler. Buradaki Ben, her türlü yönelimden ve tematizasyondan önce dolayısıyla tüm felsefe yapma işleminden önce var olan Ben'dir. Dolayısıyla bu Ben ile Başka arasındaki etik ilişki de Levinas'a göre ilk felsefedir. "Düşünümün içindeki her kendine yönelik eleştiri, sorumluluktan sonra yer alır."<sup>34</sup>

Levinas'ın ilk felsefe olarak öne sürdüğü etik, özetle, her türlü ilişkisellikten önce, kurulacak bütün ilişkilerin her iki taraf adına hesabının verileceği bir etik ilişki olarak ortaya çıkar. Ben ile Başka arasındaki ilksel bir ilişkidir bu. Buna göre Ben, kendisi ile ve Başka arasında kurulacak her ilişkinin sorumluluğunu almadan adım atamaz.

Derrida açısından koşulsuz konukseverlik işte Levinas'ın sonsuzca Başka karşısında Ben'e biçtiği bu rolü talep eder. Bu anlamıyla koşulsuz konukseverlik, mutlak konukseverlik olarak etiğin konusudur. Koşulsuz konukseverlik yasası

---

<sup>33</sup> A.g.e s.124.

<sup>34</sup> A.g.e. s.126.

politikanın, dolayısıyla karşılıklılığın ötesine uzanır.<sup>35</sup> O ilkelerden ve kurallardan azadedir. Öteki ile kurulan sonsuz ilişki içinde Ötekine sunulan bir ağırlamadır.<sup>36</sup> Mutlak konukseverlik sadece belirlenmiş bir yabancıya değil, mutlak anlamda bilinmeyene, isimsiz olana, ona isim verilmeyene, yani adı dahi bilinmeyene, dolayısıyla hiçbir beklenti olmadan kabul edilene sunulur.<sup>37</sup> Bu konukseverlik anlayışında, bir anlamda konuk, ev sahibinin yerine geçer. Koşulsuz konukseverlikte ev sahibi, kendi evinin efendisi olmaktan vazgeçer, kendinin olan ne varsa bu bilinmeyen yabancıya sunmaya hazırdır. Artık ortada konuk ile ev sahibini ayıran bir sınır ya da eşik yoktur. Ev sahibi kendi evinde gönüllü bir rehine halini alır. Ancak bu sayede ev sahibi olarak kalabilir. Misafir gelir gelmez ev sahibi artık sadece bir rehinedir.<sup>38</sup> Böyle bir ilişki de artık bir konukseverlik etiği olarak değerlendirilemez.

Derrida'ya göre Levinas, kendi etik anlayışında iki insan arasında şiddet içermeyen bir ilişkinin hayalini kurar. Ancak şiddet, ilişkinin daha başından itibaren iş başındadır. Zira Derrida, Öteki'ye karşı gösterilen bu koşulsuz konukseverliğin bir cevap olduğunu ifade eder. İlişkiyi başlatan edim, koşulsuz konukseverlik değil, Öteki'den gelen bir konukluk talebidir. Ancak bu öyle bir taleptir ki, bu talebe kayıtsız kalmak imkânsızdır, cevap vermek bir zorunluluktur. Söz konusu cevap, Ben'i kurucu bir niteliktedir. Ben'in bu talep karşısında geri çekilme, görmezden gelme, ya da yanıt vermeme şansı yoktur. Ben kendini Öteki'ye adama zorunluluğuyla belirler. Bu, kuşkusuz Öteki'nin Ben'e uyguladığı şiddettir. Konukseverlik özelinde, bu şiddet ev sahibini kendi evinde konuk, dahası rehine kılan unsurdur. Dolayısıyla Derrida'ya göre Levinasçı kökensel etik anlayışı ve bu anlayışın beraberinde getirdiği koşulsuz konukseverlik fikri de kurucu bir şiddete dayanmaktadır.

---

<sup>35</sup> Derrida, *Adieu to E. Levinas*. s.29.

<sup>36</sup> Hent De Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought" **Jacques Derrida and Humanities** iç. Ed. Tom Cohen, Cambirdge Uni. Press, New York, 2001 s.180 pp.172-192

<sup>37</sup> Thomson, Alex, **Deconstruction and Democracy**, Continuum Pub.2005, London, p.140

<sup>38</sup> Derrida, *Adieu to Emanuel Levinas*, s.41.

Ayrıca Derrida, Levinas özelinde, filozofun ortaya koyduğu ilksel etik ilişkinin de gerçekleşmesi imkânsız bir ilişki olduğunu iddia eder. Levinas'ın dekonstrüktif okumasında Derrida, bu ilksel etik ilişkiye, hatayı, zorunlu görmezden gelmeyi, ertelemeyi, ihmal ve farkı koyarak, daha doğrusu bu ilişkide bu unsurların daha başlından itibaren iş başında olduğunu göstererek, Levinas'ın sistemini ters yüz eder. Öncelikle, Derrida sonsuzca Başka olarak ortaya konan kavramın, kendisiyle özdeş olan bir mevcudiyet olduğunu ve bu bağlamda böylesi bir mevcudiyetin var olamayacağını iddia eder. Derrida'nın itirazına göre Levinas'ın şiddete bulaşmamış ilksel Başka'sı şiddet olasılığının ötesinde, ona galip gelecek olan bir telos, bir ideal köken arayışının sonucudur. Bu arayış, aslında, kimseyi dışlamamanın yani herkesi içine alacak mükemmel bir mevcudiyetin arayışıdır. Derrida böylesi bir mevcudiyetin imkânsızlığına dikkatleri çeker.<sup>39</sup>

Derrida'ya göre Levinas'ın ilksel etik ilişkisinin temelindeki şiddet çift yönlüdür. Yani sadece Ben'e değil Öteki'ye de şiddet içerir. Levinas'çı etikte bir sonsuzca Başka bir de Ben tahayyül edilir. Derrida ise gerçekte böyle bir dolaysız tekil ilişkinin mümkün olmadığını iddia eder. Çünkü hiçbir zaman tek bir Başka yoktur. Her etik ilişki her zaman öteki Başka'ları ihmal etmek, onları görmezden gelmek, etik açıdan onlarla başarısız bir ilişki deneyimlemek anlamına gelir. Bu bakımdan şiddet en baştan itibaren vardır. Şiddetten bağımsız, şiddete bulaşmamış bir Başka – Ben ilişkisi mevcut değildir. Bu bakımdan mutlak barış ya da mutlak konukseverlik de mümkün değildir.

Levinas felsefesindeki mutlak barış idealini kapalı bir bütün varsayımının bir tezahürü olarak gören Derrida'ya göre özne asla kendinden öteye gidemez. Ben'in ötekine açıklığı her durumda kendi deneyimi tarafından dolayımlanır. Bu dolayım onu sınırlar. Dolayısıyla özne asla kendinde olamaz. Her zaman sonludur. Dolayısıyla her ilişki sonlu insanlar arasında olacağına göre, her insan hem Ben hem de ötekidir. Levinas'ın ortaya koyduğu etik ilişki sonlu özneler arası ilişkiler ağında

---

<sup>39</sup> Martin Hägglund, "The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas", *Diacritics*, Vol.34 N.1. Spring, 2004 p.50.

açığa çıkmaz. Çünkü kendini tamamen ötekine adamak mümkün değildir. Mümkün olduğu hayal edilse bile, Ben, öteki ile arasındaki tekil ilişkide, kendisinden yardım isteyen diğer bütün ötekileri ihmal eder ya da reddeder. Çünkü her zaman bir etik ilişkide ikiden fazla taraf vardır. Bu da etik ilişkinin içine ihmali, görmezden gelmeyi ve sınır koymayı sokar. Potansiyel olarak düşünülecek sınırsız sayıda öteki vardır ve bazılarını bazılarının yararına görmezden gelmeden sorumluluk almak mümkün değildir. Sorumluluğu mümkün kılan şey aynı zamanda kesin anlamıyla sorumluluğu imkânsız kılar.

### 5- İmkânsız Bir Deneyim Olarak Konukseverlik:

Geldiğimiz noktada Derrida hem koşullu hem de koşulsuz konukseverliğin kendi kendisini ortadan kaldıran pratikler olduğunu iddia etmektedir. Her ikisi de insanlar arasındaki şiddeti azaltmak ya da yok etmek bağlamında şiddet içermeyen bir ilişki hedefiyle çıktıkları yolda şiddetin başka bir boyutta tekrar ortaya çıktığı ilişkilere tutunurlar. Bu bağlamda Kant ile Levinas'ın şiddete bakışları arasındaki fark belirleyicidir. Kant şiddeti ortadan kaldırmak isterken, Levinas ortaya çıkmasını engellemeye çalışır. Bu nedenle Kant koşullar ve sınırlamalar ortaya koyarken Levinas tüm koşulları kaldırmaya çalışır. Derrida bu ikisi arasındaki farkı iki filozofun savaş ve barışa ilişkin fikirlerindeki farklılığa dayandırır: Kant için doğal olan savaştır, barış ise savaşın kesilmesi durumudur. Dolayısıyla insanlığı her hangi bir koşulda sınırlandırmadığımızda savaş ve şiddetle karşılaşmak kaçınılmazdır. Bu nedenle Kant koşullandırılmış evrensel konukseverlik hakkıyla doğal savaşı ve düşmanlığı ortadan kaldırmak ister.<sup>40</sup> Bu yüzden de koşullu konukseverlik fikrini yöneten kavram çifti, konuksever ve düşmandır. İnsanlar kendi aralarındaki doğal ve tekil ilişkilerinde savaşa yöneldikleri için barış ancak bu ilişkiye koşullar ve sınırlamalar koyarak, devlet eliyle ve vatandaşlık statüsünün yardımıyla sağlanabilir.<sup>41</sup> Oysa Levinas için doğal durum bir barış durumudur. Her türlü koşul,

---

<sup>40</sup> Derrida, *Adieu to E. Levinas*, s.44

<sup>41</sup>Hent de Vries, **Derrida and Ethics: Hospitable Thought**, p. 182

bir Ben'in diğereine uyguladığı bir şiddettir. Levinas'a göre barış her türlü politikayı ve politik özneyi önceler. Bu durumda şiddet ve savaş bireyler arası doğal ilişkiyi ihlal eden yanlış politik kararların sonucudur. İşte bu nedenle Levinas'ta koşulsuz, dolayısıyla şiddetsiz bir barışın ancak ve ancak iki insan arasındaki tekil ve biricik bir ilişkiyle gerçekleşebileceğini düşünür.

Derrida'ya göre aralarındaki bunca farka rağmen her iki filozof da şiddetin olmadığı bir ilişki biçimi ararlarken şiddet üreten yeni ilişki biçimleri üretmişlerdir. Kantçı koşullu konukseverlik, ötekini sert koşullarla belirleyen, sınırlayan ve onun kendine has'lığını elinden alan bir şiddet uygulayıp konukseverliği bir konukseverliğe dönüştürürken, Levinasçı koşulsuz konukseverlik, ev sahibini konunun rehinesi haline getirmek suretiyle şiddete dayalı ilişkiyi tam aksi yönden kurmuştur. Geline nokta artık konukseverliğin ne olduğu noktasında karar vermenin imkânsız olduğu bir noktadır. Zira artık konuk ya da ev sahibinin ne olduğunu belirlemek olanaksız hale gelmiştir. Kantçı koşullu konukseverlikte, konuk kendi olmaktan çıkmış ve ev sahibinin belirlediği bir nesne haline gelmiş, koşulsuz konukseverlikte ise ev sahibi, kendisinin olandan feragat ederek ev sahibi olma statüsünü yitirmiştir. Bu durumda artık konukseverliğin ne olduğunu, onun öznesini ve nesnesini belirlemek imkânsız gibi görünmektedir.

İşte Derrida da buna vurgu yapmak için, "Konuksevermezlik" adlı makalesini konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz yargısı üzerinden detaylandırır. Derrida burada söz konusu yargının dört ayrı bağlamda anlaşılabilirliğini ifade eder. Her bir bağlam bizi hem koşullu konukseverlik hem de koşulsuz konukseverlikle ilgili yukarıda yapılan analizlere geri döndürecektir. Sonunda konukseverliğin neden kendi kendini imha eden, kendi olanaksızlığını içinde barındıran bir kavram olduğu da daha net bir biçimde açığa çıkacaktır.

Derrida söz konusu yargının olası anlamlarını detaylandırırken ilk olarak konukseverliğin nesnel bir bilgiye uyan bir kavram olmadığı tespitinde bulunur. Dolayısıyla burada "bilmeme" bizden kaynaklı bir eksikliği ifade etmez.

Konukseverlik kavramının kendisi kimliksiz bir kavramdır. O her türlü kimlikleştirmeye, tutarlı bir biçimde nesnelleştirilmeye direnir. Ayrıca, konukseverlik kavramı ile ifade edilen şey bir var olan değildir. Dolayısıyla nesne olarak ya da şey olarak bilgisine ulaşılabilecek bir şey de değildir.<sup>42</sup> Konukseverlik, tanımı gereği, yabancıya gösterilir. Dolayısıyla burada konukseverliği belirleyen kavram bilme değil bilmemedir. Bilmeme, yabancıyla ilişkimizin, bu bakımdan da konukseverliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

Burada yabancıya yapılan vurgu önemlidir. Zira yabancı kavramı, birçok açıdan konuk kavramıyla ilişkilendirilebilir, aynı açılardan ev sahibi kavramı ile de çelişkili bir kavram olarak değerlendirilebilir. Nitekim Derrida, konukseverlik üzerine verdiği seminerde problemi yabancı kavramı üzerinden anlamaya çalışır: Yabancı bulunduğu yerde kendisine soru sorulan kişidir. O, kendisinin olmayan topraklar üzerinde bir düşman muamelesi görmek istemiyorsa kendisine sorulan sorulara cevap vermek zorunda olan kişidir. ( Derrida burada elbette koşullu konukseverliğe atıfta bulunmaktadır) Kim olduğunu, niye geldiğini, ne için orda olduğunu, ne kadar kalacağını bildirmeyen bir yabancı konukseverlik gücüne sahip olan kişi tarafından konuk olarak değerlendirilmez. O halde yabancı yabancı olarak kalmaya devam ederek konuk olamaz. Ancak Derrida'nın yukarıda belirttiği gibi, konukseverlik sadece yabancıya gösterilir. Bu aporia bize konukseverliğin bizim için hep bilinmez olarak kalacağını gösterir. Derrida'nın dediği gibi, bilmeme, yabancıyla ilişkimizin, dolayısıyla konukseverliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

Konukseverliğin ne olduğunu bilmediğimiz iddiasının ikinci anlamı ise konukseverliğin sezgisel bir edim olması ile ilişkilidir. Bu bakımdan da birinci anlamı tarafından içerildiği iddia edilebilir: “Eğer konukseverliğin ne olduğunu bilmiyorsak, bu onun var olmamasından, buradaki bir var olan olmamasındandır.”<sup>43</sup> Konukseverlik “olan” bir şey değildir. Dolayısıyla tespiti yapıp bilgisi kazanılamaz. Derrida bu noktada onun bir durum değil bir hak olarak öne

---

<sup>42</sup> Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-lik)*” s.16.

<sup>43</sup> **A.g.e.** s.17.

sürüldüğünü hatırlatır. Bu nedenle o “olan” değil “olması gereken” olarak şimdi ve burada var değildir.

Konukseverliğin olan bir şey değil de olması gereken bir şey olması onun sürekli bir beklenti ile karakterize edildiği anlamına gelir. Konukseverlik sürekli ertelenen, gerçekleştiği anda kendisini ortadan kaldıran bir pratiktir. Derrida için bu sürekli beklenti durumu konukseverliğin kendisini bize açmasına müsaade etmez. Bunu hem koşullu konukseverlik hem de koşulsuz konukseverlik açısından analiz edebiliriz Koşulsuz konukseverlik açısından ele aldığımızda, bir önceki maddede de belirtildiği gibi konuk her zaman yabancıya sunulur. Yabancı ise bilinmeyendir, o sadece sezilir. Dolayısıyla olan bir durum değil ancak sezilen bir geleceğe göndermede bulunulur. Konukseverlik gelecek olan konuğa bir hazırlanma olarak ortaya çıkar. Bir tanıdığa ya da “aileden biri”ne konukseverlik gösterilmez. Bizim kültürümüzde de çok aşına olduğumuz üzere, aileden biri ya da tanıdık ağırlandıkça, kendisinin misafir, yani yabancı gibi hissetmemesi sağlanır. “Sen yabancı mısın?” ifadesinin taşıdığı samimiyetinin altında gizli olan, eve gelenin konuktan öte olduğunun dolayısıyla ortada bir konukseverlik pratiğinin olmadığına göstergesidir. Ancak konukseverliğin birinci şartı konuğun yabancı sınırını aşması değil midir? Başka bir deyişle eşğin geçilmesine izin verilmesi, onun artık yabancı değil de bir konuk olduğunun kabul edilmesi değil midir? Eğer konuk gelmişse artık o yabancı değildir. Eşik aşılmış, yabancıya sorular sorulmuş, yabancı tüm sorulara cevap vermiştir. Başka bir deyişle yabancı yabancılığından sıyrılmıştır. Bu da konukseverlik pratiğinin başladığı yerde, bir olay olarak gerçekleştiği yerde bittiği anlamına gelir. Derrida'nın konukseverliğin ne olduğunu bilmediğimiz iddiasının ikinci anlamını bu minvalde değerlendirmek gerekir. Konuk beklenendir, bu koşulla yabancı olmaya devam edilendir. Eğer kimin beklediği biliniyorsa o konuk değil, “aileden biri”dir. Gelen eğer eşği geçmeye “hak kazandıysa” o artık yabancı yani konuk değildir. O halde konukseverlik sürekli bir ertelemeye maruz kalan bir pratik olarak ortaya çıkmaktadır. O, olan değil beklenendir. İşte bu yüzden Derrida'ya göre konukseverliğin ne olduğunu bilmemiz de mümkün değildir.



Aynı iddiayı koşulsuz konukseverlik açısından analiz etmek de mümkündür. Koşulsuz konukseverlik, temelde konuğun kim olduğunun bilinmemesine dayalıdır. Konuk gelmediği müddetçe ev sahibi, ev sahibi olarak kalmaya devam eder. Ancak konuk geldiğinde, hiçbir şey söylemeden içeri girdiğinde ev sahibi artık yukarıda da ifade edildiği üzere, rehine olur. Onu ev sahibi yapan tüm mülklerinden alıkoyulur. Dolayısıyla ev sahibi ile konuk arasında bir ilişki olarak konukseverlik, sadece ilişkinin bu iki öznesi bir araya gelmediğinde, yani ikisi arasındaki bir ilişkisizlik durumunda mümkündür. O halde konukseverlik özneleri arasındaki ilişkisizlik temelinde ortaya çıkan bir ilişki biçimidir. Başka bir deyişle kendi kendini ortadan kaldıran bir ilişki biçimidir.

Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz iddiasının üçüncü anlamı Derrida'ya göre, iki farklı boyutta değerlendirilebilir. “Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz iddiası aynı zamanda, onun ne olduğunu “henüz” bilmiyoruz iddiasını da içermektedir. Bu “daha değil” vurgusu iki ayrı şekilde ele alınabilir. Ya (hem) “henüz” bir hak olarak konukluğun dışında var olan bir yasa yoktur, ya da (hem de) konuk ne ya da kim olduğunu bilmeden beklenir. Neyin ya da kimin geleceği belirsizdir. Birinci seçenek bizi hukuksal sistemin içinde kalmaya yönlendirir. Burada biz uluslararası hukukun sınırları ile sınırlıyız. Söz konusu sınır bizi konukluk anlamı hakkında sınırlar ve biz bu sınırların ötesinde bir konukluğun ne olduğu hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayız. İkinci seçenekte ise, bu “henüz” bilememe durumu, yani bu “daha değil”<sup>44</sup> konukluğun gelmesi beklenen olarak belirlenmesi ile ya da gelmesi beklenen ile ilişkisi içinde belirlenmesi ile ilgilidir. “Konukseverliğin ne olduğunu daha bilmiyoruz” dediğimiz zaman bundan aynı zamanda daha kimin ve neyin geleceğini bilmediğimizi anlıyoruz; ne böylece konukluk denilenin önceden ne olduğunu biliyoruz ve ne de konuklukta **çağırduğumuz** nedir, o çağrı insan dilinde cisimleşmese de konukluk diye **çağırduğumuz** nedir onu biliyoruz.”<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> A.g.e. s.22.

<sup>45</sup> A.g.e. s.22-23.

Aslında bu iki farklı boyut Derrida'nın koşullu ve koşulsuz konukseverlik olarak ya da etik olarak konukseverlik ile politika olarak konukseverlik olarak adlandırdığı pratiklere tekabül eder. Derrida'ya göre her iki durum da konukseverliğin ne olduğuna ilişkin bizi açmazlara götürür. Koşulsuz konukseverlik, bir önceki maddede ifade ettiğimiz biçimde bir beklentiyi imler. Gelecek kişi davet edilmiş bir konuk olmamalıdır. Konuk bizim kendisini karşılama kabiliyetinde olduğumuz kişi olmamalıdır. Beklenmeyen ve tahmin edilemeyen kişi olmalıdır. Ev sahibi, konuk karşısında tamamen hazırlıksız olmalıdır. Gelen, davete icabet eden kişi değildir, adeta bir istila gerçekleştiren kişidir. Ev sahibi, koşulsuz bir konukseverlik pratiğinde gelen kişi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamalıdır. Ancak bu bilgisizlik bir yapamama ya da bilgiye ulaşamama durumu değil, bilmeyi istememe durumu olmalıdır. Ev sahibi konuk hakkında hiçbir şey sormamalıdır.<sup>46</sup> Ancak bu durumda ev sahibi olarak ben, bana tamamen kapalı olan, benim için tamamen erişilemez olan biriyle ilişki içinde olmayı beklerim ve söz konusu ilişkinin başladığı anda, artık benim için tamamen erişilemez olmaktan çıkacağı için söz konusu ev sahibi – konuk ilişkisi çözülmüş olur. Bu durumda koşulsuz konukseverlik sürekli ertelenen bir ilişkiyi imler. Bizim için her zaman bilinmez olarak kalmak zorundadır.

Koşullu konukseverlik ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere hak ve yasa kavramları tarafından yönetilir.<sup>47</sup> Konukseverlik burada özneler arası karşılıklı bir hak ve yükümlülük olarak ortaya çıkar ve etik bir karardan ziyade siyasi bir programın takip edilmesidir söz konusu olan. Peki ama bu durumda konukseverlik hala konuğa sunulan bir şey olmaya devam edebilir mi? Başka bir deyişle ev sahibi sadece belli bir yükümlülüğü yerine getirmek için ve her hukuki yükümlülüğü belirleyen karşılıklılık yasası uyarınca belli bir beklenti umarak konukseverlik gösteriyor ise burada özgürce sunulmuş bir konukseverlikten bahsetmek mümkün

---

<sup>46</sup> Jacques Derrida, , “A Certain Impossible of Saying Event” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p. 456 pp. 441-461

<sup>47</sup> Thomson, **a.g.e.** s.91

müdür? Bu sorulara olumlu yanıt vermek çok güçtür. Dolayısıyla koşullu konukseverlik, aslında merkezde konuğun olduğu bir pratik değil hukuki bir alış veriş olarak ortaya çıkacaktır. Derrida'nın konukseverliği tam tersi olarak konuksevmezlik olarak ifade ettiği de işte bu pratiktir. Görüldüğü üzere, konukseverliğin ne olduğu her iki durumda da cevaplanamaz olarak kalmaya devam eder.

Derrida'ya göre “konukseverliğin ne olduğunu henüz bilmiyoruz” yargısının dördüncü anlamı ise, bir çifte zorlama, çifte talep içermektedir. Bu da ev sahibinin konukseverliği ev sahibi olarak devam ettiremeyeceği üzerine kuruludur. Aynı şey konuk için de geçerlidir. Konuksever ya da ev sahibi kendi yerini sunar, kendinin olanı konuğa sunar, onu kendi olana davet eder ancak söz konusu davet, sunduğu şeyi aynı zamanda “kendisinin olmak”la imler. Konuk kendisine sunulanın “kendisinin olmadığı” ve hiçbir zaman da “kendisinin olamayacağı” durumunu kabul etmesi koşuluyla önceden koşullandırılır: “Burası bana aittir, benim evimdeyim, bana hoş geldiniz; “Evinizde gibi davranın” ama konukluk kurallarına uymak koşuluyla, yani benim evimde oluşunuzun bana ait olduğunu göz önünde tutarak, benim olduğum şeyin kendisi olmak olduğunu sayarak.”<sup>48</sup> Derrida konukluk yasasındaki bu koşulun konukseverlik kavramı açısından kurucu nitelikte olan konukluk ve ev sahibi arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ters yüz ettiğine dolayısıyla konukseverliğin kendi olasılığını ortadan kaldırdığına inanır. Konukseverliğin bu yasası konukseverliğin kendisiyle çelişir. Konukseverlik bu anlamda her zaman ev sahibinin, yani efendinin evinin eşliğinde kalır. Derrida bunu kapı metaforu ile açıklar: “Kapı figürünü yeniden ele alacak olursak, konuluğun olması için bir kapı olması gerek: Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olama da ondan. Fakat kapı ve pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Bir eşliğin olması gerekir. Ama eşik varsa, artık konukluk yok demektir.”<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Derrida, “*Konuksever(-er/-mez-lik)*” s.28.

<sup>49</sup> **A.g.e.** s.29.

Derrida'ya göre davet, konukseverliğin kurucu nitelikte bir elemanı olsa da konukseverliği ortadan kaldıran bir durumdur. Çünkü davet sınır koyar, sunduğu eşikte sınır çizer ve vaadettiği eşiği geçmeye izin vermez. Davet ile birlikte ev sahibi, konuğu sınırlar, onu kendisi üzerinden kimliklendirir, dolayısıyla onu belirler. O halde konukseverlik kendi eşiğini geçemeyen, kendi davetine karşılık veremeyen vaadini gerçekleştiremeye, kendisini kendi eliyle ortadan kaldıran bir kavramdır.

Aslına bakılırsa “Konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz” önermesinin bu dört bağlamı da mutlak olarak yabancıнын kendisine bir şiddet uygulamadan ya da kendisi bir şiddet uygulamadan konuk yapılamayacağına ilişkin analizlere karşılık gelir. Koşullu konukseverlik mutlak olarak yabancıyı kendi çıkarları doğrultusunda dönüştür ve onu “tanıdık” yapar. Tanıdık, dost değildir, aileden biri de değildir. O, tehlikeli olmadığı bilinen yabancıdır. Tanıdıkla ilişkini esası fedakârlık değil karşılıklıdır. Tanıdık, ailenin içine alınmaz ama konuk edilir. Yabancıнын tanıdığa dönüşmesi ve dolayısıyla kabul edilmesi de bir dizi şiddete dayalı pratik ile gerçekleşir. Derrida konukseverlik üzerine makalesinde konuğun ve yabancıнын sorunun başladığı yer olduğunu iddia ederken bunu anlatmayı amaçlar. Yabancı adını, nereden geldiğini, ne kadar kalacağını, ne için geldiğini vs. söylediğinde tanıdık olur. Bunları söylerken cevapların ev sahibini tatmin etmesi beklenir. Bu cevaplar yabancıнын tehdit olma riskini ortadan kaldırmaysa yabancı konuk olarak görülmez. Kısaca yabancı ancak şiddete dayalı bir dizi ritüel yoluyla konuk olur, ev sahibi de bu ritüelleri gerçekleştirerek şiddetin öznesi olarak kendini gerçekleştirir.

Yabancıнын mutlak yabancı kalmak suretiyle ağırlanması olarak Koşulsuz konukseverlikte de aynı şiddet ritüeli bu sefer tersten işler. Öteki kendini bana dayatır. Beklenmeyen, bilinmeyen olarak onun sorumluluğunu almamı talep eder. Bu talep buyurucudur ve ev sahibinin hayır deme şansı yoktur. Yabancı ancak bu şekilde yabancı olarak kalabilir. Ama bu durumda da ev sahibi, onu kendisi yapan her şeyden feragat etmelidir. Kendisini konuğa admalıdır. Bu durumda artık o ev sahibi (host) değil rehinedir (hostile). Dolayısıyla burada kurulan ilişki de bir ev sahibi – konuk ilişkisi değildir. Sonuçta konukseverliğin iki öznesi ya da öznesi ve

nesnesi arasında şiddete dayalı olmayan bir ilişki imkansızdır. Derrida'nın konukseverlik ritüeli açısından vardığı sonuç, ister etik ister politik açıdan iki özne arasında şiddete bulaşmamış bir ilişkinin var olamayacağıdır.

### **Sonuç ve Değerlendirme:**

Peki ama durum gerçekten böyle midir? Sonuç itibariyle Derrida, her ne kadar mükemmel örnekler olarak dursa da bu konuya ilişkin kendi seçtiği iki örneği – Kant ve Levinas – kıyaslamaktadır. Bu noktada yapılacak başka analizler ya da okumlar, bize şiddetin hiç bulaşmadığı bir konukseverlik pratiğini gösteremez mi? Hem konuğun hem de konukseverin, kendi mutlaklıklarında, kendileri olarak kalarak sürdürdükleri bir etik ilişki söz konusu olamaz mı?<sup>50</sup> Bu noktada özellikle meydan okuyucu bir örnek olarak, daha ziyade doğu kültürlerinde kendini gösteren bir pratik öne çıkarılabilir: Tanrı misafirliği. Bu kavram bize, Levinasçı anlamda doğrudan bir konukseverlik ilişkisini, gelenin kim olduğunu, ne için geldiğini önemsemeden kabul etmeye dayalı bir ilişkiyi gösteriyor gibidir. Ancak biraz yakından bakıldığında söz konusu ilişkinin koşullu konukseverliğin mükemmel bir örneği olduğunu görmek mümkündür. Derrida'nın konukseverliğe ilişkin eleştirilerini hatırlayacak olursak, bu pratiğin temelde konuk ve ev sahibinden birine uygulanan bir şiddet üzerinden yükseldiği tespiti belirleyici idi. Burada, Tanrı misafirliği kavramı açısından konuğun ve ev sahibinin kim olduğunu doğru belirlemek, ilişkinin doğru çözümlemesi açısından hayati bir önem taşımaktadır. İlk bakışta konuk, habersizce gelen ve hiçbir sorununun muhatabı olmadan yabancı olarak kalan kişi, ev sahibi de ona hiçbir soru sormadan kendisini kabul eden kişi olarak görülmektedir. Ancak aslında bu iki unsur da bu ilişki de konuk statüsündedir. Ev sahibi ise yeryüzünün mutlak sahibi Tanrı'dır. Dolayısıyla her şeyden önce ilişki aynı statüde iki insan arasındaki bir ilişki değildir. Bu bakımdan konukseverlik bağlamında değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bu bağlamda değerlendirilse bile, gerçekleşen şey, Evrenin mutlak yaratıcısı ve sahibi Tanrı'nın gelen kişiyi sorgusuz

---

<sup>50</sup> Bu sorular Derrida felsefesine meydan okuma fırsatının her zaman açık olduğu anlamına gelir.

sualsiz kabul eden kişiye yüklediği görev ve sorumluluklarla belirlenen bir ilişkiyi imler. Burada ağırlayan bu sorumluluğu büyük bir mutlulukla ve iç huzuruyla gerçekleştirebilir. Yine de bu, ilişkinin daha baştan koşullarla belirlendiği gerçeğini değiştirmez. Derrida of Hospitality’de bir Tanrısal yasadan bahseder: Bir eve sahip olan kimse, aslında o evin tam ve kesin sahibi değildir, gerçek mülk sahibi Tanrı’dır.<sup>51</sup> Bu durumda başta ev sahibi gibi görünen kişi bir anda konuk olur. Tanrı ona o evin geçici mülkiyetini Tanrı misafirliği yasasına uyması koşuluna sağlamıştır. Kendi evindeki konukluğunun en önemli koşullarından biri gerçek ev sahibi olan ve dolayısıyla kuralları belirleyen Tanrı’nın gönderdiği misafiri Tanrı adına buyur etmesidir. Tanrı eğer o kişiyi tam da o anda, tam da o kapının eşliğine getirmişse, zaten koşullu konukseverliğin koşulları gerçekleşmiş, sorular sorulmuş, cevaplar alınmış ve yabancı çoktan konuk olma hakkını kazanmıştır. Ev sahibi burada olsa olsa ilahi yasayı gerçekleştiren, ilahi de olsa bir programa uyan bir aracıdır. Öyle görünüyor ki konukseverliğin şiddeti “Tanrı misafirliği”nde ortadan kalkmak şöyle dursun ilahi bir boyut kazanmaktadır.

Derrida bizi gerçekten zor bir durumda bırakmaktadır. Zira onun analizi uyarınca konukseverlik olası her iki durumda da kendi kendini ortadan kaldıran bir pratiğe dönüşmektedir. Bu durumda konukseverlik ve genel olarak etik ya da politik bir tavır alma ile ilgili ne söylenebilir. Derrida tüm alternatiflerin şiddet içerdiğini göstermek suretiyle bizi etiğin ve politikanın imkânsızlığa yüzleştirmiş olmamakta mıdır? Bu da Derrida’ya yöneltilen ve makalenin başında atıfta bulunduğumuz politik ve etik nihilizm, anarşizm ya da kinizm eleştirilerini haklı çıkarmamakta mıdır? Bu sorulara cevap vermek yapısökümün etik ufkunu gözler önüne sermek açısından oldukça önemlidir.

Derrida için etik ve politik durumların pratiğine ilişkin bu imkânsızlık deneyimi olmadan gerçek bir etik ve politik karar alınamaz. Başka bir deyişle her türlü etik ve politik edim, söz konusu edimlerin imkânsızlığı deneyiminden türer.

---

<sup>51</sup> Derrida, **Adieu to Levinas** p.42

Görünüşte paradoksal olan bu yapının anlaşılabilmesi için Derrida'nın şiddet içermeyen bir eylemin varolamayacağına ilişkin görüşünü hatırlamakta fayda vardır. Bu noktada Derrida'ya göre yapılması gereken insan eliyle oluşturulmuş bu kökensel şiddet ile yüzleşmek ve her edimde bu yüzleşmenin verdiği vicdan azabıyla hareket etmektir. Gerçek etik ve politik sorumluluk budur. Örneğin, gerçek ve saf anlamda bir konukseverliğin imkânsızlığının bilinci, bir bireyin ya da bir devletin konukseverlik gösterdiği için belli bir iç huzuru hissetmesini yasaklar. Hep daha iyisi olabileceğinin bilinci, kendi eyleminin en iyi olmadığını kabulünden ortaya çıkacağı için, ancak en iyinin imkânsızlığını deneyimlemekle mümkün olabilir. Bu, etik eylemlerimizi sözde bir iyi ideasının soluk görünüşleri olmaktan kurtarır. Etik edimler bir iç rahatlığı değil tam tersi bir vicdan rahatsızlığı yaratmadığı müddetçe gerçek bir etik eylem olamaz. İşte Derrida söz konusu vicdan rahatlığına hakkımız olmadığını göstermeyi amaçlar.

Bu vicdan rahatlığı kuşkusuz, modern dönem ile birlikte kendi kendine yeten, kendi kararlarını özgürce alan birey fikri üzerinde temellenir. İşte Derrida'nın bizim konukseverlik analizi üzerinden örneklendirdiğimiz etik edimlerin imkânsızlığı deneyimi söz konusu kendi kendine yeten bütünlüklü birey fikrini yıkmak suretiyle gözden kaçan etik olanakların önünü açmayı hedefler. Çünkü kendi kendisiyle tam olan, yetkin olan birey olarak insanın en büyük yanılığısı kendi edimlerinin de bitmiş, tamamlanmış ve yetkin edimler olduğunu sanmasıdır. Bu, etiği bitmiş, kapanmış, tamamlanmış bir alan olarak, aynı durumda daha önce gerçekleşmiş ve kabul görmüş edimlerden oluşmuş programların tekrarından ibaret kılar. Elbette ki bu durum etikteki iyileşme olasılıklarının önünü kapar. Her etik edimin mutlak iyi olamayacağını bilinci, her etik edimin sorgulanabilir olduğunun kabulü daha iyiyi aramanın temel koşuludur. Bunun Derrida terminolojisindeki karşılığı koşullu bir etiğin etik olarak ancak koşulsuz etiğe ilişkin bir imkânsızlık deneyiminden türetilbilir olmasıdır. Bu noktada Derrida, konukseverlik, hediye verme, bağışlama gibi hep özgür bir bireyin kendi etik kararıymış gibi algılanan eylemlerin koşullu uygulamalarının politik bir programın uygulanmasından ibaret

olduklarını, koşulsuz bir etik edim olarak ele alındıklarında ise edimin öznesini nesne durumuna getiren bir zorunluluk; bir imkânsızlık deneyimi ile ortaya çıktıklarını göstererek her iki durumda da kendi kendine yeten modern özneyi dağıtır. Onun etik ve politik açında her durumda koşullarla ya da zorunluluklarla dolayımlandığını gösterir. Özne kendi tamamlanmamışlığının deneyiminde yeni etik olanakların imkânıyla yüzleşir. Sonuç itibariyle aslında etik, kendi kendini tamamlama arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu da bireyin tamamlanmamışlığının kabulünü gerektirir. İşte Derrida'nın etik edimin imkânsızlığı deneyimi söz konusu kabülü doğurması bakımından önemlidir.

Ayrıca Derrida'nın konukseverlik ile ilgili yaptığı bu tespitler, göçmen sorunu, teknoloji, vatandaşlık, ırk, cinsiyet farklılıkları gibi birçok güncel sorunun yeni bir perpektifle değerlendirilmesi bakımından da oldukça kullanışlıdır. Burada Derrida'nın ortaya koyduğu bir örneği özetlemek yeterli olacaktır. Derrida, Konukseverlik Üzerine'de o dönem yeni yeni ortaya çıkan, bugün ise en önemli toplumsal ve hukuki problemlerden biri olan teknolojik suçlar ve devlet kontrolü problemini konukseverlik bağlamında yeniden tartışır: Buna göre devlet artan teknoloji karşısında artık kendini kendi evinin sahibi olarak görmemeye başlamaktadır. Bu da kendisini ev sahibi olarak yeniden tanımlayacak bazı yeni yasal güncellemelere başvurmasına neden olur. Yasanın yeni bir uygulaması ya da yeni yasa koymalar yoluyla devlet ev sahipliği gücünü yeniden ele almak ister.

Derrida'nın konukseverlik analizinde kapı ve eşik metaforlarının önemine değinmiştik: İşte artan teknolojik erişim ve güç imkanı kapıyı ve eşığı görünmez hale getirir: Bugün size olağanüstü bir konukseverlikle yaklaşan bir otel çalışanı; ona verdiğini mail adresini bir polisle paylaşabilir. Bu sınırsız erişebilirlik yasasıdır. Burada gerçekleşen şey özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın silinmesidir. Burada artık konukseverlik imkânsızdır.”<sup>52</sup> Derrida e-posta, telefon, internet gibi “kişisel” mülklerin kesin bir biçimde özel alan içinde olması gerektiğini, bu

---

<sup>52</sup> Derrida, **Of Hospitality**, s. 50.



bakımdan da kamusal bir suçun aracı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eder. Ancak bu teknolojik aygıtlar devlet tarafından sürekli bir tehdit unsuru olarak algılanırlar. Devletin koyduğu bir yasayı eleştirebilir, hatta devlete karşı bir ayaklanmanın fitilini ateşleyebilirsiniz. Ev sahibi olarak devlet bu tehdit karşısında konukluğun yani vatandaşlığın koşullarını daha da sertleştirme yoluna gider. Eşik tekrar çizilir ve bu teknolojik araçlar artık kamusal alan içinde değerlendirilmeye başlar. O halde günümüzde bu araçlar üzerine uygulanan sansür ve kısıtlamalar aslında ev sahibi olarak devletin kendini ev sahibi olarak var kılmaya yönelik çabaları olarak değerlendirilebilir.

Derrida'nın konukseverlik analizinin çağdaş toplumsal problemler karşısında sağladığı özgün bakış açılarına ilişkin daha birçok örnek verilebilir: Göçmen sorunu aslında yine bir sınır çizme, eşik belirleme sorunu olarak okunabilir. Her devlet sadece kendisinin ev sahipliği gücünü kullanabileceği kadar göçmeni konuk eder. Kendisine tehdit oluşturmayacak güç ve sayıda göçmeni konuk edebilir. Başka bir örnek olarak eşcinsel bir komşudan rahatsız olma sınır çizme meselesinin bir başka örneğidir. Kamusal alan nerede başlamakta nerede bitmektedir? Kişi kendi evininin sınırlarını nereye kadar belirleyebilir. Bugün tartışılması gereken en önemli sorulardan biri budur. Bu soru tam da bir konukseverlik ve sınır çizme meselesidir. Derrida'nın yapışökümsel konukseverlik analizi bize bu problemlere ilişkin farklı bir bakış açısı sağlayacaktır.

Son olarak şu noktanın altını çizmekte de fayda vardır. Koşullu etik aslında kendi meşruluğunu koşulsuz etiğin imkânsızlığından almaktadır. Bugün hem bireysel hem de politik açıdan açıkça adaletsizlik içeren birçok pratiğin etik ve politik bir edim olarak kabul edilmesinin gerekçesi budur. Eğer şiddete dayanmayan bir etik, uygulamada mümkün olsaydı ve biz onu uygulamıyor olsaydık, çağımızda uygulanan koşullu etiğe ilişkin pratiklere etik diyemezdik. Onlar açıkça adaletsizlik ve şiddet olarak tanımlanmak zorunda kalırdı.

Bütün bunlar Derrida'nın konukseverlik örneği üzerinde gösterilen etik ilgisinin önemli açılımlarıdır. Söz konusu etik ilgi temelde şiddet içermeyen bir

ilişkiye duyulan özlem ve bunun imkânsızlığının yarattığı krizi gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Bu çaba, Derrida felsefesinin tümüne hâkim olan ve bu felsefeye bütünlük kazandıran bir karakter sergiler. Derrida bu kriz karşısında bize gözlerimizi kapamamız gerektiğini hatırlatmaya çalışır. Bu bakımdan asıl şiddet, ya da şiddete teslim olma, sınırsızlığın imkânsızlığı deneyimi karşısında geri çekilmektir. Derrida işte bu geri çekilmeden bir etik çıkmayacağını bu deneyimle yüzleşmemiz gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan da okuyucuyu sadece kendisinin üstlenebileceği bir sorumlulukla baş başa bırakır. Bu sorumluluk birçok açıdan Levinas etiğinde sonsuzca Öteki'nin Ben üzerine bıraktığı sorumluluğa benzemektedir. Tek farkla ki, bu ilişki de Öteki Ben'i değil Ben, Öteki'ni seçer. Dolayısıyla Derrida'nın bu farklı ve orijinal etik ve politik anlayışı çağın entelektüelinin önünde seçilmeyi ve dönüştürülmeyi bekleyen bir miras olarak durmaktadır.

## KAYNAKÇA

**De Vries, Hent** “*Derrida and Ethics: Hospitable Thought*” **Jacques Derrida and Humanities** iç. Ed. Tom Cohen, Cambirdge Uni. Press, New York, 2001

**Derrida, Jacques**, “*Konuksev(-er/-mez-)lik*” **Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros**, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Türkiye İş Bankası Yay. 2012, İstanbul, ss. 7-33

**Derrida, Jacques**, *Of Hospitality*, çev. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000,

**Derrida Jacques**, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Braut and Michael Naas, edt. Werner Hamacher and David E. Wellbery, Stanford University Press, Stanford, 1999

**Derrida, Jacques**, *Act of Religions*, Routledge Press, New York and London, 2002

- Derrida, Jacques**, “A Certain Impossible of Saying Event” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), p. 441-461.
- Derrida, Jacques** “Implications”, *Positions*, çev. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press pp.172-192.
- Hägglund, Martin** “*The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas*”, **Diacritics**, Vol.34 N.1. Spring, 2004.
- Kant, Immanuel**, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, (çev. Yavuz Abadan), Seha L.Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara,1960
- Leitch, Vincent B.** “Late Derrida: The Politics of Sovereignty” **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2 (Winter 2007), pp. 229-247
- Levinas, Emmanuel**, “*Bütünlük ve Sonsuza Önsöz*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Zeynep Direk. Metis Yay. İstanbul, 2003 ss.91-101
- Levinas, Emmanuel**, “*Başka'nın İzi*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Erdem Gökyaran. Metis Yay. İstanbul,2003 ss.129-147
- Levinas, Emmanuel** “*Aşkınlık ve Yükseklik*” **Sonsuza Tanıklık** iç. çev. Zeynep Direk, Haka Yücefer, Metis Yay. İstanbul, 2003 ss.115-129
- Rorty, Richard**, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambirdge Pub. New York, 1993
- Silverman, Hugh J.** *Derrida and Deconstruction*, Routledge Press. New York and London, 2004
- Smith, James K.A.**, *Derrida: Live Theory*, Continuum Pub., London and New York,
- Thomson Alex**, *Deconstruction and Democracy*, Continuum Pub.2005, London
- Westermorelands, Mark W.**, “*Interruptions: Derrida and Hospitality*”, **Kritike**, Volume Two Number One (June 2008) pp. 1 – 10

# ETİĞİN ALET ÇANTASINA BAKMAK: AHLÂK, ETİK VE İLİNTİLİ TEMEL KAVRAMLAR ÜZERİNE NOTLAR

Arş. Gör. Harun BODUR\*

**Özet:** Ahlaki, etik ve ilgili kavramlar ve bunlardan kaynaklanan fikirlere ve tartışmalara ülkemizde ve dünyada son yıllarda pek çok kez değinilmiştir. Tabiri caizse bu kavramlar moda olmaya başladı. Öte yandan, ahlak ve etik kavramlarını incelerken, bu kelimelerin ait oldukları dil ağı içinde anlam zenginliği taşıdığını ve çok farklı kullanım biçimleri sergilediğini görüyoruz. Bu çalışma, etik, ahlak ve ilgili kavramların etimolojisine odaklanarak ve bu kavramların anlamını ve farklı boyutlarını açıklayarak, ana ufukları açığa çıkararak; moda olmanın talihi/talihsizliği sonucu olan belirsizlik üzerine ışık tutmaya çalışacaktır. Nihayetinde, sonuç kısmında bu makale etikle ilintili bazı temel sorunlara işaret etmeye gayret gösterecektir. Ayrıca içinde yaşadığımız çağımız hakkında soru işaretleri bulunan bazı noktaları belirterek, bitiş amacına yönelik yeni başlangıçlara yol açmak bu makalenin hedefidir.

**Anahtar sözcükler:** Ahlak, Etik, Ahlak Felsefesi, Etik ve Ahlakın Etimolojisi, Etik ve Ahlakın Farklı Boyutları.

## LOOKING AT THE ETHICS TOOLKIT: NOTES ON MORALITY, ETHICS AND RELATED CONCEPTS

**Abstract:** Disputes and ideas about the morality, the ethics and related concepts; have been mentioned many times both in our country and in the world in recent years. So to speak, these concepts start to become fashionable and be in demand. On the other hand, while examining the concepts of the morality and the ethics, we can see that these words bear the abundance of meaning in the language network to which they belong and exhibit very different forms of usage. Moreover, the words morality and ethics are often used interchangeably. This study will attempt to reveal the main

---

\*Arş.Gör. Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, harunbodur@gmail.com

horizons by focusing on the etymology of the ethics, morality and related concepts and by explaining the meanings of these concepts and their different dimensions. In addition, this study aims to carry out an investigation of the theoretical/practical connections and differences between the morality and the ethics. In this way, by making these concepts more apparent, this paper also seeks to shed some light on the ambiguity which could be the result of the chance/mischance of being fashion. Ultimately, in the conclusion, this article will endeavour to mark the route of some basic problems related to the ethics. Another aim of this article is to induce new inceptions by indicating some points with the question marks about the era that we live in.

**Keywords:** Morality, Ethics, Moral Philosophy, Etymology of the Ethics and the Morality, Different Dimensions of the Ethics and the Morality.

## Giriş

Ahlâk, etik ve ilgili birçok kavramdan ve bunlardan kaynaklanan fikir ve tartışmalardan son yıllarda ülkemizde de dünyamızda da pek sık söz edilmeye başlandı; hatta etikte bir rönesansın yaşandığını ve etiğin “moda” olduğunu söyleyebiliriz<sup>1</sup>. Toplumsal yaşamın bütününe kapsayabilen kavramların en öne çıkan sorununun, onların çerçevelerinin belirlenmesi noktasında gün yüzüne çıktığı

---

<sup>1</sup> İoanna Kuçuradi, **Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları**, (Kısaltması: **Uludağ...**), 3. b., Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 20; İoanna Kuçuradi, “Felsefi Etik ve ‘Meslek Etikleri’ ”, (Kısaltması: “Felsefi Etik ve...”), in: **Etik ve Meslek Etikleri –Tıp, Çevre, İş, Basın, Hukuk, Siyaset**, Yayına Hazırlayan: Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000, s. 18. Bundan daha keskin bir ifadeyle Badiou; bazı âlimane kelimelerin, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme tarihini ya da talihsizliğini yaşadıklarını belirttikten sonra, fazlasıyla felsefe dersi kokan ve Yunanadaki köküyle akla Aristoteles’i (ve onun çok-satar kitabı Nikomakhos’a Etik’i!) getiren etik ve ahlâk kelimelerinin, bugün bu şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyette olduğunun vurgusunu yapar. Alain Badiou, **Etik- Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev.: Tuncay Birkan, 2. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 17. Kuçuradi’ye göre, moda olan, felsefenin bir araştırma alanı olarak etik değildir. Moda olan daha çok, “meslek etikleri” denilen etiklerdir. İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve Etik”, **“Yunus Aran Birlikteliği” Konferansı**, 20 Aralık 2004, <http://www.yunusaran.org/felsefe-ve-etik> (Erişim tarihi: 10.05.2017).

ilk başta göze çarpar. Ahlâk, etik ve ilintili kavramlar demeti<sup>2</sup> de aynı kaderi yaşamaktadır. Bu kavramların neliği henüz netleştirilememiştir.<sup>3</sup> Gündelik dilde, üzerine basarak yahut alışkanlıkla sık sık kullandığımız kavramlar, deyişler, benzetmeler gerçekliğin kavranışının ve anlamlandırılışının dışı vurumları olarak görülebilir.<sup>4</sup> Sözelimi dikkatli bir bakışla ahlâkın kavramsal çerçevesinin netleştirilmesinde, ahlâkın kendisinden ziyade, ilişkili-ilişkisiz kavramlara yerli-yersiz biçimde yer verildiğini fark etmek mümkün. Keza farklı disiplinler içerisinde ahlâk ve etik kavramlarına yer veren çalışmalarda, örneğin (ironik bir şekilde mesleki deformasyonla at başı giden) bazı meslek etiği yaklaşımlarında veya “ahlâk/etik ve..” şeklinde bağlanan başlıklarda, meselelere girilmeden evvel etik ve ilgili kavramlara şöyle bir değinilerek geçiliyor ve çalışma hangi alana/konuya

---

<sup>2</sup> Türkçedeki hacimli bir felsefe sözlüğünde ahlâk, etik ve ilgili kavramlar demetinin içerisinde şunlar yer alıyor (sıralanan bu kavramlar ile beraber tabir-i caizse “etik ve ahlâk binasının” girilebilecek “kapıları ve pencereleri” diğer bir söyleyişle etik “ahtapotunun” kollarının uzandığı yerler gösterilmiş olur):“ahlâk, ahlâk felsefesi, ahlâk öğretisi, ahlâk yargısı, ahlâk yasası, ahlâkçı, ahlâkçılık, ahlâkın soykütüğü, ahlâki ikilemler, ahlâki/sezilen kesinlik, ahlâki rastlantı, ahlâklılı ile ahlâksız (ayrımı),ahlâklılık, ahlâksal aritmetik, ahlâksal biçimcilik (biçimci etik), ahlâksal bilgikuramı, ahlâksal değer alanı, ahlâksal deneycilik (deneyci etik), ahlâksal doğalcılık (doğalcı etik, ahlâksal eylem/eyleyen, ahlâksal görecilik, ahlâksal idealizm, ahlâksal ile ahlâksal olmayan (ayrımı), ahlâksal istenççilik, ahlâksal kuşkuculuk, ahlâksal saltıkçılık (saltıkçı etik), ahlâksal sezgicilik (sezgici etik), ahlâksal sorumluluk, ahlâksal usçuluk (usçu etik), ahlâksal yalıtılmışçılık, ahlâksal yoksayıcılık, ahlâktanımaz(cı)lık, ethos, etik, betimleyici etik, normatif (düzgükoyucu) etik, üstetik, uygulamalı etik, biyoetik, çevre etiği, toprak etiği, işyaşamı etiği, medya etiği, erdem etiği, intihar etiği, kendini kandırma etiği, ödev etiği, söylem etiği, biçimci etik, çözümleyici etik, deneyci etik, doğalcı etik, evrimci etik, göreci etik, nesnelci etik, saltıkçı etik, usçu etik, etiğin özerkliği, bencilik, özgecilik, duyguculuk, hazcılık, betimleyicilik, kural-koyuculuk, mutlulukçuluk, pragmacılık, sonuççuluk, yararçılık, adalet, erdem. vd.” Abdülbaki Güçlü-Erkan Uzun- Serkan Uzun- Ümit Hüsrev Yoysal, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 24-38, 500-520; Bkz ve Karş., Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü** (Kısaltması: **Felsefe Sözlüğü**), 8. b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 24-42, 599-614. Nihayetinde, bu iki sözlükte ahlâk etik ve ilintili kavramlar yelpazesinin çok yönlü, çok bağlamlı ve zengin bir anlam içeriğine sahip olduğu ve kendi içerisinde sürekli birbirine atf yaptığı hemen göze çarpıyor.

<sup>3</sup> Mustafa Gündüz, **Ahlâk Sosyolojisi**, 3. b., Anı Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 1.

<sup>4</sup> **Ibid.**; Uluğ Nutku, **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 34.

ilişkin yazılmışsa ona yönelik değerlendirmeler öne konularak etik meselesinin içi doldurulamıyor, etik konularının özleri ikincilleştirilip, silikleştirilebiliyor.<sup>5</sup>

İçinde yaşadığımız çoğulluk çağının düşünce ikliminden bakarsak; uygarlığın ahlâki bunalımlarından<sup>6</sup> söz edilir oldu. Bauman'ın deyişiyle içinde bulunduğumuz çağ, ahlâki müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği bir çağdır. Karşımızdaki kuralların çoğulluğu, ahlâki seçimlerin (ve bu seçimlerin dümen suyunda bırakılan ahlâki vicdanın) içkin ve onarılamaz bir biçimde müphem görünmesine neden olur.<sup>7</sup> Ayrıca bu çağ bize daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar yahut sunar gibi görünür; ama öte yandan bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüte sokar.<sup>8</sup>

İlk etapta ahlâk sözcüğünün ait olduğu dil şebekesi içinde anlam bolluğu taşıdığı ve çok farklı kullanım biçimlerini sergilediğini görebiliriz. Daha da ileri giderek ahlâk kavramını çok gösterenli bir gösterilen ve/veya çok gösterilenli bir gösteren olarak betimlemek mümkündür. Böylece ahlâk, hem temsil ettiği hem de kendi yerine geçebilecek diğer kavramlara göndermede bulunmaktadır. Öte yandan Nuttall'ın yaptığı gibi “ahlâki sorunlarla neden canımızı sıkıyoruz?” diye bir soru dile getirmek başlangıç aşamasında ufuk açıcı olabilir. Yanıt aslında basittir ve aynı zamanda

---

<sup>5</sup> Benzer durum ve sorunlar etiğin hayata geçişinde ve kurumsal, meslek etiği yönlerinde de karşımıza çıkıyor. Buna örnek olarak “kamu etiği” çerçevesi gösterilebilir. Sözelimi etik mevzuatlar her yönü sarmaşık gibi sarıyor, etik kurullar, kurumlar yapılandırılıyor ancak niceliğin artışı niteliği yükseltmiyor. Görülen o ki, bu ve benzer konularda etiğe ilişkin kavramların içini doldurmak anlamında halen edilmesi gereken yollar var. Bkz., E. İrem, Akı, Harun Bodur, "Meslek Etikleriyle İlgili Mevzuatın İncelenmesi", **Kamu Etiği Sempozyumu**, 25-26 Mayıs 2009, Cilt.2, TODAİE Yayınları, Ankara, ss.853-867; Ayrıca bu sempozyumun 2 ciltten oluşan bildiriler kitabına bakılabilir.

<sup>6</sup> Bkz., Leslie Lipson, **Uygarlığın Ahlâki Bunalımları [Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?]**, Çev.: Jale Çam Yeşiltaş, 2.b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003; Fritz Heinemann, “Etik”, in: **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Der./Çev.: Doğan Özlem, 2. b., İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 362-363.

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, 2.b., Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 33.

<sup>8</sup> **Ibid.**

zordur: Hayat sürekli olarak onları önümüze çıkardığı için böylesine sorunlardan kaçamayız.<sup>9</sup>

Çizilen bu genel tablo karşısında, Kuçuradi'nin “insan hakları” kavramına ilişkin giriş niteliğindeki belirlemelerini “ahlâk ve etik” kavramlarına uyarlayarak bu çalışmanın tetikleyicileri olan temel çıkış noktasını, can sıkıntısını ve ereğini açıklığa kavuşturabiliriz: *“Bazı tehlikeli şeyleri sayın, deseler, bunlar arasında kavramları söz gelişi, sayar mıydınız? Dünyada olan bitenlere bakılırsa, pek suçsuz görünmüyor kavramlar. Tehlikeli olmalarından biz sorumluyuz, yarattıkları sonuçlardan olduğu gibi. Bir kavram ne zaman tehlikeli olur? İçeriği bulanık olduğu halde, herkes bu kavramı bildiğini sanınca. Korkarım, “ahlâk ve etik” tehlikeli kavramlar olmuştur bile. Felsefe onu yeniden ele almalı, içeriklerini didiklemelidir.”*<sup>10</sup> İşte; felsefenin sözü edilen bu yeniden ele alış ve didikleme çabası, tabir-i caizse, ahlâk felsefesi alanının temel kavramsal araç-gereçlerinin bulunduğu alet çantasını açıp bakarak içindekileri irdelemek anlamına geliyor.

Bu ön açıklamaların ardından yol haritamıza bakarak çalışmanın durakları belirginleştirilebilir. Atılan ilk adım ile; etik, ahlâk ve ilgili kavramların etimolojisi üzerinde durarak bir zemin oluşturabilir. Ardından, ahlâk etik ve ilgili kavramların anlam içeriklerini açımlayarak ve taşıdıkları farklı yönlerini irdeleyerek bu kavramların neliği ele alınacaktır. Söz konusu didikleme/irdeleme çabası ile beraber

---

<sup>9</sup> Etik sorunlarıyla adeta sarmalanmış haldeyiz: büyürken, çalışırken, çocuklarımızı yetiştirirken, yaşlı büyüklerimize bakarken, arkadaşlarımızla, dostlarımızla ve düşmanlarımızla ilişkilerimizde, karşımıza çıkan fırsatlarda ve cazip önerilerde karşılaşıyoruz. Gazeteler, radyo ve televizyon, internet doğru ya da değil, bize yanlış yaptıkları anlatılan insan –katiller, çocuklara cinsel tacizde bulunanlar, teröristler, silahlı soyguncular, taşıyıcı anneler, futbol holiganları- ya da sempati duyduğumuz ya da yardım ettiğimiz insan – hastanede yatan hastalar, şiddet suçlarının, açlığın ve savaşın kurbanları- portreleriyle dolup taşar. Medya ayrıca üzerinde farklı fikirlerin olabileceği meselelerle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler yapıyor. Terörizmle nasıl mücadele edilmelidir? Sağlık harcamaları hangi düzeyde tutulmalıdır? Yoksullara yardım programları iyi midir? İdam cezası yeniden gündeme getirilmeli midir? vd. Jon Nuttall, **Ahlâk Üzerine Tartışmalar- Etiğe Giriş**, 2. b, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 15-16.

<sup>10</sup> İoanna Kuçuradi, **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 1.



kavramlara ilişkin başlıca ufuklar gözler önüne serilerek başta dem vurulan moda olmanın talihi/talihsizliği sonucu oluşan müphemlik sisi bir nebze aralanmaya çalışılacaktır. Etiğin alet çantasını açıp oradaki temel kavramlara ilişkin notları betimleyici bir yol izleyerek ortaya koyduktan sonra edindiğimiz bakış açısı eşliğinde nihayet sonuç kısmında etiğe ilişkin bazı temel sorunsallara ilişkin güzergâhları imleyebilmek adına birtakım değinilere ve soru işaretlerine yer verilecektir. Bunu yaparken birtakım etik sorunlara ilişkin tabiri caizse *işaret fişekleri* yahut *işaret tabelaları* konularak bunlarla aydınlanan yeni başlangıçların tetiklenebilmesi umuduyla makalemiz nihayetlendirilecektir.

### 1-Etik, Ahlâk ve İlgili Kavramların Etimolojisi

Etik sözcüğünün etimolojik kökeni Yunanca *ethos* kelimesinden gelmektedir. *Ethos* terimi ilk bakışta, bir cemiyet, kurum, toplum, kültür veya halkın karakteristik tinine işaret eder.<sup>11</sup> Bu sözcükle ilgili olan *etho* kelimesi, alışkın olmak, adet edinmiş olmak, huyunda olmak anlamına gelirken *ethikos* (çoğ. ethika) ise intellektual-olana (dianoethikos'a) karşıt olarak ahlâki-olan {yaradılıştan, tabiattan, huydan, adetten, alışkanlıktan kaynaklanan şey}; ahlâklı veya ahlâki karakter ifadesi anlamındadır.<sup>12</sup> *Ethos* sözcüğüne daha yakından baktığımızda üç farklı kullanım karşımıza çıkar. Sözcüğün ilk kullanımı *örf, alışkanlık, töre ve görenek* anlamlarını

---

<sup>11</sup> Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 599.

<sup>12</sup> Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü**, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 120.

taşır<sup>13</sup>, ikinci kullanımda *karakter* anlamına gelirken<sup>14</sup> ve üçüncü kullanım biçiminde ise kişinin esas yeri yurdu, kaldığı yer, ikâmet ettiği ev bark, memleket demektir.<sup>15</sup>

Ahlâk sözcüğüne geldiğimizde ise bu sözcüğün Arapça h-l-k kökünden türemiş olduğu ve klasik lügatlarda çoğunlukla Arapçada “halk” sözcüğüyle aynı kökten olan “hulk” veya “hulûk” sözcüklerinin çoğulu olduğu, bazen de halika (çoğ. hala’ik) sözcükleriyle karşılandığı ve Türkçeye tekil anlamda geçtiği saptanır.<sup>16</sup> Hulk; karakter yapısı, takdir, yaratılış, yaratma, huy, karakter, mizaç, tabiat, yiğitlik, adet, alışkanlık, gelenek din gibi farklı anlamlar taşır.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Buna göre eylemlerini antik kentte (sitede) geçerli olan töreye uygun olarak eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın kişi, genel kabul gören “ahlâk yasası” normlarını izlediği sürece “etiğe” göre davranmaktadır. Annemarie Pieper, **Etîge Giriş**, Çev.: Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 30

<sup>14</sup> Buradaki dar anlamda ve asıl anlamıyla ethos, etiğe göre eylemde bulunan ve davranan kişi, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayıp; aksine kavrayarak ve üzerinde düşünerek talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştüren kişidir. Alışkanlık, töre ve görenek böylelikle *karakter* anlamını da almakta, erdemli olmanın temel tavrı olarak pekişmektedir. **Ibid.** Bu bağlamda etik, iyi bir “varoluş tarzı”, bilgece bir eylem yolu arayışına karşılık gelir. Badiou, loc. cit. Örneğin Aristoteles, karakter erdemi olarak saydığı ahlâki erdemlerin alışkanlık yani ethos ile kazanıldığını belirtir. Biz bu erdemleri yapa yapa ediniriz. Gitar çala çala gitarcı olmayı, ölçülü davranma davranma ölçülülüğü, adil şeyler yapa yapa adil insan olmayı, yiğitlik yapa yapa yiğitliği öğreniriz. Ona göre bir insanın erdemi, iyi işlevlerde bulunmasıdır. İyi insan olma erdemi de insan soyunun gerektirdiği davranışları gerçekleştirmek, “insan olma eylemini gerçekleştirmek”tir. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 30-31(1103a 23- 1103b 28); Hakan Poyraz, **Ahlâk Felsefesi Yazıları**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s.10; Pieper, **op. cit.**, s. 30.

<sup>15</sup> Peters, **op. cit.**, s. 120; Veysel Atayman (Der.), **Etik**, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2005, s. 11. İlk bakışta bütün bu birbirinden az çok farklı kullanımların birbirinden kopuk olduğu izlenimi zihinlerde belirebilir. Ne var ki, bu kullanımlara yakından baktığımızda, bütün bu anlamsal birimler arasında nedensel bir bağlamlılık, tarihsel ve mantiki anlaşılabilir bir ilişki ve kavrama yönelik bir evrilme çizgisi bulunmaktadır. Bkz, Atayman, **op. cit.**, s. 11-15.

<sup>16</sup> Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, in: **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Yıl: 1989, Cilt: 2, İstanbul, s. 1; Suat Koca, “Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma” (Kısaltması: “Ahlâk-Etimolojik...”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 57:2 (2016), s. 122, 132. İsmail Kılıoğlu, **Ahlâk-Hukuk İlişkisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 135.

<sup>17</sup> Bkz, Çağrırcı, “Ahlâk”, s. 1; Koca, “Ahlâk-Etimolojik...”, s. 122-133; Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar Cilt 1 (A-D)**, 2.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 32; Doğan Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, 2. b., Notos Kitap, İstanbul, 2015, s. 175. Belirtilen farklı etimolojik ve semantik bağlamlar üzerinde kavramı netleştirmek adına

Öte taraftan, ahlâk bizde batı dillerindeki “moral” (morals) kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır ve moral kelimesi irade, özellikle Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla buyruk ve kanunlar ve sonra da yerleşik töreler ve alışkanlıklar anlamına gelir ki, zamanla “ethos” sözcüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır.<sup>18</sup> Ahlâk karşılığında kullanılan “moral”, “morale” sözcüğü ise Lâtince mos (ç. mores) kökünden gelmiş, “moralis” sözcüğünden türetilmiştir. Moralis sözcüğü Cicero tarafından ilk defa De Fato’daki Yunanca “ta etika” sözcüğünün Latince karşılığı olarak icat edilmiştir.<sup>19</sup> Her iki terim (moralis, ta etika), âdet, karakter genel olarak insansal (beşeri) tutum veya tavır; özel olarak da davranış

---

durmak gerekir. İlginç bir nokta olarak, yaygın kanaatin aksine h-1-k kökünün ve bu kökten türeyen huluk sözcüğünün temel/kök anlamları arasında doğrudan ahlâkla ilgili olan bir içeriği yer almıyor gözükür. H-1-k kökünün temel anlamının *takdir*, yani “bir nesneyi düzgün/ölçülü bir biçimde oranlamak ve ölçümlemek” olduğu ve h-1-k kökünün hemen bütün türevlerinin, bu kökün temel anlamı olan takdir ile ilişkilendirilmekte olduğu tespit edilebilir. H-1-k kökünün yaygın olarak ‘yaratma’ olarak kullanılan türevi ve hemen diğer bütün türevleri ile bu kökün ilk tespit edilen temel anlamı olan takdir arasında doğrudan veya dolaylı bir semantik ilişki söz konusudur. Huluk/ahlâk sözcüğü diğer taraftan klasik sözlüklerde, büyük ölçüde kişilik ve karakter özelliklerine atıfta bulunan ve en genel anlamıyla ‘insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı’ olarak kavranan insan tekine ait tabiat, fitrat, mizaç, cibilliyet, şahsiyet, seciye ve huy gibi kavramlarla ilişkili bir anlam örüntüsüne de sahiptir. Ahlâk bu yönüyle toplumsal olmanın yanında bireysel bir özelliğe işaret etmekte ve günümüz açısından bakıldığında ilgili kavramların odağındaki sepet nitelikte bir kavram olarak ‘karakter’ kelimesi durmaktadır. Suat Koca, “Hadis Rivayetlerinde Ahlâk Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz” (Kısaltması: “Hadis-Ahlâk...”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 27, Sayı: 2, s. 174; Koca, “Ahlâk-Etimolojik...”, s. 132, 124-125. Bir başka bakımdan ahlâk, insanın psikolojisiyle olduğu kadar fizyolojisiyle de ilişkili bir kavram görünümündedir. İnsanın fiziki/dışsal/bedeni yapısı için hâlk, içsel yapısı (karakter anlamında yaratılış) için hulk kavramları kullanılmaktadır. Hâlk zahiri yaratılışa; hulk ise kişinin batını, psikolojik yaratılışına işaret etmektedir. Koca, “Ahlâk-Etimolojik...”, s. 132, 126; Kılhoğlu, **loc. cit.**; Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlâk**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 46.

<sup>18</sup> Lokman Çilingir, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 12.

<sup>19</sup> Maclyntre tam da bu noktada şu hususa dikkat çeker: “Antik Yunancada olduğu gibi, Latin dilinde de, tam olarak tercüme edildiğinde bizdeki (İngilizcede) “moral” (ahlâk/ahlâksal) sözcüğü ile karşılanabilecek tek bir sözcük bile yoktur; daha doğrusu, “moral” sözcüğü Latince’ye geçinceye kadar yoktu.” Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde- Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma** (Kısaltması: “Erdem Peşinde”), Çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 67.

ve durumların aklanması, düzeltilmesiyle ilgili hususları gösterir.<sup>20</sup> Dolayısıyla insan karakterinin her zaman sistemli olarak belirli bir biçimde davranmak için, belirli türden bir yaşam idame etmek için, gerekli yerleşik eğilimleri, uzlaşlar bütünü, ifade eder.<sup>21</sup>

Sözcük kökenlerinde dikkat çekici olan, ahlâkı karşılamak için kullanılan *huluk*, *ethos*, *moralis* (ve hatta İbranice *muşar*) sözcüklerinin ortak olarak ikili bir anlam içeriği taşıması; karakter, huy gibi anlamlarının yanında alışkanlık, töre, gelenek anlamlarına gelmesidir<sup>22</sup>

## **2- Ahlâk, Etik ve İlgili Kavramların Anlam İçeriği, Neliği ve Farklı Boyutları**

Ahlâk kavramının tanımlarındaki zenginliğin ve çeşitliliğin felsefenin diğer temel kavramlarının tanımlarındaki çeşitlilikten çok daha fazla olduğu ilk başta göze çarpar.<sup>23</sup> Sözlük anlamıyla bakıldığında ahlâk, “*bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları*” ve “*iyi nitelikler, güzel huylar*” şeklindedir<sup>24</sup>. Yapılan bir tanıma göre ahlâk; bir kişinin, grubun, halkın, toplumsal sınıfın, ulusun, kültür çevresinin vd. belli bir tarihsel dönemde tüm rasyonel kişilere hitap eden ve insanların yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu veya ağı olarak bir yaşama biçimini, bir eylemler alanını, bir informel kamusal sistemi ifade eder.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Kılıoğlu, **loc. cit.**

<sup>21</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 68; Bkz., Engin Topuzkanamış, “Hukuk Ahlâk ve Meslek Etiği Üzerine”, in: **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi- 27. Kitap**, Editörler: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, E. İrem Akı, Nadire Özdemir, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, s. 344.

<sup>22</sup> Koca, “Ahlâk-Etimolojik...”, s. 131, 133; Pieper, **op. cit.**, s. 30-31

<sup>23</sup> Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 175; G. Wallace&A.D.M. Walker (Edited by), **The Definition of Morality**, Mathuen and Co. Ltd, London, 1970.

<sup>24</sup> .Bknz:[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.595ccc6a4476d7.56505513](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.595ccc6a4476d7.56505513) (Erişim tarihi: 10.05.2017)

<sup>25</sup> Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 19-20, 21-22; Bernard Gert, “Morality”, in: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, General Editor: Robert Audi, Second Edition, Cambridge University Press, 1999, p. 586; Ayrıca Bkz., Wallace& Walker, **op. cit.** *Ahlâki*

Ahlâk olgusu, yaşamda çeşitli ahlâklar olarak karşımıza çıkmaktadır; ama bu çeşit ahlâklar, bir kısmı değişik ve değişken olan davranış kuralları ve değer yargıları (hanımların kolsuz elbise giymesi kötüdür), bir kısmı ise pek değişiklik göstermeyen davranış kuralları ve değer yargılarından (yalan söylemek kötüdür) oluşmaktadır. Kişilerden de her iki türden kurallara uymaları beklenmekte; her iki türden değer yargıları ise kişilerin eylemlerini değerlendirmek için ölçüt olarak kullanılmaktadır.<sup>26</sup>

Ahlâkın neliğine ilişkin ayrıca birkaç noktanın üzerinde durulabilir.<sup>27</sup> Ahlâk konusunda “bireysel ahlâk” ve “toplumsal ahlâk”tan (topluluk ahlâkından) söz edilebilir.<sup>28</sup> Özellikle toplumsal ahlâk, toplum içerisinde yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen değerler, kurallar, töreler topluluğu olma boyutuyla, toplumsal düzenin sağlanması ve idamesinde bir istikrar ögesi olarak ele

---

kavramına geldiğimizde ise bu sözcük, “iyi veya doğru olarak nitelendirilen, erdemli, adil, vs., olduğu kabul edilen insan eylemleri; temel değerler tarafından yönlendirilebilme veya başkalarını bu değerlere göre etkileme, yargılama kapasitesi için kullanılan sıfat” şeklinde tanımlanmanın yanında “ahlâk kurallarına uygun olan, ahlâk bakımından iyi olan eyleme, ahlâk bakımından iyi olan kişinin karakterine verilen ad” biçiminde de betimlenmektedir. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 31.

<sup>26</sup> Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 22. Diğer yandan, gördüğümüz üzere günlük dilde *ahlâki olanı* ifade etmek için kullandığımız pek çok kelime vardır. Bu kelimeler “ahlâkla ilgili deyimler” ya da “değer (bildiren) terimler(i)” olarak adlandırılabilir. Bu çerçevede biz “doğru-yanlış”, “iyi-kötü”, “erdemli-erdemsiz”, “haklı-haksız”, “özverili-bencil” kelime çiftlerini ve yine “yasak”, “zorunlu”, “emir”, “ödev”, “sorumluluk”, “vicdan”, “-meli, -malı”, “mak zorunda” vb. gibi sözcükleri kullanırız. Çilingir, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, s. 12-13; Fred Feldman, **Etik Nedir?**, Çev.: Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 12-13. Ancak bu tür kelimeler sıkça ahlâkla ilgili olmayan anlamlarıyla da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin iyi bir terzi veya kötü bir yazı karakterinden söz ederiz. Bu kelimelerin ne zaman ahlâkla ilgili ne zaman ahlâkla ilgili olmayan bir anlamda kullanıldıklarını ayırt etmek gerekir. Çilingir, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, s. 12-13.

<sup>27</sup> Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 177-178.

<sup>28</sup> Benzer ayrımlar ve kavramlaştırmalar iç ahlâk-dış ahlâk; genel ahlâk-özel ahlâk, kitle ahlâkı, yığın ahlâkı vb. şeklinde yapılabilir. Bkz., Emile Durkheim, “Ahlâkın İki Yönü”, in: **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler- Cilt 3**, Der.: Armand Cuvillier, Çev.: M. Mukadder Yakuboğlu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 170-171; Emile Durkheim, “Geleneklerin Bilimi ve Ahlâksal Eylem”, in: **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler- Cilt 3**, s. 188-189.

alınır. Tutucu düşünürlerin, politikacıların ve hatta hukukçuların<sup>29</sup>, mevcut ahlâkı ısrarla sahiplenmelerinin (yahut da sahiplenir görünmelerinin) ardında, onun toplumsal istikrar ögesi olmasının çekiciliği yatar. Burada ayrıca toplumsal “ezberlerin” muhafazası ve ezberlerin bozulmasına karşı gelen bir tutum da söz konusudur. Bununla beraber, bir toplumsal fenomen olma boyutuyla ahlâk, ulustan ulusa, dönemden döneme, kültürden kültüre farklılık göstermektedir ve tarihsel süreç içinde değişmekte ve dönüşmektedir.<sup>30</sup> Bunun sonucunda bu kavram sözü edilen tüm etkenlerden yalıtık olarak vakum içinde bulunan ve durağan bir kavram değildir.

Ahlâk filozofları, bir de ahlâkı meselelerin varoluşunun kendilerine bağlı bulunduğu birtakım temel öğelerden, diğer bir deyişle bir toplum ya da kültür

---

<sup>29</sup> Bir önceki dipnotun da devamı olarak, örneğin, ünlü hukuk felsefecisi Hart, ahlâk-hukuk ilişkisi meselesinde –Lord Devlin gibi- tutucu anlayışlara karşı durmuş ve ahlâkîlik konusunda “toplumsal (konvasiyonel, pozitif) ahlâkîlik” ile “eleştirel ahlâkîlik” şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Bu ayrıma göre toplumsal ahlâkîlik, belirli bir toplumda, o toplumun üyeleri tarafından benimsenen ve paylaşılan ahlâkîliktir. Eleştirel ahlâkîlik ise, toplumsal ahlâk da dâhil olmak üzere, mevcut toplumsal kurumları eleştirmekte kullanılan evrensel nitelikteki ahlâk ilkelerini ifade etmektedir. H. L. A. Hart, **Hukuk, Özgürlük ve Ahlâk**, Çev.: Erol Öz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 28. Gülriz Uygur, “Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü Mü?”, **A.Ü.H.F.D.**, C. 52, Sayı: 3, Yıl: 2003, s. 151. Görüldüğü üzere özellikle genel/toplumsal/pozitif/konvasiyonel ahlâk, hukuk bağlamında da önemli bir tartışma konusudur. Etik ile (belirsizliği ile “ezbere” ahlâk ile iç içe geçebilme olasılığı bulunan, negatif, engelleyici, kapalı yönüyle “kitle”, “yığın” ya da “güruh” ahlâkı da denebilecek) genel ahlâk birbirinden ayrılmazsa, hukukun resmi normatifliği ve yaptırımı da devreye sokulunca müphem bir “genel ahlâk” heyulası ile ahlâk ya da hukuk “adına” ahlâkın yahut etiğin “harcanmasına” yol açabilecek, hukukun objektifliğini zedeleyebilecek adaletsiz sonuçlar doğabilmektedir. Bkz, Gülriz Uygur, “Genel Ahlâkın Vazgeçilmezliği (mi?)”, **Güncel Hukuk Dergisi**, Aralık 2008, ss. 12-14. Bu tartışmalara örnek olarak Hart ile Devlin arasındaki ünlü “ahlâkın hukuki dayatımı” tartışması gösterilebilir. Hart-Devlin tartışması, İngilizce yapılan hukuk felsefesi tartışmalarında, toplumda kabul edilmiş ahlâkî değerlere uymama durumunda, hukukun cezalandırıcı rolünün olup olmayacağı konusunda, anılmadan geçilmeyen bir tartışmadır. Bkz., Ertuğrul Uzun, "Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması", in: Sercan Gürler (Ed.), H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlâk Ayrımı, Tekin Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 66-67; H. L. A. Hart, **Hukuk, Özgürlük ve Ahlâk**, passim; Patrick Devlin, “Ahlâkın Dayatılması”, in: Michael Rosen-Jonathan Wolff (Der.), **Siyasal Düşünce**, Çev.: Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 193.

<sup>30</sup> Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 177-178.

ekseninde ahlâkın olmazsa olmaz koşullarından söz etmişlerdir. Sıralanacak bu koşullar/öğeler, ahlâki sorunların ayrıkso doğasını ortaya koymakta<sup>31</sup> ve birbirine bağlanmış zincir halkaları gibi düşünölmelidir. Bu koşulların en başta geleni ahlâkın, eylemlerimizde her daim birtakım alternatiflerle karşı karşıya kaldığımız gerçeğinin kabulüyle başladığıdır.<sup>32</sup> Bu doğrultuda tercihler karşısında her eylemin temelinde adeta “eylemin zembereğı” olan “değerlendirme”<sup>33</sup> bulunur. Bu başlangıç noktası ve

---

<sup>31</sup> Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak- Ahlâk Düşüncesine Giriş**, Çev.: Abdullah Yılmaz, 2. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 48. Ayrıca ahlâki akıl yürütmenin doğasının özgöl niteliğini bilimsel bir akıl yürütme biçimi ile karşılaştırarak görebiliriz. Bilimsel bir akıl yürütme doğrunun keşfini hedeflerken, ahlâki akıl yürütme doğru eylem biçimlerinin keşfini amaçlamaktadır. Billington, **op. cit.**, s. 54.

<sup>32</sup> İnsan, yaşantıları ve eylemleri üzerinde düşünmekle birlikte iki tür edimde bulunmaktadır, bir yandan hayatın ahlâki boyutunu yaşayıp deneyimlerken; diğeryandan yaşadıkları, eylemlerine temel teşkil eden ahlâki yargı, ilke ve değerler üzerinde, kendisini bir kişi veya ahlâki bir fail kılan öğeler üzerinde düşünür. İnsanın kafa yordduğu bu öğeler, eylemde bulunmadan önce, eylem sırasında ve eylemde bulunduktan sonra şeklindeki aşamalarda ortaya çıkmaktadır. Ahmet Cevizci, “Ahlâk ve Etik”, in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları İstanbul, 2003, s. 118; Ahmet Cevizci, **Etığe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 4.

<sup>33</sup> Bu bağlamda ahlâk ve etik konuları, “değer” kavramı ile çok yakından ilişkili ve iç içedir. Değerlendirme tarzlarına baktığımızda bunlardan ilki, “değer biçme” şeklindedir. Değer biçme, değerlendirileni değerlendiren için geçerli bir değer yargısına dayanarak değerlendirmedir. Bu, bir akıl yürütme şeklinde yapılır: değerlendiren için geçerli olan genel bir değer yargısının –iyidir-kötüdür yargısının– altına bir kişinin bir davranışına ilişkin bir yargı konuyor ve otomatik olarak bu davranış hakkında –iyiliğı-kötülüğü hakkında– bir sonuç çıkarılıyor. Örneğın “Büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atmak ayıptır, Murat dedesinin karşısında ayak ayak üstüne atmıştı, Murat ayıp bir davranışta bulunmuştur” veya “Sözünde durmak iyidir. Becket sözünde durmuştur: Becket iyi yapmıştır.” Bu değerlendirmeler, *ezbere* yapılan görelideğerlendirmeler ve değerlendirilenin değerinin bilgisine götürmeyen değerlendirmelerdir. Başka bir değerlendirme tarzı, “değer atfetme” denilen değerlendirme tarzıdır: bu tür değerlendirmelerde değerlendiren, değerlendirdiğı şeyi kendisiyle olan ya da kurduğı özel bir ilişkiye göre değerlendirir. Burada kişinin kendi biopsişik ihtiyaçları ve yönelimleri öne çıkmaktadır. Değer atfetmede de görelilik ve bio-psişik olarak kişinin “işine yarama” durumu söz konusudur. Oysa bir değerlendirme olanağı daha vardır: “doğru değerlendirme”. Doğru değerlendirmede dikkate alınması gereken üç öge ya da adım vardır: Her eylemin ilk ögesi ya da oluşturucusu, bir “değerlendirme”; ikincisi, bunu izleyen ve değerlendirende oluşan bir “yaşantı”; üçüncü öge ise “yapma” olarak adlandırılabilir amaç, hedef ve bunların gerçekleştirilmesidir. Etik teorileri, genellikle, eylemi, yalnızca karmaşık bir ögesi olan bu üçüncü öğeden ibaret saymıştır. Kısaca “doğru değerlendirme” edimi; ezberleri tekrarlayan, sorgusuz sualsiz, kaygan, değışken, hazır verili olan, dikte edilen, edilgen, sorunlara kapı açabilen değerlendirmelerin önüne geçebilecek bir değerlendirme sürecinin oluşturucusu olabilir. İoanna Kuçuradi, **Etik**, Türkiye Felsefe

harekete geçirici motifin altında yatan ise hiç kimsenin ahlâki meselelerden kaçamayacağı, etikten kopamayacağı ve hayatını etiksiz sürdürmeyeceği gerçeğidir.<sup>34</sup> Ahlâk düşünürlerine göre ahlâkın bir başka temel etmeni, ölçüp biçme, bilinçli olarak tartma edimidir. Ahlâkın onsuz olunamaz diğer bir koşulu da, seçim ya da irade özgürlüğü, yani seçenekler karşısında tercihte bulunabilme yetimizdir. Seçimin olmadığı yerde ahlâki yargı yapılamaz ve seçim varsa bundan kaçılmaz. Seçim yalnızca gerekli değil aynı zamanda kaçınılmazdır. Keza ahlâki bir meseleyle ilgilenmediğimizde dahi bir tercih yapmış oluruz.<sup>35</sup> Ahlâkın dördüncü temel ögesine geldiğimizde ise karşımıza “sorumluluk” kavramı çıkmaktadır. Ahlâkın bir başka temel koşulu da, başka insanları diğer bir deyişle “ötekini” hesaba katma zorunluluğudur ve burada “diğerkâmlık” kavramı devreye girmektedir. Ahlâki kararlar uzaktan da olsa, öyle ya da böyle başka insanları ilgilendirir, onlarla ilintilidir. Bununla da bağlantılı olarak ahlâki kararlar; başkalarının yaşamlarını, özgüvenlerini ve mutluluklarını etkilemektedir.<sup>36</sup> Zincirin son ve belki de en önemli ögesi olarak; ötekinin aynası, aynanın ötekisi olarak karşılıklı etkileşimin var olduğu, ahlâki eylemin “öznesi” söz konusudur.<sup>37</sup> Nihayetinde ahlâk felsefesi meselelerinin alanında hiçbir zaman nihai çözüm, sihirli değnek, topyekûn sonuç yoktur; belki de bu yüzden ahlâk meseleleri ve ahlâk felsefesi tartışmaları süregelmekte ve bunlar her daim canlı durumda bulunmaya devam etmektedir.<sup>38</sup>

---

Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, s. 18, 20-37; Kuçuradi, “Felsefe ve Etik”; İoanna Kuçuradi, **İnsan ve Değerleri**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2003, s. 25-31.

<sup>34</sup> Billington, **op. cit.**, s. 48; Heinemann, “Etik”, s. 361.

<sup>35</sup> Billington, **op. cit.**, s. 52-53.

<sup>36</sup> **Ibid.**, s. 49-50.

<sup>37</sup> Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 30-31.

<sup>38</sup> Billington, **op. cit.**, s. 50-51. Frankena ise ahlâk kavramının en belli başlı etmenlerini şöyle teşhis etmiştir: (1) Tekil nesnelere belli bir ahlâki niteliğe, yükümlülüğe ya da sorumluluğa sahip olup olmadıklarının dile getirildiği çeşitli yargı biçimleri; (2) Bu yargılar için nedenler göstermenin uygun ve mümkün olduğu önermesi; (3) Çeşitli kurallar, ilkeler, idealler ve erdemler; bunlar daha genel yargılar halinde ifade edilebilirler ve tekil yargılarda bulunmanın, bunlar için nedenler göstermenin dayanacağı arka planı oluştururlar; (4) Belli tipik doğal ya da edinilmiş hissetme yolları; bunlar, bu yargılara, kurallara ve ideallere eşlik ederler ve onlara uygun eylemde bulunmak için harekete geçmemizde bize yardım ederler; (5) Belli



Ahlâkla ilintili her belirleme, er ya da geç, doğru ya da yanlış, açık ya da örtük, sistemli ya da dağınık, doğrudan ya da dolaylı olarak belli bir ahlâki/etik temellendirmeye (meşrulaştırmaya/gerekçelendirmeye) yönelir.<sup>39</sup> Ahlâki temellendirme en genel bakışla; öğüt, töre, ahlâk ve etik üzerinde derin bir düşünce ve buradan da ahlâki kavram ve yargıları gerekçelendirmeye, meşrulaştırmaya yönelik eleştirel refleksif bir yöntem olarak betimlenebilir.<sup>40</sup> Ahlâkın (ahlâki tutum, düşünce ve yargıların) temellendirilmesi yalnızca ahlâk felsefesinin uğraş alanında değildir; o günlük yaşantı içerisinde hemen herkesin karşılaştığı bir durumdur.<sup>41</sup> Bu bağlamda gerek bir eylemin ahlâkiliğinin tartışıldığı durumlarda, gerekse ahlâki bir yargıya varmak adına kişinin kendisinin ya da başkasının geçmişte yahut gelecekteki eylemleri hakkında fikir yürüttüğü durumlarda, hem eylemi hem de eylemde ifadesini bulan ahlâki yargıyı haklı kılabilecek birbirinden farklı gerekçeler, açıklama ve temellendirme stratejileri Pieper'e göre altı farklı sınıfa ayrılabilir<sup>42</sup>:

a) *Somut bir gerçek ve somut bir olguyla gerekçelendirme*: Bu ahlâki ilişkilendirme biçimi, en sık karşılaşılan ve en tipik olan ve çok değişik biçimler alan bir temellendirmedir. Burada tekil normatif bir yargının ya da bir değer yargısının desteklenmesi amacıyla söz konusu davranışın, tutum ve eylemin kurallara yahut ahlâka uygunluğunu, nesnelliği sayesinde garanti edecek bir olguyu kullanan biçimdir.<sup>43</sup>

---

yaptırımlar ya da başka güdüleme kaynakları; bunlar çoğunlukla, sorumlu tutma, övme ve kınama gibi sözlü yargılar olarak dile getirilir; (6) Bakış açısı; yargılarken, akıl yürütürken ve hissederken bir bakış açısı ediniz ve bu bakış açısı, sağduyu, sanat ve benzerlerinde alınan bakış açısından bir ölçüde farklıdır. William Frankena, **Etik**, Çev.: Azmi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 28-29.

<sup>39</sup> Gündüz, **op. cit.**, s. 20.

<sup>40</sup> Lokman Çilingir, "Ahlâki/Etik Temellendirme", in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 151.

<sup>41</sup> Ibid.; Çilingir, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, s. 24.

<sup>42</sup> Pieper, **op. cit.**, pp. 157-171.

<sup>43</sup> Pieper, **op. cit.**, s. 158. Örneğin yabancı insanlara ya da bir tanıdığına neden yardım ettiği sorusuna kişiler "kadının gözleri görmüyordu, trafik de çok yoğundu", "kadın hamileydi ve çok yorgun görünüyordu", "yardım istedi", "o, benim arkadaşım", "o kadar çaresizdi ki" şeklinde yanıtlar verebilir. Bu biçimdeki yanıtlar, genel olarak, bir eylemin kurallara

b) *Duygularla gerekçelendirme*: Bir eylem ya da davranışın ve bunlara ilişkin bir yargının kurallara uygunluğu gösterilmek istenirken çoğunlukla bir duyguya da atıfta bulunulur.<sup>44</sup>

---

uygunluğunu açıklamaya yeter, ama bu açıklama burada çok özel ahlâki gerekçeler söz konusu olduğu için değil de bir gerçeklikle ilişkilendirilerek çoğunluk tarafından sorgulanmadan kabul edilen genel bir normu ya da genel bir değer yargısını dile getirdiği için kabul edilmektedir. Kuşkusuz eylemin ahlâki olması, sonuçlardan bağımsız değildir. Ahlâki bir eylemin pekâlâ ahlâk dışı sonuçlar doğurabileceğine çoğu kez rastlanmaktadır. Keza, iyi bir gerekçe ya da ahlâki kaygı olarak kullanılan olgu, genel olarak bağlayıcı bir normu değil de sadece bir faydayı dile getiriyor ise burada durum değişiklik gösterir. Sözgelimi bir kişiye bir başkasına belli bir biçimde (olumlu ya da olumsuz) davrandığı sorulduğunda verdiği yanıtlar “kara derili, Yahudi, eski bir Nazi, bir işçi çocuğu vb olduğu için”, “soylu olduğu için”, “akademik eğitim gördüğü için, meslektaşım olduğu için” vb. olumlu ya da olumsuz olarak verilebilir. Bu şekildeki yanıtlar ve gerekçelendirmeler bir davranışın kurallara uygunluğunu gerektiği kadar açıklamaya yetmez. Çünkü, insanların belli bir gruba/sınıfa ait olduklarından ayrımcılık yapılması ve ona göre değer verilip/verilmemesi ahlâki bakımdan son derece sorunludur. Eylemlerimizi somut bir gerçekliğe dayandırarak gerekçelendirme, bazense bıçak sırtı/sınır/uç durumlarda ve çelişkilerle beraber karşımıza çıkar. Suda boğulmakta olan bir insanı kurtarmak için kendi yaşamını tehlikeye atan birinin durumu buna örnek teşkil eder. Ancak, ötanazi vakalarında olduğu üzere, ölümcül bir hastanın, daha fazla acı çekmesi arzu edilmediği için yaşamına son verilmesine yardımcı olduğunu belirten bir kişinin durumu da etik sınırdadır. Yine, bir kadının doğum sırasında ya kendi yaşamını ya da doğuracağı bebeğin yaşamasını seçmek zorunda kaldığı ve doktorun buna karar vermek durumunda olduğu bıçak sırtı halde ne yapılacaktır? Bu hallerde temellendirmelerin ahlâkiliği çok boyutlu olarak ve tek tek olayların özgül niteliklerine bakılarak karar verme yolu açılabilir ancak bu yol şüphesiz meşakkatlidir. Ayrıca birisi ahlâki yargıların hayatın içinden olgulara dayanılarak temellendirilmesine ilkece pekâlâ itiraz yükseltebilir; olgulardan normların türetilmeyeceğini, çünkü olgunun zaten olan bir durum, bir vaka anlamı taşıdığını, buradan olması gerekeni çıkaramayacağımızı ileri sürebilir. Bu yaklaşımın temelinde ise Hume’a kadar giden ve mantıki pozitivistlerce yüksek sesle dillendirilen olan-olması gereken (is-ought, sein-sollen) dikotomisi yatar. Söz konusu dikotomi, olguyla değer, olanla olması gerekenin iki farklı, bağdaşmaz ve birbirine indirgenemez alan vücuda getirdiğini, bundan ötürü de, olgulara ilişkin tasvir, yargı ve betimlemelerden ahlâki kanaat ve değer yargılarına, olandan olması gerekene, olgudan ideal olana geçmenin, olguları konu alan bir gözlemden ahlâki kural ve ilkeler çıkarsamanın imkânsız olduğun öne sürer. Bu bağlamda epistemolojik anlamda olgular nesnelere gidilerek doğrulanabilir-yanlışlanabilirken; değerler doğrulanamaz-yanlışlanamaz, ne doğru ne yanlıştır. Pieper, **op. cit.**, s. 157-158; Çilingir, “Ahlâki/Etik Temellendirme”, s. 152. Gündüz, **op. cit.**, s. 23, Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1183.

<sup>44</sup> Pieper, **op. cit.**, s. 161 Bu ekseninde, ahlâki bakımdan niçin sorularına şöyle yanıtlar verilebilir: “başka türlü yapamazdım, yardım etmek zorundaydım”, “hırsızlık yapmasını tüyler ürpertici bulduğum için”, “birine zarar vereceğinden korktum ve kendimi kötü hissettim”, “çok hoşuma gittiği için”, “aşağılık bir faşist olduğu için”, “onu iğrenç bulduğum için”. Buradaki gibi duygu ve duyarlıklar belli bir eylem biçiminin gerekçesi olarak

c) *Olası sonuçlarla gerekçelendirme*: Bir eylem ya da davranışın kurallara uygunluğu ve ahlâkiliği, söz konusu eylem ya da davranışın (olası) sonuçları ile ilişkilendirilerek temellendirilebilir.<sup>45</sup> Bir eylemin neden yapılması ya da yapılmaması gerektiğinin gerekçesi olarak onun olumlu ya da olumsuz sonuçlarına bakma yolu, *yararcılığı* biricik ve en temel açıklama ve temellendirme yaklaşımı olarak kabul etmiş argüman sunma biçiminin yansımasıdır.<sup>46</sup>

d) *Ahlâk yasalarıyla gerekçelendirme*: Bir eylemin ya da bir eyleme ilişkin bir yargının ahlâki olduğunu/olmadığını öne sürebilmenin bir başka yolu da, bu eylemi, çoğunlukla yazılı olmayan ve öylece benimsenmiş norm ya da kural kataloğu gibi anlaşılan ahlâk yasalarıyla ya da belli bir ahlâk normuyla ilişkilendirip gerekçelendirmektir. Bu yolu takip ederken genel bağlayıcılığından ve herkes tarafından benimsenmiş olduğundan hiç şüphe duymadığımız eylem örneklerine dayanırız.<sup>47</sup>

---

gösterildiğinde, eylem belli bir dereceye kadar açıklanır ve anlaşılır hale getirilmiş olur; ancak onun ahlâki bakımdan haklılığı ortaya konmuş olmaz. Öte yandan karşımızdakinin duygularına hitap etmek de bizi ahlâki davranma zorunluluğundan kurtaramayacağı gibi, yapıp ettiğimizin ahlâki olduğuna da delalet olamaz; olsa olsa ahlâki gerekçelendirmemize psikolojik destek sağlar. Psikolojik desteğin ötesine geçildiği durumda ortaya konulan argüman kandırmaya hizmet eder. Sözelimi, reklam ve seçim kampanyalarında görüldüğü üzere niteliği itibarıyla ahlâki olmayan bir manipülasyon aracı haline dönüşür. Örneğin belirli bir reklam dili kullanarak “iyi çamaşır yıkamıyor, ailesini yanlış ürünlerle besliyor, kendine bakmıyordur vb.” denilerek ev kadınında vicdanen huzursuzluk yaratmaya çalışılır. Yahut da seçimden evvel seçmen kitlesine, tüm başarısızlıkların kaynağının falanca siyasi rakibin olduğu ve eğer seçmen X partisini seçmezse bu suçun bir kısmının da kendisinde olacağı, sonuçtan sorumlu olacağı söylenerek tesir altında tutulabilir. **Ibid.**, s. 161-164; Gündüz, **op. cit.**, s. 24-25.

<sup>45</sup> Gündüz, **op. cit.**, s. 25; Pieper, **op. cit.**, s. 163-165. “Bunu neden yaptın?” veyahut “neden öyle değil de böyle davranmak zorundayım” biçimindeki sorulara bazen sırf bu davranışların yol açabileceği olası sonuçlara dikkat çekerek şöyle yanıtlar verilir: “Yoksa çocuklar üzülecek, acı çekeceklerdi”, “tüm geleceğim mahvolacaktı”, “ailem hayal kırıklığına uğrayacaktı”, “çoğu insan sevinç duyacaktı”, “böylelikle birçok acı önlenebilir”. Pieper, **op. cit.**, s. 163.

<sup>46</sup> Pieper, **op. cit.**, s. 166.

<sup>47</sup> **Ibid.**, s. 167. Bir kişinin neden belli bir şekilde davrandığı ya da davranmayı amaç edindiği sorusuna bu gerekçelendirme tipinde şu yanıtlar örnek olarak verilebilir: “Kilise boşanmayı yasakladığı için”, “İnsanın sözünü tutması gerektiği için”, “Dürüstlük bir erdem olduğu için”,

e) *Ahlâki yetkinlikle/otoriteyle gerekçelendirme*: Bir eylemi ahlâki olarak temellendirmek için bazen de belli bir kabul görmüş kişi ya da mercilerin otoritesine başvurulmaktadır.<sup>48</sup> Ancak belirtmek lazımdır ki, ahlâki meselelerde hiç kimse eylemlerini gerekçelendirme yükümlülüğünü başkasına devrederek sorumluluktan kaçamaz. Aynı biçimde de bir kimse kendi ahlâki yetkinliğinin, otoritesinin şaşmaz bir ahlâki merci gibi göremez ve kendi taleplerini temellendirmeden başkalarına ne yapması gerektiğini dikte edemez. Dolayısıyla gerek kendi dışındakilerin gerekse de kendisinin ahlâki yetkinliğine körü körüne inanmak da aynı biçimde bir eylemin ya da tutumun ahlâkiliğinin gerekçelendirilmesi için şüphesiz yeterli olamaz.<sup>49</sup>

f) *Vicdanla gerekçelendirme*: Ahlâki temellendirmenin en son biçimi olarak ise vicdanla ilişkilendirip gerekçelendirme karşımızdadır. Bu kategorideki yaklaşım içinde davranışı açıklayabilmek için “vicdanımla çelişiyordu”, “vicdanımın sesini dinledim” türünden gerekçelerin öne sürüldüğü görülür.<sup>50</sup>

Diğer bir yönden, ahlâk sözcüğünün karşımıza çıktığı çeşitli bağlamlardaki anlamına bakarak önemli bir açılım sağlayabiliriz. Bizde “ahlâkın bozulması”ndan, “ahlâka aykırı yayınlardan”, “yüce ahlâk”tan, “milli ahlâk”tan söz edilir. İlk ve ortaöğretimin programlarında önce “Ahlâk” dersi, sonra da “Din Kültürü ve Ahlâk” dersi konmuştur. Dünyada ise “yeni bir ahlâk ihtiyacı”ndan, “meslek ahlâk”ından vb. söz edilmektedir. Ahlâka ilişkin bazı felsefe görüşlerinde “açık ve kapalı ahlâk”

---

“insan onuruna yakışır yaşam hakkı anayasal olarak güvence altına alınmış dokunulamaz temel bir hak olduğu için”. **Ibid.**

<sup>48</sup> **Ibid.**, s. 168. Buna örnek olarak, “babam (öğretmen, imam-rahip-şeyh, başbakan, lider, patron, profesör, arkadaş vd.) şunun ya da bunun iyi olduğunu söylediği için”, “yüksek mahkeme bu hükmü vazettiği için” gösterilebilir. **Ibid.**

<sup>49</sup> **Ibid.**, s. 168-169.

<sup>50</sup> Ancak vurgulamak gerekir ki, en son ahlâki merci olarak vicdana dayanmak, eylem ve davranışlarımızı meşru kılmanın en yaygın ve benimsenmiş yolu sayılabilir; fakat vicdan da şaşmaz değildir, dolayısıyla vicdanın emrettiğini ve yasakladığını(ya da emrettiği ve yasakladığı varsayılanın) eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi şarttır. **Ibid.**, s. 169.

(Bergson) ifadesiyle karşılaştığımız gibi; bazı üniversite felsefe bölümleri programında “Ahlâk Felsefesi” adlı bir dersle de karşılaşmaktayız.<sup>51</sup>

Bu genel tablo karşısında ise norm, ahlâk ya da değer (yargıları) uyumsuzluğuna ilişkin üç farklı ana gruptan söz edilebilir<sup>52</sup>: (1) aynı ahlâk sistemine ait normlar uzlaşmayabilir; (2) ya da farklı ahlâk sistemlerine ait normlar birbiriyle uzlaşmayabilir; (3) üçüncü olarak; belirli, genel kabul gören bir norm ya da değer anlayışı, kişinin bu norm ya da değer anlayışına uyması halinde o kişinin kendini algılayışı öylesine derinden zedeleyebilir ki, kişi o norma uyduğunda, ahlâki bir talep ve hak olarak gerçekleştirilmeye çalıştığı kendi varlığı, olmaması gereken biçimde engellenebilir.

İşte bu ahlâklar çokluğundan ve ahlâkla ilgili uyumsuzluk biçimlerinden yola çıkarak “rölativist-görecelik itiraz(1)” dile getirilmiştir. En basit anlatımla ahlâki rölativizm/göreci etik, bütün insanlar için tüm zamanlar boyunca geçerli olan

---

<sup>51</sup> Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 20. Öyle ki, “ahlâk bozuldu” diyenler (bizde), bundan hırsızlığın artması, rüşvet alıp-vermenin artması gibi olguları kastettikleri gibi; büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atarak oturan, büyükleri önünde sigara içen gençlerin sayısının arttığını da kastetmektedirler. ‘Ahlâka aykırı yayınlardan’ söz edenlerin, genellikle, cinsel konularla ilgili yayınları; ‘laik ahlâk’tan söz edenlerin, dinsel inançlardan kaynaklanmayan davranış kurallarını; ‘milli ahlâk’tan söz edenlerin, bir millete, kişilerarası ilişkilerdeki geçerli –olan, olduğu farz edilen, olması istenen- geleneksel-görenekssel davranışları ve bireysel özellikleri kastettikleri gözlemlenebilir. ‘Kapalı ve açık ahlâk’tan söz ederken Bergson, bazı “toplum”larda geçerli olan, kişilerarası ilişkilerdeki davranışları belirleyen gelenek-görenek sistemlerinin, değişmeye kapalı olma özelliğini gösterdiğini; bazılarında ise değişmeye açık olma özelliğini gösterdiğini; bazılarında ise değişmeye açık olma özelliğini gösterdiğini dile getirmeyi amaçlıyor; yani iki *tip* ahlâktan söz edilmektedir. ‘Meslek ahlâkı’ nın bağlamından bahsetmeden önce kısaca meslek etiği kavramına kısaca değinilebilir. İnsan etkinliklerinin çeşitli alanlarında karşılaşılan etik sorunlar tekliklerinde tümüyle farklı oldukları halde, ‘meslek etikler’inden söz etmeyi mümkün kılan, onların hepsinin –her biri kendi hesabına-, belli yollar izlenerek geçerli kılınacak ve bu ya da şu mesleğin icrası sırasında kullanılacak ortak norm arayışı içinde olmalarıdır. O halde ‘meslek ahlâkı’ bağlamında ‘ahlâk’, belirli bir meslekte –özellikle doğrudan doğruya insanla ilgili bir meslekte: doktorlukta, öğretmenlikte –ama gazetecilikte ve ticarete de- uyulması gereken davranış kuralları anlamına gelmektedir (örneğin, doktorlukta hastanın sırlarını başkalarına söylememe gibi). Kuçuradi, **Felsefi Etik ve...**, s. 23; Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 20-21.

<sup>52</sup> Pieper, **op. cit.**, s. 41-42.

kesinliği tartışılmaz mutlak, tek bir ahlâki standart bulunmadığını; ahlâki norm ve kuralların içinde bulunulan çađa, yere, koşullara, toplumlara, kùltùrlere göre değiştiğini ve gùrece olduğunu savunmaktadır.<sup>53</sup> Rùlatifliđin dile getirdiği perspektiften yola çıkıp “ahlâki rùlativizme-değerlerin rùlativizmine” varmak veya tam tersine bu rùlativizmi açıp tek ve herkesi bağlayıcı bir ahlâk kurmak konusundaki denemelere rastlamak felsefe tarihinde de etikte de iki yùnelimi, iki ana doğrultuyu yaratmıştır<sup>54</sup>: Gùrecilik (rùlativizm) ve evrenselcilik (ùniversalizm)

Ahlâk ve kavramlarını ele almaya başlarken yaptığımız gibi etik kavramına geldiğimizde de öncelikle kavrama ilişkin tanımlara ve temel ağıklamalara yer vererek yola koyulabiliriz.<sup>55</sup> Etik en genel anlamıyla, “‘iyi’nin, iyi olanın, iyi davranışlarının doğasını, özünü ve kaynaklarını araştıran; ‘Nasıl bir yaşam yaşamaya değerdir’, ‘Doğru bir yaşam sürmek için hangi seğıimlerin yapılması gereklidir’ türünden birbirini tamamlayan sorular eşliğinde ‘Nasıl yaşamalı?’ sorusuna yanıt arayışı içindeki felsefe dalı” şeklinde betimlenmiştir. Ayrıca etik “insanın dünüyadaki varoluş amacına odaklanarak insan doğası için iyi olanla kötü olanın neler olduğunu belirginleştiren; insanın gerek kişisel gerekse toplumsal yaşamda karşı karşıya geldiği sorunları bütùn unsurlarıyla enine boyuna ele alıp çözüm önerileri ortaya koyan; temelleri ile yasaları başta olmak üzere, değere konu olan bütùn bir yaşam alanını her yönüyle inceleyen; her durumda varoluşla ilintili doğru ilke ve bilgilere erişerek yeni etik yaklaşımları önermek amacıyla yürütùlen ussal ve eleştirel bir sorgulama biçimini” ifade eder.

---

<sup>53</sup> Ahmet Cevizci, “Ahlâki Gùrecilik”, in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 131, Güçlü et. al., **Felsefe Sùzluđù**, s. 606; Dan Sperber, “Ahlâki Gùreceliđe İlişkin Antropolojik Notlar”, in: **Etiğin Doğal Kùkenleri**, Jean-Pierre Changeux, Çev.: Nermin Acar, Mavi Ada Yayınları, İstanbul 2000, ss. 347-364.

<sup>54</sup> Harald Delius, “Etik”, in: **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Der./Çev.: Doğan Özlem, 2. b., İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 335; Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 23. Bkz., Pieper, **op. cit.**, s. 52, 53, 57.

<sup>55</sup> Etik ile ilgili bu paragraftaki tanımlar ve açıklamalar için Bkz.: Güçlü et. al., **Felsefe Sùzluđù**, s. 500-501.

Sıralanan tanımların yanı sıra, etiğin ne olduğunu anlamının en iyi yollarından biri etiğin ne “olmadığı” üzerine düşündürmektir. “Pratik Etik” isimli önemli çalışmasına tam da bunu yaparak başlayan Singer’a kulak verebiliriz. Ona göre etik, birincil olarak seks hakkında değildir.<sup>56</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki; ahlâkın, ya da etiğin, sadece cinselliğe özgü bir yasaklar dizisi olduğunu düşünmek dar ve sorunlu bir yaklaşımın ifadesidir. Etik ikinci olarak “teoride iyi ama pratikte değil” değildir. Yani etiğin olmadığı ikinci şey, “teoride pek yüce, pek hoş ancak pratikte işe yaramayan ideal bir sistem”dir. Bunun tersi gerçeğe daha yakın görünüyor. Pratikte işe yaramayan bir etik yargının, teorik kusuru da vardır, zira etik yargıların bütün amacı pratiğe yol göstermektir. Singer’a göre etiğin olmadığı üçüncü şey ise “sadece din bağlamında anlaşılır bir şey olmak”tır. O yüzden de Singer etiği bütünüyle dinden bağımsız olarak ele alacağını belirtir. Etik dördüncü olarak içinde yaşadığımız topluma bağlı değildir. Burada reddedilen nokta etiğin görelî ya da öznel olduğudur. Yazara göre, beşinci ve son husus ise etiğin, sadece öznel bir zevk ya da kanaat meselesi olmadığıdır.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Singer, etiğin ne olmadığına ilişkin olarak böyle bir tespit gereği duymasının nedenini şöyle ifade ediyor: “1950’lerde öyle bir dönem vardı ki, bir gazetenin manşetinde ‘Dini Lider Gerileyen Ahlâki Standartları Hedef Aldı’ yazısını görünce, haydi bir kere daha, rastgele yaşanan seks, eşcinsellik ve pornografi konusunda bir şeyler okumayı beklerdiniz, yoksa yoksul uluslara yaptığımız üç kuruluşluk deniz aşırı yardım ya da gezegenimizde çevreye verdiğimiz zarara dair bir şeyleri değil. Ahlâkın bu dar anlamının hakimiyetine bir tepki olarak, ahlâkı, esas olarak insanların eğlenmesine engel olan, bir sevimsiz, bağınaz yasaklar sistemi olarak görmek yaygınlaşmıştı. Neyse ki bu dönem geçti.” Peter Singer, **Pratik Etik**, Çev.: Nedim Çatlı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19-20.

<sup>57</sup> **Ibid.**, s. 19-30.

Etik kavramını<sup>58</sup> –etik-ahlâk ayrımının, her zaman belli ölçülerde bulanık bir ayrım olduğu<sup>59</sup> düşüncesini mutlak olarak bir kenara itemesek de- ahlâk kavramından farklılaştığı noktalara vurgu yaparak netleştirmek mümkündür. Ahlâk esasen her toplum düzeninde bir biçimde var olan, kişiye verili olan, çoğunluk sorgulamadan geçirilmeden ve pasif bir şekilde aldığı kurallar, normlar, değerler ve idealler bütünüdür. Bir kişi, bir toplum düzeni içerisinde başkalarıyla bir arada varolan bir birey olarak insan, ahlâki hayatı şahsen yaşar, içinde bulunduğu

---

<sup>58</sup> Özturan'ın kaleme aldığı dikkat çekici bir çalışma ile birlikte, etiğin terim olarak Türkçe literatürdeki serüvenine kısaca bakarak kavramın kullanımına dair bazı tespitlerde bulunulabilir. Etik terimi, Fransızca versiyonuyla Harf Devrimi öncesinde sözlüklerde kendisine yer bulmaya başlamış, devrim sonrasında ise ilk kez 1932 yılında Fransızca versiyonuyla Harf İnkılâbı öncesinde sözlüklerde yer almaya başlamış, inkılâp sonrasında ise ilk defa 1932 yılında Namdar Rahmi tarafından hazırlanan Felsefî Meslekler Vokabüleri isimli ansiklopedik-sözlük tarzı eserin “etik” maddesinde görünmüştür. Etiğin Türkçe bir terim olarak metinlerde kullanılmasının ilk örneği ise 1960 yılında kaleme alınmış Hüseyin Batuhan'a ait makaledir. Bu makalede “ahlâkî olan” anlamında kullanılan etik terimi, 1970'li yılların sonlarına doğru bazı kitap ve sözlük teliflerinde “ethik” olarak görünür hale gelmiş, 80'lerden itibaren bilhassa “tıp etiği” başlıklı çalışmalarla pratik ahlâk alanında popülerleşmiş, 80 sonları ve 90'lı yıllarda İoanna Kuçuradi ve bilhassa öğrencisi Harun Tepe'nin eserlerinde ahlâk ve ahlâk felsefesinden ayrılması gerektiği iddia edilmiş ve bu yönde ciddi bir çaba gösterilmiştir. Nikomakhos'a Etik'in Türkçeye çevrilmesi ve bunun peşinden etik kelimesinin kullanıldığı diğer çevirilerin artması, terimin kullanımını artırmış, 2000'li yıllara gelindiğinde ise pek çok telifte tercih edilir olmuştur. Ancak sözlük, ansiklopedi, ahlâka giriş ve ahlâk tarihi kitapları, filozof veya konu merkezli ahlâk düşüncesi eserleri bağlamında etik teriminin kullanımı çok çeşitlilik göstermektedir. Özturan'ın bu literatür araştırması sonucunda yaptığı değerlendirmesinde tespit ettiği ilk nokta; etik teriminin, belli bir felsefe çevresi tarafından ahlâk ve ahlâk felsefesi kavramlarından ayırt edilmek suretiyle, ahlâkın felsefî düzeyde araştırılmasını ifade eden yegâne kavram olarak ele alınmasıdır. Ayrıca literatürde etik-ahlâk ayrımını savunanların gayretleri büyük oranda, davranışa ilişkin felsefî araştırmayı normatiflikten uzak tutma endişesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre ahlâk(lar) kavramı olgusal niteliklidir, görelidir ve bilgisel temellendirilebilir bir nitelik arz etmez; etik ise ahlâk normatif bir etkinlik yerine bilgisel bir temellendirmeyi barındıran felsefe alanı olarak değerlendirilmiştir. Özturan'a göre öte yandan etik terimi Türkçedeki serüveninin, teorik ayrımlara bağlı olmaktan ziyade kullanım kolaylığı ekseninde vukuu bulduğunu söylemek mümkün olmuştur. Hümeıra Özturan, “Etik ve Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 17, 2011, s. 189, 169-192. Özturan makalesinin sonuna ayrıca son derece önemli bir “1928 Sonrası Türkçe Ahlâk Felsefesi Telifleri Bibliyografyası”nı ek olarak hazırlamıştır. Ibid., ss. 192-201.

<sup>59</sup> Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 28.



toplumun ahlâki ilke ve değerlerini eylemleriyle ete kemiğe büründürür.<sup>60</sup> Bu noktada konvansiyonel ahlâk normları o toplumun üyelerinin doğru-yanlış, iyi-kötü hakkındaki ortak inançlarını yansıtmakta ve toplumda geçerli olan ilgili gelenek ve pratikleri tayin etmektedir. Ancak bazen de bu inançlar batıl inançlara ve önyargılara dayanabilir ve ilgili gelenekler ve pratikler zulmü teşvik edebilir ve onur kırıcı olabilir.<sup>61</sup> Bunun karşısında ise kişi, bununla yetinmeyip, bazen önyargıları/batıl inançları/onura aykırı durumları sorguladığı veya reddettiği, ama çoğu kez taşıyıcısı olmaya veya hayata geçirmeye gayret gösterdiği değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye, sorgulamaya, ahlâki kavramların gerçekte ne ifade ettiği/etmesi gerektiğini didikleme, dile getirmeye, tartışmaya başladığında

---

<sup>60</sup> Ahmet Cevizci, "Etik", in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5**, Editör: Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 845.

<sup>61</sup> John Deigh, **An Introduction to Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 8. İnsan onuruna aykırı olan "kölelik" ABD.'de uzun bir dönem hem konvansiyonel ahlâk bakımından hem de pozitif hukuk normları tarafından kabul görmüş bir kurumdu. Örneğin Huckleberry Finn'in yaşadığı "iç çatışma" tam da geleneksel/konvansiyonel ahlâk (hatta pozitif hukuk) ile "etik" arasındaki bir çatışkıdır: Köle olan Jim karısıyla çocuklarından ayrılarak güneyli bir köleciye satılacağını öğrendiğinden evinden kaçıp adaya saklanan bir adamdır. Onun gibi kaçak olan kız kılığında ilçeye giden Huck, Jim'in bir de kendi katili olarak arandığını öğrenir. Bunun üzerine iki kaçak bir sal parçasına binerek güneye doğru yola çıkarlar. O yıllarda evinden kaçan bir köleyi ele vermemek ve onun kaçmasına yardım etmek onca büyük bir suçtur. Ama Huck'ın vicdanında köleyi kaçırdığı için iç çatışma başlamıştır. Jim'in amacı Mississippi-Ohio ırmaklarının kavşağında kuzeye doğru yönelerek köleliğin yasa dışı olduğu eyaletlere sığınıp özgürlüğe kavuşmaktır. Huck ırmak yolculuğunda Jim'i sevmeye ve ona güvenemeye başladığından, Miss Watson'un kölesi değil de, Jim olarak görmeye başladığından dolayı "vicdan"ının sesini dinleyerek onu ele vermeyi kararlaştırması giderek güçleşmektedir. Aralarında yaşadıkları bazı olaylardan sonra Jim'le Huck arasında sağlam bir dostluk kurulur. Kavşağa yaklaştıkça Huck'ın "vicdanı" ile çatışması şiddetlenir. Sonunda tam Jim'i ele vermeye karar vermiştir. Ama kaçak köleleri ırmaktaki sallarda arayan beyazlara rastlayınca kararından vazgeçerek salda çiçek hastalığından yatan yaşlı babasının bulunduğunu söyleyerek onları uzaklaştırır. Böylece Huck'ın güney toplumunun kurallarını hiçe saymış, köle ve zenci Jim'in kaçmasına yardım etmiştir. Sigara içmek, küfür etmek, kiliseden, okuldan kaçmak, yalan söyleyip küçük hırsızlıklar yapmak gibi önemsiz kabahatlerle ölçülemeyecek kadar büyük bir suç işlemiş; hatta günaha girmiştir. Bu kararı vermeden önce Huck'ın kendi zihninde de cehenneme gitmeyi kabullenmesi gerekmiştir. Bkz. Mark Twain, **Huckleberry Finn'in Maceraları**, Çev.: Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014; Necla Aytür, "Huckleberry Finn ve Amerikan Gerçekçiliği", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 28, Sayı: 1-2, 1970, s. 143-144; Deigh, **op. cit.**, p. 9.

alelade/genel/vasat/konvansiyonel ahlâklılık düzeyini aşmış artık etik yoluna girmiş olacaktır.<sup>62</sup> Tam tersi yöne doğru bir yolda ise “kitle ahlâkı”, “yığın ahlâkı” olarak isimlendirebileceğimiz sorgulama olmaksızın, ezbere, düşünmeden uzak, elekten geçirilmeyen, kalıp yargılarla dolu, insan onurunu zedeleyici, zulme ön ayak olan bir ahlâk anlayışı doğabilir.

O halde, *ahlâk*'ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, *etik* bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır.<sup>63</sup> Dolayısıyla etik, ahlâkın felsefi düzlemde incelenmesi ve ahlâk kategorilerimizin bir eleştirisidir.<sup>64</sup> Bu noktada çok yerinde olarak N. Hartmann, “morallerin (ahlâkların) çokluğuna karşılık etiğin teklifi”nden söz eder. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin teklifidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir “ahlâk” (moral) geliştirmek ve bu ahlâka (morale) uyulmasını öğütlemek değil; tersine, ahlâksal bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir. Bu kuramsal etkinlik tek tek ahlâklara değil, genelgeçer etik bağıntılara yönelmek ister<sup>65</sup>. Etik, kapsam itibarıyla ahlâk'tan daha genel bir kavram olmasına karşın ilke ve kavramsal açıdan kendini ahlâka göre daha bağımsız hisseder.<sup>66</sup> Kuçuradi'ye göre felsefenin bir dalı olarak almamız gereken “Etiği”, “ahlâktan” (değişik ve değişken değer yargıları ve davranış normları sistemlerinden) ve ahlâklılık normları getirmeye çalışan kodlardan (örneğin “meslek etikleri” denilenlerden) ayırt etmeyi başarmalı ve Etiği insansal bir fenomen olan etik fenomen hakkında (insanlar arası ilişkilerde değer sorunları vb.

---

<sup>62</sup> Cevizci, “Etik”, in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5**, s. 845.

<sup>63</sup> Delius, *op. cit.*, s. 336.

<sup>64</sup> Feldman, **op. cit.**, s. 11; G. C. Field, “Ahlâk Felsefesi Nedir?”, Çev.: Recep Kılıç, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 4, Ankara, 1992, s. 59.

<sup>65</sup> Delius, *op. cit.*, s. 336. Bu noktada etik, ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini ahlâk ve ahlâkilik arasındaki diyalektik ilişkiyi yansıtarak eleştirel olma hedefine ulaşır; yani bir yandan ahlâkın rölatif, şartlı talepleri, öte yandan mutlak ahlâkilik ilkesinin talebi arasında gidip gelirken, bir aydınlanma sürecini harekete geçirme anlamında dogmatik saplantıları, önyargıları ve eylem zorunluluklarını aydınlatıp çözer. Pieper, **op. cit.**, s. 49, 28-29.

<sup>66</sup> Arslan Topakkaya, **Hukuk ve Adalet**, Adalet Yayınevi, Ankara, 2016, s. 205.

hakkında) bilgi ortaya koymaya çalışan bir alan olarak görmeliyiz.<sup>67</sup> Bunu en güzel şekilde pratik felsefeye kazandıran filozof hiç şüphesiz I.Kant'tır.<sup>68</sup>

Kuçuradi'nin yaklaşımını biraz daha açarak; ahlâk, etik ve ahlâklılık kavramlarının ayırımına ilişkin berrak bir bakış sağlama fırsatına sahip olabiliriz. Kuçuradi değindiğimiz üzere ahlâk sözcüğünün bağlamlarından hareketle, ahlâkın kişilerarası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıkan bir olgu olduğunu belirtmektedir.<sup>69</sup> Bu “değer yargıları sistemlerinin geçerliliği”, topluluklara, yere ve zamana göre değişmektedir. Kavramsal içeriği böyle olan ve adına ahlâk denen bu olgu, yaşamda çeşitli *ahlâklar* olarak karşımıza çıkmaktadır. Yere ve zamana bağlı şekilde çeşitlilik gösteren bu ahlâklar, “bir kısmı değişik ve değişken olan davranış kuralları ve değer yargıları, bir kısmı ise pek değişiklik göstermeyen davranış kuralları ve değer yargılarından” oluşmaktadır.<sup>70</sup> O halde ahlâk, olgusal nitelikli bir var olandır, etik ise bilgisel niteliklidir. Bir bilgi dalı olarak etiğin ahlâktan ayrı tutulması, onun bilgi üreten bir alan olduğunun görülmesi, özellikle ahlâkın ve ahlâk kurallarının (normların) bilgisini ortaya koyabilmek için önemlidir.<sup>71</sup>

Ayrıca burada *etik* ile *ahlâk* arasındaki ilişkiye bağlı olarak kimi durumlarda sıklıkla kullanılan *ahlâklılık* kavramına da kısaca değinmek uygun olur. Bu üç

---

<sup>67</sup> E. Efe Çakmak, “Kant, Etik ve Ahlâk Üzerine: İoanna Kuçuradi ile Söyleşi”, **Cogito Sayı: 41-42 Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant**, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 236-237; Ayrıca Bkz, Kuçuradi, **Etik**, passim.

<sup>68</sup> Bkz.Arslan Topakkaya, “Kant'ın ‘Ahlak(iliğ)in Metafiziği’ Adlı Yayıntında Etiğin Temellendirilmesi”, *Doğu-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79.

<sup>69</sup> Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 21.

<sup>70</sup> **Ibid.**, s. 22. O halde, “ahlâktan söz edildiğinde, aslında belirli bir ahlâk ya da ‘moral’den söz edilmektedir. Farkında varılsın ya da varılmasın bir ahlâk hep belirli bir topluluğun ahlâkıdır veya ondan kaynaklanmaktadır.” Harun Tepe, **Etik ve Metaetik**, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 14.

<sup>71</sup> Sevgi İyi, “Etik Nedir?”, in: **Etik**, 3. b., Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, s. 8.

kavram arasında en temel ayırım şudur: “*Etik*, felsefenin bir dalıdır.”<sup>72</sup> Felsefenin ana alanlarından biri olan etik; diğer alanlarda, örneğin varlık felsefesi, bilgi felsefesi gibi alanlarda ortaya konan bilgilerin yaşamla bağının kurulmasını, bu bilgilerin bizim için anlamlı hale gelmesini sağlar.<sup>73</sup> Bundan dolayı etik, felsefenin özel önemi bulunan bir alanıdır. Çünkü bu bilgi alanı doğrudan yaşam sorunlarına ilişkindir ve “insanlar arası ilişkilerde değer sorunlarını” inceler. Etiğin sağladığı bilgiler tek başına yeterli olmamakla birlikte, insanca yaşayabilmenin onsuz olunamaz ön şartıdır.<sup>74</sup> Bu durumda etik aynı zamanda, dış dünyada bir olgu olarak varolan ve “değer yargıları” veya “kurallar-ilkeler” olarak çeşitli biçimlerde kendini gösteren ahlâkı bilme konusu yapabilmektedir. Bu durumda etik, felsefenin eski ve temel bir dalı iken; ahlâk, yere ve zamana göre değişen ve davranış belirleyen normlardan, ölçülerden oluşmuş çeşitli ahlâklar olarak kendini gösteren bir olgudur. “Ahlâklılık” da ahlâk olgusunda görüldüğü gibi yine normlara ilişkin bir adlandırmadır. Bu normlar da davranışlarımızla ilgilidir. Ancak, “ahlâklılık” normları, ahlâk normlarından farklıdır. Bunlar, yerel değil, genel normlardır. Çünkü herhangi bir bölgeye, bir topluluğa bağlı değildir.<sup>75</sup>

Anlatılanların da ışığında, etiğin aralarında belli bir tarihsel ve epistemolojik ilişki bulunan farklı türleri, yani bazı temel etik kuramı tipleri<sup>76</sup>, ya da aynı anlama gelmek üzere, ahlâk felsefesinde üç ayrı araştırma düzeyi ayırt edilebilir<sup>77</sup>:

---

<sup>72</sup> Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 34.

<sup>73</sup> İyi, “Etik Nedir?”, s. 8.

<sup>74</sup> Kuçuradi, **Uludağ...**, loc.cit.

<sup>75</sup> İyi, “Etik Nedir?”, loc.cit.; Kuçuradi, **Uludağ...**, s-29-30; Ayrıca Bkz, Kuçuradi, **Uludağ...**, s. 30’daki tablo.

<sup>76</sup> Bkz., Pieper, **op. cit.**, s. 204 vd.

<sup>77</sup> Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 6.; Cevizci, “Etik”, s. 846-848; Feldman, **op. cit.**, s. 23-26. Heller’e göre ise etiğin yani ahlâk felsefesinin her zaman için üç boyutu olmuştur: Bu boyutlardan birincisi yorumlayıcı, ikincisi normatif, üçüncüsü ise eğitici (ya da kişinin kendisini eğitmesini sağlayan) ya da düzeltici boyut olarak adlandırılabilir. Agnes Heller, **Bir Ahlâk Kuramı**, Çev.: Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 17-18.

betimleyici etik<sup>78</sup>, normatif etik<sup>79</sup> ve metaetik (analitik etik)<sup>80</sup>. Buradaki türler ve yaklaşım yönlerini belirleyici temel etmenlerden biri ahlâk filozofunun probleme yaklaşım biçimidir, yani mesele ahlâk filozofunun “taraf” olması yahut “tarafsızlığı” ile ve bunların dereceleri ile ilgilidir.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> İlk olarak karşımızda, ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici (deskriptif) etik vardır. İnsan pratiğinin ampirik, tarihsel bir olay olarak, ahlâki olanın anlamının eylem bağlamından hareketle aydınlanacak biçimde nasıl betimleneceği, yorumlanacağı sorusunu ele alan bir yaklaşım betimleyicidir. Bu etik yaklaşımı norm bildirmek yahut vazetmek yerine, olgusal olanla ilgilenip ahlâki olanı ele alır. Burada belli bir ahlâk savunu konusu kılınmaksızın, ahlâklar, ahlâk anlayışları hakkında tarafsız ve nesnel bir düşünme şekli geliştirmek, ahlâkları özellikleriyle betimlemek etiğin görevidir. Pieper, **op. cit.**, s. 209; Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 6 ; Cevizci, “Etik”, s. 846; Özlem, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, s. 179.

<sup>79</sup> Esasen betimleyici etiğin karşı cephesinde konumlanan normatif etiğe göreyse etik, normatif yani kural koyucu bir disiplin olmak durumundadır. Hemen fark edileceği üzere betimleyici etik ile normatif etik arasındaki ayrım ve cepheleşme, taraf ya da tarafsız olma ile doğrudan bağlantılıdır ve olgu ile değer ve olgu bildiren yargılar ile değer yargıları arasında gidilen ayrıma dayanmaktadır. Normatif etik betimleme, tasnif ve açıklamanın yetersiz kaldığından dem vurarak adeta elini taşın altına koyma ya da sorunlara “dâhil olma” ile ilişkilidir. Zira normatif etik modelleri, daha ziyade veya esas olarak insan varlıklarına neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunu, belirli durumlarda ne yapıp ne yapmamaları gerektiğini söylemekte, kısaca “olması gerekene” odaklanmaktadır. Bununla da ahlâki eylemler, ahlâki yargılar için normlar, düzenleyici kurallar ve ilkeler getirilir ve böylece ahlâk filozofu doğrudan doğruya değerlendirme işinin kalbinde durmaktadır. O, kural koyar, yaşama biçimi geliştirir, yaşam tarzı önerir ya da belli bir yaşam tarzını temellendirir; kısacası ahlâki bakımdan taraf olur ve insanlara rehberlik eder. Ayrıca normatif etik kendi içinde teleolojik, aksiyolojik ve deontolojik etik olarak ayrılabilir. Ahmet Cevizci, **Etik- Ahlâk Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 38; Cevizci, “Etik”, s. 847; Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 7-8.

<sup>80</sup> Üçüncü etik türüne baktığımızda karşımıza çıkan ve analitik etik veya eleştirel etik veya etikte dil analizi yaklaşımı olarak da isimlendirilen metaetiktir. Metaetik, bir bakıma betimleyici etiğin içerisinde de görülebilir ve esasen yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma biçiminin, yani felsefenin biricik misyonunun dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu ileri süren analitik felsefenin etik alandaki yansımasıdır. Buna göre, ahlâk filozoflarının insanlara ahlâki vaazlar verme veya nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme, dikte etme hakları olamaz. Böylesi çabalar her hal ve karda başarısızlığa mahkûm olur. O halde metaetik yaklaşımına göre ahlâk filozoflarının, normlar ve kural koymakla, nasihat vermekle, ahlâki hakikatin ışığını göstermekle, metafizik safsataların sözcülüğünü yapmakla, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmamalıdır. Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 9-11; Cevizci, “Etik”, s. 848.

<sup>81</sup> Bkz., Pieper, **op. cit.**, s. 205-208.

Diğer taraftan etiğin teorik ve pratik yönüne koşut olarak “teorik etik” ve “pratik(uygulamalı) etik” şeklinde iki ana kola ayrıldığını belirtmek gerekiyor. Teorik etiğin içeriğine temel etik kuramı tiplerini ele alırken kısaca değindik. Pratik etik ise, adeta yirminci yüzyılın çocuğu olarak yüz yüze geldiğimiz pratik etik sorunların ya da etik dilemmaların sonucu doğmuş ve teorik etiğe eklenmiş bir etik türüdür. Pratik etiğin içeriğine giren ve didiklenmesi gereken bazı başlıklara/konulara/problemlere baktığımızda bu alanın kapsamı daha rahat anlaşılabilir<sup>82</sup>: tıp etiği, biyoetik, kürtaj, ötanazi, çevre etiği, toprak etiği, ekosantrik etik, ekofeminist etik, medya etiği, iş/endüstri etiği, siyasal etik, kamu etiği, hayvan etiği, açlık, yoksulluk, gelecek kuşaklar etiği, ölüm cezası, pornografi, medya etiği, ayrımcılık, ırkçılık, insan hakları, savaş ve terörizm, siyasal etik, klonlama, sivil itaatsizlik, yozlaşma... vd.

### 3. Sonuç Yerine: Bazı Etik Sorunsallara İşaret Fişeği Yakmak

Moda olanın, yüzeyselliğin, müphemliğin karşısında konumlanmaya çalışan etik, ahlâk ve ilgili kavramlara ilişkin bu incelememizde bu kavramların anlamlarını, içeriklerini ve farklı yönlerini elverdiğince detaylara girerek gözler önüne sermeye gayret ettik. Böylece etiğin alet çantasındaki her türlü unsura bir makale sınırlılıkları içerisinde bakmaya çalışarak etiği konu edinen yollarda ya da yolculuklarda elimizin altındakilere ilişkin daha berrak bir bakışın sağlanması murad edilmiştir.

Her sonucun bir başa dönüş, bir başlangıç olduğunu düşünürsek yeniden giriş kısmına dönerek ve “zamanın ruhu (zeitgeist)” karşısında etik ve kavramları

---

<sup>82</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **Uygulamalı Etik**, Say Yayınları, İstanbul, 2013; Harun Tepe, **‘Pratik Etik’ Etiğin Pratik Sorunları**, BilgeSu, Ankara, 2016; Nuttall, **op. cit.**; Singer, **op. cit.**; Ovadia Ezra, **Moral Dilemmas in Real Life-Current Issues in Applied Ethics**, Springer, Dordrecht, 2006; R.G. Frey and Christopher Heath Wellman, **A Companion to Applied Ethics**, Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishing, 2003; Michael J. Sandel, **Adalet- Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?**, Çev.: Mehmet Kocaoğlu, 3.b., BigBang Yayınları, Ankara, 2015.

hakkında sorunlardan bazılarına değinerek kavramlar üzerine yeni işaret fişeklerini göstermek sonucun gerçekten bir başlangıç olabilmesine yol verebilir.

Kavramlara ilişkin yukarıdaki tüm açıklamaların ardından etik sorunların yalnızca “ahlâkçılık” ile aşılamayacağına dikkat çekmek gerekir.<sup>83</sup> Çünkü bir arada yaşamaya yönelik ayakları yere sağlam basan gerçekçi bir etik yerine, genel ahlâk kisvesi altında bireysel ahlâk(ları) dayatma yoluna gidiyoruz. “Kitle ahlâkı”nın, “yığın ahlâkı”nın dar çerçevesine sıkışabiliyoruz. Karmaşık toplum, sadece geleneksel ahlâkî kodlar üzerine bina edilemez ve işleyemez. Biliyoruz ki küresel sıkıştırma, bireyleri cemaat ve kimlik arayışına geri döndürmektedir. Cemaat kötü bir şey değildir; ne var ki kendi varoluşunu kendi üyelerinin üstüne kapanarak ve kendi ahlâklarını veya ahlâkî doğrularını evrenselleştirmeye çalışarak modernliğin açtığı yaralar onarılamaz; aksine büyür.<sup>84</sup> Keza, şeyler dışsal olarak değişmekteyken kafalardaki yansıtımlar eski tasavvur biçimleriyle kurulamaz.<sup>85</sup> Dolayısıyla verili ahlâkî (moral) kodlar, bireyi değil cemaati esas almaktadır. Zihniyet dünyamız, törellik/gelenek/din tarafından çevrelenmiş ancak belli bir refleksiyonla eleştiriden geçirilerek *etik* haline dönüşmemiş genel/sözde/ezbere ahlâklarla çevrelenmiş durumdadır.<sup>86</sup>

O halde çevrelendiğim(iz) bu kafesler/çerçeveler karşısında, yanılısamalarım(iz)la dünya gerçekliği arasında engel oluşturan aldatıcı görünüşlerin örtüsünü yırtabilmem(iz) için sıçrama cüretini göstermem(iz) ve gerekirse göbek bağımı(zı) kesmem(iz) ve ezberleri bozmam(iz) gerekir. Bir yerlerde bir şeyler değişmek durumundaysa, bu değişim, kafaların içinde, temeller düzeyinde, hatta en

---

<sup>83</sup> Topuzkanamış, op.cit., s. 348.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç- Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev.: Haydun Bayrı, 4. b., Metis Yayınları, 2010, s. 14.

<sup>86</sup> Topuzkanamış, op.cit., s. 348-349. Örneğin yargı mensupları da bu edinilmiş genel/bireysel ahlâkları, modern hukukun *ethosuna* üstün tutmaktadırlar ve bu durum önemli problemlere yol açmaktadır. Bu konuda Bkz., Topuzkanamış, op.cit., s. 342-350

derin ve en mutsuz bilinç düzeyinde olmalıdır.<sup>87</sup> Esasen etik uyanış/farkındalık da böyle bir süreçtir.

Öte yandan Bauman, “*deliliğin kıyılarında dolaşan kişiler dışında hiç kimse, atmosferi kirletmenin, ozon tabakasını delmenin ya da savaş açmanın, aşırı nüfus artışının, insanları geçim kaynaklarından yoksun bırakmanın ya da onları evsiz serserilere dönüştürmenin iyi ve faydalı olduğunu ciddi biçimde söylemeyecektir. Yine de bütün bunlar, mutabakat hâlinde, neredeyse evrensel ve gürültülü biçimde mahkûm edilmelerine rağmen gerçekleşmektedirler. Küresel hasarın öğütücü ve sistemsiz tutarlılığı etik öfkeye rağmen gerçekleşiyorsa, etik cehalet ya da filozofların etik ilkeler konusunda anlaşamamalarından başka bazı etkenlerin faaliyet hâlinde olması gerekir.*”<sup>88</sup> derken son derece haklıdır. Neler olabilir peki o başka bazı etkenler?

Bu noktada Bauman’ın girişteki çağımızın ahlâki müphemliğine ilişkin saptamasına geri döndüğümüzde ona göre, ahlâki pratiğin müphemlikleri ile etiğin, ahlâk kuramının açmazları arasında ahenkli bir tını vardır: *Ahlâki* kriz etik bir krize yansır. Etik -tek ahlâk kuralı, her ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu- insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlâki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönem süresince ahlâk felsefecilerinin çabaları, çoğulluğun azaltılması ve ahlâki müphemliğin defedilmesi hedefine yönelikti. Modernlik koşulları altında yaşayan çoğu insanın arayışı gibi, modern etik de, modern ahlâkın gündelik yaşam pratiğinde kalıba döküldüğü tatsız durumdan bir çıkış yolu aramıştır.<sup>89</sup> Bauman’a göre daha sonra, tüm insan davranışlarının, birden fazla yoruma açık olmayan kesin, değişmez, istisna kabul etmez kurallarla kapsanabileceğine ilişkin umutlar kırıldı ve son etik yazılarında terk edildi. Bunun

---

<sup>87</sup> Shayegan, **op.cit.**, s. 21.

<sup>88</sup> Zygmunt Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum**, 2.b., Çev.: Yavuz Alagon, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 229-230.

<sup>89</sup> Bauman, **Postmodern Etik**, s. 33.



yerini amaçlar ve araçların tuhaf bir tersine çevrilmesi aldı. Bu yüzyılın etik felsefecileri yaşamdaki tüm durumlarda yol gösterebilecek kapsayıcı ahlâki eylem kodunu (ya da evrensel ilkeyi) aramak yerine; giderek kesin bir şekilde önerilebilecek davranışları ve seçimleri temel alma eğilimi gösteriyorlar. Bu yaklaşım etik soruşturmanın odak noktasına marjinal ve rahatlatıcı bir şekilde önemsiz durumları oturtarak, yaşamın geniş ve çok önemli alanlarını etik kaygının dışında bırakıyor.<sup>90</sup>

Son işaret fişekleri olarak ise çağımıza ilişkin şu noktalar altı çizilerek dile getirilebilir. Bugün karşılaştığımız boyutta bir etik sorunu, hiç bu kadar farkında olunarak yaşanmamıştır denilebilir<sup>91</sup>; ahlâktan, etikten sürekli olarak pek çok kez söz edilirken kavramın içi de aynı biçimde boşalmakta, başkalaşmakta ve zemini kayganlaşmaktadır. İçinde yaşadığımız küresel kapitalizm çağı içinde, asıl küreselleşen şey, küreselleşme taraftarlarının görmek istemeyeceği, hatta kimsenin görmeye tahammül edemeyeceği konulardır ve bu konuların başında etik sorunlar gelmektedir.<sup>92</sup> Parayı verenin düdüğü çaldığı, neredeyse her şeyin satılık olabildiği bir çağda diğer bir söyleyişle piyasanın zafer çağında yaşıyoruz.<sup>93</sup> Son yıllarda hegemonik bir etkiyle piyasa değerleri, yaşamın hemen hemen hiçbir alanında piyasa-dışı normlara yer bırakmayıp her köşeyi kapmıştır.<sup>94</sup> Piyasa ekonomisine

---

<sup>90</sup> **Ibid.**, s. 33-34.

<sup>91</sup> Son zamanlarda başka kaynakların yanı sıra postmodernist düşünürlerin gittikçe daha fazla mesai harcadıkları etik kaygılardan da (Levinas son yıllarda yeniden keşfedilmedi mi? Foucault'dan, Derrida'ya, Habermas'tan Bauman'a, Agamben'den Žižek'e etiği kendisine sorun etmeyen büyük bir düşünür var mı son zamanlarda) filiz vermiş olan bu düşünce ikliminin en belirgin özelliği “Büyük Sorulara Dönüş”tür. Tuncay Birkan, “Çevirenin Önsözü”, in: Alain Badiou, **Etik- Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev.: Tuncay Birkan, 2. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 8.

<sup>92</sup> Gündüz, **op. cit.**, 224. Bkz., William K. Tabb, **Ahlâksız Fil- 21. Yüzyılda Küreselleşme ve Sosyal Adalet Mücadelesi**, Çev.: Ercüment Özkaya, Epos Yayınları, Ankara, 2002.

<sup>93</sup> Michael J. Sandel, **Paranın Satın Alamayacağı Şeyler**, Çev.: Mehmet Kocaoğlu, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016; James Ridgeway, **Her Şey Satılık- Dünyanın Kaynaklarını Kimler Kontrol Ediyor?**, 2.b., Çev.: Bülent Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>94</sup> Sözgelimi hukuk alanında “hukuk ve ekonomi akımı/hukukun ekonomik analizi yaklaşımı” son dönemlerde revaçta olan teorilerden biri konumundadır.

sahip olmaktan, pek de farkında dâhi olmadan, piyasa toplumu olmaya doğru sürükleniyoruz ve piyasa denilen dev, ahlâkı da yerinden edip sarsmakta ve metalaştırmaktadır. Nihayetinde Sandel, günümüzde “paranın satın alamayacağı şeyler var mıdır?” sorusunu hepimize yöneltir.<sup>95</sup> Bununla birlikte, ekolojik felâketle yok olmanın eşiğinde, Žižek’in deyimiyle “dünyanın sonunun geldiğini rahatça düşünebildiği halde kapitalizmin sona ereceğini düşünemez olmuş”, kendi yarattığı Kültür Oyunu’nun ve “Dil Hapishanesi”nin içinde kısılıp kaldığı için kafayı Gerçek-Sanal ayrımıyla bozmuş, semavi dinlerle ya da Taoculuk ve Budizm gibi kadim Doğu dinlerinin “light”, Batıya uyarlanmış versiyonlarında ümitsizce “huzur” arayan insanlık tablosu karşısında düşüncenin bu sorularla ve etikle, ahlâkla yeni baştan hesaplaşmaya başlaması gerekir<sup>96</sup>; hem de hemen şimdi!

---

<sup>95</sup> Peki, neler satılık olabilir diye birkaç örneğe göz atalım: Hapishane hücresi şartlarının iyileşmesi: gecelik 82 dolar; arabayla tek başına seyahat eden birinin, içinde en az iki kişinin bulunduğu arabaların kullanımı için ayrılmış şeritleri (car pool) kullanım imkanı: 8 dolar; Hint taşıyıcı bir annenin gebelik hizmetleri: 6250 dolar; ABD.’ye göç etme hakkına sahip olmak: 500.000 dolar; nesli tükenmekte olan Afrika gergedanı avlama hakkı: 150.000 dolar.; doktorunuzun cep telefonu numarası: senelik 1.500 dolar; atmosfere bir ton karbon salma hakkı: 13 Avro; çocuğunuzun bir üniversiteye kabul edilmesi: sözgelimi Türkiye için yaklaşık olarak senelik 18.000-50.000 TL; ticari reklamları göstermek üzere alınızı (vücudunuzun başka bir yerini) kiralamak: 777 dolar; ilaç şirketi için güvenlik denemelerine kobay olarak katılmak: 7.500 dolar; Somali ya da Afganistan’da özel bir askerlik şirketi için savaşmak: aylığı 250 dolardan günlüğü 1.000 dolara kadar değişen ücretler; beklenildiği kadar başarı göstermeyen bir Dallas okulunda ikinci sınıfa giden öğrenciyse kitap okumak: kitap başına 2 dolar; aşırı kilolu biriyse dört ayda 6,5 kilo ver: 378 dolar. Sandel, **Paranın Satın Alamayacağı Şeyler**, s. 21-23.

<sup>96</sup> Birkan, “Çevirenin Önsözü”, s. 8.

## KAYNAKÇA

Akı, E. İrem, Bodur, Harun. "Meslek Etikleriyle İlgili Mevzuatın İncelenmesi", **Kamu Etiği Sempozyumu**, 25-26 Mayıs 2009, Cilt.2, TODAİE Yayınları, Ankara, ss.853-867.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.

Atayman, Veysel (Der.), **Etik**, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2005.

Badiou, Alain. *Etik- Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev.: Tuncay Birkan, 2. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2006

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*, 2.b., Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 2011, İstanbul.

Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak- Ahlâk Düşüncesine Giriş*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), 2. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Birkan, Tuncay. "Çevirenin Önsözü", in: Alain Badiou, **Etik- Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev.: Tuncay Birkan, 2. b., Metis Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 7-10.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (Kısaltması: **Felsefe Sözlüğü**), 8. b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Cevizci, Ahmet. "Ahlâk ve Etik", in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları İstanbul, 2003, ss. 117-121.

Cevizci, Ahmet. "Etik", in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5**, Editör: Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 845-856.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Etik- Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

- Cevzici, Ahmet.** *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cevzici, Ahmet.** “Ahlâki Görecilik”, in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevzici, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 131-132.
- Çağrı, Mustafa.** “Ahlâk”, in: **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Yıl: 1989, Cilt: 2, İstanbul, ss. 1-9.
- Çakmak, E. Efe.** “Kant, Etik ve Ahlâk Üzerine: İoanna Kuçuradi ile Söyleşi”, **Cogito Sayı: 41-42 Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant**, Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss. 235-240.
- Çilingir, Lokman.** “Ahlâki/Etik Temellendirme”, in: **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1**, Editör: Ahmet Cevzici, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 151-158.
- Çilingir, Lokman.** *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- Frankena, William.** *Etik*, (Çev.: Azmi Aydın), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Gert, Bernard.** “Morality”, in: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, General Editor: Robert Audi, Second Edition, Cambridge University Press, 1999.
- Güçlü, Abdülbaki- Uzun Erkan- Uzun Serkan- Yoysal Ümit Hüsrev,** *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Gündüz, Mustafa.,** *Ahlâk Sosyolojisi*, 3. b., Anı Yayıncılık, Ankara, 2016.
- Gürler, Sercan.** *Ahlâk ve Adalet- Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu*, Legal Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan.** *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar Cilt 1 (A-D)*, 2.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- İyi, Sevgi.** “Etik Nedir?”, in: **Etik**, 3. b., Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, ss. 1-21.

- Kılhoğlu, İsmail.** *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Koca, Suat.** "Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma" (Kısaltması: "Ahlâk-Etimolojik..." , **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 57:2 (2016), ss. 121-135.
- Koca, Suat.** "Hadis Rivayetlerinde Ahlâk Kavramı: Literal-Semantik Bir Analiz" (Kısaltması: "Hadis-Ahlâk...", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 27, Sayı: 2, ss. 173-182.
- Kuçuradi, İoanna.** "Felsefi Etik ve 'Meslek Etikleri' ", (Kısaltması: "Felsefi Etik ve..."), in: **Etik ve Meslek Etikleri –Tıp, Çevre, İş, Basın, Hukuk, Siyaset**, Yayına Hazırlayan: Harun TEPE, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.
- Kuçuradi, İoanna.** *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2006.
- Kuçuradi, İoanna.** *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- Kuçuradi, İoanna.** *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, (Kısaltması: **Uludağ...**), 3. b., Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara,1997.
- MacIntyre, Alasdair.** *Erdem Peşinde Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (Kısaltması: "Erdem Peşinde"), Çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Nutku, Uluğ.** *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998.
- Nuttall, Jon.** *Ahlak Üzerine Tartışmalar- Etiğe Giriş*, 2. b, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Özlem, Doğan.** *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 2. b., Notos Kitap, İstanbul, 2015.

- Özturan, Hümeýra.** “Etik ve Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 17, 2011, ss. 169-201.
- Peters, Francis E.**, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Pieper, Annemarie.** *Etiğe Giriş*, Çev.: Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Poyraz, Hakan.** *Dil ve Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ridgeway, James.** *Her Şey Satılık- Dünyanın Kaynaklarını Kimler Kontrol Ediyor?*, 2.b., Çev.: Bülent Doğan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Sandel, Michael J.**, *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*, Çev.: Mehmet Kocaoğlu, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016.
- Seyyar, Ali.** *İngilizce-Almanca Karşılıklı Türkçe Açıklamalı Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, 2. b., Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- Singer, Peter.** *Pratik Etik*, Çev.: Nedim Çatlı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sperber, Dan.** “Ahlâki Göreceliğe İlişkin Antropolojik Notlar”, in: **Etiğin Doğal Kökenleri**, Jean-Pierre Changeux, Çev.: Nermin Acar, Mavi Ada Yayınları, İstanbul 2000.
- Tepe, Harun.** *‘Pratik Etik’ Etiğin Pratik Sorunları*, BilgeSu, Ankara, 2016.
- Tepe, Harun.** *Etik ve Metaetik*, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Topakkaya, Arslan.** *Hukuk ve Adalet*, Adalet Yayınevi, Ankara, 2016.
- Topakkaya, Arslan.** “Kant’ın ‘Ahlak(iliğ)in Metafizigi’ Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, *Doğu-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79.

Topuzkanamış, Engin. “Hukuk Ahlâk ve Meslek Etiği Üzerine”, in: **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi- 27. Kitap**, Editörler: Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, E. İrem Akı, Nadire Özdemir, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 342-350.

**Twain, Mark.** *Huckleberry Finn'in Maceraları*, Çev.: Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

**Uygur, Gülriz.** “Genel Ahlâkın Vazgeçilmezliği (mi?)”, **Güncel Hukuk Dergisi**, Aralık 2008, ss. 12-14.

**Uygur, Gülriz.** “Hukuki Pozitivizmin Değişen Yüzü Mü?”, **A.Ü.H.F.D.**, C. 52, Sayı: 3, Yıl: 2003, ss. 145-176.

**Uzun, Ertuğrul.** "Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması", in: Sercan Gürler (Ed.), **H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlâk Ayrımı**, Tekin Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 65-99.

**Wallace G. & Walker A.M. D.** (Edited by). **The Definition of Morality**, Mathuen and Co. Ltd, London, 1970.

## Yazarlara Notlar

- Temâşâ Felsefe Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazılar, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazıların değerlendirme süreci şu şekildedir:
  - Şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapılır,
  - Alanda uzman iki hakeme gönderilir,
  - Hakem görüşlerinin çelişik olması durumunda üçüncü hakem görüşüne başvurulur,
  - Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalara ait karar, kısaca “kabul”, “düzeltmesi sonrası kabul”, “düzeltme sonrası değerlendirme” veya “red” şeklinde yazar(lar)a bildirilir.
  - Yayınlanan yazılar için yazarlara telif ücretine mukabil 2 adet dergi gönderilir, yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez, yazar(lar)a bilgi verilir.
- Temâşâ Felsefe Dergisi'ne gönderilecek yazılara ilişkin kurallar şu şekildedir:



- A4 boyutundaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak iki yana yaslı şekilde, 1,5 satır aralıklı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakterleri kullanılarak yazılmalıdır,
- Yazılar özetler dâhil olmak üzere özgün makale türünde azami 25 sayfa, değerlendirme türünde yazılarda ise azami 5 sayfa olmalıdır,
- Yazılar; özgün makale, çeviri veya değerlendirme türünde olmalıdır,
- Özgün makalede türünde çalışmanın yazıldığı dilde başlık, 150–200 kelime arası özet ve 5–8 kelime arası anahtar kelime bulunmalı, 10 punto olmalıdır,
- Özgün makale türünde çalışmanın İngilizce başlık, 150-200 kelime arası özet ve 5-8 kelime arası anahtar kelime bulunmalı, 10 punto olmalıdır,
- Çalışmalarda yazarın tam adı, çalıştığı kurum, adres, telefon ve e-posta bilgileri yer almalıdır,
- Kaynaklara göndermeleri dipnot biçiminde, sayfa sonunda; *Yazarın Adı Soyadı, Eser Adı, (Varsa Çeviren veya Hazırlayan), Yayınlayan Kurum, Yayınlandığı Şehir, Yıl, Sayfa Numarası* sırasıyla veriniz.
- Metnin sonuna yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek – dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan – bir kaynakça koyunuz.