



MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 6 – Özel Sayı, Kış 2018 | Volume 6 – Special Issue, Winter 2018

**ÇAĞDAŞ FELSEFE TARTIŞMALARI ÖZEL SAYISI
SPECIAL ISSUE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY DISCUSSIONS**

Dizin Bilgileri | Indexation

Index Copernicus – ICI Journal Master List
(<https://journals.indexcopernicus.com>)

TR Dizin – Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index – Social Sciences and Humanities Database
(<http://cabim.ulakbim.gov.tr/tr-dizin>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini | Social Sciences Citation Index
(<http://atif.sobiad.com>)

Google Akademik | Google Scholar
(<https://scholar.google.com.tr>)

İletişim Bilgileri | Contact Information

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/gumusmaviatlas>

E-posta | E-mail: gu.maviatlas@gmail.com

Telefon Numarası | Phone Number: +90 456 233 1000 (6277)

Belgegeçer | Fax: +90 456 233 1119

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye

Yayın Tarihi | Publication Date

23 Aralık 2018 | 23 December 2018

e-ISSN

2148-5232





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 6 – Özel Sayı, Kış 2018 | Volume 6 – Special Issue, Winter 2018

**ÇAĞDAŞ FELSEFE TARTIŞMALARI ÖZEL SAYISI
SPECIAL ISSUE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY DISCUSSIONS**

GSÜ Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı | Owner on the behalf of Fac. of Letters at GSÜ & Head of the Editorial Board

Prof. Dr. Bayram NAZIR

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Merve KARAÇAY TÜRKAL

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Editör | Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi İlter Kutlu HATİPOĞLU

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Özel Sayı Editörü | Special Issue Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 6 – Özel Sayı, Kış 2018 | Volume 6 – Special Issue, Winter 2018

**ÇAĞDAŞ FELSEFE TARTIŞMALARI ÖZEL SAYISI
SPECIAL ISSUE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY DISCUSSIONS**

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members)

Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | İstanbul Medeniyet University, İstanbul-Turkey
&

Prof. Dr. Mustafa ÖZDEMİR

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey
&

Prof. Dr. Yunus ÖZGER

Bozok Üniversitesi, Yozgat-Türkiye | Bozok University, Yozgat-Turkey
&

Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Technical University, Erzurum-Turkey
&

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey
&

Prof. Dr. Şaban SAĞLIK

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Fatih Sultan Mehmet Foundation University, İstanbul-Turkey
&

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye | Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey
&

Prof. Dr. Ali UTKU

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey
&

Prof. Dr. Önder DUMAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey
&

Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ

Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Marmara University, İstanbul-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Orhan BİNGÖL

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Celal YEŞİLÇAYIR

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 6 – Özel Sayı, Kış 2018 | Volume 6 – Special Issue, Winter 2018

**ÇAĞDAŞ FELSEFE TARTIŞMALARI ÖZEL SAYISI
SPECIAL ISSUE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY DISCUSSIONS**

Hakem Kurulu | Board of Referees [1]

Prof. Dr. Ahmet SARI

(Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey)
&

Prof. Dr. Ahmet Uğur NALCIOĞLU

(Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey)
&

Prof. Dr. Mine KAYA KEHA

(Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey)
&

Prof. Dr. Ali UTKU

(Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey)
&

Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ

(Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkey)
&

Doç. Dr. Kemal BAKIR

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum -Turkey)
&

Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

(Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye | Erciyes University, Kayseri-Turkey)
&

Doç. Dr. Ayhan DEVER

(Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkey)
&

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHADIR

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum -Turkey)
&

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AYDOĞDU

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum -Turkey)
&

Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI

(Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye | Erciyes University, Kayseri-Turkey)





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 6 – Özel Sayı, Kış 2018 | Volume 6 – Special Issue, Winter 2018

**ÇAĞDAŞ FELSEFE TARTIŞMALARI ÖZEL SAYISI
SPECIAL ISSUE OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY DISCUSSIONS**

Hakem Kurulu | Board of Referees [2]

Dr. Öğr. Üyesi Arif ÇİÇEK

(Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
&

Dr. Öğr.Üyesi, Muammer AK

(Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
&

Dr. Öğr. Üyesi Olcay TİRE

(Munzur Üniversitesi, Tunceli-Türkiye | Munzur University, Tunceli-Turkey)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Yakup KAHRAMAN. **Takiyettin Mengüşoğlu'nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı | Takiyettin Mengüşoğlu's Anthropology-Based Understanding of Human Being**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 1-12.

[2]. Celal YEŞİLÇAYIR. **Barış Eğitiminin Teorik Zemininde Felsefenin Önemi | The Significance of Philosophy on the Theoretical Ground of Peace Education**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 13-28.

[3]. Mustafa Said KURŞUNOĞLU. **Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille' | 'Milla' as a Syncretic Term of al-Farabi's Political Philosophy**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 29-62.

[4]. Orhan BİNGÖL. **70. Yıldönümünde İnsan Haklarını Yeniden Düşünmek | Rethinking Human Rights on the 70th Anniversary**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 63-76.

[5]. Mustafa BAKIRCI. **Modernliğin Sıkıntlarına İrfani-Tasavvufi Anlayış ve Geleneğin Çözüm Oluşturma İmkânı | Possibility of Resolving the Problems of Modernity by Sufi Perspective and Tradition**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 77-93.

[6]. Oğuzhan EKİNCİ. **Naturzustand, Conditio Humana und das Problem einer Staatskonstruktion der Vernunft bei Hobbes | Hobbes'ta Doğa Durumu, Conditio Humana ve Akla Dayalı Devlet Sorunu**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 94-106.

[7]. M. Ahmet TÜZEN. **Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna From Hierarchical Chain of Being to Birth of the Modern Individual**, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 107-125.

Mavi Atlas Hakkında | About *Mavi Atlas*, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 126 - 127.

Yayın İlkeleri | Publication Principles, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 128 - 131.

Yazar Rehberi | Author Guidelines, *Mavi Atlas* 6(Özel Sayı)/2018: 132 - 137.

Makale Geliş | Received: 19.11.2018
Makale Kabul | Accepted: 03.12.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.485166

Yakup KAHRAMAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
ORCID: 0000-0001-2345-6789
kahraman-yakup@hotmail.com

Takiyettin Mengüşoğlu'nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı

Öz

Modern Türk düşüncesinde insan hakkında Takiyettin Mengüşoğlu'na ait felsefi antropoloji temelli yaklaşım oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli özelliği soyut, kavramsal, tek yönlü insan tasarımı yerine bilimsel ve antropolojik verilerin ışığında somut insan varoluşunun anlamını ortaya koyma çabasıdır. O, insanı parçalayıp farklı yönlerine göre değerlendiren ve buna göre bir insan yaklaşımı ortaya koymaya çalışan sprütüalist, materyalist yaklaşımları masa başı felsefesi tanımlamasıyla eleştirmektedir. Mengüşoğlu yaptığı felsefi çalışmalarda insanın somut varlık bütününe ortaya konulması ile insana ait evrensel ilkelerin bulunabileceğini düşünmektedir. Bu çalışmada Mengüşoğlu'nun antropoloji temelli felsefi yaklaşımdan ne anladığı, bu yaklaşımın temel ilkelerinin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Antropoloji, Bilimsel Yaklaşım, Somut İnsan Varlığı, Takiyettin Mengüşoğlu.

Takiyettin Mengüşoğlu's Anthropology-Based Understanding of Human Being

Abstract

The philosophical anthropology-based approach of Takiyettin Mengüşoğlu about human beings takes a very important place in modern Turkish philosophy. The most important feature of this approach is the effort to reveal the meaning of concrete human existence in the light of scientific and anthropological data, instead of abstract, conceptual, one-way human design. He criticizes the spritualist, materialist approaches, which tear down the human beings and evaluate them based on their different aspects, and try to introduce a human approach accordingly, with the definition of desk philosophy. Mengüşoğlu believes in the philosophical studies he conducted that the universal principles of human beings can be found by the demonstration of the whole existence of human beings. In this study, it is tried to demonstrate what Mengüşoğlu understands from anthropology-based philosophical approach and what the basic principles of this approach are.

Keywords: Philosophical Anthropology, Scientific Approach, Concrete Human Being, Takiyettin Mengüşoğlu.

**Yakup KAHRAMAN, “Takiyettin Mengüšođlu’nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı”,
Mavi Atlas, 6(Özel Sayı)/2018: 1 - 12.**

Modern Türk düşünce geleneğinde pozitivist alan ve içerik sınırlamacılığına en önemli eleştirilerden biri bu yaklaşımın soyut indirgemecilikle insan, dil, kültür çalışmalarını ele almasıdır. Bu konuda en önemli eleştirileri yaşam gerçeklikleri ile felsefe arasında sıkı ilişki olduğuna inanan ve yaşamsal pratikleri hep felsefi açıdan değerlendirmeye çalışan Takiyettin Mengüšođlu’nun getirdiğini söyleyebiliriz (Kaynardađ 2002:404). İnsan varlığının yapısı, insanın anlamı, insanın diğer varlıklarla ilişkisi, insanın meydana getirdiği ürünlerin niteliği, insanın tarihselliği gibi konulara değinen Takiyettin Mengüšođlu, insan anlayışını N. Hartmann’ın oluşturduğu teorik zemin üzerinden kurgulamıştır (Örnek 1997: 71). O, yaşamla ilişkilendirdiği felsefeyi antropolojik temele oturtarak Türk düşüncesinde Avrupa’da var olduğuna inandığı zihni gelişimi yakalamaya çalışmıştır (Günay 1995: 184).

Hartmann’ın ontoloji ve antropoloji görüşlerinden hareket eden Mengüšođlu, yüzyıllardır bilim ve felsefe ile uğraşan insanın kendisini unuttuğunu belirterek felsefi antropolojinin bu unutulmuşluğu ortadan kaldıracak çalışmalar yapabileceği iddiasını ortaya atmaktadır. O, çalışmaların ontolojik temellere dayanmasını, insanı parçalara ayırarak değil bir bütün şeklinde incelemesini, yani insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ve beden arasındaki ilişkiden, suje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerden hareket etmesi gerektiğini söyler (Mengüšođlu 1988: 13). Mengüšođlu’nun felsefi antropolojisi, insana ait ortak özelliklerin, insan yaşamının ortak ilkelerinin varolduğu varsayımına dayanmaktadır. Onun somut varlık bütününde ısrar etmesinin sebebi, insanın bulunduğu koşullardan soyutlayarak insana ait evrensel tanımlamaları ortaya koyma çabasıdır. Mengüšođlu, insanı somut varlık bütünüyle kavrayınca ortak ilkelerin bulunabileceğine emindir. İnsana ait ortak ilke bulma arayışını sistemli olarak Platon’da da görebiliriz. (Odabaş 2018: 111). Bununla birlikte Mengüšođlu bu tip sınıflandırma denemelerinin insanı anlamaktan uzak olduğuna inanır.

İnsanı yorumlayan teorilerin çoğunun insanı parçaladığını belirten düşünür, bu teorilerin insanın sadece bir kısım özellikleri ile ilgilendiğini, hâlbuki felsefi antropolojinin insanın somut varlık bütününü oluşturan bütün fenomenlerini göz önüne aldığını belirtir. Bu fenomenlerin bütün insanlarda var olduğuna inanan Mengüšođlu, felsefi antropolojinin görevinin de bu özellikleri bulup ortaya çıkarmak olduğunu ileri sürer (Mengüšođlu 1988: 31-32). Ona göre bu özellikler insanın varlık koşuludur ve eksik veya fazla her insanda bulunmaktadır (Kaynardađ 1988: 51). O, insanı inceleyen bilimlerin, insanın somut varlık bütününü, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların

anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştırmadığını belirtir. Bununla birlikte insanın ne olduğu, onun başka varlık alanlarıyla olan bağları, insanla birlikte ortaya çıkan anlam boyutları ve varlık oluşumları, insanın dünya içerisindeki anlamı gibi meselelerde hiçbir bilimin uğraşı göstermediğini iddia eden Mengüsoğlu’na göre bunları inceleyecek olan felsefi antropoloji veya diğer adıyla insan felsefesi, insan ontolojisidir (Mengüsoğlu 1992: 253).

Felsefi antropoloji, ontolojik temellerden hareket ederek insanı anlama denemesidir. Mengüsoğlu’nun ortaya koyduğu insan felsefesinin hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükle yerini bulan fenomenleri, onun varlık yapısını incelemek ve anlamaya çalışmaktır. Böyle bir hedefe ise ancak ontolojik görüşle ulaşılabileceğini belirtir (Mengüsoğlu 1992: 257). Ona göre İnsan, akıl, ruh veya beden olarak otonom değil, ontolojik bir varlık bütünü olarak görülmelidir. Bunun yerine insanın sadece belli bir yönünü ele alıp mutlaklaştırmanın ise kurgusal metafiziğe saplanmak olduğunu belirtir. Mengüsoğlu, kavramlara ve kurgulara dayanarak insanı anlamaya çalışmanın bir sonuç getirmeyeceğini belirtir ve bu şekilde yola çıkmanın ontolojik temellerden uzaklaşılması ve fenomenlere uygun sonuçlara ulaşılamaması demek olduğuna işaret eder. Ona göre insan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değil, yapıp-etmeleriyle birlikte öteki var olan şeylerin yanında yerini alan bir varlık alanıdır (Mengüsoğlu 1988: 49).

Felsefi antropoloji insan yeteneklerinin biyolojik ve psikolojik analizi değil, bu yetenekler bazında insanın ortaya koyduğu başarılar dolayımında aynı insanı ele alma girişimidir. Bilgiden, bilimden, sanattan, teknikten, dinden, devletten, vd. söz ettiğimiz her durumda insan başarılarından söz etmiş oluruz. Dolayısıyla insan, başarıları temelinde, yani bilen varlık, isteyen varlık, inanan varlık, devlet kuran varlık, vd. olarak görülmek zorundadır (Özlem 1997: 12).

Bu yaklaşım ontolojik temellerden hareket etmekte, insanı özel bir varlık alanı olarak görmekte ve insanı başka hiçbir varlık alanına katmadan anlayabileceğini iddia etmektedir. İnsanın varlık alanından ne kastedilmektedir? İnsan için bir varlık alanının sınırı nerede başlar, nerede biter? Mengüsoğlu, bu varlık alanından, insan fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu şeyler, insan başarılarını kastetmektedir. Bu başarılar insanın somut varlık bütününe dayalı olarak ortaya çıkmış olan sanat, teknik, eğitim, devlet kurma gibi ürünlerdir. Bu ürünler sayesinde bütün insanlara ait olan özellikleri elde edebileceği inancındaki Mengüsoğlu, diğer antropolojik yaklaşımların ise içi boş, soyut, dayanaksız, havada duran, insan varlığına

ait özelliklerden uzaklaşarak oluşturulmuş kavramların meydana getirdiği sistemler olduğunu savunur (Mengüsoğlu 1988: 54). Mengüsoğlu’nun bu tavrı haklı görünmektedir. Varlığın kendisini gözetmeden, genel anlatımlarla varlığı yorumlama çabası soyut spekülasyondan öteye geçememektedir. Bunun yerine Mengüsoğlu’nun ortaya koymaya çalıştığı ontolojik temellerden kalkan ve insan fenomenlerini bu yöntemle anlayan metodolojide ise bir sınırlandırma yapmış ve fenomenleri sadece algılanabilen etkinliklere indirgemıştır. İnsan fenomenleri sadece algılanabilen alanla mı sınırlıdır? İnsanı sadece yaptığı etkinlikleri göz önünde bulundurarak anlama denemesi doğru mudur? İnsanı yapıp-etmelerine göre anlamak, insan dışında insana etki eden diğer faktörleri gözden kaçırmamıza neden olmaz mı? Mengüsoğlu’nun ontoloji anlayışı ve buradan çıkardığı fenomen kavramı sadece olgulara işaret etmektedir. Bu olgular ise insanın kendi ürettiklerinden ibaret düşünülmektedir. Deney ve gözlem sonucunda elde edilebilen verilerden oluşan bilgiler Mengüsoğlu’nun kafasındaki fenomen kavramıyla örtüşmektedir.

İnsanın somut varlık bütününe anlamada, olgusal yönünü öne çıkaran Mengüsoğlu ontoloji ve fenomenolojiyi de bu olguyla sınırlandırmakta, bu sınırın dışındaki bütün yorum çeşitlerini spekülasyon olarak nitelendirmektedir. Onun anlayışında bu yaklaşımlardan öğrenilecek hiçbir şey yoktur. O, kavram ve kurgulara dayanarak insanın anlaşılamayacağını, bu metot’un bize yeni şeyler kazandırmaktan yoksun olduğunu belirtir. Bu şekilde yapılan felsefeleri masa başı felsefesi olarak nitelemekte, soyut, mantıksal tanımlamalar yapmak yerine, var olan şeylerin kendilerini, onların incelenmesini ve betimlemelerinin yapılmasını gerekli görmektedir (Mengüsoğlu 1988: 58). Ona göre, kavramlardan, kavram tanımlamalarından yola çıkmak bizi çıkmaza götürmektedir. Kavramlar var olana dayanmalıdır. Eğer var olana dayanmazlarsa boş birer kalıptan başka bir şey olamazlar. Her kavram bir var olana karşılık gelmeli, kavramların içi var olanlarla doldurulmalıdır. Eğer bu yapılmazsa Mengüsoğlu’nun deyimiyile, yapılan inceleme, boşuna dönen bir çarktan başka bir şey değildir. Felsefi araştırmalarda böyle bir amaç olamaz. Ona göre felsefi bilgi en açık olan bilgidir ve felsefi araştırmalar böyle bir amacı gerçekleştirmek için çalışmalıdır (Mengüsoğlu 1988: 60). Anladığımız kadarıyla Mengüsoğlu kavramsal soyutlamalar yoluyla yapılan insan tarifleri yerine insanın somut varlık bütününden yola çıkılması ile insan varoluşuna ait alanın daha doğru anlaşılabileceğini düşünmektedir.

İnsanı anlamayı deneyen bu yaklaşım ontolojik temellerden hareket ettiğini, insanı özel bir varlık alanı olarak gördüğünü ve insanı başka hiçbir varlık alanına katmadan anlayabileceğini savunur (Kuçuradi 2003: 20-22). İnsanın varlık alanından ne

kastedilmektedir? Ontoloji, Mengüşoğlu için ne anlama gelmektedir? İnsan için bir varlık alanının sınırı nerede başlar, nerede biter? Onun buradaki ontolojik bakışının evrenselci bir yapısı olduğunu bu yaklaşımla nesne edinilen varlık yapısının nelikliğini, bağlantılarını, diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını görmeye çalışan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz (Kuçuradi 1980: 173). Görmekteyiz ki Mengüşoğlu için bu varlık alanı, insan fenomenleri, insan doğasının varlık öğeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu şeyler, insan başarılarıdır. Bu başarılar insanın somut varlık bütününe dayalı olarak ortaya çıkmış olan sanat, teknik, eğitim, devlet kurma gibi ürünlerdir. Bu ürünler sayesinde bütün insanlara ait olan özellikleri elde edebileceği inancındaki Mengüşoğlu, diğer antropolojik yaklaşımların ise içi boş, soyut, dayanaksız, havada duran, insan varlığına ait özelliklerden uzaklaşarak oluşturulmuş kavramların meydana getirdiği sistemler olduğunu savunur.

Mengüşoğlu’na göre felsefenin yerini koruyabilmesi için var olana, fenomenlere dayanarak, fenomenleri inceleyip betimlemesi gerekir. Ancak bu şekilde felsefenin ortaya koyduğu bilgi saygıdeğer olabilir. Felsefe, hayat ve insanla ilgili fenomenolojik betimlemeler yerine teorilerle, kavramlarla uğraşırsa söz yığını olmaktan öteye geçemez. Mengüşoğlu’na göre felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, var olan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kavram analizine kaptırmaması gerekir. Bunun nedeni ise fenomenlerin spekülasyona yer bırakmayacak derecede açık olduğunu düşünmesi ve bundan dolayı yadsınmayacak, görmezlikten gelinmeyecek olmasıdır. Ona göre, insanın varlık alanlarından, öğelerinden hareket etmesi, yani herhangi bir metafiziksel yönü olmaması antropolojinin üstünlüğünün bir göstergesidir (Mengüşoğlu 1988: 60). Onun kavram ve kurgulara yer vermeme sebebi insana ait fenomenlerin ortak ilkeleri verebilecek nitelikte olduğuna olan inancıdır. Mengüşoğlu, spekülasyonların insanı çeşit çeşit fikirlere götüreceği düşüncesinden hareket etmekte ve bunların ortadan kaldırılmasıyla insani yapının evrensel ilkelerinin bulunabileceğini düşünmektedir.

İnsanı sadece somut varlık bütününe indirgeyen, insana ait değerlendirmeleri bu yönünün ortaya çıkardığı yapıp-etmelere göre anlayan, buradan evrensel ilkeler çıkarmaya çalışan Mengüşoğlu’nun kendi metoduyla çelişen fakat haklı olarak eleştirdiği bir tavır sadece kavram ve kurgulardan hareket eden felsefelerdir. Felsefi izmlerin insanı ele alırken belirli bir yönünü öne çıkardığını ve bu yönü de ontolojik temellerden hareketle değil kavramsal, kurgusal çalışmalarla yorumladığını söyleyen Mengüşoğlu’na göre bu yaklaşımlar ele aldıkları bu yönleri de çözümsüz bırakmaktadırlar. Bunun sebebi ise somut hayata, yaşanan hayatın fenomenlerine

sırtlarını çevirmeleri, fenomenlerle karşılaştırmalar yapmadan konuları ele almalarıdır. Belirli bir yönü ele alan bu tip yaklaşımlar sadece somut hayatı insanın tek bir yeteneğine indirgemekle sınırlı kalmıyor, bütün varlık dünyasını da buraya indirgeme eğilimi gösteriyorlar. Mengüšoğlu’na göre bu anlayış sujeyi dünyanın merkezi yapmaktan başka bir şey değildir. O, Hartmann’ın antropoloji anlayışından yola çıkarak var olan herhangi bir şeyin sujenin yeteneklerinden birine indirgenemeyeceğini belirtir (Mengüšoğlu 1988: 63). Mengüšoğlu, felsefi antropolojiyi olgusal alanla sınırlandırmış olsa da bu olgusal alandaki suje-obje etkileşimine dikkat çekmesi önemlidir. Onun bakış açısına göre bu etkileşimde baş rol yine süje’dedir.

Mengüšoğlu, bilgi fenomenini içine kök saldığı hayat ilişkilerinden, insanın varlık koşullarından koparılmaması gerektiğini söyler. Yani bilgi denilen şey fenomenlerden hareketle elde edilmelidir. Bu şekilde elde edilen bilgi sayesinde ancak somut hayatla ilgili derin bağların anlaşılacağı umudu doğmaktadır. Ona göre Suje-obje arasındaki bağ önceki teorik yapıların etkisinden arındırılarak somut insanla, onun somut dünyası arasında olup biten karşılıklı bağ şeklini almalı böylece hayatın derinliklerine, hayat olaylarının ilişkilerinin içine götürülmelidir (Mengüšoğlu 1992: 64). Bu yaklaşımla Mengüšoğlu, bütün insanların fenomenleri aynı şekilde kavrayabileceğini de ima eder. O, bilginin, artık suje-obje arasında olup biten bir bağ veya dört duvar arasında hapsedilmiş bir oda kontemplasyonu, bir masabaşı kontemplasyonu olmaktan çıkarılması gerektiğini savunur. Bunun yerine bilgi, insan hayatının temel bir eylemi olarak, kendisini, dünyayı nasıl anladığına ilişkin somut verilerden elde edilen görüşlerle oluşmalıdır. Mengüšoğlu, bilgiyi somut hayatın bir devamı olarak görmekte ve her ikisinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğuna, bundan dolayı bilgiyi insani olan diğer alanlardan ayırarak değerlendirmeye almanın imkânsız olduğuna vurgu yapmaktadır (Mengüšoğlu 1988: 65).

Mengüšoğlu’nun amacı, evrenseli bulabilmek, ortak ilkeler belirleyerek insan’ı değerlendirmektir. Felsefi sistemini, nesnellik, objektiflik ve genel-geçerlilik üzerine kurmuş olan Mengüšoğlu, var olan bu dünyanın problemlerinin de her zaman aynı problemler olduğunu savunmaktadır. Ona göre anlam bakımından aynı varlık koşullarını taşıdığı için diğer var olan şeyler arasında bir varlık olarak insanın problemlerinde de bir ortaklık söz konusudur (Mengüšoğlu 1988: 67). Ortak ilke, ortak düşünüş, ortak varolma süreci, insan-varlık arasındaki etkileşimin ortaklığı Mengüšoğlu’nun felsefi antropolojisinde evrenselci yaklaşımın peşinde olduğunun göstergesidir. Bu ideali gerçekleştirmek için O, kendine en büyük yardımcı olarak bilimi görmektedir.

İnsana ait somut varlık bütününe ortaya koymada Mengüşoğlu’nun en önemli yardımcısı bilim ve bilimsel yöntemlerdir. Ona göre bilimsel bilgi, doğal hayat bilgisinin bir uzantısı olmaktan öte, hayat bilgisinin temellendirilip derinleştirilmesi işlevini görmektedir (Mengüşoğlu 1988: 76). Bunu bilim, yöntemi ile yapmaktadır. Mengüşoğlu, bilimi olduğu kadar onun ortaya koyduğu yöntemine de tam bir bağlılık içerisinde. Bu yöntemin somut olanla ilişki sonucu ortaya çıktığını düşündüğü için herhangi bir sorgulama ihtiyacı da hissetmemektedir. Ona göre bilimsel bilgi yöntemlere dayandığı için araştırma yapıp derinleşmekte, karşımıza doğal hayatta olmayan olanaklar çıkarmaktadır. Bu yöntemler ise hazır değil, olaylar, durumlar ve fenomenlerin sonucu olarak ortaya çıkar (Mengüşoğlu 1988: 77). O, bilimsel bilginin, fenomenlerin izinden gitmesinden dolayı oldukça güven içerisinde. Bu bilgi var olanlar, fenomenler, olaylar, insan başarıları dışında herhangi bir otorite tanımamaktadır. Bilimci bir zihinle insanı ele alan düşünür, insanın evrensel bir doğası olduğu varsayımından hareketle, neliğini olgusal yönlerinden çıkarabileceğini düşünmekle birlikte, bu neliğe göre insanın işlevini ve yerini belirlemesini de aynı bağlamla sınırlamaktadır (Mengüşoğlu 1976: 30-31).

Gerçek bilimin sadece fenomenlere dayalı olarak bilgi üretebileceği ve var olana, olaylara dayanmayan hiçbir şeyin ortaya atılmaması gerektiği ve bilimsel bilginin ortaya koyduğu teoriler, varsayımlar, aksiyomların araştırmalara engel olmadığı sürece bunlardan kuşkuya düşmemesi tavsiyesi bize pozitivist refleksiyonu hatırlatmaktadır. Mengüşoğlu, bunun yanı sıra felsefi, sanatsal bilginin de içerik olarak bilimsel bilgiye benzemesi gerektiğini, yani sadece fenomenlerden, var olandan kalkarak bilgi üretmesi gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır. O, sanatında var olanlardan hareket etmesi gerektiğini savunurken, bilim ve felsefeden farklı olarak belirli bir yöntem, süreklilik olmasının pek mümkün olmadığı görüşünü de ortaya koymaktadır (Mengüşoğlu 1988: 87).

Mengüşoğlu’na göre İnsan fenomenleri ya da insanın varlık şartları incelendiğinde, bunlar arasında sıkı bir bağın bulunduğu görülür. Bütün bu fenomenler insanın yapıp-etmelerinde toplanır, insanın yapıp etmelerinde bir araya gelir. Bu bakımdan antropolojide ontolojininkine benzer bir durum ortaya çıkar. Nasıl ki ontoloji çeşitli ilimler tarafından parçalanmış varlık alanlarını, varolan kavramı altında bir araya getiriyorsa, antropoloji de aynı şekilde insanın bütün başarılarını, onun yapıp etmelerinin bir ürünü olarak görmekle, insani olan her şeyi yapıp-etme kavramı altında bir araya getiriyor; çünkü her insan başarısı, insanın yapıp-etmesinin bir ürünüdür. Her yapıp-etme ise kendine özgü bir nitelik gösterir (Mengüşoğlu 1976: 48).

Düşünürümüz’e göre “her yerde hak, haktır, adalet, adalettir; her yerde söz verme, söz vermedir; dürüst olma, dürüst olmadır; aldatma, aldatmadır; hilekârlık, hilekârlıktır; yalancılık, yalancılıktır; ancak bunların sosyal çevre tarafından kıymetlendirilmesi, sosyal çevrede uyandırdığı tepki birbirinden farklıdır” (Mengüşoğlu 1965: 45). O, her insanın kendisine ait spesifik bir yaşam durumu olduğunun farkındadır. Fakat insanın asıl kimliğinin bunlarla birlikte olduğuna inanmamaktadır. İnsan doğasına ait özelliklerin bulunabilmesi için ise hem bilimsel verilerden yararlanarak hem de insana ait diğer etkinliklerin birleştirilmesi gerekmektedir.

Mengüşoğlu, insanı anlamak için bir metot kurma denemesi yapmıştır. Bu metot denemesinde ontoloji ve ontolojik verilerin ışığındaki fenomenlerin önemli olduğunu görmekteyiz. fakat onun ontoloji ve fenomen yaklaşımının tek bir yönde ilerlemesi ve fenomen olarak somutu değerlendirmesinin pozitivist bilinçle paralellik taşıyan bir nedeni bulunmaktadır. Kendi adlandırdığı şekliyle “masabaşı felsefeleri”ni eleştirmesi de bu kaygının bir sonucu olarak görünmektedir. Bu kaygıda felsefi antropolojiye evrensel bir metot kazandırma kaygısıdır. Mengüşoğlu, pozitivist bilincin evrensel hakikatleri tümdengelimle bütün insanları anlamada kullanma yaklaşımını Felsefi Antropolojisinde tamamen yansıtmıştır. Bunun bir göstergesi de bilimin verilerini ve yöntemlerini felsefi antropolojide en önemli kaynak olarak görmesidir. O, insan anlayışını artık bu temeller üzerine oturtmak isteyecektir.

Felsefi antropolojideki ilkeleri insan yaklaşımına uygulama çabası içindeki Mengüşoğlu, insanın unutulmuşluğunu gidermek için ortaya koyduğu bu çabada bu defada insanın etrafındaki diğer varlıkları unutmıştır. Somut varlık bütününe yakalama ilkesi onu insanı otonom bir varlık olarak görmeye itmekte, bu otonominin sınırlarını da oldukça genişleterek aydınlanmacı, pozitivist yaklaşımı yansıtmaktadır. İnsan varlığının herhangi bir ilke, güç veya kurgular tarafından determine edilmemesi ve kendine özgü nitelikleriyle hayatın içerisinde yaşamını devam ettirmesini Mengüşoğlu otonom bir varlık olmasının şartı olarak görmektedir. İnsanın bu otonom yapısıyla somut bütünlüğü arasında da sıkı bir bağın olduğuna inanan düşünür, somut bütünlüğü oluşturan birtakım özellikler sayar ve bütün insanlarda bunların her zaman var olduğuna vurgular. Bu özelliklerin hiç birinin diğerine üstünlüğünün olmadığını iddia ederek, insanın yaşamsal yönünü bu somut bütünlüğü sağlayan özelliklere bağlamakta ve otonom oluşunun da bunlar sayesinde olduğunu iddia etmektedir. Örneğin, insanın önceden gören, önceden belirleyen bir özelliği olduğunu savunan Mengüşoğlu, teolojik ve mekanistik anlayışın insanın sahip olduğuna inanan düşünür, somut bütünlüğü ortadan kaldırarak insanın otonomisini elinden aldığını söyler (Mengüşoğlu 1988: 115). Bu yaklaşımlara karşı

çıkma sebebi insanı belirlemeleridir. Mengüšođlu insana o kadar güvenir ki ona göre insan önceden görme ve kendi kendini belirlemeyi yapabilecek kapasitededir. O, belirleyici yaklaşımların insanın otonomluğunu zedelediğini düşünödüğü için karşı çıkar. Teorik belirleyiciliğin yanında ontolojik anlamda diğer varlıkların belirleyiciliğini de reddetmektedir.

Mengüšođlu, insanın bir bütün olduğu savını da yine bilimin verileri ışığında ortaya koymaktadır. Ona göre insan bir bütün olarak otonomdur ve bu otonomluğu onun ontolojik temellere dayanılarak araştırılmasının, ontolojik antropolojinin temel koşuludur (Mengüšođlu 1988: 124). Felsefi antropoloji için insan varlığı somut bir bütünlük arz etmektedir ve bu somut bütünlükten hareket edilmektedir. Mengüšođlu, felsefi antropolojinin insanı ele alırken onu çeşitli yeteneklere, alanlara bölmediğini veya insanın herhangi bir varlık alanına öncelik tanımadığına dikkat çekmektedir. Ona göre felsefi antropoloji insandan ve onu özelliklerinden bahsederken sürekli olarak otonomluğunu öne sürmesi ve diğer varlık alanları ile etkileşim içine girdiğini ve bu varlık alanlarının kendi başlarına bir değer olduğunu vurgulamakla birlikte insan yapıp-etmelerini, otonomluğunun bir gereği olarak kendinde bulan bir yapıda aramaktadır. Ona göre insan yapıp-etmelerinin kökü, kaynağı ne insanın dışında, doğada, ne de akıl, isteme, geistdadır; bütün bunların kökü insanın kendisindedir (Mengüšođlu 1988: 133). Somut varlık bütününden kaynaklanan insan otonomisini korumak için Mengüšođlu insana ait bütün özellikleri tek bir potada yani otonomlukta toplamak gibi indirgemeci bir yaklaşım sergilemektedir. O, bununla da yetinmeyerek insanın bu otonomi sayesinde hiçbir etkiye maruz kalmadan, temel etkileyici olacağına inanmaktadır. Kendini, hayatını, çevresini etkilerken hep birey başrolde dir.

Sevgi İyi, Mengüšođlu’nun, metafizik nitelikli kavramları ayıkladığını ve insani tür olarak, insanın etkinliklerinden yakalamaya çalışan özgün ve açık görmeyi sağlayan bir antropoloji kurduğunu savunur (İyi 2000: 66). Mengüšođlu’nun antropoloji anlayışında insan, var olanların etkisinden kendini koruyabildiği gibi içinde bulunduğu değerlere de mesafe koyarak bakabilecek kadar yetkindir. O, insanın geçmişten gelen değerlerin, bakış açılarının etkisi altında kaldığının bilincindedir. Fakat insanın özelliklerine olan güveninden dolayı, bu etkilerden kurtulabileceğini savunmaktadır. Hatta insanın kendi başarılarının temelini inebilmesi için geçmişten gelen etkilerin yanında kendi döneminin düşüncelerinin de etkisinden kurtulması gerektiğine inanır (Mengüšođlu 1988: 146). Mengüšođlu’nun bu düşüncelerinin temelinde insan otonomluğunu koruyabilme düşüncesi yatmaktadır. Ona göre eđer insan kendi dışında herhangi bir var olan veya bilgi türünün etkisine kolayca girip şekil alıyorsa otonom bir

varlık olma özelliğini kaybedecektir. Mengüsoğlu bunun yanı sıra öznelci yaklaşımın sadece suje merkezli düşünce tarzına da karşı çıkmaktadır. Fakat onun otonomluğa verdiği anlamın subjektivizmi doğuracağı ortadadır.

Hayatın kendisinden hareket ederek insanı anlama çabasında kurgusal, teorik yapılanmaların ötesine geçmek istemesiyle hermenötik açıdan ilgi uyandıran yaklaşım, özellikle bu hayatı sanki insanın tamamen kendi insiyatifi ile kurduğu fenomenler toplamı olarak görmesi ile birlikte öznelci bir yapıya bürünmektedir. Ona göre insan dünyanın neresine giderse gitsin, bir mutasyona uğramadan kendisine özgü olan başarıları gerçekleştirebilecek yeterliliğe sahiptir. Bunun sebebi ise insanoğlunun doğa koşullarına uyum sağlamadan, onlara karşı önlem alabilecek başarılarla, bu başarıları meydana getirebilecek yeteneklerle donatılmış olmasıdır (Mengüsoğlu 1988: 239).

İnsan doğa ilişkisinde bir diyalektik sürecin olduğunu düşünmeyen Mengüsoğlu’nun göre doğa insana hazır olan hiçbir şey vermemiş, insanın biyopsişik yeteneklerinin geliştirilmesi bile insanın kendisine bırakılmıştır. Buradan yola çıkarak Mengüsoğlu insanın dünyasının tamamen kendisinin bir ürünü olduğunu iddia etmektedir (Mengüsoğlu 1988: 271). İnsan nereye giderse gitsin, gittiği yerin doğal ve sosyo-kültürel koşullarına kendini terk etmeden, kendine ait olanı yaşayabilecektir. Burada insanla hayvan arasındaki çevre kavramını ele alarak görüşünü desteklemeye çalışan düşünürümüze göre hayvan içinde doğup büyüdüğü çevreye adapte olan bir canlı iken insan kendi çevresini kendisi inşa eder ve bu çevre sürekli değişim gösterir. Bunlar insan başarılarıdır ve insanın somut varlık bütününün bir sonucudur (Mengüsoğlu 1988: 273). Doğanın, kendi dışında meydana getirilmiş olan sosyo-kültürel çevrenin, etkisini kırabilecek bir yapıya sahip olan insanın, yine de bir çevrenin etkisinde kalabileceğini söyleyen Mengüsoğlu bunun insan başarıları tarafından meydana getirilen çevre olduğunu belirtmektedir. Bu çevre, içine giren, onun içinde yaşayan insanların yapıp-etmelerini, davranışlarını, hayat şekillerini etkilemektedir (Mengüsoğlu 1988: 276).

İnsanın bütün hareket ve faaliyetlerinin bir temele dayandığını belirten Mengüsoğlu’na göre bu temel, hareket ve faaliyetlerimizin yönünü tayin eden bir temeldir. Çünkü, böyle bir temele dayanmayan hiçbir insan faaliyeti yoktur; hiçbir insan faaliyeti, bu faaliyeti tayin eden temele karşı kayıtsız değildir (Mengüsoğlu 1965: 15). Yani insan varlık koşulları ile bir çevre meydana getiriyor ve bu çevre onları ve gelecek kuşakları etkiliyor. Felsefi antropoloji insanın hiçbir etki altında kalmadan kendi başarıları ile bir çevre oluşturabileceği iddiasında bulunmakta ve Mengüsoğlu da bu

kanaati kendinde barındırmaktadır. İnsan başarılarının da tek tek değil ortaklaşa bir çalışma ve didinmenin ürünü olacağını söyleyen düşünürü göre bu başarıları sağlayan yüksek değerlerin insanları yönlendirmesi sayesinde bu başarılar elde edilebilir (Mengüšoğlu 1988: 277). Ona göre insan başarıları, insanın yapıp etmeleri sonucunda meydana gelen şeylerdir ve bundan dolayı insanın sahip olduğu ve olacağı her şey onun başarılarıdır (Mengüšoğlu 1988: 281). Mengüšoğlu bu başarılarla insanın somut varlık bütünü arasında ilgi olduğunu belirtir. Buna göre felsefi antropoloji için, insan başarılarının temeli, onun biyopsişik somut varlık bütünüdür. Bütün bu başarıların temeli somut varlık bütünü oluşturur yeteneklerdir (Mengüšoğlu 1988: 282).

Mengüšoğlu’nun İnsan otonomisinin bir gereği olarak tasarladığı disharmonik yapı, varlığı düzene koyma, onu değiştirme, geliştirme gibi eylemleri tek başına insanın yapabilesidir. İnsandaki disharmoni fenomenine ve bu fenomenin insan başarıları ve yetenekleri ile olan ilgisine ilk defa Kant’ın değindiğini belirten Mengüšoğlu, Kant’ın insanın antagonist niteliklerle donatıldığı ifadesine katılmaktadır. Ona göre bu antagonist nitelikler sayesinde insan içinde bulunduğu durumları değiştirecek, başarılar elde edebilecek gerilim halini yakalayabilecektir. Bu antagonist nitelik, insanın içinde bulunduğu durumlarda zıtlıklar yaşamamasını ve bu sayede yeni fikirler, oluşumlar meydana getirmesini sağlamaktadır. Bu da insanın disharmonik bir özelliğinin sonucudur. Mengüšoğlu’na göre insan kendiyi yetinmez, onda sürekli bir gerginlik hali bulunmaktadır. Bu gerginliğin temelinde ise disharmonik varlık özelliği gelmektedir (Mengüšoğlu 1988: 291).

Mengüšoğlu’nun insana vermiş olduğu bu özelliklerin kaynağının Kant’a kadar gitmesi şaşırtıcı değildir. Aydınlanmanın en önemli düşünürü olan Kant’ın insanı yüceltici biçimde ele alması düşünürümüzün dikkatinden kaçmamaktadır. Mengüšoğlu’nun da Kantvari bir biçimde varoluşun merkezine insanı ve insanın yapıp ettiklerini koyduğunu söyleyebiliriz. O, insanın somut varlık bütünü ile ilgilenerek soyutlamacı ve kurgusal felsefi yapılanmalara karşı çıkmış ve insanı anlama çabasında antropoloji ve bilimin verilerini önemsemiştir. Bununla birlikte insanın içerisinde bulunduğu çevreden sıyrılabilmesini bu çevrenin etkisinden kurtulabileceğini söyleyerek insan merkezci bir felsefi yaklaşım benimsemiştir.

Kaynakça

GÜNAY, Mustafa (1999). “Cumhuriyetin Felsefi Söylemi: Gökberk ve Mengüšoğlu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı: 177-191.

Yakup KAHRAMAN, “Takiyettin Mengüšoğlu’nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı”,
Mavi Atlas, 6(Özel Sayı)/2018: 1 - 12.

İYİ, Sevgi (2000). “Yüzyılımızda İki Antropoloji anlayışı Heidegger ve Mengüšoğlu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2):57-67.

KAYNARDAĞ, Arslan (1983). *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları.

KAYNARDAĞ, Arslan (2002). *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

KUÇURADI, İonna (1980). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları.

KUÇURADI, İonna (1997). *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüšoğlu Anısına*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KUÇURADI, İonna (2003). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1965). *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar: Felsefi Etik İçin Kritik Bir Hazırlık*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası,

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1976). *Çağımızda Antropolojik Teoriler*, Felsefe Arkivi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988). *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1992). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ODABAŞ, Uğur Köksal (2018). *Platon Hayatı ve Felsefesi*, Ankara: Araştırma Yayınları.

ÖRNEK, Yusuf (1997). “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüšoğlu”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüšoğlu Anısına*, ss. 69-82, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

ÖZLEM, Doğan (1997). “Takiyettin Mengüšoğlu’da İnsan Kavramı” *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüšoğlu Anısına*, ss.9-12, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Celal YEŞİLÇAYIR

Dr. Öğr. Üyesi
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gümüşhane -TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane –TURKEY
ORCID: 0000-0002-3132-920X
cyesilcayir@gumushane.edu.tr

Barış Eğitiminin Teorik Zemininde Felsefenin Önemi*

Öz

Küresel anlamda yaşanan savaş, çatışma ve ayrımcılık gibi durumlar insanlığın geleceği adına kaygı verici boyutlardadır. Gelecek nesillere barışçıl bir dünya emanet edebilmenin yolu barış eğitiminin önemsenmesinden geçmektedir. Ancak barış eğitiminin okul müfredatlarında yer almasından önce dersin teorik yapısı hususunda belirsizliklerin olduğu dikkat çekmektedir. Söz konusu belirsizliğe istinaden bu çalışmada, barış eğitiminin teorik yapısının oluşumunda felsefeden hangi kazanımların sağlanabileceği tartışılmaktadır. Bu çerçevede öncelikle insani anlamda barış eğitiminin niçin önemsenmesi gerektiği ele alınmaktadır; ikinci adım da ise filozofların barışın sağlanması hususunda ileri sürdükleri bazı teorilerine yer verilmektedir. Üçüncü adımda ise bu düşüncelerden barış eğitimi adına hangi kazanımların elde edilebileceği irdelenmektedir. Özellikle akıl-barış ilişkisi, insan hakları ve barışın mutlak bir değer olarak görülmesi anlayışı söz konusu eğitimin teorik yapısının teşekkülünde başvurulacak değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Son tahlilde ise mevcut analizler üzerinden bazı tespit ve önerilere ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Barış, Eğitim, Teorik Zemin, Felsefe, Akıl.

The Significance of Philosophy on the Theoretical Ground of Peace Education

Abstract

The problems of war, conflict, discrimination which were suffered globally are in the level of concern for the future of the humanity. The way of leaving a legacy of peaceful world to the following generations may be possible to attache importance to peace education. The ambiguities about theoretical background of peace education draw attention before it is placed on the schools' curriculums as a lesson. This work discuss how philosoohpy contribute to establish the theoretical body of peace education against the said ambiguities. In this framework, firstly, it is addressed why it is necessary to give importance to peace education; Secondly, some theories which were argued by philosophers for peacebuilding are articulated. Thirthly, it is analysed what sort of acquisitions from those thoughts on behalf of peace education. Particularly the relationship of intelligence-peace, human rights and the understanding of adoption of peace as an absolute value come out as values so as to establish the theoretical body of the mentioned education. In conclusion, it is tried to provide some deductions and suggestions through the current analyses.

Keywords: Peace, Education, Theoretical Ground, Philosophy, Intelligence.

* Bu çalışma 17.F1214.02.02 kodlu GÜBAP projesi kapsamında hazırlanmıştır.

Giriş

Tarih boyunca yaşanan çatışma ve savaşlar nedeniyle barış, insanlığın temel arayışlardan başında gelmektedir. Bununla birlikte geçen yüzyıldan günümüze değin ileri teknolojinin savaş teçhizatında kullanılması nedeniyle savaşların ortaya çıkarabileceği tahribatlar tahayyül edilemeyecek derecededir. Habermas’a göre ABC silahları olarak ifade edilen atom, biyolojik ve kimyasal silahların ekonomik güç savaşlarına dönüşmesinden dolayı dünyanın siyasal durumu insan varoluşunu tehdit altına almaktadır (Habermas 1996: 24). Söz konusu silahlar ve bunların değişik türleri seri üretim sayesinde küresel anlamda ekonomik gücü elinde bulunduran ülkelerin temel ticari metalleri haline dönüşmesini, insanlık adına trajik bir durum olarak nitelendirmek gerekmektedir. Ayrıca küresel güçlerin başka ülkelere yönelik ekonomik savaşları insan hayatına yönelik tehditlerin şiddetini artırmaktadır.

Bununla birlikte Afrika’da her gün yirmi dört bin kişinin sadece açlık ve açlığa yakın nedenlerle, yedi yüz civarında kadının ise sağlık imkânlarının yokluğundan dolayı doğum sırasında hayatını kaybettiği tespit edilmiştir (Emin 2016: 1-11). Aynı zamanda yoksulluk, işsizlik, tecrit ve tehdit gibi olumsuz hayat şartları nedeniyle birçok insan doğup büyüdüğü yeri terk etmek zorunda kalarak, kendisi ve ailesinin geçimini temin edebilmek için yeni arayışlar içine girmektedirler. Akdeniz’de alabora olan botlarda hayatını kaybeden insanlar ve kıyılarına vuran cesetler insani anlamda vicdanları yaralamaktadır (Yeşilçayır 2016: 122). Diğer taraftan ülkemizin içinde yer aldığı coğrafyanın çatışmacı/savaşçı yapısının endişe verici boyutlarda olduğu görülmektedir. Ayrıca kavga ve şiddetin günlük hayatımızda, spor müsabakalarında, sokakta ve okulda, sıklıkla karşılaşılan bir durum olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bunun yanında din, etnik köken, mezhep, kıyafet ve cinsiyet aidiyeti nedeniyle ötekileştirme ve dışlanma gibi sorunlar günlük hayatımızın bir parçası haline gelmiş durumdadır. Dolayısıyla yaşadığımız dünyanın barışçı olduğunu iddia etmek pek mümkün değildir.

Küresel anlamda yaşanan şiddet, çatışma ve savaşlar uzmanları bazı endişelere sevk etmiş olacak ki, eğitim alanında söz konusu sorunları önleyici mahiyette bazı önlemlerin alınmasına ilişkin tutumların gelişmeye başladığı görülmektedir. Bu çerçevede özellikle Batılı ülkelerde barış eğitimine yönelik ilginin artarak ortaya çıkabilecek olası şiddet, çatışma ve anlaşmazlıkları önceden önleyici pedagojik anlayışın benimsenmesini gelecek adına umut verici olarak nitelendirmek mümkündür. Barış eğitimi konusunda ülkemizde de başlangıç seviyesinde gelişmeler kaydedildiği ve konunun entelektüel/akademik anlamda tartışılmaya başlandığı görülmektedir (Aslan, Karaman Kepenekci, Karagül, Doğan Güldenöğlü 2016: 10 vd). Ancak barış eğitiminin

okullarda nasıl uygulanması gerektiği ve bu bağlamda kullanılabilecek teorilerin belirsizliği dikkat çekmektedir. İnsan hayatında barışı tesis etmek gibi böylesine anlamlı bir misyonu üstlenen bir eğitim anlayışında teorik zeminin inşası oldukça önemli bir yere sahiptir. Söz konusu eksiklik ve belirsizliğe istinaden elinizdeki çalışma barış eğitiminin teorik yapısının oluşmasında felsefenin sunabileceği katkıları ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda düşünce tarihi boyunca barışın tesisi adına ortaya çıkmış teorilerden barış eğitimi adına hangi kazanımların elde edilebileceğinin irdelenmesi gerekmektedir. Çalışmamızın ilk adımında barış eğitiminin birlikte yaşamak bağlamındaki önemi irdelenecektir. İkinci adımda felsefe tarihinde ortaya çıkmış barış düşünceleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Burada literatürde barış adına ortaya çıkmış bütün teorilere değinmekten ziyade, barış eğitimi adına kazanıma dönüşebilecek mahiyetteki düşünceler ele alınmaktadır. Üçüncü adımda ise ele alınan teoriler çerçevesinde barış eğitiminin teorisinde faydalanılabilecek olan unsurlar ve hangi türden bir kazanıma dönüşebilecekleri tartışılacaktır. Son tahlilde ise yer verilen analiz ve bulgular üzerinden birtakım tespitlere/önerilere ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Barış Eğitiminin Önemi

Felsefenin barış eğitimine sağlayabileceği katkıları tartışmaya geçmeden önce barış eğitiminin niçin önemsenmesi gerektiği ve bu konuda nasıl bir farkındalık yaratılabileceği hususu üzerinde durmamız yerinde olacaktır. Yaşadığımız dünyanın mezkûr gerçekleri göz önünde tutulduğunda bir taraftan dünya genelinde barış eğitimine yönelik ilgi artarken diğer taraftan kavga, şiddet ve savaş etkisini önemli ölçüde hissettirmektedir. Bu sorunu paradoksal bir durum olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda şiddet ve kargaşa durumunun barış eğitimine yönelik ilgi ve gereksinimi doğurduğunu iddia edebiliriz. Buna göre özellikle Batı ülkelerinde yaygınlaşmaya başlayan barış eğitimi küresel anlamda yaşanan olumsuzlukları önleme çabası olarak değerlendirmemiz mümkündür. Söz gelimi Almanya’da barış eğitimi (Friedenserziehung) ve barış pedagojisi (Friedenspaedagogik) son yıllarda oldukça rağbet görerek okullarda ve halka yönelik eğitimlerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu çerçevede savaş ve şiddetin insan aklından ortaya çıktığından dolayı, bu eylemleri önlemenin yine insan aklını eğitmekle mümkün olabileceği şeklinde bir prensip benimsenmektedir.¹ Giriş bölümünde ABC silahlarının küresel anlamda nasıl bir güç mücadelesine dönüştüğüne, ekonomik savaşa ve açlıktan hayatını kaybeden insanlara değinmeye çalıştık. Yaşanan bu tür olumsuzlukların geleceğe yönelik azalmasında ve

¹ Daha fazla bilgi için: <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54765/bildungsarbeit-und-friedenserziehung>, Erişim Tarihi: 15.08.18.

ortadan kalkmasında barış eğitiminin yadsınamayacak derecede önemli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Bununla birlikte günlük hayatta mütemadiyen kadınlara, çocuklara, hayvanlara ve doğaya yönelik uygulanan şiddet durumları ile karşılaşmaktadır. Söz konusu sorunsal, barış eğitiminin ne kadar önemli bir gereksinim olduğuna ve bu eğitimin teorik zemininin oluşumunda insanın değerinin ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede eğitimcilerin barış eğitimi konusunda yeterli olup olmadıkları, öğretmen eğitiminde barış eğitimine önem verilip verilmediği ve ders kitaplarının içeriklerinde ötekileştirici/ayrımcı unsurların olup olmadığı hususları akıllara gelmektedir. Öyle ki *Tarih Vakfı* tarafından yürütülen “Ders Kitaplarında İnsan Hakları Projeleri” kapsamında kitaplarda birçok ayrımcı ve dışlayıcı ifadelerin olduğu tespit edilmiştir.² Söz konusu ötekileştirici tutumların önemli bir bölümünü de toplumsal anlamda henüz tam anlamıyla tartışmaya başlamadığımızı da belirtmemiz gerekmektedir. Bu sorunların başında ise cinsiyet ayrımcılığı gelmektedir.

Eğer günümüzün genç nesilleri savaş, kavga, şiddet gibi kötü olarak nitelendirebileceğimiz tecrübeler ediniyorlarsa yaşadıkları tecrübeleri gelecek nesillere de aktarmaları ve bu şiddeti onlara uygulamalarının kaçınılmaz olduğu öngörülmektedir. Gelecek nesilleri bu kısır döngüden nasıl kurtarılması gerektiği üzerinde durulması ve sorunun çözümüne yönelik çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Burada ifade etmeye çalıştığımız ve hepimizin malumu olduğu sorunlar barış eğitiminin ne kadar önemli ve elzem olduğuna işaret etmektedir. Çünkü barış eğitimi ortaya çıkabilecek olası çatışma, kavga ve anlaşmazlıkları önceden önleyici pedagojik bir tutum ve anlayışı içinde barındırmaktadır. Buna göre barış eğitimi suçu sonradan tespit edip suçluları cezalandırmaktan ziyade bireyleri bilinçlendirerek hak ihlallerini, şiddeti, kavgayı ve savaşları önceden önleyeceği bilgiyi ve becerileri onlara kazandırmayı amaçlamaktadır. Ancak içinde bulunduğumuz kavga ve şiddet durumu barış eğitiminin verimli olarak ifa edilmediğinin bir göstergesidir. Buna göre öncelikle barış ve eğitimi konusunda toplumsal olarak bilinçlenmeye ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Bu bilincin oluşması ise, siyaset, toplum, eğitim gibi alanların göstereceği ortak irade ve ortak çalışmalar ile mümkündür. Bunun sağlanması ile birlikte barış eğitimi adına daha sağlam adımlar atılabilir.

² http://egitimdeinsanhaklari.org/media/documents/08_05_2015_13_53_06237a.pdf, Erişim tarihi: 15.08.18.

2. Felsefe ve Barış

Barış eğitiminin pedagojik bir tutum olmasının yanında politika ve felsefenin önemli rol oynaması gereken bir alan olarak düşünülmesi gerekmektedir. Öncelikle siyasi iradenin bu türden bir eğitimin oluşması yönünde bir irade göstermesi gerekmektedir. Felsefe ise barış eğitiminin teorik yapısının oluşmasında başvurulması gereken temel mecradır (Frieters-Reermann 2009: 21). Bu çerçevede felsefe ve barış eğitimi arasında kurmaya çalıştığımız ilişki bağlamında bazı noktaların üzerinde durmak gerekmektedir: Felsefi bağlamdaki bir analizde herhangi bir teorinin uygulanmak istenen pedagojik anlayışa birebir mutabakatından söz etmek çok doğru bir tutum olmayacaktır. Burada önemli olan düşünce tarihinin bir döneminde ortaya çıkmış bir teoriden içerik olarak nasıl bir kazanım elde edilebileceği hususudur. Söz gelimi bir düşüncenin özündeki temel prensibi anlamaya çalışmak, bunu modern bakış açısıyla analiz etmek, yorumlamak ve buradan hedeflenen alanla ilgili bir sentez oluşturmaya çalışmak belli bir teorinin inşasında önem arz etmektedir. Buna göre felsefi bir düşüncüyü eğitim alanına doğrudan tekabül ettirmeye çalışmaktan ziyade, söz konusu fikrin ana ilkesinin hangi pedagojik kazanımlara evrilebileceği üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. Konuyu düşünce tarihi bağlamında ele almanın en önemli getirisi ise geniş bir bakış açısı ile gözlem yapabilmektir.

İnsanlığın birlikte huzur içinde yaşayabilmesi için son derece önemli olan barış eğitiminin okullarda uygulanması konusunda faydalanabilecek teorik müfredatının eksikliği söz konusudur. Eğer bir ülkede barış eğitiminin etkili bir biçimde uygulanması ve bununla gelecek nesillerin barışçı olması hedefleniyorsa öncelikle belirli bir müfredata ve bunun teorik yapısına ihtiyaç duyulacaktır. Bu noktada düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış barış teorilerinin incelenmesi ve barış eğitiminde ihtiyaç duyulan teorik zeminin oluşturması adına önemli bir kazanımların edinilmesi mümkündür. Düşünce tarihinde ortaya çıkmış barış teorileri irdelendiğinde dikkat çekici unsurların başında *akıl* gelmektedir. Öyle ki insan aklının hedeflenen barış durumuna yönelik ortak kullanımı ve bu hedefe yönelmek için elzem olan ortak iradenin/isteğin oluşması gerektiği savı birçok filozof tarafından önemsenmektedir. Bununla birlikte barışın tesisi hususunda en az akıl kadar önemli olan diğer bir husus ise, *adalettir*. Şu halde barışın yeşerip büyüyebileceği temel alanın adalet olduğuna dair teoriler önemli bir ağırlığa sahiptirler. Buna göre barışın sağlanması öncelikle adaletin sağlanması ile mümkün olabilecektir ve buradaki adalet konusunu insan haklarının sağlanması olarak düşünmek yerinde bir tutum olacaktır. Diğer taraftan barış felsefesi adına ortaya çıkmış teorilerde barışın *mutlak* bir değer olarak ele alınması gerektiği yönünde bir anlayışın

yaygınlaştığı görülmektedir. Mezkûr hususları analiz etmeye ve buradan barış eğitimine nasıl bir yolun gidebileceğine yönelik bulgulara ulaşmaya çalışalım. Öncelikle düşünürlerin barışın tesisi ile akıl arasında kurdukları ilişkiyi ele alalım.

3. Akıl ve Barış İlişkisi

Özü itibarıyla akıl felsefenin temel enstrümanıdır/argümanıdır ve filozoflar yaşadığımız dünyanın sorunlarına akıl temelli çözümler üretmeye çalışmışlardır. Özellikle de insan hayatının nasıl barışçı olması gerektiği ile ilgili akıl temelli teoriler düşünce tarihi boyunca ortaya atılmıştır. Örneğin Helenistik dönemde yaşayan Stoacılar evrensel akıl olarak tanımladıkları *logostan* bütün insanların eşit miktarda pay aldıklarını iddia etmişlerdir. Buna göre *logostan* eşit miktarda pay alan insanların kendi aralarındaki hür-köle, kadın-erkek, Grek-Pers, asil-avam gibi ayrımlar ise oldukça anlamsızdır. Böylelikle insanları, dünya toplumunun eşit yurttaşları olarak gören Stoacılar, yeryüzündeki sınırların da oldukça yersiz olduğuna inanıyorlardı (Tannenbaum, Schultz, 2013: 92). Rönesans döneminde yaşayan ve Avrupa'nın içinde bulunduğu savaş durumundan duyduğu rahatsızlığı eserlerinde dile getiren Erasmus ise *akıllı* bir varlık olarak insanın huzur ve barışa ulaşmak konusunda daha yetkin olması gerektiği savunuyordu. Ona göre akıl, insana diğer insanlarla dostane ilişkiler kurması için bahşedilmiştir. İnsanın bunun farkına vararak vahşi hayvanlar gibi savaşmayı bir tarafa bırakarak aklının yolundan gitmesi gerekir (Erasmus, 2018: 28-32). Stoacılar ve Erasmus insan hayatının barışçı olabilmesi için önemine dikkat çekmeye çalıştıkları insan akıllı, barışı tesis etmek konusunda Immanuel Kant'ta zirve yaptığını iddia edebiliriz. Onun teorisi genellikle *akıl barışı* olarak adlandırılmaktadır (Yeşilçayır, 2017: 110).

Kant, insanın aklının kullanmasının önemini 1784 yılında kaleme aldığı *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap?* adlı yazısında ele alır. Ona göre aydınlanma insanın kendi aklını bir başkasına danışmadan kullanamamasından kurtulmasını ifade eder. Şu halde insanın aklını başkalarının etkisinden ve emrinden kurtararak kullanma cesaretini göstermesi gerekir (Kant, 1968/1: 35). Bununla birlikte Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarım* adlı eserinde insan hayatının barışçı olmasının yine insanın kendi elinde olduğunu ifade ederek insan aklının önemini vurgulamaktadır (Yeşilçayır, 2017: 108).

Tarih boyunca ortaya çıkan kavga, şiddet ve savaşlar insanların ego ve hırslarını tatmin edebilmek için başvurdukları bir yoldur. Hırs, kibir ve tutkularıyla hareket eden ülke yöneticileri insanların ölmesine, halkın açlık ve sefaletle sürüklenmesine neden

olmuşlardır (Kant, 1968/2: 351). Hâlbuki doğaları gereği hayvanlar, sözgelimi öküzün boynuz, aslanın pençeye sahip olması gibi, kendilerini koruyucu bazı özelliklere sahipken, bunun yerine insana akıl bahşedilmiştir. İnsana akıl verilmesinin temel nedeni ise aklını kullanarak hayatını idame ettirmesi ve diğer insanlarla barış içinde yaşamasıdır. İnsanı barışa götüreceği yolun, onun aklını doğru kullanmasına bağlı olduğuna inanan Kant, bunun için tutku, hırs ve egodan uzak durmak gerektiğini ifade eder (Yeşilçayır, 2017: 108). Helenistik dönemde Stoacılar tarafından ortaya atılan akıl temelli barış düşüncesinin Yeniçağ’da Kant tarafından daha sistematik bir biçimde ele alındığını ifade etmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla gerçek barış, yalnızca insanın aklını iyiye kullanarak barışı isteme iradesini göstermesi suretiyle ulaşılabilecek bir durumdur.

Kant’ın felsefesinde barış bir gelecek zaman kuramıdır ve bu hedefe ulaşmak ise reformlar yoluyla, aşamalı olarak mümkün olacaktır. Ona göre barışa yönelmek akıl sahibi olan insanın temel ödevlerinden biridir (Arendt, 2005: 352). Eğer insanlar bu ödev konusunda bilinçlenirlerse doğa da insanın bu amacına ulaşması için seferber olacaktır. Kökeni insan aklı olan ve insanlar/ülkeler arasında barışı hedefleyen bu kuramın gerçekleşmesi ise insanlığın bir ödevi olarak nitelendirilmektedir. Kant, kalıcı barış düşüncesinin boş bir fikir değil, insanlığın bir ödevi olduğunu savunur ve bu konuda asıl ödev sahibi kurum olarak politikaya işaret eder (Kant, 1968/2: 386). Siyasi anlamda örgütlenerek barış konusunda toplumsal bir bilinçlenmenin sağlanması eğitime verilecek önem sayesinde mümkündür. Dolayısıyla Kant’ın barış durumunun oluşabilmesi için insan aklının iyiye kullanılması gerektiğine vurgu yapması ve bu bağlamda kalıcı dünya barışını sağlamanın insanlığın kendi elinde olduğunu vurgulaması oldukça özgün düşünceler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonraki yıllarda ve özellikle XX. Yüzyıl’da ortaya çıkan uluslararası organizasyonlar kapsamında Kant’ın düşüncelerine sıklıkla atıf yapılacaktır. Bununla birlikte onun barış teorisi bağlamında yer verdiği unsurlar bunlarla da sınırlı değildir. Düşünce tarihinde pek çok filozof barışın tesis edilmesinin yolunun adaletin/insan haklarının/hakkaniyetin sağlanmasından geçtiğini ileri süren filozoflar olagelmıştır ve Kant bu filozofların başında gelmektedir.

4. Barış ve İnsan Hakları İlişkisi

İnsan hayatının barışçı olmasının insanın aklını iyi anlamda kullanmasına bağlı olduğunu savunan filozofların sayısı yukarıda ifade edilenlerden çok daha fazladır. Aslında barış ve insan hakları arasında bir ilişkinin kurulması da aklın barış alanına yansımalarının bir sonucu olarak görülmelidir. Bununla birlikte barış ve insan hakları arasında güçlü bir ilişki olduğunun düşünülmesi, negatif barış anlayışının pozitif barış

anlayışına doğru evrilmesi ile başlayan bir sürece tekabül etmektedir. Negatif barış anlayışında barış, savaşın yokluğu olarak anlaşılmaktadır ve burada savaşın olmadığı durumdan insanların memnun olması gerektiğine dair bir anlam söz konusudur. Ancak felsefi bağlamda ele alındığında barışı salt, savaşın yokluğu olarak düşünmek, barışın teorik temellerinin oluşmasını güçleştireceğinden, oldukça yetersizdir. O halde barışı savaşın yokluğundan daha fazla bir şey olarak ele almak gerekmektedir. Buna göre pozitif barış anlayışında temel olarak barışın şimdiye ve geleceğe yönelik bütün savaş faktörlerinin ortadan kalktığı bir durum olarak düşünülmesi gerekmektedir. Söz konusu sağlıklı barış durumunun oluşmasının temel koşulu ise adalet ve insan haklarının sağlanmasıdır. Kuçuradi’ye göre bütün yurttaşların temel insan haklarını dile getiren ilkeler eşit bir biçimde korunuyorsa bu durumu barış olarak nitelendirmek mümkündür (Kuçuradi 2016: 181).

İnsan hakları/adalet ile barış arasında kurulan ilişkiye felsefe tarihinden örnekleme ile açıklamaya çalışalım: Kant’ın barış teorisi akıl temelli bir anlayış olmasının yanında gerçekleşmesini öngördüğü adalet durumu ile yakından ilişkilidir. Bu süreç ülkeden başlayarak evrensel yayılan üç aşamalı hukuksal bir durumu gerektirir ve dünya yurttaşlığı hukuku ile nihai hedefine ulaşmış olur. Dünya yurttaşlığı hukuku devletlerin kapalı toplum olmaktan kurtulmasını ve herhangi bir hak ihlalinin dünyanın her yerinde hissedilmesine imkân sağlayacaktır (Kant, 1968/2: 386). Bu çerçevede dünya barışının sağlanmasında insanlar arasındaki dil, din, mezhep, bölge ve etnik kökene dayalı ayrımcılıkların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Dolayısıyla Kant, akılcı bakış açısının bir yansıması olarak barışın sağlanmasının öncelikle insan haklarının/adaletin sağlanmasına bağlı olduğunu altını çizmek ister. Onun modern anlamdaki insan hakları anlayışının kuramsal temellerini attığı (Habermas 2010: 344) düşünüldüğünde, barış ve adalet arasında kurmaya çalıştığı ilişki daha anlaşılır olmaktadır.

Barışı adalet bağlamında temellendiren filozofların ortaya koyduğu düşünceler barış eğitiminin teorik zeminin şekillenmesi adına önemli fikirler sunmaktadır. Buna göre her insanın yalnızca insan olmasından kaynaklanan doğal hakları vardır. Şu halde hak, belli bir hukuk sistemi tarafından insana bahşedilen bir şey olmaktan ziyade, yalnızca insan olmak ile ilgili bir durumdur. Bu bağlamda düşünüldüğünde barış hakkını insan haklarının bir türü olarak nitelendirmek mümkündür. Çotuksöken’e göre insan hakları akıl ve aydınlanma ile çeşitlenip, zenginleşmektedir. Bununla birlikte yaşama hakkı, barış hakkı ve sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı insan haklarının çerçevesine girmektedir (Çotuksöken 2012: 98). Bu temellendirme üzerinden

gidildiğinde insan haklarının yok sayıldığı yerlerde barışın hayata geçmesi de mümkün değildir. Böyle bir ortamda barıştan söz edilse de pozitif anlamdaki gerçek barış anlayışından uzak olacağından kırılğan bir yapıya sahip olacaktır. Yaşadığımız dünyada böyle bir manzara söz konusudur ve barışın sağlanamamasının en önemli nedeni insan hakları hususunda yaşanan ihlallerdir.

Savaşlar ve şiddet kültürü insanı etkisi altına almaktadır. Böyle bir insanlık durumuna felsefe açısından bakmak bizi daha iyi bir biçimde aydınlayabilir (Çotuksöken 2012: 102). Ceylan’a göre yerkürede var olan tüm beşeriyetin barış içinde yaşaması ancak insan merkezli bir eğitim anlayışı çerçevesinde sağlanabilir. Böyle bir dünya görüşünde dinsel, ulusal ve mahalli değerler yerine hümanist, evrensel değerler esastır (Ceylan 2010: 114). Bunun gerçekleşebilmesi insan hakları ve barış eğitimine gereken önemin verilmesi sayesinde mümkündür.

Söz konusu amacın gerçekleşebilmesi öncelikle insanların iyiyi, adaleti ve barışı istemesine bağlıdır. Bu tutumu ahlaki bir seferberlik ve insanlığın en büyük erdemi olarak nitelendirmek yerinde bir tutum olacaktır. Dolayısıyla insanlar arasında kalıcı barışın sağlanabilmesi için insan haklarının/adaletin sağlanması önem arz etmektedir ve bu türden bir anlayış bütün savaş faktörlerinin ortadan kaldırılmasını talep ettiğinden pozitif olarak adlandırılmaktadır. Barışın felsefi bağlamda temellendirilmesi hususunda filozofların üzerinde durduğu önemli bir husus ise barışa olan inancın tam ve barışın mutlak bir değer olarak düşünülmesi minvalindedir.

5. Barışın Mutlak Bir Değer Olarak Düşünülmesi

Barışı, ateşkes dönemlerine benzer bir biçimde yalnızca savaşın olmama hali olarak düşünen negatif anlayışın yerine, geniş bir bakış açısıyla ve geleceği de hesaba katan pozitif anlayışlar geleceğin daha barışçı olması adına önemli bir muhtevaya sahiptir (Yeşilçayır, 2017: XIII). Buna göre barışı adalet ve insan hakları zemini üzerinde tesis etmenin yanında bütün savaş/kavga nedenlerini ortadan kaldırmaya yönelik bir bilincin oluşması önemlidir. Gelecek nesilleri savaşın neden olabileceği musibetlerden korumanın temel yolu da bu anlayışı eğitim yoluyla yaygınlaştırmaktan geçmektedir. Şüphesiz bu anlayışın yaygınlaşabilmesinin ilk adımı barışın sağlam ve kalıcı olması için çaba gösterecek iradedir. Kant’ın akılcı bakış bağlamda ileri sürdüğü temel prensip ise eğer insanlık barış istiyorsa öncelikle bunu gerçekleştirebilecek bir irade sergilemesi gerektiğidir. Diğer bir ifadeyle insanlığın barışçı bir dünyaya doğru evrilmesi aslında yine insanın kendi elindedir (Yeşilçayır 2017: 108). Görebildiğimiz kadarıyla başta Kant, olmak üzere filozofların barış hususunda üzerinde durmaya

çalıştıkları diğer bir husus daha olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, insanlığın geleceğinin barışçı olabilmesinin temel koşulu barışın mutlak bir değer olarak düşünülmesi ve barışı istemedeki kararlı tutumdur.

Şu halde insanlar ve toplumlar arasında yüzyıllardan beri süregelen savaş faktörlerinin birdenbire ortadan kalkması mümkün değildir. Bu nedenle hedeflenen barış durumuna yaklaşabilmenin yolu hedefe yönelik tedrici reformlar/çalışmalar yapmaktan geçmektedir. Bu süre zarfında barış durumuna yönelik kararlılıktan vazgeçilmemesi gerekmektedir. Kant, teorisinde barış durumuna giden yolun devrimden değil, aşamalı olarak yapılacak reformlarla mümkün olabileceği ve barış bilincinin sürekli olması gerektiği üzerinde durmaktadır (Yeşilçayır 2017: 83). Bu hedefe ulaşmak için Kant, devrimi değil *status quonun* reformlar yaparak aşamalı olarak iyileşmesini önerir. Ona göre akıl sahibi bir varlık olarak insan, barışı isteme ve bunu reformlarla gerçekleştirebilme kapasitesindedir. Aklın iyiye kullanılması savaşı mutlak bir biçimde ortadan kaldırarak, kalıcı barış durumunun oluşmasını sağlayacaktır (Arendt 2005: 352). Ayrıca Kant barışla ilgili kaleme aldığı eserinin son kısmında ebedi barış düşüncesinin boş bir fikir olmadığını ifade eder. İnsanların barışa mutlak olarak inanması halinde gerçekleşmesi olanaklı bir gelecek zaman durumu olduğundan söz eder. Çünkü barış genellikle ateşkes dönemine benzer, savaşın yokluğu olarak düşünüldüğünden kalıcı olarak tesis edilememiştir. Kalıcı/sürekli barış ise boş bir fikir değildir, fakat bu duruma erişmek için mutlak bir inancın ve hedefe yönelik aşamalı reformların gerçekleştirilmesi gerekmektedir (Kant 1968/2: 386). Barış konusunda felsefi bağlamında ortaya çıkmış bu düşüncelerin barış eğitimi anlamında pedagojik bir kazanıma dönüştürülmesi mümkün ve elzem görülmektedir.

Öncelikle ülke/dünya barışının bir hayal olduğu gerekçesiyle eğitiminin boş bir çaba olduğunu düşünerek, bu amaca yönelik barış eğitiminden vazgeçmemek gerekmektedir. Barış eğitimi bağlamında benimsenmesi gereken en önemli prensip, barış adına atılabilecek büyük, küçük bütün çabaları benimsemek ve bu amaca yönelik bütün imkânları değerlendirmektir. Bu prensibi başta toplumsal bir amaç haline getirmek önemli bir adım olacaktır. Barış eğitimine başlandığında karşılaşılan sorunlar, söz gelimi kavga ve şiddetin devam etmesi gibi, eğitimcileri/pedagogları hedeflerinden yıldırmaması gerekmektedir. Barışın sağlanmasına yönelik inancın mutlak olması ve hedefe yönelik çalışmaların mütemadiyen gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda eğitimcilerin metanetli ve sabırlı olmaları önem arz etmektedir ve öğretmen yetiştirme programlarının bu amaca yönelik düzenlenmesi gerekmektedir. Yirminci Yüzyıl'da barış eğitiminin teorik zeminin oluşumunda Johan Galtung'un önemli

atılımları olmuştur. Bu noktada onun düşüncelerine ayrı bir başlık olarak yer vermeye çalışalım.

6. Galtung ve Barış Eğitimi

Düşünce tarihi içinde barış adına ortaya çıkmış teorileri barış eğitimi adına önemli bir kazanıma dönüştürmeyi hedefleyen Norveçli düşünür Galtung 1959’da Oslo’da *Uluslararası Barış Enstitüsünü* kurmuştur (Galtung/Fischer 2013: 189). Kant’ın teorisine benzer biçimde Galtung, barışın bir durum olmaktan ziyade devamlılığı olan bir süreç olduğunu savunmaktadır. Buna göre bugün barışı sağlamak önemli bir adımdır, ancak gerçek anlamda barışın tesisi olası bütün çatışma/şiddet faktörlerinin bertaraf edilmesiyle mümkündür. Bununla birlikte barış durumunun iyileştirilerek ve sağlamaştırılarak geleceğe taşınması ve sürdürülmesi gerekir.³

Galtung’ın barışla ilgili düşünceleri temel olarak negatif barış ile pozitif barış ayırımına dayanmaktadır. O, barışı yalnızca savaşın yokluğu olarak tanımlayan negatif barış anlayışından ayrılmaktadır. Buna göre barış çalışmalarının çatışma çözümlerinden ayrılarak pozitif barış bağlamında kendi başına bir disiplin haline getirilmesi gerekmektedir. Şu halde, barış konusunu belli normlar vasıtasıyla saldırgan-kurban çerçevesinde ele almak ve saldırganları cezalandırmak oldukça yetersizdir (Turanlı Yücel 2012: 19). Çünkü savaş, saldırgan-kurban, barış konularının üzerine daha fazla sorgulamalar yaparak konuyu bir eğitim ve kültür biçimi haline getirmek mümkündür. Bu bağlamda Galtung, barışla ilgili şu tanıma yer vermektedir: Barış “Savaşın yokluğu ya da askıya alınmasından ziyade pozitif bir iyi, korkunun yokluğu demek olan mutluluk halidir; farklılıkların kabulünden kaynaklanan bir huzur durumudur” (Galtung 1999: 153).

Galtung, Kant’ın ileri sürdüğü kalıcı barış anlayışını Yirminci Yüzyıl’da yeniden ele alarak, bu düşüncenin eğitim ve kültürel faaliyet biçimine dönüşmesine önemli katkılar yapmıştır. Buna göre kalıcı barışın sağlanması için bütün korku/şiddet faktörlerinin ortadan kalkması gerekmektedir. Onun çalışmaları toplumlarda oluşması gereken barış kültürü ve eğitiminin inşasına doğru evrilmektedir ve o, barış eğitiminin salt okullarda verilen bir dersle sınırlandırılmayıp kitle iletişim araçları vasıtasıyla toplumun geneline yayılmasını savunmaktadır.

³ http://www.rpi-loccum.de/material/aufsaeetze/theo_mokrosch, Erişim Tarihi 10.08.2018.

Sonuç ve Değerlendirme

Barış konusuna felsefe nazarından bakmak ve barış teorilerini modern anlamda irdelemek oldukça ufuk açıcı fikirleri karşımıza çıkarmaktadır. Buna göre barış konusunda filozofların ortaya koyduğu teorilerin akademik anlamda sorgulanması barış eğitiminin ve kültürünün oluşmasına önemli katkılar sağlayabilecek mahiyettedir. Mutlak bir arayış içinde insan hakları ve evrensel ilkelere önem veren Kant gibi düşünürlerin fikirleri başta olmak üzere, felsefe tarihi barış eğitiminin teorik zemininin inşasında vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bununla birlikte barış eğitimi gelecek nesilleri savaş ve şiddetten korumayı hedefleyen pedagojik bir tutumu içinde barındırdığından pozitif hukukun sağlayabileceği yasallığa hapsedilemeyecek derecede önemlidir. Dolayısıyla barış ve eğitimi mevcut bir hukuk sisteminden ziyade insan hakları bağlamında ele alınması gereken bir anlayış olmalıdır. Yapmaya çalıştığımız analizler doğrultusunda felsefi bağlamda barış eğitiminin yaygınlaşabilmesi adına bir takım tespitlere/önerilere ulaşmak mümkündür:

Barış hakkının temel bir insan hakkı olarak benimsenmesinin önemi:

Savaş ve şiddet yaşama hakkını tehdit eden temel faktörler olduklarından yaşama hakkı ile barış hakkı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Barışı korumak aynı zamanda yaşama hakkını korumak anlamına gelmektedir. Buna göre barış eğitimini insan hakları ve adaletten ayrı düşünmemek ve söz konusu eğitimin temelinde insan hakları bilincini yerleştirmek gerekmektedir. Bununla birlikte mevcut bilgi kirliliğinin aşılması, zihinlere yerleşmiş ön yargıların sorgulanarak yaşama ve barış hakkının temel insan hakları olduğunun farkına varılması ancak eğitim sayesinde mümkündür. Barış durumunu gelecek nesillere aktarmak için bu hedefe yönelik mutlak inanca ve iradeye gereksinim duyulmaktadır.

Öğretmen eğitiminin yeniden yapılandırılması:

Bununla birlikte barış konusunda bireylerin eğitilmesi hususunda iyi donanımlı eğitimcilere ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Eğitimcilerin şiddetin/çatışmanın devam ettiği durumlarda bile barışa yönelik inançlarını yitirmemeleri ve kalıcı barışın sağlanması hususunda sabırla çaba sarf etmeleri geleceği barışçıl kılmanın en önemli anahtarıdır. Böyle bir anlayışa sahip eğitimci/öğretmen başkalarının hakkına saygı duymanın yanında, insan hakları eğitimi hususunda azimli ve sabırlı bir kişi olmalıdır (Kuzgun 1981: 101-108). Söz konusu eğitimi gerçekleştirecek olan eğitimci, öğretmen ve pedagoğların yetişmesi için de öğretmen yetiştiren yükseköğretim programlarının yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Felsefi aklın barış eğitiminde kazanıma dönüştürülmesi:

Barış eğitimi konusunda felsefi anlamda ortaya atılmış akıl ve adalet düşüncelerinden nasıl bir kazanım elde edilebilir? gibi bir soru akıllara gelebilir. Söz konusu eğitim sürecinde öğrencilere barışın sağlanması için emirler/yasaklar çerçevesinde bir eğitim verilmesinden ziyade, akla/mantığa dayalı bir pedagojik tutumun benimsenmesi ve bu süre zarfında adaletin elden bırakılmaması önem arz etmektedir. Buna göre bireylere şiddete başvurma! Saldırma! Kavga etme! gibi emir ve yasaklar telkin etmek yerine onların niçin bu eylemlere girişmemesi gerektiği hususunda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bireylerin küçük yaşlardan itibaren başkalarının da kendileri gibi birer insan olduğu, insan onurunun ve haklarının dokunulmaz olduğu hususunda eğitilmeleri mezkûr/mevcut sorunların çözümünde önemli bir rol oynayacaktır. Aksi takdirde şiddet ve kavganın çözümden ziyade çözümsüzlük yaratan bir kısır döngüye yol açması kaçınılmazdır.

Barış eğitimini bütün derslerin temel karakteristiği haline getirmek:

Okullarda barış eğitimi adı altında derslerin yer alması önemli bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Ancak barış bilincinin geliştirilmesi adına barış eğitimini bütün derslerin temel karakteristiği haline getirmek daha etkili bir yöntem olacaktır. Bu çerçevede derslerde normatif bir anlayışla belli bir milleti, dini ya da mezhebi kutsallaştırıp anlatmak yerine daha çoğulcu ve insani tutumların benimsenmesi barış bilincinin gelişmesine katkı sağlayacak bir adımdır. Özellikle sosyal bilimler, tarih, edebiyat, sosyoloji ve felsefe gibi derslerin müfredatları insan hakları ve barış bilincinin yaygınlaştırılması bakımından uygundur.

Ötekinin İnsani Anlamda Bir Kazanıma Dönüştürülmesi:

Eğitimde öncelikle bireylerin temel insani değerlerle yetiştirilmelerinin hedeflenmesi barış bilincini gerçekleştirmek adına önemli bir adım olacaktır. Bu süreçte insan olmanın birincil hedef olarak belirlenmesi ve bireyleri ötekileştirmeyen ortak ölçütlerin geliştirilmesi ile ilişkili bir durumdur. Öyle ki insanîyet alanı her ferdin tek tek katılabileceği ortak bir alanı temsil ettiği için yaşamların ortaklık kurmasını, ortak ölçütler geliştirmesini gerektirmektedir. Buna göre insan olmak sen ve ben'den oluşsa da ancak bizlerle yürütülebilecek bir varoluş halidir. Öteki olmadan benin inşası ve tekâmülü mümkün değildir (Türer 2015: 374). O halde ancak birlikte ve beraberce insanlaşabiliriz. Farklılıkların ötekileştirilip dışlanması için değil, farklılıkların yaratıcı bir biçimde yönetilerek insan hakları ve toplumsal barış adına kazanımlara dönüştürülmesi önemsenmelidir.

Eğitimi Bir İnsanlaşma Serüveni Olarak Düşünmek:

Barışın sağlanması ve korunması bakımından “insan olmak” ve “insanlaşma” anlayışının ihmal edilmemesi gerekmektedir. Bireylerin belli bir meslek edinmelerinden önce insani anlamda iyi eğitilmeleri sağlanmalıdır. Buna göre bireylerin iyi bir doktor, iyi bir mühendis ve iyi bir öğretmen olmadan önce etik değerlerle yetişmiş iyi bir insan olarak yetişmesi önemsenmelidir. İyi insan olmayı öğrenmenin ve benimsemenin ilk adımı da insanın özü itibarıyla değerli olduğunu anlamaktan geçmektedir. Bu bağlamda kalıcı barışın sağlanmasının öncelikle insanı ve onun değerini anlamının önemi ortaya çıkmaktadır.

İnsanlık durumlarında yaşanan hak ihlalleri ve barışın sağlanamaması insan aklının ürünüdür. Felsefe bize insan aklıyla çıkmış sorunların çözümünün yine insan aklı ile mümkün olduğunu önermektedir. Şu halde insanlığın içinde bulunduğu söz konusu olumsuz durumların olumlu olana doğru evrilmesi için öncelikle insanın aklını iyiye doğru yönlendirmesi gerekmektedir. Bunun en etkili olacağı alan ise eğitimidir; eğitimin insaniyetli, hakkaniyetli ve barışçıl olarak yeniden inşasında felsefeden önemli kazanımlar sağlamak mümkündür. Bununla birlikte insan haklarına ve evrensel barışın Batı kökenli fikirler oldukları yönündeki önyargıları bir kenara bırakıp, bu değerlerin eğitimine önem vermek gerekmektedir. Netice olarak barış eğitimi ortaya çıkabilecek olası çatışma, kavga ve anlaşmazlıkları önceden önleyici pedagojik bir anlayış olarak düşünmek yerinde olacaktır. Barış eğitiminin ve bilincinin yaygınlaştırılması ile birlikte gelecek adına güven duymak ve gelecek nesilleri savaş ve kargaşadan korumak mümkün olabilecektir.

Kaynakça

ASLAN, Canan, KARAMAN KEPENEKÇİ, Yasemin, KARAGÜL Sedat ve Bilge Nur DOĞAN GÜLDENOĞLU (2016). *Çocuk ve Gençlik Edebiyatında Gençlik Eğitimi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

ARENDR, Hannah (2005). “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Yasemin Tezgiden. *Cogito* 41-42: 340-379.

CEYLAN, Yasin (2010). “Yirmibirinci Yüzyılda Eğitim Felsefesi Nasıl Olmalıdır?”, 6-8 Mart 2009 *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi, Bildiriler ve Tartışmalar*, (Ed. Halil Rahman Açar). ss. 114-116, Ankara: Eğitim-Bir-Sen.

ÇOTUKSÖKEN, Betül (2012). *İnsan Hakları ve Felsefe*, İstanbul: Papatya Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1996). “Kants Idee des Ewigen Friedens-aus dem historischen Abstand von Zweihundert Jahren”, *Friden durch Recht*, haz. Matthias Lutz-Bachmann & James Bohman). ss. 7-24, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen (2010). “Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Akademie Verlag, 58(3): 343-357.

EMİN, Emin (2016). *Küresel Adaletsizlik Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu*, İstanbul: İnsamer.

ERASMUS (2018). *Barışın Şikâyeti*, çev. Celal Yeşilçayır. İstanbul: Dedalus Yayınları.

FRIETERS-REERMANN, Norbert (2009). *Frieden lernen Friedens-und Konfliktpädagogik aus systemisch-konstruktivistischer Perspektive*, Köln: Wiku-Wissenschaftsverlag.

GALTUNG, Johan (1999). *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. Müge Sözen. İstanbul: Metis Yayıncılık.

GALTUNG, Johan ve Dietrich FİSCHER (2013). *Johan Galtung: Pioneer of Peace Research*, Heidelberg: Springer Verlag.

KANT, Immanuel (1968/1). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Akademie Textausgabe VIII, Berlin: Walter de Gruyter.

KANT, Immanuel (1968/2). *Zum ewigen Frieden* (1795), Akademie Textausgabe VIII, Berlin: Walter de Gruyter.

KUÇURADİ, İoanna (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KUZGUN, Yıldız (1981). “İnsan Hakları ve Eğitim”, *A.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi 100 Yıla Armağan Sayısı*:101-108.

TANNENBAUM, Donald ve David SCHULTZ (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları.

TURANLI Yücel, K. (2012). *Barış Hakkı ve Hayata Geçirilmesi*, İstanbul: On İki Levha Yayınları.

Celal YEŞİLÇAYIR, “Barış Eğitiminin Teorik Zemininde Felsefenin Önemi”,

Mavi Atlas, 6(Özel Sayı)/2018: 13-28.

TÜRER, Celal (2015). Ortak Yaşamlar Ortak Ölçütler, *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, haz. Celal Türer. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2016). “Sığınmacılar Hakkındaki Ön Kabulleri Belirleyen Etmenler Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 32: 121-138.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2017). *Ebedi Barış, Pax Romadan Birleşmiş Milletlere*, İstanbul: Tezkire Yayınları.

Online Kaynaklar

<http://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54765/bildungsarbeit-und-friedenserziehung>, Erişim Tarihi: 15.08.18.

http://egitimdeinsanhaklari.org/media/documents/08_05_2015_13_53_06237a.pdf, Erişim tarihi: 15.08.18.

http://www.rpi-loccum.de/material/aufsaeetze/theo_mokrosch, Erişim Tarihi 10.08.2018.

Makale Geliş | Received: 21.11.2018
Makale Kabul | Accepted: 10.12.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.486080

Mustafa Said KURŞUNOĞLU

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, Türkiye
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Samsun, Turkey
ORCID: 0000-0003-3439-8371
mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr

Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'

Öz

Farabi'nin mille kavramı din ile felsefe arasında ortak bir terim arayışını ve bir uzlaşma bulma çabasını ifade etmektedir. O bu terim aracılığı ile antik felsefenin mirasını yaşadığı dönemin toplumsal aktüalitesi ile birleştirir. Farabi mille terimi ile Platon'un İdeal Devleti ile Aristoteles'in toplumsal realiteyi esas alan yaklaşımlarını ve yeni Platoncu sudur kuramı ile stoacı evrenselliği bir arada yorumlayabilmiştir. Farabi oluşturduğu bu eklektik felsefeyle İslami terminolojiyi mille teriminin altında bir araya getirerek senkretik bir düşünce ortaya koymuştur. O bu terimi oluştururken antik geleneğe uygun olarak epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi birlikte harmanlamış ve felsefi olduğu politik bir teolojinin inşasında temel bir araç olarak kullanmıştır. Farabi'nin mille terimi tanık olduğu çağı kendisine ulaşan felsefi miras yoluyla anlamlandırmak isteyen bir düşünürün yoğun çabasında merkezi bir terim arayışına tekabül etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mille, Farabi, Senkretizm, Politik Teoloji, Stoacılık.

'Milla' as a Syncretic Term of al-Farabi's Political Philosophy

Abstract

The term of Farabi's mille is a seek of compromise between religion and philosophy. Through this term he combines the legacy of ancient philosophy with the social actuality of his time. Farabi by this term was able to interpret the approaches of Plato's Ideal State and Aristotle's thought that based on social reality with the Neo-Platonic emanation theory and stoic universality. He has created a syncretic thought by bringing together the Islamic terminology with this eclectic philosophy under the concept of mille. In creating that concept he blended that epistemology, psychology, and cosmology in accordance with the ancient tradition, and used it as a fundamental tool in the construction of a political theology as well as it was philosophical. Farabi's Mille concept corresponds to a central term quest of a thinker who wants to understand his era through the philosophical inheritance that reaches him.

Keywords: Milla, Al Farabi, Syncretism, Political Theology, Stoicism.

Giriş

Farabi’nin Millet Kavramının Stoik Ardaları

Antik Çağların totemci ve mitik kabile-klan yapısından Orta Çağın din temelli ümmet toplumlarına ulaşan millet mefhumunun dini, felsefi ve toplumsal yapıları dayalı kompleks bir doğası vardır. Bilinen tarih içinde antik dünyadan yükselen Helen İmparatorluğu (MÖ359-323) ve varisi Roma İmparatorluğu (MÖ27-MS410) ‘Dünya yurttaşlığı’ kavramının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Roma tarafından da benimsenen Stoa felsefesi, geliştirdiği evrensel yaklaşımla imparatorlukların değiştirdiği ve sınırlarını genişlettiği yeni sosyal düzene uygun bir felsefeyi Eski Yunan mirası temelinde ortaya koyabilmiştir. Stoacılar değişen koşullara göre antik *Polisin* şehir hayatından imparatorlukların millet düzenine ulaşan ve evrensel buluşan bir bakış açısını özellikle ahlak felsefesi bağlamında geliştirebilmiştir. Orta Çağda şekillenen İslam Felsefesi geleneği içerisinde Farabi (870-950) ise millet kavramına felsefesi içerisinde verdiği özel önemle bu stoacı geleneği 10. yüzyılda kendi özgün kavramları ve yaşadığı çağa yönelik politik farkındalığı ile yenileyebilmiştir. Farabi stoacı evrenselliği çağrıştıran bir tavırla kendi sistematik felsefesine ait orijinal bir terim olarak *milleyi* yapılandırmış, ancak bu terimi İslam kaynaklı toplum ve devlet kurumsallıklarını temellendirmek noktasında ahlak felsefesinin ötesine çekerek siyaset felsefesi alanında özgün bir bağlamda ele alabilmiştir. Böylece hem yaşadığı Orta Doğu coğrafyasında Roma’nın mirası olarak bulunan Yahudi ve Hıristiyan toplulukları gibi din temelli milletleri kendi geleneksellikleri içinde anlamaya çalışırken, İslam dinine ait yeni evrensel düzeni ve bu düzenin içerdiği kültürel/dini çeşitliliği de aynı terim üzerinden bir araya getirebilmiştir. Gerek tarihsel olarak Stoacı felsefenin Orta Çağ Felsefesini öncelmesi gerekse de Farabi’nin *mille* terimini yapılandırırken insan topluluklarına dair yapmış olduğu ölçeklendirme ile stoacı yaklaşım arasında açık benzerliklerin mevcudiyeti, bu terimin anlaşılması noktasında Stoacı ahlaki/politik felsefenin özel bir öneminin söz konusu olduğunu göstermektedir.

Farabi her ne kadar Platon (MÖ427-347), Aristoteles (MÖ384-322) ve Plotinos (MS203-270) gibi antik filozoflardan kendi özgün düşüncelerini oluşturmak için yararlanmışsa da onun yaşadığı dönem olan 10. yüzyıl antik *polis*in doğasından çoktan ayrılarak evrensel açılmış bir sosyal ve politik düzlemi ifade etmekteydi. Çok kültürlü ve çok uluslu Roma ve Abbasi İmparatorlukların Hıristiyanlık ve İslam gibi evrensel dinlerle birleşmiş ve yasallaşmış doğasında insan, yasa, devlet ve millet gibi kavramlar Atina gibi yerel sınırlarda tanımlanmanın ötesinde evrensel bir açıklamaya ihtiyaç

duymuştur. Bu açıklama insanı yerel sınırların üstünde erdemler, bilgelik, ahlak, kozmik sistemle birliktelik gibi daha soyut ve uygulamaları itibariyle bir o kadar da pratik kavramlarla birlikte ele almayı gerektirecektir. Nitekim Farabi’nin Erdemli Şehri, erdemler ve bilgelik etrafında örgülenmiş insanlar topluluğunun oluşturacağı her tür sosyal birliktelik için uygun düşen bir idealiteyi Platoncu olduğu kadar Stoacı bir bağlamda da ifade eder.

Milletlerin sosyal bir organizasyon olarak tarihte varlıklarını göstermelerini din ve felsefe bağlamında değerlendiren Durant’a göre bir millet stoik olarak doğar ve Epikuryan olarak da ölür (Durant, 1942: 259). Drant bu ifadesi ile toplulukların yaşadıkları ortak tarihsel tecrübelerde karşılaştıkları zorluklar ve çektikleri acıları müşterek bir tinsellikten doğan bilgelige dayalı bir sabır ve benzeri erdemlerle teskin etmelerini ve bunun üzerine kolektif bir bilinç oluşturmalarını vurgulamaktadır. Felsefe ise antik dönemde mitolojik sembolizm ile örülü bu müşterek tinselliği rasyonalite alanına çekmekle sorgulanmasına ve zayıflamasına yol açmaktadır. Topluların inançları, erdemleri onlara müşterek bir tinsellik verirken, felsefenin rasyonel tavrı tam da bunun karşısına yerleşmekte ve bu tinselliği sorgulamaktadır. Dolayısıyla milletleri oluşturan bu kozmik tinsellik ile felsefe arasındaki çatışmayı incelikle fark eden Farabi, *mille* terimi ile bu çatışmanın gerçekte sadece görünüşte olduğunu ortaya koymuştur.

Antik dünyanın *polis* merkezli felsefesini Roma İmparatorluğu’nun çok uluslu yapısı içinde yeniden ele alan Stoacılar, insanlığı toplumun her şeyini saran bir konumda deklare ederken, bir siyaset felsefesinden çok ahlak felsefesi inşa etmekteydiler. Onlara göre bir tanrının, bir devletin ve bir kanunun formülasyonu içinde doğru *polis*, bilge insanların buldukları herhangi bir yerde oluşturdukları erdemli topluluk olarak ortaya konmaktaydı (Friedrich, 1963: 28). Farabi ise İslamî terminolojiye ait kavramları felsefi içerikleri ile buluşturarak, *Mille* teriminin altında İslam’ın farklı inanç ve kültürler üzerinde egemen olmuş kendine özgü evrenselliğini ele almış ve bu evrensellikten kaynaklanan siyaset felsefesinin temel unsurlarından biri yapmıştır.

Tanenbaum ve Schultz’a göre (Tannenbaum & Schultz, 2005: 103, 104) Stoacıların politik felsefeleri Makedonyalı İskender (MÖ356- 323) tarafından kurulan imparatorlukla artık tahrip edilmiş bulunan şehir devletinin Roma İmparatorluğunun geniş hâkimiyetine devredilmiş yeni yapısı içinde konumlanır. Antik polise göre siyaset felsefelerini geliştirmiş bulunan Platon ve Aristoteles gibi öncülerin devlet, yasa, adalet ve bireyle ilgili felsefelerinin yasal zemini oluşturan *polis*in çöküşü, bu zemine göre

geliştirilmiş ideallerin de uygulanabilirliklerini sorunlu hale getirmiştir. “Büyük bir imparatorluğun meydana gelmesi insanları *polis*in bağlarından kurtardı ve benlikle dünya arasındaki temelleri ortadan kaldırdı”. İnsanların artık hangi topluma mensup olacakları, evrendeki yeni rollerinin ve görevlerinin neler olduğu, yöneticinin kim olacağı, siyasal otoritenin meşruiyetini nasıl sağlayacağı gibi sorunlar *polis* sonrasının dünyasını şekillendirdi. Stoacılık imparatorluk sınırları içerisinde *polise* nispetle daha gevşek bir bağ içinde yer alan bireylerin karşılaştıkları kültürel ve insani çeşitliliğin neden olduğu zorluğu daha büyük bir kozmosa başvurmak suretiyle alt etmeye çalışmıştır (2005: 105). Böylece Yunan siyaset düşüncesi *polis* çerçevesinde içe dönük olarak yapılanmışken, Roma düşüncesi ise dışa ve evrensel olana dönük olarak gelişti. Roma’da bağlılık ve sadakat gibi erdemler *polis* ya da siyasal toplum yerine neredeyse tanrı statüsüne sahip politik kurucu önderlere yönelik oluştu. Pratiğe ve siyasal çıkarlara odaklanmış yeni bir siyaset tarzı idealleştirilmiş eski dünyanın yerini aldı (2005: 106, 107).

Romalı devlet adamı ve filozof Cicero’nun (MÖ106-43) görüşleri Farabi’nin *mille* terimini yapılandırırken kullandığı ayrımlarla yakın bir çağrışım ilişkisi içerisindedir. Cicero’ya göre insan doğuştan bir arada yaşamaya meyilli bir doğaya sahiptir. Bu doğrultuda ilk olarak köy ve kasaba birlikteliğini, kutsal mabetler ve ortak mülkler oluşturduklarında ise kent birlikteliğini, kentin idaresi karar verici bir organa sahip olduğunda da devleti ifade edecektir (Cicero, Devlet I: 41). Stoacı bütünsel bakışta yasa da tek olarak ele alınır. “Gerçek yasa doğayla uyum içinde yapılan doğru akıl yürütmedir. Bu yasa evrensel olarak uygulanır, değişmez ve sonsuzdur; emirleriyle göreve davet eder ve yasaklarıyla yanlış edimden uzaklaştırır... Roma’da ve Atina’da, ya da şimdi ve gelecekte farklı yasalar değil, fakat bütün milletler için ve tüm zamanlarda geçerli tek bir sonsuz ve değiştirilemez yasa olacaktır ve hepimizin üzerinde tek bir sahip ve kural koyucu— yani Tanrı olacaktır ki o bu yasayı yapan, ilan eden ve uygulayan yargıdır” (III: 33).

Cicero adalet ve yasa anlayışını da tanrısal ve insani düzlemleri bir araya getirerek bütünsel olarak temellendirir. (I: 23). Yasanın, adaletin ve aklın tanrı ve insanda tek olduğundan hareket eden Cicero, bu bütünsel birliktelikten, ulusun varlığına geçmektedir. “Şimdi bütün bunları paylaşanlar aynı ulusun üyeleri olarak düşünülmelidir ve özellikle de onlar aynı otorite ve güçlere tabi iseler, aynı ulusun üyeleri oldukları iddiası çok daha doğru olur. Ve onlar aslında bir olgu olarak ilahî düzene, kutsal zihne ve aşkın güç olarak Tanrı’ya itaat ederler. Dolayısıyla, tüm evreni hem tanrıların hem de insanların üyeleri olduğu bir ulus olarak kavramalıyız (Yasalar I:

42). Cicero adaletin çıkarlara dayalı olarak aranamayacağını, ancak erdemler aracılığıyla elde edilebileceğini belirtir (I: 43). Görüldüğü gibi Cicero’nun düşüncelerinde Stoacı okulun, devlet ve toplum düşüncesi yerel ve görece konumlamaların üzerine çıkan ve fakat Platoncu bir idealizme de ulaşmaksızın doğallık sınırlarında sabit kalan ahlaki bir görünüme sahiptir. Kasaba, kent ve devlet üçlemesinin erdemler, adalet ve yasa bağlamına taşındığı, bu üçlü sisteme akıl, tanrı ve insanın yerleştirilmesinin nihai olarak doğada tamamlandığı ontolojik bir düzen kurulmaktadır.

‘Mille’ Teriminin Üçlü Yapısal Kökeni

İslam Felsefesinin özgün doğasını göstermesi bakımından Farabi’nin politik teoloji alanında *mille* terimi ile geliştirdiği yarı sivil millet kavramı yaklaşımı dikkate değerdir.¹ Farabi Platon’un ideal ve Aristoteles’in toplumsal olarak temellendirdiği devlet ve adalet anlayışlarını stoacı gelenekteki evrensel mutluluk kavramı ile birleştirmiş ve yeni Platoncu sudur sistemine uyarlamıştır. Farabi’nin toplumun doğallığı ve kentlerin oluşumu, erdemlerin adalet için gerekliliği ve mutlulukla ilgili verdiği bilgiler Platon’un ideal devleti ve Aristoteles’in toplumsal realiteyi esas alan yaklaşımlarını yeni Platoncu sudur potasında eritmekle birlikte, yerelden evrensele uzanan stoacı devlet ve toplum yaklaşımının mutluluk ve erdemlerinin rengi ile de boyanmış durumdadır. Ancak onun bu sentez üzerine çıkan yapısal bakış açısı özellikle ilk reis (*el reis el evvel*) ve millet (*mille*) kavramlarının birlikteliğinde şekillendirdiği görüşlerinde ortaya çıkar. Böylece o millet kavramı ile antik gelenekteki polis mitolojik inanışlara dayalı teolojisini imparatorlukların geniş coğrafyasında yönetilenlerin sivil/politik teolojisine dönüştüren stoacı yaklaşımı, tek tanrılı dinlerin ve özellikle de İslam dininin tevhid eksenli inanç ve toplum dünyasında felsefeye yer açan ve döneminin dini/toplumsal çeşitliliğini bir elden temellendiren sistematik bir içerikle yapılandırır.

Farabi millet ve ilk reis kavramları ile politik bir teolojii doğal koşullarla ve yeni Platoncu sudur anlayışına dayalı kozmik süreçlerle meydana gelmiş dönemi itibariyle nispeten sivil bir toplum anlayışının temeline yerleştirmektedir. Farabi’nin bu tavrı aynı zamanda orta çağ İslam dünyasında felsefenin kendine uygun bir konum

¹ Çalışmamızda mille terimi ve günümüzdeki kullanımıyla millet (ulus) kavramı arasında bir ayrım yapmak gereğini duyduk. Zira Farabi kelimeyi felsefi bir terim olarak kullandığında mutlak hakikatlerin ve doğru eylemlerin semboller ve normlar üzerinden genele aktarılması anlamında din ile özdeş bir dil ifadesi olarak kullanılmaktadır. Kavram olarak ele alındığında ise toplulukların doğal, sosyal ve hukuki koşulları ve yönetimleri ile ilk reis ve etkin aklın metafiziksel bağıntılarının geniş çerçevesinde oluşturdukları kendi özgün karakterlerine sahip varoluş ve tinsellik çeşitliliklerini kast etmektedir.

arayışından kaynaklanan ve İslam Felsefesinin karakteristik bir özelliği olan antik filozofların birbirleriyle çelişik görünen felsefelerini ya da felsefe ile İslam akaidini uzlaştırmaya çalışan senkretik bir yaklaşımdır.² Bu senkretik yaklaşım, uzlaşma işlemi için de uygun bir genişlik sağlayan tümel ve bütüncül kavramlar üzerinden bu fonksiyonu icra etmektedir. Bu bakımdan Farabi’nin millet kavramı hem farklı felsefeleri hem de din ile felsefeyi birlikte temellendiren senkretik bir orta terim olarak öne çıkmaktadır. Farabi’nin bu senkretik tavrının arka planında onun döneminin çatışan gruplarına yönelik taraf olmaktan çok barışı amaçlayan politik derinliği de söz konusudur. Nitekim Mustafa Yıldız’a göre (2014: 80) Farabi, yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki mezhebe dayalı bölünmüşlüğe olduğu kadar farklı dinsel ve etnik grupların aynı erdemli devlet çatısı altında nasıl birleşeceği sorununa millet öğretisi ile bir çözüm getirmeye çalışmıştır.

Farabi’de gözlemlediğimiz senkretik yaklaşımın özellikle antik geleneği nihai olarak temsil eden Yeni-Platoncu İskenderiye okulunun (323-642) Hıristiyanlık ile birleşmiş mirasından kaynaklanan tarihsel nedenleri (Leaman, 2004: 17) dışında yapısal nedenleri de söz konusudur.³ Bu yapısal nedenlerin başında ise doğa koşulları ve yaşamsal ihtiyaçlarla beraber olmak açısından sanallıktan uzak bir toplum yaşantısında epistemoloji ve psikoloji ile kozmolojinin bir aradalığından kaynaklanmaktadır. İnsanın, şehir hayatının ve doğanın yaşamsal ihtiyaçlar açısından iç içe olduğu kadim kültür, filozofun düşünce ufuklarını da belirlemiş gözükmektedir. Nitekim Muhsin Mahdi’ye göre (2001: 58) Platon’dan bu yana bir antik felsefe klasiği olarak *polisi* ve *polisteki*

² Farabi’nin filozoflar (Platon-Aristoteles) arasında uzlaşıya dayanan senkretik düşünüşünü gösteren ünlü eseri *El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eseridir. Farabi’nin felsefe kültürünü kendisinden edindiği Nesturi Hıristiyan Yuhanna bin Haylan ve benzeri şahsiyetlerle tanışması, Merv, Cundişabur ve Harran ilim merkezlerini kuruluşu ile kendisine celp etmiş bulunan Bağdat’taki yaşamı ve ilmi temasları ona dinle karışmış halde bulunan felsefi gelenek ve ekolleri öğrenmeyi, diğer inanç ve kültürleri barış ortamı içerisinde tanıma imkânını sağlamıştır (M. Dağ ve H. Aydın, 2017: 67). Böylece onun için senkretik düşünmeyi kolaylaştıracak çok kültürlü sosyo-kültürel bir zemin ve farklı geleneklere ait entelektüel bakış açılarını birinci elden mukayese edebilmek imkânı doğmuştur. Öte yandan Leaman’a göre antik felsefenin İskenderiye ekolü ve bu ekol çerçevesinde (Nesturi, Süryani, Kıpti, Ortodoks Hıristiyan mezhepleri ile birleşen) Hıristiyanlık ile birlikte yorumlanan bir geleneğe sahip oluşu onu Müslümanlar için yabancı kılmış; Farabi ise bu düşünceye karşı felsefenin aslında Doğu kökenli tek ve kadim bir asıldan geldiğini ve İslam inancı ile uzlaştırılabileceğini sudur temelli, yaratılış, akıllar hiyerarşisi ve peygamber-kral anlayışı ile göstermeye çalışmıştır (Leaman, 2004: 16).

³ Farabi kendi kültür çevresinde felsefenin Hıristiyanlıkla iç içe geçmişliğinden kaynaklanan olumsuz algısını ortadan kaldırmak için onun ilk olarak Irak’ın kadim halklarından Keldaniler’de açığa çıktığını, sonradan Mısırlılara ulaştığını ve oradan da Yunanlılara intikal edip sonrasında Süryanilere (Hıristiyan) geçtiğini ve nihayet Araplara ulaştığını belirtmiştir. Üstelik ona göre bu ilmin (felsefe) asıl anlamı da en yüksek hikmetten ibaret olup, filozof adlandırması ile en yüksek hikmeti sevmeye atif yapılmaktadır (Farabi, 1974: 53).

insanı konu edinen politik bilimler, bu yapısal nedene bağımlı olarak şehirli insanı ve onun yetenek ve güçlerini epistemolojik açıdan temellendirir ve psikolojik açıdan da açıklarlar. Öte yandan antik politik bilimler, en yüce prensipten nihai olarak *polis*in vatandaşı olarak insana uzanan bir ölçekte evrenin yapısını açıklayan kozmolojik bir bakış açısını da ortaya koyarlar.

Buna göre:

Antik dünyada politik bilimler insanların yeryüzündeki ihtiyaçlarının ve özellikle polis ortamındaki özel konumundan kaynaklı gereksinimlerinin, sorunlarının karşılanması ve bunların doğru olan çözümlerini özel olarak geliştirilmiş formlarda ifade eden bir epistemoloji inşa ederler. Geliştirdikleri Psikoloji ise insanın ruhu aracılığı ile maddi ve değişken dünyanın ötesindeki hakikatin bilgisine ulaşmasında geçerli olan felsefi anlamdaki özel yolu ele alır. Bu psikolojik yaklaşımı İslam Felsefesi ise nasıl olupta bir peygamberin yasa koyucu ve bilge olarak mutlak bilgiye ulaşmada ve bu bilgiyi insan hayatının detaylarına uyarlamasında sıra dışı bir nitelik göstermesini ve tarihe etkimesini değerlendirmekte konu edindir. Antik politik kozmoloji çizgisi ise evrensel yapının ve yasanın hakikatin mutlak bilgisine ulaşmış filozof ya da mutlaklığın kendisi ile irtibata geçtiği peygamberin nedensel artalanını göstermek görevini yüklenir.

Sonuçta bu üç disiplinde de ortak olan epistemolojik mahiyet, onları birbirinden ayırt edilemez bir bütünlük ilişkisi içine sokar. Şehir yapısı ile ilgilenen bir filozof için ruhun yapısı ve evrenin yapısı bir bütünün değişik ölçekteki görünümleri olurlar. Böylece *polis*in yapısı ile ilgilenen düşünür, aynı zamanda ruhun ve evrenin yapısını araştıran bir filozofu, evrenin ilkelerini, polis doğasını inceleyen bir bilge de insanın ruhunu ve toplumsal hayatını birlikte ele alma gereğini duyarlar (Mahdî, 2001: 58).

Yine Muhsin Mahdî’ye göre (2001: 59) bu üçlünün antik dünyadaki ayrılmaz doğası, insanın tinsel yönünün görünmezliği ve insan ruhuna somut olarak ulaşabilecek imkânların olmayışı nedeni ile onun *polis* hayatındaki davranışları aracılığı ile tanınabilmesini zorunlu bir öncelik haline getirmektedir. Bu ise insanın ancak tecrübi olarak açığa çıkarılabilecek fenomenal bir olgu olarak idrakini beraberinde getirmektedir. Buna göre insan doğasının ve davranışlarının zihinsel bir soyutlamadan kaynaklanan spekülasyonlardan öte doğrudan şehir ve toplum hayatında gözlemlenebilir bir mahiyette olması onun anlamlı -eylemlerinin tinsel doğasının şehirde araştırılabilirliğini mümkün kılmaktadır. Öte yandan tikel ve tümel iki yapı olarak şehir ve insan, aynı zamanda bilinebilenin sınırlarını göstermesi bakımından da önemlidir. Mahdî (2001: 59) antik düşüncede düşüncenin nesnel sınırlarını göstermesi bakımından önemle ele alınan insan ve şehirden sonra üçüncü kısmı oluşturan evrene dayalı

kozmozolojinin ise evrenin doğrudan tecrübe ve gözlem ile ulaşılamayan muazzam büyüklüğü nedeni ile tecrübî bilginin ötesindeki konumunun ancak kısmen ve adım adım bölünmüş hiyerarşik bir geometrik düşünce ile bilinebilir formda ele alındığını belirtir. Kadim dünyanın sıradan vatandaşı için teknolojik sanallığın perdelemediği şehir hayatında, kendisini gece ve gündüzün döngüsünde yaşamsal olarak gösteren evrenin, gerçekte neye benzediği, ona olan aidiyetinin doğru yolunun ve tanımının ne olduğu önemli olduğu gibi, insanın kendini gelecekte düşünmesinden kaynaklanan tinsel yönü ve yapıp ettiklerinin doğruluk ve yanlışlıklarının bu perspektifte karşılığının ne olacağı, hangi davranışların ona sonsuz ve mutlak bir mutluluğu kazandırabileceği problemi onun hassasiyetle takip ettiği diğer bir sorundur. Böylece insanın neden özel bir toplumun, kendine özgü bir kültürün ve diğerlerinden ayırt edilen bir inancın üyesi olduğu ve bu topluluk içinde nasıl ileri bir statüyü elde edebileceği sorunu nihai olarak bu üçlemeyi tamamlayacaktır (2001: 59).

Mahdi’nin Orta Çağ Felsefesinin Platon, Aristo uzlaştırmasına, Yeni Platoncu ve Stoik kaynaklara dayalı arda alanını analiz eden bu yaklaşımı bu kaynaklardan yararlanan İslam Felsefesi’nin ve özellikle de Farabi’nin şehir ölçeğinden başlayarak evrenselleşen politik felsefesinin konumlandırılmasında ve anlaşılmasında önemlidir. Nitekim Farabi’nin İslami terminolojiye ve kendi özgün kavramlarına dayalı felsefi tavrı da bu felsefi mirasta gerçekleşen kozmik üçlemeye uygun bir şekilde gelişir. Farabi’nin *mille* terimi çerçevesinde geliştirdiği politik felsefesi, epistemolojik, psikolojik ve kozmolojik bağlamları birlikte ihtiva eden yapısı ile salt bu arka plandan kaynaklanan yapısal zorunlulukları tek başına karşılayacak bir karakterde olması ile de dikkatleri çekmektedir.

Farabi’nin Stoik Anlatımında *Mille* Kavramının Temellendirilmesi

Farabi Cicero’nun devlet felsefesinde gördüğümüz stoik tavırla büyük oranda benzer bir şekilde öncelikle değişik ölçeklerdeki insan topluluklarının kapsadığı düşünülebilir sınırları tespit etmekle işe başlar. Buna göre oturulabilir dünyanın tamamında farklı toplulukların bir araya gelmesi büyük toplumu, oturulabilir dünyanın bir parçasında bulunan tek bir topluluk orta toplumu, tek bir topluluğun oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkı ise küçük toplumu meydana getirmektedir (Farabi, 1997: 100). Farabi insanın tek başına yaşayamayacak bir doğaya sahip olarak yaratılmış bir varlık olmasından yola çıkarak ihtiyaçlarının karşılanması noktasında diğer insanlara ihtiyaç duyduğunu ve yaratılış kaynaklı bu doğal (*fitri*) nedenle de insan topluluklarının

zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir.⁴ Ancak bu topluluklardan köy, mahalle, mesken ve aile gibi gayri kâmil olanlarının dışındaki üç büyük toplanma (şehir, bölge ve dünya) kâmil toplanmalardır. Buna göre üç yerleşim ölçeğinden en büyüğü olan dünya çapında tüm yerleşim yerlerinde olan toplulukların tümünün birlikte oluşturduğu kümülatif sosyal doku, toplumlar topluluğu (*ictimaat’ül cema’at*) adlandırmasını, belli bir bölgesel alanda yerleşik bulunan topluluk için ümmet kavramını ve üçüncü kısma ise ümmetin (bölgesel topluluğun) oturulabilir belli bir alanında yerleşik bulunan şehir halkı adlandırmasını kullanmaktadır (Farabi, 2016: 69).⁵ Böylece Farabi şehir, ruh ve evren üçlemesini taşıyan politik, psikolojik ve kozmolojik ayrımları şehir, ümmet ve küresel topluluk olarak nedensellik ilişkisine bağlı bir formda yeniden yapılandırmaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan diğer husus ise söz konusu üçlü ayrımın kâmil olarak nitelendirilmesine neden olan insani ve yaşamsal ihtiyaçların topluluk yaşantısı ile giderilmesi hususunun yaratılış kaynaklı bir doğallık olarak ele alınması ve yaşam esnasında ve hiyerarşiye uygun olarak gerçekleşecek dünyevi bir mutluluk anlayışının yine stoik bağlamda ele alınmış olmasıdır.

Ona göre erdemli şehir, insanların kendileri ile mutluluğu elde ettikleri şeyler için birbirlerine yardım ve dayanışmayı sağladıkları bir şehir olduğu gibi, bu dayanışma esasına göre yapılanmış ve mutluluğu yakalamış ümmetler de erdemli ümmetler olacaktır. Yine küresel ölçülerde bir imar ve uygarlık vasatını yakalamış olan dünya

⁴ Farabi insanın yaşamı için topluluğa muhtaç olmasını onun yaratılışına mükemmelliği elde etmesi için konulmuş bir doğallık (*fitrat*) durumu olarak ele alır. “İnsan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesi ile ulaşabilir” (Farabi, 1997: 99).

⁵ Farabi’ye göre insan türü zaruri ihtiyaçlarını içeren işleri ve en iyi durumlarını sağlayan halleri ancak yerleşilecek belli bir yerde iskân etmiş topluluk aracılığı ile gerçekleştirebilir. Büyük, orta ve küçük insan topluluklarından büyük olanı ancak ümmetlerin (milletlerin) karşılıklı yardımlaşması esasında bir araya gelmeleri ile açığa çıkar. Orta topluluk ise tüm küçük toplulukları ile bir millettir. Küçük olan topluluk ise bir şehirde barınan ve o şehrin bütünlüğünü oluşturan topluluktur. Bu üç topluluk kâmil topluluklar iken, köylerde, yol üzerlerindeki nahiyelerde ve evlerde oturanların oluşturduğu topluluklar ise nakıstırlar. Şehirdeki mahalleler ve mahallelerdeki evler ve ev ise en noksan insan topluluklarını oluştururlar. Köy toplulukları ve mahalle topluluklarının her ikisi de şehir içindir. Aralarındaki fark ise mahalle şehrin parçalarından birini oluştururken, köy şehre hizmet için yapılır. Şehir topluluğu milletin parçası iken, millet de şehirlere bölünür. Bütünü oluşturan kâmil insan topluluğu mutlak olarak milletlere bölünür. Bir millet de diğer milletlerden tabii olarak yaratılıştaki farkı ve oturduğu yerin başkalığı ile ayırt edilir. Milletlerin arasındaki diğer itibari fark ise lisan ile açığa çıkar. Milletler arasındaki tabii olan yaratılış farkı ise gök cisimlerinin ve feleklerin altında yerleşmeleri ve üstünde yaşadıkları yerin kıymeti ile gerçekleşir (Farabi, 1964: 69, 70).

çapındaki genel topluluk da (*el Ma'muret'ül Fadıla*) erdemli olarak tanımlanmaktadır (2016: 70).⁶

Farabi millet kavramının bu yapısal hiyerarşisi içinde görece farklılıkları ise öncelikle kozmolojik olarak temellendirir. Topluluklar altında buldukları gök cisimlerinin farklılıklarından ve üstünde yaşadıkları yerin sulak ve ziraata elverişli bulunmasından kaynaklanan yaratılış farklarına, lisan ve kültür değişikliklerine sahiptirler. Farabi sudur anlayışı çerçevesinde gök cisimlerinin altındaki varlıkları varlık olma açısından nihai bir eksiklikte değerlendirir. Onların bu eksiklikleri gök cisimleri ve faal akıl (etkin akıl) tarafından tamamlanır. İnsanın ulaşabileceği en yüksek mutluluk faal akıl vasıtası ile bilkuvve kendisinde mevcut bulunan akledilirleri (*ma'kulat*) bilfiile çevirmekten ibarettir. Birinci göğün hareketi ile hareket eden gök cisimlerinin tamamının ortak hareketinden gök altı dünyanın ilk maddesi zorunlu olarak ortaya çıkar. Değişen şeylere göre bu ilk maddeden pek çok suretler çıkar. Daha sonra bu suretler hem birbirlerine hem de yeryüzüne göre farklı konumlar arz eden gök cisimlerine uyarak farklılaşmalarını devam ettirirler. Bu suretler yukarı doğru hiyerarşik olarak bir alttakilerini kendi maddeleri ve kendilerini de bu maddenin sureti yaparlar. Bu nihayet maddesiz forma değin yükselerek gider (Farabi, 1980: 22-25). Bu nedenle de milletler kendi aralarında farklı ürün ve ihtiyaçlara sahip olmaları doğrultusunda kâmil olan en büyük topluluk ölçüsünde doğal bir yardımlaşma ve dayanışma örgüsüne sahiptirler. Milletlerin mizaç ve ihtiyaçlarına göre farklılaşan bu yardımlaşma nihayet bağlı oldukları kozmik sistemde evrenselleşerek mükemmelleşir (Farabi, 1964: 71).

Farabi *Fusûlün Müntezea* adlı eserinin 25. paragrafında toplumsal anlamdaki yardımlaşma ve dayanışma kavramlarını bir bedendeki farklı organların beden bütünlüğünü ve hayatiyetini oluşturması anlamında şehir ve mesken toplumsallığı için kurgulamaktadır. Tıpkı bedende baş ve kalp gibi organların yaşamsal anlamda daha fazla önemi olduğu gibi bu yardımlaşma ve dayanışma da hiyerarşik olarak örgütlenerek

⁶ Arslan bu üç kavramı Farabi'nin Platon, Aristoteles ve Plotinus sentezinde tercüme ederek, ümmet kavramına karşılık olarak milleti, genel topluluk kavramına karşılık olarak da devleti kullanmaktadır. Ona göre Farabi bu yaklaşımı ile Platon ve Aristoteles tarafından rivayet edilmiş olan sınırların çok ötesine geçebilmiştir. Ahmet Arslan, “Açıklama Yorumlar” (Farabi, 1997: 239). Okumuş'a göre ise Farabi medeniyeti insanların toplumsallaşma süreci içinde oluşturdukları sosyal hayatı ve örgüsel ilişkilerle toplumsal hâle geldikleri topluluğu ifade etmek için kullanmaktadır ancak, o “erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu şeklindeki kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koyarken, aydınlanma düşüncesinde ve Modern Batı zihniyetindeki anlamda Batı merkeze alınarak ortaya konulan ve anlamlandırılan ‘uygarlık’ kavramını kastetmemiştir” (Okumuş, 2016: 16).

organik bir toplumsallık oluşturur (Farabi, 1971: 41).⁷ Farabi bu noktadan sonra kozmik sistemin bütünlüğünde nihai mertebesine ulaşan türlere ait mükemmelliğin, insan topluluklarının harmonik dayanışmasından kaynaklanan mükemmellekle birleştiğini belirtir. Ancak insan türünün kozmik mükemmeliği yalnızca insan türüne ait olarak işlev gören faal akıldan kaynaklanmaktadır.

Milletin Oluşumunda Faal Akla Dayalı Psikolojik ve Epistemolojik Süreç

Farabi *Kitab al-Siyasa al-Madaniyya* adlı eserinde *mille* kavramının inşasını kendi sistematik felsefesinin çok yönlülüğü içerisinde yapılandırır. Farabi eserinde milletin oluşumu sürecini temellendirirken onun psikolojik, ahlakî, mantıksal ve kozmolojik yönlerini birbirleri ile ilişkili bir bütünsellikte ele alarak epistemolojik bir sonuca ulaştırır. Tüm bu farklı yönleri bir araya getirmesini sağlayan bir bakıma orta terim olarak da faal akıl kullanır. Farabi bu noktada ilk olarak isteme gücünün (irade) temellendirilmesi ile yola çıkar. Buna göre faal akıl insana nefsinin yönelebildiği konularda bitkiler ve hayvanlar gibi diğer türlerde olmayan olgunlukları elde etmek için çabalamasında gerekli olan başlangıç kuvvetini ve ölçüsünü verir. Faal akıl tarafından verilen bu başlangıç kuvvetleri ve ölçüleri ise zihinsel başlangıçları oluşturan apriori öncüller (*mukaddemat’ı evvel*) ve akledilirlerin (*ma’kulat*) insan zihninin (*nefsi natıka*) bir parçası olarak elde edilmesini sağlarlar.⁸ Bu ilk ilimler ve akledilirler insanda ilk olarak şevk ve ikrah biçimindeki meyil kaynaklı hisler şeklinde ortaya çıkar ve bu iki zıt duygu isteme gücünün de temelini oluşturur. İsteme gücü ise her şeyden önce duygulardaki şevkle açığa çıkar. Duygulardaki şevk ise yönelimden (meyil) ibarettir. Meyil edilen şey ise nefiste hissedilir ve ardından hayal edilir. Bundan sonra ise ikincil bir isteme gücü yönelinenin tahayyülünden doğar. Böylece faal akıldan ilk bilgilerin elde edilmesi mümkün hale gelir. Bunun ardından ise ilk bilgileri elde etmiş isteme gücünün ifade (*nutuk*) edilmesi gerçekleşir. İfade ise artık seçme gücü (*ihhtiyar*) adı ile anılır. İşte bu tercih gücü ya da irade ifadesi ile insan diğer hayvanlardan ayrılır. Bu sayede insan güzel, çirkin, iyi, kötü, ödül ve ceza gerektiren işleri yapmaya güç yetirir.

⁷ Bu yardımlaşma ve dayanışma yalnızca yaşamsal anlamda hedefler için gerçekleşiyorsa bu zorunlu bir şehir iken, yüksek erdemler için gerçekleşirse bu erdemli şehir olur. Zaruri şehir yaşamsal ihtiyaçlar için gıda, su ve barınak gibi dolaylı etkenlere muhtaç iken, erdemler ise dolaylı olarak sırf kendileri için istenilen şeylerdir. Bunlardan ilki Sokrat, Platon ve Aristo tarafından ilk hayat ile ikincisi ise öteki ya da ikinci hayat ile tabir edilmiştir (Farabi, 1971: 45).

⁸ Farabi herhangi bir kıyas çeşidi kullanılmaksızın hâsıl olan zorunlu kesin bilgiye *mukaddemat-ı külliye* adını vermektedir. Bu zorunlu kesin bilgi bir şeyin nasıl ve nerede hâsıl olduğuna bakmaksızın yaratılışımızda doğuştan var olarak ortaya çıkarsa tabii (apriori)- *mukaddemat-ı evvel* ya da ilk başlangıçlar adını almaktadır. (Farabi, 1986: 22).

Duygular ve meyille ilgili ilk iki isteme gücü hayvanda da bulunmakla birlikte, ifade ile alakalı bu üçüncü irade, yani seçme gücü insanın hayra veya şerre, mutluluğa çalışmasına ya da mutluluktan uzaklaşmasına sebebiyet verir. Mutluluk ise mutlak olarak iyilikten (*el hayr*) ibarettir. Her ne ki bu mutluluğa ulaşmaya sebep oluyorsa ya da buna ulaşmaya yardım ediyorsa o bizzat iyi olduğu için değil de sırf bu nedenle iyilik olarak adlandırılır. Her ne de bu mutluluktan uzaklaştırıyorsa o da mutlak manada şer olarak adlandırılır (Farabi, 1964: 72). Böylece Farabi isteme gücü ile mutluluk arasında doğrusal bir bağ kurarak, bireyden topluluğa uzanan insanın türsel ayrımını belirlemiş olur. Bunun ardından ise Farabi toplulukları bir araya getiren ve bir birliktelik olarak devamları ile ilgili olan iyilik ve kötülük kavramlarının açığa çıkışlarını ve insanların onlara yönelişlerini faal akıl ile temellendirir.

Mutluluğa ulaşmakta fayda verici olan iyilik ya tabii olarak ya da iradi olarak mevcuttur. Tabii olanı gök cisimleri tarafından faal akıl vasıtası ile türlerin hedeflerini gerçekleştirme açısından yardım amacı ile ya da hedeflerinin engellenmesi amacı olmaksızın doğal bir biçimde ay altı âlemdeki insan dâhil olmak üzere tüm türlere verilir. Bu nedenle de gök cisimlerinin tabilerinde bulunan tüm şeylere verdikleri iyilikler faal akılın değerlendirmesi ölçeğinde bazen faydalı bazen de zararlı olur. Dolayısıyla gök cisimlerinin verdikleri genel tesir, faal akıl açısından iyi ve kötü ayrımında temellendirmektedir. Faal akılla doğrudan ilişki kurma yönüne sahip olma açısından iradi iyilik ve kötülük ise diğer türlerden ayrı olarak insana has olmaktadır. İradi iyilik insan nefsinin beş kuvveti ile hâsıl olur. Bunlar: Kuramsal düşünme (*natikat’ün nazariye*), pratik düşünme (*natikat’ün ameliye*), meyil, tahayyül ve duygudur. Mutluluk ise bu kuvvetlerden yalnız kuramsal düşünme gücüne, bu güç faal aklın kendisine verdiği ilk öncülleri (*mukaddemat*) ve doğuştan gelen başlangıç bilgilerini (*mebadiü’l evvel*) kullandığında bunları akıl ve şuur etmek ile ait olur. Nazari düşünme bunları aklettikten sonra fiile çevirince bu ilk bilgiler pratik düşünme gücüne geçer. Ardından fiili olarak açığa çıkan şeye yönelik meyil başlar. Artık insan nefsi tarafından meyledilmiş halde bulunan bu bilgileri hayal ve his tekrar insanın sahip olacağı bir konuma yükseltir. Böylelikle mutluluk iradi bir iyilik olarak hâsıl olur (1964: 73). Görüleceği gibi Farabi apriori öncüller ve bunlara dayalı bilgiler ile bu bilgilerin eyleme intikal etmiş doğalarını teorik ve pratik ayrımına tabi tutmakta ve bu noktadan sonra meyil kaynaklı bir özne-nesne ayrımına giderek epistemolojisini oluşturmaktadır. Özne-nesne ayrımının başlangıçtaki öznel yönelimselliği bu noktadan sonra hayal ve duyu aracılığı ile yine öznel olduğu anlaşılan bir biçimde bilince dönmektedir. Faal akıldan kaynaklanan ve eylemsellik sonrası yine faal akıla dönen bu bilişsel süreç iradi

iyiliğin bilinçli bir seçme gücü (*ihtiyar*) olarak açığa çıkmasına neden olmaktadır. Farabi’nin faal akla dayalı bu epistemolojik süreci isteme ve seçme güçleri, iradi iyilik ve kötülük, mutluluk kavramları etrafında detaylı olarak ele alması onu bireyden topluma uzanan bir süreçte konumlandırmak amacına matuf gözükmektedir. O herkeste ortak olan bilişsel yapıyı mutlak olarak tespit etmekle, toplulukların yönelinen şeyler, meslekler, seçkin bilgiler ve mutluluk arayışlarında birleşen ortak tinselliğine giden yolu da açmış olmaktadır.

Farabi iradi kötülük konusunu ise faal akıldan değil de hayal ve his kuvvetinin noksanlığından kaynaklanan izafi bir durum olarak değerlendirmektedir. Buna göre insanın hayal ve his kuvveti mutluluğu şuurlanmak noktasında aynı yetiye ya da aynı içeriğe sahip değildir. *Fıtrat-ı selime* sahibi olan insanlar ise onsuz mutluluğa ulaşamayacakları ilk akledilebilirlerin faal akıldan elde edilmesi ve eylemlerin tekrar faal akıla arzı hususunda farklı kapasitelere sahiptirler (1964: 74, 75).

Onlardan bir kısmı ise diğerleri ile yöneldikleri farklı işler, uzmanlıklar ve meslekler itibarıyla artık ortak olmadıkları farklı işler hususunda ayrışır. Dolayısıyla bu topluluklar, sahip oldukları nefis kuvvetleri aracılığı ile yönelinen cinslerden iş ve emirleri ortaya çıkarmak hususunda farklılaşırlar. Aslında her iki toplulukta yöneldikleri cinsten hükümleri çıkarmak kabiliyetine sahip olmakla birlikte, bunlardan birisi için bu kabiliyet eyleme geçmiş iken diğeri için ise potansiyel olarak mevcuttur. Yine bu topluluklardan kimi diğerlerini eğitmek ve olgunlaştırmak açısından bir güç sahibi iken diğeri bu özellik olmamaktadır (1964: 76, 77). Böylece Farabi iradi iyilik ve mutluluğun elde edilmesi noktasında insanların eğitime ve rehberliğe olan ihtiyaçlarını belirleyerek, onun felsefesinde milletlerin oluşumunda çekirdek konumunda bulunan İlk Reis’e giden yolu da açmış olmaktadır.

Buna göre insanlar tabii olarak yöneldikleri sanatlar ve ilimler çerçevesinde bu ilim ve sanatların tabii farklılıklarına göre de üstünlük (*efdal*) derecelerine ve mertebelerine sahiptirler. İnsanlar yöneldikleri cinsin tabii olarak diğer cinslere üstünlüğüne göre üstünlük sahibidirler. Sonra bu cinsin kısımlarındaki konumlarına (detay ihtisaslarına) göre de aynı uzmanlık derecesine sahip olanlar içinde diğerlerine nispeten az bir kısım insanlar bu cinsle alakalı olarak daha üstün ve değerlidir. İlk akledilebilirleri kabul hususunda tabiatları eşit olan insanların bir diğer üstünlük farkları da bilişsel süreç itibarıyla artık kendilerinden sayılan şeyler etrafındaki eğitimleri (*edeb*) hususunda kendini gösterir. Eğitimciler birbirlerine eşit olsalar bile meşgul olunan şeylerden hükümleri çıkarmak (*istinbat*) hususunda değer üstünlükleri farklılaşır. Bu

istinbat hususunda kimileri için rehberlik yapacak bir reis olmaksızın hüküm çıkarmak gücü söz konusu olmazken, diğerleri için ise bir reise muhtaç çok az şey müstesna olmak üzere genel anlamda bir hüküm çıkarma gücü vardır. Yine insanların nefislerindeki kuvvetlerin eğitim, öğretim ve rehberliklerden (*irşad*) istifade yönünde bunların kaliteli veya verimsiz olmasından kaynaklanan değer üstünlükleri de söz konusudur. Rehberlik ve öğretimin (*ta’lim*) kalitesi hususunda kendisinde istisnai bir güç bulunan öncü bir reis olmaksızın hüküm çıkarma gücüne sahip olanlar daha üstün değerdedir. Yine bir cins hususunda tabiatı ötekenden noksan olan kişi, bu hususta bir eğitim (*teeddüp*) alması ile geri kaldığı kişiden onun böylesi bir eğitim almaması nedeni ile daha üstün bir hale gelebilir. Böylece bir cins hususunda daha kapsamlı ve değerli bir eğitim almış bulunanlar bu cins hakkında daha az eğitim almış olanların reisleri olurlar (1964: 77). Görüleceği gibi Farabi faal akılla yapılandığı tüm epistemolojik sistemi eğitim ile ilişkilendirerek İlk Reis’e ulaştırmakta ve böylece millet kavramının hangi zorunlu nedenselliklerden doğduğunu temellendirmektedir.

Millenin İnşası

Farabi *mille* kavramının inşasını kendi sistematik felsefesinin çok yönlülüğü içerisinde yapılandırırken, bu yapılandırmada faal akıl ve ilk reis ilişkisi mille’nin siyaset felsefesinin ana kavramlarından birisi olmasını sağlar. Farabi öncelikle selim insan fitratındaki tabii farklılıklara dayalı üstünlük derecelerinin mevcudiyetini ve yönelinen cins hususunda doğal olarak açığa çıkan farklı üstünlük derecelerini sıraladıktan sonra, bu üstünlük derecelerine sahip olanların diğerlerine nispetle eğitim ve rehberlik hususunda reislik konumunda olacaklarını tespit eder. Bu noktadan sonra Farabi, eğitim ve öğretim hususundaki sıradan rehberlikten öte tekrar insanın varlığından maksadın mutluluğa ulaşmak olduğunu ve asıl rehberlik ve reisliğin mutluluğa ulaştırmada geçerli olduğunun altını çizer. Buna göre (1964: 78) insanın varlığından maksat onun yüce mutluluğa (*saadet el kusva*)⁹ ulaşması olarak tespit edildiğinde, onun mutluluğu bilmeye ve onu iki gözü arasına en yüksek gaye olarak yazmasına ve bu bilgi ile iş görmesine ihtiyacı olacaktır. Ancak insan fitratındaki farklılıklardan dolayı herkes kendi nefsinden mutluluğa ulaşmak esbabını ve mutluluğu gerektiren fiilleri bulup yapamaz. Bu nedenle de bir öğretici ve muallime ihtiyacı olacaktır. İnsanları mutluluklarına ulaştırıcı fiillere yöneltmek için onlara rehberlik ve muallimlik yapma kudretine sahip olmayanlar için ise başlarında bu hususlar için bir

⁹ Farabi yüce ya da nihai mutluluk anlamında kullandığı *saadet el kusva*’yı “mutlak iyi olan son yetkinlik” olarak tanımlamaktadır. Buna göre erdemli şehir, mensupları arasında bu nihai mutluluğa ulaşmak için yardımlaşmanın bulunduğu şehirdir (Farabi, 1987: 39).

reislik gerekecektir. Kendisinde başkalarına yüklenilecek ve yapılacak şeyler hususunda rehberlik gücü bulunanlar ise kendi nefsinde mutluluğa ulaşmak gücüne sahip olmayan ancak eğitilir ve yönlendirilirse buna ulaşabilecekler kimseler için reistir. Reislik ise ilk ve ikinci olmak üzere ikiye ayrılır. İkincil reise başka bir insanın reisliği söz konusu olduğu gibi o ziraat, tıp ve ticaret gibi insani mesleklerde rehberlik yapar. İlk reisin ise herhangi bir hususta kendi üzerinde insani bir reisliğe aslen ihtiyacı olmadığı gibi, bilgiler ve marifetler onun için zaten bilfiil elde edilmiş durumdadır. Bu nedenle o hiçbir hususta kendisi için bir rehberliğe muhtaç değildir. İlk reisin bir şeyi zatında ne ise o olarak idrak etmek gücü vardır. Bu nedenle o kendi dışındakilere zatında ne olduğunu bildiği tüm şeyler hususunda mutluluğa ulaştırıcı bilgi ve fiiller ile bunların ölçüleri ve sınırları hakkında rehberlik yapma gücüne sahiptir. Bu ilk reislik durumu yüce ve diğerlerinden yaratılıştaki ileri geçmiş tabiat sahiplerinde onların nefisleri faal akılla ulaşarak temasa geçtiğinde açığa çıkar. Bu durum onda ilk olarak edilgin (*münfail*) akılda sonrasında da kazanılmış (*müstefad*) akılda hâsıl olur. Bunun ardından da faal akılla temas başlar. Aslında bu reislik eskilerin krallık (*melik*) dedikleri durumun hakikatinden ibarettir.¹⁰

Farabi’ye göre (1964: 79, 80) bu noktada söylenmesi uygun olan Platon’un terminolojisiyle filozof-krala faal akılla irtibatı aracılığı ile vahy ediliyor olmasıdır. Farabi’nin Platon’un filozof kralını İslami terminolojiye ait vahy kavramı ile birleştirmesi onun peygamber ile filozof arasında kurmuş olduğu senkretik yaklaşımın ürünü olmakla birlikte, millet kavramının tarihsel ve felsefi genliği içerisinde Müslüman toplulukları da yerleştirmesinin alt yapısını oluşturmaktadır. Vahye mazhar kişi için faal akılla arasında bir aracı kalmaz ve faal akıldan vahyi ya da dolaylımsız bilgiyi doğrudan alır. Edilgin akıl kazanılmış akıl için onun maddesi ve konulduğu yer gibidir. Kazanılmış akıl ise faal akıl için onun maddesi ve konulduğu yer gibidir. Ne zaman ki faal akıldan edilgin akıl üzerine bir sudur (*feyezan*) olur, şeylerin hudutlarının çizilip belirlenmesi ile mutluluğa yönelebilmek mümkün hale gelir. Faal akıldan edilgin akla olan sudur kazanılmış akıl vasıtası ile gerçekleştiğinde işte bu vahy olur. İlk sebebin varlığı için faal akıl sudurun kaynağı olduğu gibi, ilk sebep de bu nedenle faal akıl tarafından vahyedilmiş şey olur. İşte bu insanın reisliği böylece ilk ya da evvel reislik olarak adlandırılır.

¹⁰ Farabi filozof kral düşüncesi ile ilk reisliği bir araya getirirken Platon’a atıf yapmaktadır. Platon filozofların yönetim erkine sahip olmaları ile ya da kralların filozof olmaları yoluyla ancak ideal bir devletin kurulacağını öngörmektedir (Devlet: 5/473-c).

Farabi (1964: 80) ilk reisin epistemolojik konumunu böylece açıkladıktan sonra onu mutlulukla ilişkili olarak başlangıçta üç ayrı topluluk olarak ele aldığı *mille* kavramının ikinci basamağını oluşturan ümmet ve şehir (*medine*) kavramları ile biçimlendirir. Böylece ilk reisin şahsında faal akılla kurulan bireysel ilişkiyi toplumsal bir epistemolojiye ve politik bilimlere ulaştırır. Buna göre ilk reisin riyaseti altında bulunan insanların erdemli, iyi ve mutlu seçkinler olduğunu ve ilk reisliğin yönetimi altındaki ümmetlerin de erdemli ümmetler olduğunu belirtir. Ona göre iskân edinilen yerdeki insanlar şayet böylesi bir ilk reisliğin riyaseti altında bir araya gelmiş ve belli bir yere yerleşmiş iseler buraya erdemli şehir (*el medinet’ül fadıla*) denir. Şayet böylesi mükemmel bir toplanma olmaz da farklı yerlerde ve ilk reisliğin dışındaki farklı reislikler altında bir yerleşim söz konusu olursa, erdemli insanlar bu farklı yerleşim merkezlerinde garipler olarak kalırlar. Zira farklı yerleşim yerlerinde bulunmaları nedeni ile onlar için bir birliktelik söz konusu olmayacağı gibi, düşman tasallutu, salgın hastalık ve kuraklık gibi nedenlerle ayrılıkları zorunlu hale gelir (1964: 80). Bu şehirlerin hükümdarları şayet belli bir vakitte bir şehir olarak ya da bir ümmet veyahut ümmetler topluluğu olarak bir araya gelme hususunda ittifak ederlerse onların toplulukları idare, sevk ve yaşantı hususunda tek bir kralın yönetimindeki topluluk gibi olur. Bu ittifak sürdürülebilir şekilde zaman yayılırsa bir müddet sonra ittifakın kapsadığı insanlar tek bir insan gibi olurlar. Böylece onların ilk ve eski yaşantıları maziye ait hale geçer. Yine onların ittifakından açığa çıkan yeni bütünlükleri içinde birisinin yasayı (*şeriat*) düzelterek değiştirmesi olumlu (*caiz*) bir durum olacaktır. Zira mazi için geçerli olan yasanın eskiliği, mazinin şimdiye tanıklığı ile birlikte açığa çıkar. İnsanlar bu konuda bir ittifak halinde olmadıklarında ise yasaların alınması ve kullanılması onların şehrin yönetimi için uyarlanması, yazıya geçirilmesi ve ezberlenmesi yolu ile olacaktır. İşte eğer bir reis şehri bu nedenle geçmiş ümmetlerden alınmış yazılı yasalar ile yönetirse ona geleneksel kral (*el melik el sunne*) denir (1964: 80, 81).¹¹ Farabi (1964: 82, 83) bu noktada geleneksel kralın kendinden önceki

¹¹ Farabi erdemli şehrin yöneticisinden ve şehri idare etmekten kast edilen hedefin melikin hâkimiyetinin ve toplumsal saygınlığının, egemenliğin, üstünlüğün, emir ve yasakların tenfizinin sağlanması ve bu hukuksal normların yüceltilmesi ile olduğunu, ancak tüm bu sürecin saygınlığının hükümlerin yöneldikleri şeyleri başka maksatlar araya girmeksizin doğrudan ele alması ile hukuki bir meşruluk zeminine oturtulabileceğini ve şehri yöneten fiillerin salt bu maksada yöneldiği bir vasatta gerçek saygınlığın melik ya da toplum için söz konusu olabileceğini ifade eder. Ona göre şehrin gelenekleri bu elden geldiğince nesnelleştirilmiş hukuksal norm ve değerlerle yapılandırıldıklarında şehir sakinleri bu yerleşik gelenekler (*sunna*) aracılığı ile şehrin idaresine bağlanabilecek ve bu gelenekler onlar için yerleşik bir anlam ifade edebilecektir (Farabi, 1971: s. 47). Farabi geleneksel melik (*melik el sunna*) tabirini ise nesnellüğünü önceki meliklerin ve şehirde yaşamış toplulukların uygulamalarından alan hukuki ve idari bir yöneticilik zihnine ve gücüne sahip olmak anlamında kullanmaktadır. Buna göre böylesi bir

yasaların yazıya geçirilmiş biçimleri ile iş görmesi üzerinden şehir hayatında okuma yazmaya (*kitabeta*) ve ahlaki eğitime (*edeb*) dayalı bir rehberliğin mutluluğa giden yolda reislik tarafından yürütüleceğini belirtmektedir. Ona göre şehirlerin ve ümmetlerin mutluluğa ulaştırılmasında öncelikle gerekli olan husus iradi ya da tabii olan kötülüklerin uzaklaştırılması ve tabii ya da iradi olan tüm iyiliklerin de celp edilmesidir. Bu nedenle de şehrin idare edicisi olarak melik, şehrin parçalarını tüm kötülükleri uzaklaştırıcı ve tüm iyilikleri celp edici bir biçimde birbirine yardımlaşma ve dayanışma ile bağlamak tedbirini alacaktır. Öte yandan melik, gök cisimlerinin tabii faydalarından yararlanarak iyiliklerin elde edilmesine ve zararlı yönlerinin de uzaklaştırılması yolu ile şehrin mutluluğa ulaştırılmasına çalışacaktır. Bu bağlamda erdemli şehir halkından her biri yüce varlıkların başlangıçlarını ve mertebelerini, mutluluğu ve erdemli şehir için gerekli ilk reisliği ve buna bağlı reislik mertebelerini öğrenmeye muhtaçtır (1964: 84). Yine onlardan her biri kendilerini mutluluğa ulaştıracak yasalarla sınırlanmış fiilleri ve bunlarla nasıl amel edileceğini öğrenmeye muhtaçtırlar. Onlar bu öğrenme sürecindeki varlık, mutluluk ve reislik mertebelerini ya düşünme (*tasavvur*) ve akletme ya da tahayyül güçleri ile gerçekleştirebileceklerdir. Tasavvur ise şeylerin hakikatlerinin insan nefsinde zatında oldukları gibi görünerek kavranmasıdır. Tahayyül ise insan nefsinde şeylerin hakikatlerinin misalleri, hikâyeleri ve resimleri ile şekillenmesidir. Bunların durumu insanın bir şeyi doğrudan görmesi, ya da o şeyin tikel örneğini (*heykel/timsal*) ya da su gibi aynalarda yansımaları görmesi örneklerine benzemektedir. Tasavvur yolu ile görmemiz varlıkların başlangıçlarını mutluluk bağlamında akıl etmemiz anlamına geldiği gibi, insanın suda kendi aksi suretini görmesi de tahayyül yolu ile görmeye benzemektedir. İnsanların çoğunda ise tasavvur ve akıl etme yönünde fitraten ve adeten yeterli güç bulunmaz. İşte bu nedendir ki varlıkların başlangıçlarını ve mertebelerini, faal akıl ve ilk reisliğin nasıllığını, zatlarındaki anlamlarını onlara hayal ettirerek anlatacak bir süreç gereklidir. Oysaki bu şeylerin bir kısmı insanlara hayal ve örnekleme yolu ile aktarılması çok zordur. İnsanın suda kendi aksini görmesi onun suda kendi heykelinin yansımaları görmesinden kendisine daha yakındır. Bu nedenle bu tür işlerin hikâyeye yolu ile hayal üzerinden anlatılması her bir taife için kendilerine özgü bir anlatımla gerçekleştirilebilir (1964: 85).

Görülebileceği gibi Farabi bu noktadan sonra ilk ya da ikincil reislik kavramları aracılığı ile faal akılın millet kavramının pratik çeşitliliğine neden olan ilişkisine

melik gerek şehrin imarı ve idaresi bağlamında gerekse de karşılaştığı hukuki durumlar hakkında kendinden önceki meliklerin gelenekselmiş uygulamalarına yazılı ya da sözlü eserler üzerinden bakacak, onlarda bir sarahat bulamadığında ise kendi hüküm çıkarma yetisini ve gücünü ortaya koyabilecek bir nitelikte olmalıdır (1971: s. 67).

yöneltmektedir. Buna göre erdemli toplumların (ümme) ve erdemli şehirlerin tümü aslında aynı mutluluğu kendileri için gerçekleştirmek isterlerken, hayal gücü üzerinden insanların çoğunluğuna mutluluğa ulaştırıcı hakikatlerin aktarılmasının her topluluğun tahayyül ve tasavvur yetilerinin tabii ve insani koşullara bağlı farklılıklarına dayalı karakteristik bir özgünlüğü olmasından kaynaklan ayrımlara sebebiyet verdiğinin altını çizer. Buna göre tıpkı suda insanın kendi yansımalarının ona kendi heykelinin yansımından daha yakın olmasında olduğu gibi, insanın ya da toplulukların üzerindeki rehberlik edici ve öğretici reisliğin tarzı da erdemli topluluklara göre değişiklik gösterecektir. İşte bu karakteristik fark erdemli şehirlerin ve erdemli toplumların farklı *mille*’lere sahip olmasını gerektirir. O halde *mille* denilen şey, hakikatlerin erdemli toplumlarda geçerli olan reislik tarafından o toplumun koşullu tahayyülüne dayalı olarak resmedilmesinden ibarettir (1964: 86).

Farabi’nin bu noktaya kadar alt yapısını oluşturmaya çalıştığı millet kavramını *Kitab el Mille* adlı eserinin ilk paragrafında ise ilk reisin toplumun geneli için resmedilebilir (*rüsum*) olma koşulu ile takdir ve sınırladığı görüşleri ve eylemleri olarak tanımladığı görülmektedir (Farabi, 1991: 43). Böylece ilk reisin doğrudan faal akıldan kendisi için ve kendisine özgü olarak aldığı teorik ve pratik bilgilerin riyaseti altında bulunan topluluğun hayal gücüne ikincil olarak aktarılmasını sağlayan politik, normatif, etik, gelenekler ve eğitimle ilgili tüm süreçler söz konusu edilmektedir.

Farabi’nin *Kitab el Mille* de yapmış olduğu bu *mille* tanımı göz önüne alındığında milletin yasa koyucu bir ilk başkanın idaresi altındaki aşiret, şehir, ümme, ya da ümmetler topluluğunun yasal düzenine verilen genel bir adlandırma olduğu anlaşılmaktadır. Millet ilk başkanın toplumun geneli için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş belli bir amacı toplumun genelinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini bu amaç doğrultusunda belirlediği normlarla sınırlayan görüşleri ve eylemleridir. İlk başkanın ortaya koyduğu topluluk “ya aşiret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümme ya da birçok ümmetler şeklindedir (Farabi, 1991: 43). Bu küçük ve büyük toplulukların ortak özellikleri ise bir ilk başkanın normları ve hedefleri doğrultusunda şekillenmiş olmalarıdır. Böylece Farabi’de *mille*, başkanın faal akılla doğrudan irtibat ile almış olduğu bilgiler doğrultusunda şehir hayatını belli bir amaca göre yöneltmesi işlemi olarak aslında başkanın şahsında tüzel bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. İlk başkanın erdemli görüşleri doğrultusunda mutluluğu elde etmiş bu

topluluklar ise erdemli olarak tanımlanmaktadır (Farabi, 1991: 43).¹² Bu ise erdemli şehirde insanların çoğu için hakikatlerin onların kendi öznelliklerine uygun bir ayırımı tahayyül ettirilmesi aracılığı ile milletlerin ortaya çıktığı yaklaşımını ilk reis açısından temellendirdiği bir tanım olmaktadır. O halde Farabi’nin millet kavramını farklı eserlerde ele alış biçimi ilk reis ve onun faal akılla irtibatına dayalı millet topluluğunun epistemolojik ilişkisi ve insanın diğer türlerden farklı olarak faal akılla irtibata geçmesinde devreye giren psikolojik işleyiş, toplulukların göksel cisimler ve yeryüzü koşulları ile belirlenen kozmolojik doğası ile bir araya getirilmiş olmaktadır. Farabi üç kozmik topluluğu şehir merkezli olarak ele alırken, başlangıçta millet kavramı için söz konusu ettiği sosyal ve doğal koşullara dayalı sivil diyebileceğimiz anlatımını, faal akılla irtibatı sağlayan psikolojik süreçler ve ilk reislik-vahy ilişkisi doğrultusunda dini bir mahiyete ulaştırmaktadır. Bu nedenle onun millet anlayışı başlangıçta adını dünyevi bağlamla örtüşürken nihai olarak din kavramına ulaşmaktadır. Ancak bu millet-din özdeşliğinin klasik anlamdaki peygamberliğe dayalı semavi din anlayışına göre yarı sivil bir anlayışa sahip olduğunu da belirtmek yerinde olacaktır. Mustafa Yıldız’a (2014: 88, 89) göre bu yarı sivil yaklaşımın arka planında Farabi’nin asla değiştirilemez esaslara bağlı bilinen ‘din’ anlayışı yerine yasal düzenin değişen zaman ve koşullara göre yenilenmesine imkân sağlayacak bir terim arayışı vardır.

‘Mille’ Teriminin Felsefi Bağlamda Din İle İlişkisi

Farabi *Kitab el Mille* adlı eserinin 6. paragrafında devamla mille teriminin din kavramı ile neredeyse eşanlamlı olduğunu ve hatta buna şeriat ve sünnet kavramlarının da dâhil edilebileceğini belirtir. Farabi’nin bu noktada terimi ayakta tutan yardımcı terimi ise ilk reis olmaktadır. Farabi’ye göre (1991: 43) “Din (*mille*¹³); ilk reisin toplumun geneli için takdir edilmiş ve buna göre ölçülüp sınırlandırılarak şekillendirilmiş koşullardan ibaret olan görüş ve eylemleridir. Fatih Toktaş’a göre (2002: 254, 255) İlk Reis’in toplum için takdir edilmiş ve ölçülmüş eylemleri somut biçimini hukuki yaptırımlarda bulmaktadır. Buna göre ise din “koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeğe ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeğe

¹² Farabi’nin İlk reisin erdemli yapısına dayalı tüzel millet anlayışını “Hanif olan İbrahim’in milletine uyun!”, “babanız İbrahim’in milletine...” (Ali İmran/95- Hac/78) ifadelerine göre geliştirdiği de söylenebilir. Nitekim Farabi’den sonra Şehristani millet kavramını temellendirirken bu ayetlerden yola çıkmakta ve yasa koyucu ilk başkanın izinde millet kavramının en mükemmel formunu Hz. Muhammed’in şahsında bulduğunu “bu gün dininizi kemale erdirdim...” ayetine göre (Maide/3) ifade etmektedir (Şehristani, 1980: 38, 39).

¹³ Farabi’nin din ile *mille* terimleri arasında kurmuş olduğu özdeşlik ilişkisine dayanarak bundan sonra *mille* terimi yerine bu özel konumlandırmaya bağlı olarak din terimini kullanacağız.

çalışan İlk Reis’in, toplum için tasarladığı şartlarla tanımlanmış görüşler ve belirlenmiş eylemleri” olmaktadır. Bu tanım ‘toplum içinde gerçekleştirme’, ‘toplum için tasarlama’, ‘koşullar dâhilinde tanımlanmış görüşler, eylemler’, ‘ilk reisin toplum içinliği’, ‘ilk reisin ‘toplumu dizginleme amacı’ gibi önemle tasarlanmış olduğu anlaşılan ifadeleri ile doğrudan doğruya dinle siyaset ve dinle toplum arasında bağ kurması ile dikkatleri çekmektedir.¹⁴ Lokman Çilingir’e göre (2016: 50) Farabi’nin dini hem bu ölçüde radikal hem de bu ölçüde rasyonel ve üstelik aynı zamanda tamamen insan merkezli olarak tanımlamasına kendisinden sekiz asır sonra gelecek olan I. Kant bile cesaret edemeyecektir.

Tanıma göre din terimi iki ana kısma ayrılır. Bunlardan ilki din için düşüncelerin sınırlarının belirlenmesi ve ikincisi de fiillerin ölçülerinin tayin edilmesidir. Düşüncelerin sınırlarının belirlenmesi de iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki hakikatlerin zatında ne olduğunu gösteren ve onunla adetlere uygun olarak özel bir ismin çıkarsanmasıdır. Diğeri ise bu işlemin doğrudan zata delalet eden özel bir isim aracılığı ile değil de misal verme yolu ile anlatılmasıdır. Erdemli millette fiillerin ölçülerinin takdir edilmesine gelince bu ya insanların nefislerinde gerek ilk ilim yolu ile gerekse de burhan getirme ile kesinliğin hâsıl olmasını ifade eden hukuk (*hak*) ile ya da hakkın misali olan hukukilik aracılığı ile gerçekleştirilir. Yukarıdaki yollardan herhangi biri ile hareket etmeyen millet ise erdemli değil de sapkın bir millet olarak adlandırılır (1991: 46).

Farabi *mille* terimi ile din kavramı arasındaki eş anlamlılığı ifade ettikten sonra sonra, *mille* teriminin bu kavramsal analizinde onun aslında felsefe terimine benzediğini de ifade eder. Ona göre erdemli millet kavramı tıpkı felsefe kavramına benzer. Kavramsal olarak felsefe de tıpkı din gibi kuramsal ve pratik olarak ikiye ayrılır. Kuramsal ve düşünsel felsefe ve de pratik felsefe kendisi ile amel edilmedikçe insanda yerleşmeyecektir. İşte din de ameli yönü itibarıyla bütünüyle pratik felsefedeki tümellerin zihinde eylemle yerleşmesi gibidir. Diğeri bir ifade ile söyleyecek olursak din teorik felsefedeki tümellerin pratik felsefede tikelleştirilmesi gibidir. ‘İnsan yazardır’ önermesinde insanın asıl olması gibi tüm erdemli yasalar (*şerai*) da pratik felsefenin tümelleri altında yer alırlar. Kuramsal düşünce açısından din ise teorik felsefenin

¹⁴ Farabi’nin hukuk ile İlk Reisliğin oluşturduğu din (mille) arasında kurduğu bu yakın ilişki Müslümanların sahip oldukları büyük coğrafyadaki farklı din ve kültür mensuplarını İslam şeriatının tekilliği içerisinde yönetme başarılarından kaynaklanan din ve kanunun eşitliği anlayışına dayalı gözükmektedir (Zerrinkub, 2009: 183).

aksiyomatik kanıtları (*burhan*) gibidir.¹⁵ Bu yönüyle din, dolaylı kanıtlar olmaksızın açık ve apriori kanıtlara sahiptir. Bir şeye ya bir bilginin parçası olmak itibariyle şey denir ya da doğrudan aksiyomatik kanıtlara sahip olmak veya altındaki tikel parçalarından çıkarsanarak dolaylı bir biçimde (*aposteriori*) kanıtlanarak ortaya konmak bakımından şey denir. O halde felsefedeki pratik tikeller hangi şey olursa olsun onu koşullayan ve hangi maksat ya da amaç olursa olsun bu koşullara ulaşmayı hedefleyerek fiilleri belirleyen şartlar nedeniyle açığa çıkarlar. Böylece bir şeyin bilgisi kanıtı (*burhanî*) dayalı dolaylı bir bilgi olarak kabul edildiğinde felsefenin pratik tikeli, erdemli milletteki (din ile belirlenmiş) fiillere atfedilir. Felsefedeki kuramsal kısım da aynı şekilde dinin kuramsal kısmının kanıtlarına atfedilir. O halde kanıtlara dayalı felsefe erdemli millet terimi ile ifade edilen şeyden ibarettir. Buna bağlı olarak melikliğin görev yükümlülüğü açısından mahiyeti ve mahareti (*el mihnet’ül melikiyye*) ile buna bağlı meliklerin işleri de erdemli milletin felsefe bağlamındaki bu konumu gibidir (1991: 47).¹⁶

Bu bağlamda Farabi *mille* terimi ve erdemli millet ile din kavramı arasında yakın benzerlik içeriğine dayalı bir eşanlamlılık ilişkisi kurmakta, bu ilişkiyi yapısal ve analitik olarak kurgulamaktadır. Ona göre felsefe ile din arasındaki ilişki özellikle geneli ilgilendiren pratik felsefe ile milletlerin dini adetleri, örfleri, yasaları ve fiilleri bağlamında yakın benzerlik olarak ortaya konulmaktadır. Bu konuda o *Tahsil’üs-Saade* adlı eserinin 55. ve 56. paragraflarında konuyu daha net bir anlatıma kavuşturur.

Her öğretim iki şeyden meydana gelir. a-okunan şeyi anlatma ve onun fikrinin nefse yerleştirilmesi ve b- kavranan ve manası nefse yerleştirilmiş olanın nefse kabul ve tasdik ettirilmesidir. Bir şeyi kavratılabilmek için de iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir.” (Farabi, 1974: 53).

Bu temel ayrımı verdikten sonra Farabi, felsefe ile dinin yakın benzerliklerini şöyle temellendirir:

¹⁵ Farabi burhanı kıyas üzerinden tanımlamaktadır. Buna göre burhan, kıyasın ilk ilkeler (*mukaddemat*) ile zorunlu bir kesinlik (*yakin*) hâsıl edecek şekilde bir araya getirilmesinden ve bu kesin bilginin bir şeyin varlığının bilgisi ya da sebebinin bilgisi veya her ikisinin bilgisine katkı sağlamasından ibarettir. Buna göre burhan varlık burhanı ya da şey’in neliğinin burhanı ile şey’in ne içinliğinin burhanı ve bu ikisinin bir araya gelmesi ile açığa çıkan mutlak burhan olmak üzere üç kısma ayrılır (Farabi, 1986: 26).

¹⁶ Farabi’ye göre melikliğin görev mahiyeti (*el mihnet’ül melikiyye*) kendisinin ve yönettiği şehirlerin gerçek mutluluğuna fayda verme hedefi ve maksadı ile onları idare etme sanatıdır. Bu nedenle de her şeyden önce melikin kendisinin en mükemmel mutluluğa ulaşmış olması gerekir (Farabi, 1971: 47).

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve bunlar kesin kanıtlar (*burhanı yakini*) ile tasdik edilmekteyse, bu bilgiler felsefedir. Eğer onlar kendilerini anlatan misalleri ile hayal ettirmek yoluyla bildiriliyorsa ve bu tahayyül ettirilen şeyler aynı zamanda ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alan şeye din adını vermektedirler” (Farabi, 1983: 90)¹⁷.

Bu akılsalların (*ma'lumat/ma'kulat*) kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa onları içine alan dine popüler, meşhur, zahiri felsefe denir. Bundan dolayı eskilere göre din felsefenin bir taklididir.¹⁸ Bunların her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani, en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler (Farabi, 1999: 90). Böylelikle Farabi dönemi itibariyle cesurca sayılabilecek rasyonel bir tavırla mille terimi ile dini özdeşleştirmektedir (Çilingir, 2009: 57). Felsefe ilk reisin sahip olduğu bilgilerin millet topluluğunun bir kısmı tarafından akılla kavranılır boyuta ulaşmış kuramsal düzeyini ifade ederken, din bu teorik konunun topluluğun geneline hayal gücü aracılığı ile ikna ve tasdik ettirilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre Farabi Antik Grek felsefesinin mitoloji ve antik din karışımı doğasını orta çağın peygamber çerçevesinde oluşan İslami doğasına da uyarlamış olmaktadır.

Öte yandan Farabi’nin sosyal dayanışma, erdemli oluş ve mutluluk esasları üzerinden *mille* terimi üzerinden bir kavram genişlemesi yaptığı da söylenebilir. Farabi’ye göre şehir hayatında dayanışmaya dayalı olarak ortaya çıkan erdemlilik ve bunun sonucunda ulaşılan mutluluk, nihai kemalini ancak ait olduğu ümmetin de aynı koşullara sahip olmasında bulunduğu gibi, ümmetin mutluluğu da ancak dünya genelindeki iskâna mensup bulunan insanlığın genel topluluğunun mutluluğunda kemalini bulacaktır. Bu görüş ise mutluluk ve erdem gibi kavramları ile felsefi olduğu kadar, ümmet ve küresel insan iskânı (*mamure*) ve bu derecelenmeye bağlı mükemmellik anlayışları ile Medine merkezli olarak Hz. Peygamber tarafından kurulan

¹⁷ *Tahsil'üs Saade*'nin farklı nüshalarında mille kelimesi yerine kişisel yorum gücü anlamında meleke kavramının kullanıldığı görülmektedir. Melek lügatte belirlenmiş fiillere kişiyi ustalık ve maharetle ulaştıran nefisteki derin bir özellik ve akli bir kabiliyet olarak ifade edilmektedir. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الملك> (13.09.2018)

¹⁸ Farabi din anlamındaki *mille* terimini eskilerin görüşü sadedinde hakikatlerin semboller aracılığı ile tahayyül ettirilmesi olarak öykümsü taklit bir felsefe (*muhâkat*) şeklinde değerlendirmektedir (Farabi, 1983: 90).

İslam Devletinin teorik doğasına uygun evrensel politik bir teolojiye dayalıdır (Benmakhlouf, 2010: 86).¹⁹ Bilindiği gibi Hz. Peygamberin ilk reis olarak Medine’de kurmuş olduğu şehir devletinin (622-656) tarihsel varisleri olan Emevi (661-750) ya da Abbasi (750-1258) hanedanları söz konusu İslam ümmetine ya da milletine dayalı evrensel politik teolojiyi farklı ölçek ve boyutlarda temsil etmeye çalışmışlardır. Farabi’nin şehir ve ümmet bağlarıyla verdiği bu kavramsal genişleme onun aynı zamanda *mille* ile din arasında kurmuş olduğu özdeşliğin İslam Medeniyetinin temel karakteristiğini de ifade eden özel nedeni vermektedir. İslam dininin açığa çıkış süreci ile Mekke ve Medine şehir hayatlarının yakın ilişkisi ve özellikle Medine’de İslam toplumunun ilk reis olarak Hz. Peygamber tarafından kurulması ile yasal kurumsal düzeni ifade eden devletin ve dinin hukuksal dizgesinin aynı yerellikte ve eş zamanlı doğması Farabi’nin din ile mille arasında özdeşlik kurmasına neden olmuş görülmektedir (Yıldız, 2012: 147).

Farabi millet kavramı çerçevesinde üç ayrı reislik ve millet biçiminden bahsetmektedir. Bunlardan ilki gerçekten erdemli olan bir ilk başkanın gerçekten erdemli yönetimi ile kendisini ve idaresi altındakileri en yüksek mutluluğa tasarımları ile ulaştırmaya çalıştığı ilk reislik ve buna bağlı millet sistemidir. İkinci türde ise mevcut reisin kendisi ve yönetimi faal akıla dayalı iyilikten uzak cahil bir yönetim ise bu reis tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları aslında câhilî olan salt dünyevi ve bedensel sağlık ve esenlik gibi zorunlu iyiliklere ya da zenginliklere, haz, cömertlik, büyüklük, üstünlük gibi izafi iyiliklerden birine ulaştırmaya çalışır. Câhilî olan bu iyilikler; bunları elde eden reis ve yönetimi altındakileri görece mutlu eder. Hem kendini hem de idare etiklerini bu iyiliklere ulaştırabilen reis, sadece bu iyiliklere milletlerini ulaştıramayan câhilî yöneticilerin en üstünü olmak itibarıyla ilk reis olacaktır. Üçüncü türde ise ilk reis ya da buna bağlı ikincil reislikler kendileri erdemli olmadığı halde yönetimi altındakileri kendilerinde ve yönetimlerinde erdemler olduğuna inandıran bir sapıklıktır. Bu sahte millet yönetiminde idare edilenler erdemsiz ilk reisin hedefleri doğrultusunda bir hedefe ulaşmakla sözde bir mutluluğu elde ettiklerini sanırlar (Farabi, 1991: 43). Oysaki erdemli ilk reisin sultanlık mesleği (*el-mihnetü’l-melikiyye*) Allah’tan kendisine gelen vahiy ile ilişkili olmaktan bakımından cahilî ve erdemsiz ilk reislikten ayrılır. O, erdemli millette geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahiy ile belirler. Bu da ya söz konusu görüş ve eylemlerin hepsinin ilk

¹⁹ Farabi İslam Devletinin İlk Reisliği ve ikincil reislikleri bağlamında imamet kavramını kullanmaktadır. Buna göre devlet ve millet kurucu olarak peygamberin geleneksel takipçisi olan kurumun adı imamettir. Farabi İlk Reis olarak peygamberi ifade eden imamet ile filozofu faal akıla uygun ve ondan kaynaklanan kanun koyuculukta birbirine eş olarak görmektedir (Farabi, 1983: 92).

reise faal akıl aracılığı ile belirlenmiş olarak vahyedilmesi ile ya da ilk reisin vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti (el kuvve) ile bunları kendisinin belirlemesi yolu ile olur (1991: 44).

Farabi’nin Mille Doktrininin Eleştirel Analizi

Fazlurrahman’a göre (1958: 61) Farabi’nin mille doktrini bu haliyle meşru bir şekilde kurumsallaşmış dini bir toplumu ya da bir topluluğun birlikte sahip oldukları dini idealleri devlet kanunları yoluyla gerçekleştirme mekanizmasını kurmalarını temellendirme amacına matuf imitasyon bir felsefe olmaktan öteye gidememektedir. Bu şekilde kurulmuş kavramsal bir çerçevenin asla nihai hakikate ulaşma kapasitesi veya insanları iyiliğe ulaştırmada kaçınılmaz bir araç olduğunun görece kanıtı yoktur. Öte yandan devletin ve yasanın felsefeye yakınlığı ölçüsünde var olan ancak felsefeden daha düşük bir düzen olduğu iddiası zaten Platon tarafından da *Politikos* diyalogunda dile getirilmiştir. Ancak ona göre de bu durum ideal bir yasa koyucu olmadığında ancak geçerli olabilecek bir durumdan ibarettir. Doğal olarak tüm koşullar altında devlet gücü en yüksek hedefi gerçekleştirmeye yönelmeli ve sembolik de olsa bir mutluluğu gerçekleştirmeyi de terk etmelidir görüşü ne Platonik ne de Aristocu bir düşünce değildir. Aristo için tefekkür hayatı eylemden her zaman yeğ tutulan bir konumda olmasına rağmen, o bile devleti hiçbir yerde gölge bir mutluluğa terk edilmiş kitleler için yalnızca ve öncelikle var olan bir kavram olarak kavramaz. Görüleceği gibi Fazlurrahman Farabi’nin millet kavramını Platon ve Aristo çizgisinin dışında, politik teolojiye ait amaçlarla oluşturulmuş imitasyon bir felsefe olmakla suçlamaktadır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, onun millet kavramı büyük ölçüde stoik temellere sahiptir. Bu stoik temel söz konusu edilen teo-politik amaçlardan çok onun yaşadığı çağa olan tanıklığına ve sosyo-kültürel çevresinin konumunu felsefi olarak temellendirmek arayışına dayalıdır. Farabi Orta Çağ kültürüne dayalı İslami bir toplumu ve bu toplumun sıkı yasalarını fikhın temel aldığı kutsal referans kaynaklarının dışında sivil olarak temellendirme çabası ile yukarıdan aşağıya olan sistemi aşağıdan yukarıya çevirmektedir. Bu nedenle eğer politik bir amaçtan bahsedecek olsak bile bu amacın dini bir toplumun felsefi olarak meşrulaştırılmasından ziyade inançlar ekseninde düşünülen bir dünyada akıl aracılığı ile de politik bir teolojinin imkânını gösterme üzerinden felsefenin meşrulaştırılması gayesine daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Öte yandan Lahoud’a göre ise Farabi *mille* terimini bir inanç sistemi olarak din anlamında kullanmakta, vahyedilmiş kuralları uygulayan bir yönetim sistemi anlamında kullanmamaktadır. Farabi’ye göre dini bir toplum ve yönetimi olarak millet kavramı ile

felsefe arasındaki yapısal benzerlik ilişkisi millet yönetimindeki başarının yalnızca felsefi hakikatlerin simgeler aracılığı ile imitasyonu yolu ile elde edilebileceği şeklinde yapılandırılır. Ona göre millet ile felsefe ehli niteliksel olarak farklıdır. Son tahlilde Farabi’ye göre erdemlere ve değerlere dayalı bir politik sistemin ortaya çıkması için din olmazsa olmaz bir konumda değildir. Oysa teorik veya pratik felsefi hakikatler ise değerlere dayalı politik bir sistem için gerekli ana unsurlardır. Buna göre Farabi’nin *mille* terimi ve din özdeşleştirilmesi ilk elden erdemlerin açık bir şekilde ortaya çıkmasına neden olacak kendi içinde tutarlı dini bir yönetime temel sağlamayı hedeflememekte, bunun ötesine geçerek aslında din ile felsefe arasındaki bir gerilime dayanmaktadır (Lahoud, 2005: 92). Buna göre *mille* terimi çerçevesinde Farabi, fıkıh ve kelim gibi dini ilimler arasında felsefeye bir yer açmaya ve onu yapısal olarak temellendirmeye çalışmaktadır (2005: 94). Farabi’nin din ile felsefe arasında önce kurmuş olduğu özdeşlikten yapmış olduğu bu ayrım Latin Hıristiyanlığındaki din-felsefe ayrımından onu ayırır. Farabi’nin ayrımı *mille* terimi ile vahy arasında ortaya çıkmaktadır. Farabi vahyi ilk reisin ya da filozofun ulaştığı ve sahibi olduğu yüce bilgi olarak tanımlarken, faal akılla irtibata geçmiş kişiler olarak imamet kavramı çerçevesinde peygamberleri ve gerçek filozofları birbirlerine eşitlemektedir (Black, 2011: 64).²⁰ Bu eşitleme *mille* teriminin yarı kutsal yarı sivil doğasından kaynaklanmakta ve onun neden doğrudan din adlandırmasını kullanmak yerine böylesi kompleks bir terimi ortaya çıkardığını da açıklamaktadır.

Farabi’nin *mille* terimini yapılandırmasını politik bir teolojiyi oluşturmak ve filozoflara üst bir konum sağlamak amacıyla kurgulanmış imitasyon bir felsefe olarak eleştirel bağlamda değerlendiren Fazlurrahman ile bunun gerçekte *mille* terimi üzerinden din ile felsefe arasındaki gerilimi temellendirerek Orta Çağ’ın teolojik ikliminde felsefeye sağlıklı bir alan açmak amacına matuf olduğunu ifade eden Lahoud’un yaklaşımlarına alternatif bir bakış açısı sunan analiz ise M. Mahdi’den gelmektedir. Çalışmamızın başlangıcında konu edindiğimiz şekliyle Mahdi, antik dünyanın ve doğal olarak bunun gelişmiş bir uzantısı konumunda bulunan Orta Çağ’a ait insan, şehir ve evren birlikteliğinin birbiriyle bağımlı bir gerçeklik algısını özellikle orta terimi oluşturan şehir çerçevesinde oluşturduğunu belirtmektedir (Mahdi, 2001: 58). Dolayısıyla Farabi’nin millet kavramı epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi

²⁰ Farabi faal akılla doğrudan irtibat noktasında kanun koyucuları, imamet ve filozofları birbirine eşitlerken, gerçek ve sahte filozof ayrımına yer vermektedir. Buna göre nazari bilgileri başkasına rehberlik edecek şekilde öğrenmemiş bulunan veya kendinden başkasının erdemlerini ve yararını amaçlamaksızın bunlara sahip olan batıl filozoftur ve imametle eşliği söz konusu değildir (Farabi, 1983: 95, 96).

yaşanılan hayata, paylaşılan ortak inançlara ve gerçeklik algısına uygun olarak bir araya getiren ve küçük topluluklardan, düzenli şehirlere ve kozmik sisteme ulaştıran sivil ve kompleks bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi’nin *mille* terimi üzerinden yaşadığı çağa tanıklık ve felsefi olarak onu anlamlandırma çabası ona göre filozofun asli görevi olan felsefi hakikati aktüalize edecek modeli tasarlamaktan ibarettir. Buna göre “kişi teorik (*nazarî*) ilimlerde bu ilimlere sahip olacak kadar ilerlemişse ancak bunu başka kişilerde kullanamıyorsa o noksan bir felsefedir. Kâmil filozof ise her durumda elde etmiş olduğu teorik ilimleri karşılaştığı durumlar ve kişiler karşısında mümkün olan yol ile kullanmak hususunda yetkinliğe sahip olan kişidir. Filozof bu tanım ile beraber düşünüldüğünde onun yasa koyucu ilk başkandan farkı olmadığı anlaşılacaktır. Her ikisi de teorik ilimleri uygulama kudreti açısından onları akledilebilir şeyler olarak veya bilfiil iradi eylemler olarak icat etmek hususunda işin ehlidirler. İşte ne zamanki bu üstün kuvvet hâsıl olursa bu en kâmil felsefedir ve sahibi de kendisi için önce teorik erdemlerin ardından da dolayimsız bir şekilde bilinen (*yakînî*) görünür fiili erdemlerin sahibi olan kâmil filozoftur. Daha sonra ise bu kâmil filozof için teorik ve fiili erdemlerin tamamının şehirlerde ve ümmetlerde onların her birisinin durumlarına göre olabilecek en uygun tarzda ayarlanmış bir ölçü ile icadı söz konusu olur” (Farabi, 1983: 89).

Farabi’ye göre bir şeyi anlaşılır yapmak iki yolla olabilir. Bu ya o şeyin özünün gerçekten düşünülüp tasarlanmış olması ile ya da o şeyin semboller üzerinden imgesini oluşturabilecek bir iletişim metodu ile yapılabilir. Benzer şekilde yargı da ya rasyonel bir kanıtın inandırıcılığı ile ya da ikna ile biçimlenir. Maddi olmayan varlıklar özlerine göre tasarlanıp bilindiklerinde ya da yargı rasyonel kanıtların inandırıcılığında biçimlendiğinde bu bilgi felsefeyi oluşturur. Fakat hayal gücü bu maddi olmayan varlıkların imitasyonlarını aldığı ve yargı gücü de bu semboller hakkında onların inandırıcılıkları esasında biçimlendiğinde bu bilgi türü antik dönemde dine (*mille*) ait olarak sınıflandırılırdı. Ancak bu ayrıma rağmen hakikatin kendisi rasyonel kanıtlar yerine inandırıcı anlamlarla ilişkiye geçme arayışında ise antik düşünürler ona sıradan ve sakatlanmış bir felsefe nazarı ile bakıyorlardı (1983: 90). Farabi’nin bu görüşleri onun *mille* terimi ile dini özdeşleştirirken antik düşünce ve toplumları referans olarak aldığı ve bu antik bağlamın kendi yaşadığı dönemi de açıklayabilecek tarihsel bir bağlamda kabul ettiğini göstermektedir. Antik dünyada gittikçe güçlenen rasyonalitenin yanı sıra dinin mitolojik ve sembolik yönü ağır basan bir nitelikte oluşu ve dinin sistemli dinlerle birlikte görece daha az mitoloji ve sembolizm içeren yeni konumu ile

birlikte felsefenin de yeni Platoncu örneğinde mutlak olana yönelmekteki başarısının ona uygun bir uzlaşma ve özdeşleştirme perspektifi sağladığı söylenebilir.

Farabi’nin din ile felsefe arasında kurmuş olduğu bu semboliklik ve mutlaklık ilişkisi diyalektik bir gerilim olarak mille teriminin farklı uygulamalarında kendisini göstermektedir. Buna göre felsefe ile aynı hakikatleri konu edinmelerine, varlığın ve insanın nihai hakikatine, mutluluğuna ulaşmak yolunda ilk prensibin ya da nedenin varlığını dillendirmelerine rağmen antik düşünörlere göre din, felsefenin hakikatlerini sembolize eden bir konumda kabul edilmekteydi. Bu yakın ilişkiye göre din felsefenin rasyonel bir kavramla verdiği her şeyi hayal gücünde yapılandırmakta ve felsefenin kanıtla gösterdiğini ise sadece inandırıcılık ile temellendirmekteydi. Böylece felsefe ilk prensibin ve maddi olmayan ikincil prensiplerin varlığını rasyonel bir biçimde dile getirdiğinde, din onları devletin kurumsal olarak temsil ettiği toplumsal ilkelerden (*mebadi el medeniye*) ve maddi prensiplerinden alınmış imajlarla figürleştirdi. Benzer şekilde din ilahi işleri devletin ilkelerine göre, doğal güç ve ilkeleri de iradi yetenek, alışkanlık ve sanatlar aracılığı ile tıpkı Platon’un *Timaeus* diyalogunda yaptığı gibi şekillendirdi. Buna göre din rasyonel gerçeklikleri veya var olmamayı insanın psikolojik duyarlılığı ve algısına göre cehennem (uçurum/haviye), karanlık veya su gibi figürlerle biçimlendirirken, insanın nihai mutluluğunu da yalnızca görünüşte bir mutluluk veren iyilik ile sembolleştirdi. Bu bağlamda din sonsuz var oluşun derecelerini olabildiğince gerçekçi bir şekilde geçici dünyanın sıralaması ile şekillendirdi. Bu halde felsefe *mille* teriminin ifade ettiği dinden görece olarak öne geçmiş oldu (Farabi, 1983: 91).

Nitekim Fazlurrahman da İslam Felsefesinde mitolojik ve poetik kökenlere dayalı bir felsefe çatışmasının yaşanmadığına dikkatleri çeker. İslam felsefesi stoik bağlama uygun olarak teolojii mitolojik veya şiirsel olarak ikiye ayırma yoluna gitmemiştir. Bunun nedeni ise stoa öncesinde Greklerin Homer ve Hesiodos hariç insanların derin dini yaşantısından alınmış böylesi şiirsel metinlere sahip olmayışlarıdır. Nitekim sonraları her ikisi de Stoacılar tarafından bilgiler olarak kabul edilmişlerdir. Bu süreç içinde şiirsel anlatım yarı ilahi bir konumda hatta kör birisi için bile gerçekliğe bir bakış atmasını sağlayacak kutsal bir işlevsellikte kabul edilmiştir. Fakat şair aynı zamanda sıra dışı gerçekliği göz önünde canlandıran bir büyücü ve tanrıların ve öteki yaşamın olgunlaşmamış bir resmidir. Dolayısıyla Stoacılar için bu tür bir teolojii felsefi ve sivil teolojiden ayırt etmek de bir zorunluluk olmuştu (Fazlurrahman, 1958: 62).

Fazlurrahman politik amaçlarla imitasyon bir felsefe kurgulamakla eleştirdiği Farabi’nin *mille* terimini yapılandırmasını Stoacı felsefenin üçlü teoloji yaklaşımına içerik ve gerekçelerde benzerliğe dayandırmaktadır (*stoic tripartite theology*). Buna göre antik dünyada sivil teoloji ya da sivil din felsefeyi anlamayan ancak felsefenin dinlerine zarar verdiğini de düşünmeyen kitlelerin çoğu için felsefi dinin karşıtı olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım Stoacı Panaetius (MÖ185-109) tarafından Helenistik aydınlanmanın saldırısı altında bulunan popüler dini savunmak amacıyla ortaya atılmıştır. Nitekim Augustinus’un bildirdiğine göre pagan Roma’nın başrahibi Scaevola (MÖ159-88) antik Roma’da üç tür tanrı yaklaşımı içinde popüler dini devlet adına temsil etmiştir (1958: 62). Augustinus’un anlatımına göre antik dünyada şairlerin, filozofların ve devlet adamlarının farklı tanrıları söz konusudur. Bunlardan ilki şairlerin hayal dünyası ile beslenen bir sürü önemsiz temalarla doludur. Ancak filozofların tanrı anlayışları ise devlete ve onun politik amaçlarına uygun değildir, zira onların tanrı anlayışlarının bir kısmı gereksiz iken gerekli olanlarına karşı da halkın bunları öğrenmek hususunda önyargıları vardır. Hukukçuların dediği gibi gereksiz olanları zararsızdır. Ancak gerekli olan öğeler olarak eğitilmiş kişi Hercules, Aesculapius, Castor ve Pollux’un aslında birer tanrı değil de ölümlü insanlar olduklarını öğrendiğinde işte bu zararlı olacaktır. Oysaki devletlerin tanrılarının gerçek görüntüleri yoktur; çünkü gerçek tanrının cinsiyeti, yaşı ya da kesin bedensel özellikleri yoktur. Bu nedenle başrahip, insanların bu tür şeyleri bilmesi konusunda isteksizdir; çünkü onlar bunların yanlış olduğunu düşünmezler. Başrahip aslında bu durumu devletin çıkarına uygun bulur ve bu yüzden, devletlerin dini meselelerde halkı kandırması gerektiğini bile düşünür (Augustine, 2010: 120). İşte bu nedenle Başrahip Scaevola Roma’nın pagan halk dinini ruhban otoritesi biçimine dönüştürerek devlet açısından zararlı olan felsefi dinin karşısında koruma altına almıştır (Augustine, 2010: 148). Bu yaklaşım daha sonra Stoacı Varro (MÖ 116-27) tarafından şiiresel teolojinin tiyatroya, doğal olanın felsefeye ve sivil olanın devlet toplumuna ait olarak yorumlandığı bir bağlama taşınmıştır. Buna göre sivil teoloji şiiresel imaj ve semboller ile felsefi teolojinin bir karışımından ibarettir (2010: 204, 205). Varro’ya göre mitik teoloji ozanların, şairlerin ve hikâyeye anlatıcıların anlattıkları tanrıların ve kahramanların hikâyelerinde ortaya çıkarken, politik teoloji ise yöneticilerin ve rahiplerin tanrıların insanların gündelik hayatına nasıl müdahale ettiklerini ve onlara karşı neler yapılması gerektiğini tanımlamalarında kendisini gösterir. Fiziki ya da doğal teoloji ise doğa ve akıl aracılığı ile bu tanrıların tabiatlarını ve neci olduklarını bulmaya çalışan filozofların meraklarında açığa çıkar (Augustine, 2010: 190). Varro üç teolojisinden ilki olan mitos ve efsanelerden yükselen ruhun

tiyatroya ulaşmış biçimine vurgu yaparak, bunun aynı zamanda şehir/li (*civic/civitas*) teolojisini meydana getirdiğini belirtir. Esasen mitik teoloji tiyatro sanatı vasıtasıyla vatandaşların birliktelik ruhunu meydana getirirken, sivil (*civilis*) kavramı tanrılar ve tanrıları temsil eden rahip sınıfları ile vatandaş şehirlinin farkını belirliyordu. Böylece tabiata yönelmiş fiziki bir teoloji ile yönetimin temel kod ve değerlerini taşıyan idari teolojinin yanı sıra şehre ve şehirlie hâkim olan sivil bir teoloji tespit edilmektedir. Mitik teolojinin şehrin yönetim yasaları çerçevesinde bir kurum olan tiyatrodaki kendisini var etmesi, aynı zamanda mitik ve politik teolojilerin şehirli vatandaşların kamusal alanında birleşmesini ve sivil politiğin ortaya çıkmasını da sağlamaktadır (2010: 191).

İşte Fazlurrahman’a göre mille terimi çerçevesinde din bu antik Romalı tavra uygun olarak saf bir hakikatin etrafında dolaşmakla beraber zorunlu olarak erdemli şehir, ilk reis, filozof-kral, geleneksel kral, imamet, peygamberlik gibi isim ve sembollerle oluşturulmuştur. Tıpkı başrahibin devletin yararına gördüğü halk dinini ruhban otoritesi kurarak korumaya alması gibi, Farabi’de felsefeyi ve filozofu sağlama almayı amaçlayan bir düzlemde toplum ve devlet dini ile felsefe arasında özdeşlik ilişkisi kurmaktadır. Ancak bu semboller sanatsal ve yapmacık dinin savurganlığından uzak ortalama insanın anlayabileceği en iyi seviyede seçilmiştir. Bu metodun sağladığı kolaylık ile Müslüman filozoflar dinin ve dolayısıyla milletin üstünde bir konumu kendileri için ön görmüşlerdir (Fazlurrahman, 1958: 63). Nitekim Farabi *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr* adlı eserinde Sokrates’ten Platon ve Aristoteles’e ve kendisine uzanan bir geleneksellik olarak filozofun bu üst konumunu şöylece belirler: “Bir filozof dünyevi olanı terk ile emin ve doğru bir kişi olmalı bedeni ve şer’i işlerle amel olmalı ve bir peygamber tarafından yükümlülük olarak düzenlenmiş şeriata kendisi uyduğu gibi bunu ihmal eden kişiye de uymasını emretmelidir. Böylece o kişi bu terk ve ayrılığı yaptığından dolayı hikmete ehil ve sahip olur.” (Farabi, 1349: 9). Buna göre filozof artık kendisi için kanunsuz olanı millet için de yasal olmayan olarak belirlemelidir.

Sonuç

Farabi mille terimini içinde yaşadığı toplum ve tanık olduğu çağı tarihsel ve felsefi olarak tanımlamakta kullanmaktadır. Orta Çağ’ın semavi dinlere dayalı toplumsal vasatı Antik Çağ’ın mitolojik yerelliğinden farklıdır. Antik Çağın çok tanrılı ve şehir devletleri etrafında örgütlenen parçalı yapısı *polis*in yapısı içerisindeki vatandaşı ve bu şehrin kozmik gerçeklikle olan ilişkisini konu edinirken; epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi politik bilimlerin birbiriyle karışık geleneksel üçayağı olarak belirlemiştir. Orta Çağ’da ise tek bir Tanrı’nın vahyine dayalı semavi dinlerin toplumsal

bir düzen oluşturduğu aşkın bir evrenselliğe imparatorlukların geniş coğrafi ve kültürel sınırları ile insan algısında oluşturdukları kozmik bir evrensellik eşlik etmiştir. Antik Çağ ile Orta Çağ arasında geçişi sağlayan yeni Platonculuk ve Stoacı Felsefe aşkın evrenselliğe ulaşan sudur anlayışı ve kozmik evrenselliği ortaya çıkaran mutluluğa endeksli dünya devleti düşüncesi ile bu geçiş döneminin ortalama insanını ilgilendiren değişkenlerini felsefi olarak temellendirir.

İslam dininin kendi orijinal devletine aynı varoluş sürecinde ulaşması, devlet kurumsallığına dayalı hızlı politik yayılımı ve bir dinden beklenen hayat örgüsünü evrensele ulaşan sıra dışı bir başarı ve sıklıkla ortaya koyması Helen ve Roma devletlerine bağlı olarak yükselen felsefe ve Hıristiyanlık mirası üzerinde baskın bir etki yapmıştır. Bu nedenle Beytü’l-Hikme gibi salt tercüme işine odaklanmış resmî kurumların ve politikaların varlığının bir kısım halifelerin bilim ve felsefe merakı ile açıklanamayacak bir sosyal ihtiyaç ve talebin sonucu olarak değerlendirilmesinin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Evrensele kendi döneminin koşulları içerisinde felsefi olarak açılmayı başarmış antik miras, bu yeni dinin hem itikat kurumsallığına hem de kurumsal pratiklerine dayalı daha kapsamlı ve tutarlı evrenselliği ile karşılaşınca aynı zamanda bir kültür kodu da olan eski felsefi düşünce ve inançların bu yeni kapsamda kendilerine meşru bir yer bulma arayışları ya da devlet yönetiminin bu kadim kültür mensuplarını İslam’ın kurumsal evrenselliği içine alarak eritmek arzuları anlaşılabilir bir durum olmaktadır. Böylece çift taraflı bir talep olarak yeni kavram ve terimlerle antik felsefenin tercümesi ve yenilenmesi ihtiyacı doğmuş gözükmektedir. Öte yandan yeni ve başardıkları ile sıra dışı bir dini ve hukuksal olgu olan Müslümanlığın da yeryüzü koşulları içinde tanımlanabilecek, mevcut dağılım içinde zihinlerde yerleşebilmesini sağlayacak yeni kavram ve terimlere ihtiyaç duyduğu da açıktır. Farabi *mille* ile bir yandan din olarak İslam’ın semavi olduğu kadar yeryüzüne de ait olduğunu temellendiren bir terimi ortaya koyarken öte yandan geçmiş asırların birikimlerini ve içinde yaşadığı çağın kültürel, dini, politik çeşitliliğini içinde eriterek kozmik sisteme ulaştıran mükemmel bir kavram inşası yapmıştır. Böylece o Müslüman bir filozofun herkesten önce ve daha iyi yapması gereken ödevini yerine getirmiştir.

Farabi ve İbn-i Sina gibi Müslüman düşünürler için antik felsefe içinde yaşanan çağın ahlaki, politik ve itikadi sorunlarının onun dışına çıkılarak anlaşılmasında sahip olduğu kavramsal ve metodik zenginlikle uygun bir enstrüman olarak görülmüştür. Ancak felsefenin tercümeler aracılığı ile yenilenmesi onun kendi özgün ve özgür doğasından kaynaklanan beşerî yapısı ile hızla bir alet olmaktan öteye geçerek amaçsallaştırılmasına da neden olmuştur. Bu ise amaç alanını büyük oranda kapsayan

İslam dini ile antik felsefe arasında teorik bir potansiyel zıtlığı beraberinde getirecektir. Bu nedenle İslam Filozofları büyük oranda çabalarını eski ancak yenilenmiş felsefe ile yeni ve fakat mensuplarının kadim kültürlerine dayalı algıları ölçüsünde hızla eskidiğini düşündükleri din arasında bir uzlaşya dayandırmışlardır.

Birbirlerinin yerine kaim olan hanedanların, geniş imparatorlukların iç çekişmelerinin ve politik temelli mezhep kavgalarının arasında bunalan sıradan insanın ve yönünü arayan toplumların yüzeye çıkan sorunları öncelikle ahlak ve politika alanında görülür. Ahlaki ve politik sorunlar, büyük ölçüde devlet otoritesini de temin eden dini hukukun normatif gücünü daha belirgin sınırlara sahip olarak çeşitlendirip artırırken, dinin bir hakikat mutlaklığı şeklinde bütüncül olarak anlaşılmasına yönelik bir düşünce gelişimini tasavvuf örneğinde olduğu gibi fakirlere ve sıradan insanlara ötelemiştir. Müslüman filozofların özellikle ahlak ve politik bilimler alanında maharetlerini yoğunlaştırmaları yöneten ile yönetilen arasında sıkışıp kalmayan bunların ötesinde kuşatıcı bir aşkınlığı bulmaya çalışan bir arayışın sonucu olduğu gibi onların matematik, tıp ve musiki gibi harmonik bir uyuma dayalı bilimlerle ilgilenmelerini de açıklayıcıdır.

İşte bu noktada Farabi oluşturduğu mille doktrini ile geçmişe ait felsefi miras ile aktüel olanı ifade eden İslam temelli toplumun evrenselliklerini tek bir terimde uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun *mille* terimi üzerinden yapmaya çalıştığı şey, dinin sadece itaat edilmesi gerekli emir ve yasaklardan ibaret olarak anlaşılması yerine felsefe aracılığı ile onun toplumsal ve beşerî temellerini şehir ölçeğinde belirleyerek kozmik sisteme ulaştırmaktır. Öte yandan bu terim felsefeyi İslam’a ait ve yeni dini terminoloji ile vahy ve peygamberlik sisteminin dayandığı mutlaklığa ulaştırma ödevini de yüklenmiş gözükmektedir. Bu nedenle Farabi’nin Kur’anî bir terim olarak mille kavramına Antik Çağ felsefe mirasından yararlanarak felsefi bir içerik kazandırdığını söylemek yerinde olacaktır.

Farabi bu terimle bir yandan değişik büyüklük ölçeklerindeki toplulukların gök altında buldukları konuma bağlı olarak farklılaşmalarını temellendirirken, öte yandan ilk reisliğin kurucu etkisini peygamberlik ve kadim karizmatik liderlik ve bilgelikle birleştirmektedir. O bir yandan vahy alan peygamberin kurduğu toplum ile faal akıla ulaşan filozofun yapılandığı toplumu aynileştirmekte diğer taraftan, bilişsel süreçlerin işleyişine dayalı farklılıklar ile diğer milletlerin anlaşılmasına da kapı açmaktadır. Felsefenin mutlağın bilgisi ve eylemi olarak tanımlandığı bu yapıda halkın dini telakkisi de mutlağın sembolik ifadesi olarak tespit edilmektedir. Böylece zahir ile

batın, görünen ile görünmeyeni de ifade eden sembolik görecelik ile mutlak gerçeklik arasındaki gerilimle yüzleşilmektedir. Bu bakımdan *millen*in bir yüzü görünen dünyaya bakarken, öbür yüzü gaiptedir. Tek bir terimle bu kadar yoğun kavramsal derinliğe ulaşan Farabi, antik felsefi miras ile aktüel dünyasını toplumsal ve politik hassasiyetlere de dikkat ederek anlaşılabilirliğin nesnel sınırları dâhilinde bir araya getirmektedir. Bu haliyle Farabi’nin *mille* terimi onun felsefesini ve hayata bakışını modelleyen bir doktrin mahiyetindedir.

Kaynakça

ARSLAN, Ahmet (1997). “Açıklama Yorumlar”, *Farabi, İdeal Devlet (El Medinetü’l Fâzıla)*, çev. A. Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

AUQUSTİNE, (2010). *The City of God*, trs. Marcus Dods, New York: Random Hause.

BENMAKHLOUF, Ali (2010). “The Search for the Truth”, *Arab-Muslim Civilization in the Mirror of the Universal: Philosophical Perspectives*, Paris: UNESCO.

BLACK, Antony (2011). *History of Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

CİCERO, (2011). “Devlet ve Yasalar”, çev. Aysel Doğan, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı)*, 16: 179-184.

ÇİLİNGİR, Lokman (2009). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yayınları.

ÇİLİNGİR, Lokman (2016). “Farabi: Medeni Siyaset”, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, ed. L. Çilingir, ss. 21-77, Ankara: Elis Yayınları.

DAĞ, Mehmet ve Hasan AYDIN (2017). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

DURANT, Will (1942). *The Story of Civilization I: Our Oriental Heritage*, New York: Simon and Schuster.

FARABİ, ebu Nasr Muhammed (1971). *Fusûlün Müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Darul Maşrik.

FARABİ, (1980). *Es Siyaset ül- Medeniyye: Veya Mebadi’ul Mevcudat*, çev. M. Aydın, A. Şener, K. Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

FARABİ, (1983). *Kitabu Tahsilu-Saadet*, thk. Cafer Ale Yasin, Beyrut: Dar’ül Endülüs.

FARABİ, (1986). *Kitabu’l Burhan ve Kitabu Şeraitü’l Yakiyn: Talik İbn Bacce Ala Al Burhan*, Macid Fahri, El Mantık İnde Al Farabi içinde, thk. Macid Fahri, Darü’l Meşrik, Beyrut.

FARABİ, (1987). *Fusul’ül Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, nşr. D. M Dunlop, çev. H. Özcan, İzmir: DEÜ Yayınları.

FARABİ, (1991). *Kitabü’l-mille*, thk. Muhsin Mahdi, Beyrut: Dâru’l-Maşrik.

FARABİ, (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

FARABİ, (1349). *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr*, Haydarabad: Dairetü Mearifü Osmaniye.

FARABİ, (1964). *Ebu Nasır, Kitabu al-Siyâsat al-Madaniyya: al Mulaggab bi’l Mebadi’ül Mevcudat*, thk. Dr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Darul Maşrik.

FARABİ, (1974). “Tahsilü’s-saâde”, *Farabi’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara.

FARABİ, (1999). *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü’s-Saâda)*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları: Ankara.

FARABİ, (2016). *Ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla ve müdadatiha*, Kahire: Hindawi.

FAZLURRAHMAN, (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin Ltd.

FRIEDRICH, C. Joachim (1963). *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, London: The University of Chicago.

LAHOUD, Nelly (2005). *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*, New York: Routhledge.

LEAMAN, Oliver (2004). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

MAHDİ, Muhsin, S. (2001). *Al Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, London: University of Chichago Press.

OKUMUŞ, Ejder (2016). “Farabi’nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52 (3):11-30.

PLATON, (1943). “Timaios”, *Diyaloglar III: Yunan Klasikleri 41*, İstanbul: Milli Eğitim Vakfı.

PLATON, (2005). *Devlet*, çev. H. Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

ŞEHRİSTANİ, Abdülkerim (1980). *el-Milel ve'n-Nihal* thk., Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

TANNENBAUM, Donald & David G. SCHULTZ (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.

TOKTAŞ, Fatih (2002). “Farabi’nin Kitab’ül Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, I: 247-273.

YILDIZ, Mustafa (2012). “Farabi’nin Devlet Felsefesinde Millet”, *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi*, 31, 144-149.

YILDIZ, Mustafa (2014). “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Farabi ve Mâturîdî”, *Temaşa, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1(1), 78-94.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2009). *İslâm Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Ağaç Yayınları

Online Kaynak

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/المَلِك> (13.09.2018)

Orhan BİNGÖL

Dr. Öğr. Üyesi
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane -TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Gümüşhane –TURKEY
ORCID: 0000-0003-4398-3548
orhanbingol@gumushane.edu.tr

70. Yıldönümünde İnsan Haklarını Yeniden Düşünmek

Öz

İnsan, hemen her bilimin, sanatın, felsefenin ya da dinin ortak paydalarındandır. Çünkü insan, düşüncesiyle, bilgisiyle, tasarımcılığıyla ve inancıyla bu alanların hepsinde aktif olarak yer almaktadır. Bu muazzam yaratıcılığın ilhamıyla insan, kendine birtakım öncelikler tanımıştır. Söz konusu ayrıcalıkların başında insan hakları da bulunmaktadır.

İnsan hakları, temelde, insanın kendini özel, önemli ve korunaklı kılmasını vurgulamaktadır. Alanın en çekişmeli taraflarından biri ise bu konudaki ideallerle realitenin çarpışıyor olmasıdır. Bu ikilem insan haklarının geçerliliğini tartışmaya açmaktadır. Çünkü insan şayet haklarını yaşayabildiği ölçüde insansa; hakları tam olarak gerçekleşmediğinde onun insani ve sosyal varlığına da savaş açılmış olmaktadır.

En az bunun kadar çarpıcı olan bir başka nokta, insana bunu yine kendinin yaptığıdır. İnsan, haklarını bir kalkan olarak aslında yine ya da kendi var ettiği toplum ve devlet gibi yapılara karşı kullanmaktadır. Bütün bunlara göre insan hakları, öteden beri olduğu gibi bugün de kritik ve vazgeçilmez sorunsalların başında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu makale, ilanının 70. yıl dönümünde insan haklarını yeniden düşünmeye davet eden bir derleme olarak kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Hak, İnsan Hakları, Demokrasi, Devlet.

Rethinking Human Rights on the 70th Anniversary

Abstract

Human is one of the common grounds of almost every science, art, philosophy or religion. Because human actively takes part in all of these areas with his/her thoughts, knowledge, design and belief. With inspiration of this enormous creativity, human has given himself/herself a number of priorities. Human rights are also at the top of these privileges.

Human rights essentially emphasize that human makes himself/herself special, important and sheltered. One of the most contentious aspects of the field is that the ideals on this issue collide with reality. This dilemma opens the question of the validity of human rights. Because if human being is human as long as he/she lives his/her rights, when they are not fully realized, war against his/her human and social existence has been waged.

Another point at least as striking as this is that human does this to himself/herself again. Human uses his rights as a shield against himself/herself or the structures such as society and the state which is created by himself/herself. According to all these, human rights have been at the head of critical and indispensable problems from yesterday to today. Therefore, this article is written as a compilation that invites people to rethink human rights on the 70th anniversary of its announcement.

Keywords: Human, Right, Human Rights, Democracy, State.

İnsan ve İnsan Doğası Üzerine

İnsan, yüzyıllardan bu yana birike gelmiş kültürel ve tarihi ilerleyişin sahibidir. İnsan aynı zamanda bu birikimin konusunu da teşkil etmektedir. Böyle yaklaşıldığında toplum ve tarih, insanın kendini yazdığı ve yaşadığı alanları oluşturmaktadır. İnsanın bu çok yönlülüğü onun ayırt edici bazı niteliklerine, özellikle de aklına ve toplumsallığına dayanmaktadır. Öyle ki insan, yaşayan canlılar içerisinde en akıllı ve en sosyal olanıdır.

Akıl, insana en başta hem kendini hem de tüm dünyayı fark etmenin temel dayanağını sunmaktadır. Ve pek çok gelişme, bu büyük farkındalıkla birlikte hızlanmaktadır. Söz konusu ilerlemelerin çıkış noktası akli kullanmaktır. Böyle bakıldığında “akıl, önce doğayı sonra da insanı kullanır” (Çeçen 1995: 22). Başka türlü söylenirse akıl, hemen her şeyi bilmenin, anlamanın ve de kontrol etmenin esas anahtarlarından. İşte akıllı insan ya da aklını kullanan insan doğadan ve doğada yaşayanlardan radikal olarak böyle ayrılmaktadır.

İnsanın doğadan kopuşu, akıl değişkeninden kalkarak daha geniş açılımlara ulaşmaktadır. Bu noktada insanın kendi ürettiği özgün ve karmaşık doğası ile kendi dışındaki doğanın arasındaki farklar dikkate değerdir. Söz konusu ayrılığa göre doğal oluşun temel özelliği kendiliğindenliktir. Yani doğada genel bir düzenlilik vardır ama geleceğe doğru amaçlı bir yönelme ya da yönlendirilme yoktur. Doğa kendiliğinden düzenli fakat amaçsızdır. İnsan oluşta ise kendini doğaya bırakmanın tersine bir süreç söz konusudur. İnsan, kendini doğaya uyarlamaktan ziyade doğayı kendine adapte etmektedir (Nutku 2002: 180, 181). Çünkü insan kültürle üremekte ve kültür üretmektedir. Bu açıdan insanın kendine özgü doğası, kültürel oluşla eş anlamlıdır. Öyleyse “...insan doğası, önceden belirlenmiş bir özü yansıtmaktan çok, insanın tarihinin ve deneyimlerinin bir sonucudur” (Marshall 2003: 341-342).

İnsanın bu özelliği, içinde yaşadığı doğa ile arasındaki yapısal ayrılığın gittikçe büyümesine neden olmuştur. Öyle ki insan en başından bu yana doğayla zıtlaşan kültürel uca konumlanmıştır. Bu pozisyonundan hareketle insan, doğadan ve doğal oluştan gittikçe uzaklaştığı gibi kendini ve doğayı kültüre daha çok yaklaştırmıştır. Ve bu insani gelişim çerçevesinde ortaya çıkan tarih, bir kültür tarihi olarak birikmiştir. Diğer deyişle kaydedilmiş tarih, insanın ürettiği kültür(ler)den meydana gelmiştir.

Ne var ki insanın bir niteliği, tarih boyunca nerdeyse hiç değişmemiştir: İnsan bilinen zaman ve mekânların hemen hepsinde sosyal bir yaşam sergilemiştir. Kaldı ki sosyal yaşam, kültürel doğası göz önüne alındığında insan için en uygun olan yaşam biçimi gibidir. Çünkü sosyal hayat yalnız yaşamaktan çok daha farklı ve ileridir. Sosyal yaşamla beraber insan hayatına kaçınılmaz olarak değerler, normlar, yaptırımlar, ödüller, cezalar, çatışmalar ya da uzlaşmalar eklenmektedir. Zaten bu sayılanların hepsi toplumsal yaşam dâhilinde anlam edinmektedir. Bunlar aynı zamanda insanın sosyal hayata hazırlanmasını, sosyal hayatı deneyimlemesini yani toplumsallaşmasını gerçekleştirmektedir.

Bu doğrultudan devam edildiğinde sonunda topluma ve toplumsal yaşama ulaşılmaktadır. Toplum, insanın geliştirdiği sosyal sistemlerin en büyüğü olarak tüm insani/kültürel ürünlerin birbirine geçmesinden oluşmaktadır. Bu noktada, insan ve toplum etkileşimlerini ele alan yaklaşımlardan ikisine kısaca değinilebilir. Bunların ilkinde göre toplum, temelde insanın menfaatlerine yönelik işlevsel bir gerçekliktir. Yani “toplum, insanların paylaştıkları sorunları birlikte çözme çabalarının bir ürünüdür” (Erol 2008: 6). O halde insanın kendini korumak istediği veya kendi kendine yetemediği hallerde devreye toplum girmektedir.

İnsan ve toplum ilişkilerine eğilen diğer büyük perspektife göreyse toplum, birçok problemin doğduğu yerdir. Toplum, sorunların birlikte çözülmeye çalışılması kadar sorunların bizzat üretildiği bir yapıyı da resmetmektedir. Çünkü toplum halinde yaşamak pek çok eşitsizliğin, çelişkinin, çifte standardın ya da çatışmanın önünü açmaktadır.

Bütün bunlara rağmen toplumsal yaşam denen görece denge dünden bugüne kendini korumayı başarmıştır. İnsanlar, tüm benzerlikleri ve farklılıklarıyla, dezavantajları ve avantajlarıyla bir arada, toplum halinde yaşamışlardır. Zaten insanın bundan başka bir alternatifi yok sayılır. Başta bu zorunlu sebebin de etkisiyle insan, toplumsal yaşamın olanaklı olması ve var kalması için birtakım dayanaklar üretmiştir. İşte “hak”lar, bunların en önemlilerinden biridir. Haklar, insanın kendi yarattığı ve kendini yarattığı toplumsal dünyayı bir arada tutmaya çalışan başlıca öğelerdendir.

Hak Kavramı

Hak ve/veya haklar konusu derin bir kapsama, köklü bir tarihe sahiptir. Öyle ki hakkın tanımı, biçimleri, değişken ve sabit yönleri, sınırları veya hakların hangi yollarla korunup geliştirilebileceği yüzyıllardır tartışıla gelmiştir. Haklara ilişkin bu

tartışmaların genelde birbirinden farklı noktalara işaret ettiği ama kimi ortak zeminlerde birleşebildiği de görülmektedir. Hakların çerçeveslendiği bu üst başlıkların içerisinde insan, toplum ve devlet en büyükleridir.

Buradan yola çıkarak hakları önce insan ölçütünde ele alan görüşlere bakılabilir. Söz konusu açıklamalara göre insanın hakları ya da temel hakları, onun öncelikle insan oluşundan ileri gelmektedir. Bu açıdan “temel haklar... insan olma değerini ve onurunu koruyan ve geliştiren haklardır” (Çüçen 2011: 77). Diğer ifadeyle insanı var eden ve ilerleten haklar, onun varlığından doğan en temel haklardır. Bu hakların neler olduğu hayli uzun bir listeye yayılmaktadır. Fakat söz gelimi Rousseau, temel haklar listesinin kendince kısa ve kesin bir karşılığını yüzyıllar öncesinde yazmıştır: Rousseau’ya göre “her kimsenin, kendisi için zorunlu olan her şey üzerinde doğal bir hakkı vardır” (2013: 23).

Bu noktada insanın temel haklarını değerlendiren alanların başında etiğin geldiği söylenebilir. Çünkü insan, kendi türüne ait bir ahlak dünyasını inşa edip bunun içerisinde gelişen tek memelidir. Etik ise bunun evrensel boyutlarını incelemektedir. Bu yüzden insan, kendi özgül yapısı gereği (en azından teoride) bazı temel hakların zaten sahibidir. Diğer cümlelerle, bu konudaki “...yaygın anlayışa göre... insan olmak bu haklara sahip olmak için yeterlidir” (Yeşilçayır 2018: 243). Böyle bakıldığında temel haklar, bütün insanların bu haklara yaraşır olduğunun kanıtları gibidir.

İnsan ve hakları konusunu yorumlayan öteki bakış açısı, görüşlerini topluma çevirmektedir. Buna göre haklar sadece insani boyutla değil, toplumsal ölçekte de değerlendirilmelidir. Çünkü her insan, insan oluşu sebebiyle hak sahibi olduğundan temel haklar da herkes içindir. Beraberinde, bu genellemenin mutlaka toplumsal yaşam çerçevesinde yapılması gerekir. Öyle ki insanlar sosyal yaşamı hep birlikte tecrübe etmektedir.

Ancak düşüncede sorunsuz görünen bu zincir, pratikte birtakım sorunlar ve kırılmalarla yüzleşmektedir. Bunun ironik sebebi hakların yine toplum içerisinde kullanıldığında sosyalleşebilmesiyle ilgilidir. Diğer bir anlatımla, insani hakların değeri ve işlevleri en çok da toplumsal dünyada gerçeklik edinmektedir. Bu durum hakların kullanımı hususunda öteki insanlarla karşılaşmak, dolayısıyla haklara bazı kısıtlamalar getirmek anlamına gelir. O halde her insan kendine ve aynı zamanda diğerlerine karşı haklıysa, bunun düzenlenmesi nasıl gerçekleşecektir?

Böyle bir soru(n)dan devam edildiğinde hak, bireylerin toplumdan isteyebilecekleri ve bunu toplum içerisinde kullanabilecekleri yetkiler biçimine

dönüşmektedir (Çüçen 2011: 44). Buna göre haklar bireysel olduğu kadar toplumsal karakterlere de sahiptir. Haklara böyle bir toplumsal öncelik tanımının bazı gerekçeleri söz konusudur. Örneğin toplum, yapısı gereği insandan daha güçlü ve çok daha uzun ömürlüdür. Bu nedenle toplum, hakları tanımak ya da insanlara dağıtmak gibi yapısal bir ayrıcalığı elinde bulundurur. Öte yandan toplum, insanın içinde var olduğu ve olacağı biricik adrestir. İnsanın toplumsal yaşamın dışında haklarını isteyebileceği veya kullanabileceği başka bir yaşam alanı yok gibidir. Bu tür nedenlerle toplum, hakların verilmesi, sınırlandırılması ve haklardan yararlanılması noktalarında kendi çapında geçerli dayanaklara sahiptir. Ancak toplumların haklar konusunda ne kadar eşitlikçi, şeffaf ve yapıcı olup olmadığı elbette değişkenlik göstermektedir

Hakların açılımında insan ve toplum başlıklarının yanı sıra devlet de ciddi bir taban teşkil etmektedir. Hakları devletle beraber ele almak aslında yeni bir şey değildir. Düşünce tarihi bunun örnekleri açısından oldukça zengindir. Söz gelimi Hegel, bunlardan biridir. Hakları özellikle özgürlük ve devletle birlikte değerlendiren Hegel’e göre insanın koruması gereken en önemli haklarının başında özgürlük gelmektedir. Ona göre insanın kendi özgürlük hakkını koruması, başkalarının özgürlüğüne saygılı olmasıyla zorunlu bir ilişki içerisindedir. Hegel’de bu zorunluluğu resmileştiren tarafısa hukuk ve devlettir. Yani Hegel için başta özgürlük olmak üzere insanın çeşitli hakları, hukukun ve devletin güvencesi altındadır. Haklar konusunu düşünenler arasında Hobbes da bulunmaktadır. Hegel gibi Hobbes da nelerin hak olup olmadığını tespitini devlete bırakmıştır (Hançerlioğlu 1977/Cilt 2: 275).

Bu gibi söylemlere bakıldığında devlet, hakların tanımlanması ve yasal olarak sınırlandırılması aşamalarında en üst birimi temsil etmektedir. Zaten devletin varlık nedenlerinden biri de insan, toplum ve hak üçlüsünün mümkünliğini üstlenmek veya buna bir ciddiyet getirmek değil midir? Öyle ki haklar devletin kendi gücünü göstermesi ya da pekiştirmesine yaradığı kadar (belki bundan çok) devletin meşru ve kabul edilebilir zeminlerden birine oturmasına da yardım etmektedir. Aksi halde belki de “haksızlığın, adaletsizliğin olmadığı bir yerde kimse devleti düşünmeyecektir” (Schopenhauer 2010: 85).

Fakat birbirinden farklı toplumlar için geçerli olduğu gibi çeşitli devletlerin de haklar konusundaki adaletinin ve hassasiyetinin bir örnek olmadığını unutmamak gerekir. Bu noktada hak ve devlet ilişkisine bir yorum da eklenebilir: Haklar üzerinde özellikle modern dönemle birlikte devletin payının gittikçe küçülmesinin arzu edildiği

ve beklendiği görülmektedir. Buna göre haklar hususunda devlet kadar bireysel otokontrollerin ve meşru toplumsal iradenin de söz sahibi olması gerektiği yönündeki ses gittikçe yükselmektedir.

İnsan Haklarını Tanımlamak

İnsan hakları, esasında temel haklarla ve onların nitelikleriyle eş doğrultuda sayılır. Temel haklar gibi insan haklarının da örneğin toplum ve devletle organik bağları bulunmaktadır. İnsan hakları aynı zamanda insanın diğer bireylerle ilişkilerine de dokunmaktadır. Bu anlamda örneğin Schopenhauer’a göre özellikle bireysel açıdan bakıldığında “insan haklarını tanımlamak kolaydır; herkes kimseye zarar vermeyen her şeyi yapma hakkına sahiptir” (2010: 84).

Öte yandan, temel hakların yansıttığı liste ile insan haklarının olmazsa olmaz maddeleri de hemen hemen aynı paraleldedir. Bu maddelerin ilk sıralarında yaşama, güvenlik, eğitim, inanma, seçme ve seçilme, özgürlük ve ifade özgürlüğü hakları gelmektedir. Bu ve benzeri maddeler, özellikle modernleşmenin getirdiği paradigmaya göre istisnasız herkes için geçerlilik göstermelidir. Dolayısıyla insan hakları, temel hakların hem özel bir ismi hem de bu hakların tüm insanlara genellenmesi şeklinde düşünülebilir.

İnsan haklarının temel karakterine bakıldığında bu hakların bazı değişmez yönleri sahip olduğu görülmektedir. İnsan haklarının evrenselliği, yok edilemezliği, kısıtlanamazlığı, vazgeçilemez veya başkalarına devredilemezliği söz konusu özelliklerin başlıcalarındandır (Çüçen 2011: 49, 50). Böylelikle insan hakları, insani ve toplumsal yönlerin yanı sıra hukuki ve siyasal boyutlara da yayılmaktadır. Zaten insan hakları, bu çok boyutluluğu nedeniyle zaman içerisinde sürekli kendini aramış ve tamamlamaya uğraşmıştır. Hem nicelik hem de niteliğe dönük bu ilerleyiş daima daha iyiye varmaya çalışmıştır. Böyle alındığında insan hakları, geçmişi ve şimdisiyle, kendi içinde ve disiplinler arası düzeyiyle büyük bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede “insan haklarının sayısının belirli olmaması, hemen her dönemde yeni yeni insan haklarının ortaya çıkması..., hakların toplumlara göre gelişmeler göstermesi, ...eski ve yeni haklar arasındaki ilişkiler ve hakların hukuk alanındaki değişmelerden etkilenmeleri konunun önemini daha da artırmaktadır” (Çeçen 1995: 19). Nitekim insan haklarının geçirdiği tarihsel süreç bu önemi açıkça doğrulamaktadır.

İnsan Haklarının Hızlı Tarihçesi

İnsan haklarının ciddi ilk tarihi Eski Yunan Uygarlığı'na kadar götürülmektedir. Örneğin Sofistler, insana verdikleri değerle insan haklarının kıymetini ilk vurgulayan düşünürlerdendir. Öyle ki Sofistlerle birlikte çeşitli felsefi görüşler ve problemler doğadan insana doğru çevrilmiştir. Çünkü Sofistler, insanların daha rahat, huzurlu ve mutlu yaşamaları için yeteneklerinin geliştirilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Çüçen 2011: 37). Sofistlerin bu söylemi, insanın sahip olduğu öz değerın öncelikle yine kendisi tarafından teslim alınması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Bu çıkış, insanın, hakları konusunda da kendinden sorumlu bir otorite oluşunun, olması gerektiğinin ilk işaretlerindendir.

İnsan haklarının gelişiminde diğer büyük ilerleme olarak Magna Carta gösterilmektedir. 1215'te İngiltere'de ilan edilen Magna Carta ile insan haklarının en çok da hukuki boyutunun altı çizilmiştir. Magna Carta, insan hakları içerisinde daha çok özgürlük ve yasalar önündeki eşitlik noktalarına dikkat çekmiştir. Belgede geçen “hiç kimsenin kanuna uygun olmayan şekillerde tevkif edilemeyeceğine, hapsedilemeyeceğine ya da sürgüne gönderilemeyeceğine” dair maddeler bunu direkt belirtmektedir (Çüçen 2011: 37, 38). Dönemin mevcut siyasal toplu durumu ve din kurumunun o yıllardaki gücü göz önünde alınırca, Magna Carta'nın insan haklarını özellikle bu ikisine karşı güçlendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Takip eden tarihi dilimde Batı ve Ortaçağ ikilisi kendini göstermektedir. Bu evrede özellikle Ortaçağ Batısı'nın insan ve hakları konusunda olumsuzluklar kaydettiği bilinmektedir. Çünkü bu çağda insan hakları kilisenin sarsılmaz egemenliği altında adeta aşınmıştır. Temel haklarını kilisenin lüksünde yaşamaya çalışan Avrupalı insan, bu dönemden pek çok yaptırımla, yasakla, cezayla ve hatta ölümle ayrılmıştır.

Diğer taraftan Orta Çağ'da yaşanan negatif tecrübelerin, uzun vadede, eskinin tam ters tersine gelişmelere zemin hazırladığı da öne sürülebilir. Öyle ki Orta Çağ'da Batı'ya hükmeden en büyük güçlerden biri dindir. Din, bu süreçte devlet üzerinde de etkindir. Bu nedenle “din olgusunun giderek ön plana geçmesi ve dinsel ilkelerin devlet yönetimlerini etki altına alması insan düşüncesine önem kazandırmıştır... Devletin kesin iktidarı dinsel ilkelerle sınırlanınca, bu gelişme insan haklarına olumlu etkiler yapmıştır” (Çeçen 1995: 34). Diğer bir söyleyişle insan, dinin ve dini ilkelerle işleyen devletin katı kararlarının dışında kendine yeni bir düşün ve yaşam alanı aramıştır.

Bu arayış etrafında artan birikim Avrupa'da Rönesans ve Reform'un gelişmesine ön ayak olmuştur. Gerek Rönesans'ın gerekse Reform'un çekirdeğinde

hümanizm yer almaktadır. “Hümanizmin etiğine göre, her şeyden önce insan ile varlığı ve çevresi arasında bir bütünleşme kendini gösterir... İnsanın insanlara yararlı olmak için doğduğu düşüncesi ve bu yararlılığın ancak çalışılarak gerçekleştirilebileceği hümanizmin temel ilkelerindedir” (Çeçen 1995: 43). Buna göre hümanist felsefeyle birlikte Avrupa, kilisenin zorla ve belki farkında olmadan taşıdığı doyunluk eşliğini atlayarak insanı adeta baştan keşfetmiştir. İnsan artık en parlak ışık kaynağı olarak görülmektedir. Bu aşamada düşüncesi, bedeni veya sanatı üzerinden yeniden yükselen insan, Eski Yunan’ın felsefi referanslarına doğru bir geri dönüşe gitmiştir. Söz konusu dönüşten sıçrayarak geleceğe doğru yapılan atılımlarla sanat, mimari, edebiyat gibi birçok alanda önemli değişimler, yenilikler ve ürünler elde edilmiştir. Rönesans ve Reform’un önünü açtığı bu ilerleyiş aslında en insani hakların ve ayrıcalıkların; özgür düşünmenin ve üretmenin kapısını tekrar açarak Avrupa’yı Aydınlanmaya taşımıştır.

Bir felsefe, dönem ya da çağ olarak tanımlanan “Aydınlanma, ...insanın dinsel inanç ve bağlılığa dair görüşlerden ve bu görüşlerin biçimlendirdiği otorite ve yaşam tarzından kendisini arındırarak akıl ve bilime göre yaşamayı kavramaya, organize etmeye ve yaşamaya çalışması sürecine tekabül etmektedir” (Kızılcıkelik 2000: 72). Aydınlanma Döneminde insan özellikle bilim ve akıl kanallarında hızlı bir ilerleyiş içine girmiştir. Aydınlanmanın sunduğu bu güzergâhın tamamına akılcılaşıma da denmektedir. Akılcılaşıma çerçevesinde rasyonel ve bilimsel rotaları kararlılıkla takip eden insan, gerek kendini gerekse toplumu yeni baştan yapılandırmaya girişmiştir.

Aydınlanma Çağıyla hızlanan bu yeni inşada sosyoloji de aktif bir rol üstlenmiştir. Öyle ki sosyolojinin özellikle ilk fikirlerinin olgunlaşması ve temel problemlerinin netleşmesi Aydınlanma Dönemine denk düşmektedir. Örneğin insanın kendini ne gibi yollarla, niçin ve nasıl daha iyi yöneteceği, nasıl bir toplumda yaşatması gerektiği gibi tartışmalar Aydınlanma Döneminin başlıca gündemlerindedir. Bu çizgide ortaya çıkan çalışmalar, insan hakları açısından insanın özyönetimine ve bunun nasıl siyasallaşacağı meselelerine de değinmektedir. Dönemin en önemli insan hakları temsilcilerinden Jean Jacques Rousseau, toplum sözleşmesini bu dünya görüşüyle üretmiştir. “Özgür doğan insan her yerde zincirlere vurulmuştur” (2013: 7) cümleleriyle başlayan eser, temel olarak ideal siyasal düzeni, ideal hükümetleri, devletin görevlerini ve yeniden kurulacak olan ideal toplumun profilini çizmektedir. Rousseau, kitap boyunca özgürlükten, eşitlikten, demokrasiden ve cumhuriyetten söz etmektedir. İşte Rousseau’nun yazdıkları, insan hakları düşüncesinin Avrupa ve Amerika’daki gelişimine öncülük etmiştir. 1776 Virginia

İnsan Hakları Bildirisi ile 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi söz konusu gelişmelerin en önemlilerindedir.

Sıçramalı bir gidişle 20. yüzyıla gelindiğindeyse insan haklarıyla ilgili daha ileri adımlar kendini göstermektedir. 10 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun ilan ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile Avrupa Konseyi’nin 4 Kasım 1950’de imzaladığı Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi bu adımların en gelişmiş versiyonları olarak kabul edilebilir.

Gerek İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi gerekse Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, bugünkü insan haklarının net birer dizilimini içermektedir. Doğumla gelen ayrıcalıkların kaldırılması, yaşama ve özgürlük hakları, mutluluk ve güvenlik arama, bir siyasi topluluk kurma hakkı, mülk edinme ve yasa önünde eşitlik gibi haklar söz konusu maddeler içerisinde başı çekmektedir (Çüçen 2011: 39; Marshall 2003: 11). Dolayısıyla Aydınlanmayla başlayan akılcılaştırma sürecine ve yaşam biçimine topluca bakıldığında bunların modern anlamdaki insan haklarını, ekonomik hayatı, hukuku, bürokrasiyi, demokrasiyi, modern devleti ve kapitalizmi var ettiği görülmektedir.

Modern Devlet, Demokrasi, Kapitalizm ve İnsan Hakları

Modern devlet, insan haklarının özellikle yakın tarihteki gelişiminde kritik bir pozisyondadır. Modern devletin insan haklarıyla olan ilişkileri, genellikle devletin yapısına ve temel fonksiyonlarına eğilmektedir. Bu bakımdan onlarca soru ve münakaşa konusu geçerliliğini halen sürdürmektedir. Örneğin devletin insan haklarını savunma ve geliştirme noktalarındaki gerekliliği nedir? Devlet, insan haklarını gerçekten korumakta mı yoksa ihlal mi etmektedir? Devletin, insan hakları konusundaki hassasiyeti ne kadar gerçektir? Devlet bu konuda ne oranda adil ve eşitlikçi olabilir? Devletler insan hakları hususunda uluslararası gelişmelerden ve konjonktürden kendilerini ne ölçüde izole edebilir?

Polemiklere açık görünen bu tür sorular devlet tabanından yola çıkarak iki farklı elden incelenebilir. “Bunlardan birincisi olumsuz insan haklarıdır ki devletin sakınması gereken şeyler üzerinde durur ve devleti ehlileştirir... İkincisi ise devletin üstlenmesi gereken edimlerdir” (Galtung 1999: 17-18). Bu yaklaşımların ilkinde göre modern devlet, insan hakları mevzusunda terbiyeye daima açık haldedir. Devlet, özellikle de hak ihlallerinden kaçınmalı, bu yanlışa düşmemek için sürekli tetikte beklemeli ve kontrol edilmelidir. Diğer açıdan bakıldığında devlet bu husustaki

ödevlerinin başında insan haklarına öncülük etmek gelmektedir. Devlet kendisine müdahale edilmesi bir yana, insan haklarına yönelik aktivitelerinde zorunluluktan çok ödev etiğiyle çalışmalı ve bunu olabildiğince kusursuz yapmalıdır.

Devletin insan hakları konusundaki olumlu veya olumsuz pozisyonlarına değinen bu genellemeleri demokrasi bağlamıyla tartışmak daha doğru görünmektedir. Çünkü bugünkü dünyada demokrasi, birbirinden farklı yapılanmalarda da olsa hemen her modern devleti temelden etkilemektedir. Dünya devletlerinin çoğu demokrasinin karşı çıktıklarından sakınmakta, demokratik ilkelere daima daha yakın olmaya çalışmaktadır. Ayrıca demokrasi insan haklarıyla zaten doğrudan ilgilidir. O nedenle modern devlet ve insan hakları arasındaki etkileşimleri demokrasiyle birbirine bağlamak gerekir.

Bu noktada özellikle siyasal bir yönetim biçimi olarak alındığında demokrasinin devletin tüm mekanizmalarına ve işleyişine yerleşmiş olması beklenir. O halde modern bir devletin ne kadar demokratik olup olmadığı sadece onu kullanan hükümetlerin başa gelme yollarından ibaret değildir. Devletlerin demokratikliğini tanımlayan şeyler yalnızca bir kurumsal güvenceler bütünlüğü ya da çoğunluğun egemenliğiyle olup bitmemektedir. Modern demokratik bir devlet, her şeyden önce gerek bireylerin gerekse toplumun düşüncelerine, ifade ve eylem özgürlüklerine saygı göstermelidir. Üstelik bu saygı, devlete ve siyasal iktidarlara nazaran daha az güçlü görünen bireyler ve toplum için zaten bir gerekliliktir. Çünkü güçlüler veya siyasal elitler demokrasi dışındaki birçok rejimde de haklarını elde edebilir (Touraine 2002: 100). Kaldı ki devlet ve toplum ilişkilerinin demokratikliğini yükseltebilmek için topluma öteden beri daha büyük bir ayrıcalık atfedildiği bilinmektedir. Eş deyişle demokrasi, devletin toplumla kurduğu ilişkilerde daima toplumdan yana bir tavır kaydetmiştir. Bunun göstergesi, modern devletin ve siyasetin tarihi gelişiminde açık ve nettir: “Hükümdarların iktidarlarına ve genel olarak siyasal iktidara sınırlamalar getirildiği andan itibaren insan haklarının da ulusal/uluslararası belgelere girdiği görülmektedir” (Tosun 2005: 43).

Söz konusu belgelerde insan(lar)ın özellikle de özgürlük ve eşitlik haklarına sahip çıktığı izlenmektedir (Marshall 2003: 291-292; Gündüz ve Gündüz, 2002: 174). Buna göre eşitlik ve özgürlük, devlet ve insan haklarına eğilen uluslararası belgelerin değişmez paydaları içerisinde yer almaktadır. Çünkü özgürlük ve eşitlik ikilisi, devletin topluma karşı demokratik olabilmesinde hem zorunlu gereklilikler hem de devletin yapabileceği potansiyel hak ihlallerini engelleyecek tamponlar gibidir. Böylece

özgürlük ve eşitlik, insan hakları maddeleri ile devletin sosyal ve siyasal siyasal ilkelerinin kaynaşmasında genel harç işlevleri görmektedir. Kısacası, modern demokratik devletlerden eşitlik, insan hakları ve özgürlükler konusunda beklenen erdem, bu haklara saygı duyma ve onların dokunulmazlığına zarar vermeme yönündedir (Çeçen 1995: 70, 73).

Ne var ki bu doğrultudaki açıklamalar ile şimdinin toplumsal ve siyasal gerçeklikleri arasında keskin bir kontrast söz konusudur. Öyle ki günümüzde çoğu toplum ve devlet insan hakları konusunda genellikle sorunludur. Örneğin TC Adalet Bakanlığı İnsan Hakları Dairesi Başkanlığı'nın yayınladığı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 2017 Yılı İstatistik Değerlendirme Notu'na göre Rusya, AİHM tarafından hakkında çıkarılan 293 ihlal kararıyla dünyada birinci sırada yer almaktadır. Sıralamada Rusya'yı Türkiye takip etmektedir. Türkiye, aleyhinde sonuçlanan 99 ihlal kararı ile dünyada insan haklarını en çok ihlal eden ikinci ülke olarak gösterilmektedir. Türkiye'nin ihlal ettiği karar verilen başlıca insan hakları ise adil yargılanma hakkı, özgürlük ve güvenlik hakkı ile ifade özgürlüğü haklarıdır. Türkiye'den sonra dünyada insan hakları ihlallerindeki üçüncü sırayı Ukrayna almaktadır. Ülke hakkında 82 ihlal kararı çıkmıştır. Yine AİHM 2017 istatistiklerine göre insan haklarını dünyada en az ihlal eden ülkeler ise sırasıyla Fransa, Makedonya ve İspanya'dır.

Söz konusu istatistikler dünyada yaşanan çeşitli insan ihmallerinin ve/veya hak ihlallerinin sadece görünürdeki tabloları gibidir. Ayrıca istatistikler ülkelerin konuyla ilgili kendi içlerindeki gelişmelerini yansıtan sonuçlar olarak okunabilir. Üstelik istatistikler genellikle yüzeyseldir. Günümüz toplumlarının ve devletlerinin, insan haklarına ve demokrasiye dair taşıdıkları problemlerin nedenleri ise temelde yine modern devletlerin yapısını ve uluslararası arenada yaşananları işaret etmektedir.

Bu noktada insan hakları sorunlarının birçok sebepten kaynaklandığı söylenebilir. Bu sebepler şüphesiz karmaşık haldedir. Ama kapitalizm, insan haklarını bir sorunsala dönüştüren gelişmeleri besleyen kompleks bir çatı olarak öne sürülebilir. Gerçi insan hakları ihlallerinde ilk sıralarda gösterilen Türkiye gibi bazı ülkelerin halen tam olarak kapitalistleşmemiş oldukları söylenebilir. Buna göre örneğin Türkiye'nin konuyla ilgili problemleri daha çok kendi siyasal kültürüne ve siyaset tarihine bağlı gibidir. Benzer şekilde, aslında kapitalist olmalarına rağmen insan haklarına karşı hassasiyeti yüksek bulunan ülkeler de yok değildir.

Ancak bu örnekler, kapitalizm ile insan hakları ihlalleri arasındaki ilişkileri pek zedelememektedir. Çünkü kapitalizm, başta ekonomik ve kaçınılmaz olarak sosyokültürel eşitsizlikler üzerine kurulu yaygın bir sistemdir. Kapitalizm bir yandan ekonomik, sosyal ve siyasal değişkenleri belirleyebilme kapasitesine sahipken öte yandan modern toplumlara, devletlere ve çağdaş dünyaya da damga vurmuş haldedir. Modern toplumlar ve devletler aynı zamanda kapitalistlerdir.

Dünyanın büyük çoğunluğunu saran bu kapitalist yapılanma insan haklarının, özgürlüklerin ve eşitliğin yeterince yaşanıp geliştirilmesine karşı dirençlidir. Çünkü kapitalizm ve demokrasi aslında birbiriyle örtüşmemektedir. Öyle ki “özünde insanın kendi insani amaçlarını özgürce gerçekleştirebilmesi için gerekli bireyci ortamı arayan demokrasi, bu ortamı kapitalist toplumda bulamaz. Kapitalizmde emek ile sermaye birbirinden ayrılmış olup yeterli sermayesi olmayanların kendi insani güçlerini uygulamak ve geliştirmek için gereksindiği özgürlüğü ortadan kaldırılmış, en azından sınırlandırılmıştır” (Köker 1992: 21). Buna göre demokrasinin insani ve hümanist idealleri kapitalizmin ezici realiteleri karşısında zayıf ve yaptırımsız kalmaktadır. Dolayısıyla kapitalizm ile demokrasi arasında asimetrik yapıya sahip prensip, güç ve yaptırım ilişkileri bulunmaktadır.

Üstelik kapitalizmin kapladığı reel dünya ile insan haklarının ve demokrasinin var etmeye çalıştığı ideal dünya arasındaki bu çelişkiler yaşamın birçok alanında kendini göstermektedir. Demokrasinin eşitlikçiliğine ve özgürlükçülüğüne karşın kapitalizm, örneğin “kadınlar üzerinde erkeklerin, renkliler üzerinde beyazların, işçiler üzerinde patronların, yurttaşlar üzerinde devlet seçkinlerinin, uluslar üzerinde egemen ulusların sınıf sömürsünü ilke olarak diğerlerinden daha önemli görmektedir” (Bowles ve Gintis 1996: 21). Dolayısıyla tüm bu nedenlerden ötürü eşitlikler, özgürlükler ve insan hakları çerçevesindeki ulusal ve uluslararası pek çok süreç, kapitalist belirlenimlerin müsaade ettiği kadarıyla gerçekleşmekte, daha doğrusu gerçekleşmemektedir. Bugünkü kapitalist dünyada çokça yaşanan insan hakları ihlalleri, bunun en dolaysız göstergeleridir.

Değerlendirme

İster bir fikir isterse buna dair hazırlanan belgeler açısından olsun insan haklarının temelinde insanın yaşamı, değeri, onuru, özgürlüğü ve eşitliği gibi elzem bileşenler bulunmaktadır. Bu bileşenler insanın bazı seçkin yönlerini tırnak içine almaktadır. İnsan hakları insanın örneğin özgün yanıyla (akıllı ve ahlaklı oluşuyla) yakından ilgilidir. Öyle ki aklının ve ahlakının yardımıyla kendini kasten var edip

değiştiren tek canlı insandır. O yüzden insan, kendi haklarının öncelikle oluşturucusu konumundadır.

İnsan aynı zamanda haklarının koruyucusu da olmak zorundadır. Çünkü insan bir toplum içerisinde yaşamaktadır. Toplum, insanın kültürel kimliğini ortaya çıkaran, bunu anlamlı ve sınırlı hale getiren alternatifsiz bir yapıdır. Bu açıdan insan, haklarının ayırdına ve değerine en çok da toplum içerisinde varmaktadır. Fakat toplumsal hayatla birlikte sosyal yaşama bazı gelişmeler girmekte ve bunları düzene koymaya yönelik birtakım enstrümanlar eklenmektedir. Devlet, siyaset ve demokrasi bu araçların görece en gelişmiş olanlarıdır. Özellikle demokrasi ve demokratik devlet, modern dünyayı, insan hakları yolunda birlikte döndürmeye çalışmaktadır.

Ancak bu yargı en hafif ifadeyle iyimser bir yargıdır. Çünkü insan kendi için bir yandan insan haklarını ve demokrasiyi geliştirmişken diğer taraftan bunlarla uyumlanmayan kapitalizmi de üretmiştir. Üstelik özellikle şimdiki durumuna bakılırsa dünya toplumlarını ve devletlerini demokrasiyle yarışır şekilde ve demokrasiye rağmen kapitalizm teslim almış gibidir. Bu bakımdan insan haklarının kâğıt üzerindeki haliyle ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamdaki görüntüleri birbirinden başka haldedir. Dolayısıyla insan hakları, önceden olduğu gibi ilanın 70. Yıl dönümünde de insanın yine kendisiyle yüzleşmesinin, mücadelesinin ve çelişmesinin sıkça ihlal edilen bir belgesi olarak yorumlanabilir.

Kaynakça

BOWLES, Samuel ve Herbert GINTIS (1996). *Demokrasi ve Kapitalizm*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

ÇEÇEN, Anıl (1995). *İnsan Hakları*, 2. Basım, Ankara: Gündoğan Yayınları

ÇÜÇEN, Kadir (2011). *İnsan Hakları*, Bursa: MKM Yayıncılık

EROL, Metin (2008). *Grup Dinamiği Açısından Türkiye’de Ötekileştirme Eğilimleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları No: 108

GALTUNG, Johan (1999). *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. Müge Sözen, İstanbul: Metis Yayınları

GÜNDÜZ, Ferhan ve Mustafa GÜNDÜZ (2002). *Yurttaşlık Bilinci*, Ankara: Anı Yayıncılık

HANÇERLİPĞLU, Orhan (1977). *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul: Remzi Kitabevi

KIZILÇELİK, Sezgin (2000). *Frankfurt Okulu (Eleştirel Teori)*, Ankara: Anı Yayıncılık

KÖKER, Levent (1992). *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara: İmge Kitabevi

MARSHALL, Gordon (2003). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

NUTKU, Uluğ (2002). “İnsanın Kültür Varlığı”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(2): 179-189.

ROUSSEAU, Jean Jack. *Toplum Sözleşmesi*, 3. Baskı, çev. Ali Alper, İstanbul: Oda Yayınları

SCHOPENHAUER, Arthur (2010) *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

TOSUN, Gülgün Erdoğan (2005). “Birleştirici Demokrasi Devlet-Sivil Toplum İlişkisinin Yeniden Yapılandırılması İçin Bir Aracı Olabilir mi?”, *Sivil Toplum ve Demokrasi*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: Kaknüs Yayınları

TOURAINÉ, Alain (2002). *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

YEŞİLÇAYIR, Celal (2018). “İnsan Haklarının Aydınlatılmasında Felsefi Bilginin Önemi”, *Kaygı*, 31: 239-261

Online Kaynaklar

<http://inhak.adalet.gov.tr/istatistik/2017/aihml.pdf>

Mustafa BAKIRCI

Dr. Öğr. Üyesi
Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Giresun -TÜRKİYE
Giresun University, Faculty of Art and Sciences, Department of Sociology, Giresun –TURKEY
ORCID: 0000-0003-3645-5480
mubakirci@hotmail.com

Modernliğin Sıkıntılarına İrfani-Tasavvufi Anlayış ve Geleneğin Çözüm Oluşturma İmkânı*

Öz

Modernlik ve modernliğin sıkıntılarına dair devasa bir literatürün olduğu bilinmektedir. Literatürün en bilindik örneklerine bakıldığında, modernliğin sıkıntıları konusunda, “bireycilik”, “araçsal akıl”, “siyasal düzlem”, “tüketim toplumu”, “sinirsel (neural) hastalıklar” gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir.

Makale, modernliğin sıkıntılarına yönelik olarak ortaya koyulan konulara, İslam entelektüel geleneği içerisinde önemli bir yeri olan irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin çözüm oluşturabilme imkânını tartışmaya açmayı amaçlamaktadır.

İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, modernliğin ortaya çıkardığı sıkıntılar içerisinde yer alan “tüketim toplumu” ve sinirsel (neural) hastalıklar konularına çözüm getirme bakımından güçlü imkânlarla sahip olduğu, ancak “bireycilik” ve “araçsal akıl” konularına çözüm olabileme imkânının düşük olduğu değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Modernlik, Modernliğin Sıkıntıları, İrfani-Tasavvufi Anlayış ve Gelenek.

Possibility of Resolving the Problems of Modernity by Sufi Perspective and Tradition

Abstract

It is known that there is a vast literature on modernity and its problems. The most well-known literature mainly focuses on issues such as “individualism”, “instrumental rationality”, “consumption society” and “neural diseases”.

This article aims to open a room for discussion regarding the problems of modernity by approaching them with Sufi perspective and tradition, which constitutes a great part of the Islamic intellectual tradition.

While Sufi perspective and tradition has a slight chance of resolving the matters of “individualism” and “instrumental rationality”, it offers a possibility to solve the problems related with “consumption society” and “neural diseases”.

Keywords: Modernity, Problems of Modernity, Sufi Perspective and Tradition.

* Bu makale, 26-28 Eylül 2016 tarihlerinde İstanbul’da gerçekleştirilen, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Sempozyumu*’nda sunulan, “Modern Dünyanın Bunalımlarına Tasavvufi/İrfani Yaklaşımların/Geleneğin Çözüm Oluşturma İmkânı-Hoca Ahmed Yesevi Örneği” (Bakırcı, 2016) tebliğin teorik kısmının genişletilmesiyle oluşmuştur.

Giriş

Sosyoloji bilimini ortaya çıkaran ve disiplinin en temel ilgi alanlarından biri olan “modernlik”; 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonrasında diğer Avrupa ülkelerine ve dünyanın diğer coğrafyalarına yayılan bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Genel olarak Avrupa’nın tarihsel tecrübesi içinden çıkan ve kendine has bir toplumsal anlayış, yaşam ve örgütlenme biçimi ortaya koyan bu deneyimin, günümüzde neredeyse bütün toplumsal yapı ve kurumları derinden etkilediği görülmektedir (Eisenstadt, 2007, s. 11; Giddens, 1996; Taylor, 2011). Modernliğin sonradan etkisi altına giren toplumların durum ve deneyimlerine yönelik olarak, “Batı-dışı Modernlik” ve “Çoğulcu Modernlikler” gibi kavramların kullanıldığı bilinmektedir (Eisenstadt vd, 2002; Göle, 2004). Toplumların yaşam pratiklerinde ciddi etkisi olan modernliğin, sosyolojinin öncü ve kurucu isimleri olarak kabul edilen, Claude Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim, Herbert Spencer, Max Weber ve Georg Simmel gibi isimlerden günümüze kadar onlarca ismin değerlendirme ve eleştirilerine konu olması, kaçınılmaz olarak devasa bir literatürün oluşmasına neden olmuştur. Bu makalede, modernliğe yönelik eleştirilerin en bilindik örneklerinden hareketle, temel eleştiri alanlarına yönelik genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

Kavrama yönelik en sert eleştirilerin, yine modernliğin ortaya çıktığı Avrupa başta olmak üzere, Amerika Birleşik Devletleri’nin (ABD) de dâhil olduğu “Batı dünyası” içerisinden üretilerek, modernliğin “sıkıntılarında”, “bunalımında” bahsedilmesi (Solmaz, 2011) şüphesiz ki ironik ancak bir sosyal bilimci için oldukça anlaşılır bir durumdur. Genel olarak ifade etmek gerekirse, bu eserler modernliğin sıkıntılarının kaynaklarına dair çeşitli tespit ve analizler sunmaktadır. Bu makale, İslam entelektüel geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin modern dünyanın bunalım ve sıkıntılarında çözüm oluşturabilme imkânını sorgulamaya açmaktadır.

Burada kullanılan “irfani-tasavvufi anlayış ve gelenek” ifadesi ile İslam’ın ortaya çıkışından günümüze kadar, Müslüman toplumların anlayış ve pratiklerine derinden etki eden ve daha ziyade İslam’ın “romantik” tarafını temsil ettiği varsayılan anlayış ve gelenek işaret edilmektedir. İslam’ın yayılmasında büyük etkisi olduğu bilinen bu anlayış ve gelenekle ilgili esas kastedilen, miladi 7. ve 8. yüzyılları kapsayan “züht dönemi” olmakla birlikte daha sonrası için kullanılan “doktrin dönemi”nin de göz

önünde bulundurulduğunu belirtmek gerekir (Knysh, 2011; Öngören, 2011; Yılmaz, 1994).

İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğe yönelik de devasa bir literatürün olduğu ve günümüze kadar hakkında çok çetin tartışmaların yaşandığı bilinmektedir (Kara, 2003). Ancak makale doğrudan bu tartışmaları konu edinmediği için, değerlendirmeler modern dünyanın sıkıntı ve bunalımlarına çözüm olma imkânı çerçevesinde yapılacaktır. Bu minvalde, genel olarak üç bölümden oluşan bu makale, sırasıyla modernlik eleştirilerini, irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin içeriğini ve bu anlayış ve gelenek ile modernliğin sıkıntıları arasındaki ilişkiyi ele alacaktır.

Modernlik Eleştirilerinin Temel Dayanakları

Charles Taylor *Modernliğin Sıkıntıları* (2011, ss. 10, 11) adlı eserinin “üç sıkıntı” başlıklı bölümünde, modern uygarlığın üç büyük sıkıntısının olduğunu ifade etmektedir. Bu sıkıntıların birincisi “bireycilik”, ikincisi “araçsal akıl” ve/ya “araçsal aklın öncelik kazanması”, üçüncüsü ise bireyciliğin ve araçsal aklın ortaya çıkardığı “siyasal düzlem”dir.

Taylor’a göre (2011, s. 10) birçok insan “bireycilik”i modern uygarlığın en büyük ve önemli kazanımlarından biri olarak değerlendirir. Bireycilik insanlara, yaşam tarzlarını belirleme, inançlarını bilinçli olarak seçme, atalarının kullan(a)madığı farklı yolları tercih etme hakkını vermiştir. Dolayısıyla birey artık, toplumsal ve ahlaki anlamda özerk bir varlıktır (Ünal, 2011, s. 48). Ancak bu kazanım modern özgürlük öncesi ahlaki ufuklardan kopuş sayesinde elde edilmiştir (Taylor, 2011).

Taylor’un, modernlik-ahlak ilişkisi bağlamında yaptığı değerlendirmede, “ahlaki ufuklardan kopma” veya “ahlaki ufukların solması” şeklinde tanımladığı durum, Alasdair MacIntyre’in değerlendirmelerinde daha geniş şekilde yer bulur. MacIntyre, *Erdem Peşinde* (2001) adlı eserinde, doğa bilimlerine ait tüm verileri yok eden bir afet düşlememizi ister. Böyle bir afetten sonra doğa bilimlerini yeniden canlandırmak isteyenlerin elinde kalanlar sadece fragmanlar; kendilerini anlamlı kılan kuramsal bağlam bilgisinden yoksun parçalar olacaktır. MacIntyre günümüzdeki ahlaki dilin ve durumun da bundan farksız olmadığını; ahlak adına elimizde sadece bir takım fragmanların bulunduğunu ifade eder. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, MacIntyre’nin ahlaki dilinin ve ahlaksal olayların varlıklarını bir şekilde sürdürdüklerini görmezlikten gelmediği, ancak ahlaklılığın bütünsel tözünün büyük ölçüde fragmanlara ayrılmış ve tahrip edilmiş olduğunu vurguladığıdır.

Ahlaki alanın parçalanarak tahribatı, büyük oranda bir “anlam” krizini de beraberinde getirmiş; Weber’in (1993, s. 136) ifadesiyle “büyünün bozulmasına” neden olmuştur. Taylor (2011, ss. 10-13) insanların eskiden kendilerini büyük bir düzenin; kutsal kabullerden dünyadaki diğer varlıklara kadar “Büyük Varoluş Zinciri”nin bir parçası olarak gördüklerini ve bu durumun insanları bir taraftan sınırlarken diğer taraftan da hayatlarına anlam kazandırdığını ifade eder. Ancak bireycilikle birlikte toplumda “büyünün bozulması” ve insanların “Büyük Varoluş Zinciri”nin bir parçası olmaktan çıkmaları, “narsist” ve “hedonist” tutum ve davranışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Taylor’un (2011, s. 12) modern dünyanın sıkıntıları içinde yer verdiği “araçsal aklın” öncelik kazanması ile kastettiği ise, bireyin belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplamasıdır. Burada başarının ölçüsü, maksimum verimlilik ve en iyi birim fiyatı elde etmektir. Dolayısıyla “verimlilik” ve/ya “maliyet-fayda” değerlendirmesi modern toplumların hayatında en basat unsur haline gelmiştir. Genel bir ifadeyle, “ahlaklı”, “erdemli”, “kalıcı” olanın yerine “faydalı” ve “geçici” olan geçmiştir. Horkeimer’in (1998), “özel akıl” ve “biçimselleşmiş akıl” kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullandığı “araçsal akıl”; batı düşüncesinde aydınlanma sonrasında oluşan; sadece amaca ulaşmanın ve bunun en kısa ve maliyetsiz şekilde hesaplanmasının elzem olduğu; aklın doğa ve insan üzerinde hâkimiyet kurulmasında rol oynamasının tek ölçüt olarak kabul edildiği “akıl” olarak tanımlanır.

Taylor, (2011, ss. 15, 16) modernliğin üçüncü sıkıntısı olarak, bireyciliğin ve araçsal aklın korkutucu sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan bireyin politik olandan uzaklaşmasını işaret eder. Konuyu, Alexis de Tocqueville’in görüşlerinden istifade ederek, insanların “kendi içine kapalı” bireylere dönüş(türül)mesi şeklinde açıklar. Yönetimler, özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştığı sürece, bireyler evlerinde oturup, özel yaşamın keyfini çıkarmayı tercih edeceklerdir. Bu durum, “Demokratik” ve “özgürlükçü” görüntüsünün tersine, halkın siyasi iktidar üzerindeki denetiminin çok az ve sınırlı olduğu bir duruma tekabül etmektedir. Taylor’un dikkat çektiği kavram, Tocqueville’in “yumuşak” despotluk olarak nitelendirdiği, eskisi gibi dehşet ve baskıya dayalı olmayan, yeni ve modernliğe ait bir “despotluk” türüdür.

Taylor’un dile getirdiği bireycilik, aklın araçsallaştırılması ve siyasal düzlemden kopuşla birlikte, modernliğe dair diğer eleştirilerin önemli bir kısmını “gelir

adaletsizliği”, “üretim ve tüketim çılgınlığı” gibi sosyo-ekonomik alana dair konular oluşturmaktadır. Baudrillard’ın (2008) “Tüketim Toplumu” şeklinde tanımladığı modern toplumlar adeta bir “tüketim çılgınlığı” içerisindedir. Bu “çılgınlığı” oluşturan şey, gerçek ihtiyaçlarla sahte ihtiyaçlar arasındaki ayrımın ortadan kalkması ve tüketimin birey için bir zorunluluğa dönüş(türül)müş olmasıdır. Bu noktada Baudrillard şu soruları sorar: Tüketim doğal ihtiyaçların rasyonel olarak tatmin edilmesi midir? Tüketim ilerleme ve mutluluk anlamına gelir mi? Tüketimin yaygınlaşması sınıf farklılıklarının giderilmesine etki eder mi?

Karl Polanyi, Baudrillard’dan çok önce, ilk baskısı 1944 yılında yapılan *Büyük Dönüşüm* (2001) adlı eserinde, 19. yüzyıl uygarlığının “kendi kurallarına göre işleyen piyasa”nın oluşturduğu bir dizi problemden dolayı çöktüğünü ifade eder. Polanyi’ye göre 19. yüzyıl uygarlığı dört kuruma dayanmaktaydı. Bunlardan birincisi, bir yüzyıl boyunca büyük güçler arasında uzun ve yıkıcı bir savaşın çıkmasını engelleyen güç dengesi sistemiydi. İkincisi, dünya ekonomisinin benzersiz bir şekilde örgütlenmesini sağlayan uluslararası altın standardıydı. Üçüncüsü, görülmemiş bir maddi refaha yol açan “kendi kurallarına göre işleyen piyasa”ydı. Dördüncüsü ise liberal devletti.

Polanyi’nin “çöküş” olarak değerlendirdiği, modernliğin insanlığı/dünyayı getirdiği bu durumu Bauman, (2015, s. 10) modernliğin mucitlerini “utançtan yerin dibine sokacak bir durum” olarak değerlendirir. Francis Bacon, Descartes ve Hegel’in yaşadığı Aydınlanma Dönemi’nde, dünyanın hiçbir yerinde yaşam standardı en fakir bölgedekinin iki katından daha fazla değildi. Bugün ise dünyadaki gelir adaletsizliği insanı dehşete düşürecek durumdadır. Bauman, (2014) *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* başlıklı kitabında, dünyadaki gelir adaletsizliğinin ne boyutlarda olduğu göstermek adına, Avrupa ve ABD’deki çok az sayıdaki zengin ailenin servetinin neredeyse dünyanın geri kalanına eşit olduğunun ve önümüzdeki süreçte de bu durumun zenginlerin lehine işlemeye devam edeceğinin altını çizer.

Modernliğin “anlam” ve “ahlak” erozyonuna neden olduğu üzerinden kavramsallaştırılan “büyünün bozulması”, günümüz toplumlarının içinde bulunduğu tüketim merkezli yaşam biçimlerinin de önemli etkenlerinden biridir. Ritzer’e (2011, s. 18) göre, günümüz insanının gündemini belirleyen en önemli şey, neyi, nasıl, nerede tüketeceğine ilişkin kaygılarıdır. Tüketime konu olan mal ve hizmetlerde sürekli bir artış ve çeşitlilik ile birlikte, bu kadar çok mal ve hizmetin tüketilmesini sağlayan, özendirilen ve hatta zorlayan ortamların, yani “tüketim araçları”nın baş döndürücü bolluğu da dikkat çekmektedir. Ritzer (2011, ss. 14-26), “büyünün bozulduğu” modern

dünyadaki “tüketim araçları”nı, bizi âdeta tüketime icbar eden yarı dinsel, büyümlü niteliklere sahip “tüketim katedralleri” olarak tanımlar. Dolayısıyla Walt Disney Dünyası’ndan eğlence parklarına, alışveriş merkezlerinden, tatil amaçlı yapılan gemi seyahatlerine, zincir mağazalardan McDonald’s gibi fastfood restoranlara kadar aklımıza gelebilecek her tür tüketim araçlarının sadece tüketime ortam/imkan sağlamadığı, aynı zamanda bizi tüketime yönelttiği ve hatta zorladığı görülmektedir. Ancak para kazanma hırsı ve tüketim çılgınlığı modern insana mutluluk getirmediği gibi, sağlıktan çevreye kadar birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Charlie Chaplin’in “Modern Zamanlar” filminde, üretim bandındaki işçinin öğle paydosunda yemekle zaman kaybetmemesi için yemek yediren bir makine icat edilmesi gibi, insanların üretim ve tüketim yapamadıkları uyku zamanlarına dahi göz dikilmiş durumdadır. Güzün Alaska’dan kuzey Meksika’ya, oradan da her bahar tekrar kuzeye doğru göç eden beyaz-taçlı serçe kuşlarının bir hafta boyunca uyumsuz uçuşlarından esinlenerek, insanların uyku “problemini” ortadan kaldırarak, onları 7/24 savaşılabilecek, çalışabilecek, tüketebilecek duruma getirmek için “bilimsel” çalışmalar yapılmaktadır (Crary, 2015).

Durning’in, (1998) *Ne Kadar Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği* başlığını taşıyan kitabı, günümüzün yoğun üretim ve çılgın tüketim sarmalını ele almakta ve bu gidişin ekolojik bir felakete neden olacağına dair bir çok örnek vermektedir. Bununla birlikte, bu çılgın tüketim alışkanlığı insanları mutlu edemediği gibi, komşuluk, arkadaşlık ve aile içi ilişkileri de yok etmiş, sosyal dayanışmayı ortadan kaldırarak insanları topluma ve doğaya karşı yabancılaştırmıştır. Ekonomist Robert Skidelsky ve felsefeci oğlu Edward Skidelsky de (2014) aynı şekilde, *Ne Kadar Yeterli? Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi* ismini verdikleri eserlerinde, iyi bir yaşamın ne olduğu, böyle bir yaşama ulaşmak ve onu sürdürmek için neler yapılması gerektiği gibi hayati sorulara cevap arayarak, hayattaki en önemli amacı daha fazla para kazanmak olan günümüz insanının geleceğine yönelik karamsar bir tablo ortaya koymaktadırlar.

Alain Touraine ise, (2014, ss. 123, 124) insanların eskiden sessizlik içinde yaşarken, şimdi gürültü içinde yaşadığını; eskiden yalnızlık çekerken, şimdi kalabalığın içinde kaybolduğunu; eskiden pek az mesaj alırken, şimdi mesaj bombardımanına tutulduğunu ifade eder ve dolayısıyla modern insanın eskisinden daha kötü bir durumda olduğuna dikkat çeker. Modernlik insanları, içinde yaşadıkları yerel kültürün dar sınırlarından çekip almış, bir yandan bireysel özgürlük dünyasının, öte yandan da kitle toplumu ve kültürünün içine atmıştır. Uzun zamandır eski düzenlere ve bu düzenlerin

mirasına karşı savaşmış olan insanlar 20. yüzyılda “yeni” rejimlere karşı mücadele vermektedirler. Cemaatlerinden çıkmak ve hareket halindeki bir toplumun oluşumuna katılmak için can atan insanların, artık kalabalıktan, kirlilikten ve propagandanın kaçabilecekleri modern-öncesi bir yer kalmamıştır.

Modernliğe ait önemli tespitleri olan Han’ın, (2015) modernliğin sıkıntılarına yönelik tespitleri ise çok daha farklı konulara dikkat çekmektedir. Han, geçmişte bakteriyel ve viral hastalıklarla uğraşmış ve bir şekilde bunların üstesinden gelmiş olan insanlığın, 21. yüzyılda depresyon, dikkat eksikliği, hiperaktivite, sınırdaki kişilik bozukluğu veya tükenmişlik sendromu gibi sinirsel (neural) hastalıklarla uğraşmak zorunda kaldığını ve bu durumun gittikçe daha da ağırlaşacağını ifade eder. Han’a göre günümüz toplumu artık Foucault’nun tanımladığı gibi bir “disiplin” toplumu değil, “performans” toplumdur. Bu bakımdan Han’ın (2015) küçük ama önemli kitabının başlığı *Yorgunluk Toplumu*’dur.

Ülkemizdeki entelektüel/akademik çevrelerin Batı dünyasında modernliğe yönelik ortaya koyulan bu eleştirileri büyük oranda bildiği, ancak bu eleştirilerin “Batı toplumsal gerçekliği içinde üretilmiş olması” ve ayrıca Müslüman toplumlarda karşılığının ne olduğu konusunun yeterince dikkate alınmadığı söylenebilir.

İrfani-Tasavvufi Anlayış ve Geleneğe Yönelik Tanım ve Yaklaşımlar

İslam entelektüel geleneği içerisinde yer alan fıkıh, hadis, tefsir, kelam, tasavvuf gibi disiplinlere yönelik çok kadim tartışmaların yanında, bu disiplinlerin yaşadığımız dünya içindeki konumları, bilgi üretme biçimleri, “modern” dünyanın problemlerine dair ne söylediği gibi konular devasa bir tartışma alanına işaret etmektedir. Bu makalenin konusu olan ve Müslüman toplumların dini hayatlarının şekillenmesinde başat bir rol oynamış irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin ise her zaman daha fazla bir ilgi ve tartışmaya konu olduğu söylenebilir.

İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğe ait yüzlerce tanımdan bahsedilmekle birlikte, tanımların içerisinde özellikle züht, takva, mahviyet, riyazet, mücadele gibi kavramların ön plana çıktığını ve bu kavramlarla dünyaya aşırı bağlanmamak, kalbi temiz tutmak, alçakgönüllü olmak, nefis ve şeytanla mücadele etmek gibi tutum ve davranışların kastedildiği anlaşılmaktadır (Yılmaz, 1994). Kelam ve felsefedeki teorik araştırmadan ziyade derunî müşahedeye ağırlık veren bu anlayış ve gelenek; insanın kendi hali, akıbeti ve Kur’an ayetlerinin anlamı üzerine düşünme (tedebbür), dış dünyanın etkilerinden mümkün olduğunca sıyrılarak ilahi ve ezeli hakikatler üzerine

yoğun biçimde düşünme (teemmül); eşyanın mahiyeti, hakikat ve yaratılış hikmeti ve genel anlamda Allah’ın nimetleri üzerine düşünme (tefekür); dünyanın ve içindekilerin geçici ve aldatıcı olduğuna dair düşünme (i’tibâr) biçimleri şeklinde tanımlanmaktadır (Kutluer, 2001, s. 63). Dolayısıyla bu anlayış ve gelenek içinde, kişinin dünyaya “elinikolunu kaptırmaması”, dünya malına karşı tamahkârlık ve açgözlülük yapmaması, kalbini temiz tutması, nefsin terbiye etmesi, zarafet ve nezaket gibi tutum ve davranışlara sahip olması ve genel anlamda her yönüyle güzel ahlaklı olması vurgulanmaktadır (Eraydın, 1994, ss. 36-44; Öngören, 2011).

İrfani-tasavvufi anlayış ve gelenek tarihsel olarak birkaç dönem içerisinde değerlendirilmektedir. Birinci dönem, miladi 7. ve 8. yüzyılları kapsayan züht dönemidir. İkinci dönem ise, sufi ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya başlandığı, tasavvufun müesseseleştiği, miladi 9. yüzyıldan tarikatların ortaya çıkmaya başladığı 13. yüzyıla kadar olan dönemdir. Üçüncü dönem ise, tasavvuf müesseselerinin en güçlüsü olan tarikatların ortaya çıkarak sosyal hayatın bir parçası haline geldiği 13. yüzyıldan günümüze kadar devam eden zamanı ifade etmektedir (Knysh, 2011; Öngören, 2011; Yılmaz, 1994, s. 84).

Züht dönemi içinde yer alan ilk sufilerin mistik olmaktan ziyade züht ve takva ehli oldukları ifade edilmektedir (Nickolson, 2004, s. 8). Bu dönemin en belirgin niteliği, marifetten çok amele, ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlaka, kerametten çok istikamete, kısacası nazariyeden çok amele önem verilmesidir (Uludağ, 1994, ss. 123, 124; Altıntaş, 1968). Züht hareketinin en meşhurlarından birisi olarak kabul edilen Hasan el-Basrî’in dini ve dini hayatı anlamada ortaya koyduğu paradigmanın temel esaslarında, yaratıcının razı olmadığı davranışlardan kaçınmaya yönelik insanın içinde duyduğu ürperti, çekinme ve sakınmanın ibadetlerden daha öncelikli bir yere sahip olduğu; kalbin çabuk kirlenmesinden dolayı kalbin temiz tutulmasına özen gösterildiği; nefsin dünyaya karşı iştiağının dizginlenmemesi durumunda insanı kötü bir sona götüreceğinin farkında olunması gibi konuların yer aldığı görülmektedir (Nickolson, 2004, s. 39).

İrfani-tasavvufi anlayış ve gelenek içinde yer verilen birçok tutum ve davranışın, sadece bu anlayış ve geleneğe ait olmadığı, başta ahlak ilmi olmak üzere diğer İslami ilimler içinde de yer aldığı bilinmektedir. Ancak söz konusu tutum ve davranışların bu anlayış ve gelenek içinde hem daha fazla ön plana çıktığını hem de bu tür tutum ve davranışların kazanılması, içselleştirilmesi ve yaygınlaşmasına yönelik ciddi uygulamaların var olduğunu belirtmek gerekir.

Kavramsal olarak irfani-tasavvufi anlayış ve gelenekle ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse; bu anlayış ve geleneğin ontolojik zeminin İslam’ın ilk dönemlerini kapsayan, sahabe, tabiun ve etbauttabiin zamanında oluştuğu ve makalenin tartışmaya açmak istediği anlayışın da, diğer dönemlere ait birikimleri de göz ardı etmeden, büyük oranda bu dönemi esas aldığı söylenebilir. Bu dönemdeki anlayışın oluşmasında, İslam peygamberinden sonra yaşanan sosyokültürel ve siyasi olayların büyük oranda etkili olduğu ifade edilebilir (Öngören, 2011). Tasavvuf kavramının ortaya çıktığı ve 13. yüzyıla kadar devam eden süreçte büyük oranda mayalanma dönemindeki anlayış korunmakla birlikte bir geleneğin de oluşmaya başladığı; doktriner tartışmalarla birlikte çeşitli ekollerin de ortaya çıktığı görülmektedir. İrfani-tasavvufi anlayış ve gelenek içerisinde en tartışmalı dönemin, 13. yüzyıldan sonra tarikatların ortaya çıkmasıyla başlayan dönem olduğu anlaşılmaktadır. Batı Avrupa toplumlarında, Aydınlanma ile doruğa çıkan seküler ve rasyonalist eğilimlerin gölgelediği ve marjinalleştirdiği Hıristiyan mistisizminin aksine, irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin günümüz Müslüman toplumlarının sosyokültürel ve dini hayatını etkilemeye devam ettiği görülmektedir (Knysh 2011).

İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin kendi içinde bir tutarlılığının olduğu söylenebilir. Ancak hiçbir disiplin sadece kendi içinde ve kendini ikna eden bir anlayışla; “anlayan anlar, anlamayanı ikna etmek zorunda değiliz” şeklinde bir ifadeyle kendine yönelik eleştirileri savuşturamaz (Kutluer, 2011, s. 131). Dolayısıyla her disiplin gibi, irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin de kendine yönelik, ilim, insaf, ahlak ölçülerinde yapılmış her türlü eleştiriye katlanmak ve cevap vermek durumunda olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlayış ve geleneğin en temel probleminin, özeleştiri yapamayarak, bünyesinde hesabı verilmemiş birçok argümanın yerleşmesine fırsat verdiği söylenebilir. Özellikle ezoterik/batını unsurların yerleşmeye başladığı 10. yüzyıldan sonra, mehdi anlayışından rüya, keşif, keramet, rabıta konularına kadar birçok konuda ciddi eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir.

Her ne kadar irfani-tasavvufi anlayış ve gelenek kendini sorgulama ve eleştirileri dikkate almama eğiliminde olsa da, modernlikle birlikte hem doğrudan dini hedef alan “pozitivist”, “seküler” çevreler hem de “İslamcı” çevreler tarafından ciddi olarak yıpratıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, anlayış ve geleneğin en fazla kendilerini bu geleneğe nispet eden ancak “ahlak” ve “akıl” dışı birçok tutum ve davranışa sahip gruplarca itibarsızlaştırıldığını belirtmek gerekir.

Din karşıtı ekollere mensup gruplar, bu anlayış ve geleneğe sahip insanları, hayatta veya ölmüş olan velileri ve türbeleri kutsal kabul etmekle, hurafelere inanmakla, modern dünyaya ayak uyduramamak ve karşı çıkmakla, ibadette aşırılığa kaçmakla ve eğitimsiz grupları kendi çıkarları için kullanmakla suçlamışlardır. İslamcılık düşüncesi içerisinde yer alan gruplar ise, bu anlayış ve geleneğin büyük oranda “bidat”, “hurafe” ve hatta “şirk”e varan anlayış ve uygulamalarından İslam’ın büyük zarar gördüğünü dile getirmişlerdir (Kara, 2003; Knysh 2011).

İrfani-Tasavvufi Anlayış ve Geleneğin Modernliğin Sıkıntılarına Çözüm Oluşturma İmkânı

Makalenin başında en bilindik örnekleri üzerinden özetlemeye çalıştığımız modernliğe dair sıkıntıların başında “anlam” ve “ahlak” krizi yer almaktadır. MacIntyre’in (2001) tespitiyle, bir afet gibi insanlığın üzerinden geçen modernlik, büyük oranda ahlaki bütünlüğü parçalayarak yok etmiş; ahlak adına geride sadece bir takım fragmanlar bırakmıştır. Taylor’un, (2011, ss. 10, 11) “ahlaki ufukları soldurdu” dediği modernliğin, Batı toplumları için söz konusu edilen sıkıntılarının daha fazlasının Batı dışı ve Müslüman toplumlar için geçerli olduğu tartışılabilir. Çünkü “büyüsü bozularak” (Ritzer, 2011; Weber, 1993, s. 136) “Büyük Varoluş Zinciri”nin (Taylor, 2011, ss. 10-13) bir parçası olmaktan çıkan Batı toplumlarının, insanların çoğunluğunun sahip olduğu düşünülen saygı, nezaket, hoşgörü, dürüstlük gibi özelliklerin, “içselleştirilmiş” ve “derinliği” olan tutum ve davranışlar olup olmadığı tartışması bir yana; eğitim sistemi, toplumsal ve hukuki müeyyidelerle birlikte büyük oranda bu tür tutum ve davranışları içeren “seküler bir ahlak” oluşturabildikleri söylenebilir. Ancak, modernliğin, geleneksel formları büyük oranda tahrip ettiği Batı dışı ve Müslüman toplumlarda yeni bir form inşa edilemediği görülmektedir.

Bugün Batı toplumlarının hararetle savunduğu demokrasi, eşitlik, özgürlük, insan hakları ve şiddetle karşı çıktığı terör, ırkçılık gibi konularda Batı dışı toplumlara ve özellikle Müslümanlara karşı “tescilli bir ikiyüzlülük” içinde oldukları söylenebilir. Diğer taraftan, Batı dünyasıyla mukayese edildiğinde, trafik kurallarına uymaktan, hakka-hukuka riayet etmeye; iş-ticaret ahlakından, toplumsal nezakete, dürüstlükten nezaket kurallarına uymaya ve entelektüel/akademik üretime kadar, kişisel ve toplumsal hayata dair hemen her konuda Müslüman toplumları mahcup eden bir durumun olduğu genel kabul gören bir tespittir.

Batı dünyasında, çocuğu, torunu, akrabası olmamasına rağmen, kendinden sonraki insanların yaşamları için gerekli olan havanın, suyun, toprağın kirletilmemesine

son derece dikkat eden birçok insan varken, Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda büyük oranda toprağın, suyun ve havanın ağır tahribat altında olduğu görülmektedir. Sadece ülkemizde her yıl tonlarca kullanılan ısırgan ilacı ve diğer tarım ilaçlarının, en başta toprak ve suyun zehirlenmesiyle ülkenin geleceğine olan ağır maliyeti “küçük” bir örnek olarak verilebilir.

Her ne kadar ölçme kriterleri tartışılabilir olsa da, George Washington Üniversitesi’nden Scheherazade S. Rehman ve Hossein Askari (2010) tarafından yapılan, “Ekonomik İslamilik indeksi” ve “İslam ülkeleri ne kadar İslami?” başlıklı makalelerde, “İslamilik İndeksi” olarak belirlenen kriterlere göre, 57 tane İslam ülkesinin yer aldığı toplam 208 ülkeyi kapsayan araştırmanın sonucunda ortaya çıkan listenin ilk 37’sinde hiçbir İslam ülkesinin yer almaması dikkat çekici örneklerden biridir. Dolayısıyla İslam ülkeleri dışındaki ülkelerin ve özellikle Avrupa ve ABD’nin yer aldığı Batı ülkelerinin eğitim, toplumsal nezaket, trafik, çalışma şartları, güvenlik, adalet, şehirleşme, mimari, ulaşım, yeşil ve tarım alanlarının korunması gibi daha birçok konuda çok daha “iyi” durumda oldukları görülmektedir. Ancak bütün bunlar Batılı toplumların çok “sağlam”, “sarsılmaz” bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Batıda tecavüz, cinayet, bireysel silahlanma gibi toplumsal sorunların yaygın olarak görüldüğü bilinmektedir. Bu toplumların olumlu özelliklerinin yanı sıra, aynı zamanda kolay bir şekilde manipüle edilerek ciddi toplumsal kargaşalarla karşılaşabildiği; bir fırtına haberiyle bile insanların marketleri boşaltabildiği ve hatta doğal bir afet durumunda insanların dükkânları yağmalayabildiği; dolayısıyla “iyi” olarak görülen birçok tutum ve davranışın “sahiciliğinin” de tartışılabilir olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Batı toplumlarının sahip olduğu “seküler ahlakın” ne kadar sürdürülebilir olduğu; bu tip bir “ahlakın” zaman içerisinde Batı dışı toplumlarda da oluşup-oluşamayacağı gibi meselelerin oldukça tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz.

Burada dikkat çekilmek istenen konu, Batı dışı ve Müslüman toplumların “geleneksel” referans alanlarının modernlik tarafından büyük oranda tahrip edildiği ve iş göremez hale geldiği; diğer taraftan modernliğin yeni bir referans alanı da oluşturamadığıdır. Bu noktada hem Batı toplumlarında hem de Batı dışı ve Müslüman toplumlarda irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin “anlam” ve “ahlak” inşa etme sürecinde önemli bir referans alanı olabileceği söylenebilir.

Bu makalenin, Müslüman toplumların on yıllardır süren “modernleşme” hikâyeleri içinde yer alan; “Aslında İslam dini her yönden iyidir”, “Ancak ‘doğru’ bir İslam anlayışıyla kurtulabiliriz” veya “İslam birçok anlayış ve uygulamasıyla modern

dünyada yaşanılabilir bir din değildir” şeklinde özetlenebilecek tartışmalara geri dönmek gibi bir derdi olmadığı belirtilmelidir. Yukarıda verilen örnekler Batı toplumlarının birçok açıdan daha “iyi” bir durumda olduğunu vurgulamak maksadıyla verilmemiştir. Dolayısıyla tartışmanın “Müslüman veya Batı toplumlarının iyi veya kötü/daha iyi veya daha kötü” olduğu ikiliğinden çıkarılması gerektiği söylenmeye çalışılmaktadır.

Yukarıda bahsedildiği gibi Taylor’un (2011, s. 10) modernlik eleştirisinin en önemli başlıklarından birini “bireycilik” oluşturmaktadır. Batı toplumsal pratikleri üzerinden yapılan tespit, eleştiri ve yorumlara dayalı olarak ortaya konulan bireycilik meselesinin, hem Batı toplumlarında hem de Batı dışı ve Müslüman toplumdaki durumunu belirli sorular ile gözden geçirmek mümkündür: Batı toplumları bahsedildiği kadar “bireyci” toplumlar mıdır? Batı toplumlarının “bireyci” olduklarına dair verilen örneklere karşılık, “bireyci” olmadığına dair de birçok örnek verilemez mi? Batı toplumları için bir “problem” olarak dile getirilen “bireycilik”, Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda, tam tersine, problem “bireyin” yok edilmesi/sayılmaması olarak değerlendirilemez mi? Özel hayatın korunması ve saygı duyulması gibi konularda Batılı ve Müslüman toplumlar karşılaştırıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkmaktadır? Bu bağlamda, irfani-tasavvufi gelenek, bireyciliğin Batı toplumlarında ortaya çıktığı şekline çözüm sunabilecek bir pozisyondayken, “bireycilik” probleminin karşıt bir noktadan; “bireyselleşememe” vurgusundan tartışılabilir olduğu Müslüman toplumlarda sıkıntıyı çözebilecek bir noktada durmamaktadır.

Modernliğin bir diğer sıkıntısı olarak dile getirilen “araçsal aklın öncelik kazanması” meselesi de, Batı ve Müslüman toplumların pratikleri üzerinden tartışılmaya değer bir konu olarak durmaktadır. Batıda, hemen her alanda belirleyici olduğu söylenen “verimlilik”, “maliyet”, “fayda” ve “çıkar” gibi kavramların geçerliliği yanında, kendi içinde tutarlılığı olan, “kitaba uygun” bir rasyonelliğin de olduğu görülmektedir. İnsanların çoğunlukla neyi nasıl yapacaklarını, süreçleri ve sonuçları öngörebilmeleri söz konusu iken; Müslüman toplumlarda ise gündelik işlerin “kitabına uydurulabildiği” bir belirsizlik ve öngörülemezlik söz konusudur. Bu minvalde, Müslüman toplumlar için “verimlilik”, “maliyet”, “fayda” gibi kavramların ön planda olduğu bir toplumsal yapıdan bahsetmek zor olduğu gibi; “ahlaklı”, erdemli”, “rasyonel” bir yapıdan da bahsetme imkânı da oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla, İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, modernliğin önemli sıkıntılarının biri olarak ortaya koyulan, “aklın araçsallaştırılması” konusunda Batı toplumları için çözüm oluşturabilme imkânına sahip iken, araçsal aklın gündelik yaşam pratiklerini

yönlendirmediği Müslüman toplumlar için böyle bir imkândan yoksun olduğu söylenebilir.

Yukarıda bahsedildiği gibi, modernlik insanları gündelik hayattaki sözde konfora razı ederek, görünüşte “demokratik”, “özgürlükçü”, “eşitlikçi” ama gerçekte hiç de öyle olmayan bir siyaset alanına hapsedilmektedir (Taylor, 2011, ss. 15, 16). Avrupa’da ve özellikle ABD’de de yapılan seçimlerin büyük oranda başta televizyonlar ve gazeteler olmak üzere kitle iletişim araçlarının yoğun etkisi altında yapıldığı ve hatta kitle iletişim araçlarının bireylerin yaşamını şekillendirme hususunda yasama, yürütme ve yargıdan daha fazla güce sahip olduğu ifade edilmektedir (Oswald, 1994). Toplumun sosyo-politik ilgisinin çok düşük olduğu ve özel yaşamında keyfini kaçırarak bir şey olmadığı sürece güncel meselelerle ilgilenmediği; çoğunlukla televizyon ve gazetelerin verdiği haberlerin doğruluğunu sorgulama ihtiyacı hissetmeden kabullendiği anlaşılmaktadır. Çoğu Müslüman toplumda ise sosyo-politik alan ya toplumun büyük çoğunluğunu dışarıda tutarak ya da çok azını işin içine katarak şekillenmektedir. Türkiye’de ise sosyo-politik alana ilgi ve katılımın yüksek olması yanında, bunun “nitelikli” ve “dönüştürücü” bir etkiye sahip olduğunu söylemek güçtür. İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin bu alandaki “düzeltici” ve “dönüştürücü” imkânının da, “bireycilik” ve “aklın araçsallaştırılması” meselelerinde olduğu gibi oldukça tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir.

Modernliğe dair eleştirilerin en dikkat çekici olanlarından bir diğeri ise “gelir adaletsizliği”, “üretim ve tüketim çılgınlığı” gibi sosyo-ekonomik alana dair konulardır. Çünkü modern toplumlar, önlerinde duran ihtiyaç listelerinin gerçekliğini sorgulayamaz durumda olan insanların oluşturduğu, “varlığı” ve “mutluluğu” tüketime bağlı, “tüketim toplumlarıdır” (Baudrillard, 2008). Batı toplumları ve Müslüman toplumlar üretim ve tüketim konuları karşılaştırıldığında farklılık göstermektedir. Batı toplumlarında üretim ve tüketim “çılgınlığı”ndan bahsedilirken, Müslüman toplumlarda çoğunlukla tüketim “çılgınlığı”ndan bahsedilebilir. Modern insanın içinde bulunduğu para kazanma hırsı ve tüketim çılgınlığı için Durning (1998) ve Skidelsky’lerin (2014) gündeme getirdikleri “Ne kadarı yeterli?” sorusu, irfani-tasavvufi anlayış ve gelenek içinden bakıldığında anlamlı bir soru olarak durmaktadır. Çünkü bu geleneğin en güçlü tarafının, insanların dünya malına yönelik düşkünlüğünü azaltmak ve servet yığmalarını engellemek olduğu ifade edilmektedir. Bununla ilintili olarak ele alınabilecek olan bir başka husus da “israf” meselesidir. Bauman, (2013, s. 38) bu konuyu, “Bana fırlatıp attığın şeyi söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!” cümlesiyle çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Bir örnek olması bakımından, Toprak Mahsulleri Ofisi’nin (TMO, 2013) 2013 yılında ülke

genelinde yaptığı araştırmada, günlük üretilen 90 milyon civarındaki ekmeğin yaklaşık 5 milyonunun çöpe atıldığı tespit edilmiştir. Bu rakam açıkça yaklaşık 5 milyon insanın günlük ekmeğe ihtiyacına denk gelmektedir. Ekmeğin kutsal “nimet” olarak kabul edildiği ülkemizde, yılda 2 milyar civarında ekmeğin çöpe atıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tüketim çılgınlığı ve israf konularında, en önemli prensipleri arasında hiç bir nimetin israf edilmemesi ve dünya malına tamah edilmemesi olan irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin modern dünyaya çözüm oluşturma imkânı sunduğu söylenebilir.

Modernliğe yönelik dikkat çekici tespit ve eleştirileri olan Han (2015) ise, günümüz toplumlarının karşı karşıya olduğu en ciddi problemlerin sinirsel (neural) hastalıklar olduğunu ifade eder. Modernliğin yukarıda sayılan problemleri Batı ve Müslüman toplumlar için bazı farklılıklar gösterse de, bu problemin bütün toplumları ciddi oranda etkileyebileceği anlaşılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü’ne göre depresyonun 2020 yılında, yaşam kalitesini bozan ve yeti yitimine yol açan hastalıklar arasında birinci sırayı alacağı tahmin edilmektedir (Sezgen, 2016). İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, insanların iç dünyasını düzenleyip “iyileştirerek” onları içlerinden yakalamayı başaran eğitsel gücünün son derece yüksek olması nedeniyle (Kutluer, 2011, s. 131), modernliğin ortaya çıkardığı sinirsel (neural) hastalıklara ve çıkmazlara çözüm olabilme imkânının da oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

Sonuç

Makale, modernliğin sıkıntıları bağlamında dile getirilen “bireycilik”, “araçsal aklın öncelik kazanması”, “siyasal alana ilgisizlik”, “üretim ve tüketim çılgınlığı”, “sinirsel (neural) hastalıklar” gibi konularda irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, Batı ve Müslüman toplumlar için çözüm oluşturma imkânını tartışmaya açmayı amaçlamıştır. Bu yüzden, makalede yer alan tespitler, amaçlanan bu tartışmaya başlangıç düzeyinde bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Modernliğin sıkıntıları içinde yer alan “bireycilik” ve “aklın araçsallaştırılması” meselelerinin, Batı ve Müslüman toplumlar için farklı şekillerde değerlendirilmesi faydalı olacaktır. İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, Batı toplumlarının bu sıkıntılarına dair çözüm oluşturma imkânı söz konusu iken, Müslüman toplumlar için aynı imkânı sunmadığı; tüketim, israf ve sinirsel hastalıklar gibi konularda ise hem Batı hem de Müslüman toplumlar için çözüm oluşturma imkânının oldukça fazla olduğu söylenebilir. Ancak bu imkânın, bu anlayış ve geleneğin kendisine yönelik yapılan eleştirileri ciddiye alarak, öz eleştiri yapabilmesiyle yakından ilgili olduğunu da belirtmek gerekir.

Bugüne kadar irfani-tasavvufi anlayış ve geleneğe karşı “toptancı” yaklaşımların hiçbir fayda vermediği görülmüştür. Toplumsal yapıyı etkileme gücü yüksek olan bu geleneğin, yüzyıllardır yetiştirdiği ve İslam entelektüel geleneğine kazandırdığı önemli isimlerin ve onların eserlerinin üzerine nitelikli çalışmalar yapılmasının bu anlayış ve geleneğin teorik yapısını güçlendireceği söylenebilir.

İrfani-tasavvufi anlayış ve geleneğin, modern dünyanın bunalımlarına “yegâne” çözüm olarak değil, sunabileceği katkı bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, bu anlayış ve geleneğin sosyoloji, psikoloji, pedagoji, eğitim gibi alanlarla irtibatını kurabilecek sosyal bilim çalışmalarına ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- BAKIRCI, M. (2016). Modern Dünyanın Bunalımlarına Tasavvufi/İrfani Yaklaşımların/Geleneğin Çözüm Oluşturma İmkânı-Hoca Ahmed Yesevi Örneği. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ö. Kul ve diğerleri, Cilt: 2, ss. 927-944, İstanbul.
- BAUDRİLLARD, J. (2008). *Tüketim Toplumu*, çev. H. Deliçaylı, F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2013). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* çev. H. Keser, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CRARY, J. (2015). *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, çev. N. Çatlı, İstanbul: Metis Yayınları.
- DURNİNG, A. T. (1998). *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*, çev. S. Çağlayan, Ankara: Tübitak-Tema Vakfı Yayınları.
- EİSENSTADT, S. N. (2007). *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- EİSENSTADT, S. N., Sachsenmaier, D., & Riedel, J. (2002). *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, Leiden: Brill.

ERAYDIN, S. (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

GIDDENS, A. (1996). *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, John Wiley & Sons.

GÖLE, N. (2004). Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine. *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. U. Kocabaşoğlu, Cilt: 3, ss. 56-67. İstanbul: İletişim Yayınları.

HAN, B. C. (2015). *Yorgunluk Toplumu*, çev. S. Yalçın, İstanbul: Açılım Kitap.

HORKHEİMER, M. (1998). *Akil Tutulması*, çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

KARA, İ. (2003). *Din ile modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KNYSHK, A. (2011). *Tasavvuf Tarihi*, çev. İ. Durdu, İstanbul: Ufuk Kitapları.

KUTLUER, İ. (2001). *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık.

MACINTYRE, A. (2001). *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

NICKOLSON, R. A. (2004). *İslâm Sûfileri*, çev. Y. Belli, M. Temelli, Ankara: Çağlar Yayınları.

OSWALD, K. A. (1994). Mass Media and the Transformation of American Politics, *Marquette Law Review*, 77(2), 385.

ÖNGÖREN, R. (2011). Tasavvuf, *DİA*, Cilt: 40, ss. 121-124. İstanbul: TDV Yayınevi

POLANYİ, K. (2001). 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*, Boston: Beacon Press.

REHMAN, S. S., & Askari, H. (2010). An Economic İslamicity index, *Global Economy Journal*, 10(3).

REHMAN, S. S., & Askari, H. (2010). How İslamic are İslamic Countries? *Global Economy Journal*, 10(2).

RİTZER, G. (2011). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Ş. S. Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SEZGEN, A. (2016). *Lise Öğrencilerinin Antidepresan Kullanma Durumları ve Bunu Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Koç Üniversitesi, İstanbul.

SKIDELSKY, E., & Skidelsky, R. (2014). *Ne Kadarı Yeterli? Para Sevgisi ve İyi Yaşam Mücadelesi*, çev. L. Konyar, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

SOLMAZ, B. (2011). Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32(32), ss. 35-58.

TAYLOR, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TMO, (2013). *Türkiye'de Ekmek İsrafi Araştırması*, Ankara: Toprak Mahsulleri Ofisi.

TOURAİNE, A. (2014). *Modernliğin Eleştirisi*, çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ULUDAĞ, S. (1994). *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ÜNAL, M. S. (2011). *Dinsel Bireycilik*, İstanbul: Açılım Kitap.

WEBER, M. (1993). *Sosyoloji Yazıları*, çev. T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

YILMAZ, H. K. (1994). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar: Tarihi, Kavramları ve Mes'eleleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Oğuzhan EKİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum-TÜRKİYE
Technische Universität Erzurum, Philosophische Fakultät, Fachbereich Soziologie, Erzurum-TURKEY
ORCID: 0000-0002-1872-2496
oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr

Naturzustand, *Conditio Humana* und das Problem einer Staatskonstruktion der Vernunft bei Hobbes

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, die zentralen Begriffe der politischen Theorie von Thomas Hobbes, die Begriffe Naturzustand und *conditio humana* sowie die Bedingungen der Möglichkeit einer gerechten Ordnung durch die Konstruktion eines starken Staates, verstanden als Staat der Vernunft, zu durchleuchten. Hobbes begründet seine Staatsphilosophie als Zeuge eines blutigen Bürgerkrieges und durchdachte das Problem von Freiheit und politischer Ordnung von Grund auf. Seine Staatsphilosophie, sein pessimistisches Menschenbild und sein Bild vom Naturzustand als ein permanenter Krieg, bilden die moderne Staatskonstituierung und die philosophischen Grundlagen der realistischen Theorieschule in den Internationalen Beziehungen, die die heutige politische Praxis immer noch beeinflusst. Der Aufsatz setzt sich zum Ziel, Hobbes' Sozialtheorie, Gedankenführung und Argumentation des Naturzustandes in seinem Hauptwerk *Leviathan* zu analysieren. Bei der Analyse wird der Schwerpunkt auf der Betrachtung der Faktoren, die nach Hobbes vom Naturzustand zu einem Kriegszustand führen, liegen.

Schlüsselwörter: Thomas Hobbes, Sozialtheorie, Naturzustand, Gesellschaftsvertrag, Staat.

Hobbes'ta Doğa Durumu, *Conditio Humana* ve Akla Dayalı Devlet Sorunu

Öz

Bu çalışma, modern siyaset felsefesinin kurucularından biri olan Thomas Hobbes'un siyasi kuramının temel kavramlarını; doğa durumu ve insanlık durumu kavramlarını irdeleyecek ve akla dayalı güçlü bir devletin kurulması suretiyle adil bir düzenin oluşmasını mümkün kılan koşulları tartışacaktır. Kanlı bir iç savaşın gölgesinde siyaset felsefesini geliştiren; özgürlük ve siyasi düzen gibi kadim meseleleri yeniden ele alan Hobbes'un insana dair kötümser yaklaşımı ve süregelen bir savaş olarak tarif ettiği doğa durumu düşüncesi, onun siyaset felsefesinde belirleyici bir rol oynadığı kadar modern devletin oluşum sürecinde ve uluslararası ilişkilerde hala daha etkin olan realizm okulunun felsefi temellerinin atılmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Hobbes'un en önemli çalışması kabul edilen *Leviathan* kitabını merkeze alan bu çalışma, konuyla ilgili geliştirilen argümanları analiz etmeyi ve doğa durumundan savaş durumuna sürükleyen faktörleri ve sivil yaşama geçişi açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Hobbes, Sosyal Teori, Doğa Durumu, Toplum Sözleşmesi, Devlet.

I. Einleitung

“Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft, die um des bloßen Überlebenswillen einmal entstanden ist und nun um des vollkommenen Lebens willen besteht.” Aristoteles (I 2, 1252 b 27)

Wie die gerechte Ordnung beschaffen sei, ist bereits seit Anbeginn des philosophischen Denkens in der Antike der Kerntopos der politischen Wissenschaft. Das Spannungsverhältnis zwischen dem Willen des Einzelnen, der in einer Gemeinschaft aufgehoben werden soll und muss, um die Bedingung der Möglichkeit von politischer Ordnung überhaupt zu schaffen, ist in der politischen Theorie seitdem immer wieder neu ausgelotet worden. Dabei jedoch kristallisiert sich ein immer wieder variierendes Deutungsmuster heraus, das die Freiheit des Einzelnen und die Schaffung einer gerechten, meistens durch Zwang (im Sinne von göttlicher- theologischer, resp. später politisch-monarchisch) vermittelten Souveränität der herrschenden Ordnung andererseits, immer wieder neu ins Verhältnis zueinander setzt.

Zu Anbeginn des politischen Denkens herrscht die “transzendental gedachte”¹ politische Ordnung vor.² Der antike Stadtstaat -die platonische Polis- fundiert sich aus einer politischen Ordnung, in der die Herrschenden *Philosophen* sein sollen (Bordt 2006: 131-133). Der ideale -weil gerechte- Staat konstituiert sich hier aus dem harmonischen Zusammenspiel der verschiedenen Klassen. Unter einer *Herrschaft der Besten* verwirklicht sich die ideale Polis, indem jede Klasse und mit ihr jeder einzelne nach seinen Fähigkeiten und Talenten, das tut, was er am besten kann.

Aus dieser antiken Perspektive ist der beste Staat verwirklichte Gerechtigkeit. Doch Gerechtigkeit meint hier (noch) nicht den modernen Terminus des liberalistischen nach-revolutionären Diktums Freiheit, Gleichheit im Sinne einer universalisierenden Gleichstellung aller Bürger vor dem Gesetz, sondern begreift diese als jene in der politischen Gemeinschaft strukturell angelegte Möglichkeit, dass “jeder einzelne [eine] von all den Aufgaben des Staates durchführen [solle], wozu sich sein Anlage am besten eigne”. Staatliche (i.e. Politische) Gerechtigkeit entspricht also gerade nicht dem Typus egalitärer Gleichmachung sämtlicher Teilhaber an der politischen Gemeinschaft,

¹ Lukacs spricht von der *transzendentalen Obdachlosigkeit* der Moderne im Gegensatz zur Antike (Lukacs 1983: 32).

² Das klassische philosophische Denken der Antike, welches sich mit den Dingen des Politischen, kurzum den “Πολιτικά” beschäftigt, ist zu Beginn bei Platon geprägt von der Auffassung, dass die Staatsverfassung einer politischen Gemeinschaft von der größtmöglichen Verwirklichung eines Staatsideals getragen ist, das sich an der politischen Tugend als Realisierung des Gemeinwohls- orientiert (Schultze 1995: 137).

sondern umfasst den Ausdruck der Vorstellung, dass ein jeder seine Aufgabe vollende und nicht alles mögliche betreibe.

Jene politische Ordnung also die jeden gemäß seiner natürlichen Anlage Freiheit gewährt, kann somit aus dieser (platonischen) Perspektive als gerecht bezeichnet werden; der Staat, der dieser natürlichen Ordnung Struktur verleiht, ist sittlicher Staat. Die Demokratie als Staatsform im heutigen postmodernen Sinne, gehört- hätte Platon diese heutigen Realisierungsformen hypothetischerweise gekannt- nur bedingt zu dem, was Platon mit einer gerechten Ordnung verbunden hätte. Was heute als Demokratie (Gr. Δημοκρατία, von δῆμος [dēmos], “Volk”, und κρατία [kratía], “Herrschaft”) im vorwiegend westlichen Teil der Hemisphäre praktiziert wird, orientiert sich am perikleischen Ideal (ca. 490- 229 v. Chr.), das die Demokratie als Volksherrschaft konzipiert, in der *der Staat nicht auf wenige Bürger, sondern einige größere Zahl gestellt ist* (Thucydides 2002: 111).

Platon jedoch sieht die Verwirklichung politischer Αρετή (Tugend) und Δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) nur möglich durch eine herrschende Klasse des Philosophentums, der Monarchie und Aristokratie. Die Demokratie als Herrschaftsform über das Gemeinwesen erscheint jedoch im platonischen Staatskonzept als negativer Gegenbegriff zur als wahr, richtig oder positiv erachteten Staatsverfassung der Aristokratie, neben Oligarchie (als Gegenbegriff zur Monarchie) und der Tyrannis (als Gegenbegriff zum Philosophentum). Sie ist somit keineswegs politischer Idealzustand, sondern im Sinne Platons eher eine Niedergangerscheinung in der sie *als Regierung der Menge, die mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen [...] über die, welche das Vermögen haben, regiert* und ihr einziger Vorteil, laut Platon, stellt der Umstand dar, dass diese *[...] eine angenehme, herrenlose und bunte Verfassung [sei], [die] ohne Unterschied Gleichen und Ungleichen die selbe Gleichheit zuteilt* (Platon 1990: 515).

Dies jedoch widerspricht der platonischen Konzeption des Idealstaates, in dem der Begriff der Gerechtigkeit als Grundlage der Sittlichkeit gerade darin zum Ausdruck kommt, dass jeder mittels seiner natürlichen Anlagen handelt. Doch die Natur ist mannigfaltig, komplex und multipel. Nicht jedem steht es daher zu, zu herrschen. So wie nicht alle Menschen die gleichen Talente und Fähigkeiten in sich tragen, Schuhe anzufertigen, zu musizieren, Schiffsmann zu sein etc. Die Forderung nach dem universalen Prinzip des “gleichen Rechts für alle“ kann in diesem Zusammenhang nur als inakzeptabel zurückgewiesen werden.

Der platonische Idealstaat an sich will somit kein Handlungsmodell für kommende Epochen stellen, sondern beschreibt einen staatlichen Idealzustand, dessen Konstrukt richtungweisend sein mag, jedoch einen nicht realisierbaren Idealzustand umreißt. So schreibt Apelt in seiner Einleitung zu Platon's "Der Staat": "Der platonische Staat ist nicht gewesen, er ist nicht, und doch: er wird immer sein; nicht als Leitstern für die Politik, wohl aber als ein Antrieb zur sittlicher Erhebung. Und als solchen wollte Platon ihn schließlich auch nur betrachtet wissen. Das sagt er uns selbst am Ende des neunten Buches, das in gewisser Weise den Schluss des ganzen bildet. Da versichert er uns feierlich: *Auf Erden findet er sich nirgends. Aber im Himmel ist er vielleicht als Muster hingestellt für den, der ihn anschauet und gemäß dem Erschaute sein eigenes Inneres gestalten will.* (Platon 1998: XVII).

Platon unterscheidet hier explizit den Stand der Philosophenherrscher, Wächter der demokratischen Polis in Verteidigung gegen die Barbaren nach außen, sowie die dritte Klasse der einfachen Bürger, Bauern, Handwerker und Händler. Dass aus dem politischen Wirken Frauen und Sklaven kategorisch ausgeschlossen waren, mag den Leser aus heutiger Sicht befremdlich anmuten, soll aber diese kurze Skizze platonischer Staatstheorie nicht in ein falsches Bild rücken.³ Konzipiert somit Platon die gerechte Ordnung des idealen demokratischen Stadtstaates in Korrespondenz zu den drei Seelenteilen (Vernunft/ Herrscher, Leidenschaften/ Hüter der Demokratie und Klasse der einfachen Bürger) umreißt Aristoteles den Gegenstand politischer Ordnung indem er beim Menschen als *zoon politikon* ansetzt: die *conditio humana* charakterisiert sich hier durch ihren sozialen- politischen Wesenszug.

Eine ideale politische Ordnung im aristotelischen Sinne lässt sich aber nur in Verbindung mit der Realisierung eines ethisch betrachteten höchsten Gutes innerhalb der Gemeinschaftsordnung verwirklichen. Tugendhaftes Handeln wird hier im politischen Handlungsrahmen vollzogen durch die Krone der Tugend -der vollendeten Tugend- der Gerechtigkeit. So schreibt Buchheim: *Gerechtigkeit ist die soziale und damit im aristotelischen Sinn politische Bürgertugend par excellence.* (Buchheim 2015: 153). Charakteristikum des aristotelischen Ansatzes hierbei ist, dass der Mensch als politisches Wesen per se gedacht wird. Ihm dabei quasi als Naturanlage mitgegeben ist die *conditio humana* eines natürlichen Bedürfnisses, soziales Wesen und Mitglied einer natürlichen Gemeinschaft und Teil einer gerechten Gemeinschaftsordnung zu sein. Anders als die bisher betrachteten Ansätze betrachtet die Neuzeit das Verhältnis von

³ Der Verfasser des Aufsatzes ist sich der Historizität des jeweiligen ideengeschichtlichen Ansatzes bewusst- und schliesst sich selbst und den vorliegenden Aufsatz darin mit ein.

Einzelwesen und Gemeinschaft. Nicht länger steht die gerechte Ordnung eines ideal gedachten Staates außer Frage, vielmehr wird die Möglichkeit eines sozialen Lebens selbst in Frage gestellt. Beispielhafter Ansatz einer solchen Auseinandersetzung vor dem Hintergrund einer brüchig, weil fragwürdig gewordenen Ordnung ist die politische Theorie des Thomas Hobbes. Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Besonderheiten dieser politischen Theorie unter Bezugnahme auf die zentralen Begriffe jeglicher Sozialtheorie und politischen Theorie, den Begriffen *Naturzustand* und *conditio humana* sowie der Bedingungen der Möglichkeit einer gerechten Ordnung durch die Konstruktion eines starken Staates, verstanden als Staat der "Vernunft", zu durchleuchten.

II. Hobbes' Menschenbild: *Homo homini Lupus*

Der Mensch ist ein soziales Wesen so meint es Hobbes wie Aristoteles, der vom *zoon politikon* spricht. Doch anders als Aristoteles zeichnet Hobbes im gleichen Atem das negative Bild eines prä-staatlichen Naturzustandes des *homo homini lupus*. Der Mensch ist des Menschen Wolf, immer ausgehend von einer Seinsweise ohne politische Ordnung, die den Menschen vor dem Menschen des Naturzustandes schützt.⁴ Der vorstaatliche Seinszustand ist barbarisch, der eine trachtet nach Besitz und Leben des Anderen, bei Aristoteles quasi noch als sich selbst regulierende göttliche Ordnung gedacht.⁵ Nicht wie die Stoa behauptet, entspringt das Sein der Wesen einer natürlichen, sich quasi selbst-regelnden göttlichen Ordnung, der vor-staatliche Zustand aus der Sicht Hobbes ist ein barbarischer Kriegszustand, in welchem das Individuum nach dem Besitz und Leben seines Gegenübers trachtet. Der Mensch hat viele Wünsche und strebt sich nach persönlichen Vorteile also nach Erhaltung seiner Existenz und möchte als gierendes Wesen möchte Dinge besitzen (Ben-Amittay 1983: 163-164). Soziale Feindschaft entsteht aus der Gier, aus dem Wunsch nach jeder Art von Reichtum und Macht, bleibt diese Gier ungezügelt ohne eine ihn bändigende politische Ordnung, herrscht der Krieg aller gegen alle. (Hobbes 2003: 91)

Anders als bei Aristoteles ist auch die Errichtung einer politischen Ordnung nicht aus dem Motiv bestrebt die sittlich bestmögliche Ordnung zu konstruieren. Aus der Staats- und Schutzlosigkeit des Einzelnen stellt die Herstellung einer politischen Ordnung nicht ethisches Sittlichkeitsstreben per se dar. Vielmehr geht es hier darum

⁴ „Der Mensch ist des Menschen Wolf- Man to man is an artant wolf“ (Hobbes 1996: XXVI).

⁵ Es gilt hierbei den vorstaatlichen Naturzustand als Kriegszustand nicht als realiter sondern als aus theoretisch entthobener Perspektive zu betrachten!

eine Bedingung der Möglichkeit zu überleben überhaupt herzustellen. Hobbes erteilt somit auch hier dem aristotelischen politischen Ethik Begriff eine klare Absage, sondern diese Ordnungsleistung entspringt in erster Linie dem vitalen Selbstinteresse des einzelnen zu überleben, denn im Naturzustand zeigt sich, dass [...] *der Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, (den ich den Naturzustand nennen möchte) nur der Krieg aller gegen alle ist und dass in diesem Kriege alle ein Recht auf alles haben.* (Hobbes 2017: 223).

Es geht um die Erhaltung der Menschheit, die Bannung des selbstzerstörerischen Dämons, der jeder vor-sozialen Gruppe inne ist. Das (vor-) soziale Leben wäre hier eine Ausgeburt an Barbarei, verroht und brutal, unmoralisch und lebensunwürdig. Die ungesicherte Perspektive des rechtsfreien gesetzes- und staatenlosen Zustandes, die Begierden des vorstaatlichen menschlichen Wesens als eines von Trieben und Selbstsucht getriebenen animalischen Seins, dieser unsittliche, amoralische Existenzzustand käme, konsequent zu Ende gedacht, der Selbstausrottung der menschlichen Art per se gleich, denn in diesem (gedachten) Zustand würde wahrscheinlich niemand eines natürlichen Todes streben und das Leben wäre verroht, armselig und brutal. Dieser Seinszustand wäre inhuman.

Das implizite Wissen um die wortwörtliche Inhumanität dieses menschlichen Seinszustandes führt zur freiwilligen Überantwortung des eigenen Willens unter den Willen eines Souveräns, der im Besitz der Einzelwillen zum Träger des Zentralgewalt-der staatlichen Souveränität- generiert. Erst der Vertragsabschluss mit dem Souverän und die Überantwortung des eigenen Willens an diesen, generiert eine staatliche Gewalt und mit ihr gleichsam eine lebbare, humane politische Ordnung, in der Frieden herrscht und der einzelne vor dem einzelnen geschützt bleibt. Dieser Vertragsschluss garantiert im Gegenzug die Eindämmung der individuellen Willkür sowie die Errichtung und Sicherung einer rechtlichen Ordnung, die das Leben des einzelnen unter Schutz stellt und den Frieden zwischen den vormals divergenten Einzelwillen herstellt (Waas 2018: 17-33).

Diese zentrale Staatsgewalt trägt zwar den aus der Bibel herrührenden Namen eines alt-testamentarischen Seeungeheuers, hat jedoch als Vertragsbund zwischen einzelnen keinen eigentlichen Bezug mehr zu einem ideellen Raum transzendentaler Weltsicht. Im Gegenteil, konzipiert in einer Zeit barbarischer Religionskriege, radikalisiert Hobbes den weltlichen äußeren Staat augustinerischer und lutherischer Prägung, indem er ihn als *Konstrukt menschlicher Willensentäußerung* zugunsten einer

kollektiv geteilten, Mensch und Besitz schützenden politischen Lebensordnung (*dem Leviathan*) begreift.

III. Naturzustand und *conditio humana* als politische Begriffe

“*Bellum omnium contra omnes*”

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, umreißt die antike politische Philosophie und politische Theorie den Begriff des Naturzustandes vor dem Hintergrund eines genuin positiv gedachten Menschenbildes. Insbesondere der aristotelische Ansatz versteht den Einzelnen als *per se* soziales Wesen, dem das Verlangen nach Teilhabe an einer sozialen und gerechten Ordnung *von Geburt an* mitgegeben ist. Quasi entelechetisch, verstanden als Entwicklung und Ausbildung eines in der Anlage bereits Vorhandenen entsteht hier die Ordnung einer sozialen Gemeinschaft, die Ausdruck und Verwirklichung einer natürlichen Anlage des Individuums zu sein scheint.

Diametral entgegen gesetzt zu antikem Optimismus skizziert Thomas Hobbes im *Leviathan* den Menschen im Naturzustand⁶ als von Argwohn, Kriegslust, Neid und Selbsterhaltungstrieb gebeuteltes und getriebenes Wesen. Seinen *eigenen Verstand gleichsam aus der Nähe* den des Nebenmenschen jedoch *aus der Ferne betrachtend* harrt er in einer von Furcht und Angst geprägten Existenz, ein anderer könne ihm zuvorkommen und ihn nicht nur der materiellen und *per se* knappen vorhandenen materiellen Güter berauben, sondern ihm auch ebenso nach dem Leben trachten. Da alle Menschen von Natur aus hinsichtlich ihrer Körper- und Geistesfähigkeiten in etwa gleich begabt sind⁷ muss der Mensch konsequenterweise ständig mit dem Schlimmsten rechnen: Angst und Furcht vor seinem Nächsten, er möge ihn berauben oder ihm das Leben nehmen, bestimmen diesen vor-staatlichen Existenzzustand. So gesehen, ist der Mensch des Menschen Feind: ein soziales Leben in Frieden und Freiheit ist nicht denkbar.

⁶ Als Naturzustand soll im folgenden eine menschliche Seinsweise verstanden werden, die sich durch Vor-staatlichkeit, d.h. durch das Fehlen einer übergeordneten Instanz auszeichnet. Es ist fraglich, ob sich ein derartiger Zustand faktisch historisch nachweisen kann. In diesem Sinne ist dieser Zustand idealiter gedacht. MacPherson betrachtet das Hobbessche Menschenbild aus Ausdruck der Strukturen der englischen, bürgerlichen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts (MacPherson 1962).

⁷ Diese *Gleichheit* könnte als eine *Gleichheit im Negativen* verstanden werden. Hier geht es nicht um eine positiv *per Gesetz* formulierte Gleichheit. Eine Instanz, die diese Setzung vornehmen könnte, fehlt, wie oben beschrieben.

Naturzustand ist *permanenter Kriegszustand*, in dem der Mensch seinen Nebenmenschen fürchten und bekämpfen muss, um seine eigene Existenz zu schützen. Hobbes charakterisiert diese Situation mit dem Diktum des *Homo homini lupus*.⁸ Der egoistische Wunsch nach Ruhm, Macht und Herrschaft des Menschen über den anderen und vornehmlich die Angst um die eigene Existenz (als Selbsterhaltungstrieb) machen aus ihm ein getriebenes Wesen, dessen Seinszustand als *irrationaler Triebzustand* bezeichnet werden kann.

Der Naturzustand als vor-staatlicher menschlicher Existenzzustand ohne vermittelnde und ausgleichende Herrschaftsinstanz ist bei Hobbes als gerade nicht wie in der aristotelischen Konzeption, ein positiver Seinszustand, in dem sich die von Anfang an vorhandenen sozialen Qualitäten und/oder Anlagen frei entfalten können, sondern ein ordnungs- und orientierungsloses Sein, in dem der Mensch seinem Nebenmenschen schutzlos ausgeliefert ist.⁹

Doch nicht nur das, denn solange es keine richtende souveräne Instanz gibt, die den Unterschied zwischen Recht und Unrecht schafft, kann es dem Einzelnen nicht einmal bewusst sein, dass er sich mit seinem Handeln in einem Zustand der Rechts- und Sittenlosigkeit befindet. Als logische Konsequenz dieser *conditio humana*, die sich durch eine anarchistische- herrschaftslose Seinsweise auszeichnet, scheint es mithin auch ebenso unmöglich, dass sich ein gemeinschaftlich - gesellschaftliches Leben jedweder Art entfalten kann. Natürliche, tugendhafte Anlagen und Bedürfnisse des Menschen müssen in dieser Situation notwendigerweise verkümmern: freier Handel, Beschäftigung mit Kultur und Kunst (den gemeinhin *schönen Künsten*), die nur durch ein Leben in Frieden und Freiheit bedingt werden können, scheinen unter diesen Lebensbedingungen so gut wie ausgeschlossen.

IV. Gesellschaftsvertrag und souveräner Staat: Der Leviathan

"Auf Erden ist seinesgleichen niemand" (Buch Hiob, Kapitel 41)

Ausgehend vom zentralen Begriff jedweder politischen Theorie- dem Naturzustand-skizziert Thomas Hobbes das Grauen erregende Bild des auf sich selbst verwiesenen Menschen, der- ohne den Schutz einer die menschlichen Triebe und Leidenschaften bezwingenden Instanz- im Zustand des Naturrechts nicht nur der Wolf seines Nebenmenschen darstellt, sondern denselbigen fürchtend auch ebenso einen

⁸ "Der Mensch ist des Menschen Wolf."

⁹ "such a warre, as is of every man, against every man."

ängstlichen Hasen. Eine politische Theorie kann und darf jedoch bei der eingänglichen Schilderung dieses Zustandes nicht stehen bleiben, sondern muss vielmehr die Bedingungen der Möglichkeit politischer Ordnung gerade angesichts dieser *conditio humana* entwickeln.¹⁰

Vor dem Hintergrund der Problematik der divergenten Einzelwillen, die ohne schützende, regelnde und richtende Instanz im Kriegszustand dahinvegetieren, entwickelt Hobbes das Bild des aus der Bibel entnommenen Symbols des *Leviathan*, einem fabelhaften Seeungeheuer, das als solches die Macht und Stärke eines konstruierten und sterblichen Gottes versinnbildlicht- eines Staates der Vernunft, der in Stärke und Dominanz die divergierenden Einzelwillen eint, indem er sie in einem einzigen Einzelwillen, der uneingeschränkten Herrschaftsmacht des Souveräns unterstellt. Diese Machtrelation entsteht als Subsumtion der vielen Einzelwillen unter *einen* Einzelwillen, den diese per *Gesellschaftsvertrag* anerkennen. Der so geschlossene Gesellschaftsvertrag ist somit per se auch immer ein Herrschaftsvertrag und führt somit zur Konstruktion eines Vernunftstaates, der durch die Personalisierung eines stellvertretenden Souveräns korporalisiert und repräsentiert wird. Repräsentation wird hierbei nicht als bloße Stellvertretung im Sinne politischen Funktionalismus verstanden, sondern führt vielmehr zu der Sichtbarmachung eines ideell Gedachten, dass als Repräsentant der Einzelwillen die uneingeschränkte Handlungsmacht des Souveräns verkörpert.

Die Unterordnung des einzelnen unter diesen mit dem Souverän geschlossenen Vertrag, indem der einzelne, sich quasi seiner Schwäche und Ausgeliefertseins bewusst wird, dem Souverän seinen Einzelwillen überantwortet führt, übergibt einer souveränen -also uneingeschränkten- Machtinstanz die absolute Entscheidungsmacht, führt aber in dem Moment, in dem nicht nur ein sondern *alle* Einzelwillen das gleiche Handlungsmuster vollziehen, zur Konstruktion einer uneingeschränkten Herrschaftsinstanz- einem souveränen Staat einerseits, aber auch zur Garantie von Frieden und Freiheit für den einzelnen, der durch die Teilhabe am geschlossenen Vertrag erst zu einem Bürger wird, dem Rechte in einem Kollektiv überantwortet werden. So gesehen wird der Staat als Verkörperung sämtlicher Einzelwillen in der Staatsmaschinerie eines einzelnen *künstlichen Menschens* verstanden. Dabei gilt der bis heute im internationalen Völkerrecht geltende Grundsatz des "pacta sunt servanda";

¹⁰ Ob Hobbes den Zustand des Naturrechts gerade aus diesem Grunde so eindringlich schildert, um seine Fassung der Bedingungen der Möglichkeit politischer Ordnung zu präsentieren und legitimieren, sei dahingestellt. Diese Frage wird daher im folgenden ausgeklammert.

geschlossene Verträge und damit verknüpfte Vereinbarungen *sind* einzuhalten. Dies bedeutet, dass die dem Staat überantwortete Handlungsvollmacht und die damit zu vollziehenden Handlungen durch den Vertragsabschluss mit den Einzelnen immer als im Sinne des Gemeinwesens verstanden werden sollen und müssen, um einerseits die Freiheiten und Rechte des Einzelnen und den Frieden weiterhin garantieren, aber auch die Souveränität und Einheit des Staates auf Dauer stellen zu können.¹¹ Dies kann auch *im Notfall* gegen den expliziten Willen der einzelnen Bürger geschehen, da nunmehr der Staat im Sinne des Gemeinwohls und dies bedeutet: immer unter dem Prinzip der *Aufrechterhaltung der souveränen Handlungsmächtigkeit des Souveräns* erfolgen muss. Der oberste Souverän untersteht somit *nicht* einem bürgerlichen Gesetzesbuch jedweder Art, da vielmehr der Souverän selbst erst die Gültigkeit dieses Gesetzes fundiert. Nur so können, wie oben erwähnt, Frieden nach außen und Freiheit nach innen garantiert und die grauenhaften Konsequenzen eines herrschafts- und vernunftlosen Naturzustandes umgangen werden.

Der Staat des *Leviathan* entspringt nicht länger der Verbundenheit politischer Handlungsmacht in der Geschlossenheit der Ausrichtung auf eine ideelle Sphäre wie im platonischen Idealstaat, sondern der Staat des Leviathan ist ein durch die Übereinkunft von Menschen konstruierter sterblicher, profaner, weltlicher Staat, *nicht* länger dazu konstruiert den Menschen zu sittlichem Handeln *zu erziehen*, wie z.B. noch bei Aristoteles, sondern, dazu da, das Verhalten des einzelnen im Sinne der gemeinschaftlichen Friedensordnung *zu disziplinieren*. Eine christlich- theologische Herrschaftslegitimation entfällt. Wolfgang Kersting bemerkt hierzu:

Es geht Hobbes [...] vor allem darum, die als notwendig ermittelte absolute Souveränität des Staates vor dem kirchlichen Suprematieanspruch zu schützen um den Primat der Politik zu sichern. Die Konsequenzen dieses Beweises der Verträglichkeit von politischer Vernunft und geoffenbarter, biblischer Wahrheit sind die Ausdehnung des Interpretationsmonopols des Staates auch auf die Kerngehalte der religiösen Lehre einerseits und die Entpolitisierung der Religion andererseits. Die Wahrheitsüberzeugungen des Gläubigen werden ins Exil des subjektiven Gewissens geschickt. (Kersting 2007: 224).

Das hobbessche Konzept des rationalen -weltlichen- Staates als Ordnungs- und Disziplinierungsmacht hat zu einem religions-neutralen Staatskonzept geführt und den

¹¹ Was hier wie die Legitimation eines starken Staates, auch notfalls gegen den Willen des einzelnen, autoritär anmutet, muss als Konzeption einer Staatstheorie verstanden werden, die vor dem Hintergrund einer in Bürger- und Religionskriegen zerrissenen englischen Nation entstand. Zum historischen Kontext wird hier auf den Lebenslauf Thomas Hobbes im Anhang verwiesen.

Säkularisationsprozess als Kennzeichen moderner Staatstheorie weiter vorangetrieben: [...] dieses individualistische, egalitarische und prozeduralistische Begründungsmodell gibt dem Selbstverständnis der politischen Moderne bis heute authentischen begrifflichen Ausdruck. (Kersting 2007: 225).

V. Schluss und Fazit

Vor dem Hintergrund einer fragwürdig gewordenen Gesellschaftsordnung umreißt Thomas Hobbes im *Leviathan* die Bedingung der Möglichkeit einer politischen Ordnung, die ausgehend von den divergenten, sich selbst bekriegenden Einzelwillen seiner Bürger eine souveräne Handlungsmacht konstruieren muss, um einen handlungsfähigen Staat herzustellen und die Freiheit seiner Bürger und den Frieden garantieren zu können. Die Grausamkeit und Unerbittlichkeit des Naturzustandes kann nur durch die Stärke einer obersten Instanz gebändigt werden, die die Einzelwillen einer einzigen Handlungsmacht unterstellt. Der Trieb auf Selbsterhaltung, der mithin jedem innewohnt wird somit im positiven Sinne zur Konstruktion eines souveränen Staates gebündelt, gebändigt und befriedet.

Die divergenten Einzelwillen werden so in einem einzigen Willen aufgehoben, und die Überantwortung der Einzelwillen (als per Vertrag geschlossener Vereinbarung) hat die Schaffung eines starken und souveränen- handlungsmächtigen- Stellvertreters (Monarchen) zur Folge. In seinem Willen und seiner Handlungsmächtigkeit sind die divergenten Willen der Einzelnen aufgehoben, in ihrem Willen handelt er¹², die Problematik der Herstellung einer politischen Ordnung angesichts sich bekriegender Einzelwillen und die Schaffung einer Einheit wird durch die Schaffung des sterblichen Gottes *Leviathan*¹³ umgangen und die Möglichkeit des Zusammenlebens in *einer* politischen Gemeinschaft entwickelt.

Die Entwicklung des Souveränitätsgedankens als grundlegendem Konstituens politischer und somit staatlicher Ordnung, was Hobbes im *Leviathan* als Vertragsabschluss zwischen Einzelnen zur Herstellung einer funktionsfähigen, friedensstiftenden politischen Ordnung, die Existenz und Besitz des Einzelnen garantiert, begreift, bei Hobbes in dem Moment einer historischen Notsituation transformiert das Machtzentrum des staatlichen Ordnungsgefüges. Mit Denkern wie Hobbes, Bodin und Rousseau und Ereignissen wie die Französische Revolution wird aus dem

¹² Auch wenn es zu dem Paradoxon kommen sollte, dass er *in* ihrem Willen *gegen* ihren Willen handelt.

¹³ Die zugrundeliegende Formel als kleinster gemeinsamer Nenner, der die unterschiedlichen religiösen Parteien einen soll lautet hierbei: *Jesus ist der Christus, der uns erlösen wird.*

monarchischen Souveränen qua religiöser Legitimation ein supremus; die monarchische Souveränität generiert zur Souveränität der Nation.

Literatur

ARISTOTELES (1995). *Philosophische Schriften: Politik, Band 4*, übst. von Eugen Rolfes, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

ARISTOTELES (2007). *Nikomachische Ethik*, übst. v. Ursula Wolf, Darmstadt: WBG.

BEN-AMITTAY, Jacob (1983). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay & L. Köker, Ankara: Savaş Yayınları.

BOLZ, Norbert (2005). *Blindflug mit Zuschauer*, München: Wilhelm Fink Verlag.

BORDT, Michael (2006). *Platon*, Freiburg: Herder Verlag.

BUCHHEIM, Thomas (2015). *Aristoteles-Einführung in seine Philosophie*, Freiburg: Herder Verlag.

HOBBS, Thomas (1996). *Leviathan*, übst. von Jutta Schlösser, Hamburg: Felix Meier Verlag.

HOBBS, Thomas (2017). *Grundzüge der Philosophie: Vom Körper-Vom Menschen-Vom Bürger*, übst. V. Max Fischeisen-Köhler, Berlin: Verlag de Contumax.

HOBBS, Thomas (2003). *Leviathan. Erster und Zweiter Teil*, übst. von Jacob Peter Mayer, Nachwort von Malte Dieselhorst, Stuttgart: Philip Reclam Verlag.

KERSTING, Wolfgang (2007). “Thomas Hobbes, Leviathan (1651)”, in: Manfred Brocker (Hg.). *Geschichte des politischen Denkens*, ss. 212-227, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

LUHMANN, Niklas (2000). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

LUKACS, Georg (1983). *Zur Theorie des Romans*, Berlin: Luchterhand Verlag.

MACPHERSON, Crawford Brough (1962). *The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.

PLATON (1990). *Politikos (Band VI)*, Peter Staudacher (Bearb.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

PLATON (1998). *Sämtliche Dialoge: Der Staat (Band V)*, Otto Apelt (Bearb.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

THUCYDIDES (2002). *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, hg. und übers. von Georg Peter Landmann, Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler Verlag.

SCHULTZE, Rainer Olaf (1995). “Gemeinwohl”, in: Rainer Olaf Schultze/Dieter Nohlen (Hg.), *Politische Theorien. Lexikon der Politik I*, ss. 137-144, München: C.H.Beck Verlag.

WAAS, Lothar R. (2018). “Titel und Titelkupfer, Widmungsschreiben und Vorrede an die Leser”, in: Otfried Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes: De cive, Hobbes*, ss. 17-33, Berlin: De Gruyter Verlag.

WELWEI, Karl-Wilhelm (1998). *Die griechische Polis*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Makale Geliş | Received: 17.12.2018
Makale Kabul | Accepted: 21.12.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.495615

M. Ahmet TÜZEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
ORCID: 0000-0001-8358-0140
atuzen@gumushane.edu.tr

Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna*

Öz

Tarihsel süreç içerisinde büyük dönüşümler geçirmiş olan birey kavramı, Rönesans, Reform, Aydınlanma, kilisenin veya geleneksel dini yapının etkisini yitirishi, Sanayi devrimi, halk egemenliği gibi Avrupa'da yaşanan sosyo-politik ve kültürel değişimlerden etkilenmiştir. Toplumsal düzlemde modernliği geleneksellikten ayırtmak için kullanılan bu kavram, modern bireyi tarif eden özgürlük, eşitlik ve özerklik unsurlarını içerirken, geleneksel toplumlarda ise otoriteye bağımlılığı ve hiyerarşik insan anlayışını kapsar. Bu bakımdan modern bir kavram olan bireyi ele alırken geleneksel yapılar için geçerli olan hiyerarşik ilişkilerin çözülmesi, dinin belirleyici rolünün azalması ve iktidarın dünyevileşmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışmada Ortaçağ düşüncesinde hiyerarşik varlık zinciri içinde anlaşılan bireyin, modern siyaset düşüncesinin ortaya çıkışı ile geçirdiği dönüşüm değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Birey, Modern Devlet, Hiyerarşik Varlık Zinciri, Teleoloji.

From Hierarchical Chain of Being to Birth of the Modern Individual

Abstract

The concept of individual that has undergone great transformations in the historical process has been influenced by the socio-political and cultural changes in Europe such as Renaissance, Reform, Enlightenment, the loss of the influence of the church or traditional religious structure, industrial revolution and popular sovereignty. This concept, which is used to differentiate modernity from tradition on social plane, includes the elements of freedom, equality and autonomy that describe the modern individual, while in traditional societies it includes the dependence on the authority and the hierarchical understanding of people. In this respect, it should be taken into account the disintegration of the hierarchical relations which are valid for the traditional structures, declining the determining role of religion and the secularization of the power, while addressing the individual which is a modern concept. In this study, the transformation of the individual, which was understood within the hierarchical chain of being in the medieval thought, with the emergence of modern political philosophy will be evaluated.

Keywords: Individual, Modern State, Hierarchical Chain of Being, Teleology.

* Bu makale, 2017 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "John Rawls'un Birey Anlayışı ve Michael Sandel'in Yükümsüz Benlik Eleştirisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Batı felsefesinde insan, Antik Çağ’ı dışta bırakacak olursak, öncelikle Ortaçağ’ın sosyo-politik yapısına uygun olarak, genelde bir cemaate bağımlı olarak telakki edilmiş, sonra da modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan seküler siyasal iktidar düşüncesinin bir sonucu olarak “kendi ayakları üstünde durabilen birey” görüşü geliştirilmiştir. Tanrısal bir meşruiyete dayanan geleneksel siyasal yapılar, insanın kendiliğinden değerli olmadığı düşüncesine dayanarak, insanın ancak Tanrı’ya nispetle bir anlam ifade ettiğini (eşref-i mahlûkât) kabul etmişlerdir. Diğer taraftan modern devletin ortaya çıkışıyla siyasal meşruiyetin kaynağı bireylerin rızasına dayandırılarak, insanın kendisi bizatihi bir değer olarak ele alınmıştır. Böylece, iktidarın bir parçası olarak birey, tek başına bir değer ifade etmeye ve seküler anlamlar içermeye başlamıştır. Bu bağlamda modernleşme ile beraber Ortaçağ’daki geleneksel siyasal iktidarın dünyevileşmeye başladığı, egemenlik kavrayışının halkın egemenliğine doğru evrildiği ve böylelikle Tanrı-kul ilişkisinden “birey”e giden sürecin ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

Antik Çağ felsefesinin kendine has yorumunu içinde barındırmak suretiyle bu kültürü Rönesans dönemine bağlayan bir köprü olan Ortaçağ’ın düşünce dünyası, pek çok yönüyle teolojik unsurları ihtiva etse de sekülerliğin izlerini de taşımaktadır. Bunu XII. yüzyıla kadar Augustinus’tan esinlenen Yeni Platoncuların Hristiyanlığı sentezinde ya da XIII. yüzyılda Aquinolu Thomas’ın Hristiyanlığın varlığa ilişkin Aristotelesçi kozmik yaklaşımında görmek mümkündür. Sosyal düzeni tanzim eden bu kozmik yaklaşıma göre Evren, Tanrı’nın belli bir amaca ve düzene göre yarattığı, değişimi kabul etmeyen ve merkezinde dünyanın yer aldığı statik, bütüncül (holistik) bir yapıdır. Kilisenin hakimiyetine uygun olarak geliştirilen bu teleolojik anlayışta insan dahil olmak üzere doğanın bütün unsurları tutarlı, düzenli ve anlamlı bir bütünlüktür. Anlam ve amacın iç içe geçtiği bir yer olarak Dünya, Tanrı’nın hem eseri ve iradesinin ifadesi hem de varlığının ve kudretinin delilidir (West 2005: 206). Yaratandan yaratılan en basit varlığa uzanan bu değişmez kozmik hiyerarşi, sosyal düzeni de meşrulaştıran “altın zincir”dir (Akal 1995: 119). Buna göre Ortaçağ dünyası, Newton’un sonsuz uzayıyla kıyaslandığında kapalı ve hiyerarşik bir düzenin hakim olduğu, oldukça küçük bir yerdir. Ortaçağ felsefesinde varlık ise hem akla uygun ve maddi hem de immateryal ve sonsuz bir düzene sahipken insan da beden ve ruhtan oluştuğu için hem muvakkat hem de ebedi yönü olan bir varlıktır. Genel olarak evren ise en yüksek mertebede Tanrı’nın, en alt mertebede ise şekilsiz madde ya da hiçliğin bulunduğu hiyerarşik bir yapıdadır. Varlığın büyük zinciri ya da altın zincir olarak adlandırılan bu hiyerarşik düzen, Yeni Platonculuk’tan miras alınmış ancak Hristiyanlık ile özgün bir şekilde yorumlanmıştır.

Kutsal düzen anlamına gelen hiyerarşi kavramı, Tanrı'nın etrafında dönen meleklerin ve kutsal varlıkların düzenini açıklamak için kullanılmıştır. Bu kutsal düzen, insanın toplumsal hayatında ise sırasıyla krallar, prensler, soylular, sıradan insanlar ve kölelere kadar uzanan bir hiyerarşi şeklinde yapılandırılmıştır (Moran 2003: 160-161). Bu bağlamda insan, “universitas”ın yani kutsal bir varoluş düzenini ifade eden ve tüm evreni kapsayan bir topluluğun üyesi olarak anlaşılmıştır. Bu doğrultuda birey(leşme), hiyerarşik eşitsizliği ve değerler eşitsizliğini doğal bulan Aristoteles-Aquinolu Thomas çizgisi karşısında niteliksel eşitliğin yer aldığı, seküler modern devlet anlayışının güç kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle modern bireyin ortaya çıkışı, insanların toplu iradeleriyle oluşturduğu soyut topluluğun üyelerinin kurucu bireyler olarak kendilerini aşan yapay bir güç meydana getirmeleriyle bağlantılıdır (Akal 1995: 89-90).

Tanrı-Kul Bağlantısının Çözülüşü

Hristiyan inancının bütün toplumsal yapıyı belirlediği Ortaçağ'daki insan tasavvuru ile ilgili öne çıkan en önemli düşünür, hem Antik Çağ'ın hem de Hristiyan inancının karakteristik özelliklerini kişiliğinde birleştiren Augustinus'tur. İnsanın özünü günahkar ve dünya hayatını da bir ceza olarak kabul eden Hristiyan düşüncesinin temel esaslarına katkı yapan Augustinus, bu doğrultuda şehveti (cinsel arzu), mülk hırsını ve güç arzusunu cennetten kovulmuş insanın günahlarından sayarak insana dair olan bu tutkuları kınamıştır (Hirschman 1997: 9-10). Bu yaklaşıma göre insan, ne kadar dünya nimetlerinden ve bedensel hazlardan kaçınırsa o kadar kurtuluşa yakınlaşacaktır. Bu anlayış, netice itibarıyla dünyaya ilişkin pasif bir duruşu telkin ederken, siyasi iktidara karşı da tam bir teslimiyeti içerir. Farklı yaşam türlerini deneyimleyen Augustinus, dönemin tipik temsilcisi olarak dünya hayatından kendisini soyutlamayı, Tanrı'yı merkeze alan bir eğitimi ve Hristiyanlık ilkeleri doğrultusundaki bir yaşamı değerli görmüştür. “Anlayayım diye inanıyorum” görüşünün ilk savunucularından biri olan Augustinus, insanın kendisini bilmesine dikkat çekerek bilmenin bireysel ve varoluşsal boyutuna yer vermiş, bu sayede insanın her türlü bilginin üretilmesinde önemli bir yer tuttuğuna işaret etmiştir (Çotuksöken ve Babür 2007: 19-21). Bu dönem göze çarpan bir başka düşünür Boethius da bilme etkinliğinde insanın önemine vurgu yaparak Tanrı'yı her şeyi yoktan var eden, en yetkin ve eksiksiz varlık olarak ele almış ve bütün varlığı, Tanrıya nispetle konumlandırmıştır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, insanı diğer varlıklardan ayrı, akıl sahibi bir varlık olarak yaratmış olup insanın doğadaki diğer canlılardan ve bütün dünyevi şeylerden üstün olmasını istemiştir. Ancak, Boethius ısrarla insanın yalnızca kendini bilmeye yöneldiği zaman diğer yaratılanlardan üstün olacağını, aksi

takdirde hayvandan da aşağı düzeye ineceğini vurgular (Boethius 2006: 124-125). Döneminin ruhunu da resmeden bu düşünsel tutum, insanla ilgili her tür sorunsalın aynı zamanda hiyerarşik, ontolojik ve metafizik tartışmaları da içerdiğini göstermektedir.

Bireyden ziyade topluma öncelik veren, kolektivist bir anlayışa sahip olan ve tanrısal bir meşruiyet zeminine dayanan Ortaçağ düşüncesi, sosyal düzenin herhangi bir değişime uğramasını da yine ontolojik tartışmalarla ilişkilendirmiştir. Bu bakımdan ontolojik ve epistemolojik bir düzleme dayanan “tümeller tartışması”, modern birey anlayışının doğuşunda yaşanan kırılmanın önemli sebepleri arasında gösterilebilir. Bu tartışmanın seyrini değiştiren en önemli düşünürlerden biri olan Thomas Aquinas, Hristiyan vahyi ve Aristoteles felsefesinden hareketle inanç ve akli uzlaştırmaya çalışır. Thomas’ın inanç ve akli birleştirmesi, dini düzlemde bireyi Tanrı ile bütünleştirmekte; dünyevi kurumlar bağlamında ise bireyi topluluğun bir üyesi ve sosyal gövdenin bir bölümü olarak ayırtmaktadır (Dumont 2000: 143). Bu düşünceyi daha da ileri götüren ve tikellerin asıl gerçeklikler olduğunu ifade eden Ockhamlı William ise “universitas”ın “societas” karşısında zayıflamasında etkili olmuştur. Hristiyan bireyciliğini içeren vahiy merkezli geleneksel yaklaşım “universitas” ile yani sosyal gövdeyi, yaşayan insanların birer bölümünü oluşturduğu bir bütün olarak gören kavrayışla ifade edilir. Ancak daha sonra “societas”, yani birliktelik kavrayışı karşısında “universitas” zayıflamaya başlamıştır (Dumont 2000: 143). Tümelleri töz değil de sadece zihin kavramları olarak gören William’a göre, hiçbir tümel, zihin dışında var olan bir töz değildir ve hiçbir tekil töz de bir tümel değildir; fakat her töz sayıca bir ve tekildir (Ockham 2007: 278). Bu bağlamda William, toplumsal alanda sadece tikel insanların gerçekten var olduğunu savunmuştur (Lukes 2006: 59). “Tikel varlığın dışında ontolojik olarak gerçek olan hiçbir şey yoktur” düşüncesinin hukuk ve siyasetteki uzantısı ise insanın modern anlamdaki bireye dönüşünü ifade eder. Bu dönüşümü tamamlayan unsur iktidar kavramına yapılan vurgudur. Böylece iktidar, geleneksel yönetim ve hiyerarşinin ötesine geçerek modern anlamda bir işlevselliğe sahip olur. İktidar kavramının günümüzde içerdiği anlamını kazanmasında bu bireyciliğin etkisi olmuştur (Dumont 2000: 144-145).

William’ın tikel olarak insanı asıl gerçeklik kabul etmesine karşın bireysel anlamda insanın değerli olarak kabul edilmesi ancak Rönesans döneminde ortaya çıkmıştır. Avrupa’da cereyan eden düşünsel hareketlilikle beraber toplumsal, siyasal ve dinsel yapıdaki çatışmalar 16. yüzyılda belirginlik kazanmıştır. Modern devlete geçiş sürecinde önemli bir yere sahip olan bu çatışmalar ve sosyo-kültürel gelişmeler sonucunda gerçekleşen Reform hareketleri, Rönesans ile beraber modern toplumsal ve siyasal oluşumların temellerini oluşturur (Ağaoğulları ve Köker 2008: 92-97).

Augustinusçu Hristiyan anlayışına sahip olan ve Reform hareketinin başlatıcısı kabul edilen Martin Luther, özellikle dünyevi iktidar ile kilise arasındaki çatışmada önemli bir figürdür. Her bir bireyin Katolik Kilisesi'nin tek bir yoruma indirgelediği İncil'i yorumlayabileceğini ve Tanrı nazarında eşit kabul edilen insanların kimseye ihtiyaç duymadan yaratıcıya bağlanabileceğini savunan Luther'in bu tutumu, kilisenin kurumsal ve hiyerarşik yapısının yerini eşitliğe bırakması yönündeki eleştirisine dayanır.

İnsan ile Tanrı arasındaki her türlü aracıya karışı çıkan bu girişim, toplumsal ve siyasal yapıyı değiştirecek bir niteliğe bürünür. Bu doğrultuda Roma Kilisesi'nin benimsediği toplumsal tabakalaşma, dünyevi-ruhani sınıf ayrımı ve ruhban sınıfının diğer tabakaların üstünde konumlanması Luther tarafından şu ifadelerle reddedilir: “Ruhani sınıftan olmayan ile papaz, piskopos, hükümdar arasındaki ya da Katolik terminolojisiyle dindar ile seküler arasındaki tek fark meslek/meşguliyet olduğu sonucuna varırız. [...] Hristiyanlık statüsü açısından bir farktan bahsedemeyiz” (Luther 1961: 409). Kilise karşısında imanlı kişilerin eşit konumda olacağı ve kilisenin sadece papaya değil herkese ait olduğu, imana ise yalnızca İsa aracılığıyla erişileceği inancı mevcut toplumsal ve siyasal yapıyla tam bir zıtlık gösterir. Luther, böylece Hristiyanlığı tekeline alan ruhban sınıfın otoritesine meydan okumuş, modern birey anlayışının ortaya çıkmasında oldukça önemli olan “eşitlik” düşüncesine bir nebze de olsa yer vermiştir. Ancak Luther'in düşüncelerinin gerçekleşmesinin hem dini hem de siyasi olarak pek çok dönüşümü gerektirdiği kesindir.

Öte yandan Luther gibi bireyi öne çıkaran hümanist düşünürler tarafından kabul edilen insani erdem ve etkinliklere değer atfeden kavrayış, Luther'e uygun düşmez. İnsanın kurtuluşu noktasında da hümanistlerle ters düşen Luther, özgür iradesiyle insanın tek başına kurtuluşa eremeyeceğini düşünür, hatta Tanrı'nın insan aklıyla kavranabilir olduğunu kabul etmeyi bile günah olarak görür (Ağaoğulları ve Köker 2008: 110-111). Luther'in, insanın özünün günahkar oluşu ve kurtuluşun tam bir imanla, teslimiyetle bile yeterli olmadığını belirten kötümser yaklaşımı Augustinusçu Hristiyanlık algısına yakın gözükmemekte ve hümanistlerin iyimser yaklaşımlarıyla örtüşmemektedir.

Luther gibi reformist bir figür olan Jean Calvin de kilisenin hakim olduğu mevcut düzene karşı çıkmıştır. İnsanı eksik bir varlık olarak algılayan, akla şüphe duyup imanı yücelten ve insanın kurtuluşunda beşeri pratikleri yetersiz gören Calvin, iktidar konusunda Luther'e benzer bir yaklaşım sergilemiştir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 177). Calvin'e göre “yeryüzü yönetiminin amacı, insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılmaktır. [...] Asıl amaçsa Tanrı'nın gerçeğine karşı iftiraların, dine karşı

işlenen diğer suçların insanlar arasında patlak verip yayılmasını önlemek, her insanın malının mülkünün güvenlikte olmasını, dürüstlüğü ve alçakgönüllülüğün bütün topluma yayılmasını sağlamak, kısaca Hristiyanlar arasında dinin genel bir biçiminin ve insanlar arasında insanlığın yaşamasını sağlamaktır” (Calvin 2009: 88). Anlaşılacağı üzere Calvin’e göre tanrısal bir nitelikte olan dünyevi iktidar, aynı zamanda Tanrı tarafından belirli görevlerle sorumlu kılınmıştır. İktidar, Tanrı’nın görevlendirdiği bir vekil kabul edilerek; Tanrı nazarında hem kutsal hem de dünyevi hayattaki makamların en şerefli kabul edilmiştir (Calvin 2009: 89). Bu düşünceden iktidara itaatin Tanrı’ya itaat demek olduğu ve insanların yöneticilerine karşı tam bir teslimiyet içerisinde olmaları gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylece insanların bağlı oldukları iktidarlar tarafından iyi ya da kötü idare edilmeleri de yine beşeri eylemlerden ziyade teolojik unsurlarla açıklanmıştır. Calvin ve Luther’in bu mutlakiyetçi siyasi düşünceleri, modern düşüncelerle bağdaşmasa da kilise otoritesini, dünyevi iktidardan uzaklaştırma girişimleri bireyciliğin gelişmesi ve iktidarın dünyevileşmesi açısından önemli bir temel oluşturmuştur.

Modern Bireyin Teşekkülü

Genel olarak Ortaçağ’a ait sosyal ve siyasal ilişkilerin teolojik kabuller çerçevesinde dizayn edilmesi, insanın tanrısal bir planın edilgin figürü olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Söz konusu bu anlayış, sosyal ve siyasal ilişkilerin insani ve yapay oluşumlar olarak değerlendirilmesine kadar geçerli olmuştur. Bu değişimse ancak Tanrı’nın dünyevi hayattan dışlanmasına yol açan radikal bir kopuşla mümkün olmuştur. Bu süreç, önceden Tanrıya ait olan “Tarih”i sahiplenen ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayan yeni bir insan anlayışının da oluşmasına neden olmuştur. Bu yeni tarih algısı, geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin birbirine bağlı olduğu; mantıklı, tek çizgili, anlamlı bir süreci ifade eder. Böylece kaderi Tanrı’nın elinde olan “kul” kavrayışından, Rönesans’ın Tarih’i özgürce inşa ettiği düşünülen insanın doğal tarihine geçilmiştir (Akal 1995: 44). Bu anlayışın temelinde bulunan husus ise Aristotelesçi-Hristiyan dünya görüşünün çözümlenip dağılması ile Ortaçağ ve Antik Çağ ahlak sistemlerinin dayandığı insan kavrayışının değişikliğe uğramasıdır. Ortaçağ’da uzun bir süre egemen olan hem klasik hem de dini unsurlar içeren bu ahlak anlayışı genel olarak Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te analiz ettiği yapıya sahiptir. Bu teleolojik yapıya göre “olan insan” ile gerçek doğasının farkına vardığında “olabilecek insan” arasında karşıtlık vardır. İnsanların ilk durumdan ikinci duruma nasıl geçebileceğinin yolunu arayan bir dizi ilke ve kurallar bütünü olan ahlak şeması, insanın özü itibarıyla belirli bir amaç anlayışını

önkabal olarak alır (MacIntyre 2007: 52). Bu türden ahlak sistemlerinde insan topluluğu arasında adaleti sağlayan kurallar daha kapsamlı bir iyi hayat anlayışı içine gömülmüştür. Bu iyi hayat, insanın “telos”una ve insanın kozmostaki yerine yapılan göndermeyle ontolojik olarak tanımlanır. Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla Antik Çağ’ın ve Ortaçağ’ın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması ve vuku bulan iktisadi, siyasi ve sosyo-kültürel dönüşümler, ahlak teorilerini radikal ölçüde değiştirir. Modern teorisyenlerin doğanın nihai amaçlarının bilinemeyeceğini ileri sürmeleriyle birlikte ahlak, kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak sınırlayan her şeyi içeren bir dünya görüşünden kurtulur. Bu doğrultuda ilk sözleşmecî düşünürlerin yapılandığı şekliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrım, ilk olarak dinsel alanda daha sonra bilimsel ve felsefi alanda benliğin özerkliğini savunmayı amaçlar (Benhabib 1999: 208-209). Böylece geleneksel anlayıştan modernliğe geçiş sürecinde kozmos ile bağlantısı kesilen ya da altın zincirden koparılmış benlik, din ve varlıkla ilgili teleolojik yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde konumlanır.

Şimdi ontolojik olarak amaçsallıkla donatılan insan kavrayışından tarihi özgürce inşa ettiği varsayılan insan kavrayışına geçişin öncülerinden olan Machiavelli, Tanrı merkezli toplum kavramının parçalanmasına katkıda bulunmuştur. Yeni sosyal yapıyı dünyevi güç ilişkileri bağlamında iktidar kavramını devreye sokarak ele alan Machiavelli, tarihsiz bir kutsal kitapla temellenen Tanrı-kul ilişkisinin yerine, dünyevi yeni bir yapıda hükümdar-yönetilen ilişkisini geçirmiştir. İktidar, dünyevi bir eylem süreci ve güç kullanımı olarak kiliseyi, dünyevi alanın dışına itmiştir. Siyasi iktidarı dünyevi sınırları içerisinde ele alan bu yaklaşım, Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın oluşturacağı düşünsel kesintiye belirtir (Akal 1995: 45-46). Bu bakımdan yeni sosyal düzen düşüncesi, hem feodal güçlere hem de kiliseye karşı siyasi birliği sağlama kaygısını içeren, iktidar mücadelesine ve bencilliğe dikkat çeken realist bir yaklaşıma dönüşmüştür.

Bu kavrayış, Machiavelli’nin Ortaçağ düşüncesindeki akıl ve imanın uzlaştırılması gibi problemlerden sıyrılıp, dünyevi hayata ilişkin sorunlara odaklandığını gösterir. Bunu yaparken Machiavelli, metodolojik olarak kendinden önceki düşünürler gibi insanın nasıl olması gerektiğini içeren spekülâtif görüşler yerine bizzat fizik dünyanın gerçekliğine yönelmiştir: “Ne ki, benim niyetim anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gereğini düşünüyorum. Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur” (Machiavelli 1998: 59).

Olması gereken bir insan anlayışı üzerine düşüncelerini oluşturmayan Machiavelli, gerçekliğin kendinden hareket ederek insanın, “nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü” olarak kabul edilmesini, hükümdarın da buna göre her türlü kötülüğü hesaba katarak davranmasını tavsiye eder. Hristiyan gelenekteki insanın günahkar olduğu yaklaşımına benzer şekilde kötümser bir bakış açısına sahip olan Machiavelli, bunu dini argümanlardan ziyade ampirik, tarihsel ve tecrübi bilgiler ışığında temellendirmiştir.

İnsanın bencil ve arzularının peşinde koşan bir varlık olarak görülmesi sonucunda geleneksel düşüncenin hoş karşılamadığı, ancak bireyciliğe giden yolda önemli bir değeri ifade eden “elde etme isteği” (kazanma) olağan karşılanmış hatta desteklenmiştir. “Elde etme arzusu hiç şüphesiz normal ve doğal bir şeydir ve buna kalkışan kimse, eğer gerekli imkanlara sahipse, kınanmamalı, övülmelidir: ama bunu yapabilecek güçte olmadığı halde, yapmaya kalkışan cezaya çanak tutuyor, hata işliyor demektir” (Machiavelli 1998: 88). Machiavelli’nin, insanın kötü oluşunu doğal güdülerden hareketle ele alması ve kötülüğü toplum içinde anlamlandırıp, görecelilikle donatması, Hobbes tarafından temellendirilecek birey anlayışının da çıkış noktası olmuştur (Ağaoğulları ve Köker 2008: 181).

Machiavelli’nin getirdiği yenilikle doğal karşılanan bencil eğilimler, insan doğasına ilişkin güdülerin zaman dışı ve değişmez kabul edilmesi ile birlikte insanın sosyo-politik hayatının verili amaçları iktidarı ele geçirme, koruma ve politik düzeni devam ettirme olarak belirlenmiştir (MacIntyre 2001: 144-145). İktidar arzusu, elde etme isteğinin en üst noktasıdır, öyle ki insanlar arasındaki rekabete dayanan iktidar mücadelesi de insan doğasına ilişkin kötümser yaklaşımın nedenini açığa çıkarır. Buna bağlı olarak özel ahlakın kamusal işlere uygun olmayacağını düşünen Machiavelli, bunların her birinin kendine ait özel kurallarının olabileceğini hesaba katarak toplumsal alanı iki ayrı şekilde, özel ve kamusal alan olarak ele almıştır. Bunun nedeni ise bir alanın iyi ve faydalı olarak görebildiği bir şeyin, diğer alan tarafından kötü ve zararlı olarak kabul edilebilirliğidir. Bu ayırım ile birlikte siyasetin, ahlak ve dine mesafe koyması hem Antik Çağ’daki Aristotelesçi hem de Ortaçağ’daki Thomasçı birliği sonlandırmıştır (Tannenbaum ve Schultz 2013: 153). Başka bir anlatımla Machiavelli, siyasi ahlak ve özel ahlak olmak üzere iki çeşit ahlakın bulunduğunu savunur. Özel ahlakın yasakladığı yalan söyleme, sözde durmama, şiddete başvurma gibi davranışlara siyasi ahlak yeri geldiğinde izin verebilir (Landi 2000: 51). Netice itibarıyla ahlak ve siyaset arasındaki kopuşu gösteren bu tutumla bireysel çıkarların peşinde koşmayı amaç edinmiş bir insan kavrayışının meşru görülmeyle başlandığı söylenebilir. Gerek İlk Çağ’daki bedensel ve kaba arzuların dizginlemesini isteyen ahlak kuramları gerekse bunları günah sayan

Hristiyan ahlakı Machiavelli’ye göre, insan realitesinden uzaklaşmıştır. Ona göre doğru olan şey, bu hakikatler ışığında olanı temele alan bir insan doğası anlayışı geliştirmek ve siyaseti de buna göre tasarlamaktır.

Bu bilgiler ışığında Leo Strauss, doğal güdülere vurgu yapan Machiavelli’nin, dalga dalga yayılan modernitenin, Hobbes ve Locke aracılığıyla liberalizme varan ilk dalgasını oluşturduğunu ileri sürer. Çünkü Machiavelli, geleneksel yaklaşımlardaki gibi varlıkların, belli amaçlara göre hareket eden ve kemale ulaşmaya çalışan bir yapıda olduklarını kabul etmez. Bu bakımdan Machiavelli, insanın logos sahibi sosyo-politik bir canlı olması nedeniyle bir “telos”u olduğu inancına da karşı çıkar (Hünler 2009: 8). Bu itirazların en önemli nedeni ise geleneksel yaklaşımlara göre doğanın insana verdiği potansiyelin insanın iradesinden ve isteklerinden bağımsız olmasıdır. Buna göre insan, evren içerisinde önemli bir yere, yüksek bir değere sahip olmasına karşın merkezinde yer almadığı ve döngüsüne yön tayin edemediği bu düzenin sadece bir parçasıdır. Nitekim yeryüzündeki tüm yaratıklar üzerinde hakimiyet kurabilen insanın “bütün” üzerinde hakimiyet kurma yetkisi yoktur. İnsanın sahip olduğu güç, yalnızca kendi doğasının sınırları ölçüsündedir ve insan bu sınırları aşamaz.¹ Şu halde Machiavelli’nin felsefesinde insan, doğası gereği erdeme dönük olmayıp radikal bir şekilde bencildir ve yetkinleşme hedefi taşıyıp arzu ettiği her amacı kendine koyabilen, yoğrulabilir bir yapıya sahiptir (Strauss 2009: 78).

MacIntyre’a göre Ortaçağ’ın hiyerarşik ve sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyaya yönelik dönüşümün aktörlerinden olan Machiavelli, daha önceki ahlak teorilerinde olmayan bir “birey” anlayışına sahiptir (MacIntyre 2001: 137). Bu birey anlayışına bağlı olarak Machiavelli’de toplum, sadece bireyin eylemde bulunduğu ve çeşitli ilişkilerin cereyan ettiği bir yer olmayıp aynı zamanda yasaya tabi olan, fakat bireyin amaçları için uygun şekilde işlenmesi gereken bir hammadde gibi görülür (MacIntyre 2001: 145).

Diğer taraftan Machiavelli’nin geleneksel anlayışların insan tasavvuruna yönelik itirazları teorik açıdan ciddi problemler taşımaktadır. Pek çok açıdan onun yaklaşımında Hristiyan inancının indirgemeci açıklama ve yorumlarına bağlı kaldığını düşündüren dini fenomenler içerdiği görülebilir (Germino 1971: 54). Siyasi düşüncelerinin teorik ve kozmolojik temeli ise bir tür bozulmuş Aristotelesçilik olarak kabul edilir. Machiavelli,

¹ Bu durumu Aristoteles, insan doğasının köleleştirildiğini söyleyerek; Platon ise insanların tanrıların oyuncakları olduğunu ifade ederek destekler. Bkz. Leo Strauss (1989), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (Ed.), Detroit: Wayne State University Press, s. 85-86.

her ne kadar teleolojik doğa biliminin etkisini neden yitirdiğini açıklamasa da bu anlayışın geçerliliğinin kalmadığına inanır. Nitekim Strauss’a göre Machiavelli’nin geleneksel teleolojik insan kavrayışını reddetmesi doğal amaçlar nosyonuna karşı bir eleştiriyi gerektirir, fakat bu eleştiri 17. yüzyıla kadar yapılmasa da yeni doğa bilimi ile Machiavelli arasında bir ilişki kurulabilir (Strauss 2009: 85). Sözü edilen sorunlara rağmen Machiavelli’nin, siyaseti yeryüzüne indirdiği ve modern birey anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olduğu kabul edilmektedir.

Machiavelli’den sonra da iktidarı dünyevileştirme amacının Bodin ve Grotius’un eserlerinde sürdürüldüğü görülür ancak bu düşünürlerin egemenlik kavramıyla Tanrı’yı, iktidardan uzaklaştırmak istemelerine karşın Hobbes, önceki girişimlerden daha köktenci bir şekilde Tanrı’nın yerine devleti ikame etmeye çalışmıştır. Bu düşünce, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar ayırımını ortadan kaldırılarak siyasi düzlemde tek otoritenin devlet yapılmak istenmesinin daha sistemli ve tutarlı bir şekilde ifade edilmesidir. Bu bakımdan hem devletin yeni bir temele dayandırılması hem de bireyin doğasına ilişkin farklı yaklaşımın sergilenmesi, Hobbes’un klasik siyaset düşüncesinden kopuşunun bir tezahürü olarak görülebilir.

Siyaset felsefesine yaklaşım tarzı bakımından önemli bir dönüm noktasını temsil eden ve yükselen doğa bilimlerinin etkisi altında kalan Hobbes, Galilei’nin fiziksel doğa incelemesinde kullandığı yöntemle devlet, toplum ve bireye yönelir. Bu yöntem, karmaşık yapıdaki olguları çözümleyip basit unsurlara ayırma ve daha sonra da bu unsurlardan hareketle karmaşık olguları açıklama çabasını içerir (MacIntyre 2001: 149). Toplumsal fenomenleri açıklamada bireylerle ilgili olgulardan hareket eden bu metodolojik bireycilik ilk kez Hobbes tarafından dile getirilmiştir (Lukes 2006: 125). “Zira bir şey en iyi onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılmazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de [...] insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir” (Hobbes 2007: 11).

Bu şekilde toplumu onu oluşturan unsurlarına ayıran Hobbes, ölüm korkusu taşıyan ve aynı zamanda birbirlerini tahakküm altına almayı arzulayan bireyi, en temel öge kabul eder. Bu insan algısı, olması gereken bir insan doğasından değil de Machiavelli gibi gerçeklikten yola çıkan bir yaklaşımı ifade eder. Ancak Hobbes, bununla kalmayarak

doğanın zorunlu düzeni karşısına beşeri, keyfi ve uzlaşmacı bir düzen ortaya koyar. Bu bakımdan Hobbes, Aristotelesçi gelenekle ilişkiyi keserek modern siyasi ve hukuki düşünce çağını başlatan ilk düşünürdür (Akal 2014: 92). Klasik siyaset felsefesinde insan, doğası gereği siyasi ya da sosyal bir hayvan olarak görülürken Hobbes bu görüşün aksine Epicuroşçu geleneğin insanın apolitik hatta asosyal bir canlı olduğu yönündeki düşüncelerini benimser (Strauss 2000: 270-271). “Toplumsal ilişkiler üzerinde kalem oynatan geçmişteki yazarların çoğunluğu, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan olduğunu, ya varsayarlar ya da ispatlamaya çalışırlar –Yunanca ifadesiyle zoon politikon. Bu aksiyon çok yaygın bir şekilde kabul görse de yanlıştır; bu hata insan doğası hakkındaki gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır” (Hobbes 2007: 22). Bu bakımdan Hobbes, taşıdığı rekabet duygusu, üstünlük kurma isteği, bencillik ve hazza yönelme gibi nedenlerden dolayı insanın toplumsal bir bütünlük oluşturmasının arılar ya da karıncalar gibi doğal bir biçimde kendiliğinden olamayacağını, bunun ancak sonradan yapılan bir sözleşmeyle mümkün olabileceğini ifade eder (Hobbes 2008: 128-129).

Hobbes’un toplum ve insanın kökenine ilişkin bu bakış açısında onun doğaya yaklaşımının da etkisi vardır. İnsan zihniyle evren arasında doğal bir uyumun olmadığını savunan Hobbes’a göre, insanın doğaya hükmetmesi ancak teleolojik kozmolojinin yerine mekanist kozmolojinin geçirilmesiyle mümkündür (Strauss 2000: 275-276). Hobbes’un hem Aristoteles’in evren görüşünü hem de Ortaçağ astronomisindeki Tanrı’nın yerini yok etmede doğa bilimlerine başvurarak bilimin metodolojisinden faydalandığı söylenebilir.

Doğal olan her şeyi reddeden ve tanrısal bir odağın etkisindeki doğal hak anlayışına mekanist bir yaklaşımla karşı çıkan Hobbes, hem insanüstü hem de doğal kökenli bir adalet anlayışını yok sayarak her türlü düzenlemenin kaynağında sadece insanı görür (Akal 2014: 104). Genel olarak insani etkinliklerin farklılıklar içerdiğini düşünen Hobbes, evrensel adalet ilkeleri yerine “zorunlulukları” öne çıkarır. Bu bakımdan insanı doğası gereği sosyal ve mantıklı bir varlık olarak görüp amaçlarla donatan geleneğin dışına çıkararak; tutkuların insan üzerindeki önemli etkisini hesaba katar. Bu nedenle Hobbes, insanın sözü edilen niteliklerini göz önünde bulundurarak doğa yasasını ahlaki ödevlere müracaat ederek değil, zorunluluklara göre tasavvur eder.

Hobbes bir yandan devleti irdelerken diğer yandan da insanı ve sivil toplumun kökenlerini ele almaktadır. Siyasi iktidarın kaynağını toplumsal sözleşmeye dayandıran filozof, bu sözleşmeyi aynı zamanda insanın var olabilmesinin bir koşulu kabul eder. Çünkü insanın sözleşmeyle yetkilerinin bir kısmını devrettiği devletin varlığından önce bir kurgu olarak sunulan doğa durumu (Hobbes 2008: 358-359), insanların birbirleri

üzerinde egemenlik kurmak istedikleri bir savaş halidir. Bu durumu Hobbes, “insan insanın kurdudur” (homo homini lupos) sözüyle ifade etmektedir, öyle ki bu da insanın doğal hakkı olan hayatta kalma mücadelesini içermektedir. Bu bakımdan doğal hak: “Kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (Hobbes 2008: 96).

İnsanın yaşam hakkının tesisi için sözleşmeye dayalı siyasi iktidarın mecburiyetine dikkat çeken Hobbes, yalnızca “eşit” insanların ortak kararlar alabileceğini yani sözleşmenin eşit insanlar arasında yapılabileceğini ileri sürer. Çünkü herkesin eşit olmadığı bir durumda güçlüler kendi haklarından feragat etmeyecek ve güçsüzlere egemenlikleri altına alacaktır. Bu noktada modern siyaset felsefinin temel unsurlarından olan “eşitlik” düşüncesi, Hobbes tarafından güçlü bir şekilde savunulur: “Doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki... Beden gücü söz konusu olduğunda en zayıf olan insan ya gizli bir düzenle ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan başkalarıyla birleşerek, en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür... Zihin yetilerine gelince [...] bu konuda insanlar arasında bedensel güç konusunda olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum” (Hobbes 2008: 92). Dolayısıyla herkesin herkesi alt etme ihtimalini taşıyan savaş durumu, ancak eşit bireyler arasında yapılan bir anlaşmayla sona erer.

Yukarıdaki eşitlik düşüncesi çerçevesinde doğal hak anlayışını savunan Hobbes, savaş halinin sonlandırılmasını ve yapay olarak inşa edilen devlete geçişi rasyonel bir zorunlulukla açıklar. Bu durumda bireyler, kendi rızalarıyla haklarının bir kısmından feragat ederek oluşturdukları devlete, hayatlarını tehlikeye atacak durumlar haricinde hukuki olarak tabi olmak zorundadırlar. Çünkü devletin olmadığı yerde “meşru ile gayri meşru, adalet ile adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Ortak bir erkin olmadığı yerde yasa olmaz, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik olmaz” (Hobbes 2008: 96). Bundan dolayı siyasi iktidarın olmadığı yerde hukuk ve ahlaktan bahsedilemez.

Bireylerin temel haklarına dayanan bir düzen arayışında olan Hobbes’a göre bireye dışardan dayatılan ödevlerden ziyade bireyin kendi varlığını koruma hakkına koşulsuz bir şekilde yönelişi oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Hobbes, insanın ancak bir toplum vasıtasıyla kemale erebileceğine ve toplumun bireyden önce geldiği düşüncesine karşı çıkar. Bu düşüncenin kökeninde temel ahlaki olguların haklar değil, ödevler olduğu anlayışı yatmaktadır. Temel olarak bireyin toplumdan önce doğa durumunda yetkin olduğunu savunan Hobbes, toplumdan ziyade bireyi önceleyen bir

yaklaşımına sahiptir. Bu sebeple siyasi iktidarın elinde bulundurduğu hakların tümü bireyden kaynaklanmaktadır (Strauss 2000: 280). Bu bakımdan Hobbes’un toplum felsefesinde sözleşme sonucu insanların sivil hale geçmeleri yani toplumsallaşmaları, bir bireyler topluluğuna geçişi ifade eder. Nitekim bireysel hakların tanımlanmasını olanaksız kılan savaş durumunda bireyden söz edilemez, çünkü sadece pozitif yasaların hakim olduğu bir yerde bireysel haklar ve bireyler var olabilir (Akal 2014: 98). Öyleyse bireyselleşme olgusu insanların, doğa durumuna son verip kendi haklarının bir kısmından feragat edip pozitif yasalara tabi olmasıyla mümkün olur. Öte yandan bireylerin ahlaki yaşamlarını bir kenara bırakıp onların temel haklarını odak noktası yapmış ve onları korumayı temel misyon edinmiş bir iktidarı savunan Hobbes, Leo Strauss’a göre liberalizmin kurucusu olarak kabul edilir (Strauss 2000: 279). Ancak Hobbes, bireyciliği önemli bir unsur olarak gören liberalizmin ilk habercilerinden biri olmasına karşın birey-devlet ilişkisinde daha muhafazakar bir duruş sergileyerek mutlakiyetçi tutumlara da sahiptir. En nihayet Hobbes’un modern devlet anlayışının, modern bireyin inşasında önemli bir yer tuttuğu ifade edilebilir.

Hobbes’la benzer şekilde sözleşme kuramından hareket eden Locke da çalışmalarında modern bireyi hazırlayan pek çok düşünceye yer verir, öyle ki onun fikirlerinin modern bireyci yaklaşıma Machiavelli ve Hobbes’un önerdiğinden daha fazla yaklaştığı kabul edilebilir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 229-230). Zira Locke, Hobbes’un düşüncelerinin aksine, bireylerin barış ve refahını sağlamak için zorla kabul ettirilen bölünmez bir devlet otoritesi tarafından yönetilmelerine itiraz eder (Held 2008: 62-63). Hobbes, devletin en önemli meşruiyet kaynağını anarşiye karşı güvenliği tesis etmede bulurken Locke, sınırsız iktidar ve onun keyfi uygulamalarına karşı bireysel hakların korunmasını savunmuştur.

Deney ve gözleme dayanan modern bilimsel anlayışa sahip olan Locke, insanla ilgili düşüncelerinde de ampirik bir çıkış noktası aramıştır. Böylece doğa durumu tasarımına yönelik filozof, insanların doğa durumunda özgür ve eşit varlıklar olduğunu savunur. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde ele aldığı bu özgürlük ve eşitlik anlayışının liberalizm için çok önemli katkılar yaptığı söylenebilir. Doğa durumu “insanların başkalarının iradelerine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur” (Locke 2012: 9). Bu bağlamda bireysel hakları merkeze alan ve doğanın bireyleri eşit kıldığını düşünen Locke, bireyin

kendi rızası olmadan bir başkası veya başkaları tarafından yönetilmesini kabul etmez. İnsanın taşıdığı rasyonel nitelik onu doğadaki diğer varlıklardan farklı kıldığı için birey kendisinin efendisidir. “Bu durumda insanın özgürlüğü ve kendi iradesine göre eyleme hürriyeti, insanın kendisini yönetmesine yarayan yasanın yol göstermesini olanaklı kılan ve kendisine bırakılan irade özgürlüğünün alanını bilmesini sağlayan akıl sahibi oluşuna dayanır” (Locke 2012: 44). İnsanın, rasyonel bir varlık olması hasebiyle de bir nesne gibi araçsallaştırılmayacağını ve kendini yönetme hakkına haiz bir birey olarak görülmesi gerektiğini düşünen Locke’a göre, “kendisinin ve kendi yaşamının sahibi olan kişi bu yaşamı koruma araçlarına sahip olma hakkına da sahiptir” (Locke 2012: 14). Bu bakımdan Locke, eşit, rasyonel ve toplumsallaşma temayülü taşıyan bireyler için en uygun yönetim şeklini sorunsallaştırır. İlk önce iktidar olgusunun kökenine ilişkin yaklaşımlarda bulunana Locke, bu düşüncelerini sözleşme kuramıyla temellendirir: “Her bir üyenin doğal iktidarını terk ettiği; bu iktidarını korunma için her durumda bu topluluk tarafından oluşturulan yasaya başvurudan yoksun bırakılmadığı bir topluluğun ellerine bıraktığı yerde ve sadece orada siyasal toplum vardır” (Locke 2012: 57-58).

Toplumsal sözleşmeyi savunan Locke, Hobbes’tan farklı olarak sivil toplum ve hükümetten oluşan iki aşamalı bir toplumsal düzlem inşa etmektedir. Böylece bireylerin sözleşmeleriyle oluşan sivil toplum, hükümete iktidar yetkisini aktardığı için egemenliğin kaynağı hükümet değil, bireylerdir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 224). İktidarı bireylere dayandırarak bunların eşitlik ve özgürlüklerinin ne şekilde güvence altına alınacağını tartışan Locke’a göre “insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır” (Locke 2012: 81).

Locke, daha sonra doğa durumunda insanları bir devlet çatısında birleşmeye iten en önemli eksikliklerin neler olduğunu tespit etmeye girişir. Öncelikle uzlaşmayla doğru ve yanlışı belirleyen bir standardın oluşturulması ve anlaşmazlıklarda başvurulacak ortak bir ölçünün, oluşturulmuş bir yasanın eksikliği öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bireylerin doğal hakkının korunması için doğal hukuktan, herkesin tabi olduğu yazılı hukuk kurallarını içeren kamusal bir hukuka geçişin sağlanması gerekmektedir. Bu doğrultuda insanların doğa durumunda doğa yasasının hem yargıca hem yürütücüsü olmaları nedeniyle yanlı bir tutum takınabilecekleri için bağımsız bir yargıca ihtiyaç vardır, çünkü bunları düzenleyecek herhangi bir iktidar mevcut değildir (Locke 2012: 82). Bu eksiklik, bireyin doğa durumundaki yaşam koşullarının kötüleşmesine ve birtakım belirsizliklere neden olacağından insanlar mülkiyetlerini ve özgürlüklerini korumak amacıyla bazı özgürlüklerinden feragat ederek yazılı yasaların hakim olduğu bir iktidarın çatısı altında birleşmeye yönelirler.

İnsanların rızalarıyla oluşan bu siyasal toplum, sivil kanunlar çerçevesinde oluşturulan ve doğa durumunun gelişmiş bir halidir. Bu sebeple yasama ve yürütme erklerinin menşei sivil toplumda yatmaktadır. Güçler ayrılığının² temellerini oluşturan Locke, çoğunluğun söz sahibi olduğu sınırlı ve temsili bir hükümeti savunarak bireysel hakların tanınmadığı mutlak monarşiye karşı çıkar (Bouillon 1998: 23-25). Bu bağlamda Locke, “herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini öğreten” (Locke 2012: 10-11), herkesi bağlayan, aklın kılavuzluğundaki yasaların egemen olduğu bir devletin savunucusudur. Ona göre bireylerin sahip oldukları hakların kaynağı toplum ya da devlet değil, bireylerin bizatihi kendileridir. İktidar bireylerin sahip oldukları bu hakları tesis etmediği takdirde bütün meşruiyetini yitirir ve bireylerin iktidara bağlılıklarındaki mecburiyet de ortadan kalkar.

Sivil toplumun amacını bireyden yola çıkarak belirlemeye çalışan Locke, liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri olup bu doktrinin esaslarının tasarlanmasında ve temsili hükümetin zeminin hazırlanmasında önemli katkılar sunmuştur (Held 2008: 64-65). Özgürlüğü temele alan, bireyciliği ve sınırlı bir iktidarı savunan filozof, devletin bireylere ahlaki bir yaşam tarzını dayatmamasını, bunların yetkinleşmesi ya da erdemli bireyler olması için çabalar sarf etmesini eleştirerek bireylerin kendi yaşamlarını diledikleri gibi tasarlamalarına zemin hazırlayan istikrar ve barış ortamının tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Sonuç

Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla Antik Çağ’ın ve Ortaçağ’ın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması ve vuku bulan iktisadi, siyasi ve sosyo-kültürel dönüşümler, ahlak ve siyaset teorilerini radikal ölçüde değiştirir. Modern teorisyenlerin doğanın nihai amaçlarının bilinemeyeceğini ileri sürmeleriyle birlikte ahlak, kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak sınırlayan bir dünya görüşünden kurtulur. İnsanı aşan bir irade ile bağlantılı bir şekilde değerlendirilen birey, bu dönüşümler neticesinde bizatihi bir değer olarak kendini konumlandırmaya başlar. Bu doğrultuda ilk sözleşme düşünürlerinin yapılandığı şekliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrım, ilk olarak dinsel alanda daha sonra bilimsel ve felsefi alanda benliğin özerkliğini savunmayı amaçlar (Benhabib 1999: 208-209). Böylece geleneksel anlayıştan

² Güçler ayrılığını ilk olarak Montesquieu dile getirmiştir. Montesquieu, Locke’un yasama ve yürütme erklerinin ayrımına ilave olarak yargı erkinin bağımsızlığını eklemiştir.

modernliğe geçiş sürecinde kozmos ile bağlantısı kesilen ya da altın zincirden koparılmış benlik, din ve varlıkla ilgili teleolojik yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde konumlanır.

Aynı zamanda belirgin biçimde modern devlete bağlı olarak geliştirilen evrensel birey fikri, bütün kişilerin özgür ve eşit olduğu görüşüne dayanır. Buna göre hiçbir bireyin, doğal olarak bir başkasına tabi olmadığı, bütün bireylerin kendilerini yöneten yurttaşlar olarak kamusal bir konuma sahip oldukları kabul edilir. Bu bağlamda birey, herhangi bir kişiye ya da herkese uygulanan evrensel bir kategori olarak ele alınır (Mouffe 2008: 29). Özellikle Machiavelli ile başlayan, Hobbes ve Locke ile belirginlik kazanan yeni insan tasavvuru, Aydınlanmanın liberal evrenselciliğinin merkezindeki birey algısına temel oluşturur. Modern kültürün tek tip yaşam biçimi olarak sunulan özerk bireylerin yaşam biçiminin sözü edilen sürecin ürünü olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle evrenselci bir ahlak teorisi ile arasında sıkı bir bağlantı olan ve homojen bir kültür projesi olan Aydınlanma, özerk birey anlayışına dayanır. Batı'nın modernleşme sürecinin bir tezahürü olan ve bireyi özerk bir fail olarak değerlendiren bu kavrayışın, insan olmanın belirli bir biçimini yansıttığını ve insanlığın ebedi cevheri olmadığını ifade etmek gerekir (Gray 2003: 114). Öyleyse Bernstein'in de ifade ettiği üzere tikeli evrensel bir tutan³ ve benzer olmayanları ortak potada eriten bu algının tek tip bir bireyselleşmeye hizmet ettiği ileri sürülebilir.

Kaynakça

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent (2008). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, (5. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.

AKAL, Cemal Bali (1995). *Sivil Toplumun Tanrısı*, (2. Baskı), İstanbul: Engin Yayıncılık.

AKAL, Cemal Bali (2014). *İktidarın Üç Yüzü*, (7. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi.

BENHABİB, Şeyla (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³ Bkz. Bernstein, J. M. (2012). “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 14; Oğuzhan Ekinci (2018). “Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma”, *İnsan & Toplum*, 8(1), s.8.

BERNSTEIN, J. M. (2012). “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, ss. 9-43, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOETHIUS (2006). *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

BOUILLON, Hardy (1998). *John Locke*, çev. Ali İbrahim Savaş, Ankara: Liberte Yayınları.

CALVIN, Jean (2009). “Hristiyan Dinin Öğretisin’den Seçme Parçalar”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, çev. Şahin Alpay, (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASSIRER, Ernst (1984). *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

ÇOTUKSÖKEN, Betül ve BABÜR, Saffet (2007). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), Ankara: Bilgesu Yayınları.

DUMONT, Louis (2000). “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Hülya Tufan, Ankara: Dost Kitabevi.

EKİNCİ, Oğuzhan (2018). “Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma”, *İnsan & Toplum*, 8(1): 1-36.

GERMINO, Dante (1971). “Machiavelli’s Political Anthropology”, *Theory and Politics*, ed. Klaus Von Beyme, ss. 35-60, Netherlands.

HELD, David (2008). *Models of Democracy*, Malden: Polity Press.

HIRSCHMAN, Albert O. (1997). *The Passions and the Interests*, New Jersey: Princeton University Press.

HOBBS, Thomas (2007). *De Cive*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

HOBBS, Thomas (2008). *Leviathan*, çev. Semih Lim, (7. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt (2009). “Politika Felsefesine Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

LANDI, Ernesto (2000). “Niccola Machiavelli”, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, ed. Maurice Craston, çev. Nejat Muallimoğlu, (2. Baskı), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

LOCKE, John (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (2. Baskı), Ankara: Ebabel Yayınları.

LUTHER, Martin (1961). *Selections From His Writings*, ed. John Dillenberger, New York: Doubleday & Company.

MACHIAVELLI, Niccolo (1998). *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınları.

MACINTYRE, Alasdair (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue*, United States: University of Notre Dame Press.

MORAN, Dermot (2003). “Medieval Philosophy: from Augustine to Nicholas of Cusa”, *Fundamentals of Philosophy*, ed. John Shand, London: Routledge Taylor & Francis.

MOUFFE, Chantal (2008). *Siyasetin Dönüşümü*, çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları.

OCKHAM, Guillelmus de (2007). “Terimler Üzerine”, *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*, der. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, (4. Baskı), Ankara: Bilgesu Yayınları.

STEVEN, Lukes (2006). *Bireycilik*, çev. İsmail Serin, (2. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

STRAUSS, Leo (1989). *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press.

STRAUSS, Leo (2000). “Tabii Hak ve Tarih”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Ozan Erözden, Ankara: Dost Kitabevi.

STRAUSS, Leo (2009). *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

TANNENBAUM, Donald G. ve SCHULTZ David (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, (8. Baskı), Ankara: Adres Yayınları.

**M. Ahmet TÜZEN, “Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna”,
Mavi Atlas, 6(Özel Sayı)/2018: 107-125.**

WEST, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (2. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayınları.

MAVİ ATLAS HAKKINDA

Mavi Atlas. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi (e-ISSN: 2148-5232), kısa adıyla “Mavi Atlas”, elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

Mavi Atlas, Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

Mavi Atlas’taki tüm makaleler “iThenticate” ve/veya “Turnitin” programlarınca taranmakta; ilgili süreçlerin tamamlandığı ve basım kararı alan tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

Ayrıntılı bilgi için lütfen dergi sitesindeki ilgili listeleri irdeleyin. Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “gu.maviatlas@gmail.com”.

ABOUT MAVİ ATLAS

Mavi Atlas (e-ISSN: 2148-5232) is an open access and a peer reviewed journal published on-line with the support of the Faculty of Letters at Gümüşhane University. The aim of journal is to provide an academic discussion forum streaming toward the future in order to rethink the actual problems of the current age with a deepening on essential problems and solution proposals considered and deliberated intellectually from past to present within the field of social sciences via internalizing historical background.

Mavi Atlas publishes two volumes in a year. Works accepted by the journal is to be in the field of social sciences/humanities, and can be classified in two different groups. The first group includes “Research Articles”. The second group papers includes “Translations”, “Book Reviews”, “Discussions,” “Conversations,” “Seminar Papers,” and “News.” All papers published by *Mavi Atlas* are made freely accessible on-line immediately upon publication, without subscription charges or registration barriers.

All the articles in *Mavi Atlas* are searched in “iThenticate” or “Turnitin” and all refereed articles that have completed related processes and entitled to be published gets “DOI” number.

For more information, please visit related sections of this site. Sending paper and all related questions, please use our e-mail “gu.maviatlas@gmail.com.”

MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ

1. *Mavi Atlas*. *Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-ISSN: 2148-5232), Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. Dergiye Türkçe, İngilizce ve Almanca dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.

4.1. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

4.2. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makaleleri” daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.

4.3. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır.

4.4. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

4.5. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

4.6. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

4.7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

5. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin görüşünü yansıtmaz.

6. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

7. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

8. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

MAVİ ATLAS: PUBLICATION PRINCIPLES

1. *Mavi Atlas. Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters* (e-ISSN: 2148-5232) is published online twice a year (*Spring and Fall*).

2. The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. Manuscripts in Turkish, English and German are accepted. (This matter is applied for the manuscripts in first group mentioned in “2nd Matter”. Manuscripts in second group in same matter must be Turkish. Besides, manuscripts of “Translation” category in given matter can be published in both target and source language according to the opinions of “Editorial board”).

4. All manuscripts sent to the Journal are examined by “Editorial Board” in terms of primarily content, writing guidelines and other aspects.

4.1. The manuscripts in the categories of “Research Paper” that are sent to the Journal have to get “Abstract” and “Keywords” in Turkish and English respectively (This matter is not applied to manuscripts in the category of Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” and “News” necessarily).

4.2. The manuscripts in the category of “Research Paper” that are sent to the Journal must be original, unpublished and cannot be submitted simultaneously for publication elsewhere.

4.3. Blind referee system is applied to the manuscripts in the categories of “Research Paper”.

4.4. “Research Papers” those are suitable for “Publication Principles” are evaluated by at least two referees. Favourable reports of two referees are necessary so that such manuscripts can be accepted for publication. In case one of the reports is favourable and the other is unfavourable, relevant manuscript is sent to a third referee. “Editorial Board” decides approval or rejection of manuscript in accordance with report from third referee.

4.5. Whether manuscripts in the form of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation”, “Conference and Seminar Papers” and “News” which is complying with “Publication Principles” will be published or not depends on reports of at least two members of “Editorial Board”.

4.6. Copyright problems of “Translation” manuscripts must be resolved by translator(s) and Faculty of Letters of Gümüşhane University is not a party of this matter in some way or another.

4.7. After the process mentioned above is completed, “Editorial Board” decides whether the manuscripts will be published as they are or after partially being edited. Results are sent to author(s). Manuscripts demanded for further revision should be delivered in a month at the latest.

5. Legal liability of manuscripts published in the Journal completely belongs to author(s) and opinions defended do not represent Faculty of Letters of Gümüşhane University.

6. No payments are made to the author(s) for published manuscripts.

7. Copyright of published manuscripts, whether declared or not, is accepted to be transferred to *Mavi Atlas*. This matter also shows that authors accept the rules of *Open Journal Systems*.

8. Citation is allowed provided that reference of journal is given.

MAVİ ATLAS: YAZAR REHBERİ

1. BAŞVURU

Mavi Atlas'a gönderilecek eserler için e-posta adresi: gu.maviatlas@gmail.com.

2. ESER TÜRLERİ

Mavi Atlas'ta yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayiçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği "Haberler"den oluşur.

3. DİL VE ANLATIM

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

4. SAYFA DÜZENİ

Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "3 cm," üst ve alt kenarlardan "4 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

İlk Sayfa

- "Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- "Başlık" Kelimelerin ilk harfleri büyük, bold stil ve Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- "Öz" ortalama 150 kelimedenden oluşmalı ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- "Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok beş tane anahtar kelime verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

Ana Metin

- "Metin" MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.25 satır aralıklı, her paragraftan sonra "6 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- "Blok Alıntılar" Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan "1,2 cm" girintili, her paragraftan önce ve sonra "12 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak "Times New Roman 11 punto" karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri "Times New Roman 10 punto" olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşınmalıdır. Gerektiğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil

ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME

KİTAP (Çeviriler Dahil)

Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDÎ. *Divân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Eski El Yazması (Referans Verirken)

- Divân-ı Lebîb 382: 15b-16a

KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)

Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafizik’in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı’da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)

Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

TEZLER

Kaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE KAYNAKLAR

Kaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014

MAVİ ATLAS: AUTHOR GUIDELINES

1. SUBMISSION

Submit your manuscripts to the e-mail address of *Mavi Atlas*: “gu.maviatlas@gmail.com.”

2. GENRES

The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences/humanities and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. LANGUAGE AND EXPRESSION

Papers written in Turkish should be in accordance with “Spelling Dictionary “of “Turkish Language Association”.

4. PAGE LAYOUT

Paper Framework

- General page structure is prepared in A4 format with 3 cm from right and left margin 4 cm from top and bottom margin.

First page

- “Author information” should be aligned to right margin and follow this order one under the other; Name and Surname, Title, Institution, E-Mail.
- “Title” should be written in the centre, the first letter of the words should be written in capital and bold style, Times New Roman 12 type size.
- “Abstract” should consist of an average of 150 words and briefly present the topic. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins. The abstract should not contain abbreviations or references, chart or figures etc.
- “Key Words” should be under the abstract and include at least 3 and most 5 words. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins.

Text

- “Text” should be prepared in MS Word programme with Times News Roman 12 type size, first line indented, 1.25 paragraph spacing and 6pt space after each paragraph and it should be justified between margins.
- “Block Quotations” should be prepared with Times News Roman 10 type, unindented paragraph, and one space, 1.2 cm indented from right and left and 12pt space before and after each paragraph and should be justified between margins.

Tables and Figures

- Titles of tables and figures should be written with Times New Roman 11 type size by being numbered above tables and figures. Type size in tables should be Times New Roman 10. Prepared tables and figures should be placed in text properly without exceeding paper size. Every table should have table number and title. When needed, tables and figures can be placed before resources by creating appendix part. Explanatory footnotes or abbreviations should be placed under tables and figures.

Pictures

- Pictures in publication should be professional and in JPEG format. Also rules for tables and figures should be obeyed.

5. REFERENCES

BOOKS (Including Translations)

Books with One Author (Works Cited)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Books with One Author (Parenthetical Note)

- Demir 2000: 35

Books with Two Authors (Works Cited)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

Books with Two Authors (Parenthetical Note)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Books with More Than Three Authors (Works Cited)

- GÖKDOĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Books with More Than Three Authors (Parenthetical Note)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Books of Legal Entity (Works Cited)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Books of Legal Entity (Parenthetical Note)

- Türkçe Sözlük: 115

Codex – Handwritten Manuscripts (Works Cited)

- LEBÎB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Codex – Handwritten Manuscripts (Parenthetical Note)

- Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a

BOOK CHAPTERS etc.

Works Cited

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafizik’in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefe Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı’da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Parenthetical Note

- Kuçuradi 1999: 34

ARTICLES (Including Translations etc.)

Works Cited

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Parenthetical Note

- Friedman 2002: 181

THESIS

Works Cited

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Unpublished PhD Thesis), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Parenthetical Note

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE SOURCES

Works Cited

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Parenthetical Note

- Nisan 2014