

ISSN: 2148-371X

#8

Ocak
2018

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: Sedat Doğan, Sedat Demir • Sebile Başok Diş • Mehmet Kasım Özgen • Arslan Topakkaya • Lokman Çilingir • Hasan Baktır



Şerif Mardin
(1927-2017)

Saygı ve Rahmetle Anıyoruz

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 8
Ocak January 2018

İmtiyaz Sahibi | Publisher Owner
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editör | Editor
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniv.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniv)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Taşkıner Ketenci (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN
Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ
Yrd. Doç. Dr. E. Erman RUTLİ
Yrd. Doç. Dr. Haluk AŞAR
Arş. Gör. Sedat DOĞAN

Yazışma Adresi Mailing Address

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

“Temaşa” hakemli bir dergidir. “Temaşa” is an international and peer reviewed journal.
Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır. Published semiannually (January and July)
“Temaşa” Philosopher Index ve Dergi Park tarafından, “Temaşa” is listed in Philosopher Index and Dergi Park
ilk sayısından itibaren listelenmektedir. from the first volume.
Dergimize elektronik ortamda www.temasa.org adresinden ulaşmak mümkündür. An electronic version of our journal is also available at:
www.temasa.org

ISSN: 2148-371X
[temasa@gmail.com.tr](mailto:temasa@gmail.com)
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

İç düzen & Kapak | Designer
Eylem Akçay

Baskı | Printed
Erciyes Üniversitesi Matbaası
Erciyes University Press

İçindekiler

- 5 • Editörden**
- 6 • Şerif Mardin'in Anısına: İkincil Literatüre Küçük Bir Katkı**
Sedat Doğan, Sedat Demir
- 27 • Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi**
Sebile Başok Diş
- 43 • Farabi'nin Adalet Anlayışı**
Mehmet Kasım Özgen
- 64 • M. Heidegger'de Köklere Bağlılık**
Arslan Topakkaya
- 73 • Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti**
Lokman Çilingir
- 97 • Meaning in the Text: Reader-response Theory of Criticism**
Hasan Baktır
- 107 • Yazarlara Notlar**

Editörden

Temaşa'nın 8.sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimizin bu sayısını ünlü Türk sosyal bilimci ve sosyoloğu rahmetli Şerif Mardin'e atfetmiş bulunuyoruz. Kendisi sadece ülkemizde değil, bütün dünyada sosyal bilimlere yapmış olduğu katkılar bağlamında unutulmayacak hizmetler yapmış büyük bir bilim adamıdır. Ruhü şad olsun...

Dergimizin ilk makalesi bölümümüz Arş. Görevlisi ve çalışma arkadaşı tarafından kaleme alınmış olup, Mardin sosyolojisinin temellerini irdeleyen ve bu anlamda sağladığı katkılar üzerinde duran tanıtıcı bir yazıdır. İkinci yazımız Sebile Başok tarafından yazılmış ve ahlak felsefesinin temel konularından biri olan “mutluluk” kavramının günümüzde bir dayatma halini alıp almadığı sorunsalı irdeleyen bir makale olup, oldukça ilginç tespitler içermektedir. M. Kasım Özgen tarafından kaleme alınan diğer bir yazı ise “Liyakat ve Pay Teorisi bağlamında Farabi'nin Adalet Anlayışını” onun seleflerinden hareketle anlamaya çalışmaktadır. Ayrıca liyakat ve pay teorisi konuyla ilgili yazılarda ilk kez dile getirilen bir husustur. Bu yönüyle de oldukça orijinal bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. OMU'dan sayın Lokman Çilingir “Platon'da Tusi'ye Sevgi Siyaseti” adı altında Doğu ve Batı'dan örneklerle siyasette sevgi kavramının anlam ve önemini tartışan bir yazı ile bu sayımızda katkıda bulunmuştur. Arslan Topakkaya “Heidegger'de Köklere Bağlılık Kavramı” ile çağımızın önemli bir sorunu olan “göç” arasından ilişki kurmaya çalışan makale ile, sevgili Hasan Baktır da yine İngilizce olan ve “Metinde Anlam” konusunu ele alan bir makale ile katkıda bulunmuşlardır. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz.

Dergimizin kaynağı hiç şüphesiz sizlerden gelen makalelerdir. Dergimiz indeksli bir dergi olduğundan alan indeksi şartını yerine getirmektedir. Kaarilerden en büyük ricamız bizi makaleleriyle desteklemeleridir.

İlginiz ve destekleriniz için teşekkür ediyor, sizi Temaşa'nın 8. sayısı ile baş başa bırakıyorum.

Prof. Dr. Arslan Topakkaya
Editör

Şerif Mardin'in Anısına: İkincil Literatüre Küçük Bir Katkı

Sedat Doğan¹, Sedat Demir²

Öz

Şerif Mardin, entelektüel biyografisi Türk modernleşmesi sorunsalı etrafında şekillenmiş bir düşünürümüzdür. Sosyal ve siyasal bilimlerin kesişim noktasında, kendisinin nihai ufku diyebileceğimiz bu sorunsalı pek çok ara güzergâha uğrayarak ele almıştır. Bu süreçte çalışmalarını Türkiye ve Batı dünyasındaki pek çok sosyal bilimsel teori ve metodoloji ile etkileşim halinde icra etmiştir. Ara güzergâhlardan en önemlisi ise bizzat metodolojiyle ilgilidir. Bu çalışmanın konusunu, Mardin'de özgül bir çalışma alanı olarak ortaya çıkan bu tema teşkil etmektedir. Böylece çalışmanın amacı, düşüncesinin genel seyrini takiben onun sosyal bilimler felsefesinin metodolojik varsayımlarını betimlemeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Ontoloji, Şerif Mardin, Sosyal Bilimler Felsefesi, Türk Modernleşmesi.

In Memory of Şerif Mardin: A Small Contribution to the Secondary Literature

Abstract

Şerif Mardin is a thinker focused on the Turkish modernization. At the intersection of social and political sciences, Mardin has discussed this problem by analyzing many intermediary problems. In this respect, he followed the social scientific developments both in Turkey and in the world and studied in interaction with many kind of theoretical and methodological approach. The issue of this work is philosophical origin of Mardin's social science approach that is primary theme of his intermediary problems. So the aim of this study is to try to describe the methodological assumptions of his philosophy of social science following the general course of his thought.

¹ Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim elemanı. sd_dogan@yahoo.com

² Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü yüksek lisans öğrencisi.

Keywords: Epistemology, ontology, Şerif Mardin, philosophy of social science, Turkish modernization.

Giriş

Şerif Mardin sosyal bilimler düşüncemizin en önemli figürlerinden biri olarak henüz hayattayken hakkında pek çok çalışma yapılmış bir isimdir. Bu çalışma da Şerif Mardin'in vefatından sonra anısına kaleme alınmış olup, ikincil literatüre küçük bir katkı sağlaması düşünülen bir temaya odaklanacaktır. Bu tema Şerif Mardin düşüncesinin sosyal bilimler felsefesi açısından temel varsayımları olup, makale bu varsayımları yakalama çabası ile sınırlandırılmıştır. Mardin'in entelektüel yaşamı boyunca bu tip temalara yazılarında yer vermiş olması, ikincil literatürde ve bazı söyleşilerde de bu temanın temel ipuçlarının sağlanmış olması, büyük ölçüde uygun bir çerçeve çizmemizi kolaylaştıracaktır. Ancak hacim, derinlik ve etki bakımından bir külliyatla karşı karşıya olduğumuz düşünüldüğünde, makaleden konuyu tüketmesi beklenmemelidir.³ Bu makale Mardin'in sosyal bilimler metodolojisindeki muazzam çabasından hareketle, konunun önemine dikkat çekmeyi başarabilirse amacına ulaşmış sayılacaktır.

Makalenin ilk kısmında Mardin düşüncesinin kronolojik-tematik bir serüvenini, esas konumuza ışık tutacak kadarıyla vermeye çalışacak; ikinci kısmı ise onun sosyal bilimler felsefesini betimlemeye ayıracağız. Genelde düşünce tarihi, özelde sosyal bilimler alanında çığır açıcı düşünürlerin bir sosyal bilimler felsefesine öncülük etmiş oldukları genellikle kabul görecektir. Büyük filozofların ve başlangıcından bu yana sosyolojik düşüncenin tamamının bu tespiti örneklik teşkil ettiği açıktır. Sosyal bilimler felsefesinde; sosyal bilimlerin nesnesine ilişkin bir ontolojik boyut, bu nesnelerin bilgimize konu olması bakımından bir epistemolojik boyut ve son olarak bunların su yüzüne çıktığı araştırmada kullanılan yöntemleri kapsayan metodolojik boyut çıkar. Ancak Mardin'in metodolojik konumu, ikincil literatürde doğrudan oryantalizm-oksidentalizm tartışmalarıyla birlikte ele alınan bir temaya dönüştüğünden makalenin yan amacı dipnotlarda yeri geldikçe bu soruna ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁴

³ Şerif Mardin ile ilgili ayrıntılı bibliyografya için bkz. Alim Arlı, Şerif Mardin Bibliyografyası (1950-2007), *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 21, 2006.

⁴ Mardin'in bazı yönetsel eğilimlerinin gücü ölçüsünde oryantalist bakış açısından etkilendiği ima edilmiştir; bunlar temelde Weber'in oryantalist kaynaklara dayanan Doğu toplumları analizini benimsemesi, işlevselciliğe paralel şekilde modernleşmeye engel teşkil eden yerli kültürel yapıları söz konusu etmesi ya da İslam (toplumları) hakkındaki bilgilerinin zaafı üzerinden söz konusu edilmiştir. Böylece Baykan Sezer'in tasnifiyle Batılı sosyal bilimciler kategorisine dâhil edildiği de olmuştur. Tartışmalar için bkz. Necmettin Doğan, Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi, yayınlan-

Konuya geçmeden bir not düşmenin faydalı olacağına inanıyoruz. Okuyucusu, Mardin'in bilimsel çalışmalardaki normatif-olgusal gerilimi üzerinde özenle durduğuna aşınadır. Bu nedenle muhtemelen en çok rahatsız olacağı tutum; düşüncelerinin övgü-yergi diyalektiği içinde değerlendirilmesi olacaktır. Herkesten önce bizzat kendisinin önsöz niteliğindeki bazı yazılarda ve kimi söyleşilerde, eserlerini eksiklik veya zaafı açısından “nesnel” bir eleştiriye tabi tutmuş olmasının eleştirel inceleme kapısını aralamış olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde bu makalenin etik bakımdan takındığı tutum, bir anı/armağan yazısının eleştiriye dışlamakla özdeşleşmediği bir pozisyon olacaktır.

Şerif Mardin Düşüncesinin Nihai Ufku ve Ara Güzergâhlar

Şerif Mardin çalışmalarına kronolojik-tematik seyri açısından bakıldığında, bütün çalışmalarına hasredilebilecek bir nihai ufku olduğu görülecektir: *Türk modernleşmesi*. Bu nihai ufuk, ilk çalışmalarında belge incelemelerine kavramsal açıklamalar getirmek yollu bir modeli takip etmekle birlikte, Mardin sorunun özellikle Türkiye’de o dönem cari metodolojik kısırlık karşısında siyasal ve sosyal bilimlerin metodolojik evliliği yoluyla daha güçlü teşhizat ve derinleşme sayesinde aşılabileceğini henüz 1960’lı yıllarda fark etmiştir.⁵ Mardin’in nihai ufkunun Türk modernleşmesini anlamak olduğunu söylediğimizde, onun metodolojik tutumuyla ilgili bir içerime de gönderme yapmış oluyoruz –ki bu onun uğradığı pek çok ara güzergâhtan yalnızca biri ve en önemlisidir.

Şerif Mardin Amerika’daki eğitiminden sonra Türkiye’ye döndüğünde sosyal bilimler düşüncesinde belirli eğilimlerin hâkim olduğunu fark etmiştir. Sosyal bilimler felsefesindeki ilerlemeci kampın modernleşme konusunda doğal olarak “geri kalmışlık” söylemi üzerinden bir okuma geliştirdiği açıktır. Fakat Mardin bu kampın karşısında konum almakla, aynı zamanda hem bu söylemi hem de onunla birlikte gelen “aşırı-batılılaşma” pratiğini “çağdaş öncesi kökleri” üzerinden okumayı dene-

mamiş yüksek lisans tezi, İstanbul, 2000; Mehmet Anık, Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara, Umran, Mayıs 2013; Alim Arlı, Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, İstanbul, 2014. Bu konuda başvurulabilecek en önemli kaynak ise Mardin’in pek çok esere serpiştirilmiş görüşleri yanında oryantalizmi söz konusu ettiği müstakil makalesidir. Bu makalede Mardin, Edward Said eleştirisi üzerinden meseleye ideolojik yaklaşılmasını gerektiğini ifade eder. Aslında bunu yapmakla zımnen kendisiyle ilgili muhtemel eleştirilerin kendi metinlerindeki dayanaklarını değil, bunların tek yorumu olamayacağını düşündüğü oryantalizm ithamını reddetmiş olmaktadır. Bkz. Şerif Mardin, Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri, Doğu-Batı, 20, 2002.

⁵ Ali Bayramoğlu, Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyoloji Konusunda Söyleşi, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

mektedir.⁶ Mardin Türkiye'deki cari sosyal bilimler mantığının temelinde yer alan ilerlemeci paradigmaya içkin evrenselci söylemin, aslında Batı'nın öznel tarihsel tecrübesinin nesnelleştirilmesinden ibaret olabileceğinden şüphe duymaktadır.⁷ Bu paradigma ile akrabalık bağı arttığı ölçüde sosyal bilimler düşüncemizde ne Batı'nın özgül kurum ve kültürel alışkanlıklarının gerçek mahiyeti, ne de Türk toplumunun yapısal karakterleri kavranabilir. Dolayısıyla Mardin'in ana gündemi, daha baştan metodoloji sorununa çarpmış ve kendisini bu yönde bir duyarlılığın içine çekmiştir. Şu halde, metodolojik güzergâhın kendi içindeki önemli gelişmeleri-kırılmaları nelerdir?

Mardin 1950'li yıllar boyunca, güncelin merkezde olduğu *Forum*⁸ dergisi yazıları başta olmak üzere aydın sorunlarına eğilmiştir. Bu yazılarda öne çıkan fikirler, aydın olmanın kavramsal içerimlerinin –örneğin eleştiri gibi bazı- gereklerini taşıyıp taşımadığımız konusundaki değerlendirme ölçütlerini geçmiş kültürel yapılarımızda aramak gerektiği noktasında düğümlenir.⁹ Patrimonyal bürokrasi, yalnızca tarihimizin belirli bir aşamasında olmuş bitmiş bir yönetim biçimi değildir, geçmişteki varoluş koşullarıyla birlikte bugüne miraslar devreden yapısal bir soruna karşılık gelir; Berkes örneğinde aydınlarımızı bıraktığı en önemli miraslardan biri “sorumlu avı”dır.¹⁰ Bu değerlendirme, Mardin'in norm-olgu sorunları bağlamında alternatif bir metodolojik tutum arayışıyla sonuçlanır.

Mardin özgün konumlanmasının gereği olarak bir yandan metodoloji sorunlarını uğraşırken bir yandan da alternatif bir okumaya ilişkin etütler yapıyordu. Freud ile ilgili erken dönem bir yazısında teorik modellemelerin tarih okumaları

⁶ Örneğin; Şerif Mardin, **Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma**, *Türk Modernleşmesi* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

⁷ Bayramoğlu, age, s. 151.

⁸ Forum dergisi, kendisini Atatürk inkılapları ile söylemini Batı düşüncesinde bulan hak ve hürriyetleri benimseyen bir dergi olarak konumlandırmış ve Coşkun Kırca, Turan Feyizoğlu, Bülent Ecevit ve Metin And gibi yazarlara ev sahipliği yapmıştır. Bkz. Bayramoğlu, age, s. 122; Doğan, age.

⁹ Bkz. Şerif Mardin, **Aydınlarımızın ve Tenkid –Tarihi Bir İzah Denemesi-**, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011; Şerif Mardin, **Tanzimat ve İlimiye**, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*; Şerif Mardin, **Türk Tarih Yazımında Son Eğilimler**, *Türk Modernleşmesi*.

¹⁰ Mardin, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, s. 242. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam* eserinde Weber'in genelde Doğu özelde ise İslam toplumlarının analizinde benimsediği yaklaşımın ve işlevselleştirdiği kavramların oryantalist etkiler barındırdığını ifade eder. Bryan Turner, *Max Weber ve İslam* (çev. Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Konya, 1997. Mardin, Turner'in kitabından haberdardı, üstelik onun Weber'e yönelttiği eleştirilere hak verdiğini ima eden ifadeleri bulunuyor. Mardin, **Modern Türkiye'de Din**, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 109-110. Fakat buna rağmen Mardin'in Osmanlı toplumu analizlerinde “patrimonyal bürokrasi” anlayışını benimsediği görülür; şu halde mevcut ikincil literatürün bu gerilimin üstünden atlamış olması bir eksiklik olarak görülebilir.

için faydalı olabileceğini,¹¹ iletişimin modernleşmesi ile ilgili bir yazıda mekanik nedenselliğin sosyal bilimlerden dışlanarak iç dinamikler analizinin devreye koyulması gerekliliğini,¹² Kemal Karpat'la ODTÜ'nün kuruluşu sırasında giriştiği bir polemik esasını açıkladığı bir yazıda milli bir kültürün modernleşmemiz açısından mümkün kılıcı ve kısıtlayıcı yönleriyle tartışmaya açıyordu. Bu dönem yazılarında dikkat çeken en temel fikir, Bernard Lewis'in yeni çıkan bir eserinin eleştiri yazısında ve Türkiye'de iktisadi düşüncenin gelişmesi üzerine yazdığı bir makalede açıkça görülebilir. Bu temel fikrin, hâkim yorumlama biçimlerinin taklit ya da dayatmaya dikkat çekmesinin aksine iç dinamiklere yönelmesi nedeniyle Mardin genelde olumlu yargılarla anılmış olsa da bu kültürel dinamiklere yönelik analizlerde kullanıldığı “bize çelme takan”¹³ ya da “gelişmeyi köstekleyen”¹⁴ unsurlardan söz etmesi tam tersi yargılara yol açmıştır.¹⁵ Mardin, fikirlerin kültürel anlam-değer kodlarıyla ilişkisinin açığa çıkarılabileceği bir öneride bulunarak gelişmeyi sağladığını düşündüğü bazı “ideal tipler” keşfederek bunların eksikliğini de gelişmeyi tıkayan unsurlar olarak dikkate almıştır. Dolayısıyla bu yıllar Mardin'in metodolojik arayışlarla *siyasal ve sosyal bilimlerin meczedilebileceği* bir mecrada Türk modernleşmesine yönelik bazı etütlerden oluşmaktadır.

1960'lı yıllar boyunca Mardin'in ilgilerinde tematik bakımdan gerçekleşen en önemli değişiklik, -aynı zamanda önemli ara güzergâhlardan olan- fikir yapı diyalektiği çerçevesinde yürüttüğü tartışmalarda kendisinden “arka-plan” olarak söz ettiği “kültür” mefhumuna “din”i de eklemiş olmasıdır. 1962 tarihli Yeni Osmanlı düşünürleri ve 1964 tarihli Jön Türkler ile ilgili eserlerinde temel uğraşı, hala metodolojik alternatifleri sınavarak Türk modernleşmesinin analizi olmuştur. İlk eser, veri-yoğun betimlemenin teorik açıklamaya galip geldiği bir çalışma olup “siyasi fikirler tarihi” yönteminden hareketle kültürel yapılarla siyasi fikirler arasındaki

¹¹ Şerif Mardin, **Freud ve Sosyal İlimler**, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*.

¹² Mardin'e göre taklit söylemi, “asıl gücünü Batılı fikirlere borçlu olmayan fikirler tarihindeki ‘yerli’ gelişmeleri tamamiyle açıklamaz. Dış baskılardan bağımsız işleyen bu ‘yerli’ değişme mekanizmaları Türk entelektüel modernleşme sürecini elinde tutar.” Şerif Mardin, **Türkiye’de İletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar**, *Türk Modernleşmesi*, s. 143-144.

¹³ “Ancak bir sosyoloğun yapacağı derin etüt bize asırlarca *kültürel çelme* takan strüktürel unsurların neler olduğunu tam manasıyla ortaya çıkarabilecektir.” Şerif Mardin, **Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi**, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 114.

¹⁴ “Türkiye’nin modernleşmesi bakımından asıl mühim olan nokta, Osmanlı devlet idaresinin bozulmasının inceden inceye tetkiki ve modernleşme safhasında tesirlerini hala muhafaza eden, modernleşmeyi *kösteklemiş* unsurların ortaya çıkarılmasıdır.” Şerif Mardin, **Prof. Lewis’in Yeni Eseri**, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 184-185.

¹⁵ Bununla gerilimli bir ifade için bkz. “Eksik saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanılacak *yüzeysel bir yöntem*dir. Bu gibi bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu’nun yapısını irdelemek için olsa olsa bir *başlangıç muhasebesi* imkânı sağlar.” Mardin, **Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum**, s. 21-22.

etkileşimi yerli dinamiklerle açıklamaya çalışır. “Türk kozası içinden bakma” ve “Türk reformları için bir ‘fizyoloji’ geliştirme” türünden ifadelerle, Mardin kendi konumunu çağdaşlarından ayırmaya çalışır.¹⁶ Burada modernleşme analizlerinde “yerli” ve “iç dinamik”leri gözetken bir yaklaşım çağrısının altı boş değildir aslında. Mardin modernleşme hikâyesini, ilerleme paradigmasının etkisi altında okuyan ve buradan hareketle geri kalmışlığımızı ya “Batı’nın hunharlığı”na veya “beceriksizlik”imize bağlayan bir anlayışa atıfta bulunmaktadır.¹⁷ *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* ise Yeni Osmanlılarla ilgili eserdeki yöntemsel hataları düzeltme yönünde bir kaygı taşısa da çalışmanın omurgasının büyük ölçüde değişmediği söylenebilir. Mardin, bu dönemi anlamaya yönelik okumaların karakteristiğini belirleyecek bir vurgu ile Jön Türklerin “felsefesiz” oldukları kadar “tarihsiz” de olduklarını ifade eder¹⁸ ve böylece Osmanlı düşünürlerine özellikle de Jön Türklere radikal (devrimci) yerine muhafazakâr demenin daha uygun düşeceğini belirtir.¹⁹ Şu halde siyasi fikirler tarihi yaklaşımı, -en azından iç bütünlüğü içinde- meseleye Türk kozası içinden bakmaya pek elverişli değildir.²⁰

Mardin, muhtemelen metodoloji sorununun el yordamıyla çözülemeyeceğini fark etmiş olmalı ki din mefhumunu da gündemine alarak doğrudan sosyal bilimlere felsefesine dahil edebileceğimiz bir alana yoğun bir gündemle girmiştir. Bu yılların en önemli eseri, 1969 tarihinde yayınlanan *Din ve İdeoloji* isimli müstakil kitap çalışmasıdır. Burada Mardin katıksız bir biçimde metodoloji sorununa odaklanır ve herhangi bir özel toplumsal-siyasal problemi çözmek yerine bunları çözebilecek anahtarları bulmaya amaçlar.²¹ İlginç olan şey ise bu kitapta, aynı yıl basılan bir makalesiyle²² ortak bir girişimde bulunarak “modern davranış bilimleri”ni de gündemine dâhil etmeye çalışmasıdır. İlginç diyoruz, çünkü kendisine katı yöntemsel

¹⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

¹⁷ Bilindiği gibi Berkes, Osmanlı tarihini ilerde belirlenmiş bir hedefe doğru akan bir süreç olarak okuma ve bu yolda çıkan engellerle karşılaştığında da Mardin’in ifade ettiği serzenişleri analize dâhil etme eğiliminde olmuştur. Oysa Mardin, aynı meseleyi Osmanlı toplumunun kendi iç dinamiklerine bağlar. Burada yine oryantalizmle ilgili yan tartışmaya katkı olarak Mardin’in şu ifadesine yer vermek gerekir: “Osmanlı İmparatorluğu genişlediği zamanlar da Batılılar Osmanlılara ‘hunhar’lık yüklemişlerdir.” Şerif Mardin, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, *Türk Modernleşmesi*, s. 238. Kısacası, Mardin, bu türden ithamların ideolojik-normatif olduğu kanaatinde dir.

¹⁸ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21.

¹⁹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 308.

²⁰ *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*’nda başvurduğu yaklaşım olan “siyasi fikirler tarihi”nin temel niteliği siyasi fikirleri bir süreklilik/gelenek içinde iki karşı kutbu temsil eden Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin türevleri olarak yorumlamaktır. Fakat incelenen toplumda gerçekten etkili bir filozoflar kümesi veya bir felsefe kültürü olması, bu yaklaşımın gerek koşulu olduğundan Mardin ilgili eserine yöntemsel bir zaaf atfeder. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 10-12.

²¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 7.

²² Şerif Mardin, *Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi*, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*.

konumlar²³ atfedilen Mardin'in karşıt kutuplarda yer alan yaklaşımlarla ilişki kur-
maktan çekinmediğini görüyoruz.²⁴ Mardin'in 60'lı yıllarda yaptığı çalışmaların
önemli bir yan hasılası da merkez-çevre ilişkileri üzerine daha sonra ortaya koyaca-
ğı fikirlerin altını dolduracak ilk ayrımların keşfedilmesidir. "Türkiye'de Muhalefet
ve Kontrol" isimli makalede geçen "büyük gelenek-küçük gelenek" ayrımı²⁵ ve *Din*
ve *İdeoloji*'de geçen "resmi İslam-volk İslam" ayrımı, daha sonra merkez-çevre ola-
rak billurlaşacaktır.

Mardin'in 1970'li ve 80'li yıllar boyunca yaptığı çalışmalar içinde düşüncesinin
ara güzergâhlarını vermesi bakımından öne çıkan eserleri arasında "Türk Siyasetini
Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" (1973), *İdeoloji* (1976), "Türk
Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum" (1987) ve *Bediüzzaman Said Nursi*
Olayı (1989) sayılabilir. Yine bu yıllarda Mardin'in metodolojik konumlanmasıyla
ilgili önemli verileri 1985 yılında din ve devlet sosyolojisi üzerine kendisiyle yapı-
lan söyleşide bulabiliyoruz. Söyleşinin önemi, Mardin'in kendisine atfedilebilecek
pek çok konumlanmaya karşı -gerektiğinde "mazeret" bildirerek ya da "eksik"lerini
ifade ederek- açık beyanlarda bulunmuş olmasıdır.²⁶ Dolayısıyla bu yıllar için artık
Mardin'in daha güçlü bir teçhizatla sahada olduğunu söylemek abartılı olmaz. Öyle
ki Said Nursi ile ilgili eserin bile *Din ve İdeoloji* ile *İdeoloji*'den elde edilen metodolo-
jik cephanenin sınanması olduğu söylenebilir. Bu kaba çerçevenin bize gösterdiğine
göre Şerif Mardin'in sosyal bilimler düşüncesinin nihai ufku Türk modernleşmesi
olup, bu temanın çözümlenmesine götürecektir pek çok meseleyi gündemine almıştır.
Bunlar içerisinde bizim aşağıda betimlemeye çalışacağımız ara güzergâh ise içlerin-
de en önemli olduğunu düşündüğümüz sosyal bilimler metodolojisiyle ilgili olanı-
dır.

²³ Bunlardan en önemlisi Webercilik olup Mardin'in kendisinin, kabaca "Marksist olmamak Weberci
olmakla özdeş tutuluyor" biçimindeki bir açıklamayla bu yakıştırmayı benimsemediği iddia edil-
miştir. İlgili görüşler için bkz. Fuat Keyman, Şerif Mardin **Toplumsal Kuram ve Türk Modernleş-
mesini Anlamak**, *Doğu-Batı*, 16, 2001; Taha Akyol, Şerif Mardin'le İftar Sohbeti, [http://www.mil-
liyet.com.tr/serif-mardin-le-iftar-sohbeti/taha-akyol/siyaset/yazardetayarsiv/19.09.2010/1285564/
default.htm](http://www.mil-
liyet.com.tr/serif-mardin-le-iftar-sohbeti/taha-akyol/siyaset/yazardetayarsiv/19.09.2010/1285564/
default.htm)

²⁴ Mardin daha sonra metodolojik arayışı sırasındaki temel uğrakları hakkında bir değerlendirme
yaparken 1969'da "davranışçı sosyal bilimler"e olan merakını fark ettiğinde hayrete düştüğünü,
ancak bu eğiliminin nedeninin normatif-olgusal polemikine karşı bir "cephane" olarak algılanma-
sı gerektiğini söyler. Yine aynı yerde söylediği gibi örneğin kitapta işlevselleştirdiği Levi-Strauss'un
yaklaşımı belirli yerlerde daha etkili hale getirilebilecekken bazı yerlerde analizi kısır bırakmıştır
ve onun yerine daha değerli yaklaşımlar kullanılabilirdi. Bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 11-12.

²⁵ Şerif Mardin, **Muhalefet ve Kontrol**, *Türk Modernleşmesi*, s. 184 vd.

²⁶ Örneğin; "Bizim topluluğumuz için o kadar geçerli değilse... Bu düşünce Batı kurumlarının Batılı-
larca anlaşılması için, onların yaptıkları bir monologdan ibaret midir, diye düşünmeye başlıyor
insan". Bayramoğlu, *age*, s. 153.

Şerif Mardin'in Sosyal Bilimler Felsefesi Üzerine

Keyman, Taylor'un İki *Modernite Kuramı* isimli eserinde belirlenen moderniteye kültüralist ve akültüralist yaklaşımlar şeklinde yaptığı ayırmadan hareketle *Mardin'i okumanın kültüralist modernite kuramı perspektifinden Türk modernleşmesini okumaya özdeş olduğunu* ifade eder.²⁷ Mardin, Parsons'ın her toplumun kültürünün yerel ve evrensel içerimlere sahip olduğu ve evrensel olanın belirleyiciliğinin artmasının modernlikle sonuçlanacağı yolundaki argümanını, "hiçbir kültür, yöneliminde, yalnız evrensel veya yerel değildir, fakat evrenselliğin modernleşme ile birlikte gelme eğilimi vardır" ifadesiyle onaylar.²⁸ Yani, Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi okumasını evrensel-yerel gerilimi içinde sürdürdüğü sonucu çıkabilir –ki bunun Keyman'ın tespitiyle ne kadar örtüştüğü tartışmalıdır.²⁹ Ayrıca burada yazımızın odağında yer alan bir sorun daha mevcuttur: "Türk modernleşmesi" tabiri ile Batılı olmayan ve yerli/iç dinamiklerin ya da kültürel kodların denkleme dâhil olduğu özel bir modernleşme tipinden söz ederken, ifadenin *spritiuel* içeriminden nasıl kaçılabilir? Çünkü Mardin -ilerde göreceğimiz gibi- "Türk kültürü" türünden ifadelerin özcü bir ideal "bütünlük"e yaptığı atıflar nedeniyle kendi ilgilerinden uzak olduğunu ifade eder.³⁰ Mardin'in soruya ya *toplumsal statik ve toplumsal dinamik* türünden bir ayrımla ya da *bütünlükler analitik birimlerdir* yargısıyla cevap vereceği tahmin edilebilir. Her durumda, henüz Türk modernleşmesi tabirinin kendisi bile bizi doğrudan sosyal bilimler felsefesine taşımaktadır. Ve şu ana kadarki tartışmadan çıkarılabilecek temel sonuç bir tür yöntemsel çoğulculuğu benimsemiş olduğudur.

Mardin'in yöntemsel çoğulculuğu, -özellikle de fikir yapı diyalektiği gibi zihninin arka planında hep varolan soruna yönelik belirli ana çizgileri korumuş olsa

²⁷ Fuat Keyman, Şerif Mardin'i Anlamak: Modernleşme, **Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye**, Şerif Mardin'e Armağan (Ed. Orhan Tekelioğlu, Ahmet Öncü), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 39.

²⁸ Mardin, **Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma**, s. 29. Mardin'in esere bu tarzda bir giriş yapmış olması ve eser boyunca bu evrensel unsurların belirleyici konuma gelmesine karşı direnç göstermiş olan ve din kisvesi altında olmasına rağmen dini olmayan "tutuculuk"un analizine girişmiş olması, Parsons'ın argümanındaki siyasal motivasyonu sürdürüyor izlenimi verebilir. Ancak eser boyunca "Bihruz Bey sendromu" kavramsallaştırmasıyla yürütülen tartışmanın nihayetinde bu sendromun olumlu yanlarına da değinilerek bitirilmesi gözden kaçırılmamalıdır.

²⁹ Ancak, kültüralist modernleşme okumasının beraberinde alternatif modernlikler sorununu getirdiği; dolayısıyla modernliği "evrensel", onun icra biçimlerini "yerel" varsayan örtük bir normatif unsur içerdiği düşünülebilir. Evrensel-yerel dikotomisinin Parsons'tan mülhem işlevselci bir temelle ilişkisi ve her durumda modernliği Batı-dışı toplumlara bir ideal olarak sunan gelişme teorileriyle akrabalığı bu kültüralist yaklaşımın hem çelişkisini hem de normatif bir unsur taşıdığını gösterir. Bu mesele henüz Mardin özelinde çalışılmamış bir konudur.

³⁰ Bayramoğlu, **age**, s. 153.

da- tarihsel malzemeyi yoğurmak üzere yöntemlerin araçsallaştırıldığı bir analiz imkânı sağlamaktadır.³¹ Bu analizlerde toplumsalın statik-dinamik gerilimi içindeki farklılaşmalarını dikkate alarak bir araştırmanın her zaman eksik kalmak durumunda olduğu, çünkü kullanılan *analiz birimlerinin işlevselliğinin* zayıflaması veya ortadan kalkmasının mümkün olduğu söylenebilir. Fakat *gerçekliğin monist yapısını* değil *ilişkilerdeki ana eğilimleri* göstermek üzere birer tip ya da form olarak seçilen analitik birimlerin, karşılaştırmalı analiz yoluyla farklı kültürlerdeki içeriklerinin ayrıştırılması gerekmektedir. Bu nedenle, kanaatimizce Mardin'e yek pare bir metodolojik atıf ve de entelektüel biyografisi içinde çizgisel bir gelişim süreci yakıştırmak açıkta bir şeyler kalmasıyla sonuçlanacaktır.

Ontolojik Konumlanma

Mardin'in sosyal bilimler felsefesinin ontolojik ve epistemolojik temelleriyle doğrudan uğraşan en önemli çalışma; Mardin'in metodolojik konumlanmasından hareketle onun oryantalizm-oksidantalizm tartışmaları ekseninde nerede durduğunu inceleyen Alim Arlı'ya aittir. Arlı, Keat ve Urry'nin yaptığı *pozitivizm, realizm, konvansiyonalizm* şeklindeki üçlü ayrımını kullanır ve Mardin'in pozisyonunu realizmden konvansiyonalizme geçiş olarak yorumlar.³² Pozitivizm, toplumsal gerçeklik alanında olgulara dayanırken, epistemolojik açıdan doğa ve kültür bilimleri arasında bir birlik öngörmek suretiyle empirik açıklama modelini benimser. Realizm, toplumsal mekanizmaların deney-üstü gerçekliğini onaylayan bir ontolojik konumlanmayı, epistemolojide indirgemecilik karşısında belirivermeci bir konumun gerekleri ile tamamlar.³³ Konvansiyonalizm ise ontolojik açıdan *keşif* karşısında *inşa* modeline sahip olduğundan epistemolojik olarak toplumsal gerçekliğin paradigma-bağımlı karakterine vurgu yapılır. Şu halde Mardin'e realizmden konvansiyonalizme geçiş ya da ikisi arasında bir sentez atfetmenin dayanağı olan veriler, yukarıda çizdiğimiz kronolojik-tematik seyir dikkate alındığında kabaca İdeoloji isimli eserin kırılma noktası olduğu bir okumaya dayanmaktadır. Ancak bu çizgisel entelektüel biyografi yorumunda bazı sorunlar bulunur. Mardin'in Weber ile yakınlığı, toplumsal yapılara değil ilişkilere vurgu yapması ve yapıların analitik birimler olduğunu pek çok defa ifade etmiş olması realizm atfını; “evrensel-yerel”

³¹ “Bunların her birinin o zamanlar biraz da “*cephane*” fonksiyonu vardı. Bundan dolayı “din”in bir toplum olayı olduğunu kanıtlayan birçok örnek ve yaklaşım kullanılmış, fakat bunların içinde açık bir tercih yapılmamıştır.” Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 12. Demek ki metodolojik konumlar da birer *cephane* olarak iş görmüş diyebiliriz.

³² Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm Ekseninde Şerif Mardin*, s. 86 ve s. 88.

³³ Belirivermecilik, kabaca toplumsal gerçekliğin başka şeylere indirgenmeksizin belirivermiş bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Frédéric Vandenberghe, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

diyalektiği, “merkez-çevre” ayrımı ya da “serbestçe devinen kaynaklar” gibi fikirler ise İdeoloji’den devşirilecek bütün haklı gerekçelere rağmen konvansiyonalizm atfını zora sokmaktadır. Daha açık bir zorluk ise bizzat metodolojik konumlanmalar arasındaki geçişliliklerle ilgili olup bu metnin sınırları dışındadır.³⁴ Bu nedenle biz daha yalın bir soruya odaklanacağız. Mardin’e göre toplumsal gerçekliğe atfen kullanılan bütüncü kavramlar birer analitik varsayım mıdır (nominalizm) yoksa gerçek mi (realizm)? Epistemolojik konumlanmayı ise yalnızca çok genel bir ayrım olarak “açıklama-anlama” gerilimi etrafında ele alacağız.

Mardin, fikri gelişmenin mahiyeti sorunuyla ilgili fikir yapı diyalektiği meselesinde hemen bütün eserlerinde belirli ölçüde tutarlı bir anlayışı uygulamıştır. Fikirleri içinden çıktıkları kültürün anlam-değer kodlarından çıkaracak yorumlayıcı bir açıklama tarzı benimsemiştir. Örneğin Türkiye’de özel mülkiyetin korunması fikriyle ilgili tartışmaların ardından şu ifadeleri kullanır: “Hususi mülkiyetin korunması mefhumunun Osmanlı devlet adamlarının fikirleri arasında yer etmesi, memleketimizde iktisadi düşüncenin gelişmesi bakımından muhakkak ki bir dönüm noktası teşkil eder... Söz konusu gelişmeyi de *münhasıran* Avrupa’nın fikirlerinin tesirine atfetmek doğru değildir. Aynı zamanda bir iç olay, yeni bir bürokratlar sınıfının teşekkülü böyle bir gelişmeye yardım ediyordu”.³⁵ Yapısal unsurun idealler üzerindeki etkisini onaylamakla birlikte “aynı zamanda” ifadesi nedeniyle buradaki realist konumlanmaya bir soru işareti koymak gerekir. Metodolojik bireycilik de analitik birimler olarak alınmak suretiyle bu türden ifadelere geçit verebilir, ancak Mardin nesnel bir olgudan bahsediyor gibidir.³⁶ “(Osmanlı cemiyetinin) strüktürel unsurunun esası, ... “gaza”ya yönelmiş bir cemiyet olmasıdır. Aynı problemin iktisatla ilgili tarafı cemiyetin “verim” mefhumuna, kâr gayesine, sermaye birikimi gibi faaliyetlere çok az yer vermesidir... Bizim için iktisadi sahada *modernleşmek* her şeyden önce kendimizi bu rijit çerçeveden *kurtarmak* manasına geliyordu... Neticede “müdahale” prensibi iktisadi sistemimize ithal edildiği zaman Avrupa’nın rasyonelliğinin değil, Osmanlı müsadere sisteminin izini taşıyordu”.³⁷ Değer içerikli bir motivasyonun yapısal unsurun esası olarak konumlandırılması, Weberci bir yaklaşım olarak görülebilir; ancak alıntının devamında müsadere sistemi Weberci

³⁴ Bu yönde verimli bir tartışma için bkz. Vandenberghe, *age*. Ayrıca, Ted Benton, *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri* (çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul, 2014.

³⁵ Mardin, *Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi*, s. 57-58.

³⁶ Mardin’in, Tanzimat dönemindeki merkezi yeniden yapılanma sürecinin Weberci “rasyonelleştirilmiş bürokrasi” modeline yaklaştığını düşündüğü bir açıklama için bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 54-56.

³⁷ Mardin, *agm*, s. 113. Bu ifadedeki normatif unsurun yan tartışmamız açısından dikkate alınması gerekir.

açıklamadan kopan bir eğilim göstermektedir. Dolayısıyla Mardin'in idealizm açısından yaptığı Weber yorumu da alıntıdaki pozisyonla paralel olarak bir tür realizm ile dengeleniyor gibidir.

Merkez-çevre ilişkilerini Osmanlı modernleşmesini açıklayacak bir anahtar olarak geliştirdiği ilk eserinde, temeldeki iki fikri açık etmiştir: biri Shils'in "merkez-çevre" ayrımı, diğeri ise Eisenstadt'ın "serbestçe devinen kaynaklar" fikridir –ki Mardin bunu merkezlerin oluşumsal koşulu olan farklılaşmış kaynakların devinimi olarak kullanır.³⁸ Bu makaledeki temel argümanlar pek çok farklı tartışmaya neden olacak güçtedir, ancak bizi ilgilendiren boyutu Mardin'in makale boyunca hem merkez hem de çevreden realist bir tarzda söz etmiş olmasıdır. "Çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir *gerçek* olarak çevre ve resmîlik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir".³⁹ Üstelik makalenin nispeten geç bir tarihte, "konvansiyonalizme geçiş"⁴⁰ sayılan İdeoloji eserine yakın bir tarihte yazılmış olması, Mardin'in realist kavrayıştan kopmamış olduğu yorumuna kapı aralar. Fakat Mardin'de bu realist kavrayış, ilginç biçimde epistemolojik alandaki hassasiyetleri nedeniyle hep karşıt yönde dengelenmiştir -ki çağdaş sosyal bilimlerin gündemlerinin büyük ölçüde metodolojiye harcanmasının nedeni de klasiğin işlevini yitirmeye başlamasıdır.

Genel olarak klasik sosyal bilimsel teorilerin açıklama güçlerinin zayıflığının yirminci yüzyılda bu kadar "su yüzüne" çıkmış olması ve metodoloji tartışmalarının merkeze oturmasının nedenini Mardin, statik toplumsal unsurların dinamik hale geçmesiyle açıklamaktadır.⁴¹ Peki, bu "su yüzüne" çıkma olayının kendisi nasıl açıklanabilir? Mardin'e göre büyük ölçüde demokratikleşme süreçlerinin genişlemesi ve derinleşmesi yoluyla "katılma" olayındaki niteliksel farklılaşma; hem "sınıf" ve "statü" dışında, örneğin "etnik" ve "dini" şeklinde, farklı grup aidiyeti biçimleri ortaya çıkarmış, hem de bu aidiyet biçimleri "çıkar" gibi basit bağlanma biçimlerini aşarak kişilik yapısını şekillendiren derin katların tezahürü olarak "kimlik" unsuru birincil hale getirmiştir. Daha önce Freud hakkındaki yorumunda⁴² kullandığı

³⁸ Şerif Mardin, **Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri**, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 35. Merkez-çevre paradigması Mardin'in en önemli fikirlerinden biri olup, bu fikrin kaynakları olan Shils ve Eisenstadt, Parsons ile birlikte yapısal-işlevselci düşünüşün önde gelen isimleridir. Ve Mardin'in merkez-çevre paradigmasını yazmadan çok daha önce bununla *paralel* ayrımları vurgulamış olması, düşüncesinin karakterine ilişkin bir ipucu olarak yorumlanmaya açıktır.

³⁹ Mardin, **agm**, s. 76.

⁴⁰ Arlı, *age*, 88.

⁴¹ Şerif Mardin, **Sınıf Grup Kişilik**, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 146.

⁴² Mardin'e göre sosyal bilimlerin ilkesi, insanın toplum içindeki eylemliliğinin anlama konu olan bir mahiyeti olmasıdır ve Freud'un teorisi de –benimsenmesinden bağımsız olarak- ruhun bireysel

“anlama” için teorik prosedürlere olan ihtiyaç konusundaki fikirleriyle birlikte düşünülürken Weberci bir kavrayışın zihninin arka planında hep durduğu sonucunu çıkarabiliriz.⁴³ Mardin’e göre on dokuzuncu yüzyıl toplum biliminin genel karakteristiği bütüncü ya da makro analize yatkın olmasıydı. Bu çerçevede hümanist bir motivasyonla insanın gözetilmesi gerektiğini düşünse de Marx’ın çalışmaları da Durkheim’ın yaklaşımında olduğu gibi toplumu yapısalcı bir perspektiften açıklıyor, hatta Weber bile bireyciliğini bir varsayımdan öteye götürmekte zorlanmıştı.⁴⁴ Weber bireysel motivlere indirgemiş ve farklı uygarlıklardaki tezahürleri aracılığıyla olabildiğince somutlaştırmış olmasına rağmen çalışmalarının merkezine aldığı “değer kavramı, bugün gittikçe kullanılan ‘kimlik-identity’ kavramına oranla çok daha az psikolojiktir, insanın üzerine giysi gibi oturan ve insanın topluma nasıl bağlandığını incelemeyen (birey-üstü) bir kavramdır.”⁴⁵

Weber’e bir metodolojik gerilim atfeden Mardin’in bu ifadeleri, kendisi için de geçerli olabilir mi? Mardin bir söyleşide tarihsel sosyoloji akımının spirüel-bütüncü varsayımlarıyla ilişkisi olmadığını anlatırken, kendi pozisyonunu toplumsal ilişkilerin analizi ile sınırlar ve “Türk kültürü gibi şeylerle kesinlikle ilgim yok” ifadesini kullanır.⁴⁶ Burada kendisini yapısalcı yaklaşımlar karşısında yorumsamacı geleneğe yaklaştırmaya çalışmakla birlikte 1976 tarihli İdeoloji eserinin sonunda hem psikolojizm hem de yapısalcılık karşısında konum belirlerken şöyle söyler: “Toplumsal eylem... bir tür psikolojinin ileri sürdüğü gibi birtakım *içeriksiz* dürtü ve tutumların sonucu değildir: Belirli bir şekil gösteren belirli bir kültür bütünüdür. Bundan dolayı bir toplumsal eylemi... ‘sosyo-ekonomik köken’ gibi her topluma uygulanabilir kavramlarla inceleyemeyiz. Bunlara ‘Türk kültürü’... gibi kültür değerlerini katmak zorundayız.”⁴⁷ Peki, hem epistemolojik bir tutum olarak psikolojik indirgemeciliğin kaynağı olan metodolojik bireyciliğin bazı versiyonlarında gördüğümüz nominalizme; hem realizmin bir versiyonu olarak yapısalcılığa; hem de idealizmi de kapsayacak şekilde bütüncü yaklaşımlara itiraz getirip; bir yandan da “Türk kültürü” türünden bireysel olmayan bir şeye atıfta bulunmanın

ve toplumsal katmanlarının çarpışmasının yarattığı kriz karşısında bireye kendini anlama gibi bir sorumluluk yükleyerek sosyal bilimlerin bu kurucu ilkesini sağlamaktadır. Mardin, **Freud ve Sosyal İlimler**, s. 28-29.

⁴³ Mardin, Kemalist öğretmenlerinin Osmanlı ya da Türk toplumunu okuma biçiminin yanında Weber’in devlet, bürokrasi, ekonomi ve toplum incelemelerinin kendisine vahiy gibi görüldüğü benzetmesini yaptığı ifade edilmiştir. Bkz. Mardin’den akt., Doğan, *age*, s. 39.

⁴⁴ Mardin, **Sınıf Grup Kişilik**, s. 143.

⁴⁵ Mardin, **agm**, s. 144.

⁴⁶ Bayramoğlu, **age**, s. 151-153.

⁴⁷ Şerif Mardin, *İdeoloji* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 184.

gerekliliği nasıl uzlaştırılacak? Mardin, Weber’i şerh koymaksızın benimsemiş olsa bu türden entiteleri *analitik birimler* olarak onayladığını kabule zorlanabiliriz. Şu halde, realizme yakınlığına rağmen onunla da tam olarak örtüşmeyen bütün bu şerhler ve gerilimli ifadeler arasında Mardin’in pozisyonu nasıl açıklanabilir?

Görüldüğü gibi sorun çözümsüz kaldıkça toplumsal gerçekliğin “ne”liğine irca olmakta ve nispeten geç bir tarihte cevabını “ilişki”de bulmaktadır: “Topluluğu anlamanın iki şekli var: sosyal strüktür olarak anlayabilirsiniz veyahut da sosyal ilişkiler olarak anlayabilirsiniz. Ben İslam’ı, Osmanlı’yı ele aldığım zaman sosyal ilişkiler olarak incelemenin bana daha çok şey anlattığını görüyorum”.⁴⁸ Şu halde Mardin’e realist bir pozisyon atfederken de dikkat edilmesi gereken noktalardan biri onun realizmi analitik bir form altında ve ilişkişelciliğe yakın bir perspektifle benimsemiş olduğunu görmekten geçer. “Zaman zaman belirli bazı ‘yapı’ların toplumu etkilediği belirtilmektedir. Bunlar *elle dokunulur varlıklar değil, analitik inceleme araçlarıdır. Belirli bir ‘yapı’, nihayet, insan ilişkilerinin belirli düzenlilikler gösteren şekilleridir*”.⁴⁹ Metodolojik bireycilik; nominalist varsayımları nedeniyle realizm karşısında bir yapı tanımını vermeye kalkışacak olsa, bunu “insan eylemlerinin toplamı” türünden nihayetinde bireyci bir tema altında yapardı. Oysa Mardin “analitik birim” vurgusu sayesinde realizme mesafe koyduğu gibi “ilişki” terimine atıf yapmakla metodolojik bireyciliğe de aynı mesafeyi koymaktadır. Mardin’in bu türden ifadeleri gelişigüzel kullanmış olabileceği algısına karşı alıntının devamını vermekte fayda var: “Uzun vadede toplumda olup biten her şeyi bu tip insan ilişkileri intizamına indirgemek mümkündür. Aksi istikamette bir tutum Marx’ın üzerinde önemle durduğu bir hataya yol açmaktadır. O da ‘şey’leşme (*reification*) eğilimidir. Bunun sonucu, *ancak bir kavram realitesi olan olay türlerinin “eşya” olarak kabul edilmesidir. Weber’in metodolojisi ise toplumda tanımladığımız grup, sınıf, müesseye gibi varlıkların aklımızın birer kategorisi olduğuna dikkatimizi çekiyor*”.⁵⁰

Şu halde Mardin’in -kendi niyetinden bağımsız olarak ifade edersek- yapıların gerçekliği ile analitikliği arasındaki kavgada, “ilişki”ye atıf yaparak analitikliği onaylaması; Marx ile Weber arasında bir uzlaşma inşa ettiğini gösterir. Yalnız burada bir tutarsızlık olduğunun altını çizmeden geçmek meseleyi eksik bırakmakla sonuçlanır. Weber yapıları analitik birimler olarak başvurmak durumunda kalmıştır ve metodolojik açıdan en çok eleştiri aldığı yer de burasıdır, fakat “ilişki”

⁴⁸ Bayramoğlu, *age*, s. 152.

⁴⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 8. Alıntıda özellikle itelik vurguladığımız kısımları, sosyal bilimler felsefesinde metodolojik bireycilik dışında şerhsiz kabul edebilecek hiçbir paradigma olmadığının altını çizmemiz gerekmektedir.

⁵⁰ Mardin, *age*, s. 8.

terimini klasik sosyologlar içinde Mardin'in kullandığı anlamda ancak Marx'ta ve Simmel'de görebiliriz. Arlı'ya göre realist ve konvansiyonalist yaklaşımların sentezini yapan Mardin; Weber, Shils, Schutz ve Mannheim'dan oldukça etkilenmiştir.⁵¹ Oysa dinin bir toplumsal pratik olarak ele alındığı *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* eserinde Durkheim'in kolektif temsil teorisi, Weber'in metodolojik bireyciliği uzlaştırılmaya çalışılmış ve bu uzlaşım dil, lehçe ve (bir tür) yapı gibi kavramlar dolayısıyla yapılmaya çalışılmıştır.⁵²

Sonuç olarak, sosyal bilimler felsefesindeki yaklaşımlara ilişkin kavramları yerli yerinde kullandığımız takdirde, Mardin'in yaklaşımının doldurulmayı bekleyen pek çok boşlukla birlikte sürdüğü görülür. Dolayısıyla entelektüel biyografisine bir gelişim süreci atfedildiğinde bile çözülmeyen kalan bu boşluğun açıklanması gerekmektedir. Mardin, bir düşünür olarak kariyeri boyunca eldeki bütün imkânları seferber ederek nihai ufku olan Türk modernleşmesi sorununu (ve onun bagajında getirdiği başka sorunları) mümkün olan en iyi anlama-açıklama yolları ararken farklı ontolojik cephelerde mevzi almıştır. Peki, bu konunun epistemolojik tutumuyla etkileşim düzeyi nedir?

Epistemolojik Konumlanma

Mardin'e göre Weber, yeni-Kantçı tarihselci okulun bir müridi olmasına rağmen mesailerinin önemli kısmını bir kültür bilimleri metodolojisiyle uğraşarak geçiren dönemin Almanya'sında Karl Menger'in tarihselci okula karşı geliştirdiği klasik iktisada dayalı açıklama modelinin gücü karşısında zamanla kendi konumunu geliştireceği bir tavır benimsemiştir.⁵³ Tabii ideal tiplerin birer "yasa" veya "şey" olarak değil, *değer-amaç düzenliliklerini* anlatan analitik bir belirleme olarak anlaşılmış olması da Weber'in idealist olarak yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Mardin'e göre Weber ülkemizde -aslında kendi başına hiçbir anlamı olmaksızın- idealist bir düşünür olarak tanınmasına rağmen bu yakıştırma ona yalnızca yeni-Kantçı okulla irtibatı ve fikir yapı diyalektiğinde kaba bir maddeciliğe karşı gelmesi anlamında yakıştırılabilir; yoksa onun "bütüncü" toplumsal teorileri açıkça reddetmesi karşı-idealizm bile sayılabilir.⁵⁴ Mardin'in buradaki yorumla yaptığı şey, kendi Weber yorumunu -benimsediği haliyle- vermektense ibaret olarak algılanırsa, Weber'in

⁵¹ Arlı, *age*, s.92.

⁵² Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s. 31; Arlı, *age*, s. 125.

⁵³ Mardin, *Max Weber Üzerine*, s. 121-122.

⁵⁴ Şerif Mardin, *Max Weber Üzerine, Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 120-121.

“kaba” bir idealizme de materyalizme de “bütüncü” monist açıklamaları nedeniyle uzak kalmaya çalıştığı söylenebilir.

Mardin’in epistemolojik konumu, realist ve yorumsamacı epistemolojilerin bütüncül bir toplum imgesi açısından sentezine karşılık gelmekte; böylece Mardin nesnelci-öznelci, makro-mikro ve yapısal-inşacı gibi düalizmler arasında köprü kuran bir metodolojik varsayıma sahip olmaktadır.⁵⁵ Şerif Mardin Türkiye’de iktisadi düşüncenin gelişmesi konusundaki açıklamalarında “yerli” öğeleri devreye sokarak döneminin hâkim söylemi bakımından yeni bir yol açmakla birlikte bu açıklamaların temelini koyduğu varsayımda ciddi bir eksiklik bulunur. Kendisi devletin çöküş eğilimlerinin fark edilmesiyle birlikte çöküşün iktisadi nedenlere dayandığı kavrayışının ortaya çıkmasına rağmen –ki bu tespiti haklı olarak layihalardaki söyleme bağlar- ıslahatçıların çözüm tekliflerinin eskinin safiyetine özlem şeklinde açığa çıkmasına anlam verememiş ve bu “eski” sistemin ne olduğunu araştırmaya koyulmuştur. Fakat daha bu aşamada, Mardin’in araştırması bir “ideal”in aranıp bulunması faaliyetine dönüşmüş ve bunu da “gaza”, “kul statüsü” gibi kültürel unsurlar nedeniyle layihalarda yer edinen “fikri zaafı” giderecek olan gelişmelerde; yani “milli serveti arttırma”, “birikim”, “verim(lilik)”, “mal emniyeti”, “özel mülkiyetin korunması” gibi pratik ve fikri keşiflere bağlamaktadır.⁵⁶

Mardin düşünce tarihi incelemelerinde yöntem teması altında değerlendirilebilecek olan bir çalışmasında,⁵⁷ bir ideoloji olarak milliyetçilik örneğinde bir yöntem arayışı denemesine girişmektedir. Mardin’in niyeti klasik fikirler tarihi metodolojisi adını verdiği ve bir ideolojiyi bütün yönleriyle aydınlatmaya imkân vermeyen yöntemin eksiklerini gidermek adına siyasal bilimlerde “davranışsal metot” dediği yöntemi sınamak ve bazı teorik sezgileri doğrulamak adına “muhteva analizi” dediği tekniği uygulamaktır.⁵⁸ Birer sembol olarak kelime ve temaların dağılımını incelediği denemenin sonunda Mardin, bu yeni tekniğin soyut ve gayrişahsi sonuçları-

⁵⁵ Şeref Uluocak, Şerif Mardin, *Türkiye’de Sosyoloji II*, Phoenix, Ankara, 2008, s. 184. Bu çalışma önemli tespitleri yanında Mardin’e metodolojik konular arasında köprü kurma girişimi atfetmekte ve Bourdieu’nun yaklaşımıyla benzeştirme yönünde bir eğilim taşımaktadır. Ancak en az Mardin kadar iki büyük sosyoloji geleneğinin ontolojik ve epistemolojik konumlanması karşısında ilişkiselsel bir tavır takınan Bourdieu için de sistematik sentez ya da köprü kurma girişimi yakıştırmayı tartışmaya açıktır.

⁵⁶ Mardin, *Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi*, s. 51-58.

⁵⁷ Mardin, *Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi*.

⁵⁸ Şerif Mardin, henüz 1963’te kaleme aldığı “Siyasal İlimler – Sosyal İlimler” isimli makalede bu yeni metodolojinin Amerika’da ortaya çıktığı koşulları ve çalışma tekniklerini ele almış, sonuç olarak da üniversitelerimizde siyasal ve sosyal bilimlerin meczedilebileceği bir program çerçevesinde sosyal psikoloji, sosyal antropoloji, din sosyolojisi gibi alan uzmanlarının ve istatistikçilerin istihdamının gerekliliğinden söz etmiştir. Bkz. Şerif Mardin, *Siyasal İlimler – Sosyal İlimler, Siyasal ve Sosyal Bilimler*.

na rağmen modern ve geleneksel tipte iki milliyetçiliğin bulunabileceği yönündeki sezgisini doğrulamaya önemli bir katkı sağladığını teslim eder –ki biz burada onun yaklaşımından hareketle farklı tekniklere de ilke olarak açık olduğunu çıkarabiliriz. Gerçekten de basımı aynı yıl ilk gerçekleşmiş olan *Din ve İdeoloji* isimli eserinin amacını tarih bilimiyle modern davranış bilimlerinin –ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metodlarının- ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermek şeklinde belirlemiştir.⁵⁹

Mardin bu eserdeki programı, tarih bilgilerini sosyal bilim metodlarıyla işleyerek Türk modernleşmesi nihai ufkuna açıklama getirmek değil, bu yöndeki müstakbel denemeler için gerekli yöntemsel perspektifi edinmektir. Mardin, çağdaşlarının normatif düşüncenin girdabına girmiş oldukları kanısıyla –ki aydın sorunu özelinde önemli ara güzergâhlardan biri de budur- olgusallığın o dönemki en önemli tutamaklarından biri olan “davranışsalci”liğe sarılmıştı. *Din ve İdeoloji*'de Mardin, yöntemsel arayışının sonuçlarını ifade ederken ideoloji ve din çözümlemelerinde akla ilk gelen isim olmasına rağmen Marx'ın monist yaklaşımının (üretim ilişkilerine indirgeme) ve tek-katlı açıklama biçimlerinin (bilimsel altyapı ile ideolojik üstyapı) pek çok farklı sosyal bilim disiplindeki metodolojik ve teorik gelişmeyle aşıldığını tespit ederek Geertz'i takip edeceğini belirtir.⁶⁰ Bu ne Marx'ı bütünüyle saf dışı bırakan bir açıklamadır ne de Mardin'in metodolojik modayı takip ettiği sonucuna götürür, aksine Mardin'in çalışmaları her zaman *büyük ölçüde* tutarlı bir eğilim taşımıştır. Sorun bu tutarlılığı kategorik bir metodolojik atıf yoluyla anlamaya kalkıştığımızda ortaya çıkmaktadır. Mardin'in çeşitli vesilelerle belirttiği ve bizim de yazının başlarında ifade ettiğimiz gibi *toplumsal dinamik, teori eskitecek bir yapıya sahip* olarak eskinin yöntemlerinin tabiri caizse kapsanarak aşıldığı bir süreci doğurmaktadır. Çünkü Mardin'e göre bireyler olarak sosyal bilimcilerin kendi toplumlarına “gömülü” oldukları geleneksel ve totaliter toplumsal formasyonlardan farklı olarak günümüzde artık olgusallığın normativizmden görece arınmasından söz edilebilir.⁶¹

Buradaki “görece” ifadesi daha sonra İdeoloji kitabındaki Toulminci-Mannheimci esin kaynaklarıyla cevap bulacak olan şeye karşılık gelmektedir. Kitabın bu çalışma açısından belki de en önemli kısmı “İdeoloji ve Bilim Felsefesi” başlıklı bölümdür. Burada pozitivism, tarihselcilik, Marksizm, analitik felsefe gibi bilimsel

⁵⁹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 7.

⁶⁰ Mardin, *age*, s. 31-37.

⁶¹ Mardin, ... **Tebliğ Eleştirisi**, s. 39.

yaklaşımlarla giriştiği tartışmanın sonunda Mardin, kendi konumunun Stephen Toulmin'in "Mannheimvari" yaklaşımından esinlendiğini ifade eder.⁶² Buna göre yalnızca insan bilimlerinde değil, doğa bilimlerinde bile belirli bir açıdan tarihsellik söz konusudur. Diğer bir deyişle icra koşulunu –mesela atom kavramı üzerinde uyuşum gibi- üzerinde anlaşılan bir takım anlam kümelerine borçlu olan bu bilimlerde mesele, bir bilimin yanlışlanıncaya kadar kendi arka-planı dâhilinde "nesnel gerçeğe" yaklaşabileceğidir. Mardin'e göre Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin temel argümanı (Marx'ın ideoloji kavrayışının siyasal alandan bütün toplumsal alana yayılmış bir versiyonu olarak) *kabaca* şöyle söyler: insanlar kendilerine olgu gibi görünen olaylar üzerinde bilim yapar.⁶³ İdeoloji eseri Mardin'in nihai ufkunun ve bununla irtibatlı uğraklarının kesişiminde yer alan bir eser olarak özgünlüğünü; Marx'ın toplum analizleri, bilgi sosyoloji literatürü, analitik felsefe, sosyal antropoloji ve fenomenoloji gibi düşünme geleneklerinin ideoloji eksenindeki kesişmelerinin bütünlüklü bir modelini vermeye çalışmasından kaynaklanır. Ancak her ne kadar Durkheim'dan beri süregelen "inançların toplumsal yapıdaki yeri" ve bununla paralel olarak bilgi sosyolojisindeki "bilgi dağılımımızın toplumsal rolü nedir" gibi temalarla yoğrulmuş olsa da eserdeki ana eğilim Alman düşüncesi, özellikle Cassirer ve Schutz'ün sembolleştirme üzerine görüşleri tarafından belirlenmiştir.⁶⁴ Mardin'in bu eserde de Marksist analiz biçimlerine yanaşmakta çekingen davranmasının temel nedenlerinden biri, kendi ideoloji kavrayışının doğal sonucuna aykırı olarak Marx'ın (ve proleterlerin) "hakikati" nasıl bulmuş olduklarıdır.⁶⁵ Yorumsamacı gelenekler karşısında yapısalcı eğilimleri yüksek düşünürlerin örneğin "bir dine bağlanma olayını" ya da bir "şiirin nasıl meydana gelebileceğini" açıklayabileceklerine inanmayan; nihayetinde *insanın kendisini kültürel yapı içerisinde nasıl anlamlandırdığını* araştıran bir düşünür olarak Mardin'in ne Marksist ne de yapısalcı eğilimlerle *işlevselliği aşan* bir ilişkiye girmesi de beklenemezdi.⁶⁶

Sonuç olarak Mardin'e hem ontolojik hem de epistemolojik konumlanma açısından verili kategoriler üzerinden *nihai* bir konum atfetmek açıkta bir şeyler bırakmaktadır. Betimlememizde ortaya çıktığı gibi entelektüel biyografisinin her hangi bir anında Mardin'e ne realizm-nominalizm arasında ne de idealizm-materyalizm arasında nihai bir tercih atfetmek pek mümkün gözüküyor. Kaldı ki meseleyi daha çetrefil hale getirmemek için ne realist-nominalist kavgasındaki ara yolları

⁶² Mardin, *İdeoloji*, s. 84-85.

⁶³ Mardin, *age*, s. 74.

⁶⁴ Mardin, *age*, s. 12.

⁶⁵ Mardin, *age*, s. 40.

⁶⁶ Bayramoğlu, *age*, s. 148.

ne de idealist-materyalist gerilimindeki geçişlilikleri söz konusu etmedik. Şu halde konum atfına ek olarak, Mardin biyografisinin iç bütünlüğe sahip çizgisel bir seyir izlediğini söylemek için de ya bazı boşlukları görmezden gelmek ya da bazı gerilimleri açıklamadan bırakmaktan başka seçenek yok gibi gözüküyor. Aynı durum epistemolojik konumlanma için de geçerlidir. Kendi düzeltmeleriyle yetindiğimizde bile Mardin'in nereye kadar ve hangi gerekçelerle ne türden bir epistemolojiyi benimseydiği hakkında *nihai* bir yorum ancak aşırı-yorum olarak kalacaktır. Fakat tüm bunları, övgü-yergi diyalektiğinin dışında nesnel bir araştırma konusu olarak görmek ve Mardin'in metodoloji konusundaki muazzam çabasını ve onun ürünlerini sosyal bilimler düşüncemize olan katkıları açısından değerlendirmek gerekir.

Sonuç

Makalede kabaca iki şey yapmaya çalıştık. İlk olarak esas konumuz için gerekli zemini sağlaması açısından Şerif Mardin düşüncesinin kronolojik-tematik bir seyrini, metodolojik kırılmaları temsil eden eserleri dikkate alarak verdik. Burada karşımıza çıkan sonuç, *oluş halinde bir entelektüel biyografi*ydi ve bunun yansımalarını ikinci kısımda görmüş olduk. Ontolojik konumlanmasını ve epistemolojik konumlanmasını betimlemeye çalıştığımız kısım boyunca bütünlüklü bir betimleyici sonuca ulaşmamız; bizzat Mardin düşüncesindeki sürekli oluş halinin bünyesinde taşıdığı boşluk ve gerilimler nedeniyle sekteye uğradı. Bu durumda kendisini dayatan soru şu: Mardin'in son dönem Osmanlı aydınları ve devamında Cumhuriyet dönemi aydınları için söz konusu ettiği ve nihai anlamda kültürel karakterimizin yansımalarına atfettiği değerlendirmelerden kendisinin azade olması için geçerli nedenler nelerdir? Bu sorunun cevaplanması için kendisine yönelik betimlemeleri krize uğratan gerilim ve boşlukların her birinin birer çalışma konusu olarak ilgi beklediğini düşünüyoruz. Şu halde Şerif Mardin düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarındaki boşluklar nelerdir?

İlk olarak, son dönem Osmanlı düşünürlerinin uğradıkları akıbete uğramaması için Mardin çalışmalarının siyasi kamplaşma ve övgü-yergi geriliminden uzak bir düşünce tarihi/sosyolojisi tipinde yürütülmesi gerekmektedir.⁶⁷ Çalışmamızda görüldüğü gibi gerek Batılı sosyal bilimsel teori ve kavramlarla ilişkisi, gerekse ontoloji ve epistemolojiyi içeren konumlanmasındaki her bir problem çalışılmayı beklemektedir. Bu çalışmalar Mardin'in odak ve çeper (ya da amaçsal ve araçsal) problemlerle

⁶⁷ Benzeşim kurabilmek için kendilerine taban tabana zıt ideolojik-siyasi konumlar atfedilen son dönem Osmanlı düşünürleri için, örneğin, "Hangi Namık Kemal?" türünden soruları sormamız yeterlidir.

rini bütünlüklü bir şekilde dikkate alarak özgün çerçevesi içinde çalışılmak durumundadır. Yani, verili kategoriler içerisinde Mardin'e yer bulmak yerine "beyanı esas" olarak kendisi adına düşününsel bir boyutu devreye koymak gerekmektedir.

İkinci olarak, emeğinin büyük bir kısmını metodoloji sorunlarına vakfetmiş olan Mardin'in çalışmalarındaki ilgili problemlerin ve konunun açığa çıkarılması yoluyla sosyal bilim düşüncemize -ikincil literatür düzeyinde de olsa- bir katkı sağlanmak durumundadır. Mardin'in sosyal bilimler düşüncemize katkıları çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir, fakat bizce hayati sayılabilecek bir katkısı varsa o da "sosyal bilimsel" bir düşünce geleneğinin kurumsallaşması için gerekli olan noktaya işaret etmiş olması ve *cesurca her bir cepheyi yerinde denetlemiş* olmasıdır. Üstelik, bu boşluğun doldurulması özellikle metodoloji üstüne yoğun mesai harcamış olan başka düşünürlerimiz için de geçerlidir, çünkü -Batı'da gördüğümüz gibi- "özgün" bir sosyal bilim düşüncesinin teorik ve pratik/uygulama gücü bu tartışmaların gücüne bağlıdır.

Üçüncü olarak, -ilkiyle bağlantılı bir şekilde- Batılı kavram, teori, ideoloji, metodoloji ve yaklaşımlarla olan ilişkisi tartışmaya açıldığında Mardin'e bir konum atfetmenin gerek koşulu düşüncelerinin en ince ayrıntılarına kadar nüfuz etmek, yeter koşulu ise etik sınırlara riayet etmek koşuluyla düşüncesindeki özgün başarılar kadar boşlukları veya çelişkileri de *kapatılmak* veya *tekrar edilmemek* üzere tespit etmektir. Özellikle normatif-olgusal ya da öznel-nesnel çelişkisi bu makalede yeri geldikçe altı çizilen noktalardan biri oldu; nihayetinde -Arlı'nın okuma biçimini kabul edersek- realizme karşı konvansiyonalizmle ilişkisi arttıkça Mardin'in hangi "uylaşım"ları araştırmalarına dâhil ettiğini sormamak, sorunu görmezden gelmek olacaktır.

Son olarak, ikincil literatürdeki en önemli boşluk bizzat "modernleşme" mefhumuna ilişkindir. Mardin'in nihai ufku olarak betimlediğimiz modernleşme -başka kavramlarla genişletirsek sekülerleşme ya da çağdaşlaşma- sorunu, kategorik olarak kültür sorunsalına irca edilir. Mardin bu ilişkiyi çok sarıh bir şekilde kavramış olacak ki özellikle son dönem çalışmalarında modernleşme ufku onun çalışmalarında kültür çalışmaları olarak tezahür etmiştir. Şimdilik kültür kavramının, (oluşumsal doğasında bulunan ve çözümünü ancak eleştirel bir din sosyolojisi okumasında bulacak olan) örtük içerimlerini bir kenara bırakırsak; kültür sorunsalının dolayısıyla da modernleşme mefhumunun, metodolojiler-üstü normatif bir boyutu bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, kültür ve modernleşme sorununda bir *tercihte*

bulunmaksızın “nesnel” bir konum alınamaz. Tam da bu nedenle metodoloji alanında açılmış her bir cephe kökeninde siyasal –ya da daha naif bir ifadeyle etik- bir boyuta sahiptir.

Kaynakça

- Akyol Taha, Şerif Mardin’le İftar Sohbeti, <http://www.milliyet.com.tr/serif-mardin-le-if-tar-sohbeti/taha-akyol/siyaset/yazardetayarsiv/19.09.2010/1285564/default.htm>
- Anık, Mehmet, “Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara”, *Umran Dergisi*, Sayı: 225, Mayıs 2013, s. 14-31.
- Arlı Alim, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul, 2014.
- Alim Arlı, “Şerif Mardin Bibliyografyası (1950-2007)”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 21, 2006.
- Bayramoğlu Ali, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyoloji Konusunda Söyleşi”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 119-158.
- Doğan Necmettin, Şerif Mardin ve Türk *Modernleşmesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.
- Keyman Fuat, “Şerif Mardin Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı*, 16, 2001.
- Keyman Fuat, “Şerif Mardin’i Anlamak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, Şerif Mardin’e Armağan (Ed. Orhan Tekelioğlu, Ahmet Öncü), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mardin Şerif, “Aydınlarımız ve Tenkid –Tarihi Bir İzah Denemesi-”, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 291-296.
- Mardin Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008
- Mardin Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Mardin Şerif, “Freud ve Sosyal İlimler”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.25-32.
- Mardin Şerif, *İdeoloji* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Mardin Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mardin Şerif, “Max Weber Üzerine”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 119-124.
- Mardin Şerif, “Modern Türkiye’de Din”, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109-110.
- Mardin Şerif, “Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”, *Doğu-Batı*, 20, 2002, 111-117.

- Mardin Şerif, “Prof. Lewis’in Yeni Eseri”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007 s. 183- 188.
- Mardin Şerif, “Sınıf Grup ve Kişilik”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 143-148.
- Mardin Şerif, “Siyasal İlimler – Sosyal İlimler”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007,s. 43-48.
- Mardin Şerif, “Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9-24.
- Mardin Şerif, “Tanzimat ve “İlmiyye””, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 261-266.
- Mardin Şerif, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21-80.
- Mardin Şerif, “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, *Türk Modernleşmesi* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 237-246..
- Mardin Şerif, “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 51-116.
- Mardin Şerif, “Türkiye’de iletişimin Modernleşmesinin Erken Bir Safhası Üzerine Bazı Notlar”, *Türk Modernleşmesi*, (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 141-174.
- Mardin Şerif, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, *Türk Modernleşmesi* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 175-187.
- Mardin Şerif, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 35-78.
- Mardin Şerif, “Türk Tarih Yazımında Son Eğilimler”, *Türk Modernleşmesi*(Der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 289-294.
- Mardin Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Uluocak Şeref, “Şerif Mardin”, *Türkiye’de Sosyoloji II* (Der, Prof. Dr. M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2008.
- Vandenberghé Frédéric, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, (Çev. Vefa Saygın Ögüt), Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2016.

Bir Dayatma Halini Alan Mutluluk Talebi

Sebile Başok Diş¹

Özet

Mutluluk, insanoğlu için en önemli değerlerden biri olagelmıştır. Antik dönemlerde ve Ortaçağda mutluluğun yalnızca kişinin kendi çabası sonucu elde edilebileceği düşünülmemiştir. Kendisine ulaşılması, Tanrı'nın lütfuna veya talihin rast gitmesine de bağlanmıştır. Aydınlanma döneminde bu konuda bir kırılma yaşanmış ve tüm insanların bu dünyada mutlu olmaya hakkı olduğu düşüncesi ortaya çıkarak yaygınlık kazanmıştır. Gelinen noktada mutlu olmak, sadece insan iradesine bağlı bir sorumluluk olarak algılanırken mutluluk bir dayatma haline gelmiştir. Başlangıçta her ne kadar amaçlanan, tüm insanların bu dünyada mutlu olması iken, bu durum paradoksal şekilde insanların mutsuzluğunun artması ile sonuçlanmıştır. İnsanın kendi mutluluğunu ve başkalarının mutluluğunu önemsemesi ve istemesi oldukça normaldir ancak herkesin her zaman mutlu olmayı beklemesi, bunu bir hak ve sorumluluk olarak görmesi kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı ve mutsuzluk ile neticelenmektedir. Bilim ve teknolojinin yardımı ile bazı acıları önlemek ve azaltmak mümkünse de nihai olarak acıları yeryüzünden kaldırmak mümkün değildir. Öte yandan evrenin veya Tanrı'nın insanı mutlu etmek gibi bir görevi yoktur.

Anahtar Kelimeler: Mutluluk, İrade, Ödev, Ahlak, Modern Dönem.

The Pursuit Of Happiness That Has Become An Obligatory

Abstract

Happiness has always been one of the most important values for human being. Happiness is not thought to be achieved only by one's own efforts in ancient period and themiddle ages. Finding happiness is also related to the grace of God or to being a bit a lucky. There has been a break on this issue in the Enlightenment period and thought that all people are entitled to be happy in

¹ Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, sebile_basok@2000yahoo.com

this world has been emerged and gained wide currency. At this stage, while becoming happy is perceived as a responsibility that is only allied with human will, happiness has become an obligation. Although, main subjectivewas initially happiness of all people in this world, this situation paradoxically resulted in the increase of people's unhappiness. It is fairly normal for people to care about their own and others happiness, but hoping that everyone always becomes happy and considering it as a right and a responsibility inevitably lead to frustration and unhappiness. With the help of science and technology it is possible to prevent and reduce some sufferings, but it is not possible to remove ultimately the sufferings from the earth. On the other hand the universe or God has no duty to make people happy.

Key Words: Happiness, Will, Homework, Morality, Modern Period.

Giriş

Tarih boyunca insanlar için en önemli konulardan bir mutluluk olmuştur. Antikçağ filozofları gibi günümüz psikologları ve guruları da mutluluğa ilişkin çeşitli görüş, tavsiye veya reçeteler ile insanların karşılıklarına çıkmaktadırlar. Mutluluğun insanlar için temel konulardan biri olmasının nedeni, genel olarak hemen herkesin mutlu olmayı arzu etmesidir. Ancak tüm insanların mutluluğu istemesi, tarihin her döneminde insanların mutluluğa aynı şekilde baktığı anlamına gelmemektedir. Antikçağ, Hellenistik dönem ve özellikle Stoalılarda² ve Ortaçağ boyunca mutluluk talihin veya Tanrı'nın etkisinden bağımsız düşünülmezken, modern dönemde bir kırılma yaşanmış ve insan, kendi mutluluğunun tek belirleyicisi haline getirilmek istenmiştir.

Modern dönemde mutluluk kavrayışı, Sokratesçi "Nasıl yaşamalıyım?" sorusunu dikkate alan önceki çağların talih ve erdemli karakter ölçütlerinden uzaklaşmış ve "Gerçekten ne istiyorum?" sorusuna verilen yanıtı indirgenmiştir. Ahlaki alandan uzaklaşıp bireysel gereksinimlere ağırlık veren bu bakış, Eudaimonist gelenekteki mutluluk ile modern mutluluk anlayışı arasında büyük fark yaratmıştır.³ Artık mutluluk ahlak eksenli bir kavram olmaktan çıkmış ve psikoloji odaklı bir anlam kazanmıştır. Mutluluk söz konusu olduğunda eskiden temel mesele iyi insan olmakken, günümüzde iyi hissetmektir. Öte yandan talihin ve Tanrı'nın etkisinin olmadığı bir mutluluk anlayışı,⁴ mutluluğu umut edilen bir olasılık olarak görmeyi bıraktıracak onu birey için bir ödev haline getirmiştir. Mutlu olmak, artık umut edilen bir olasılık değil, birey için yerine getirilmesi gereken bir ödevdir.

² Arslan Topakkaya; "Stoa Etiğinin Temel Kavramları", *Felsefe Dünyası*, sayı: 49(2009/1), ss.56-69.

³ Ziyad Marar, **Mutluluk Paradoksu**, çev. Serpil Çağlayan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 23.

⁴ Arslan Topakkaya; "Kant'ın 'Ahlak(iliğ)in Metafiziği' Adlı Yapıtında Etiğın Temellendirilmesi", *Doğru-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79.

Kitapevleri nasıl mutlu olunacağını anlatan kitaplarla dolup taşmakta, üniversitelerde mutluluk araştırma bölümleri açılmakta, mutluluk enstitüleri, kamp-ları, kulüpleri, sınıfları, atölyeleri kurulmaktadır.⁵ Bu tür faaliyetlerin yoğunlaştığı 1950’li yılların ardından gelen dönem, mutluluk dönemeci olarak ifade edilmektedir. Mutluluk dönemeci, en çok modernliğin en güçlü olduğu Batı toplumlarında kendisini göstermektedir. Ancak o mutluluk arayışının dünya çapında bir hak olarak yaygınlaşması nedeniyle mutluluk dönemecinin uluslararası bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Bunun en açık delili, ulus devletler içinde ve arasında mutluluğu ölçen küresel çapta mutluluk anketleri ve raporlarının hazırlanıp yayınlanmasıdır.⁶

Bu dönemde mutluluk hakkında söylenen ve yazılan o kadar çok görüş vardır ki bu görüşlere kulak veren ve mutluluk ödevi ile yükümlü olan modern bireyin kafasının karışmaması mümkün değildir. Paul Watzlawick, mutluluğa ilişkin ortaya konan çalışmaları mutlu olmanın yolunu gösteren reçetelerden oluşmuş bir sele benzetirken⁷ pek de haksız değildir. Modern okur, bir yandan “mutluluğun kovalandığı için hep son anda elden kaçan, oysa kişi sakince dursaydı onun üzerine konacak bir kelebeğe benzediği” düşüncesi ile öbür yandan ise eğer bilinçli bir şekilde mutluluğu seçerse hedefine çok daha rahat ulaşabileceği tavsiyesi ile karşı karşıya kalır.⁸ Kelebeğin kovalanarak mı yoksa sakince beklenerek mi elde edileceği belli değildir. Mutluluk konusunda bir reçete ve tavsiye bombardımanına maruz kalan birey, çelişkili öneriler arasında bocalamaktadır. Mutluluğa ilişkin birbiriyle tutarsızlık içinde olan bunca görüşün ortaya çıkmasının temel nedeni, mutluluğun muğlak ve izafi bir yapıya sahip olmasıdır.

Mutluluğun Gizemi

Mutluluk kavramının doğasında bir gizem vardır. Suyun her forma girip hiçbir formun onu tüketmemesi gibi, mutluluk da sonu gelmeyen tartışmalara neden olmaktadır. Mutluluk, düşüncelerle, eylemlerle, duyularla, ruhla, yoksunlukla, refahla, erdemle, günahla, kendimiz ve başkaları ile ilişkilerimizle ilgilidir.⁹ Mutluluk, tek bir etkene bağlı olmayıp çok sayıda faktörle ilişkilidir. Bu da onun nasıl elde edileceği konusunu basit bir mesele olmaktan çıkarmaktadır.

⁵ Elizabeth Farrelly, **Mutluluğun Sakıncaları**, çev. Erdem Gökyaran, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 19.

⁶ Sara Ahmed, **Mutluluk Vaadi**, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 19.

⁷ Paul Watzlawick, **Mutsuzluk Kılavuzu**, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 12.

⁸ Marar, **Mutluluk Paradoksu**, s. 28.

⁹ Pascal Bruckner, **Ömür Boyu Esenlik**, çev. Birsal Uzma, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 11.

Mutluluğun kişinin kendisi dışında ayrıca talihe bağlı olması da onun gizemi ni arttırmaktadır. Aristoteles, “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?”¹⁰ sorusuyla mutluluğun bu yönüne işaret etmiştir. Aristoteles, bilgeliği mutlu yaşama sanatı olarak görmüşse de mutluluğun kişiye bağlı olmayan unsurlar da içerdiğini, mutlu olmanın erdemli olmayı gerektirdiğini fakat mutluluğun aynı zamanda sefalet ya ad onursuzluk içinde yaşamama, sağlığın yerinde olması, ülkenin baskı görmemesi, ya da iç savaş içinde olmaması gibi dış unsurları da gerektirdiğinin farkındaydı. Mutluluk, kısmen kişinin erdemlerine bağlıdır. Kısmen de kişinin dışında kalan unsurlara veya talihe bağlıdır.¹¹ *Mutlu Olma Sanatı* adıyla bir kitap yazan ve mutluluğa çaba ile erişilebileceğini savunan, mutluluğun Tanrıların bir lütfu olmayıp, büyük bir çaba gerektiren bir başarı olduğunu savunan¹² Bertrand Russell bile mutluluğun kısmen kişinin kendisine kısmen de dış koşullara bağlı olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır.¹³

Öte yandan mutluluk, kültürden kültüre, kişiden kişiye ve her bir insanın da hayatının çeşitli evrelerinde değişmekte ve hep kişide olmayan bir şeyin suretine bürünmektedir. Bunun yanı sıra kişileri mutlu eden faaliyetlerin farklılık göstermesi de herkes için geçerli bir mutluluk reçetesi yazılamamasının bir diğer nedenidir.¹⁴ Bir insanı o sırada neyin mutlu edeceğini kesin olarak söyleme ve mutluluğu bir formüle indirgeme imkanına sahip olmadığımız için mutluluğu reçetesi olmayan bir ideal olarak görmek daha doğru olacaktır. Ancak bu durum, mutluluğa ilişkin hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. En azından insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasının mutluluk için bir gereklilik olduğunun kabulü ile insanların mutlu olması için yapılabilecek pek çok şey vardır.

Antik Dünyada ve Ortaçağda Mutluluk

Antik dönemde talihin rolü göz önüne alınarak insan mutluluğun tek belirleyicisi olarak görülmemiştir. Mutluluğun insanın başına gelen ve üzerinde kontrolünün olmadığı bir şey olduğu görüşü, Antik Yunanlıların ve antikite dünyasının çoğunun paylaştığı bir görüştü. Çoğu insan kendilerine sunulanla yetinmek duru-

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 21-22.

¹¹ Andre Comte, Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31.

¹² Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 171-172.

¹³ Age, s. 179.

¹⁴ Frederic Lenoir, *Mutluluk Üstüne*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015, s. 9.

mundaydı. İçinde yaşadıkları koşulları değiştirmeyi ya da gerçekleşen olayları etkilemeyi düşünmüyorlardı. Onlar için en kötüsünü düşünmek, en iyisini ummak ve mutluluğu Tanrılara bırakmak kolay ve akıllıca bir davranıştı.¹⁵

Tesadüf, bir insanın bahtına çıkandır. Kişinin lehine olabileceği gibi, aleyhine de olabilmektedir. Eski çağlar, tesadüfler daima lehte olmayacağından her iki ihtimali de hesaba katacak kadar temkinliydimler. Aleyhte tesadüflerin gerçekleşme olasılığı çeşitli önlemlerle azaltılabilse de bunları tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir. Antik dönemde insanlar, lehlerine ve aleyhlerine olan durumları tanrısal bir kaynağa dayandırmış ve her ikisini de tevekkülle karşılamışlardır.¹⁶ Platon'un da ifade ettiği gibi "Bir ölümlü hayatta her şeyin gönlünün dilediği gibi olmasını bekleyemez" di.¹⁷

Antik dönemin mutluluğa ilişkin kavrayışının bir diğer ayırt edici yönü, eudaimonist gelenekte bir insanın mutlu olarak nitelendirilmesinin esas olarak onun ahlaki karakterinin ve değerinin onaylanması anlamına gelmesidir.¹⁸ Bu şekilde antik dünyada mutluluk, iyi yaşam ve erdemle ilişkilendirilmiştir. Mutluluk, iyi ve erdemli davranışlardan ayrı düşünülemezdir.

Ortaçağ insanı ise, Tanrı karşısında büyük bir teslimiyet sergilemekteydi. Ona göre lütuf verilirdi de alınırdı da. Her şey Tanrı'nın takdiri idi. Mutluluk da tıpkı lütuf gibiydi ve Tanrı'ya mahsustu. Onu hiç kimse hak etmediği gibi herkes de ona erişemezdi.¹⁹

Ortaçağ dünyasında da mutluluk ahlak ile ilişkilendirilmeye devam etmiştir. Augustinus, Pascal ya da başka bir Hristiyan düşünür, mutluluk ile doğruluğu birbirinden ayrı düşünmemiştir. İnsan hayatı bir yolculuğa benzetildiğinde mutluluğun, bu yolculuğun sonunda bulunduğu düşünülüyordu. Erdem, Tanrı'nın inayeti ile insanı mutluluğa ulaştıracaktı.²⁰ Ancak antik dönemden farklı olarak bu dönemde öte dünyada mutluluk düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bu dünyada sadece mükemmellikten uzak ve vasat olan vardı. Kurtuluş umudu öbür dünyaya bırakılmıştı.²¹

¹⁵ Darrin M. McMahon, **Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma**, çev. Kıvanç Tanrıyar, E Yayınları, İstanbul, 2013, s. 37.

¹⁶ Wilhelm Schmid, **Mutsuz Olmak**, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 17-18.

¹⁷ Platon, *Meneksenos*, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 27.

¹⁸ Marar, **Mutluluk Paradoksu**, s. 19.

¹⁹ Susan Neiman, **Ahlâki Açıklık**, çev. Nagehan Tokdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 170-175.

²⁰ McMahon, **Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma**, s. 251.

²¹ Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, s. 35-36.

Hristiyanlığın yaygınlık kazanmasıyla “iyi hayat” Tanrı’nın onayladığı hayat olarak anlaşılmaya başlandı. Artık mutluluk bu dünyadan değil, ölümsüzlük diyarından beklenmekteydi. Dünya hayatı mutsuz bir mücadele olarak görülürken, mutlulukla ancak hak ettiğimiz takdirde cennette karşılaşacaktık. Bu mutluluk anlayışı yüz-yıllar boyunca Ortaçağ kültürüne egemen olmuştur.²² Ancak bu mutluluk anlayışı yüzlerce yıllık hakimiyetine rağmen egemenliğini kaybetmekten kurtulamamıştır.

Aydınlanma Döneminden Günümüze Mutluluk ve Acıya İlişkin Anlayış

Rönesans döneminde Ortaçağ mutluluk anlayışında bir değişim baş göstermiş, bu değişim Aydınlanma döneminde ivme kazanmış ve nihayetinde mutluluk kavramının sekülerleşmesi ile tamamlanmıştır. Gelinek noktada artık mutluluğun erdemle veya öte dünya ile pek bir ilgisi kalmamıştır.

Rönesans döneminde antikçağ düşünürlerinin etiği yüceltilmiş, 17. ve 18. yüzyıllarda ise kendini iyi hissetme fikri ilk kez tırmanışa geçmiştir. Artık insan doğasının ilk günahla lekelenmediği, arzunun istenilebilir bir şey olduğu, toplumun iyileştirilebileceği, insanın doymak bilmez arzularından iyiliğin doğabileceği düşünceleri insanlar tarafından kabul görmeye başlamıştır. Aydınlanmacılar ve sonrasında Hobbes, Locke, Hume, Bentham, Mill gibi filozoflar ve Romantik düşünürler mutluluk, arzu, özgürlük, bilinç, ve hazzı modern ahlakın merkezine yerleştirmişlerdir.²³ Bu süreçte zevk ve refah saygınlığa kavuşmuş ve acı arkaik bir olgu olarak uzaklaştırılmıştır. Modern mutluluk arayışı Aydınlanma döneminde ortaya çıkan bu gelişmelerin ürünüdür ve Voltaire’in *Le Mondain* (1736) şiirindeki gibi ünlü bir mısra ile özetlenebilir: “Yeryüzü cenneti benim olduğum yerdir.”²⁴ Hristiyanlık, mutluluğu muhteşem bir cennet olarak Adem’in hatası sonucu kaybedilen ama sonunda Tanrı’yla yüz yüze gelip onu seyre dalmayı bekleyenler tarafından umut edilen bir yer olarak görmüştür. Hristiyanlık için mutluluk, umut edilen, kendisine ulaşılacağı kesin sayılmayan bir şeydir. Aydınlanma süreciyle beraber bu mutluluk ve cennet anlayışı silinmiş; cennet her türlü acının teselli edileceği, susuzlukların ve açlıkların giderileceği bir durum olarak görülmeye başlanmıştır.²⁵ Bu haliyle cenneti bu dünyada inşa etmek mümkün sayılmıştır.

²² Marar, **Mutluluk Paradoksu**, s. 20.

²³ Marar, **Mutluluk Paradoksu**, s. 21.

²⁴ Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, s. 31-32.

²⁵ Andre Comte, Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, **Mutluluğun En Güzel Tarihi**, s. 11.

Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile yalnızca ilk günahın silindiği ilan edilmiştir, bunlar ayrıca tüm insanlığa yönelik bir mutluluk vaadi olarak gerçekleşmiştir. Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan değişimle, maddi ve teknolojik ilerlemelerin ardından yeryüzündeki hayatın bir kefaret ya da çile olmadığı düşünülmeye başlanmıştır. Bedene ilişkin bakış da bu değişimden nasibini almıştır. Bedeni artık ruhu kuşatan, kaçınılması ve kurtulunması gereken geçici ve tiksindirici bir örtü olarak görme dönemi sona ermiştir. Dinin dizginlenmesi, aşağılanması ve unutulması gerektiğini söylediği beden, her tür tıp ve hijyen kuralı ile kollanması, bakılması, sarıp sarmalanması gereken dost mertebesine erişmiştir. Bu, konforun zafer kazanmasıdır, rahatlığın ve rahatlığı sağlayan şeylerin kutsanmasıdır.²⁶

Batı toplumları, Aydınlanma çağından itibaren mutluluğu yeryüzünde yaratma işini görev edindiler. Fakat mutsuzluklara neden olan acılar ne kadar kovalanırlarsa kovalansınlar, yeniden ortaya çıkmaya ve çoğalmaya devam etmektedirler.²⁷ Acı ve ıstırap istedik durumlar olmasalar da dünyamızın birer parçasıdır ve bu dünyada onlardan tamamen kaçınmak mümkün değildir. Buna karşın modern düşüncenin ileri gelenleri acının ve ıstırapın ortadan kaldırılmasını hedeflemişlerdi.²⁸ Hristiyanlık büyük bir ihtiyat göstererek hiçbir zaman acıyı yeryüzünden kaldırmayı vaat etmemiştir. Oysa Aydınlanmacı düşünürler için zaman ve sabır ile insan türünü üzüntüye sürükleyen felaketlerin neredeyse hepsini sona erdirmek mümkündür. Ancak ne olursa olsun modern çağın insanların acılarının kendilerinden öncekilerin acılarından daha az olduğu söylenemez.²⁹

Mutluluk, Aydınlanma öncesinde cennet bahçesi ya da altın çağa mahsus, bir ihtimal ölümden sonraki hayatta ulaşılabilecek, bu dünyada ise tesadüfen sahip olunabilecek bir duygu olarak ele alınıyordu. Aydınlanma ile beraber her insanın mutlu olmaya ve mutluluğunu aramaya hakkı olduğu, bu dünyada mutluluğun sağlanabileceği, yeryüzünün bir imtihan yeri olmadığı fikri kabul görmeye başlamıştır. Artık mutluluğu istemek, bir temenni ya da bir güçsüzlük işareti sayılmamaktadır. Zira mutluluk, insanın hissetmeye hakkının olduğu bir duygudur.³⁰ Antik dönemde bilgiler, seçkin ahlakî bir elit oluşturmayı amaçlamışken; Aydınlanma düşünürleri, mutluluğu tüm topluma ve hatta bir bütün olarak insanlığa getirmeyi hayal etmiştir.³¹

²⁶ Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, s. 33.

²⁷ Age., s. 152.

²⁸ Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 181.

²⁹ Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, s. 35-37.

³⁰ Neiman, *Ahlâki Açıklık*, s. 180-185.

³¹ McMahon, *Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma*, s. 233.

Çok sayıda insana bu hayatta mutlu olacakları ve mutlu olmak zorunda oldukları fikrinin ilk defa empoze edildiği dönem Aydınlanma çağıdır. Bu dönemde mutluluk, tüm insanların bu hayatta elde edebilecekleri bir şey olarak sunulmaya başlanmıştır. Mutluluk, Tanrı'nın hediyesi ya da talihin bir oyunu veya sıra dışı bir davranışa verilen ödül değil, tüm insanlar tarafından elde edilecek, insana doğa tarafından bahşedilmiş bir hediyedir. Aydınlanma düşünürlerine göre insanların mutsuzluğu onların inançları, yönetim şekilleri, hayat koşulları veya gelenekleriyle ilgili birtakım yanlışlıklardan kaynaklanmaktaydı. bunların değişmesiyle mutluluğa ulaşmak mümkün olacaktır.³² Kuşkusuz bu görüşte haklılık payı vardır. İnsanlarının çoğunun mutsuzluğu bu gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bunların değişmesi ile insanların mutluluğu artabilir. Ancak bütün bu unsurlar değişse bile nihai anlamda insan mutsuzluktan kaçınamaz.

Aydınlanma ile değişen mutluluk anlayışı, ahlakî evrenden psikolojik alana kaymıştır. 18. yüzyılın sonunda ise siyasi bir kavram olarak yükselmiştir. Mutluluk arayışı, Amerikan Anayasası'nda yaşama ve özgürlük ile beraber devredilemez haklar arasında zikredilerek kutsanmıştır.³³ Modern toplum bu mutluluk hakkını benimsemiştir. Mutluluk arayışının ve onu elde etme umudunun bireyin topluma iştirak etmesinin temel motivasyonu haline gelmesi gerektiği düşünülmüştür. Mutluluk arayışına böyle bir rol verilmesi ile bu arayış, yalnızca bir fırsat olmaktan çıkarak bir göreve ve en yüce ahlak ilkesine dönüşmek zorunda kalmıştır.³⁴ Gelinek noktada modern dünyada mutluluk artık bir vaat veya politik bir düşünce değildir. O bir hak ve ödevdir.³⁵

Mutluluk bir hakka dönüştüğünde insanların onu savunmaları gerekmektedir. Bunun aksine bir hak olarak değil de lütuf olarak kavrandığında insanın ona ilişkin bir sorumluluğu yokken, onun bir hak olarak görülmesi ile birlikte insana bir yükümlülük de getirilmiş olur.³⁶ Mutluluğun bir ödev ve yükümlülük haline gelmesi temelde onun iradi bir mesele olarak görülmesi ile ilgilidir. Mutluluk, daha önceleri Tanrı'nın veya talihin bir lütfu olarak görüldüğünden onun ortaya çıkması insanın sorumluluğu değildi. İnsanlar ancak 18. yüzyılda talihi ve Tanrı'yı bir kenara bırakarak mutluluğun kontrol edemediğimiz güçlerin elinde olduğuna ilişkin inancı terk ederek kendi mutluluklarının sorumluluğunu üstlenmeye başladı.³⁷

³² Age., s. 30-31.

³³ Marar, **Mutluluk Paradoksu**, s. 25.

³⁴ Zygmunt Bauman, **Cemaatler**, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 89-90.

³⁵ Andre Comte, Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, **Mutluluğun En Güzel Tarihi**, s. 13.

³⁶ Neiman, **Ahlâki Açıklık**, s. 185-186.

³⁷ McMahon, **Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma**, s. 82.

Günümüzde insanlar mutluluğu kendi çabaları hemen ulaşabilecekleri, hazır reçetelerde sunulan bir hedef olarak görme yanılgısına kapılmaktadır. Modern insanlar sadece lehlerine olan tesadüfleri talih olarak görür. Mutluluğu artık iyi şansın ya da rastgele seçimin sonucu olarak kabul etmeyen modern mutluluk anlayışı, mutluluğu herkesin özel olarak hazırlaması, yetiştirmesi ve savunması gereken bir durum sayar.³⁸ Mutluluk, aynı anda hak, görev ve hayatın başlıca amacı mertebesine yükseltilmiştir.³⁹ Önceki dönemlerle modern dönem arasında mutluluk anlayışı bakımından büyük farklar ortaya çıkmıştır. Önceden mutluluk görev, sorumluluk ve gereklilikle şekillendirilen bir hayatın ümit edilen bir yan etkisi olarak görülürken, modern dönemde mutluluk, ele geçirilemediği için peşinden daha büyük bir hırsla koşulan neredeyse evrensel bir amaç haline gelmiştir.⁴⁰

Mutluluğun Dayatılmasının Bazı Sonuçları

Mutluluğun ödev halini alması ile her şey zevk ve sıkıntı üzerinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Mutluluk bir hayat projesi ve sorumluluk olarak görülür. Bu ödev, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren onu benimseyenlerde utanç ve huzursuzluğa neden olmaktadır. Bu ödevde göre insan mutluluk hedefine ulaşmaya çalışmalıdır ve ulaşamayınca da kendisini cezalandırmalıdır. Mutluluğu bir ödev haline getiren anlayış, birtakım yanılgılar taşır. Mutluluğun bir ödev olarak talep edilmesi, akademik bir konu gibi öğrenilmeye çalışılması, bir ev gibi tasarlanması aslında birer yanılgıdır.⁴¹

Mutluluğun nihai hedef haline gelmesi, insanın mutluluğu üzerinde tam hakimiyete sahip olduğu düşüncesine dayanır. Bu inanca göre insanoğlu, kendi kaderinin efendisi olacak, kaderini kendisi inşa edecek ve mutluluğu keşfedecektir. Böylece mutluluk da teknik ve bilim gibi insana bağlı marifetler arasına dahil edilmiştir. Mutluluk, insan tarafından yaratılmalı ve sergilenmelidir.⁴² Böylesi bir anlayış açısından mutluluk yalnızca bir irade meselesidir.

Ancak mutluluk hiçbir zaman yalnızca bir irade meselesi değildir. O, irade ve rasyonel çabaya bağlı olduğu kadar, kadere veya talihe de bağlıdır. Hayat beklenmedik sürprizlerle doludur, onun karşımıza ne çıkaracağını bilemeyeceğimiz gibi kendi duygularımız üzerinde de mutlak bir kontrole sahip değiliz. Mutluluk,

³⁸ Ahmed, **Mutluluk Vaadi**, s. 38.

³⁹ Zygmunt Bauman, **Yaşam Sanatı**, çev. Akın Sarı, Versus Kitap, İstanbul, 2013, s. 50.

⁴⁰ Farrelly, **Mutluluğun Sakıncaları**, s. 112-113.

⁴¹ Bruckner, **Ömür Boyu Esenlik**, s. 12.

⁴² Age., s. 42.

beklenmedik bir şiddet eylemiyle gölgelenebilir, günümüz dünyasında neredeyse herkes bir terör saldırısına uğrayabilir veya olmayacak bir kaza başına gelebilir.⁴³ İrade, bu gerçeği kabul etmeyerek kendisine bağlı olmayan koşulları değiştirmeye çalıştığında zayıf düşer.⁴⁴ İrade ne kadar güçlü olursa olsun bu gücün bazı sınırları vardır. İnsanın başına gelen her şeyi kabul etmesi gerekmez, kuşkusuz insanın değiştirebileceği pek çok şey vardır. Bir hastalık durumunda kendisini iyileştirecek veya kötüleştirecek pek çok etken hastanın elindedir. Ama hiç kimse her şeyi değiştirebilecek güçte değildir. İnsanın tüm hastalıkları tüm zamanlarda önlemesi mümkün değildir. Bireysel ve toplumsal duyarlılık ile talihsiz tesadüflerin ortaya çıkma ihtimallerini azaltmak mümkünse de onları insan hayatından tümüyle çıkarmak mümkün değildir.⁴⁵ İradenin kendisine mutlak bir güven duyarak mutluluk arayışına girişmesi düş kırıklığı yaratır, saldırganlığa dönüşme tehlikesi taşıyan bir keder yaratır. Daha da kötüsü, bu arayışın yararsızlığının yaşamın saçma olduğu düşüncesini uyandırarak hayatın sürekliliğini tehlikeye atabilmesidir.⁴⁶

Günümüz tüketim toplumunun karakteristik değeri, diğer tüm değerlerle ilişki içinde olan ve diğer değerlerin kendisine dayandığı en üst sırada yer alan değeri mutlu yaşamdır. İnsanlık tarihinde dünyevi mutluluğu, buradaki ve şimdideki mutluluğu, ertelemeyen ve kesintiye uğramayan bir mutluluğu vaat eden tek toplum da muhtemelen bu tüketim toplumdur. Ancak bu toplumun dikkat çekici bir başka yönü daha vardır. Bu yön onun mutsuzluğa bakışıyla ilgilidir. Günümüz tüketim toplumu, aynı zamanda mutsuzluğun hiçbir çeşidini onaylamayan, mutsuzluğu tiksinti verici bir şey olarak sunan tek toplumdur.⁴⁷ Mutsuzluğun kabul edilemez oluşu, “havasında olmayan” insanları kimsenin yanında istememesine yol açarak⁴⁸ mutsuz kişileri yalnızlaştırmaktadır.

Mutluluğa bakış, mutsuzluğun ve acının algılanışını doğrudan etkilemektedir. Hayatın amacı erdemli olmaktan veya bir görevi yerine getirmekten çıkıp refah elde etmeye dönüştüğü andan itibaren en ufak bir memnuniyetsizlik bile insana bir hakaret gibi incitici gelir. Artık acı, dinî açıklamalardan mahrumdur ve hiçbir anlam taşımamaktadır. Tespit edilebilen fakat açıklanamayan acı, yenilmesi gereken bir

⁴³ McMahan, **Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma**, s. 30.

⁴⁴ Bruckner, **Ömür Boyu Esenlik**, s. 49.

⁴⁵ Schmid, **Mutsuz Olmak**, s. 20-21.

⁴⁶ Zygmunt Bauman, **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 114.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, **Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?** çev. Funda Çoban, İnci Katırcı, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2010, s. 143.

⁴⁸ Schmid, **Mutsuz Olmak**, s. 28.

düşman gibi görülmektedir. Eskiden kurtuluşa vesile olan acı, artık telafi gerektiren bir durumdur.⁴⁹ Mutlu tesadüflerin insanların karşılıklarına çıkmaması, bu insanların mutlu olma haklarını engellediği için bir mutsuzluk nedenidir. Bu tür durumlar onları kızdırır ve hayal kırıklığına uğratarır.⁵⁰

Mutluluğun dayatılması ile günümüzde insanlar dergilerde, filmlerin sonunda, reklam afişlerinde, televizyonlarda hakları olduğu için eğlenen insanların gülen yüzleriyle sürekli karşılaşmaktadır. Bazı araştırmalar gülmenin daha iyi bir ruh hali aşıladığını iddia ederek insanları gülmeye davet etseler de yapay mutluluk imgeleri, neşeyi paylaşamayan insanların mutsuzluğunu, vicdan azabını ve yetersizlik duygusunu güçlendirebilir.⁵¹

Mutluluğa verilen yüksek değer, üzüntü ve endişeye yol açan her tür davranıştan kaçınarak ortaklaşa mutluluğa katkıda bulunmaya yönelik ahlakî bir ödev doğurmuştur. Bu ödev, umutsuzluk insanı derinden sardığında bile mutlu gözükmeyi gerektirmektedir. İnsanlar üzüntülerini sergilemesi, mutluluğa karşı günah işlemek ve onu tehdit etmek şeklinde algılanmaktadır.⁵²

Mutsuzluğa ve mutsuz kişilere tahammülsüzlüğün artması nedeniyle müstakbel vatandaş olan göçmenler, mutluluk görevleri nedeniyle yaşadıkları ırkçılıktan bahsetmemeye, sömürge tarihinin mutsuzluğundan ya da çok kültürlü ulusun renkli çeşitliliğine dahil edilmeyen bağlardan söz etmemeye zorlanmaktadır. Göçmenlerin mutluluk ödevi, geldikleri ülkeye gelişlerinin iyi olduğunu veya bu gelişin iyiliğine dair bir hikaye anlatmalarını gerektirmektedir. Mutluluk ödevi, göçmenlerin durumunda olduğu gibi iyi olandan söz etmeyi gerektirirken, mutsuzluk hakkında konuşmayı güçleştirmektedir.⁵³ Mutluluk ödevi, kişiler üzerinde bir baskı yaratarak mutluluk hikayeleri inlemek isteyen veya mutsuzluğa tahammülü olmayan insanlar karşısında onları mutsuzlukları konusunda suskunluğa itebilmekte veya gerçeğin tahrifine sevk edebilmektedir.

Mutlu olma hakkı ve ödevi insanlar üzerinde baskı yaratmaktadır. Acının kabul edilmemesi ve mutsuz insanlara mesafeli olunması, ruh halini değiştiren uyuşturucuların giderek daha fazla tüketilmesine yol açmaktadır. “Bir Prozac top-

⁴⁹ Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, s. 37-38.

⁵⁰ Schmid, *Mutsuz Olmak*, s. 18.

⁵¹ McMahon, *Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma*, s. 481.

⁵² Philippe Aries, *Batılının Ölüm Karşısındaki Tavırları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991, s. 92.

⁵³ Ahmed, *Mutluluk Vaadi*, s. 206.

lumu”nda yaşıyoruz ve bu, giderek bir Prozac dünyası halini alıyor.⁵⁴ Mutluluğa, hazza, tatmine ve hayattan zevk almaya yönelik gösterge bombardımanına karşın günümüz toplumlarında depresyon, içe kapanma, apati, kayıtsızlık, bıkkınlık ve öz tahribat artmaktadır.⁵⁵

İnsanlar kendilerini sürekli mutlu olmak zorunda hissettikleri için bu durum doğal bir şekilde gerçekleşmediğinde yapay yollarla mutlu olmaya çalışmaktadır. Beynin kimyasını değiştiren uyuşturucu madde kullanımı dışında, mutlu olmak için başvurulan diğer yöntem eğlence araçlarıdır. Bir sektör olarak eğlence sektörünün her sene büyümesi ve insanlar tarafından eğlenmenin bir ihtiyaç olarak görülmesinin yaygınlık kazanması mutlu olma ödeviyle yakından ilişkilidir. Günümüzde eğlence, bizi mutlu etmek amacıyla her yerdedir. İnsanlara her yerde ve her zaman eğlenmelerine imkan sağlayacak araçlar sunulmaktadır. Artık herkes istediği yerde kendisini eğlendirecek müzikleri dinleyebilir, videoları ve görselleri izleyebilir. Evinde, iş yerinde, yollarda, toplu taşıma araçlarında vb. kişiliğine uygun eğlence unsurlarından faydalanabilir. Eğlenceye verilen önem o derece artmıştır ki artık en ciddi faaliyetlerden biri olan öğrenmenin bile eğlenceli olması istenmektedir.

Sürekli mutluluk beklentisi ve mutlu olma yükümlülüğü insanın acıyı kabullenişini ve ona tahammülünü güçleştirirken, mutluluk ile acı arasındaki ilişkinin de göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Mutluluk hiçbir şekilde acının olmadığı bir hayat demek değildir. Mutlu bir hayat için belli ölçüde, acı, ıstırap, yokluk ve mücadeleye gereklidir. Fransız filozof Alain, bu durumu “Mutluluğun biraz endişe, biraz tutku ve bizi kendimize getiren bir parça acının var olmasını gerektirdiğine şüphe yoktur” diyerek açıklamıştır.⁵⁶

Mutluluk, çeşitlilik kadar karşıtlıklara da ihtiyaç duyar. Engellenme kadar tatmin de onun için ölümcüldür. Alabildiğine yaşandığı andan itibaren kendi kendini tüketmeye başlar.⁵⁷ İnsanların mutlu olmak için çaba harcamalarının nedeni mutsuzluklardır. Mutluluğu bulduklarında mutsuzluk olmadan yapamazlar çünkü mutsuzluğa da ihtiyaç duyarlar. Televizyon programlarının izleyicilerini mutlu etmek için mutsuzluk tasvirlerini kullanmalarının nedeni budur. Mutluluk anlarının ve zamanlarının anlamlı olmasına rağmen insanın sürekli mutlu olmayı istemesi anlamlı değildir. Mutluluğun ebediyen sürmesi mümkün değildir. Ancak günü-

⁵⁴ Age., s. 495.

⁵⁵ Yaşar Çabuklu, **Toplumsalın Sınırında Beden**, Kanat Kitap, İstanbul, 2004, s. 111.

⁵⁶ Alain, **Mutlu Olma Sanatı**, çev. Ayda Yörükân, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 137.

⁵⁷ Bruckner, Ömür Boyu Esenlik, s. 39.

müzde pek çok insan tam da bunu ummakta ve istemektedir. Sürekli mutlu olmayı isteyen bu insanlar, esintisiz bir hoşluk hali, daimi neşe, sürekli keyifli olma ve bol eğlence peşindedirler. Oysa hiç kimse sürekli sadece sevinç duyamaz.⁵⁸

Sonuç

İnsanlar için mutluluk her zaman en çok istenen değerler arasında yer almıştır. Ancak tarihin farklı dönemlerinde insanlar ona ulaşılabilirliğe ilişkin farklı anlayışlar sergilemişlerdir. Antik dönemlerde ve ortaçağda ağırlıklı görüş, ona erişmenin insan iradesinden çok talihe veya Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğu şeklindedir. Antik Grekler ahlaklı olmadan ve erdemli yaşamadan ayrı bir mutluluk kavramı ortaya koymamışlardır. Onlar için ahlak ile mutluluk yakından ilişkiliydi. Ortaçağ Hristiyan dünyasında ise hakim görüş, bu dünyanın bir imtihan yeri olduğu ve mutluluğun ancak Tanrı'nın lutfu ile öbür dünyada cennette elde edileceğiydi.

Aydınlanma döneminde mutluluk anlayışında köklü bir değişim olmuştur. İnsan aklına duyulan büyük güvenle beraber her insanın bu dünyada mutlu olabileceği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Mutluluk arayışı insanlar için birer hak olarak görülmeye başlanmıştır. Artık insanlar yalnızca kendi çabaları ile bu dünyada mutlu olabileceklerini ve sadece mutluluğu aramanın değil, mutlu olmanın da kendileri için bir hak olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Mutluluğun en belirleyici ve en yüce değer haline gelmesi ile beraber kendini iyi hissetmek, iyi bir insan olmaktan önemli hale gelmiş ve kişiler için mutluluk en önemli yükümlülük sayılmıştır. Günümüzde hem insanın kendisi hem de diğer herkes ondan mutlu olmasını beklemektedir. Bu haliyle mutluluk talebi bir dayatmadır.

Mutlu olma talebi insanlar için bir dayatma halini aldığı anda, insanlar hayatlarının her anında mutlu olmalarının bir hak ve yükümlülük olduğunu düşünür. Artık mutluluk arayışı, bir mutsuzluk kaynağı haline gelir. İnsanların mutluluğa ulaşmaya çalışmaları ve acılardan kaçınmayı istemeleri normal ve anlaşılır bir durumdur. Ancak bunu başarmak her zaman imkan dahilinde değildir. Bunu söylemek, insanların mutlu olma isteğine ve bu uğurda sarf ettikleri çabalara karşı çıkmak değildir. Mutluluk duygusunun kırılmasını vurgulayarak hayatın her anında mutlu olma talebinin ne derece gerçekçi ve makul bir istek olduğunu sorgulamaktır.

Her ne kadar bizi mutsuz eden acıları hayatımızdan çıkarmayı istesek de “yaranma ve hastalığa bağlı bedensel acılar, hayal kırıklığına ve duyguların incinmesi-

⁵⁸ Schmid, **Mutsuz Olmak**, s. 27.

ne bağlı ruhsal acılar, geçicilik ve ölümlü karşılaşıncı düşünölen anlamsızlığa bağlı zihinsel acılar”⁵⁹ hayatımızda er almaya devam edecektir.

Mutlu olmak insanlar için bir hak ve yükümlölük olarak göröldüğünde her acı ve her türlü mutsuzluk nedeni bir haksızlık olarak algılanacaktır. Bu da yaşanan acıyı ve mutsuzluğu arttıracaktır. Çünkü artık yaşanan olumsuzluk sadece bir olumsuzluk değildir, ayrıca kişinin mutluluk hakkına yapılmış bir saldırdır ve o kişinin mutlu olma yükümlölüğünü yerine getirememiş olmasından kaynaklanan bir başarısızlık ve yetersizlik duygusu yaratır. Kişi, Tanrı’nın, evrenin ya da talihin onu her zaman mutlu etmesi gerektiğini düşünürse, bu mutluluğu gölgeleyecek veya engelleyecek her tür gelişme onun tarafından bir haksızlık sayılacaktır. Tanrı’dan, evrenden veya talihten böyle bir beklentisi olmayan insan için hayatta karşıısına çıkan mutsuzlukları ve acıları kabullenmek ve bunları hayatın bir parçası olarak görmek çok daha kolaydır.

Mutlu olmayı kişisel bir yükümlölük olarak üstlenen kişi için mutsuzluk, mutluluğu Tanrı’nın veya talihin bir lufu olarak gören kimseye göre daha yıpratıcıdır. İkincisi için mutsuzluğu nedenini Tanrı’nın iradesinde veya talihin oyununda görmek mümkünken, ilki için böyle bir imkan yoktur. O, mutlak bir güç atfettiği iradesi ile mutlu olmalıdır ve eğer ortada bir mutsuzluk varsa bu, o kişinin mutlu olmadaki başarısızlığının bir sonucudur. O kişi, mutsuzluğa ilaveten başarısızlık ve yetersizlik duygusunu da tadacaktır ve mutsuzluğu artacaktır.

Tanrı’nın, evrenin ya da talihin insanı mutlu etmek gibi bir görevi yoktur. İnsanın kendisi de sürekli kendisini mutlu edemez. İçinde yaşadığımız dünya, mutluluklar kadar mutsuzluklara da neden olacak olaylara sahne olmaktadır. Kuşkusuz bireysel ve toplumsal olarak acıları azaltmaya ve sevinçleri arttırmaya çalışmamız ahlaken övgüye değerdir. Ahlaklı olmak, bu yönde çaba sarf ettirmemizi gerektirir. İnsanoğlunun sahip olduğu potansiyel, dünyada pek çok acının sona ermesini sağlamıştır. Örneğin artık depresyon, sel gibi doğal felaketler karşısında daha az acının yaşanmasını sağlayacak bilgi ve araçlara sahibiz. Ahlaki fail olarak gücümüz dahilideki olaylardan sorumluyuzdur ve sahip olduğumuz bu güç pek çok mutsuzluğu ortadan kaldıracak büyüklüktedir. Bu nedenle gücümüz dahilindeki mutsuzluk ve acılardan ötürü Tanrı’yı, evreni veya talihi suçlayamayız. Ancak potansiyelimizi ortaya koyarken insanoğlunun yeryüzündeki tüm acıları ortadan kaldıracabileceği ve tüm insanları her zaman mutlu edebileceği yanılısamasına kapılma-

⁵⁹ Schmid, *Mutsuz Olmak*, s. 30.

malıyız. Böyle bir yanılısama hayal kırıklığı ile sonuçlanmaya mahkumdur. Ne tüm acılar ortadan kalkacaktır ne de herkes her zaman mutlu olabilir. Mutsuzluğun da mutluluk kadar doğal olduğunu kabul ettiğimizde diğer nedenlerden kaynaklanan mutsuzluk değilse de mutluluk dayatmasından kaynaklanan mutsuzluk sona erecektir.

Kaynakça

- Ahmed, Sara, Mutluluk Vaadi, çev. Deniz Mayadağ, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Alain, Mutlu Olma Sanatı, çev. Ayda Yörükân, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.
- Andre Comte, Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, Mutluluğun En Güzel Tarihi, çev. Saadet Özen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Bertrand, Russell, Mutlu Olma Sanatı, çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Darrin, M. McMahon, Mutluluk/Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma, çev. Kıvanç Tanrıyar, E Yayınları, İstanbul, 2013.
- Elizabeth Farrelly, Mutluluğun Sakıncaları, çev. Erdem Gökyaran, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Frederic Lenoir, Mutluluk Üstüne, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015.
- Pascal, Bruckner, Ömür Boyu Esenlik, çev. Birsal Uzma, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Paul, Watzlawick, Mutsuzluk Kılavuzu, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Philippe, Aries, Batılının Ölüm Karşısındaki Tavırları, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.
- Platon, Meneksenos, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Susan, Neiman, Ahlâki Açıklık, çev. Naghan Tokdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Tage, Lindbom, Başaklar ve Ayrık Otları, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Topakkaya, Arslan: "Kant'ın 'Ahlak(iliğ)in Metafiziği' Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi", Doğu-Batı Dergisi, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004), ss. 69-79.
- Topakkaya, Arslan; "Stoa Etiğinin Temel Kavramları", Felsefe Dünyası, Felsefe Dünyası , sayı: 49(2009/1), , ss.56-69.
- Wilhelm Schmid, Mutsuz Olmak, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Yaşar, Çabuklu, Toplumsalın Sınırında Beden, Kanat Kitap, İstanbul, 2004.
- Ziyad, Marar, Mutluluk Paradoksu, çev. Serpil Çağlayan). İstanbul: Kitap Yayınevi
- Zygmunt, Bauman, Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı? çev. Funda Çoban, İnci Katırcı, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2010.

Zygmunt, Bauman, Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Zygmunt, Bauman, Yaşam Sanatı, çev. Akın Sarı, Versus Kitap, İstanbul, 2013.

Zygmunt, Bauman, Cemaatler, çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Farabi'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi)

Mehmet Kasım Özgen¹

Özet

Farabi'nin adalet anlayışı hak-liyakat-pay ilkesine dayanmaktadır. Varlık, hak-liyakat-pay ilkesine göre çalışıyorsa; bu durumda insani işlerin olduğu bu dünyanın da hak-liyakat-pay ilkesine göre inşa edilmesi gerekir. Bir toplumda hak-liyakat-pay dengesi bozulduğunda adaletsizlik hemen baş gösterir. Farabi'ye göre adalet her zaman sevgiye tâbidir. Eş deyişle adalet, sevgiyi izler. Erdemli toplumda sevgi, öncelikle erdeme olan iştiraklerle meydana gelir. İştirakleri sevgi ile çoğaltmak, erdemleri çoğaltmak demektir. Farabi herkes herkesten korktuğu sürece adaletin o toplumda zor tecelli edeceği, birbirine iradî sevgi bağı ile bağlı toplumlarda ise adaletin hızla tecelli edeceği görüşündendir. Farabi, adalet ve mutluluk arasında ilişki kurar. Mutluluk, yaşamın amacıdır. Bu amaca ulaşmak için adalet erdeminin mutlaka gerçekleşmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Hak, Erdem, Mutluluk, Varlık, Toplum.

Al-Farabi's Concept of Justice: Right, Merit and The Theory of Shares

Abstract

Al-Farabi's concept of justice is based on principles of right, competence and share. If the being abides by principles of right, competence and share; the World in which there are human affairs should also be built upon the principles of right, competence and share. When the balance of right-competence and share system is disturbed in a society, injustice emerges instantly. In Al-Farabi's view, justice is always tied to love. In another saying, justice follows love. In virtuous societies, love firstly arises when people act virtuously. Increasing such manners with love equals to increasing virtues. Al-Farabi is of the opinion that justice is hard to come out as long as everyone is afraid of each other and adds that justice can emerge quickly in societies where people are attached to each other with sincere love. Al-Farabi establishes a link between justice and happiness. Happiness is the aim of life, and reaching this aim is only possible through the actualization of justice.

Key Words: Justice, Right, Virtue, Happiness, Being, Society.

¹ Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN Erciyes Üniv. Edb. Fak.Felsefe B. Öğrt. Üyesi, mehmetkozgen@hotmail.com

Giriş

Kuşkusuz anlaşılması zor kavramlardan biri de adalet kavramıdır. Bu kavramın kolay anlaşılmasının nedenlerinden biri de adalet kavramının hemen herkesi ilgilendirmesi ve bununla ilgili her alandan farklı görüşlerin dile getirilmiş olmasıdır. Başta felsefe olmak üzere siyaset, ahlak, din, tarih, mitoloji, kültür ve gelenek alanlarının adaletle karşı mutlaka ilgileri ve söyleyecek sözleri olmuştur. Herkesin ve birçok alanın üzerinde çokça konuşabildiği adalet kavramının elbette ki anlaşılması kendiliğinden zor olacaktır. Ancak hem adaletin ne olduğunu araştırmanın felsefenin en eski sorunlarından biri olması, hem de günümüzde bu kavramı uygulamaya yönelik ihtiyacın daha da artması adalet kavramını incelenmeye değer bir konu kılmaktadır. Adalet özleminin insanların en eski özlemlerinden biri olduğu gerçeğini de hatırlatmakta yarar vardır.² Her özlem kendi gizeminden dolayı meraklı zihinleri peşinden koşturur.

Bu kavramın anlaşılmasındaki genel zorluğu aşmanın çeşitli yolları mutlaka vardır. Biz adalet kavramını filozoflar veya sistematik düşünceye göre ele alma yolunu takip edeceğiz. Biz bu makalede adalet kavramını ünlü Türk filozofu Ebu Nasr El-Farabi'ye (850-950) göre ele alacağız. Öncelikle Farabi'yi etkileyen belli başlı Yunan filozofların bu konudaki görüşlerine kısaca işaret edeceğiz. Arkasından Farabi'nin felsefi sisteminde adalet kavramının nasıl bir anlam kazandığını tartışmaya açacağız.

Yöntem olarak Farabi'nin kendi metinlerinden yola çıkarak onun adalet ve adaletle ilişkili gördüğü kavramlar ailesini kendi düşünsel sistemi ve pratik yaşam açısından neden, niçin ve nasıl problem edindiğini analiz edip kavramak ve tasvir etmek yöntemini tercih ettik. Ayrıca Farabi'nin problem edindiği adalet kavramını kendi kavrayışımız ölçüsünde onun hangi yöntemleri kullandığını, kavramsal probleme nasıl çözüm önerileri ve sistematik bir bakış açısı getirdiğini okuyucu ile yalın bir şekilde paylaşmak da diğer bir amacımızdır. Adaletin hukukla ilişkisi bilinen bir konudur. Ancak bu makalede sadece adalet kavramı üzerinde durulacaktır.³

² Adnan Güriz, *Adalet Kavramı, Türkiye Felsefe Kurumu*, Ankara, 1994, s.27.

³ *Adalet ve Hukuk ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Arslan Topakkaya, Hukuk ve Adalet, Adalet Yayınevi, Ankara, 2017.*

Farabi'nin Etkilendiği Filozoflar:

Sokrates (M.Ö. 469-399)

Sokrates döneminde sofistler ve onların düşünceleri ortama hâkim ve bir ideoloji olacak ölçüde revaçtaydı. Sofizm “ideolojisi”⁴ evrensel değerlere sürekli saldırımayı ve buna karşı bireyi referans yapan “göre” değerlerini zihinlerde istenilen bir durum hâline getirmek gibi bir çaba içindeydi. Bu çabasında da nispeten başarılı olmuştur. Ancak bu ideoloji Sokrates gibi daha sonra kendi adıyla anılan “Sokratik Sorgulama” ile karşılaşınca duvara tosladı ve kısa sürede kamuoyunda etkisi azalmaya yüz tuttu. “Sokratik Sorgulama” her ne kadar Sokrates’in hayatına mal olsa da kısa sürede etkisini gösterdi ve düşünce sisteminde “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” gerektiği düşüncesi yaygın kanı olmaya başladı.

Sofizm akımının en çok zarar verdiği ilke, kuşkusuz adalet ilkesiydi ve adalet ilkesinin toplumda zayıflatılması toplumsal ve bireysel vicdanın etkisizleştirilmesi anlamına geliyordu. Yaygın olarak, herkes bu gerçeğin farkındaydı ancak sofistlerin güçlü entelektüel imajlarından dolayı hiç kimse cesurca onlara karşı çıkmadığı gibi üst sınıflar kendi çocuklarının eğitim işlerini de onlara bırakmıştı.

İşte bu yapıyı ilk kez kıran “arketipik bir karaktere” sahip olan veya Karl Jaspers’in (1883-1969) terimiyle “paradigmatik bir karakteri”⁵ ortaya koyan düşünür Sokrates’tir. Sokrates güçlü insana önem veriyordu. Ksenophones’in Memorabilia’sında Sokrates, “kendine hâkim olmama” kavramını “zayıf irade” anlamında kullanılmaktadır.⁶ Sokrates’in bu anlayışı ilerde değineceğimiz gibi Farabi’yi etkileyen anlayışlardan biridir. Farabi de sağlıklı ve güçlü bir zihne sahip insana önem veren bir filozoftur. Sokrates’in verdiği en önemli mesaj şudur: İnsanlar arasındaki sayı, tartı, ölçü ve paylaşımlarla ilgili sosyal sorunlar, belirli bir mutabakata uygun olarak nasıl çözülebiliyorsa; aynı şekilde niçin iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlışla ilgili konularda ortaya çıkan çatışmalar, sorunlar da çözülmüyor? Sokrates, insanlar nasıl tartarak, ölçerek ve sayarak kendi problemlerini çözüyorsa aynı şekilde adalet-zülüm, haklı-haksız ve iyi-kötü gibi değerlerle ilgili problemlerin çözülmesi gerektiği konusunda ruhları cesaretlendirmede de başarılı oldu. Sokrates’in tüm düşüncelerinin özetini “erdem” kavramı üzerinde topladığını tespit edebiliriz. Böy-

⁴ İdeoloji kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Arslan Topakkaya; “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, *Erzincan Üniv. Hukuk Fak.Dergisi*, Cilt XI, sayı:1-2 (2007), ss.163-180.

⁵ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010, s.188.

⁶ Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Ankara, 1997, s.34.

lece o, sofistlerin “her duruma göre davranan zayıf insanı” yerine kendine hâkim olabilen, güçlü, “erdemli insan” projesini sofistlerin önüne koymayı başardı. Burada Farabi’nin, Sokrates’in erdem anlayışından çokça etkilediğini dile getirmeliyiz. Bu konuda Sokrates’in “erdem” kavramını sıçrama tahtası yaparak bütün insanların üzerinde mutabakatta kalacağı “erdemlere” doğru yükselme yaptığı hususunu tespit etmeliyiz. Sokrates’in özellikle “erdem” kavramı ile “erdemler” kavramının birbirinden ayırdığına dikkat çekmeliyiz.⁷

Tekil olarak “erdem” yüzü ifade eder, “erdemler” ise yüzü oluşturan gözler, kaşlar, kulaklar, ağız ve burun gibidir. Erdem ve erdemler kavramları birbirinden oldukça farklıdır. Tıpkı yüz ve yüzü meydana getiren göz, kaş, ağız, burun gibi unsurların birbirinden ayrı olması gibi bir farklılık vardır. Kişinin yüze baktığında külli olarak yüze mi, yoksa yüzün öğelerinden bazılarına mı baktığını sormak şaşırtıcı gelebilir. Yüzü külli olarak temsil eden “erdem” ile külli olanı/yüzü meydana getiren unsurlar “erdemler”, tümel/külli değerler ile onları meydana getiren bireysel/tekil değerleri karşılaştırmak için kullanılan önemli bir metafordur.

Sokrates adalet kavramına karşı büyük bir hassasiyet taşıyordu. Kendisi bu hassasiyetini ölmeden önce Kritos’a yönelerek “Asklepios’a bir horoz adadık, onu yerine getir, unutm!”⁸ diye vasiyet ederek göstermiştir. Sokrates bu davranışı ile adaletin sadece kanunlara itaat etmek borcu ile değil, Tanrıya karşı da ödenmesi gereken bir borç olduğunu çok güzel bir şekilde ifade etmiştir.⁹

Özetle Sokrates’e göre doğru bilgi, erdem ile eş anlamlıdır. Bilgili insan doğru hareket eden, ihtiraslarının kölesi olmayan insandır. Bilgili insan, güçlü bir insandır. Buna göre bilgi ve erdem birbirine özdeştir ve biri ötekini tamamlar. Erdemi kazanmak için bilgiyi kazanmak şarttır. Sokrates’e göre adalet aslında iyiyi kötüden ayırma bilgisidir. İşte bu bilgi hukuk duygusunda ifadesini buluyor. İçimizdeki

⁷ H. W. Wright, The Classification of the Virtues, The Journal of Philosophy, Volume 4, 1907, s.155-160.

⁸ Asklepios (Aesculapios) Tanrı Apolon’un oğlu ve sağlık/hekimlik tanrısıdır. Asklepios adına pek çok tapınak yapılmış ve buralarda tedavi amacı ile de kullanılmıştır. Bunlar ilk çağın şifa aranan hastaneleridir. En ünlüsü antik Yunan’da, Saronic Körfezi’ndeki Argolid Yarımadası’nda yer alan Epidauros ve Anadolu’da, Bergama’da olanıdır. Buralarda şifalı su, kaplıcalar, temiz hava, hidroterapi, telkin ve müzik yoluyla tedaviler ve ruhsal hastalara çeşitli terapiler uygulanıyordu. Asklepios’da en önemli ilke maddi ve manevi temizliktir. Tanrının huzuruna temiz olarak çıkmak, tapınağın kutsallık anlayışından kaynaklanmaktadır. Platon’un, Sokrates’in son anlarında vaktinin çoğunu temizlenmeye ayırdığını belirtmesini bu açıdan anlamak önemlidir. Ayrıca tapınakta Tanrı için dana, koç ve horozun kurban olarak kesilmesi kutsallığın gereklerinden kabul edilirdi.

⁹ Platon, Sokrates’in Savunması, Çev. Furkan İlkderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

'adalet duygusu' neyin yanlış, neyin doğru olduğunu bize gösteriyor.¹⁰

Platon (M.Ö.427-347)

Hocasından etkilenen ancak kendi görüşlerini de ortaya koyan Platon'un adalet anlayışı, özette, insanın kötülükten ve zulümden kaçabildiği kadar kaçabilmesidir. Adalet ancak kötülükten uzaklaşarak kendisine yaklaşılabilen bir erdemdir. Platonun yöntemi negatiften uzaklaşma yöntemidir: Negatif olandan ne kadar çok kaçınırsanız; adalete o kadar yaklaşmış olursunuz. Bundan dolayı hukuka uymamak insanı adaletten uzaklaştırır. Hukuka uymak ise insanı adalete yaklaştırır.¹¹ İnsanın isteyerek ya da zorla hukuka riayet etmesi, adaleti ayakta tutan önemli bir basamaktır. Bir başka deyişle severek ya da otorite ile desteklenen zecri güçle toplum hukuka ne kadar çok boyun eğdirilebiliyorsa o toplum o ölçüde adalete yaklaşmış demektir.

Platon tüm insanların eşit ölçüde iyi olduklarına inanmaz. Bu yüzden devlet eğitimine önem verir ve erdemler eğitimini ön plana çıkarır. Adil bir toplum ona göre ihtiyaçların karşılıklı olarak tatmin edildiği bir toplumdur. Farklı kabiliyetler ile şehirde/poliste herkes gerçekte doğal ihtiyaçların karşılanmasına katkıda bulunmuş olur.¹²

Platon'a göre hakikat sevgisi de bizi diyalektiğe iter, duyu algısının ötesine, ideyaya, külli olan kavramsal bilgiye, tikel olandan evrensel olana doğru bizi yükseltir. Diyalektik yöntem tam da bunu gerektirir, dağınık tikellerin tek bir ideada kavranmasından ve ideanın genelleştirme ve sınıflandırma süreçlerinde türlere bölünmesinden oluşur.¹³ Bu nedenle Platon adalet kavramını daha çok insanın iç dünyası üzerinden inşa etmeye çalışır ve bu nedenle "epistemeyi/irfan bilgisini" çokça önemser.

Gerçi Devlet'te tıpkı canlı evren gibi erdemli bireysel ruhlar da bir bütün olarak örgütlenmelidir anlayışı ön plana çıkmaktadır. Ancak Platon'a göre insanın iç dünyasında adaleti inşa edecek sonsuz bir güç kaynağı vardır. Bir başka deyişle içerde insanı yöneten tarafsız bir güç, yani akıl vardır ve insanı mutlaka o yönetmelidir. Toplumda ruhun işlevleri kadar sınıflar vardır ve bu sınıfların birbiri ile ilişkileri sağlıklı bir ruhta bulunan ilişkilere karşılık düşmelidir. Tam da burada felsefe eği-

¹⁰ Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, A. Ü. Yayınları, Ankara, 1996 s.161.

¹¹ Arslan Topakkaya; "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles- Platon Karşılaştırması", *Filsf*, sayı:6 (2008), ss.27-46, burada s.32 vd.

¹² Gunnar Skirbekk, Felsefe Tarihi, Çev. E. Akbaş, Üniversite Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1971, s.83.

¹³ Frank Thilly, Bir Felsefe Tarihi, Çev. N. Küçük, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s.73.

timinin önemi devreye girer.¹⁴ Platon'a göre kötülük/zülüm bir hata olarak değil, bir ruh hastalığı olarak ele alınmalı ve hekimliğe karşılık gelen bir bilimle tedavi edilmelidir.¹⁵ Ona göre adalet her insanın kendi yeteneklerine göre üzerine düşen görevleri yapmasıdır. Başkalarının işine burnunu sokmamak en büyük toplumsal adalettir. Platon, adalet “herkese borcu olanı geri vermektir” düşüncesi üzerinde dikkatli bir araştırmacı olarak durur.¹⁶ İnsan insana iyilik borçludur, kötülük değil; bu nedenle insana olan iyilik borcumuzu ödemek adalet, ödememek ise adaletsizlik/zülümdür. O, Tanrıya karşı olan borç konusundaki hassasiyetini hocasından örnek olarak zaten almıştı. Platon'a göre asıl adalet insanın iç dünyası ile ilgilidir. Adil insan, dürüst ve içindeki çatışmalara izin vermeyen insandır. Denge, iç huzur, ahenk ve içsel barış bu anlayışın temel özellikleridir. Bu nedenle Platon şu dört temel klasik erdeme sürekli dikkat çeker: Cesaret, ölçülülük, bilgelik ve adalet. Daha sonra göreceğimiz üzere Platon'dan çok etkilenmesine rağmen Farabi, erdemleri hikmet, cesaret ve iffet olarak üç temel erdem olarak saymakta, ancak bu üçü gerçekleşirse dördüncü olarak adalet erdeminin gerçekleşebileceğinden bahsetmektedir. Gerçi Platon da ilk üçünün gerçekleşmesi sonucu adaletin gerçekleşmesinden söz etmektedir.¹⁷ Ancak Farabi insanın üç temel yetisine (düşünme, öfke ve şehvet) uygun olarak hikmet, cesaret ve iffeti saymaktadır ve en üstün erdem ahlaki bir erdem olan adalet olduğu gerçeğine dikkat çekmektedir.¹⁸ Bir başka deyişle Farabi açısından söz konusu üç erdem, gerçekleşmiş olsalar bile adalet erdemi gerçekleşmeden amaç açısından bir anlam ifade etmezler.

Aristoteles (384-322)

Adalet, tıpkı sosyal bir organizma gibi üyeler arasında ahenkli ilişkiler içinde olmaya ve uyum hâlinde olmayı başarabilmeye bağlıdır. Genel anlamda Aristoteles adaleti “iyilik sevgisi” olarak değerlendirir. Aristoteles için adalet öncelikli olarak toplum/polis ve devlet açısından değerlendirilmelidir. Platon içsel erdemlerden söz ederken Aristoteles daha çok erdemli toplum, adil bir devlet, iyi bir anayasa gibi politik erdemlerden söz etmektedir. Aristoteles'in insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesi kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. O adaleti dışarda, şehirde gerçekleştirmek ister ve ve hukuk üzerinde daha çok durur. Aristoteles'in hukuk düşüncesine en önemli katkısı dağıtıcı ve denkleştirici adalet kavramlarını

¹⁴ Frank Thilly, a.g.e. s.83.

¹⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.184.

¹⁶ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Palme Yayıncılık, Ankara, 2007, s.23.

¹⁷ Gunnar Skirbekk, *Felsefe Tarihi*, Çev. E. Akbaş, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1971, s.83.

¹⁸ Arslan Topakkaya, *Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles – Platon Karşılaştırması*, s.34 vd.

birbirinden ayırmasıdır.¹⁹ Dağıtıcı adalet, şeref/onur ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni veya hakkını almasını emreder. Dağıtıcı adaletin amacı kişi ile toplum ve kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir.²⁰ Bir başka deyişle amaç, haksızlığın önüne geçmek ve toplumda fesadı veya şiddeti önlemektir. Çünkü fesadın veya şiddetin olduğu yerde hiçbir şekilde adalet işletilemez.

Denkleştirici adalet ise düzeltici adalettir. Bu adalet, hukuki bir ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. İradi sözleşmelerde her bir tarafın kazanç ve kaybı arasında bir dengenin sağlanmasına, cezanın suçla mütenasip olmasına riayet etmelidir. Adalet terazisini, adaleti uyguladığı kişileri görmeksizin kullanan gözü kapalı tanrıça Themis denkleştirici adaletin sembolüdür.²¹ Themis aslında ebedi olan tanrısal yasadır, onun karşısı insansal yasa ise Nomos Nemesis'tir. Denkleştirici adalette kanun önünde eşitlik oldukça önemlidir. Aristoteles'e göre adalet başkaları ile ilişkiyi belirleyen yönlendirici bir erdemdir.²² Çünkü ister bir yönetici olsun ister yalın bir yurttaş, adalet sonuçta refahı veya mutluluğu amaçlar.. Bu nedenle adalet "mutluluğu amaçlayan" anayasaya bağlılık ve ona karşı doğruluk anlamıdır. Aristoteles, "iyi bir düzenin iki ögesi vardır: konulmuş yasalara uymak, uyulan yasaların iyi olması."²³ der. Aksi takdirde adalet, adalet olmaktan çıkar. Aristoteles Nikomakhos'a Etik'in beşinci bölümünde temel nitelikteki siyasi erdem yani adalet üzerinde çok iyi bir inceleme yapmıştır. O "burada erdemın parçası olan adaleti arıyoruz. Dediğimiz gibi böyle bir adalet vardır. Aynı şekilde kötülüğün bir parçası olan adaletsizliği de ele alacağız."²⁴ der. Bu detaylı inceleme Ortaçağın sonlara kadar doğal hukuk anlayışının temeli olarak kalmıştır. Adaletin gerçek işlevi, ödül ve cezanın doğru dağıtılmasıdır.²⁵

Niçin Adalet?

Farabi'nin felsefesinde mutluluk en yüksek amaç olarak kabul edilir. Adalet erdemi diğer erdemlerden farklı olarak mutluluk yoluna kişiyi yönelten en üstün

¹⁹ Aristoteles'in Dağıtıcı ve düzeltici adalet kavramlarının Farabi'ye etkisi konusunda geniş bilgi için bakınız: Ramazan Turan, Farabi Düşüncesinde Adalet: Dağıtıcı ve Düzeltici Adalet kavramlarının Yansımaları, E. Ü. Sos. Bil. Dergisi, XL, 2016 s.53-71

²⁰ Arslan Topakkaya; "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt II/6, Kış 2009, ss.628-634., burada s.630 vd.

²¹ Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, A. Ü. Yayınları, Ankara, 1996 s.175.

²² Frank Thilly, Bir Felsefe Tarihi, çev. Nur Küçük, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s.101.

²³ Aristoteles, Politika, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1983, s.123.

²⁴ Aristoteles, Nikomakhosa Etik, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s.91.

²⁵ Eduard Zeller, Grek Felsefe Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.233.

erdemdir.²⁶ Adalet öncelikle eksikleri yetkinleştirmek, düzensizliği düzen hâline getirmek için vardır. Çünkü akıllı faal duruma getirmek demek, onu bir ilkeye bağlamak demektir. Bu, aklın kendi kendine bağlanma ilkesi veya akıl, İlk İlkeden sudur ettiği için O'na bağlanma ilkesi şeklinde iki şekilde de olabilir. Bir ilkeye bağlanmanın anlamı ise hem iç hem de dış dünyada kozmos/düzen oluşturmak anlamına geldiği de açık bir gerçektir. Aklın ilk ilkeye yönelmesinin sonucu “ittisal” ile son bulur. Farabi'nin “akıl kendisiyle yalnız kalınca”²⁷ şeklinde ifade ettiği, aklın kendine yönelmesinin felsefedeki adı refleksiyon veya temaşa yöntemidir ve felsefenin tercih ettiği yöntem de budur.

Farabi adalet konusunu öncelikle kozmik/ilahî/küllî adalet açısından değerlendirir.²⁸ İlke adil olduğundan ve kozmosta da adalet ilkesi işlediğinden dolayı, insanda da adalet ontolojik olarak var olmalıdır. İnsanın yaratılış amacı olan mutluluğu kazanabilmesi için de mutlaka adalet erdemi gereklidir. İnsan iradesi iyi ve adil olmayı sever ve insan, doğası gereği sevdiği şeyin peşinde gitmek ister. Adaletsizlik, insanın akıllı gereği sevdiği yoldan gitmemesi için insan olmaktan pay alamamış zalimler tarafında yoluna konulmuş dikenlerdir. Adalet sever insanların yoluna her devirde diken koymak zalimlerin en eski âdetlerindedir. Adaletsiz bir insan için ise adalet, onun yoluna konulmuş haksız bir dikendir. Bu algının nedeni, zalimin zihin hastalığından kaynaklanmaktadır. İnsanın yaratılış amacı olan mutluluk yolunda yürüyebilmesi için “kendine hâkim olabilen”, “kendini kontrol edebilen”²⁹ adil bir insan olmaya; erdemli bir şehre ve erdemli bir yönetime ihtiyacı vardır. Bu nedenlerle adalet erdemi akıl ve iradeden oluşan insan doğası için zorunlu ve mutluluk için gerekli olan bir erdemdir.

İnsanın doğası fiziki (beşeri insan) ve metafiziksel ben (ilahî insan) olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Beşeri boyutu ile insan, sadece belirlenmiş doğanın bir parçasıdır. Kendinde potansiyel olarak var olan akıllı, bilfiil harekete geçirebilecek durumda ve güçte değildir. Böylece akıl bil kuvve hâlindeyken iyi-kötü, doğru-yanlış ve adil-zalim ayırımlarını (temyiz) da yapamaz.³⁰ Bir başka deyişle bu hâldeyken akıl seçme gücüne henüz sahip değildir. Metafiziksel ben ise akıl ve iradesini bilfiil

²⁶ Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.73-75.

²⁷ Farabi, El Medinetül Fazıla, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990 s.89

²⁸ Yaşar Aydın, Farabi'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsani Alana Yansıması, Kur'an ve Sosyal Adalet, Bursa, 2016, s.146

²⁹ Farabi, kendini erdemlerle kontrol edemeyip, kin, nefret, öfke gibi nefsanî niteliklerle hareket eden, eylemlerde bulunan insanları ayırt etmektedir.

³⁰ Farabi, Mutluluk Yoluna Yönelme Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993, s.28.

kullanabilen insandır. O, seçme gücüne sahiptir.³¹ Mutluluğunun peşinde koşan, mutluluk yoluna yönelten adaletin güçlü bekçisi, işte bu bendir. İnsanın özünde adalet hem bir bilgi/fikir/kavram olarak hem de bir duygu/özlem/intikam olarak vardır. Adalet duygusu vicdan veya öç almak/intikam olarak ortaya çıkar. Adalet duygusu, insanı doğru bulmadığı eylemleri kınamaya ve hatalı/haksız davranışlara karşı misilleme/öç almaya yöneltebilir. Bu durum beşeri doğanın mutluluğa doğru yönelmesinin doğal yoludur. Ancak erdemli bir yol değildir. Vicdan, adalet fikrini; adalet fikri ahlakı; ahlak da hukukun temel normlarını oluşturur.

Adalet Özlemi ve Adalet Talebi

Adaletin hem bir kavram/fikir hem de bir duygu olarak karşımıza çıkmasının önemli olumlu sonuçları vardır. Toplumda “adaleti talep edenler çoktur ama nedense adaleti özleyenler azdır” tespiti yanlış olmasa gerektir. Bunun nedeni adalet özleminin önemsiz olması mıdır? Hayır. Peki neden? Kanımızca bunun nedeni şudur: Adalet talebi için zemin hazırlayan fikirler/ideolojiler yaygındır ve bunlardan kolayca etkilenmek mümkündür. Ancak ideaya, güzelliğe karşı içimizdeki özlemi harekete geçirecek psikolojik güç henüz etkisini bize göstermemiştir. Adalet talebinde mutlaka olumsuz ve olumlu bir karşılık buluruz. Ancak *adalet özleminde* bizi adaletin gerçekleşmesinden başka bir şey tatmin etmez. Adaletle ilgili özlem arayışı da merhamet/empati duygusunun birey ve toplumda gelişmesine neden olur. Bu husus adaletle ilgili duygu eğitimi açısından önemlidir.

Bir toplumun birey ve kurumlarında adalet özlemi özlemlerin en büyüğü olarak kaldığı sürece; o toplumun ruhunda erdemler çalışır hâle gelir, birey ve toplum kendiliğinden mutluluğa yönelir. Buna karşılık bir toplumda “*adalet özlemi*” olmayıp sadece “*adalet talebi*” artarsa talepleri karşılanmayan talepkârlar gücün peşine takılarak adalet taleplerini duygudan yoksun bir biçimde dile getirebilir ve şiddeti kolayca meşrulaştırabilirler. Başlangıçtaki masum adalet taleplerinin sonradan şiddete kolayca dönüşmesinin gerçek nedeni burada aranmalıdır. Oysa başından beri *adalet derdi* ve *adalet arayışı* içinde olan toplumlar adalet taleplerinde empati güçlerinden dolayı hep azimli ve kararlı bir seviyede, tutarsızlığa düşmeksizin tutmaya çalışırlar. Bu nedenle fikre/ideolojiye dayalı adalet talebi ile kökleri bireyin doğasında olan adalet özleminin bir arada gözetilmesi daha makul gözükmektedir. Sonuçta duygu olmadan fikirler tek kanatlıdır ve uçamazlar.

³¹ Farabi, El Medinetül Fazıla, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1990 s.44.

Farabi “en iyi”, “en faydalı”, “en güzel”³² olan şeylerin kazanılması için gereken alışkanlıkların eğitimi konusunda işte bu hususa dikkat çekmektedir.³³ Duygu ve düşünce eğitimi bir arada olmalıdır.³⁴ Bu nedenle olsa gerek Farabi iyi ve güzeli aynı anlamda kullandığına kendi dikkat çeker.³⁵ İyiliğin ve güzelliğin birlikteliğine aynı zamanda adil davranış ve adaletin meydana gelmesi için güzel duyguların olması gerektiğine işaret eder. Adalet duygusu *iyi, güzel ve doğrunun* daima bir arada var olmasına bağlıdır. Bu duyguların eksikliğinden dolayı hem adalet gecikmekte hem de adaletsiz sistemler elinde adalet, her geçen gün dünyanın en pahalı metaı hâline dönüşmektedir.

Günümüz dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan dolayı adalet talebinin artması şaşırtıcı değildir ancak adaleti özleyen, onu dert edinen, adalet özlemi duyanların etkinliğinin zayıflığı üzücüdür. Talepleri karşılanmadığında tepki gösterenleri görmek mümkündür. Ancak dünyadaki adaletsizliğin artmasından endişelenerek; adaleti özleyenlerin, örneğin bir meydana buluşup, topluca özlem duygularını haykırmalarını; üzüntülerini ifade etmelerini veya topluca ağlamalarını görmek hiç de alışıldık bir durum değildir. Acaba duygunun böyle öne çıkması adalet dağıtımını ellerinde tutan adaletsizlerin az da olsa vicdanlarını rahatsız etmeye yaramaz mı?

Hak, Liyakat ve Pay Teorisi

Varlığın kendisinden ortaya çıktığı İlk Var Olan, adil ve haktır/gerçektir. İlk Var Olan, Hak ve Hakikat olduğu için kozmolojik/ontolojik adalet vardır. İnsan da iradesi gereği hak ve hakikati örnek alarak adaleti kendi iç ve dış dünyasında, aynı zamanda yaşadığı şehir, ülke ve milletlerin birleştiği dünyada gerçekleştirme fikrine ve duygusuna sahip olmalıdır.³⁶ Öyleyse adalet/doğruluk ve gerçeklik/hakikat var olandır ve var olandan yola çıkarak insan onu gerçekleştirmek ödevi ile görevlendirilmiştir.

Bu durumda adalet/doğruluk ve gerçeklik (hak ve hakikat) varlıkla bir arada olması gereken ontolojik ve epistemolojik iki unsurdur. Çünkü İlk Var Olanın adil ve gerçek/hak olması gerçeği, O’ndan var olan varlığın da adil ve gerçek/hak olmasını

³² Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.75

³³ Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.79.

³⁴ Bakınız. Bayraktar Bayraklı, Faarbi’nin Eğitim Felsefesinde Adalet Kavramı,,M.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı,5-6, 1993

³⁵ Farabi, Mutluluk Yoluna Yönelme Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993, s.51

³⁶ Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.66

gerektirir. Ancak bu durum özellikle insan söz konusu olduğunda pek geçerli gibi gözükmemektedir. Bununla birlikte Farabi'ye göre en mükemmel varlık, Tanrının varlığından en çok pay almış varlıktır. Adalet İlk İlkeden en çok pay alabilmeye bağlıdır. Akıl varlıktan en çok pay almış olandır, buna karşılık en az pay alan ise maddedir. Evrende ontolojik olarak akılsallık, adaleti ve gerçekliği ortaya çıkarmaya çalışan en büyük güçtür.³⁷ Bu durumda en mükemmel varlık ve akılsal güç aracılığıyla en mükemmel olana yönelme, kozmik adaletin bir gereğidir. İlk Var Olan, varlıklar arasında en çok adil ve gerçek/hak olarak adlandırmaya en layık olandır. O'nun adaleti ve gerçekliği saf adalet ve gerçeklikten başka bir şey değildir. O, yaşamı, adalet ve hakikat ile var oluşa getirir. Bunu da liyakat ve pay almak ilkesine göre yapmaktadır.³⁸

Var oluşun temelinde adalet vardır. Her varlık varlığa geldikten sonra varlığını korumak (ölümsüzlük arayışı) ve uygun koşulları bulduğunda yaşamını sürdürmek gibi iki temel güdüye sahiptir. Varlık, madde ve formdan/surettten meydana gelmiştir. Formlar birbirine her zaman zıt olarak vardır. Madde ise sadece bir formu ve daha sonra bu formum öteki zıddını kabul eder özeliğindedir. Cisimler madde ve form/suret bakımından *bir liyakat ve bir hakka* sahiptirler. Formu bakımından onun hakkı, bekasını sağlamak yani varlığını devam ettirmektir. Maddesi bakımından onun hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt olan bir varlığı gerçekleştirmektir. Ancak formun bu iki varlık tarzını aynı anda gerçekleştirmesi mümkün olmadığından, zorunlu olarak onlardan birini belli bir zamanda, diğerini ise bir başka zamanda gerçekleştirmesi gerekir. Öyle ki önce bir varlık varlığa gelir ve sonra yerini öteki, zıttı olan varlığa bırakmak için varlıktan çekilir. Çünkü hiçbirinin varlığa diğerinden daha fazla hakkı yoktur. Zira formların varlık ve devamlılıkta belli bir hakları vardır.³⁹

Farabi'ye göre varlıkta ontolojik adalet, “maddenin formlardan birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınması ona verilmesi ve bunun sırayla yapılmasıdır.”⁴⁰ Ancak Farabi'ye göre varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğinden, bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi mümkün değildir. Bu durumda onun devamlı varlığının bir tür olarak sağlanması gerekir. Bir şeyin tür bakımından devam etmesi için de türlerin bireylerinin belli bir zamanda var olmaları, varlıkta devam etmeleri ve daha sonra ise varlıktan çekilip,

³⁷ Farabi, El Medinetü'l Fazıla, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1990, s.9.

³⁸ Farabi, Es- Siyaset ul Medeniyye, Çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 s.29

³⁹ Farabi, a.g.e. s.39.

⁴⁰ Farabi, a.g.e. s.40

yerlerini aynı türden başka bireylerin alması ve onların da belli bir süre varlıkta devam etmeleri gerekir. Sonra bu bireyler de varlıktan gider ve onların da yerlerini aynı türden başka bireyler alır, bu böylece sürüp gider.⁴¹ İşte bu, ontolojik adaletin gerçekleşmesi için varlıkta var olan ebedi yasa ve adil bir düzendir. Bu ebedi yasa ve adil düzen tüm cisimler için geçerlidir. Farabi şöyle der: “Bu cisimlerden her birinin formu bakımından *bir liyakati ve bir hakkı* olduğu gibi maddesi bakımından da *bir liyakati ve bir hakkı* vardır. Cismin, formu bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımdan hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. *Adalet, cisimlerin hak ve layık oldukları şeylerin yerine getirilmesidir.*”⁴² Bu durumda adalet herkese payına düşeni, layığını vermektir. Adalet, hakkı hak edene vermektir. İnsan bu paya, liyakate ve hakka karşı tam sorumludur.

Bize göre Farabi, adalet anlayışı için bir tür hak-liyakat-pay teorisi önermektedir. Evren bu teoriye göre çalışıyorsa insani işlerin olduğu bir dünyanın da hak-liyakat-pay teorisine göre inşa edilmesi gerekir. Bir başka deyişle insani işlerin de bu teoriye göre çalıştırılması sağlanmalıdır. Adalet bunu gerektirir ve ontolojik adaletten çıkarılabilecek ders de budur. Hak ilke edinilmelidir. Her şey liyakatine göre pay almalı ve pay vermelidir. İnsan bunun dışında ne hileli yollar aramalı ne de bir talepte bulunmalıdır. Bir toplumda hak-liyakat-pay dengesi bozulduğunda adaletsizlik o toplumda hemen baş gösterir. Bir toplumda liyakati olmayanlara birileri tarafından pay dağıtılıyorsa; o toplum zihin sağlığını kaybetmeye başlamış demektir. Liyakatsizce ve liyakatsizliğe doğru atılan her adım, toplumu ve o toplumun fertlerini korkunç bir şekilde çürütür. Hak-liyakat-pay teorisinde her zaman gözetilmesi gereken temel husus, adaletsizlik ile kim olursa olsun hiç kimseyi incitmeme ahlaki amacıdır. Adalet kavramının ahlakla olan bağı bu noktadan başlatılmalıdır. Farabi, Aristoteles’in denkleştirici adalet anlayışını, bu yüzden olsa gerek eserlerinde ön plana çıkarmamıştır.

Şu problemi tartışmak hak-liyakat-pay adaleti ile denkleştirici adaleti kıyaslama açısından ilginç bir örnek olabilir: Sigara fiyatlarının, kullanıcılarına caydırıcı olsun diye artırılıp artırılmaması... Hak-liyakat-pay anlayışına göre sigaraya uygulanan her fiyat artışı, tiryakilerin kendini kontrol edememesinden dolayı diğer ürünlerin piyasadaki tüketim payından, -tiryakiler sigara için artık daha fazla bedel ödediği için- haksızca alınmış bir pay olacaktır. Oysa denkleştirici adalet anlayışına göre

⁴¹ Farabi, a.g.e. s.41

⁴² Farabi, a.g.e. s.41.

sigaraya hak ettiği kadar fazla konulmuş fiyat, aslında tiryakilerin sigara alamayıp içmemesi için iyileştirici yani denkleştirici bir adalettir ve bu artırımı adaletsiz değildir. Şimdi hangi adalet, adalettir?

Hak-liyakat-pay anlayışına göre ne olursa olsun hiçbir zaman varlıktaki hak-liyakat-pay dengesini bozmamak gerekir. Herkese layık olduğu, hak ettiği pay mutlaka verilmelidir. Aynı mantık, adil bedel teorisinde de geçerlidir. Farabi, buna çok önem verir. Çünkü piyasada ürünlere konulan fazladan her fiyat artışı, öteki kalemleri mutlaka olumsuz etkileyeceğinden sonuçta toplumsal adaleti ve güveni ortadan kaldırmaya sebep olacaktır.

Farabi'ye göre herkese payını verme ilkesi Yunan'lılarda olduğu gibi sadece insanlar arasında değil, tam tersine tüm evrende işlemekte olan ilahî bir düzendir. Bu nedenle Farabi'nin bu adalet anlayışı zorunlu olarak başta madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, ilahî varlıklar ve Tanrıya karşı olan hakları ve ödevleri ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre insan tüm varlığa karşı kesin borçludur.

Platon, adalet her birine gerekeni, borçlu olunanı vermektir diyordu. Farabi de aynı görüştedir. Bu durumda “insan insana, insan varlığa niçin ve ne borçludur?”, sorusu ortaya çıkmaktadır. İnsan, Farabi'nin sözünü ettiği evrensel/küllü ontolojik adalet anlayışından dolayı tüm varlığa karşı borçludur. Ne borçludur sorusuna gelince: insan, insana ve tüm varlığa iyi olmak ve iyilik yapmakla ebedi olarak borçludur. Bu durumda adalet ebedi borcunu ödemek için gösterilen fikrî ve duygusal çabadır. Ben niçin başkasına, öteki varlığa borçluyum? Çünkü tüm varlık gerçekte “birdir” (ehad) de ondan. Borçlu olmak sana verileni iade etmeyi gerektirir. Varlıktan alınan, sana verilen, sadece iyiliktir, bunun da sadece iyilik olarak ödenmesi gerekir. Bu da neden erdemli olmak gerektiği ile ilgili sorunun dolaylı bir cevabıdır. Tüm haklar doğal hukuka yani akıl ve özgürlüğe dayanır.⁴³ İnsan haklarının kökeni de aslında, insanlığın Tanrıya karşı olan borcunu ödeyeceğine dair ahbine (ahd-i atik) dayanır.

Adalet Nedir?

Farabi, Fusûsü'l Hikem adlı kitabında “Bunlar bir şehrin nasıl yönetilmesi, nasıl imar edilmesi, şehir halkının nasıl iyileştirilmesi ve mutluluğa doğru yönlendirilmesi gerektiği ile ilgili eskilerin sözlerinden alınan, birçok ilkeyi kapsayan hikmetli

⁴³ Atilla Yayla, Adalet Teorilerine Bir Bakış, Yeni Form, Ankara, 1991, s.33-40 Ayrıca bkz. Atilla Yayla, Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi, Turhan Yayınları, Ankara, 1993.

sözlerdir.” der.⁴⁴ Farabi'nin sözünü ettiği aforizmalar, onun özellikle siyasetle ilgili görüşlerini ve adalet anlayışını kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Farabi, El Siyaset ül Medeniyye adlı eserinde adaletin uygulamalı biçimi olan şehir örnekleri ve erdemli-cahil şehir tanımları üzerinde durur. Onun El Medinetü'l Fazıla adlı eseri ise adalete dayalı olarak mutluluğun tam olarak gerçekleştiği erdemli şehir tasvirinin yapıldığı ve ideale dayalı görüşlerini içerir. Şimdi adalet anlayışı açısından Farabi'nin bu görüşlerini inceleyelim.

Farabi, yöntem olarak öncelikle problemin net olarak ortaya konulması; problemin nereden kaynaklandığını tespit etmek gerektiği görüşündedir. Daha sonra “her problemde istenen şey, onunla ilgili kesin doğruya ulaşmaktır”⁴⁵ ilkesinin herhangi bir araştırmada çalıştırılması gerekir. Farabi, problemi araştırmadan önce aşağıdaki metotların⁴⁶ tümünün birer sanat olduğunu bilmek ve uygulamak zorunludur:

- Lehteki ve aleyhteki delillerle problemi gerekçelendirmek.
- Problemin niçin, ne ile var olduğu ve nedenini, tanımını doğru tespit etmek.
- Varsa birbirinden farklı çözümleri araştırmak.
- Probleme ilgili olumlu ve olumsuz görüşleri aynı anda göz önüne alıp dikkatlice dinlemek.
- Problemin çözümünde her seferinde farklı metotları uygulamak.
- Delillerden yolla çıkarak kesin/yakın, kanaat (ikna) ve zan (doks) sonuçlarını birbirinden ayırmak.

Adalet probleminin ortaya çıkması ilkin adaletsizlik ve zulmün ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bir yerde zulüm varsa adalet yoktur. İkinci olarak adaletin açık ve seçik ortaya çıkmamak gibi bir huyu vardır. Adaletin bazen haksızlık gibi gözükmesi, onu tanımayı zorlaştırır. Örneğin ölüm, önlenemez kazalar, doğal afetler sonucu yaşanan yıkım haksızlık olarak yorumlanabilir. Adaletin tanımları da yaklaşım yöntemlerine göre farklılık gösterebilir. Örneğin adaleti, eşitlik, güvenlik, refah, mutluluk, iyilik ve özgürlük ilkelerine göre tanımlamak mümkündür. Tanıma göre de farklılıkların ortaya çıkması doğaldır. Genel olarak adalet şu üç ilke: Şerefli yaşamak, kimseye zarar vermemek ve herkese payına düşeni vermek, açısından değerlendirilir. Herkese payını vermek klasik bir tanımdır.

Farabi adalet kavramını öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele almış ve bu

⁴⁴ Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. Hanıfı Özcan, M. Ü. İ. V. Yayınları, İstanbul, 2014, s.47.

⁴⁵ Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 52.

⁴⁶ Farabi. a.g.e. s. 52-53.

kavramı İlk İlkeden feyz ve sudur sırasında her varlığın kendi mertebesine göre İlk Var Olandan bir varlık payı alması şeklinde açıklamıştır. Buna göre ontolojik adalet var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki düzene göre insanın tamlık ve mükemmellik kazanma çabasıdır. Kişi eksikliğini yetkinliğe dönüştürdükçe tam varlıktan aldığı pay daha da artacak kişi böylece mutlak adil olana geri dönecektir. Bu anlamda kişi kendine karşı olan adaletten de sorumludur. Bu nedenle kişi insan olmak konusunda özgür değildir. İnsan insan olmaya adalet ve özgürlük açısından mahkûmdur. Farabi'nin “özgür insanlar” dediği şey bu anlamdadır.⁴⁷

Farabi'ye göre “insanın insan olmasını sağlayan şey akıldır”⁴⁸ akıl ise insanın hak, pay ve liyakatine göre bilfiil hâle gelir. Kuvve hâlindeki akıl, insanı insan yapmaz. Hak, pay ve liyakattin işlediği yerde adalet, adaletin işlediği yerde ise “özgür insanlar”⁴⁹ olur. Bir başka deyişle insan adil ve mutlu insan olur. Mutluğu insan ancak kötü olanı terk etmekle kazanabilir. Zülüm (cevr) toplumu mutsuz eden en kötü şeydir. Farabi'ye göre çok zalim birine insanlıktan pay almışlar gibi muamele göstermek insanlığa haksızlık olur. Zira Farabi'ye göre Akıllı karanlığa, yani zulme/maddeye mahkûm etmek demek, aslında akla haksızlık etmek demektir. Yine Farabi'nin doğuştan kötülük, zülüm, haksızlık yapmaya meyilli kişiler için “vahşi hayvan” kavramını kullandığını da belirtmek gerekir.⁵⁰ Bu türden insanlar yaptıkları zülüm ve kötülüklerden dolayı yırtıcı hayvanlar gibidirler. Dolayısıyla bunlara insan gibi değil, “zararlı hayvana yapılan muamele yapılmalıdır.”⁵¹

Adaletsizliğin temelinde nefsin/zihnin sağlıklı olması yatmaktadır. Nasıl ki beden için sağlık ve hastalık varsa, nefis/zihin için de sağlık ve hastalık vardır. Nefsin/zihnin sağlığı ona devamlı *iyi, doğru ve güzel eylemler* yaptıran durumlara (hey'at) veya şemalara sahip olmasıdır. Burada insanın kendisiyle *iyi, doğru ve güzel eylemler* yaptığı durumlar (el- hey'at en nefsiyye) ile erdemler ortaya çıkar. Bedenleri tedavi eden hekim ise nefsi de kötülüğüne karşı tedavi eden kişi (el melik) Başkan- dır.⁵² Farabi, sultan veya başkan kavramını adaletin sembolü ve kaynağı olan bir *arketip* şeklinde kullanmaktadır. Başkan, nefislerin/zihinlerin hastalığını araştırıp ona göre halkı için tedbir alan ve gerektiğinde onları tedavi edebilen, şehir halkı

⁴⁷ Farabi, Mutluluk Yoluna Yönelme Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993, s.48.

⁴⁸ Farabi, a.g.e. s.54.

⁴⁹ Farabi, Mutluluk Yoluna Yönelme Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993, s.48

⁵⁰ Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İ. V. Yayınları, İstanbul, 2014, s.56.

⁵¹ Farabi, Es- Siyaset ul Medeniyye, Çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 s.53.

⁵² Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İ. V. Yayınları, İstanbul, 2014, s.82.

arasında kolay kolay yok olmayacak şekilde adil ilişkiler kuran ve halka iyi alışkanlıklar kazandıran bir arketiptir. Başkanın devlet adamlarından (bürokratlar) farkı budur. Devlet adamları sadece devletin işlerinin adil bir şekilde yürütülmesinden sorumludurlar.

Başkanın fikrî ve ahlakî erdemlerin toplumda yerleşmesindeki öncü rolü belirleyicidir. Bu manada Başkanın en önemli görevi cesaret, ölçülülük, hikmet, zekâ, anlayış yetkinliği (cevdetü'l fehm) ve adalet gibi erdemlerin defalarca tekrar edilmesini sağlamak (ritmik tekrar) ve bu erdemleri -kamuoyunun benimsemesini sağlayarak- bireysel ve toplumsal nefste (zihniyette) alışkanlık hâline getirmektir. Başkan bu görevini yapmadığı zaman, adalette adaletsizlik, hukukta hukuksuzluk, doğrudan yanlışlık, iyide kötülük, güzellikte çirkinlik alışkanlıkları topluma hâkim olmaya başlar. Doğru ve yanlış, hak ve haksızlık, adalet ve zülüm birbirine karıştığı için de insanların kafası karışır ve toplum mutluluk ve adalet yolundan sapmış olur. Bu nedenle Başkanın birincil görevini devlet adamlarına bırakmak gibi bir seçeneği asla yoktur. Başkan yönetmekte tıpkı bir Tanrı elçisi, peygamber, iyiliğe örnek olan bir imam, ileriye gören bir lider, iyileştirici bir şaman, akıl, ruh ve nefsleri/zihniyeti çok iyi bilen bir filozof gibi olmalıdır. Akıl tecrübe ile bilfiil akıl olur. Bilfiil akıl insana hayatındaki tecrübelerin artması ile olur.⁵³ Başkanın tecrübelerine önem vermesi ve tecrübelerin korunması ve devam ettirilmesi gerekir. Bunun için de Başkan, bunları iki kitapta tüm tecrübeleri yazmak yoluyla kayıt altında tutmalıdır. Birinci kitaba: “Görüşler Kitabı” ikinci kitaba ise “Eylemler Kitabı” adını koyup muhafaza etmelidir.⁵⁴ Burada bir anlamda devletin derin hafızasından söz eden Farabi, bu bilgilerle toplum eğitilmeli ve karşı çıkanlara da kanıtlar ile ikna edici cevaplar verilmelidir görüşündedir.

Adaletin tecellisi için Başkan ve devlet adamları her zaman hikmet ile hareket etmelidir. Hikmet ile hareket etmek demek adalet, hak ve hakkaniyet ilkesine göre hareket etmek demektir. Pratik hikmet ise hak ve hakkaniyet amacına en uygun gerçekleştirme aracını keşfetme gücü anlamına gelir. Farabi'ye göre pratik hikmeti, “amacı meydana getirmek için en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.”⁵⁵ Pratik hikmete sahip olmayan birey ve toplumlar hasta bir beden gibi acıyı tatlı, tatlıyı acı olarak algırlarlar. Kötü kişi daima kötü olan arzuları izler. Fakat nefsin/zihnin hasatlığından dolayı bu kötülüğü, haksızlığı iyi olarak algılar.

⁵³ Farabi. A.g. e. s.74.

⁵⁴ Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 84.

⁵⁵ Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İ. V. Yayınları, İstanbul, 2014, s.74.

Bireyler ve toplumlar eğer hikmeti ve özellikle pratik hikmeti kazanma ve kullanma yeteneğine bir zihniyet olacak ölçüde sahip değillerse nefislerde/toplumda akıl, hikmet, ortak amaçlılık ve adalet yerine hile ve kurnazlık zihniyeti yerleşir. Bir toplum pratik hikmeti kaybetmişse tüm yaşam alanlarında zihin alışkanlığı hâline getirdiği hile, sinsilik ve kurnazlığı; zekâ göstergesi, uyanıklık ve haz kaynağı olarak algılar. Hile, sinsilik ve kurnazlık kısa sürede refah getirir ancak uzun vadede mutluluk sağlamaz. Çünkü hikmet sahipleri sadece yakın değil en uzak nedenleri ve sonuçları da görebilen insanlardır.

Pratik hikmetin yerine kurnazlığı ve hileyi yücelten bir zihniyet, amaca erişmek için her tür aracı meşru görmeye başlayan bir zihniyettir. Bu zihniyete günümüzden bir örnek olarak Türkiye'nin bağına hançer saplayan hain FETÖ'yu misal gösterebiliriz. Hukuk formasyonu aldığı hâlde adaleti hiçe sayarak FETÖ'yu sevk ve idare eden güç odaklarının emirlerini gözü kapalı yerine getiren örgüt mensubu hâkim ve savcılarının durumu, vicdan rahatlığı şovu sergilemeleri ile birlikte düşünüldüğünde ibretlik bir durumdur. Tam da bu örneğin bize anlattığı sebeple, adaletsizliği besleyen kaynakları kurutmak için ortaya konulması gereken asıl mücadele, zihniyete karşı yapılmalıdır.

Adaletin en büyük yakıtı hikmettir. Hikmet yolunun üstündeki en büyük tehlike ise kurnazlık ve hilebazlıktır. Hikmete sahip olmayan insanların işi, her yerde ve her zaman adalete tuzak kurmaktır.

Kuşkusuz insan aziz ve kıymetli bir varlık olarak hak ettiği değeri görmedikçe hikmetin kendisi de adalet oluşturamaz. Çünkü üstün insan, ilahî insan, adil insan, erdemli insan, mutlu insan özdeş kavramlardır. Bu özdeşlikler kurulmadıkça ameli hikmeti aramak sadece kurnazlığa ve hilebazlığa hizmet eder.

Hikmet en yüksek amaca hizmet eder. Pratik hikmet ise bu kutsal/yüksek amaca giden yolun işaretlerini gösterir. Peki, yaşam amacının tespit edilip, hikmetin keşfettiği ve pratik hikmetin bu amacı gerçekleştirmek istediği bu alan neresidir? Bu alan, adaletin tam hâkim olduğu erdemli şehirdir.

Adalet İçin: Sevgi

Farabi'ye göre şehir temelde iki kaynaktan beslenir: Erdemli ve cahil toplumlar. Cahil toplumlar sadece ihtiyaçların bir araya getirdiği toplumlardır.⁵⁶ Adalete dayalı

⁵⁶ Farabi, Es- Siyaset ul Medeniyye, Çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992

erdemli toplumlar ise gerçek sevgi bağı ile birbirlerine bağlıdır. Toplumu oluşturan bireyler sadece adalet ve adil eylemler (hukuk) ile kontrol edilir ve korunur. Sevgi, aile ve kan bağında olduğu gibi ya doğuştan ya da “iradî sevgi” olmak üzere iki türdür. Sevgi yolunda olabilmek için adil, *iyi ve güzel olmak; adil, iyi ve güzel davranmak* gibi iradî eylemlerde bulunmak gerekmektedir. İradî sevgi ise üç türlü tezahür edebilir: Erdeme iştirakten oluşan sevgi, faydaya dayalı sevgi ve zevk için olan sevgi.⁵⁷

Farabi’ye göre adalet her zaman sevgiye tâbidir. Eş deyişle adalet sevgiyi izler. Erdemli toplumda sevgi öncelikle erdeme olan iştiraklerle meydana gelir. Bu bakımdan iştirakleri sevgi ile çoğaltmak erdemleri çoğaltmaktır. Bu iştirakler ise düşünceler ve eylemlerle ilgilidir.⁵⁸

Farabi’ye göre iştirak edilmesi gereken düşünceler üçtür: Başlangıç, son ve hem başlangıç hem de son ile ilgili düşünceler. Başlangıç düşüncelere Tanrı, ruhani varlıklar, örnek iyi insanlar ve varlığın nasıl oluştuğunu örnek verebiliriz. Son ile ilgili düşüncelere ise Farabi, mutluluk örneğini verir. Üçüncüsüne (başlangıç ve son bir arada) ise o mutluluğu elde eden eylemleri misal verir. Adil eylemler buna güzel bir örnektir.⁵⁹ Farabi, her eylemin bir başı, bir sonu ve bir de hem başı hem de sonu vardır dedikten sonra, öyleyse hangi eylemi yaparsan yap, o eylemin başını, sonunu ve hem başını ve hem de sonunu bir arada-her iki durumu daha kolay vizüalizasyon yapması için zihne hazır sunmak- mutlaka düşünmeyi zihinsel alışkanlık hâline getir, demektedir.

Erdemli şehrin sakinleri bu tarzda düşünülmüş görüşler üzerinde istişare edip, görüş birliği oluştuğunda o toplumda karşılıklı sevgi oluşur. Daha sonra karşılıklı faydaya dayalı bir sevgi de ortaya çıkabilir. Ancak bu ikinci tür sevgi sadece onların karşılıklı sevgilerini artırır fakat azaltmaz. Çünkü insan insana yardımcı olmak üzere de var edilmiştir. Bu nedenle sevgi insanın birleştirici yönüdür. Sevgi ayrıştırıp bölen ve parçalayan ve sonra da yutan bir duygu değildir. Öyle ki sonuçta erdemli toplumun insanları sevgi ile birbiriyle birleşirler ve birbirine bağlanırlar.⁶⁰ İnsanın temel özelliği birleştirmektir, ayrıştırmak ve ötekileştirmek değildir.

s.53.

⁵⁷ Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. Hanıfı Özcan, M. Ü. İ. V. Yayınları, İstanbul,2014, s.87.

⁵⁸ Adalet-sevgi ilişkisi için ayrıca bakınız. A. Kamil Cihan, İbn Miskeveh’te Adaletin Sosyal Boyutu, Kur’an ve Sosyal Adalet, Bursa, 2016, s.181

⁵⁹ A.g. e. s.88.

⁶⁰ A.g. e. s.88

Adil Bedel

Adalet ancak toplumun ortak olduğu iyi şeylerin onların arasında hakça paylaşılması ve bu iyi şeylerin korunmasında ortaya çıkar. Bu iyi şeyler, güven, servet, şeref/onur, makam ve ortak değerlerdir. Şehir halkının tüm bu iyilerde hak ettiği eşit bir ölçüde bir payı vardır. Bu payın hak edilenden az ya da çok tevdi edilmesi (cevr) adaletsizliktir. Az olması fert aleyhine, çok olması ise toplum aleyhine adaletsizliktir. Zira adalet herkesin payının korunmasını gerektirir. Payların korunması için garantilerin (şerait) mevcudiyeti; payların gönüllü olarak değişimi için de değiş tokuşun, yani ticari yaşamın sözleşmeler ile garanti altına alınması gerekir. Farabi'ye göre en büyük güvence piyasadaki “*adil bedel*” sisteminin kesinlikle garanti edilmesidir.⁶¹

Farabi'ye göre burada adalet adil bedel sisteminin doğru, hak ve hakkaniyet ölçülerine göre çalışmasıdır. Adaletsizlik ise haksız bedel sisteminin şehirde alışkanlık hâline gelmesidir.⁶² Bedel sisteminden sadece piyasa anlamamak gerekir, iyi, faydalı olan şeylerin adil bir karşılığı toplumda mutlaka olmalıdır. Serbest piyasaya ekonomilerinde fiyatlara devlet eliyle müdahale edilmemesinin temel mantığı, piyasanın rekabet ilkesine dayanarak adil fiyatları/bedelleri kendi kendine sağlayabileceğine dair iyimser beklentidir. Gerçekte ise piyasa, bilhassa çoğunluğun faydasını gözeten kamusal bir anlayışın yasal standartlarla oturtulmadığı cemiyetlerde ve elbette ki piyasayı işleten hâkim dinamiklerin pratik hikmetlere sahip olmamasından dolayı hileye, sinsiliğe, açgözlülüğe ve kurnazlığa yenik düşmüştür. Bir başka deyişle serbest piyasa kendi kendini kontrol yerine, sermaye ve iktidar odaklarının çıkarlarını ve kârlarını artırmaya dönük işler hâle gelmiştir. Bu durum adaletsizliğe davetiye çıkarmaktadır. Oysa serbest piyasa adına yürütülen haksız kâr sistemine kamu otoritesinin müdahale etmemesi adaletsiz bir tutumdur.

Sonuç

Adalet kozmik ve iradi dünyanın temeli durumundadır. Bu temel olmazsa düzen olmaz. Düzen olmazsa ilkeler olmaz. İlkeler olmazsa adalet tesis edilemez. Farabi, adalet ve mutluluk arasında güçlü bir bağ kurar. Mutluluk, yaşamın amacı olmalıdır. Bu amaca ulaşmak da ancak adalet erdeminin gerçekleşmesi ile mümkün olabilir. Farabi, adalet kavramını erdemli eylemler ve erdemli ilişkiler anlamında kullanır. Bu nedenle adalet ahlak ve siyaset ile doğrudan ilişkilidir. Farabi'ye göre

⁶¹ A.g.e.s.89

⁶² A.g.e. s.89-91.

adalet bir kemal arayışı ve bir kemal mertebesidir. Bu anlamda zihinle de doğrudan ilişkilidir. Sağlıksız bir zihniyetten adalet beklemek yersiz bir beklentidir.

Farabi, kendinden önceki büyük filozoflardan adalet konusunda etkilenmiş ancak kendine özgü bir adalet anlayışı ortaya koymaktan da geri durmamıştır. Onun, özellikle doğal adalet anlayışını “Doğaya uygun olan adildir ve o hâlde adalet zorla elde edilen bir hâkimiyetidir. Adalet her kim olursa olsun insanın yolu üzerine dikilen varlığın ezilmesidir. Bütün bunlar doğal adalete uygundur ve erdemın ta kendisidir”⁶³ türündeki ahlaktan yoksun görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve bunları cahil toplumun görüşleri olarak nitelendirmiştir.

Farabi, herkesin herkesten korktuğu güvensiz toplumlarda adaletin zor; birbirine iradî sevgi bağı ile bağlı güven toplumlarında ise hızla tecelli edeceği görüşündendir. Adaletsizlik yapan bir kişiye misli ile karşılık vermek adaletin gereğidir. Adalet hayatın her alanında olmalıdır. Ancak bazı alanlarda güçsüzleri, gücü yetmeyenlerin, örneğin çocukların, haklarını korumak için otoriteye mutlak ihtiyaç vardır. Piyasalar hayatın en geniş alanını kapsar. Bu nedenle piyasadaki adalet en az düzeltici adalet kadar önemlidir. Farabi’ye göre yetkililer piyasadaki adil bedel sistemini hileyle, açgözlülükle, kurnazlıkla ve sinsilikle bozanlara engel olmalı, engel olamadıklarını da mutlaka cezalandırmalıdır. Güvenin sigortası adil bedel sistemidir. Para piyasada adaleti temsil eden bir sembol olmalıdır. Aksi takdirde, yani piyasada adaletsizlik hâkim olduğunda toplumsal güven sarsılır ve fırsat bulan herkes bencilce bir tutumla kârlılığını artırma yolunu izler. Bu da dolaylı zulme rıza göstermek anlamına gelir. Zulme rıza ise zülümdür.

Farabi’ye göre erdemli bir toplumda herkes kendi yeteneğine göre bir alanda uzmanlaşmakla ilgilenmeli ve başkasının işine karışmamalıdır. Bilim de ancak bu yolla gelişir. Farabi’ye göre bilim de ancak adaletle hak, liyakat ve paya dönüşüp değer kazanır. Bu anlamda adaletin, yetenekli, becerikli, uzmanlaşmış ve disiplinli bir zihinle dolaysız bir ilişkisi vardır. Adalet gözün görmeyi, kulağın işitmeyi en iyi şekilde yapmasıdır. Adalet gerçekte bir zihniyet meselesidir.

Kaynakça:

Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.

Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, remzi Yayınları, İstanbul, 1983.

⁶³ Farabi, *El Medinetü’l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990 s.102.

- Aydınlı, Y. Farabi'de Kozmik Uyum, Bağlılık ve Düzenin İnsani Alana Yansıması, Kur'an ve Sosyal Adalet, Bursa, 2016
- Bayraklı, B. Farabi'nin Eğitim Felsefesinde Adalet Kavramı,,M.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı, 5-6, İstanbul, 1993
- Farabi, El Medinetül Fazıla, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1990.
- Farabi, Es- Siyaset ul Medeniyye, Çev. M. Aydın, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1992.
- Farabi, Mutluğun Kazanılması, Çev. A. Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Farabi, Mutluluk Yoluna Yönelme Çev. H. Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993.
- Farabi, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. H. Özcan, MÜİV Yayınları, İstanbul, 2014.
- Güriz, A., Adalet Kavramı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- Güriz, A., Hukuk Felsefesi, A. Ü. Yayınları, Ankara, 1996.
- Ksenophon, Sokrates'ten Anılar, Çev. C. Şentuna, Ankara, 1997.
- Kamil, A. C. İbn Miskevayh'te Adaletin Sosyal Boyutu, Kur'an ve Sosyal Adalet, Bursa, 2016.
- Platon, Devlet, Çev. H. Demirhan, Palme Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Platon, Sokrates'in Savunması, Çev. F. İlkderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Skirbekk, G. Felsefe Tarihi, Çev. E. Akbaş, Üniversite Kitapevi Yay., İstanbul, 1971.
- Soccio, Douglas J., Felsefeye Giriş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.
- Thilly, F., Bir Felsefe Tarihi, Çev. N. Küçük, İdea Yayınları, İstanbul, 2010.
- Topakkaya, A., Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles – Platon Karşılaştırılması, FLSF Dergisi, Sayı 6, Cilt,6, 2008, ss.27-49.
- Topakkaya, A., Hukuk ve Adalet, Adalet Yayınevi, Ankara, 2017.
- Topakkaya, A.; “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, *Erzincan Üniv. Hukuk Fak.Dergisi*, Cilt XI, sayı:1-2 (2007), ss.163-180.
- Topakkaya, A.; “Aristoteles'te Adalet Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt II/6, Kış 2009, ss.628-634
- Turan, R. Farabi Düşüncesinde Adalet: Dağıtıcı ve Düzeltici Adalet kavramlarının Yansımaları, E. Ü. Sos. Bil. Dergisi, XL,2016 s.53-71
- Wright, H. W., The Classification of the Virtues, The Journal of Philosophy, Volume 4, 1907, s.155-160.
- Yayla, A., Adalet Teorilerine Bir Bakış, Yeni Form, Ankara, 1991.
- Yayla, A., Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi, Turhan Yayınları, Ankara, 1993.
- Zeller, E., Grek Felsefe Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

M. Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili

Arslan Topakkaya¹

Özet

Makalede genelde 20. yüzyıl felsefesinin özelde ise Çağdaş Alman felsefesinin en önemli düşünürü olan M.Heidegger'in "Köklere Bağlılık" kavramı analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu kavram doğal olarak sadece felsefi bir içeriğe sahip olmayıp; aynı zamanda mekânsal, yaşamsal, sosyolojik ve psikolojik bir muhtevaya da sahiptir. Köklere bağlı olmak her şeyden önce belirli bir yerde mukim olmayı gerektirir. Mukim olmak ise dünyanın belirli bir coğrafyasında "oturmak" ya da "iskân etmek" demektir. "İskân etmek" Arapça anlamıyla bir yerde "sukûn bulmak", "sükûna ermek" uzak anlamıyla ise "rahat ve huzura" ermek demektir. Kısaca Köke bağlı olmak ve bağlı kalmak, oturmak, kök salmak, yerini sağlamlaştırmak ve böylece sükûna ermek demek iken bütün bunların tersi ise yersiz yurtsuz olmak, kökünden kesilmek, köksüzleşmek demektir. Köksüzleşmenin doğal bir sonucu ise zorunlu olarak "yer değiştirmek" yani göç etmek demektir. Köklere bağlı olmak ya da bağlı kalmak ile göç etmek bu bağlamda sürekli olarak birbirlerini dışlayan iki kavramdır. Bir ağacın meyve vermesinin temel şartı ağacın kökle yani görünmeyen toprak altıyla ilişkisini devam ettirmesidir. Kökünden çıkan bir ağaç maalesef varlığını devam ettiremez. Bu ilişkiyi insan uyguladığımızda tam bir ölümden bahsedemsek bile bir "solma", "sararma", "çürüme" veya "yerini beğenmemeden" bahsetmek pekala mümkündür. Başarılı ve mutlu bir insanın mutlaka yerine getirmesi gereken ilk şart onun köküne bağlı olmasıdır. Burada köke bağlılık sadece mekânsal bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Köke bağlı olmak aynı zamanda bir kültüre, bir değerler sistemine, bir dile ve bir geleneğe bağlı olmak demektir. Tam da bu noktada köküyle ilişkisi kesilip vatanından ya da yurdundan uzaklaşıp yurtsuz kalan göçmenlerin yaşadıkları halet-i ruhiye söz konusu olmaktadır. Göç eden bir insan kendisini kendisi yapan bütün unsurları sarsılmış olan, bu

¹ Prof. Dr.Arslan Topakkaya; Erciyes Üniv.Felsefe Bölümü, arslan_topakkaya@hotmail.com

değerler sistemini kök salmak istediği yeni bir vatan ya da yurttan nasıl filizlendireceğini veya bunu başarıp başaramayacağını tam olarak bilmeyen insandır. Bu bağlamda “göç etmek” basit bir biçimde mekânsal anlamda bir yerden başka bir yere intikal etmekten daha ziyade “köklerden koparılmış” birisinin yeni bir “kök” arama girişimidir ki bu belki de dünyada insanın başarabileceği en zor bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır”. Bu bildiri de “göç” olgusu Heidegger'in “Köklere Bağlılık” kavramından hareketle felsefi, psikolojik ve toplumsal anlamda irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Köklere Bağlılık, Göç, Mekân, Kültür, Değer, İskân, İnsan.

The Analysis of the Term Ortsverbundenheit (Dependency on the Location Relationships) in Heidegger

Abstract

This paper attempts to analyze the concept of dependency on location relationships by M. Heidegger, who is the most influential thinker of 20th century philosophy in general, and contemporary German philosophy specifically. This concept naturally not only has a philosophical content but also a spatial, vital, sociological and psychological content. Being tied to places first of all requires being a resident in a certain place. And being a resident is to “dwell” or to “live” in a particular geography of the world. To dwell in means to find rest in a place and to have rest in an another meaning is to have peace and comfort. In short, to be tied to roots and hold onto them refers to sitting, taking root, to secure one's position and in another saying to find peace; meanwhile the opposite of all these refers to having no fixed place, to be rootless, to be cut off from roots and to be baseless. The natural outcome of becoming rootless is to ‘change place’, that is to say to migrate. Holding onto roots and migrating are two terms that excludes one another constantly. Sustaining the relationship with the roots and the relationship with the underground is the primary condition for a tree to produce fruit. A tree that loses its connection with the roots cannot maintain its existence. When applying this relationship to human, it is possible to talk about a “withering away”, “decaying” or “not adopting to present place”; even if we cannot talk about an absolute death in the sense we know. The sine qua non for a person to be successful and happy is to be attached to his roots. Here, the attachment to roots should not be understood as a spatial relationship. Being tied to roots also means being bound to a culture, a system of values, a language and a tradition. At this point, the psychology of the immigrants whose relationship with their motherland and people are cut off is the matter of discussion. A person who immigrates is a man whose values that make him who he is are shattered and who does not know exactly how to nourish these values in the new land or country he wants to take roots. In this context, to migrate is a rootless person's search for roots, which is the hardest task a person could fulfill in life, rather than simply the spatial sense to travel from one place to another. This paper attempts to scrutinize the idea of migration in philosophical, psychological and sociological aspect with Heidegger's notion of ‘Dependency on Roots’.

Key Words: Heidegger, Dependency on Roots, Migration, Space, Culture, Value, Dwelling, Human.

M.Heidegger fenomenolojik ontolojinin kurucusu sayılan bir filozof olup, Felsefe Tarihinde “Varlık nedir?” sorusunu eski metafizik anlamda değil, ontolojik anlamda sorup, bu soruyu bütün bir felsefesinin temeli yapan bir düşünürdür. Heidegger felsefenin temel sorunu olarak gördüğü varlık felsefesine yönelir; ama Varlık varoluşta aranmalıdır, bir takım spekülâtif kavramlarda değil. Varlığın araştırılması gereken yer varoluştur. Varoluş özden önce gelir, özü bizzat insan varoluşu sayesinde gerçekleştirir. Varoluştan öz çıkarılmalıdır. İnsanın özü varoluşunda saklıdır. Öyleyse varoluştan yola çıkarak Varlık sorunu yeniden düzenlenmelidir. Buna göre bu felsefe eski, öz (essentia) felsefesine karşıt olarak bir varoluş (existentia) felsefesidir.

Makalemizde Heidegger felsefesinin genel bir serimini yapmaktan ziyade bizi ilgilendiren kavram olan “Köklere Bağlılık” kavramını ele almak ve bu kavramın göç kavramıyla olan ilişkisini irdelemek istiyoruz.

Başta hemen şunu belirtelim ki Heidegger’de “Köklere Bağlılık” kavramı genel anlamda “Heimatlosigkeit” kavramıyla ilişkisi bağlamında ele alınır. Bu kavram felsefe tarihinde bazı filozoflar için olumlu bir anlama sahiptir (mesala F.Nietzsche, Hannah Arent Deleuze vs.) ve bu filozoflar yurtsuzluğu olumsuz bir durum olarak değil, insanın özgürlüğü bağlamında olumlu ve istenilen bir durum olarak değerlendirirler.²

Heidegger felsefesi söz konusu olduğunda “Yersiz Yurtsuzluk ya da Vatansızlık” genel anlamda “Köklere Bağlılık” kavramının karşıtı olarak kullanıldığından ilk olarak bu kavramın tahlili konunun anlaşılması bağlamında önem arz etmektedir. Yersiz Yurtsuzluk Heidegger felsefesinin temel kavramlarından olup, o kendisine sürekli olarak “biz [yeryüzünde] herhangi bir yerde kendimizi evimizde hissediyor muyuz?” diye sorar. Heidegger’in burada kullandığı “biz” kavramı doğal olarak sadece filozofları ya da bir grup insanı ilgilendirmemektedir. O, biz kavramıyla doğasının bir gereği olarak “Yurtsuz” olan çağdaş insanı kasteder.³

Heidegger modern insanın temel belirlenimlerinden biri olarak “Yurtsuz” kav-

² F.Nietzsche; Jugendschriften. Dichtungen Dichtungen, Aufsätze, Vorträge, Aufzeichnungen und philologische Arbeiten, 1858-1868. München 1923, s.10

³ R.Marten; Heideggers Heimat: Eine Philosophische Herausforderung.In: U. Guzzoni (Hrsg.), Nachdenken über Heidegger: Eine Bestandsaufnahme. Hildesheim 1980, s.136–159.

ramını kullanır. Heidegger'in biyografisine baktığımızda kendi yaşamı genel olarak kırsal ya da daha güzel bir tabirler köyde geçmiş olduğundan bu anlamda bir memleket tasavvuruna sahip olup; (...) özellikle tarihsel varoluş tarzı bağlamında bir “Yersiz, Yurtsuzlukla” belirlenmiştir.⁴ Heidegger felsefesi “dil” ile “evi” birlikte değerlendirir ve buna göre dil düşüncenin evidir. Hem ülke hem de dil bireyin seçimine bağlı bir şey değildir. İnsan herhangi bir seçim yapmadan bu ikisinin içinde doğar. Bu açıdan bakıldığında bir dile sahip (buradaki dil anadildir) olmayan bir insanın yurdu da yoktur.⁵

Heidegger “mukim olma ve iskân etme” olgusunun insan özgürlüğü ile diğer bir ifadeyle insan varoluşunun idraki ile yakından ilgili olduğu inancındadır. Bu bağlamda insan varlığı (Das Sein des Menschen) “inşa etmek (bauen) ve iskân etmekle (wohnen) çok yakından ilgilidir. İnsanları özleri gereği yersiz yurtsuz düşünmek, onları *arta kalan* veya *hala kalan* bir iz ya da çizgi olarak düşünmekten başka bir anlama gelmemektir. Heidegger'e göre modern insan yersiz yurtsuz bir insandır, kendine yer ve yurt aramaktadır.”Heidegger'in anladığı gibi [insan] sürekli olarak iskân etmenin özünü; yani kendi yurdunu aramaktadır. Novalis ‘nereye gidiyoruz’ diye sorar: sürekli olarak eve gidiyoruz. İnsan kendi hakiki vatanını bulduğunu, oraya ulaştığını ve orada mutlu olduğunu iddia ederse sadece kendini kandırılmış olur. İddia etmiş olduğu sözde yurdunu bulma durumu aslında onun gerçekten yersiz yurtsuz olduğunun ve en gerçek anlamda da yerini yurdunu bulamadığının kanıtıdır. İnsanın özü hiçbir zaman tatmin edilemeyen bir vatan ya da yurt hasretinden oluşmaktadır”⁶

Heidegger yersiz yurtsuzluk kavramının patolojik bir anlama da sahip olduğunu belirtir. Bu durum annesini kaybetmiş bir çocuğun durumuna benzemektedir. “Annemizi kaybetmemiz bizim için onu her yerde arama ve ona sahip olma arzumuzu ve buna dair özlemimizi kamçılıamaktadır”.⁷ Bu bağlamda aslında yeryüzünde yaşayan bütün insanlar doğuştan yersiz yurtsuzdurlar; çünkü annelerini hiçbir zaman bulamayacaklarıdır. Bütün denemeleri başarısız kalmaya mahkûmdur.

Heidegger için yersiz yurtsuzluk mutlak anlamda olumsuz bir durum değildir. O daha ziyade modern insanın kendini bir türlü “evinde hissedememesi” durumunu, bir iç sıkıntıyı, anlamsızlık, başarısızlık ve insanın nereye ait olduğunu bilememe

⁴ A.g.e., s.139.

⁵ H.Heidegger (Hrsg.); Martin Heidegger, Gesamtausgabe: 1.Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Band 13, Aus der Erfahrung des Denkens. 2. Auflage. Stuttgart 2002, ss.156–157, s.156.

⁶ S.Neef; An Board der Bauhaus: Zur Heimatlosigkeit der Moderne, Bielefeld 2009, s.24 vd.

⁷ R. Marten, a.g.e., s.136.

durumu belirtmek için bu kavrama başvurur. Bu anlamda modern insanın bu kavramı görmezden gelerek yaşaması çok olası da değildir. Heidegger yersiz yurtsuzluğu aynı zamanda özgürlüğü beraberinde getiren bir durum olarak da anlar. Bu bağlamda onda yersiz yurtsuzluk bir dünya kaderi olarak “dünya vatandaşlığı ile” eşit görülmektedir.

Yersiz, yurtsuzluk (Heimatlosigkeit) kavramının Heidegger’de belli başlı anlamlarını verdikten sonra asıl makale konumuz olan “Köklere Bağlılık” kavramı hakkında şunları söylemek mümkündür: Heidegger’de bu kavram ilk olarak “inşa etmek” (bauen) ve “iskân etmek” (wohnen) kavramlarıyla yakından ilgilidir. Oturmak iki türlü tarif edilebilir; ilki günlük anlamda ve deruni olmayan anlam, yani bir yerde kafasını sokacak bir evi olma, bir adrese sahip olma vs. gibi. Bu anlam kelimenin ilk anlamı olmasına rağmen oldukça dar bir anlamdır. İkinci ve daha özsel anlamı ile oturmak ya da ikamet etmek, insan varlığını kendi bulunduğu yere bağlılık hissetmesi, kendisini oraya bağlaması (sich an Ort verbinden) ve son olarak da yer sevgisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Topophilie). Bu durum vatan sevgisi ile karıştırılmamalıdır. Vatan sevgisinde az ya da çok ideoloji ya da abartı her zaman vardır; halbuki insanın kendi bulunduğu yere bağlılığı daha duygusal, daha içten ve daha özseldir. Buna basit bir örnek verecek olursak vatan sevgisi bütün bir vatanla ilgiliyken, kendi doğduğunuz ve yaşadığınız yere olan sevginiz birincisine göre doğal olarak daha fazladır. Heidegger iskân etmenin temel ölçüsünü de bize dilin verdiğiniz söyler.⁸

Heidegger mekân kavramını hiçbir zaman üç boyutlu fiziksel bir kavram olarak anlamaz.⁹ Onun için mekân varoluşsal bir boyutu olan genel anlamda insani tecrübenin temel kaynağı olarak ortaya çıkan “mesafe” (Distanz) kavramıyla birlikte düşünür.¹⁰ Bu mesafe sadece Ben ile diğer varlıkların tek bir varlık olmasına engel olmakla kalmamakta; aynı zamanda bireye bu mesafeyi aşma ve dünya ile irtibat kurma imkânı da vermektedir. Bu durum aynı zamanda öznellik ve nesnellik olgusunun açığa çıkmasına sebep olmakta, yabancılaşma ve bunu aşma arasındaki diyalektik yapıyı da kurmaktadır. Bu diyalektik ilişki de zaten bireyin kendisini oluşturmaktadır. İnsanın kendisini bu anlamda mekânsal bir ilişki içine sokması aynı zamanda onun zamansal bir ilişki içine de girmesi demektir. Zaman ve mekân-

⁸ M.Heidegger; Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, s.146.

⁹ M.Heidegger; Sein und Zeit, 18.Auflage, Tübingen 2001, s.104 vd.

¹⁰ E.W.Soja: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in *Critical Social Theory*. London 1989, s.132.

la bu bağlamdaki ilişki her türlü fiziksel ilişkinin ötesinde olan bir ilişkidir.¹¹

Heidegger modern sürecin köklere bağlılık (Ortsverbundenheit) kavramını aşındırdığı inancındadır. Artık vatan ya da yurt kavramının eski toplumsal anlam ve değeri kaybolmuştur. Bir yere bağlı olmak ya da yurda bağlılık artık bireysel aidiyetin eski bir paradigması olmak durumundadır. Yurt ya da vatan değişmeyen, sürekli sabit kalan bir kavram olup; sadece sosyal bağlar sayesinde varlığını devam ettirebilmektedir. Yersiz yurtsuzluk Heidegger'e göre artık bir dünya kaderi (*Welt-schicksal*) haline gelmiştir.¹²

Yersiz yurtsuzluk postmodern felsefede mesela Deleuze'de olumsuz bir durum olarak algılanmaz. Aksine yersiz yurtsuzluğu Deleuze ideal bir durum olarak görür. Buna örnek olarak da göçebeleri verir. Göçebeler herhangi bir yurt ya da vatana sahip olmamalarına rağmen yerleşik hayattakilerle karşılaştırıldığında daha mutludurlar. Gerçekten de durum paradoksal bir biçimde genel olarak öyle gözükmektedir. Aynı ilişki mesela aynı türün evcil haliyle yabancı hali arasında da söz konusudur. Buradan çıkan doğal sonuç şudur: Her ne kadar barınma ve yer yurt sahibi olma insanın temel fizyolojik ve sosyolojik ihtiyacı olmasına rağmen "mutluluk" için yeter şart değildir. Belki de insanı "belirli bir yere" hapsolmaktan kurtardığından aslında istenilen bir şey olarak görülmektedir. "Göçebelerin köksüzlüğü ve yurtsuzluğu -globalleşme sürecinde- açık bir dünyada özgürlüğün ideal anlamda gerçekleşmesinin sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır".¹³ Heidegger anlamında kalmak anlamında oturmak postmodern süreçte ne istenilen bir şeydir ne de mümkündür. Bu süreç bütün insanlar turist olarak görür.

Bütün bu süreçlere rağmen yerel ve özsel olanın global dünyanın temel dinamiği olan radikal universalizme karşı değerini koruduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda Hüppauf Heidegger'den hareketle yer ve yurdu genel universalizm düşüncelerine karşı gelebilecek ve bu anlamda yabancılaşmayı da engelleyecek bir basamak olarak görür.¹⁴

Yersiz yurtsuzluk retoriğinin özellikle 20 yüzyılda insanlığı felsefi anlamda bir dekadansa sürüklediği aşikârdır. Bu süreç, insanın görünmez ve fark edilmez

¹¹ A.g.e., s.133.

¹² B.Hüppauf; Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung“. In: *Heimat. Konturen und Konjunktoren eines umstrittenen Konzepts*. Hrsg. von Gunther Gebhard Oliver Geisler und Steffen Schröter. Bielefeld 2007, ss.109–144, s.124.

¹³ A.g.e., s.134.

¹⁴ A.g.e., s.132.

bir biçimde kendisine yabancılaşmasına ve doğal olarak köklerden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Heidegger'in köklere bağlılık kavramı tam da bu tehlikeye karşı geliştirilen bir kavram olup, köklere dönmeyi, yer ve yurduna sahip çıkmayı önerir. Zira kök olmadan dal ve budak olmaz.

Yer ya da yurt Heidegger için sadece insanın üzerinde yaşadığı toprak parçası değildir. İskân etmek Heidegger'de insanın kendini konumlandığı ve sükûna erdiği *kalmak* olarak oturmak; ya da diğer tabirle ikamet etmektir. İkamet etmek onun için ölümlü ve sonlu olanın yeryüzünde varoluş şeklidir.¹⁵ Bu varoluş şekli de coğrafi, toplumsal ve insani anlamda kendini farklı şekilde gösterir. Bu manada yer ya da yurt kendini zaman içinde gerçekleştirir. İkamet etmenin özü olan kendini bir yere yerleştirmek (sich aufhalten) ya da bir yere yerleşik olarak kalmak bir süreklilik ifade etse de bir sonsuzluğu da ifade etmez. Ölümlünün dünya üzerinde varoluş şekli daha ziyade hareket üzerinedir. Bu anlamda ikamet etmek (wohnen) sadece istikrarlı bir kalmayı değil, aynı zamanda çembersel anlamda sürekli tekrar geri dönmeyi de ifade eder. Bir yere yerleşmiş olmak kavramı devam eden ya da kesintiye uğrayan bir hareketliliğe işaret eder. "İnsan *ev yolunda* olan biri olarak sürekli yolda olmayı kendi içinde barındıran yerel olana bağlıdır. Benzer bir biçimde yolda olmak yereli kendi içinden çıkartır. İnsan aslında bu ikisi arasında gidip gelen sarkaç gibidir. Bundan dolayı hem ev yolunda olan hem de ikisi arasında olan anlamlandırır. İnsan ne sadece duran ve gören bir varlıktır; ne de göçen ve göçebe olan bir varlıktır; o kendi ikametinden yol alan, yol alırken de ikamet eden bir varlıktır".¹⁶

Eğer insan özü gereği yukarıda olduğu gibi *oturan* ve *giden* olarak tanımlanırsa ve kendisiyle ilişkili olan mekân yer ve yurt olarak kabul edilirse böylece oturu- lan her mekân yurt olmak durumundadır. Bu bağlamda ikamet etmek bir yerde ya da bir evde oturmanın tek şekli olarak düşünülemez. Oturulan mekânlar değişken olan yer ve yurdun fiktiv ilişki ağını oluşturur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Bu kavram Heidegger'de doğal olarak sadece mekânsal bir içeriğe sahip değildir. Belki ilk akla getirdiği "mekân" kavramından çok daha fazla felsefi bir içeriğe sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Köklere bağlı olmak her şeyden önce belirli bir yerde mukim olmayı gerektirir. Mukim olmak ise dünyanın belirli bir coğrafyasında "oturmak" ya da "iskân etmek" demektir. "İskân etmek" Arapça anlamıyla bir yerde "sukün bulmak", "sükûna

¹⁵ M.Heidegger; Bauen, Wohnen und Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 2000, ss.145-164, s.150.

¹⁶ K.Joisten; Philosophie der Heimat der philosophie, Berlin 2003, s.51.

ermek” uzak anlamıyla ise “rahat ve huzura” ermek demektir. İlginç bir biçimde Heidegger'in bir yerde “kalmak” olarak tarif ettiği “oturmak” kavramının kökünde rahat ve huzura erme (wohn- wohl haben) anlamı vardır. Kısaca Köke bağlı olmak ve bağlı kalmak, oturmak, kök salmak, yerini sağlamlaştırmak ve böylece sükûna ermek demek iken; bütün bunların tersi ise yersiz yurtsuz olmak, kökünden kesilmek, köksüzleşmek demektir. Köksüzleşmenin doğal bir sonucu ise zorunlu olarak “yer değiştirmek”, yani göç etmek demektir.

Köklere bağlı olmak ya da bağlı kalmak ile göç etmek bu bağlamda sürekli olarak birbirlerini dışlayan iki kavramdır. Bir ağacın meyve vermesinin temel şartı ağacın kökle yani görünmeyen toprak altıyla ilişkisini devam ettirmesidir. Kökünden çıkan bir ağaç maalesef varlığını devam ettiremez. Bu ilişkiyi insana uyguladığımızda tam bir ölümden bahsedemsek bile bir “solma”, “sararma”, “çürüme” veya “yerini beğenmemeden” bahsetmek pekâlâ mümkündür. Başarılı ve mutlu bir insanın mutlaka yerine getirmesi gereken ilk şart onun köküne bağlı olmasıdır. Burada köke bağlılık sadece mekânsal bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Köke bağlı olmak aynı zamanda bir kültüre, bir değerler sistemine, bir dile ve bir geleneğe bağlı olmak demektir. Tam da bu noktada köküyle ilişkisi kesilip vatanından ya da yurdundan uzaklaşıp yurtsuz kalan göçmenlerin yaşadıkları halet-i ruhiye üzerinde durulması gereken ve her şeyden önce de anlaşılması gereken bir durumdur. Göç eden bir insan kendisini kendisi yapan bütün unsurları sarsılmış olan, bu değerler sistemini kök salmak istediği yeni bir vatan ya da yurttan nasıl filizlendireceğini veya bunu başarıp başaramayacağını tam olarak bilmeyen insandır. Bu bağlamda “göç etmek” basit bir biçimde mekânsal anlamda bir yerden başka bir yere intikal etmekten daha ziyade “köklerden koparılmış” birisinin yeni bir “kök” arama girişimidir ki bu belki de dünyada insanın başarabileceği en zor bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 18. Auflage, Tübingen 2001.

Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.

Heidegger, Hermann [Hrsg.], Martin Heidegger, Gesamtausgabe: 1. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Band 13, Aus der Erfahrung des Denkens. 2. Auflage. Stuttgart 2002, ss.156–157.

Heidegger, Martin „Bauen Wohnen Denken“. In: Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. 2000, ss. 145–164.

Hüppauf, Bernd „Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein

Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung“. In: Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. Hrsg. von Gunther Gebhard, Oliver Geisler und Steffen Schröter. Bielefeld 2007, ss.109–144.

Joisten, Karen (2003). Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie. Berlin 2003.

Marten, Rainer (1980). Heideggers Heimat: Eine Philosophische Herausforderung. In: U. Guzzoni (Hrsg.), Nachdenken über Heidegger: Eine Bestandsaufnahme Hildesheim: Gerstenberg Verlag. S.136–159.

Nietzsche, Friedrich (1923). Jugendschriften: Dichtungen Dichtungen, Aufsätze, Vorträge, Aufzeichnungen und philologische Arbeiten, 1858-1868. München 1923,

Neef, Sonja [Hrsg.] An Board der Bauhaus: Zur Heimatlosigkeit der Moderne. Bielefeld 2009.

Soja, Edward. W., Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London 1989.

Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti

Lokman Çilingir¹

Özet

Birçok alanda olduğu gibi siyaset alanında da sıkça çıkmazlarla ve sorun yumaklarıyla karşı karşıya kalırız. Düğümü çözmeye yönelik her denemenin beraberinde konudan kopmalara ve yetersiz gerekçelendirmelere de yol açtığı bir vakıadır. Sevgi ya da dostluk kavramı İlkçağdan günümüze siyasete eşlik eden böylesi ana sorunsallardan biridir. Zamanla sevgi (philia), aşk (eros) ve ilâhî aşk (agabe) olarak üç ana kategoride gündeme gelen sevgi sözcüğünün kavramsal temellerinin Antik Grekte atıldığına ve Yeni Platonculuk üzerinden İslam dünyasına geçişte iki ana damar üzerinden yürüdüğüne şahit oluruz: ontolojik bir ilke olarak kavranılan aşk ve daha çok siyasi bir ilke olarak geliştirilen dostluk/sevgi. Bunlardan ilki Platon'daki idelere değin yüceltilen eros üzerinden hareket eden ve Plotinus'ta ontolojik ve mistik bir yapıya evrilerek İslam siyaset felsefecilerinde südurcu varlık anlayışına hayat veren ve akabinde bilhassa mistik düşünür ve şairlerde “ilahi aşka” vardıran koldur. İkincisi ise philia'nın (dostluk) Aristoteles'te siyasi bir kategori olarak tesis edilmesine binaen Farabi, İbn Miskeveyh ve Tusi üzerinden yürüyen “siyasi sevgi” koludur.

Bu yazıda amacımız, Grek dünyasında Platon ve Aristoteles tarafından biçimlendirilen ve İslam dünyasında Farabi sayesinde İslam siyaset felsefesi geleneğinin ayrılmaz bir parçası konumuna gelen sevgi kavramının siyasi boyutundan tam olarak ne anlaşıldığını, sevgiyle adalet ve siyaset arasında nasıl bir bağ kurulduğunu yani sevginin siyasi bir kategori olarak nasıl inşa edildiğini, diğer bir deyişle, “sevgi ve barış siyaseti” diye adlandırabileceğimiz girişimin ne denli tutarlı ve başarılı olduğunu çözümlenmeye çalışmaktır.

Anahtar Sözcükler: *Sevgi, Barış, Siyaset, Sevgi Siyaseti.*

¹ Prof. Dr. Lokman Çilingir, OMU Felsefe Bölümü Öğretim üyesi. lcingir@hotmail.com

Politics of Love From Plato to Tusi

Abstract

As it is the case in many areas, we frequently encounter many impasses and knots of problems in the area of politics as well. It is a fact that every attempt to untie the knots leads to breaks from the subject and insufficient justifications. The concept of love or friendship continues to be one of these main problematical subjects in politics from Antiquity till today. We observe that the term ‘love’ which come to the fore in three main categories, friendly love (*philia*), passionate love (*eros*) and divine love (*agape*) over time is founded conceptually in Ancient Greece at first. The concept’s path to Islamic world via Neo-platonism can be traced into two veins: the first one is love conceived as an ontological principle and the second one is friendly love or friendship elaborated as a political principle. In the former we can trace the concept of *eros* by starting from its sublimation to ideas of beauty-good and God in Plato, enter Islamic philosophers’ ontological theory of emanation through its transformation into an ontological and mystical structure in Plotinus and finally we can reach the “divine love” of mystics and poets particularly. The latter is the path of “political love” based on the Aristotle’s establishment of *philia* (friendship) as a political category and can be traced through Ibn Miskawayh and Tusi.

In this paper our aim is to analyze what exactly the political aspect of the concept of love which is formed by Plato and Aristotle and which is made an inseparable part of the tradition of Islamic political philosophy through the ideas Farabi means, how love, politics and justice is related; in other words, how the concept of love is established as a political category. Thus, we try to analyze to what extent the attempt called “politics of love and peace” can be considered to be successful and consistent.

Keywords: Friendly love (*philia*), Passionate love (*eros*), Divine love (*agape*), Peace, Politics of love

I.

Sevgi, Antikçağda kardinal erdemlerden sayılmasa da çoğu düşünürün etik-metafizik sisteminde önemli bir yer işgal eder. Herakleitos onu karşıtları birleştiren esas olarak görürken, Parmenides her şeyi güden ve idare eden *daimon* olarak değerlendirir.² Empedokles’te sevgi, itici ve ayırıcı nefrete karşıt olarak, her şeyin her şeyi çektiği metafizik bir ilkedir.³ Sokrates’te ise sevgi, tutkusallığı ve tenselliği öne

² Bkz. Platon, *Symposium* (Şölen), çev. E. Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul 1995, 187 b.; ayrıca Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, VIII, 1155 b 5.

³ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. S. Y. Baydur Sosyal Yayınevi, İstanbul, tarihsiz, s. 98.

çıkaran Sofistlerin aksine *tinsel* olanla ilgilidir. Platon, kendinden önce ortaya konulan tartışmaların ışığında sevgiyi *philia* ve ama özellikle *eros* kavramları üzerinden felsefenin konu ve yöntemleri arasına dâhil eder ve kendinden sonraki ayrımlara kaynaklık eder. Bu bağlamda o sevgiyi, tensel boyuttan toplumsal ve tinsel boyuta değin yüceltir. Aşk (*eros*) onda hem tinsel yaratıcılığın hem de ölümsüzlük ve hakikate erişmenin aracıdır. Siyasi bağlamında ise aşk onda toplumu bir arada tutan iksir, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet gibi erdemlerin kaynağıdır. Platon'un son dönem eseri olan *Yasalar*'da kanunların din ve sevgi ile içselleştirilmesi düşüncesi öne çıkar.⁴ Aristoteles'e gelindiğinde, Platon'da metafizik ve bireysel bir ilke olan aşkın (*eros*) yerini sosyal ve siyasi bir kavram olarak konumlandırılan *dostluk* (*philia*) alır. Lakin hem Sokratik-Platon'da hem de Aristoteles'te, Antikçağın genel eğilimine uygun olarak, ahlak ile siyaset hala iç içedir, yani siyaset ya da siyasi iyi, yaratılış amacı olan mutluluğa bizi erdştirecek olan ahlaki iyinin gerçekleştirim sahasıdır. Bu yüzden toplumsal boyutu olmayan bir erdem ahlak ve siyasetin içiçeliğiyle çelişir, her ne kadar erdemın bireysel boyutu ahlak, sosyal boyutu siyaset olarak anlaşılıyor olsa da.

Antik seleflerine uygun felsefi bir siyaset anlayışından hareket eden rasyonalist İslam düşünürleri başta Farabi ve İbn Miskeveyh olmak üzere dostluğu siyasi bir erdem olarak kurma noktasında belirgin adımlar atarlar. Söz konusu girişimin felsefi sahadaki son halkası Tusi'dir. Bu sebeple biz yazımızda, sorunun gelişim sürecine paralel olarak, sevgi kavramının Platon ve Aristoteles'te ana hatlarını ortaya koyduktan sonra, İslam dünyasında Farabi ve İbn Miskeveyh'te yansımalarını kısaca belirtip, nihayetinde Tusi'de sorunun vardığı son noktayı ortaya koymaya çalışacağız.

II.

Platon (427-347) sevgi/aşk kavramını olgunluk dönemi diyalogları *Phaedros*, *Symposion* ve *Devlet*'te güzellik, yaratıcılık, ölümsüzlük temaları üzerinden hakikate erdştiren diyalektik yöntem dâhilinde ortaya koyarken, gençlik dönemi diyaloglarından olan *Lysis*'te, günümüz anlayışına yabancı olan ancak eski Grek dünyasında normal karşılanan iki farklı yapıda kullanır. *Diyalog*, antik uygulamada daha çok oğlan çocuklarına yönelik sevgi (*Päderastie*) olarak algılanan "*philia*"yı konu edinir. Yine diyalogta *philia* üzerine yapılan tartışmalarda *philia* ve *eros* sözcüklerinin birlikte kullanıldığına şahit oluruz. Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından olan

⁴ Bkz. Walter Kranz, Antik Felsefe, s. 86.

Symposion (Şölen) ise, o zamanlar varlıklı erkeklerin kadınlı ve şaraplı sohbetlerine gönderme yapan “eros” sözcüğünü merkezine yerleştirir. Yüksek bir değer atfedilen gerçek sevgi felsefi bir tartışmanın seviyesine yükseltir ve böyle bir sevgi de sırf kendi uğruna erişilmeye çalışılan bir son-amaç ile ilişkilendirilir. Sevgi, son-amaca yönelmiş olan bir arzudur ve onunla giderilmeye çalışılan şey insan doğasındaki eksikliklerdir. Sevginin güzel ve iyiye yönelik boyutu tartışma boyunca temel izleklerden biri olur. *Eros*, doğamızın eksikliğini gidermeye yönelik maksatlı, iradi bir çaba formunda ortaya konulur. Bu çabada sevgi, *daimonik* bir karakterle insani olan ile tanrısal olanın, ölümlü olan ile ölümsüz olanın aracısıdır. Yine o, geçici olan olan ile sonsuz olan, somut ve tikel olan ile tümel olan arasında bir köprü görevi görür.⁵ Keza Sokrates, ünlü mağara benzetmesinde tekrar gündeme getirilen, insanı ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa eriştiren bilginin aşamaları düşüncesini ilkin burada dillendirir. Bu düşüncüler Platon’un daha sonra şekillendirdiği tikelden tümele ve duyusal üstü olana yönelik yürüyüşü içeren eğitim anlayışının da temelini oluşturur. Keza Platon’da ideaların bilgisine vardırıran yolun sürükleyici lokomotifini erotik bir coşkudur.

Symposion’daki tartışmaya dönersek, Sokrates öncesi konuşmacılar sevginin beş farklı açıdan tanımını yaparlar. Bunlar: etik değerlere olan katkısı; dünyevi ve göksel yönleri; sağlık sanatı tabiplikle olan benzerliği; ayırık bedenleri birleştiren mitsel yönü ve erdem ile sanatların yaratıcısı olması açılarıdır.⁶ Sokrates, her zaman olduğu gibi ortaya konulan farklı iddiaları eleştirip eksiklerini göstermeye çalıştıktan sonra, beklenmedik şekilde yabancı bir kâhin olarak tanıttığı Diotima’nın kendisine anlattıkları üzerinden, kendi görüşlerini de yeniden şekillendirecek olan aşkın doğasına dair bir sorgulamaya girişir. Buna göre aşk bir şeyin aşkı olabilir ve âşık olmak kendinde olmayı istemektir. Bir yönüyle zenginliğin bir yönüyle de fakirliğin çocuğu olan aşk, soyutlanarak bilgelik ile bilgisizlik arasında felsefe yapmanın temel motifi olarak konumlanır. Sokrates ile Diotima arasında geçen diyalogda aşk şöyle çözümlenir:

“Öte yandan [aşk] bilgelik ile cehaletin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz; öyledir, çünkü isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de, ne felsefe yaparlar, ne de bilge olmayı arzulurlar. Tam da budur cehaletin kötülüğü, yani ne iyi, güzel ne de düşünceli olan bir adamın yeterli olduğunu sanması. O halde yoksun olduğunu düşünmeyen bir

⁵ Bkz. Hasan Aydın, *Mitos’tan Logos’a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2013, s. 117 vd.

⁶ Bkz. Platon, *Symposion*, 178 a-194 d.

adam yoksun olduğu aklının uçundan bile geçmeyen bir şeyi arzulayamaz. Bilgeler ve cahiller değilse, o zaman kimdir felsefe yapanlar, ey Diotima diye sordum. Artık çocuk bile anlar bunu. Bu ikisinin arasındakiler tabii. Aşk da bunlardan birisidir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla aşk da filozof olmak zorundadır; filozof olduğu için de, bilge ile cahil arasındadır. Bunlara neden olan kendi soyudur; bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan sefil bir anneden doğmuştur çünkü. İşte ey sevgili Sokrates, budur, bu tanrısal varlığın doğası.⁷

Tartışmanın devamında aşk Sokrates ile özdeşleştirilmeye çalışılarak âşık, aşk yardımıyla hakikati arayan kişi olur. Bütün olarak bakıldığında diyalog aşkın insanın iyiye, güzele ve doğruya yönelik daimi çabasının temel güdüsüdür. Aşk hayatın farklı aşamalarında daimi bir çabanın, sürekliliğin ya da ölümsüzlüğün ifadesidir.⁸ Bu çerçevede o, en alt seviyede bedene yönelerek çocuklar üzerinden türün ölümsüzlüğünü sağlar. Aşkın ölümsüzlüğü aradığı ikinci aşama toplumsal boyuttur. Burada insanlar şan, şöhret ve toplumsal ürünler vasıtasıyla ölümsüzlüğü gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Zanaatkârların, sanatçıların, yasa koyucu ve yöneticilerin ortaya koydukları eserler üzerinden bir tür toplumun hafızasında yaşamaya devam etmeleri de bu kategoriye dâhildir. Aşk en üstün hedefine tinsel boyutta erişir.⁹ Bedene değil de ruha gebe olanlar ruhsal ölümsüzlüğü erdemli bir yaşamla, akli başındalık ve bilgelik erdemiyle yakalarlar. Sonuçta Sokratik-Platon'a göre tümel güzele yani kendinde güzele bizi vardırın yürüyüş, tikelden, güzel bedenlerden başlar. Aşkla özdeşleştirilen felsefi yürüyüş güzel bedenlerden güzel ruhlara, ruhsal güzelliklere varır ve nihayet gözünü mutlak güzelliğe çevirir. Bu kendinde mutlak güzellik artık sırf güzel olmanın ötesinde hakiki varlıktır da. O, Güneş gibi bütün varlığı aydınlatır. Tüm varlıkların nihai hedefi olduğu için de, onu temaşa etmek gerçek ölümsüzlüğü doğurur.

Denilebilir ki sevgi Platon'da bir açıdan tümüyle bilgi kuramsal bir işleve sahipken bir yandan da iyi ve mutlu bir hayatın esasını oluşturur. *Daimonik* bir özden gelen eros, aklın kılavuzluğunda bizi iyiye, güzele ve doğruya vardırır. Aksi tarzda konumlanan bir sevginin ise bizi her tür kötüye ve tutkusal bağımlılığa vardırması kaçınılmazdır. Konumuz açısından bakıldığında sevginin *philia* ve eros olarak Platon'da daha ziyade ontolojik ve antropolojik temelden hareketle etik ve epistemik bir ilke olarak inşa edildiğini, doğrudan politik bir kategori statüsüne henüz taşınmadığını söyleyebiliriz. Lakin antik Grek düşüncesinde etik ile politakanın

⁷ Platon, *Symposion*, 203 e - 204 c.

⁸ Bkz. Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, s. 118.

⁹ Bkz. Platon, *Symposion*, 184 cde, 185 abc; *Phaidros*, 249 d vd.; 249 e.

birbirinden ayrı düşünülmediğini, erdem ve mutluluğun ancak *Polis/Kent Devleti* dâhilinde ve toplumsal bir bağlamda gerçekleştirilebilir olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir.

III.

Sevgi, Platon'da daha çok erdemli bir yaşamın mümkün hareket noktası olarak görülürken *Aristoteles*'te (384-322) farklı bir bağlamda gündeme getirilir. *Aristoteles*, sevginin/dostluğun (*philetes*), Sokratik-Platon'cu çerçevesini aşip onu siyasi bir kategori olarak inşa eder. *Nikomakhos'a Etik*'te sevgi daha çok dostluk sevgisi olarak göz önünde bulundurulur ve böyle bir sevgi de erdem ile zorunlu ilişkiye sokulur.

Aristoteles, dostluk erdeminin insani yaşam için mecburiyetinden, insanın diğer insanlarla kuracağı dostluklara ne denli ihtiyaç duyduğundan söz ettikten sonra, mutlu bir yaşam için dostluğun ne anlama geldiğini göstermeye çalışır. İlişkilerin niteliği bağlamında üç dostluk türünü birbirinden ayır eden *Aristoteles*, *ilk* olarak en aşağı düzeyde gördüğü ve *fayda* üzerine kurulan dostluğu ele alır.¹⁰ Ona göre bu dostluk, tarafların birbirlerinden yararlanmaları temelinde ortaya çıktığı için, genellikle yaşlılarda ve zengin-fakir, bilgili-bilgisiz gibi birbirine zıt özelliklere sahip insanlar arasında, ihtiyaçları karşılamak üzere kurulur. *Siyasi dostluk* olarak da adlandırılabilir bu dostluk türü, çıkarların sona ermesiyle anlamını yitirdiği için ortadan kalkar; keza bu gerçek dostluğa en uzak olan dostluk biçimidir.¹¹ *Aristoteles*'in söz ettiği *ikinci* dostluk türü, ilkinden daha içten ve derinlikli olan, bu yüzden de bir tür sevgiye aracılık yapan *hazza dayalı* dostluktur. Cinsellik boyutunun da dâhil olduğu bu dostluk kategorisi, insanın rasyonel yanından ziyade arzu ve tensel tatminleri üzerine kurulu bir ilişkiyi içerir. *Aristoteles*'in daha çok gençler arasında görüldüğünü belirttiği bu dostlukta ilişki duygular, arzular ve ortak haz üzerine tesis edildiği için dostluklar yaşamı keyifli kılarken, dostlar da bir ölçüde kendileri olduğu için sevilirler. Bununla birlikte, hızla değişen gençlik duyguları gibi bu türden dostluklar kendilerini zamanın akışına kapılmaktan kurtaramaz.¹² *Aristoteles*' göre karakter ve erdem ortaklığı esasına dayalı ölçülü aşk evliliğe vardırır ve toplumun devamlılığını sağlamak gibi siyasi bir işlev görerek türsel ölümsüzlüğü teminat altına alır.¹³ *Üçüncüsü* yani erdeme dayalı, sürekli ve yaşam boyu sürebilen gerçek dostluk şöyle tasvir edilir:

¹⁰ *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a.

¹¹ *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a.

¹² *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a/b.

¹³ Bkz. *Aristoteles*, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi İstanbul, 1993, I, 2.

“İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Dostlarına sırf onlar için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır. Bunlar ilineksel anlamda değil, kendilerinden ötürü böyle olurlar. Dostlukları iyi oldukları sürece devam eder, erdem de kalıcı bir şey. Herbiri hem saltık anlamda hem de dostu için iyidir.”¹⁴

Aristoteles'in *hakiki* olarak tanımladığı bu dostlukta dikkati çeken ilk şey, örtük olmakla birlikte ilişkinin *iki tarafının benzer*, hatta *aynı* olmasına ilişkin vurgudur. “İnsanın dostu bir başka kendidir.”¹⁵ sözüyle kişinin karşısında daima bir başkasının var olduğunu ifade eden Aristoteles, başkasının başkalığından ziyade, ben ve başkası arasındaki benzerliği ilişkinin belirleyicisi kılar. Dostluk, iyiyi bir başkası için, bir başkası uğruna istemekte ortaya çıkar. Bu ilişkide adeta karşılıklı ben inşası söz konusudur. Ben ve başkası arasındaki bağı ise sevgi kurar. “İnsanlar dostu severken kendileri için iyi olanı sever, çünkü iyi kişi dost olduğunda dostu olduğu kişi için bir ‘iyi’ olur. Demek ki herkes kendisi için iyi olanı sever.”¹⁶ Böyle bir dostluk insanlar arası ilişkilerin, dolayısıyla toplumsal yapının kurucu formunu, siyasetin içsel ve ahlaki boyutunu oluşturur. İyilik ve bilgelik sevgisi temelinde başarılan bir dostluk sevgisi hakiki mutluluğa (*eudamonia*) bizi vardırarak olan erdemli bir hayat tarzının ana unsurlarından biridir.

IV.

Felsefede aşk deyince Platon ile birlikte akla gelen iki düşünürden biri olan Plotinus, varlığın ve bilginin kaynağı olarak gösterdiği aşkı südur/taşma kuramı dâhilinde felsefi sistemine dahil etmiştir. Plotinus, Platon'un aşkla güzel, sonsuz ve ölümsüz olana erişme gayreti olarak ortaya koyduğu felsefi yöntemini, Bir'den çokluğun taşması demek olan südur kuramıyla ontolojik, teolojik ve mistik buyutları da kapsayan bir yaratılış ve bireysel kurtuluş sistemine dönüştürmüştür. Bir, her şeyin kendisinden kaynaklandığı, her şeyin kendisine yöneldiği mutlak iyidir. Hem âşık olmaya değer olan hem de bizzat âşktır.¹⁷ Zaten südurun nedeni Bir'in sahip olduğu bu salt iyilik ve yetkinliktir. Ancak biz Bir'i doğrudan doğruya tanımlayamayız. Bir'den ilk taşan Nous'tur. Nous, Bir'i ilahi aşkla temaşa eder ve temaşadan zorunlu olarak Ruh doğar. Ruh saf düşünce yönüyle Nous'a yönelirken, form verici gücüyle duyusal âleme yönelir ve maddeyi biçimlendirir. Yukarıya ve aşağıya dönük her iki

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 b.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.180.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.161.

¹⁷ Bkz. Zerrin Kurdoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992, s. 55 vd.

ediminde de Ruh hareket ettiren güdü aşktır. Plotinus bu durumu ayrıntılı bir şekilde şöyle izah eder:

“İnsan ruhunun tutkusu olarak kabul edilen aşk, güzel bir nesne ile birleşme arzudur. Kimi zaman güzelliğe onun yalnızca kendisi için sahip olmak kimi zaman da ona hissedilir âlemde akılla kavranabilir âlemin ebedî özlerinin geçici bir imgesini oluşturmak suretiyle türü devam ettirme zevki katılmak istenir. Tanrı olarak kabul edilen aşk, Venüs Urania'nın yani semavî ruhun tözsel eylemidir. Tanrısal zekâyı temsil etmektedir. Demon olarak kabul edilen aşk, halka yönelik Venüs'ün yani dünyaya bağlanmış olan aşağı ruhun oğludur. Venüs'le beraber evlilikleri düzenleyip yönetir. O, akılla kavranabilir olanın arzusudur ve birleşmiş olduğu ruhları kendisiyle birlikte yükselir. Gerçekten de tıpkı evrensel ruh gibi her bireysel ruh kendinde özüne bağlı bir aşkı tanımaktadır. Bu aşk eğer ait olduğu ruh maddeye karışmış durumdaysa bir demondur, eğer ait olduğu ruh saf ise o zaman bir Tanrı'dır. Ancak aşkın, âlem olduğu kabul edilmez. Aşkların ve demonların ortak bir kökeni vardır. Bunlar Tanrılar ve insanlar arasında aracı bir seviyeyi işgal etmektedir. Bununla beraber demonların arasında yalnızca mevcudiyetlerini insan ruhunun İyi'ye duyduğu isteğe borçlu olanlar, aşkırlar.”¹⁸

Yeni-Platonculuk südur kuramı ve aşk felsefesi ile düşünce tarihinde çok yönlü etkiler doğurmuştur. İslam dünyasının Meşşai düşünürleri Farabi ve İbn Sina'dan İshraki ve mistik düşünürlerine kadar derin yansımalarını görmek mümkündür. Örneğin Farabi südur kuramını kozmolojisinden siyaset kuramına değin taşımıştır. Keza İbn Sina'da Plotinus'un etkisi aşk temelinde mistik bir kavrayışa öncülük etmiştir.¹⁹ Lakin Plotinus'un aşk kuramının asıl ilgi odağı varlığın oluşumu ve bireysel kurtuluşudur. Bir'den, Tanrıdan taştan her şeyin yine büyük bir aşkla Tanrıya varmasının ifadesidir. Her ne kadar Tanrıyı sevmek onun yaratıklarını sevmek anlamına gelse de buradan toplumsal ya da siyasi bir aşk/sevgi kuramı türetmek pek mümkün görülmemektedir. Benzer bir değerlendirme İbn Sina'nın aşk felsefesi için de geçerlidir. İbn Sina konuyu *Aşk Risalesi* adlı yazısında gündeme getirirse de, burada aşk daha ziyade mistik ve ferdi bir yönelimin nesnesidir. Bu risalede aşkla varlık arasında zorunlu bir ilişki tesis edilerek, aşk hem kozmik hem de insani bağlamda ele alınır.²⁰ Aşkın hakkiki nesnesi varlığın kendisinden türediği Tanrıdır. Bu yüzden O'ndan südur eden tüm varlıklar O'na âşıktır. Dolayısıyla aşk sadece insana değil

¹⁸ Plotinus, *Enneadlar*, çev. H. Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008, s.72-73.

¹⁹ Bkz. Mohammed Noor Nabi, “Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, çev. O. Elmalı/H. O. Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010, ss. 221-227; ayrıca bkz. Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri”, *Evek Akademi Dergisi*, Sayı 65, ss. 211-238.

²⁰ Bkz. Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar, Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2017, s. 289 vd.

canlı cansız tüm varlıkların doğasında yer alan bir yatkınlıktır. Kısaca ne Plotinus ne de İbn Sina aşkı/sevgiyi, Farabi, İbn Miskevey ve Tusi'de görüldüğü gibi, siyasi bir kategori olarak çözümlenmeye tabi tutarlar.

V.

İslam dünyasında kuramsal felsefe ile siyaset felsefesinin kurucu öncüsü olan Farabi'de (870-950) sevgi kavramının hem ontolojik hem de siyasi anlamda işlendiğini görüyoruz. *İdeal Devlet*'in, Birinci Kısım'ın "İlk Neden Bir'dir ve Akıldır" başlığı altındaki, Birinci Bölüm'ünün son üç paragrafı bu konuya hasredilir. Burada Farabi'nin *İlk Neden*'i Aristotelesçi görüşlere Yeni-Platoncu unsurlar eklenerek İslamın evren anlayışıyla bağdaştırılmaya çalışılır. İlk Neden ya da Tanrı, tekliği, biricikliği, en yüceliği, aşkınlığı ile bütün varolanların kaynağı, dünyanın ezeli ve ebedi yaratıcısıdır. Bu yaratmada hem ezeli ve ebedi olan akılsal dünya (ay-üstü alem) hem de duyusal dünya (ay-altı alem) bir uyum içinde varlık kazanırlar. Dünyayı vareden İlk Neden'in cömertliğinin ve lütfukarlığının ürünü olan adalettir. Varlık derecelerine göre düzenlenen aşağı alemleri oluşturan ise sevgi ve aşktır. Farabi, sevginin metafizik boyutunu *İdeal Devlet*'in anılan bölümünde şu şekilde ortaya koyar:

"Bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve ondan o kadar guru duyar (i'câb). Şimdi durum bu olduğuna göre İlk Olan'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, onu sevmesi, ondan gurur duyması ile bizim kendimizin kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, onun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nispet gibidir. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. [...] Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır."²¹

Burada Farabi her ne kadar evrensel bağlamda tesis edilen adaletin unsurları olarak sevgi ve aşkı zikretse de bu aşamada onların toplumsal bağlamdaki siyasi işlevleri değil kozmolojik ve metafizik yönleri söz konusudur.

Siyasi sahaya gelindiğinde, Farabi, öncülleri Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, insanların topluluklar halinde yaşamasını doğaları itibariyle sosyal olmalarına, karşılıklı yardımlaşmanın ve işbölümünün gerekliliğine bağlar. Topluluklar tıpkı insan

²¹ Farabi, *İdeal Devlet. El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınevi, Ankara 2011, s. 44 vd.

organizmasına benzerler.²²İnsanların ortak bir yaratılışı vardır. “Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri kabul etmeye yatkındır. [...] Bundan sonra, artık, insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar.”²³Buradan toplumda dereceleri farklı insan ve gruplar meydana gelir. Bu ortaklaşa topluluğun yöneticisi (er-reis) ve ona tabi olanlar vardır. Yöneticilik vasfına sahip olanlar filozoflardan (hukema), yönetilenler ise hatipler, şairler, müzisyenler, din adamları, muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve müneccimler ile bekçiler, çiftçiler, çobanlar ve tüccarlardan oluşur.²⁴Erdemli bir toplumda tüm bu gruplar adil yasalar çerçevesinde sevgi bağıyla birbirlerine bağlıdır. Ancak “*adalet*, sevgiye tâbidir.”²⁵Sevgi de ya annenin çocuğuna olan sevgisi gibi doğaldır, ya da iradidir.İradeli sevgi ya hazza ya menfaate ya da erdeme dayanır.²⁶Adalet ise bir şehirde, güvenlik, servet, makam ve onur gibi ortak iyilerin paylaşılmasında veya paylaşılanların muhafazasında kendini gösterir. Buna göre olumlu anlamda “*adalet*, daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bakî kalmasını sağlayan şeydir; *adaletsizlik* ise, bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”²⁷Genel anlamda kullanıldığında ise adalet, bir insanın, “faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak kullanmasıdır”²⁸.

Şehirler ilkin erdemli ve erdemsiz diye iki ana kategoriye ayrılır. Farabi, erdemli şehir halkının mutlak bilmesi gereken şeyler arasında varoluşsal ilkeleri belirttikten sonra bunlara siyasi unsurları, ilk yöneticiyi, erdemli şehri, şehir halkını, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirler ve onların akıbetine dair konuları ekler. Buna göre erdemli şehir, İlk Yönetici tarafından uyum, sevgi ve adalet içerisinde inşa edilen şehirdir. Cahil, bozuk, karakteri değişmiş, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan kategorileri altında belirtilen erdemsiz şehirler ise sevgi ve barışın yerini çatışma ve düşmanlığın aldığı, kötülüğün hüküm sürdüğü topluluklar olarak tasvir edilir. Sonrasında da sevginin siyasette yokluğunun doğurduğu kötülükler ortaya konulur.Bu şekilde “Gerçek İyi’yi Bilmeyen Şehrin Görüşleri” başlığı altında sevgi ve barıştan uzak anlayışlar sıralanır. Bu görüş sahipleri sürekli değişmeyi, zıtlığı ve savaşı metafizik bir ilke olarak alıp,

²² Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 98 vd.

²³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 41.

²⁴ Bkz. Farabi, *Fusûlü’l-Medenî, Farabi’nin İki Eseri* içinde, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.

²⁵ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 93.

²⁶ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 93.

²⁷ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 96.

²⁸ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 97.

herkesin herkesi ortadan kaldırmaya çalıştığı bir düzeni kaçınılmazmış gibi göstermeye çalışır.²⁹Başta hayvanlar olmak üzere tüm canlı türlerine yaygınlaştırılan bu anlayışa göre, adeta her hayvan hiçbir yararı olmasa dahi tehdit olarak algılandığı diğer hayvanlara saldırıp onları yok etmek için yaratılmış gibi mütalaa edilir. Onlara göre, türler bile “aralarındaki ilişkiler bu şekilde olacak bir tarzda varlığa getirilmişlerdir.Onlar arasında başkalarını ezme konusunda en başarılı olan da en mükemmel varlığa sahip olur.Bu mücadelede galip gelen daima ya diğerini ortadan kaldırmaya çalışır –Çünkü diğerinin tabiatı kendi varlığı için zararlıdır veya kendi varlığında bir eksiklik meydana gelecek yapıdadır- veya onu kendi hizmetine koşturmak ve kölesi yapmak ister.Çünkü diğerinin sadece kendisi için var olduğunu düşünür.”³⁰ Yine bazıları da, Farabi'ye göre, bu durumu doğal olarak kabul ederler. Burada kalmazlar, keza onlara göre, “insanlar arasında ne tabii ne de iradi herhangi bir karşılıklı sevgi ve bağlılık yoktur. ”Farabi'ye göre iyi ve erdemden bihaber toplumların “hayvani görüş”³¹ diye savundukları bunlardır.Görülebileceği gibi, Farabi daha o zamandan Yeniçağda, toplum sözleşmesinin ve siyasi otoritenin tesis edildiği bir devlet yapısına geçmenin nedeni sayılan “herkesin herkesle savaşı” durumunu açık bir şekilde betimler.

Farabi bu görüşler arasında varolan bir grubun karşılıklı sevgi ve bağlılığın olması gerektiğini savunduklarını ancak bu kabullerinin erdem ilkelerince belirlenen hakiki amaçlara değil de farklı amaçlara dayandığını söyler. Sonrasında da İbn Haldun'un asabiye kuramını önceleyen şu tespitte bulunur: “Bazılarına göre aynı atadan gelme ortaklık, böyle bir bağdır ve bir araya gelme, birlik, karşılıklı sevgi, başkalarını yenme, başkalarının kendilerini yenmesine engel olma konusunda yardımlaşma işte bu bağın sonucudur.”³² Eğer aralarındaki kan bağı uzaklaşırsa aralarında sevgi yok olur ve yerini hoşlanmamaya terk eder. Meğer ki, kendilerini birlikte savunmak zorunda kalacakları “dış bir tehlike onların üzerine musallat olmasın.”-³³Farabi söz konusu bağlar arasında evliliği, bir lider etrafında toplanmayı, karakter ve mizaç uyumu ile mekan birlikteliğini de sayar. Ancak doğal olarak kabul ettikleri çatışma ve galebe gelme isteğinin insanları bölük bölük birbirinden ayırdığını; şeref, zenginlik ve haz peşinde birbirlerini köleleştirmek için çabaladıklarını buradan da çarpık bir adalet anlayışını savunduklarını söyler: “O halde adalet, zorla elde edilen

²⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 121.

³⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 122.

³¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 123.

³² Farabi, *İdeal Devlet*, s. 124.

³³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 124.

hakimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir (kahr)”. Buna göre “ezen kişinin ezileni kendisine köle yapması adalete uygun olduğu gibi ezilen kişinin ezen kişi için en yararlı olan şeyi yapması da adalete uygundur.”³⁴ Sofistlerden beri dillendirilen olumsuz adalet anlayışını gündeme taşıyan Farabi, eleştirilerini, bir kısım insanların adaleti “korku ve zayıflıktan doğan fiiller hakkında ve dışarıdan bir tehlikenin ‘adil’ olmayı zorunlu kıldığı durumlar”³⁵ için kullandığını söyleyerek devam ettirir. Ona göre bu tarz bir adalet anlayışına uygun davranan kişi, “ya kendisinin başkasına yapmak istediği şeyi başkasının kendisine yapmasından korkan, zayıf bir insandır veya şeylerin gerçekten nasıl olup bittiğini bilmeyen aldanmış, aldatılmış bir insandır.”³⁶

Benzer yanılgıların dini konularda da devam ettiğini vurgulayan Farabi, bir kısım insanların şahsi menfaatlerini emek vererek ve savaşarak elde edemediklerinde, dünya nimetlerini tercih etmenin ahretteki cezayı davet edeceğini ileri sürerek dini inançları suistimal yolunu seçtiklerini savunur. Keza bunlar “bu nimetleri korkmadan, açıkça dövüşerek zorla elde etmekten aciz olan insanlar tarafından uydurulmuş hile ve desiseler” ve tuzaklardır. “Onların bu fikirleri ve tuzakları, diğerlerini korkutmak, onlara boyun eğdirmek içindir.”³⁷ Ancak bunu öylesine riyakar bir şekilde yaparlar ki, herkes onlar hakkında iyi düşünür. Bu yüzden onların asıl gayeleri gizli kalır ve hayat tarzları “ilahi bir hayat tarzı olarak nitelendirilir.”³⁸

Humanist bir yaklaşıma sahip olan diğer bir grup ise çatışma ve ayrılığın farklı türler arasında vuku bulduğunu, aynı türden olmanın insanları birbirine bağlamakta yeterli sebep olduğunu iddia eder. Bunlara göre barış doğal, savaş ise insan doğasına aykırı bir tavidir. Buna rağmen barış taraftarları, dış tehditlere karşı hazır durumda bekleyen bir ordu ve geçim işlerini düzene koyacak bir tacir ehlini sürekli barındırmaktan yanadırlar. Farabi’ye göre bu barış taraftarlarının önceden belirtilen savaş taraftarlarından farkı, bunların barışın iç faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığını ifade etmesine karşın, öncekilerin dış faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığını savunmasıdır.³⁹ Farabi’nin ısrarla üzerinde durduğu argüman, ancak hakiki felsefeye dayalı görüş sahiplerinin en yüksek mutluluğa erişebilecekleridir. Yanlış metafiziklere dayalı yanlış anlayışlardan erdemli ve sevgiyle yoğrulmuş bir toplum oluşturma imkanı yoktur.

³⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 126 vd.

³⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 127.

³⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 127.

³⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 129.

³⁸ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 129.

³⁹ Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 132.

Şimdi bütün bu düşüncüler cahil şehirlerin halklarına ait olsa da Farabi barışçı şehirlere ve bilhassa demokratik şehire özel bir önem verir onu ötekilerden ayırt eder:

“Demokratik şehir müstesna, bütün bu şehirlerin halkının amacı yukarıda zikredilen amaçlardan birisidir. Demokratik şehir ise bütün şehirlerin amaçlarını içine alan birçok amaca sahiptir. Barışçı şehirlerin yapmak zorunda oldukları savaş ve savunma işini, ya bütün vatandaşlar veya özel bir grup üzerine alır. Bu durumda bu şehrin halkı biri savaş ve savunma kudretine sahip olan, diğeri olmayan iki gruptan meydana gelir.”⁴⁰

Farabi, cahil şehir insanlarının bir kısmı “temiz ruhludur” diyerek, demokratik şehirlerde yetişen iyi amaçlı insanlar ile barışçı şehrin, barışın tesisi için özel bir ordu oluşturmaya yeltenmeyen halkını över. Bütün bu anlatılanlardan hareketle diyebiliriz ki, Farabi İslam düşünce tarihinde hem klasik anlamda siyaset felsefesini sistemleştiren hem de sevgi ve barışa dayalı bir siyaset yapmanın imkanın koşullarını oluşturan ilk düşünürdür.

VI

İbn Miskeveyh (932-1030),⁴¹ *Tehzibu'l-Ahlak* adlı ünlü eserinde Platon'un, Aris-toteles'in, Yeni-Platonculuğun ve Farabi'nin etik-politik kuramlarını cem eder ve kendinden sonra gelen Tusi ve Kınalızade gibi düşünürlere önemli etkilerde bulunur. Eserinde o, felsefi seleflerinin kabul ettiği gibi, insanın sosyal bir varlık olmasını ve onun ihtiyaçları ile yeteneklerinin gerektirdiği karşılıklı yardımlaşma ve mesleki işbölümünü toplumsal hayatın varoluş şartları olarak belirtir. Ona göre insan kelimesinin çağrıştırdığı anlam olan “ünsiyet”, fitratımızdaki bu yakınlık duygusu, her türlü sevginin kaynağıdır.⁴² Ancak yine insanların sahip oldukları hırs, nefret, kıskançlık ve kibir gibi doğal meyiller topluluk hayatında her tür kavga haksızlığın da temelini oluşturur. Diğer bir deyişle insanların toplu yaşamdaki işbirliğinde farklı amaçlar peşinde koşması, kimilerinin zevklerini tatmine, kimilerinin ekonomik güç ve toplumsal itibara meyletmesi ve kimilerinin de iyilik ve dostluk arayışında olması tecavüz ve haksızlıkların yaşandığı bir çatışmayı kaçınılmaz kılar. İşte adalet ve sevgi erdemleri böylesi bir toplumsal hayat için zorunludur. Sevgi her tür sosyal birliktelik ve yardımlaşmanın kaynağıdır. Bu yüzden sevginin yüksek derecede

⁴⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 132 vd.

⁴¹ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

⁴² Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 160.

egemen olduğu ortamlarda adalet ve yasalara ihtiyaç kalmaz. Sevgi başlı başına bir hükümdar olup adalet ise onun vekilidir. Bu hazza dayalı bir sevgi olmayıp gücünü yaratılıştan, erdem bilgisinden alır.

İnsanların ya zevklerini ya çıkarlarını ya iyiliği ya da her birini içeren amaçlarına bağlı olarak sevginin dört türü ortaya çıkar: hemen oluşan ve hızlıca kaybolan (zevke yönelik) ; hemen oluşan ve yavaşça kaybolan (iyiliğe yönelik); yavaşça oluşan ve çabucak kaybolan (çıkara yönelik); yavaşça oluşan ve yavaşça kaybolan (tümüne yönelik).⁴³ Sevginin diğer canlılardaki tezahürü “yakınlık” olarak vuku bulurken, cansız varlıklarda bu kendileirne ait merkezlere doğru doğal bir yönelim olarak kendini gösterir.

Dotluk, İbn Miskevey'e göre, sınırlı sayıda insanlar arasında vuku bulan sevginin özel bir çeşitidir (*meveddet*).⁴⁴ Buna karşın aşk, iki kişi arasında ortaya çıkan aşırı derecede bir sevgidir. Sınır durumlarada yaşana bir sevgi olan aşk ya aşırı zevk düşkünlerinde ya da aşırı derecede iyilik severlerde kendini gösterir. Aristoteles gibi İbn Miskeveyh de, gençler arasındaki dostluğun zevke dayalı olduğunu, karşılıklı güven ölçüsünde de süreklilik gösterdiğini söyler. Salt iyiliğe dayalı sevgi ise iyiliğin tabiatı gereği değişmez ve süreklidir. Aristotelsçi dostluğun (*philia*) yanında, Platoncu aşkı (*eros*) da içeren sevgi, coşkulu bir tarzda kaynaşarak ilahi aşkı oluşturur. İbn Miskeveyh diğer tutkularla mukayeseli bir şekilde ilâhi sevgiyi ve gerçek arınmayı şöyle tasvir eder:

“İnsanda bulunan ilâhî cevher, tabiatla temasından doğan, kirlerinden temizlenince ve çeşitli bedenî zevklerle türlü şeref tutkunluklarının çekimlerinden kurtulunca, kendi benzerine doğru yönelmek ister ve akıl gözüyle hiçbir maddenin lekelemediği mutlak ‘ilk iyiliği’ temaşa eder, ona doğru koşar ve o zaman ilk iyilikten kendisine doğru gelen nurdan feyiz alır. Böylece bundan eşi benzeri bulunmayan bir zevk doğar ve bedenini kullansın veya kullanmasın yukarıda anlattığımız birliğe varır. Ancak tabiattan tamamıyla ayrıldıktan sonar, bu yüksek mertebeye layık olur. Çünkü tam arınma, ancak dünya hayatından ayrıldıktan sonar gerçekleşir.”⁴⁵

Sevgi derecelerinin başına Tanrı sevgisini yerleştiren İbn Miskeveyh, anne babaya karşı duyulan sevginin bunu takip ettiğini ancak hakikat öğreticisi filozoflara

⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, 2013 İstanbul, s. 155 vd.

⁴⁴ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 157.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 159.

karşı öğrencilerin duydukları sevginin bunlar arasında bir yerde bulunduğunu ifade eder.⁴⁶

Yukarıda da belirtildiği gibi, insanda doğuştan gelen bu yakınlaşma hissi bütün sevgilerin kaynağıdır. Toplumsal sevginin sebebi “yakınlıktır”. Dinler, gelenekler ve çeşitli sosyal kurumlar insandaki bu yakınlık duygusunu yerleştirmeye ve güçlendirmeye yardımcı olurlar. Buna göre cemaatle kılınan beş vakit namaz, şehirlilerin hepsini belli bir vakitte bir araya toplayan Cuma namazı, yeryüzündeki bütün mü'minleri bir araya getiren hac ibadeti Müslümanlar arasındaki sevgiyi tazeleme amacına hizmet eder.⁴⁷İbn Miskeveyh'e göre hükümdarın aslı görevlerinden biri, her türlü tedbiri alarak insanlar (tebaa) arasında sevgiyi yerleştirmek ve korumaktır.“Din, ilâhî bir kanundur, insanları kendi iradeleriyle yüce mutluluğa götürür.Hükümdar da bu ilâhî kanunun bekçisi ve insanlara açıkça bildirilen kuralların koruyucusudur.”⁴⁸diyerek İbn Miskeveyh, dine sevgiyi tesis eden bir sistem işlevi yükler. Buna rağmen o, Farabi'nin Hükümdarın (İlk Yönetici) “halkı mutluluğa sevk etmek için getirdiği tedbir ve uygulamalar” diye tanımladığı dini tekrar şerî sınırlar içerisine çeker.

İbn Miskeveyh'e göre babanın çocuğa sevgisi, kendisi için istediğini çocuğu için de istemek, onun eğitimi ve geçimi için bütün ömrü boyunca çalışmak, çocuğun kendisinden üstün olmasından memnun olmak, çocuğu büyüdükçe sevinci artmak gibi, emek ve çabası ölçüsünde üstün bir sevgidir.Çocuğun babaya karşı sevgisi ise daha azdır.Hükümdarın halkına karşı sevgisi, babanın çocuğuna duyduğu sevgi gibi, halkın hükümdara duyduğu sevgi ise, çocuğun babasına duyduğu sevgi gibidir.⁴⁹Hükümdar ile halk arasındaki ilişkide iki taraf da birbirine karşı bazı hak ve sorumluluklar taşımaktadır.Mevzubahis hak ve sorumlulukların doğru şekilde yerine getirilmesini düzenleyen de *adalettir*.⁵⁰Bu yüzden adaletin korunması sevgi düzeninin tesisi ve devamlılığı için şarttır.Sevginin yokluğu ise zulümdür.Yukarıda aktarılanlardan hareketle denilebilir ki İbn Miskeveyh adalet kavramını sevgiye nazaran öncelemektedir.Oysa aşağıda göreceğimiz Tûsî, adaletin önceliği konusunda bu denli emin değildir.

⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 158.

⁴⁷ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 161.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 161.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 165 vd.

⁵⁰ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 167.

VII.

İslam felsefesinde sevgi siyaseti anlayışının son tekmil temsilcisi ve aynı zamanda kendinden önceki filozofların sadık bir takipçisi olan Nasıruddin Tusi (1200-1274), İslam dünyasının bilim ve felsefe bakımından aydınlanmanın olgun dönemini yaşadığı ama buna karşın siyasi bakımdan çöküş ve kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşar. Tusi, *Ahlak-ı Nasırî*'sinde ilkin toplum halinde yaşamanın neden zorunlu olduğunu, sonra da toplulukların oluşumunu kanıtlarıyla ortaya koymaya çalışır. İnsan doğası itibariyle muhtaç bir varlıktır. O, ne biyolojik ne ekonomik ne de sosyal olarak tek başına varlığını idame ettirecek durumdadır.⁵¹ İhtiyaç ve yeteneklerin gereği karşılıklı yardımlaşmayla oluşan işbölümü medeni hayatın temelini oluşturur. İnsanın doğası itibariyle sosyal olmasından bunu anlamamız lazım gelir diyor Tusi. İnsanın teriminin kökünü oluşturan 'üns' sözcüğünün, kendinden önce İbn Miskevehy'in de belirttiği gibi, başka insanlarla ilişkiyi ve toplumsallaşmayı imlediğini söyler. Ancak insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve arzu ve isteklerin sonsuz olması insanları karşı karşıya getirir. Herkes kendi çıkarını gerçekleştirmeye yönelince aralarında, Gazali'nin tabiriyle 'husumet', düşmanlık oluşur ve içlerinden çıkan bazı zorbarlar diğerlerine galebe gelmeye çalışır. Bu sebeple "her birini hak ettiği konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, (hukuku) çığnemekten (*taaddî*) ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idare 'yönetim' (siyaset)" diye adlandırılır.⁵² Yönetimin doğasını, insanların bir araya gelmesinden kaynaklanan sosyal yapıyı inceleyen böylesi bir bilime de "siyaset felsefesi (*medeni hikmet*)"⁵³ denir. Devlet veya yönetimin oluşması ve varlığını devam ettirmesi için üç koşul ileri sürer Tusi: kanun (*namus*), yönetici (*hâkim*) ve para.⁵⁴ Her şeyin yetkinliği kendi türünden kuracağı ilişkiler neticesinde gerçekleşebileceğinden insanın sosyalleşmesi ve medenileşmesi kaçınılmazdır, ancak bu şekilde insan yaratılışının amacı olan mutluluğa erişebilir. Bu yüzden münzevilerin, zâhidlerin ve dilencilerin erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesi söz konusu olamaz.⁵⁵

Tusi, Platon-Aristoteles ve Farabi geleneğine uygun olarak toplumları etik-siyasi açıdan sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre iradi eylemlerin iyi ve kötü olarak ikiye ayrılması gibi toplumlar da erdemli ve erdemsiz diye ikiye ayrılır. İyilik veya

⁵¹ Bkz. Nasıruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.A. Gafarov/ Z. Şükürov, Litera Yayınevi, İstanbul 2007, s. 239.

⁵² Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240.

⁵³ Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 243.

⁵⁴ Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240.

⁵⁵ Bkz. Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 245.

erdem birden fazla olamayacağına göre erdemli toplumlar da birden fazla olamaz. Buna karşın erdemsiz toplumlar üç ana kategoride değerlendirilebilir: cahil toplumlar, bozulmuş toplumlar ve zillet içinde yaşayan toplumlar. Erdemsiz şehir ve devletlerden ilkin, cahil devleti oluşturan bireylerin farklı amaçlarla bir araya gelmeleri açısından altı gruba ayırır. Bunlar sırasıyla zaruri, aşağılık, bayağılık, asalet, zorbalık ve demokratik toplumlardır. İyilikleri edinme ve kötülükleri giderme üzerine belirlenmiş bir halkın toplanması ise *erdemli şehri* oluşturur. Şehrin ya da devletin erdemli ve erdemsiz olması gibi devlet başkanının siyaseti de *erdemli (siyâset-i fâdıla)* ve *erdemsiz (siyâset-i nâkîsa)* olmak üzere iki tarzdır. Bu siyaset tarzlarından *birincisi* güvenlik, huzur, karşılıklı sevecenlik, adâlet, iffet, lütuf, vefa, yetkinlik ve mutluluğu içerirken; *ikincisi* yani erdemsiz siyaset ise sevginin yokluğu, korku, ızdırab, çekişme, zulüm, hırs, şiddet, vefasızlık, ihanet, maskaralık vb. kötülükleri içerir. Erdemli bir devlet başkanı soylu, yüce amaçlar peşinde koşan, görüş ve düşüncede isabetli ve azimli olmalıdır. Devlet başkanının toplumda adaleti gözetmesi için devleti oluşturan farklı sınıfları dengede tutması şarttır. Yönetici, “saf iyi ve dinî emirler adına” silahlı çatışmayı başlatmaya zorlanmadığı müddetçe, savaştan uzak durmalıdır.⁵⁶Tusi, İslam dünyasında Aristoteles'ten beri gelen ve Farabi ile İbn Miskeveyh'te ayrıntılı şekilde işlenen sevgi ve dostluk kavramını etik-siyasi anlayışına dâhil eder. Ancak Tusi, sevgi kavramına seleflerinde olmadığı kadar siyasi bir anlam yükler ve onu siyasi bir erdem olarak yeniden konumlandırmayı dener.

Tusi'ye göre sevgi ve dostluğun iki varlık gerekçesi vardır. Birincisi onların *doğal bir ihtiyaç* olması; ikincisi ise *ahlâken gerekli* olmasıdır. Doğal bir ihtiyaç olmaları insanın yaratılışı gereği sosyal bir varlık olması gerçeğine dayanmaktadır. İnsanlar birtakım eksikliklerle yaratılmışlardır; bu eksikliklerini tamamlamak için birbirlerine muhtaçtırlar. Diğer bir deyişle, kendi başlarına yetkinliğe ulaşamadıkları için yardımlaşmaya ve kaynaşmaya ihtiyaçduyarlar. Böylece sevgi ve dostluk yaratılışımızın yegâne gayesi olan hakiki mutluluğa bizi eriştirecek olan yetkinleşme yolunda kılavuzluk işlevi görürler. Sevginin ilk aşamasını insanın nefsinin ya da bireysel varlığını sevmesi oluşturur.⁵⁷ Bunun sonucu olarak kişi sevdiği şeylere iyilik etme arzusuyla dolar. Bu güdü evvela kendi nefesine sonra da sevdiği kişilere iyilik olarak yansır. Hakiki mutluluk ancak erdemli bir toplum içerisinde gerçekleşebilir olduğundan bu temel ahlaki erdemler bireysel olmaktan çok toplumsal bir niteliğe sahiptirler. Üstelik sevgi yalnızca insan ve toplumların değil tüm varlıkların düzen ve iyiliklerinin esasıdır. Bu noktada çözümlememiz gereken sorun, böyle bir işleve

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 302.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 261.

sahip olan sevginin, birincil ve başat erdem olan adalet karşısındaki konumudur.

Tusi konuya dair ilk ayrımını, adaletin *yapay* sevginin ise *doğal* bir ihtiyaç olduğunu söyleyerek yapar.⁵⁸Burada kalmayıp Platon'dan beri en üstün toplumsal erdem olarak gösterilen adaleti sevgi erdemine tabi kılar.Çünkü, yapay olan doğal olana nispetle *zorlamalı* (kasrî) gibidir; bu yüzden yapay olan doğal olana tabidir. Çok daha önemlisi, insanlar arası ilişkilerin adâlete olan ihtiyaç sevginin eksikliğinden kaynaklanır:

“Böylece bilinmiş oldu ki, türün düzenini koruma hususunda onun (insanın) erdemlerinin en yetkini olan adalete ihtiyaç, sevgi yoksunluğu yüzündendir; çünkü eğer bireyler arasında sevgi hasıl olsaydı, hakkını verme (insâf) ve hakkını almaya (intisâf) ihtiyaç olmazdı.”⁵⁹

Dolayısıyla, ne zaman sevgi işlev görmez hale gelir, ne zaman sevgi sıradanlaşır, ahlaki özünden uzaklaşır o zaman adâlete ihtiyaç kaçınılmaz olur. Yani sözü edilen sevgi, yukarıda da belirtildiği gibi gibi, ahlaki olarak övülen, iyiden kanaklanan sevgidir; bencil motifleri barındıran ve hazzı elde etmeye yönelik sevgi değil.

Tusi'nin sevgi ve adalet arasından yaptığı karşılatırmayı genelleştirip ahlak ile hukuk arasında da yapılabilir. Yani insanlar arasındaki ilişkilerde ahlaki düsturlara yeterince riayet edilmiş olsa hukuk kurallarına gerek kalmazdı. Bu sebeple, İbn Miskeveyh'i takip eden Tusi'ye göre, eğer toplumda sevginin varlığı söz konusuysa toplumu oluşturan bireyler arasındaki anlaşmazlıklar kolayca çözüme kavuşur, çatışmalar ortaya çıkmazdı. Güven, yardımlaşma ve dayanışma ancak sevgiyle varlık kazanır. Sonrasında Tusi, seleflerine gönderme yaparak, sevginin ontolojik bir temellendirmesini gündeme taşır:

“Bütün varolanların ayakta duruşu, sevgi sebebiyledir ve hiçbir var olan bir varlıktan ve bir birlikten (vahdet) yoksun olmadığı gibi bir sevgiden de yoksun olmaz.”⁶⁰

Sevginin *doğal* ve *irâdî* olması yönünde İlkçağ düşünürlerinden beri yapıla gelen ayrımTûsî tarafından da benimsenir. Bunlardan doğal (tabîi) olanına annenin evladına olan sevgisini örnek gösterir. Irâdî sevgiyi ise (a) çabuk oluşup, çabuk çözülen; (b) çabuk oluşup, geç çözülen (c) geç oluşup, çabuk çözülen; son olarak da (d) geç

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247.

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 248.

oluşup, geç çözülen sevgi olmak üzere dört kısma ayırır. Bu dörtlü ayırım insanların amaçlarının *haz, iyilik, fayda* ve *bunların birleşimi* şeklindeki dörtlü sınıflandırılmasına karşılık gelir.⁶¹Çıkara ya da hazza dayalı sevgi insanın içinde bulunan karşıt özellikler ve güçlerin sebep olduğu çatışan eğilimler nedeniyle sürekli hızlı ve düzensiz değişimlere tabidirler. Buna karşın iyi insanların dostluğu “sırf iyilik olduğu için ve iyilik sâbit, değişmez bir şey olduğundan, onun (iyilik) sahiplerinin sevecenlikleri (mevedât) değişim ve zevalden korunmuştur.”⁶²Bu sevgi ve dostluk erdemden kaynaklandığından mutluluğun kazanılması için de vazgeçilmezdir.

Diğer canlılardan farklı olarak ilahi bir cevhere sahip olan insan, sırf kendisine özgü bir zevke sahiptir. Bu zevki doğuran sevgi aşırı bir bağlanmaya yol açtığından ‘cılgın’ olarak nitlenedilir. Bu yüzden ona “tam aşk” ve “ilahi sevgi” denir ve bu aynı zamanda dolaylı bir toplumsal işleve sahiptir. Keza toplumsallaşmanın nedeni de sevgidir. Diğer bir deyişle insanların bir araya gelmesini sağlayan, “insanın doğasında kök salmış olan karşılıklı ünsiyet (hisi)dir.”⁶³Doğal ünsiyet insanın doğal özelliği olduğu ve insanın yetkinliği, kendi özelliğini açığa çıkarmada gerçekleştirdiğinden, insan türünün yetkinliği de kendi türünden olanlara ünsiyet özelliğini göstermede gerçekleşir. İşte bu özellik toplumsallaşmayı ve bir arada yaşamayı mümkün kılan sevgi ilkesidir. Camilerde kılınan namaz ve Kabe'deki hac ibadeti gibi, dinde buyurulan pek çok uygulama da sevgi ve karşılıklı ünsiyeti teşvik amaçlıdır. Bayramlarımız, törenlerimiz, hem din hem de örf tarafından bu ünsiyetlerimizi geliştirmek için yapılandırılmıştır. Tusi, bu noktada sevgi türleri arasında bir derecelendirme yapar. Ona göre sevgi mertebelerinin en üstünde bulunan ilâhî sevginin dışındaki tüm sevgiler, o sevgiyi paylaşanlar arasında ortak olduğu için, “her iki taraftan bir halde bağlanıp başka bir halde çözülebilir veya da birisi kalıcı olup öteki çözülebilir.”⁶⁴ Örneğin karı koca arasındaki ortak sevgi hazza veya faydaya dayalı bir sevgi olduğundan, taraflardan birinin diğerinin beklentilerini karşılama başarısız olması sonucunda sevgi yok olmaya yüz tutar. Benzer bir durum, sevenin sevdiğine, zengin fakire, yöneticinin halka, halkın yöneticiye, babanın evladına, evladın babaya ve kardeşlerin birbirlerine karşı olan sevgilerinde de söz konusudur. Örneğin evladın babasına olan sevgisinin temelinde evladın babadan göreceği fayda yatmaktadır. Oysa babanın evladına sevgisi özsevidir; çünkü baba evladını gerçekten kendi nefsi ve devamı olduğunu bilir. Bu noktada siyasi bir boyut arzeden hükümdar ve tebaası arasındaki sevgide mutlaka ölçünün gözetilmesi gerekir, aksi

⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 249.

⁶² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 251.

⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 253.

⁶⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 254.

takdirde ilişkinin adalet esasına göre yürüme şansı kalmayacağı gibi, sonuçta otoriter ve zorba bir hükümdara boyun eğilmek zorunda kalınır. Buna karşın Tusi, iyilik üzerine dayanan iyilerin sevgisini şöyle tasvir eder:

“İyilerin (ahyâr) sevgisiyse, yarar ve lezzet beklentisinden meydana gelmediği için; bilakis bunun sebebi cevher ilişkisi olduğundan ve onların maksadı da ‘sırf iyilik’ ve erdem arayışı olduğundan, uyumsuzluk ve çekişme lekesinden temiz kalır; karşılıklı danışma ve birleşimin gereği olan karşılıklı ilişkide adalet, buna tabi olarak meydana gelir.”⁶⁵

Dostluk dediğimiz erdem de bu kategoride düşünülmelidir. Keza, yukarıda Aristoteles’ten aktardığımız gibi, “Senin arkadaşın, kişi olarak senden başkası olduğu halde gerçekte sen olan kişidir”.Tûsî, selefi İbn Miskeveyh gibi, gerçek bir dostluğun insanın kendi zatına yönelik sevgisi üzerine bina edileceğini söyler. Ancak buradaki ben sevgisi, çıkarıcı, bencil olmaktan ziyade iyilik temellidir. Dolayısıyla burada kişinin kendini sevmesi, kendi nefesine iyilik yapmak istemesinden başka bir anlam taşımaz:

“Kendi zatından zevk duyan ve hoşnut olan erdemli iyiliksever ise kuşkusuz kendi zatını sever, bir başkası da onun zatını sever, çünkü üstün (kimse) sevilendir; başkası onu sevdiğine göre onun ile arkadaşlık ve ilişki kurmayı tercih eder; dolayısıyla hem o, kendisinin hem de başkaları onun arkadaşı olur.”⁶⁶

Sevgi, dostluk ve aşk arasında bir takım farklılıklar olduğuna dikkat çeker Tusi. Ona göre sevgi birden fazla insanı kapsamaması sebebiyle dostluktan daha genel, dostluk ise daha özeldir. Sevginin aşırısı olan aşk ise daha da özeldir. Aşkın ya çok fazla hazza ulaşma isteğinden ya da çok iyilik elde etme isteğinden doğabileceğini savunan Tûsî, bu aşk türlerinden birincisininin yerilmesine karşın, ikincisinin övgüyle karşılandığını söyler. Böylece yukarıda sevginin nedenleri arasında zikredilen haz, fayda ve iyilikten sadece haz ve iyiliğin aşırısı derecede istenmesi sonucunda aşkın meydana geleceğini, bunlardan ancak sebebi iyilik olan aşkın övgüye layık olduğunu savunur. İyiliğin değişmeyen bir özelliğe sahip olması, nedeni olduğu sevgi gibi aşkın da değişmeyeceği anlamına gelir. Nedeni haz olan aşk ise yine sevgide olduğu gibi değişime mahkumdur ve maddî hazları acının takip etmesi ise kaçınılmazdır. Ancak insânî nefsin yalın ve soyut bir cevher olması sebebiyle maddî hazzı değil manevî hazzı arzular. Bu manevi veya akli haz aynı zamanda ilâhî sevginin de ilkesidir. Tûsî, ilâhî sevginin diğer sevgi türlerine üstünlüğünü manevi hazdan hareketle

⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 256-7.

⁶⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 261.

gerekçelendirir.Çünkü, ona göre yalnızca böyle bir hazzın doğuracağı sevgi gerçek aşka ve ilahi sevgiye insanı vardırabilir.Ancak insanın ilâhî sevgiye erişmesi için kendindeki ilâhî cevherin (nefsinin) yabancı, dünyevi arzu ve sevgilerden arındırılması gerekir.Bir tek bu şekilde insan benzerini arzulamaya başlar ve gönül gözüyle iyiliklerin kaynağı olan İlk Neden'i (İlk İyi'yi) idrak eder. Bu aşamaya varan insana İlk İyi kendi nurunu vererek eşsiz bir hazza iştirak etmesini ve böylece O'nunla birleşme derecesine erişmesini mümkün kılar. Fakat Tûsî, selefi İbn Miskeveyh gibi, insanın bu mertebeye tam olarak ancak bütünüyle dünyevi doğasından ayrıldıktan, yani öldükten sonra erişebileceği inancındadır.⁶⁷ Hakiki mutluluk veya ilahi sevginin kazanılması her ne kadar ilahi lütfü öngörüyor gibi olsa da, böyle bir hazza kavuşmanın önkoşulu kişinin teorik erdemlerle birlikte pratik erdemlere de sahip olmasıdır. Bu ise kişi için esaslı bir çaba, ciddi bir nefis mücadelesi anlamına gelir.

VII.

Bilgelik-sevgisi olarak felsefe için sevgi, her tür felsefi etkinliğin esasını teşkil eder. Antik Grek'te sevginin kavramsal bir çözümlemesi yapılırken, insani eksiklik ve yoksunluğun bizi güzeli, iyiyi, bilgiyi arayışa yönelttiğine vurgu yapılır. “*Philo*” (sevgi) sözcüğünün “*Sophos*” ile birlikte kullanılmasında ısrarcı olan ilk filozof diye kabul ettiğimiz Sokrates'in, yalın ayak Atina sokaklarında bilgelik uğruna düştüğüsefil durum, sevgi ve aşkın somutlaşmış tezahürü olarak kabul edilir. Ancak ne Sokrates'te ne de onun sadık öğrencisi Platon'da sevginin (aşkın) antropolojik ve metafizik boyuttan siyasi boyuta açılması henüz sözkonusu değildir.Aristoteles'e gelindiğinde ise sevginin dostluk şeklindeki siyasi yönü ön plana çıkar. Yani sevgi Aristoteles'te siyasi bir anlama da taşınan bir erdem olmak bir yana, doğrudan siyasi bir kategori olarak inşa edilir. Sevginin Platon ve Aristotles'te fazlaca vurgulanmayan ilahi boyutu (*agape*) Yeni-Platonculuğun felsefi sisteminin merkezine yerleşir. Plotinus aşkı, Bir'den gelen insan ruhunun tekrar Bir'e dönmesi şeklinde aşkın kılavuzluğunda gerçekleşen bir kurtuluş öğretisinin unsuru olarak görür ve siyasi cephesiyle meşgul olmaz. Ortaçağın ilk dönem Hıristiyan düşünürlerinden *Augustinus*, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi (*agape*) ile Antik-felsefi sevgi kavamını birleştirmeye çalışır ve bu haliyle Batı dünyası üzerinde asırlarca süren bir etkiye sahip olur. Ancak Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde sevgi kavramı Kutsal Kitaptaki *agape*'ye yoğunlaştığından, hem Antik dönemdeki bağlamından hem de siyasi boyutundan uzak durur.

⁶⁷ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 252.

Farabi'nin yaşadığı onuncu asrın sonlarından on üçüncü asrın başlarına değin İslam coğrafyasında, özellikle Bağdat merkezli doğu İslam dünyasında içte asırlar boyunca devam eden iktidar ve mezhep kavgalarının, dışta tüm şiddetiyle kendini hissettiren Moğol istilalarının doğurduğu tam bir çöküş hali hâkimdir. Şiddet, savaş ve ölümlerin yol açtığı umutsuzluk, sevgiye ve barışa olan ihtiyacı her zamankinden daha fazla hissettirir. Kültürel ve siyasi sahada sevgiyi hâkim kılmadan barış ve huzurun sağlanamayacağı anlayışı yaygınlaşır. Buna paralel olarak dini/teolojik sahada kudret ve kuvvet sahibi, cezalandırıcı bir Tanrı anlayışı yerini, bağışlayıcı bir Tanrı anlayışının terk eder. Felsefi, kelami ve tasavvufi sahalarda sevgi esaslı arayışlar hızlanır.

İslam dünyasında, genel olarak siyasette Platon'un *Devlet*'inin berilreyici olmasına karşın; sevgi-siyaseti sözkonusu olduğunda daha ziyade Sokratik-Platon'dan mülhem ama Aristoteles merkezli bir dostluk anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz. İslam filozofları arasında tensel aşk (*eros*) gündeme pek gelmezken, tuhaf bir şekilde mutsavvıflar ve kelamcılar arasında tinsel aşk (*agape*) ile birlikte tensel aşk da inceleme konusu olur. Sözgelimi İbn'ül-Kayyum El-cevziyye'nin *Sevenlerin Bahçesi* ve İbni Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* bu bağlamda kaleme alınmış önemli eserlerdir. Ünlü mistik düşünür İbn Arabi'nin sevgi türlerini Antik geleneğe uygun olarak, "*hubb*" (*eros*), "*vedd*" (*philia*) ve "*işk*" (*agape*) olarak sınıflaması, bedensel aşktan ilahi aşka yönelmesi manidardır.⁶⁸ Ancak baştan beri belirttiğimiz gibi, bizi sevginin siyasi sahadaki kavramsal, kategorik kullanımı ilgilendirmektedir. Bu manada İslam felsefesinde sevgiyi siyasi bir kategori olarak dönüştüren ilk sistemci düşünür Farabi'dir. Farabi, adalet temelinde sevgi ve barışın hükmettiği erdemli bir toplumun taslağını sunar bize.

Tusi, Farabi ile başlayan felsefi-etik siyasi anlayışın İbn Sina ve İbn Miskeveyh üzerinden yürüyen zincirinde yer alır. Bu çerçevede Tusi, dostluk ve sevgisin siyasallaştırılması sürecinin felsefi sahadaki son halkasıdır diyebiliriz. Hakikaten Tusi'den sonra, Devvânî, Kınalızâde Ali ve Gülşenî gibi ahlakçıları bir kenara koyarsak, İslam dünyasında felsefi siyaset yapan düşünürler arasında benzer bir deneme ciddi bir şekilde gündeme gelmez. Felsefi siyaset ve felsefi ahlak alanında Farabi, İbn Sina, İbn Miskevy geleneğini devam ettiren Endülüslü düşünürlerden İbn Bacce'de dostluk ve siyaset birlikte kurgulansa da, tümüyle farklı bir istikamette gelişir. Bilindiği gibi İbn Bacce, Farabi'den esinlenerek ortaya koyduğu "*tedbirü-l mütevahhid*" (yal-

⁶⁸ Bkz. Mustafa Said Kurşunoğlu, *Aşkın Neliği*, Etüt Yayınları, samsun 2014, s. 24; ayrıca bkz. Josef Norment Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru. Hanbelilik Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

nız kişinin yönetimi) kuramıyla siyaseti toplumsal sahadan bireysel sahaya çekerek, sevginin toplumsal boyuttaki etkisini geliştirme arayışından vazgeçer.⁶⁹ İbn Tufeyl'i de bu çerçevede konumlandırmak gerekir. Son büyük İslam filozofu İbn Rüşd, Aristoteles-Platon-Farabi geleneğine bağlı kalmayı yeğler. İbn Haldun'a geldiğinde ise siyasi-tarihsel olguları açıklamakta felsefi, etik/dini faktörler tamamıyla bir kenara konulur. Onun bu sosyal pozitivist tavrından sevgi de nasibini alır. Nihayet, Doğu İslam dünyasında "sevgi" erdeminin, toplumsal sahada siyasi bir erdem olarak inşa etme girişimlerinin başarısız olmasının ardından, adeta başlangıçtaki edebi/mitsel sahaya dönülür. Yüceltilen bir insani aşk, Mevlana ve Yunus Emre'de olduğu gibi, ilahi aşkın, mistik ve teosofik evren algılamasının bir unsuru olur. Sözelimi, Yunus'un "*Yaratılanı severim, Yaradan'dan ötürü*" ya da "*Ben gelmedim* dava için, benim işim sevi için. Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim."⁷⁰ deyişlerinde ya da Mevlana'nın, "*Topluma dost ol; putçu gibi taştan arkadaş yont. Çünkü kervanın kalabalıklığı ve çokluğu, yol kesicilerin belini ve mızrağını kırar.*"⁷¹ ifadelerinde birincil hedef mistik bir birlik anlayışının, ahlaki bir arınmanın mesajları okunabilir ancak. Mevlana'dan aktardığımız son örnekte, sosyal bir içerik göze çarpsa yahut insanlara toplumsal bir ödev yükleniyor gibi görülse de, verilen mesajın daha çok bireysel kurtuluşun toplum dahilinde yolunu gösteren, erdemli bir hayat tarzını özendiren öğütsel bir reçete niteliğinde olduğu aşikârdır. Kaldı ki, *Seyahatnameler* örneğinde olduğu gibi, nedensel bağlantıları ortaya koyulmayan, mantıksal bir gerekçelendirmeyi içermeyen yaklaşımların siyasi bir sistem taslağı oluşturmada esas teşkil etmesi düşünülemez.

Kaynakça:

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç yayınları, Ankara 1998.
- Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi Kitabevi İstanbul, 1993.
- Aydın, Hasan, *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk, Bilim ve Gelecek* Yayınevi, İstanbul 2013.
- Dağ, Mehmet/Aydın, Hasan, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar, Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2017.
- Farabi, *İdeal Devlet. El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. A. Arslan, Divan Yayınevi, Ankara 2011.

⁶⁹ Bkz. Mustafa Yıldız, "İbn Bacce: Siyasetin Bireyselleşmesi", *İslamın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* içinde, derl. L. Çilingir, Elis Yayınevi, Ankara 2017, ss. 111-152.

⁷⁰ Bkz. Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyyâtı*, (c. 1-6), H Yayınları, İstanbul 2009.

⁷¹ Mevlana, *Mesnevi*, haz. A. Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları Ankara 2004, II, 2139-2144.

- Farabi, Fusûlü'l-Medenî, Farabi'nin İki Eseri içinde, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.
- Fârâbî, Es-Siyâseti'l-Medeniyye, çev. M. Aydın/A. Şener/M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Gafarov, Anar, Nasirüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, Ankara 2009 (yayınlanmamış doktora tezi).
- İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kranz, Walter, Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar, çev. S. Y. Baydur, Sosyal Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- Kurdoğlu, Kurdoğlu, Plotinus'un Aşk Kuramı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said, Aşkın Neliği, Etüt Yayınları, samsun 2014.
- Mevlana, Mesnevi, haz. A. Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. O. Elmalı/H. O. Özden, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010, ss. 221-227.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri, Evrek Akademi Dergisi, Sayı 65, ss. 211-238.
- Platon, Symposion (Şölen), çev. E. Çoraklı, Alfa yayınları, İstanbul 1995.
- Plotinus, Enneadlar, çev. H. Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008.
- Tatçı, Mustafa, Yûnus Emre Külliyyâtı, (c. 1-6), H Yayınları, İstanbul 2009.
- Tusi, Nasiruddin, Ahlâk-ı Nâsiri, çev. A. Gafarov/ Z. Şükürov, Litera Yayınevi, İstanbul 2007.
- Yıldız, Mustafa, "İbn Bacce: Siyasetin Bireyselleşmesi", İslamın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset, derl. L. Çilingir, Elis Yayınevi, Ankara 2017.

Meaning in the Text: Reader-response Theory of Criticism

Hasan Baktır¹

Abstract

The central issue in nearly all critical approaches is focused on the problem of meaning; each critical theory places the meaning of a text in a certain ground and tries to reach at truth with reference to the meaning. Theories that concern themselves with the external facts such as historical and biographical information, social context, philosophical and literary trends influential during the time of text's production search for meaning and truth outside the text, thus do not pay much attention to the textual context. They argue that poetry – literature- is an imitation of real life, therefore, meaning of a text is historically and socially defined. Theories, like Formalism, New-criticism, Structuralism, on the other hand, attack the former theories for their lack of textual, formal and literary qualities claiming that theories of these kinds bring subjective view, therefore, cannot be counted as a scientific and objective interpretation. Reader response criticism deals with author's attitude towards the reader, kinds of reader, the role of different readers in the determination of meaning, the relation of reading conventions to textual criticism, and status of a literary text. Meaning in the text is a result of interaction between reader, text and author.

Keywords: Reader, Meaning in the text, Response, Phenomenology, Hermeneutics

Metinde Anlam: Okur-tepkisi Eleştirisi Kuramı

Özet

Anlam edebiyat eleştirisi teorilerinin en önemli tartışma konularından bir tanesidir. Her bir teori anlamı belirli bir temele dayandırarak gerçekliğe ulaşmayı amaçlar. Dış dünya ile metin arasındaki ilişkiyi irdeleyen tarihsel kuramlar anlamı metnin dışında yer alan toplumsal bağlam, dönemdeki felsefi tartışmalar ve edebiyat akımlarında ararlar ve metnin yapısal özellikleri üzerinde durmazlar. Bu yaklaşımı benimseyen eleştirmenler edebiyatı hayatın bir yansıması olarak görür ve her bir metnin de- antik dönemde olduğu gibi, anlamının

¹ Hasan Baktır, Erciyes Ün. İngiliz Dili ve Edebiyatı Bl., hbaktir@erciyes.edu.tr

tarih ve toplum tarafından belirlendiğini düşünürler. Yapısalcılık, Yeni Eleştiri Kuramı ve Formalistler için ise anlamın tarafsız olarak incelenebilmesi için metnin kendi yapısına bakılmalıdır. Bu kuramı benimseyenler metin dışı yaklaşımların tamamının taraflı bir değerlendirmeye sahip olduğunu, bu nedenle de bilimsel olamayacağını savunurlar. Okur-tepkisi kuramında ise eleştirmenler yazarın okura karşı tutumu, okur türleri ve okurların metindeki farklı anlamları ortaya çıkarırken içinde buldukları süreç, okuma gelenekleri, metin eleştirisi ve metnin statüsü gibi konulara odaklanarak anlamı açıklamaya çalışırlar. Buna göre bir metnin anlamını yazar-okur-metin etkileşimi ortaya çıkarır.

Anahtar Kelimeler: Okur, Metinde anlam, Tepki, Fenomenoloji, Yorumbilim.

I. Introduction

The central issue in literary theory is the problem of meaning; each critical theory places the meaning of a text in a certain internal or external ground and tries to reach at truth with reference to this ground. Historical theory of criticism and similar theories that concern themselves with the external facts such as historical and biographical information, social context, and philosophical and literary trends influential during the time of text's production. They search for meaning and truth outside the text thus do not pay much attention to the textual features. They share almost the same ideas with the ancient writers – that literature is an imitation of real life. Therefore, meaning of any text is historically and socially determined.² Theories, like Formalism, New-criticism, Structuralism, on the other hand, challenge the historical attitude and claim that they ignore textual, formal and literary characteristics for the sake of subjectivity. Reader-response criticism includes ideas from both theories. Reader-response criticism takes the writer of any text as an important participant in that authorial consciousness plays an important role in the construction and interpretation of the text. Reading is the involvement of readers into the author's experiencing the world, therefore, a reader of a text should also be aware of the author's intention. Text is not a single construction thus reading is not a simple process of finding out the meaning. A reader and critics of the text are under the influence of certain forces; therefore, interpretation includes not only individual view of a reader but also presents some ideas of interpretive community and strategy that a reader of any text belongs to. That is, each critical theory has its own community and each critic is under the influence of certain strategies. A Marxist community shares certain assumption like 'literature is a production a prestige group of people in the society and reflect their values'. A phenomenological theory agrees that reading is an

² Arslan Topakkaya, W.Dilthey and His Philosophy, Say Publish. İstanbul 2016, s. 234 vd.

interaction between minds of readers and writers. Interpretation is reader's attempt to figure out textual and authorial intention. Furthermore, each of this theory has its own methodology, which unites the members of these approaches and creates a certain interpretive community. In addition to their shared assumptions, each member of this theory has his own strategy of interpretation, which is not completely free from and dependent onto the interpretive communities. The differences arise from the differences of communities and strategies, not from individual differences or formal differences of a text. The readers who share similar assumptions and use similar strategies will reach at similar conclusion, which is going to be different from the interpretation of other community that uses different strategies. The differences in meaning, then, arises not from any individual, linguistic, formal differences but also from the differences of strategies.

II. Where is the Meaning in the Text?

The first question of criticism is “where is the meaning in the text?” Both, historical and reader-response criticism try to answer this question. Their aim is almost one, but they use different techniques to reach the end. Historical criticism searches for the meaning of a text in social, historical and biographical contexts and discusses the meaning with reference to writer's biographical information, historical circumstances and literary trends that are influential during the time of the work under the discussion. Historical reading relies on information outside the text. Reader-response theory, on the other hand, claims that one cannot interpret a literary text free from its reader. It is true that a writer produces the text and it may also be true that author of the text might be influenced by historical changes, social circumstances and literary tradition. Yet we always need a reader to read and interpret the text. Reader-response theory has shifted the focus of critical attention from prescribing the function of external forces that shape the world of meaning into defining the function and significance of reader to identify the textual meaning. However, reader-response criticism does not have a unified and complete idea about the meaning of the text. Critics of this theory do not have complete agreement on many issues. They pronounce a revolution to the historicist's assumption that meaning of a text depends upon the discovery of context. They also reject the new-critical idea that meaning should only and only be in the text. They emphasize the *reader, reading process* and *response* of a different interpreter and bring new principles into the nature of interpretive process. Tompkins argues this as follows:

It is just that instead of arriving at literary meaning by using a vocabulary based on

*formalism, linguistics, genre theory of myth, reader critics have recourse to interpretive system that describe various kinds of mental activity. What has happened is that the locus of meaning has simply been transferred from text to the reader*³.

Response of the reader, then, involve both contextual and textual reading. Here two concepts become crucial; reader and response, which have much changed in time. Readers of ancient age and their responses to a written work depended upon moral and pedagogical values that a text proposes to instruct. In Renaissance, there appeared a special group of readers whose intellectual responses to any written text signified the value of the text. As such, response of the privileged readers played the major role in literary criticism during the Enlightenment. Modern readers and their responses, on the other hand, are different from that of the classical and Renaissance readers. These differences come from the fact that the notion of response and reader have changed in the process of critical study. The work of a writer is presented to the reader as the interplay of formal and thematic properties in modern approach. Unlike the Renaissance writers, modern authors do not and cannot charge the individual reader with certain moral or social responsibility. Tompkins states this as follows:

*A corresponding development in the field of criticism moves attention away from literature's moral and social effects towards the psychology of reading, so that the concept of literary response, from having been primarily a social and political one, now becomes personal and psychological*⁴.

After 19th century meaning in the text became a matter of individual reading. That is, modern literary tradition allows for different interpretations of different readers. Similarly, modern readers do not take a literary text as something that carries out social and moral values, rather a text is an artifact to which each reader can act out his own interpretive process. The notion of *reader* and *response* arises from this modern attitude which prioritizes individual's personal and psychological reactions to the text and describe *response* as projections of the reader's psyche onto the text and claim that the situation of readers vis a vis the text determines the nature of the meaning in the text⁵. The meaning in the text, then, is void of significance without readers' response.

³ Tompkins, P.J., *Reader-Response Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1994, p. 206

⁴ *Ibid.*, 125.

⁵ *Ibid.*

However, it is difficult to present a unified idea about the notion of *reader* and *response*. Each critical attitude in reader-response theory has different tendency. A group of linguists who contributed to the development of reader-response theory consider *response* as consequences of language-text-reader- interaction. According to them, language consists of signs, text is the ground where all these signs are presented and reader of a text – with his awareness of linguistic and literary competence- resymbolizes the signs and this resymbolisation is the act of interpretation, or what we call *response* which includes a process of anticipation, frustration and satisfaction. The reader realizes, perceives and interprets a work of art through his mind. The meaning of a text comes out when the mind of the reader and signs of the text have true interaction. According to this view, text is made of language which consists of signs and symbols and which has a special form of codes, conventions and rules. The reader of the text constructs his argument and interpretation within this system; therefore, the awareness of language and linguistic form leads the activity of interpretation⁶.

Phenomenological group of reader-response theory has different view of the concept of response. They argue that *response* is constructed upon and with language, but it is not a result of language or sign system. Language and response is created in the mind of the user of language thus *response* is an outcome of reader and writer's consciousnesses. Signs are interpreted and reshaped by the mind; therefore, we cannot free the activity of interpretation or *response* from the consciousnesses of reader and writer. That is why Husserl becomes important for the reader-response criticism. He thinks that the act of *consciousness* completes the perception of object through the realisation of its existence from various perspectives⁷. A human being perceives an object through consciousness and the perception of an object is an intentional act. In this sense, 'to be conscious is always to be conscious of something'⁸. Thus, the analysis of a literary text is a conscious experience of a reader and writer. That is, a text is an intentional act of a writer, and a reader re-experiences a literary work of art in his consciousness, as stated by Ingarden:

A literary work of art originates in the intentional acts of consciousness of its author ... these intentional acts, as recorded in a text, make it possible for a reader to re-experience the work in his or her own consciousness. ... The reading concretises the literary

⁶ Jonathan Culler, *Structuralist Poetics, Structuralism, Linguistics and the Study of Literature* Ithaca: Cornell University Press, 1976, p.128.

⁷ M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* New York: Harcourt Brace College Publisher, 1993, p.226.

⁸ *Ibid.*, p. 256.

work and it is co-creative with the conscious process recorded by the author, which result in the actualisation as a quassi-reality within the reader's consciousness (quoted in Abrams).

The mind of an artist creates an object of art with which the mind of a reader interacts in a dynamic process of perception and in this process of perception objects cease to exist as objects and become subjective reality of reader's consciousness⁹. That is, a reader places himself in the hands of an author and surrenders his time and attention to the author's creation and begins to live in the world the author imagined. Within the perception of a reader the text begins to come alive too, for the text can only live when it is read. This would mean that consciousness forms the point at which the author and the reader converge and at the same time it would result in cessation of the temporary self-alienation that occurs to the reader when his consciousness brings to life the ideas formulated by the author. This process gives rise to a form of communication which, however, is dependent on two conditions: the life story of the author must shut out of the work and the individual disposition of the reader must shut out of the act of reading¹⁰. Understanding entails the experience and experience is something that is actualised through language. In so far as text is a composition of the experience of a writer, it can only be understood internally and by reliving it. Understanding, then, of a text means getting not only inside the author's consciousness but also inside the author's time and place to reproduce new experience from the lived experience of another. Poulet argues:

whenever I take up a book I realize that I hold in my hands is no longer an object, or simply a living thing. I am aware of a rational being, of a consciousness of another, no different from the one I automatically assume on every human being I encounter, except that in this case the consciousness is open to me, welcomes me, lets me look deep inside itself, and even allows me with unheard of license, to think and feel what it feels¹¹.

However, the present phenomenological attitude is challenged by the hermeneutical theory of reader-response criticism.¹² Comprehension of a text is at the same time re-experiencing and reliving the author's life, however, rarely each of us re-experiences the things in a similar way. Each of us comprehends texts differently because each of us has a different life experience. In this case "conflict of interpre-

⁹ W.L., Guerin, *A Handbook of Critical Approaches to Literature* Oxford: OUP, 1999, p. 263

¹⁰ George Poulet, *Criticism and the Experience of Interoity, In the Structuralist Controversy: The Language of Criticism and Science of Man*, Edited by Richard, Macksey and Eugenio Donato Baltimore: The John Hopkins University Press, 1972, p.41-49.

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² Arslan Topakkaya; "Philosophical Hermeneutics", *Flsf Dergisi*, sayı 4, pp.75-92.

tation” becomes inevitable. We assume that we understand and appreciate legal and sacred texts in a very similar way as we appropriate philosophical argument, political and scientific narrative. However, Bruns says that literary text resists appropriation because a literary work of art:

...is only an incomplete sketch, a fragment what needs to be translated into a complete world by the appropriative act of reading... a literary work is considered as a text “consists of holes, lacunae, zones of in determination, which as in Joyce’s Ulysses challenge the reader’s capacity to configure what the author seems to take malign delight in disfiguring.”¹³

A reader in such cases rewrites the literary text and interprets it to make it intelligible. According to hermeneutics, an interpretation of any literary text requires a *horizon of expectation*, which is a two-dimensional study. Firstly, literary text is shaped by a literary tradition and has historical and social background. Secondly, literary text has aesthetic sides. The interpretation needs to consider both sides of the text because the interpretation of any text requires not only awareness of the past and the present but also the knowledge of the aesthetic distance. Reading does not involve any essential distinction between the reader and the critic of the text in terms of meaning. This is because the meaning of any text is not only a physiological event but it is also a mental experience of the reader. For example, Ricoeur claims that the meaning of any text follows certain stages. Reading begins with naive perception and the reader of the text in this stage develops hypothesis. When the reader of the text is involved in the world of a text, he begins to grasp the meaning. A text is free from its author; in the process of reading there is a relation between the situation, that is, the atmosphere or the world of a text, and the reader of the text. And the interpretation arises from the fact that the meaning is totally free from its author and intended reader¹⁴.

Reader-response criticism takes the writer of a text as an important participant in the production process. Authorial consciousness plays an important role in the interpretation of a text. Reading is the involvement of readers into the author’s experiencing the world, therefore, a reader of any text should be aware of its author’s intention. Text is not a single construction thus reading is not a simple process of finding out the meaning. A reader and critics of the text are always under the influence of certain forces; therefore, interpretation includes not only individual view of a

¹³ G.L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* New Haven: Yale University Press, 1992, p. 240.

¹⁴ Quoted in Selden, S., *The Cambridge History of Literary Criticism* Cambridge: CUP, 1995, p.280-85.

reader but also presents some ideas of interpretive community and strategy that any reader of the text belongs to. That is, each critical theory has its own community and each critic is under the influence of certain strategies. The readers who share similar assumptions and use similar strategies will reach at similar conclusion, which is going to be different from the interpretation of other community which use different strategies¹⁵. Although reader response critics disagree on many issues, there is one thing they all agree on. Meaning of any text does not completely inheres in its formal and internal quality. They reject the New-critical idea that meaning must be identified only and only in a literary text. In e sense, they do not revolutionise formalist theory but contribute to the New-critical endeavour with a new principles and fresh perspectives of interpretive process. The work of a writer is presented to the reader as ‘an interplay of formal and thematic properties’, author of a text or reading public do not charge the reader and his response with a moral or social responsibility. The response, thus meaning in the text becomes a matter of individual’s linguistic, mental and interpretive experience.

Conclusion

Historical theory of criticism claims that interpretation is an activity that requires professional expertise, therefore, can only be done by professional scholars. *Response*, in this sense, needs to be supported and justified with scholarly expertise which rejects any readerly response without scholarly attitude. Instead of dealing with reader, language and text as an active participant and constructor of critical activity, critics of historical theory granted for external information based on biographical and historical information. That is, they think that *response* is an intellectual activity and closely related to the historical, biographical and philosophical knowledge of the interpreter. From ancient Greece up to the modern era writers and literary critics tend to evaluate the value of a work of art in relation to its effect upon the audiences: because to create an effect was the main concern of literature. The shift of power from aristocrats to the parliament, new and large reading class, development of different sciences provided a new perspective on what it means to read and to respond literature. Formalist and structuralist approach challenged the historical attitude and rejected the necessity of historical awareness. The conditions of life –economic, social, political- more and more resembled to those of the present day, conceptions of literature take on a more and more familiar outline... this shift

¹⁵ For further information please look at “Is There a Text in this Class?”, Stanley Fish, Harvard University Press, London, p. 1-21.

registers itself in the changing definition of literary response¹⁶. Consequently, changes that took place on the concept of *response* is a result of changes that took place in the critical attitude. History of criticism attempted to identify certain principles for the historical, biographical and social context to elucidate the meaning in the text for the text to be rightly understood and evaluated. In reader-response theory of criticism identifying certain critical attitude became more complex due to terminological confusion. On the one hand, reader and its response are centralized. On the other hand, becoming a reader is problematized with linguistic, phenomenological and hermeneutical readings. Although meaning in the text is an act of reader, it is not possible for any reader to find out the correct meaning without literary competence- that is, awareness of literary terms and movements, critical mind, and historical information. Taking the role of reader-text-language interaction as the main area of investigation, reader-response theory of criticism investigated the nature of meaning as a matter of linguistic, mental and interpretive response.

References:

- Abrams, M.A., *A Glossary of Literary Terms* New York: Harcourt Brace College Publisher, 1993.
- Bruns, G.L., *Hermeneutics Ancient and Modern* New Haven: Yale University, Press, 1992.
- Culler, J. *Structuralist Poetics, Structuralism, Linguistics and the Study of Literature* Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- Fish, S., *Is There a Text in this Class?* Harvard University Press, London, Massachusetts, 1980.
- Guerin, W.L., *A Handbook of Critical Approaches to Literature* Oxford: OUP, 1999.
- Ingarden, R. *The Cognition of the Literary Work of Art*, Translated by Ruth Ann Cowley and Kenneth Olson Illinois: Northwestern University Press, 1973.
- Poulet, G., *Criticism Aand the Experience of Integrity, In the Structuralist Controversy: The Language of Criticism and Science of Man*, Edited by Richard, Macksey and Eugenio Donato Baltimore: The John Hopkins University Press, 1972.
- Selden, S., *The Cambridge History of Literary Criticism* Cambridge: CUP, 1995.
- Tompkins, P.J., *Reader-Response Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1994.
- Topakkaya, A. W. Dilthey and His Philosophy, Say Publish. İstanbul 2016.
- Topakkaya; A. "Philosophical Hermemenutics", *Flsf Dergisi*, volume 4, pp.75-92.

¹⁶ Ibid., p. 201-225.

Yazarlara Notlar

- Temaşa Felsefe Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazılar, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- Temaşa 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.
 - Yayımlanan yazılar için yazarlara telif ücretine mukabil 2 adet dergi gönderilir, yayımlanmayan yazılar geri gönderilmez, yazar(lar)a bilgi verilir.
- Temaşa 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), Yayımlayan Kurum, Yayımlandığı Şehir, Yıl, Sayfa Numarası* sırasıyla veriniz.
 - Metnin sonuna yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek – dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan – bir kaynakça koyunuz.

temaşa

temasa@gmail.com.tr
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

