

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

# FELSEFE ARKİVİ

*Archives of Philosophy*

*Archives de Philosophie*

*Archiv für Philosophie*

**48. Sayı**

48<sup>th</sup> Issue

**2018/I**



İstanbul

**2018**

Felsefe Arkivi = Archives of Philosophy = Archives de Philosophie = Archiv für  
Philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-

c. ; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://dergipark.gov.tr/iufad>

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

**Dergi Sorumlusu | Editor in Chief**

Ayhan Bıçak

**Editör | Editor**

Cengiz Çakmak

**Sayı Editörü | Issue Editor**

Abdurrahman Aliy

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Cengiz Çakmak

Ayhan Bıçak

Sevtao Kadıođlu

Enver Orman

Yücel Yüksel

Cüneyt Kaya

Nedim Yıldız

Murad Omay

Özgüç Güven

**İletişim | Correspondence**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

**E-Posta / E-Mail:** [felsefe@istanbul.edu.tr](mailto:felsefe@istanbul.edu.tr)

**Telefon / Phone:** +90 (212) 455 5700 / 15998

**Faks / Fax:** +90 (212) 511 2467

**URL:** <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

**Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.**

**Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors  
and do not imply endorsement by the editors.

**Yayın Türü | Publication Type**

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

**Sayfa Düzeni | Page Layout**

Kazım Taşkın

**Baskı-Cilt | Printing-Binding**

İlbey Matbaa

[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)

Sertifika No: 17845

## Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi

Prof. Dr. İlhan Kutluer, Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri

Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Adam Mickiewicz University

Doç. Dr. Ertan Kardeş, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu, Trakya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü

Prof. Dr. Zeynek Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü

Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü

Prof. Dr. Zekiya Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Bülent Gözkan, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Piotr Leśniewski, Adam Mickiewicz University

Dr. Öğr. Üyesi Lucaz Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Murad Omay, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

# İçindekiler | Table of Contents

## Yazar | Author

## Makaleler | Articles

<b>Muhammet Gözütok</b>	Descartes'ın Görme Kuramı.....1 <i>Vision Theory of Descartes</i>
<b>Tanju Toka</b>	Fârâbî ve Kant'ın Siyaset Felsefesinde Toplum ve Hukuk .....21 <i>Society and Law in al-Fârâbî and Kant's Political Philosophy</i>
<b>Hacer Meryem Kor</b>	Hans-Georg Gadamer'de Sanat Eseri. ....45 <i>Art Work in Hans-Georg Gadamer</i>
<b>Büşra Aşık</b>	Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme.....57 <i>A Study On The Concept Of Space And Time Before Kant's Precritical</i>
<b>Özgür Yılmaz</b>	Wittgenstein'in Tractatus'u Açısından Anlam Dışı Kavramı .....73 <i>The Concept of Nonsense in Wittgenstein's Tractatus</i>
<b>Taha Abdurrahman</b>	Değerlerin Çoğulculuğu: Uzantısı ve Sınırları .....87 <i>Çeviren: Abdessamed Taibi</i>
<b>Claus Zittel</b>	Nietzsche Hakkında Konferans .....109 <i>Çeviren: Osman Samur</i>
<b>Cecile Fabre</b>	Toplumsal Sözleşme.....123 <i>Çeviren: Mehmet Fatih Deniz</i>

## Kitap İncelemesi | Book Review

<b>Nazmiye Kızıltepe</b>	Teoloji: İyi mi?, Kötü mü? .....137
--------------------------	-------------------------------------



## DESCARTES'İN GÖRME KURAMI\*

*Vision Theory of Descartes*

Muhammet Gözütok\*\*

### ÖZET

Descartes'ın modern felsefenin kurucusu yapan epistemolojik öğelerin uzantıları, onun görme kuramında da görülür. Descartes'ın felsefesinde görülen düalizm, onun görme kuramının her bir ögesine nüfuz etmiştir. Descartes'ı "Ego cogito ergo sum" çıkarımına ulaştıran akıl yürütmedeki çıkış noktalarından biri duylara, bilgi edinme konusunda güvenilmeyeceği görüşüdür. Bu belirlenim, onun algı kuramının olduğu kadar görme kuramının da önemli noktalarının başında gelir. Aristoteles'in algı kuramını eleştiren Descartes, kendi mekanik doğa felsefesini geliştirmiştir. Bu mekanik doğa felsefesine paralel bir görme kuramı oluşturan Descartes, görme sorununu geometrik açıdan ele alan Antik Yunan düşünürlerinin yaklaşımlarına benzer bir tavır sergilemiştir. Descartes açısından görmenin gerçekleşmesi için ruhun bir müdahalesinin olması gerekmektedir. Görme engellisinin kullandığı baston ile ışık arasında arasında anaoloji yapmış olan Descartes'e göre görme mekânsal bir algılamadır. Görüntülerin şeylere benzediğini ileri süren resim kuramına karşı çıkan Descartes, görüntülerin görüntüledikleri objeleri zihnimizde canlandığını ve bu nedenle görüntülerin görüntüledikleri objeleri temsil ettiklerini düşünür. Bu nedenle Descartes'in felsefi dizgesinin representasyonalist olduğu görülür.

**Anahtar Kelimeler:** Descartes, Görme Kuramı, Medium, Extramission, İntromission, Düalizm

### ABSTRACT

The traces of epistemological items of Descartes, which make him the founder of modern philosophy, are seen in his vision theory. The dualism, which is seen in the Descartes's philosophy, spreads each element of his vision theory. One of the starting points in the reasoning that led Descartes to the inference of "ego cogito ergo sum" is the view that the senses are not be trusted to obtain information. This determination

---

\* Makale, Descartes ve Berkeley'de Görme Kuramı adlı 2017 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Nedim Yıldız danışmanlığında yazılan doktora tezinden türetilerek hazırlandı.

\*\* Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Mezun

is one of the important points of his vision theory as well as his theory of perception. Criticizing Aristotle's perception theory, Descartes developed his own mechanical philosophy of nature. Descartes, which forms a vision theory parallel to this mechanical philosophy of nature, has a similar attitude to the approaches of Ancient Greek thinkers who deal with the problem of vision geometrically. In terms of Descartes, there must be a spiritual intervention in order for visualization to take place. According to Descartes, who has made a comparison between light and a cane used by blind people, seeing is a spatial perception. Contrary to the theory of images which suggests that images resemble their objects, Descartes considers that images represent the objects in which they are displayed in our minds and therefore represent the objects in which they are displayed. For this reason it can be argued that Descartes' philosophy is representational.

**Key Words:** Descartes, Vision Theory, Medium, Extramission, Intromission, Dualism

## GİRİŞ

Descartes, yaşadığı dönemde hakim olan Aristotelesçi dizgeyle hesaplaşmış, Aristoteles'in savunmuş olduğu öz ile biçim ilişkisine benzer olan ruh ile beden birliğine karşı çıkmış, ruh ile bedenin iki farklı töz olduğunu savunmuştur. Descartes, Aristoteles'in savunmuş olduğu ruh-beden birliğine karşı çıkarken, kendinden sonra gelecek olan filozoflara bu birliğin yeniden kurulması gibi modern felsefenin önemli sorunlarından birini miras bırakmıştır. Ruh ile bedeni iki farklı töz olarak tanımlarken, Descartes'in iki töz arasındaki etkileşime ve tözsel dönüşüme ilişkin güçlü bir kanıt ileri süremediği söylenebilir. Descartes'in tözsel dönüşüm konusundaki bu ikna edici olmayan yaklaşımı görme kuramında da görülür. Descartes'in görme kuramının ana sorunlarından birinin bu olduğu söylenebilir.

Descartes, mekansal algılama olarak da tanımlanabilecek olan görme kuramında sadece görme duyusu ile değil, dokunma duyusuyla da mekansal bir algılamanın gerçekleşebileceğini ileri sürmüş ve bazı düşünürler de Descartes'in görmeyi dokunmaya asimile etmiş olduğu iddia etmiştir. Bu nedenle çalışmamızda her iki duyunun Descartes'a göre benzer ve farklı olan yönleri ele alınacak, her iki duyu ile beden üzerinde elde edilen verilerinin nasıl ruha iletildikleri ve tözsel dönüşümün nasıl gerçekleştiği soruşturulacaktır.

Descartes'in mekanik doğa anlayışında ışık önemli bir rol oynamaktadır. Doğada boşluğu kabul etmeyen Descartes, ışığın parçacıklardan oluştuğunu düşünüyordu. Descartes'in ışığa olan düşüncelerinin yanı sıra onun mekanik renk kuramı da bu çalışmanın üzerinde duracağı konular arasında yer almaktadır.

Descartes'in felsefesine ilişkin yürütülen tartışmaların en önemlilerinden biri de **representasyonizm** olarak adlandırılan tasarımcılık konusudur. Çalışmamızda, bu konu daha çok görüntü kavramı üzerinden incelenecek, görüntülerin şeylere



benzediğini savunan resim kuramına karşı çıkan Descartes'in **representasyonalist** düşünceleri ele anılacaktır.

Uzaklık kavramını mekanik ilkeler üzerinden açıklamaya çalışan Descartes'ın görme kuramı ile uzaklık konusundaki düşüncelerinin tutarlı olduğu söylenebilir. Descartes'ın nesnel arasındaki uzaklık ve gören göz ile görülen nesne arasındaki uzaklığı geometrik olarak nasıl hesapladığı incelenecektir.

### **Mekansal algılama olarak görme**

Aristoteles'in doğa felsefesine karşı kendi mekanik doğa anlayışını geliştiren Descartes, görme kuramına özel bir önem vermiştir. Descartes'ın mekanik doğa anlayışının kendisinden önce gelen ve birçok skolastik eserde görülen, bedenin aktivitesini reddeden mekanik bir anlayış değildir. Bedenin aktivitesini reddeden, bu aktiviteyi mekanik bir tarzda ele alan<sup>1</sup> Descartes'ın görmeyi diğer konulardan daha az mekanik bir tarzda ele aldığı, ve görmeyi ruhsal bir duyum olarak tanımladığı söylenebilir.<sup>2</sup>

Görme problemini Antik Yunan ve Ortaçağda yürütülmüş olan tartışmalar üzerinden ele alan Descartes; Eukleides, İskenderiyeli Heron ve Batlamyus gibi görme problemini geometrik açıdan ele alan Antik Yunan düşünürlerinin yaklaşımlarına benzer bir tavır sergilemiştir.<sup>3</sup> Duyu verileri ile onları üreten şeyler arasında bir ayırım yapan Descartes, ışığı üreten güneş ya da ateş ile onların oluşturduğu ışığı algılamamız arasında da bir ayırım olduğunu belirtir (Işık Üzerine Tez: 3-4)<sup>4</sup>. Bu ayırım Descartes'ın düalist felsefesinin en belirgin karakteristiği olup onun, ışığa ilişkin yapmış olduğu mekanik analiz ile bu mekanikliğin yol açtığı fizyolojik süreç sonucunda oluşan algı arasındaki ayırma işaret eder.<sup>5</sup>

Birçok çalışmasında görme duyusuyla elde edilen duyu verilerine diğer duyu verilerinden daha önemli bulduğunu belirten Descartes, *L'Homme* (İnsan Üzerine İnceleme) adlı eserinin merkezinde görme duyusuyla elde edilen duyu verilerinin olduğunu belirtir (*L'Homme*: 151)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Bkz., Hoenen, S. J. (1968). "Descartes's Mechanism", Descartes, A Collection of Critical Essays, ed. W. Doney, Palgrave Macmillan, pp. 353-368. s.353.

<sup>2</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (2000). Descartes' Theory of Visual Spatial Perception, Descartes's Natural Philosophy, ed. S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, pp. 506-527. s.506.

<sup>3</sup> Bkz., Osler, M. J. (2008). "Descartes'S Optics: Light, the Eye, and Visual Perception", A Companion to Descartes. ed. J. Broughton, J. Cariero, pp. 124-141. s. 124.

<sup>4</sup> Çalışmamızda Descartes'ın **Işık Üzerine Tez** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan ve Stephen Gaukroger tarafından İngilizceye çevrilen **The World and Other Things** adlı eserden yapılmıştır.

<sup>5</sup> Bkz., Osler, M. J. (2008). "Descartes'S Optics: Light, the Eye, and Visual Perception", A Companion to Descartes. ed. J. Broughton, J. Cariero, pp. 124-141. s. 126.

<sup>6</sup> Çalışmamızda Descartes'ın **L'Homme (İnsan Üzerine İnceleme)** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan ve Stephen Gaukroger tarafından çevrilen ve düzenlenen **The World and Other Things** adlı eserde yer alan İngilizce çeviriden

*La Dioptrique*<sup>7</sup> adlı eserinde ışık ile baston arasında bir analogi yapan Descartes, söz konusu baston aracılığıyla kişinin etrafındaki şeylerin ayırıcına varabileceğini, hatta bu şeylerin ne olduğunu bilebileceğini ileri sürer. Descartes, bu duyu verisinin biraz karışık ve pratik sahibi olmayanlar için belirsiz olduğunu kabul eder. Doğuştan görme engellisi olan insanlar için eller ya da bu baston görme işlevini de gören altıncı duyu organıdır (Dioptrique: 84). Descartes'ın ışığı, görme engellisinin bastonu cisimlere temas ettirmesine benzer bir temas ile cisimler üzerinde gerçekleşen bir etkinlik olarak düşündüğünü belirten Merleau-Ponty'e göre "Körler elleriyle görür" derken, Descartes'ın görmeye dair sunmuş olduğu model, temastır.<sup>8</sup>

Aydınlık şeylerden gelen ışınların hızla **medium** olan havadan ve diğer transparan cisimlerden geçerek göze ulaşmasına benzer bir şekilde görme engellisi kişinin el ya da baston aracılığıyla cisimleri algıladığını düşünen Descartes, güneşten gelen ışınların hızla bize ulaştığına ilişkin bir karşıt görüşle bu iddiasına karşı çıkılacağını öngörür ve baston ile görme ediminde de bastonun bir ucuna bir şeyin değmesi ile bu teması bastonun diğer ucuna iletmesinin de çok hızlı olduğunu belirterek ışık ışınlarının renkleri iletirken bastonun söz konusu renkleri iletmediğini kabul eder (Dioptrique: 84-85).

Görme engellisi kişi cisimleri algılamakta baston aracılığıyla eline cisimlerin direnci ya da hareketinden başka idealara benzer hiçbir şey geçmez. Descartes, bu sayede havada uçan küçük görüntülerden de zihnin kurtulmuş olduğunu düşünür ve dokunma duyusuyla görmenin zihni daha az aldattığını ima eder (Dioptrique: 85). Descartes, bu analogi üzerinden görme engellisinin sınırlarını kullanarak zihin ile beden arasındaki direkt ve somut hattı algıladığını ve görme engellisinin kendi ruh gözü ile gördüğünü belirterek cisimlerin yanlış yüzeylerinin görme engellisini aldatamayacağını ve görme engellisinin zihin gözüyle gördüğünü ileri sürer.<sup>9</sup> Descartes'ın duyu verileri ile bu duyu verilerine neden olan şeyler arasındaki ayrımı göz önünde bulundurduğunda bu analogi, görmenin sadece göz aracılığıyla elde edilen görüntüler üzerinden değil, dokunarak uyarılan sınırlar üzerinden de gerçekleştiğini göstermektedir.

Descartes'in görme kuramında da ileri sürdüğü ideadan neyi kast ettiği üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Cook, bazı Descartes yorumcularına göre Descartes'in ideadan tam olarak neyi kastettiğine ilişkin belirsizliklerin olduğuna dikkat çeker. Bu yorumcular, Descartes'in idea kavramı ile bazen bilincin edimlerini bazen de bilinç

yapılmıştır. Çalışmada bundan sonra söz konusu eser **L'Homme** olarak belirtilecektir.

<sup>7</sup> Çalışmamızda Descartes'in **La Dioptrique (Dioptrik)** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan **The Philosophical Writings of Descartes Volume 1** adlı eserde yer alan İngilizce çeviriden yapılmıştır. Çalışmamızda Descartes'in **La Dioptrique (Dioptrik)** adlı eseri **Dioptrique** olarak belirtilecektir.

<sup>8</sup> Bkz., Merleau-Ponty, Maurice (2006). *Göz ve Tin*. çev. A. Soysal, Metis Yayıncılık. s. 46.

<sup>9</sup> Bkz., Siebers, Tobin (1970). "The Blindspot in Descartes' *La Dioptrique*", *French Issue: Perspectives in Mimesis*, c. 94, No. 4, pp. 836-843. s. 839.

edimlerinin objelerini kastettiğini ileri sürerler.<sup>10</sup> Descartes'ın çalışmalarında böyle bir belirsizliğin olmadığını savunan Cook'a göre Descartes, ideayı bilincin edimleri olarak ele almıştır.<sup>11</sup>

*Dioptrique* dışında *L'Homme*'de de baston ile görme arasında analogi yapan Descartes, görme ve dokunma duyuları ile elde edilen duyu verileri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ele almış ve görme engellisi birinin elinde tuttuğu bastonlarla bir cismin konumunu ve büyüklüğünü doğal geometri aracılığıyla bilebileceğini belirtmiştir (*L'Homme*: 160). Descartes, görme ve dokunma duyuları ile elde edilen duyu verilerinin ruhu benzer şekilde yanıtlanabileceğini örneklerle açıklar. Cam gibi cisimler aracılığıyla ışığın kırılması sonucu görme ediminde, cismin konumuna ilişkin yanlış bir yargının ortaya çıkmasına benzer bir şekilde görme engellisinin bastonunun eğik olması sonucu görülen nesnenin konumuna ilişkin yanlış bir yargı ortaya çıkar (*L'Homme*: 161).

Descartes, iki ana görme kuramı olan **extramission** ve **intromission** kuramlarına referansta bulunarak kendi kuramını konumlandırmaktadır. Antik Yunan'dan Descartes'in yaşadığı döneme kadar ortaya çıkan görme kuramlarını genel olarak üç başlık altında kategorize etmek mümkündür. Tarihsel olarak ilk gelişen kuram ışığın kaynağını göz olarak gören **extramission** kuramıdır. İkinci kuram ise ışığın kaynağını nesne olarak gören **intromission** kuramıdır.<sup>12</sup> Üçüncü görme kuramı ise bu iki kuramı birleştiren ve ışığın kaynağı olarak hem gözü hem de nesneyi kabul eden kuramdır.

Platon da her iki kuramı birleştirerek bir kuram oluşturmuş ve gözden çıkan ışınlar ile cisimlerden gelen ışınların ortada bir yerde buluştuğunu ve bu buluşma sayesinde görmenin gerçekleştiğini savunmuştur.<sup>13</sup> Oysa Descartes, ışınların ortada bir yerde buluşmadığını, her iki yönelimin ayrı ayrı gerçekleştiğini düşünür. Ona göre, cisimlerden gözümüze doğru bir yönelimle gördüğümüz gibi gözümüzden cisimlere doğru bir yönelim sayesinde de görürüz. Descartes, gözden cisimlere doğru gerçekleşen aksiyonu da ışık olarak tanımlamaktadır. Kedi gibi canlıların karanlıkta gözlerinin parlamasını buna örnek gösteren Descartes, insanın normal olarak cisimlerden gelen ışınlarla gördüğünü belirtir. İnsanların bu şekilde görmesinin bir nedeni olarak Descartes, görme ediminin gerçekleşmesi için cisimlerin aydın olmasının yeterli olduğunu, ama göz aydınlansa dahi, cisim aydın değilse görmenin gerçekleşmeyeceğine dikkat çeker (*Dioptrique*: 86).

Işığın gözden de yayıldığına ilişkin görüşünü sadece *Dioptrique*'te açıklamış olup diğer eserlerinde bundan hiç söz etmemiş olan Descartes, *Işık Üzerine Tez*'de bunun aksi bir görüşü savunarak ışığın sadece iki kaynağı olduğunu ve bunların yıldızlar ve

<sup>10</sup> Bkz., Cook, Monte (1987). "Descartes Alleged Representationalism", *History of Philosophy Quarterly*, c. 4, sy. 2, pp. 179-195. s. 180.

<sup>11</sup> Bkz., a.g.e., s. 181.

<sup>12</sup> Bkz., Topdemir, Hüseyin Gazi ve Unat, Yavuz (2009). *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi.

<sup>13</sup> Platon (1997). *Cosmology – The Timaeus Of Plato*, 46b-c.

ateş olduğunu belirtmiştir (Işık Üzerine Tez: 7). Bu nedenle gözün de ışık kaynağı olabileceği görüşünün onun temel savlarından birisi olarak görülmemesi gerektiği ileri sürülebilir. Descartes, bu durumu daha çok görme ile bastonların fiziksel teması aracılığıyla gerçekleşen mekansal algılama arasında yapmış olduğu analogiyi daha anlaşılır kılmak için kullanmıştır. Siebers de, Descartes'ın gözün ışık yaydığına ilişkin olan bu görüşünü, onun optik kuramının büyük bir kısmı ile çeliştiğini belirtmektedir.<sup>14</sup>

### Medium

Latince kökenli **medium** kavramının ana anlamı, görme faaliyetinin kendisi üzerinden gerçekleştiği ortamdır. Kendisinden önce görmeye ilişkin çalışmalar yürütmüş olan diğer filozoflar gibi **medium** kavramına özel bir önem veren Descartes, **medium** kavramını alt kısmında bir ya da iki delik bulunan ve ağzına kadar ezilmiş üzümle dolu bir fıçı örneğiyle açıklar. Fıçının altındaki iki delikten “fermente olmamış olan şarap” yani üzüm suyu akar. Descartes'a göre görsel ışınlar da havadan oluşan **medium**dan ya da havadan oluşmayıp transparan ya da yarı transparan olan **mediumun** arasından bu şekilde geçer. Doğada boşluk olmadığı için bu akım hiç kesintiye uğramaz. Göksel cisimlerden gelen ışınlar aralıksız olarak bize ulaşır. Fıçıdaki üzüm suyu doğrusal olarak deliklere gider ve her yönden gelen üzüm suyu birbirine engel olmadan deliklere ulaşır. Descartes, ışığı oluşturan parçacıkların da doğrusal bir çizgi halinde, birbirlerini engellemeden gözümüze ulaştığını belirtir (Dioptrique: 87).

Görüleceği üzere Descartes'ın kuramında **medium**, ışınların sadece içinden geçmesini sağlamamakta, aynı zamanda onları dönüştürmektedir. Fıçı örneğinde fıçıya giren üzümün fıçının altındaki delikten üzüm suyu olarak çıkmasına benzer bir şekilde görmeyi sağlayan **medium**dan geçen ışınlar da değişim göstermektedirler.

Descartes'ın fıçı örneği üzerinden anlatmış olduğu **medium** ile görme engellisinin kullanmış olduğu baston aynı rolü oynamaktadır. Fıçı, yukarıdan gelen üzümü alttaki iki delikten üzüm suyu olarak akmasını sağlarken, bastonlar da değdiği cisimlerin oluşturmuş olduğu direnci ele ulaştırmaktadırlar. Descartes, **mediumun** sadece ışığı iletmediğini onu değiştirdiğini belirtirken görme engellisi olan kişinin kullandığı baston da cisimlerin direncini ellerin hissedebileceği bir uyarıcıya dönüştürerek görme engellisinin mekansal algılamayı sağladığını ama bu durumun cisimlerin bazı niteliklerinin algılanmasına yol açmadığını belirtir. Descartes'ın mekanik görme kuramının görmeyi dokunmanın bir formu gibi ele aldığını belirtmek yanlış olmayacaktır.<sup>15</sup> Keza Descartes, *L'Homme*'de konum, şekil, uzaklık, boyut ve diğer benzer niteliklerin

<sup>14</sup> Bkz., Siebers, Tobin (1970). “The Blindspot in Descartes' La Dioptrique”, French Issue: Perspectives in Mimesis, c. 94, No. 4, pp. 836-843. s. 837.

<sup>15</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (1993). Descartes on Seeing, Epistemology and Visual Perception, United States of Amerika: Southern Illinois University Press, 1993. s. 5.

dokunma ve görmede aynı olduğunu, dokunma ile bir cismin şeklinin, boyutunun ve konumunun bilinebileceğini belirtir ( L'Homme: 159).

Görmeyi bir tür temasa indirgeyen bu tarz bir görme kuramı, bazı yönlerden görme eyleminde göreni aktif olarak konumlandıran **extramission** kuramına benzemektedir. **Extramission** kuramında da gören kişinin gözünden yayılan ışınlar sayesinde görme edimi gerçekleşmektedir. Bilimsel olarak 11. yüzyılda İbnü'l Heysem tarafından çürütülmüş<sup>16</sup> olan bu görme kuramına paralel epistemolojik görüşler varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kartezyen felsefi dizge genel olarak böylesi bir kurama dayanmaktadır. Sadece Kartezyen felsefenin değil, bir bütün olarak Batı felsefesinin buna benzer bir kurama dayandığını düşünen Levinas'a göre Kartezyen felsefede varlığın belirişi muhtemelen bir görünüşten ibarettir.<sup>17</sup> Kartezyen dizgeye göre özne, bakışını nesneye yönlendirir, bu bakış nesneyi kavrar ve tekrar özneye döner. Böylece özne nesnesini kavramış olur. Bu şekilde tanımlanan bir bakış Levinas'ın belirttiği gibi İthaka'dan yola çıkan Ulyses'in yıllar sonra da olsa şaşmaz bir şekilde tekrar evine dönmesine benzer.<sup>18</sup>

Görme ediminin bu şekilde tanımlanması, radarın çalışma sistemine benzemektedir. Radar, göndermiş olduğu dalgaların tekrar kendisine dönmesiyle nesnelere tanımlar. Radar örneği Kartezyen görme kuramına oldukça uygun düşmektedir. Zira radarla tanımlanan cisim perspektiften ve derinlikten yoksundur. Analitik geometrinin yardımıyla tanımlanan nesne, x-y koordinatı içinde konumlanır. Bu tarz bir görme, içinde olduğumuz dünyayı, şeyleri her yönüyle çevreleyen ve içine alan bir ortam olarak görmez, onu karşımıza alır. Oysa şeyler derinlikten yoksun bir şekilde görülmez. Derinliğin olduğu bir görme ise ancak görenin görülen çevrenin içinde yer aldığı bir durumda mümkündür. Oysa Kartezyen görme kuramında gören özne görülen çevrenin dışında konumlanır. Merleau-Ponty'nin de belirtmiş olduğu gibi Descartes, *Dioptrique*'de uzayı, üçüncü bir tanığın ya da onu yeniden kuran ve üstünden uçan bir geometricinin göreceği nesnelere arasındaki ilişkiler ağı olarak tanımlar.<sup>19</sup>

### **İşık**

*İşık Üzerine Tez*'de ışığın özelliklerine ilişkin çeşitli bilgiler verse de ışığın tam olarak tanımını vermekten kaçınan Descartes, *Dioptrique*'te, ışığın hava ve diğer transparan cisimlere benzeyen bir **medium**un içinden gözümüze doğru hızlı ve canlı bir şekilde ilerleyen belirli bir hareketten başka bir şey olmadığını belirtir (Dioptrique: 84). Descartes'a göre sadece iki ışık kaynağı vardır: yıldızlar ve ateş. Descartes'e göre yanma,

<sup>16</sup> Bkz., Galili, Igal (2010). Excurse to The History of Image Concept and Vision: From Pythagoras to Kepler, Jerusalem. s. 26.

<sup>17</sup> Bkz., Levinas, Emanuel (2003). Sonsuza Tanıklık. çev. M. Atıcı vd, Metis Yayınları, 2003. ss. 130-131.

<sup>18</sup> Bkz., a.g.e. s. 134.

<sup>19</sup> Bkz., Merleau-Ponty, Maurice (2006). Göz ve Tin. çev. A. Soysal, Metis Yayıncılık. s. 59.

şeylerin ateşle, hava ve duman içinde küçük parçacıklara ve küle ayrılmasıdır (Işık Üzerine Tez: 7). Gaukroger, Descartes'in ateşin doğasına ilişkin yapmış olduğu bu açıklamanın ışığın dünyada nasıl oluştuğuna işaret etmesinin yanı sıra onun parçacık kuramını göstermektedir.<sup>20</sup>

*Işık Üzerine Tez*'in dördüncü bölümünde boşluğun olmadığı savını ispatlamaya çalışan (Işık Üzerine Tez: 17-18) Descartes, *Principia Philosophiae*'da<sup>21</sup> da filozofların anladığı anlamda bir boşluğun olmadığını, yani içinde töz bulunmayan bir mekanın olmadığını savunur (Principia Philosophiae: 49). Görüleceği üzere Descartes'in boşluğu reddeden fizik kuramı ile ışığın parçacıklardan oluştuğuna dair savı arasında uyum bulunmaktadır.

Işığın her yöne, doğrusal olarak yayıldığını belirten Descartes, farklı kaynaklardan yayılan ışıkların bir noktada toplanabildiğini, tek bir kaynaktan yayılan ışınların farklı noktalara ulaştığını, bazen bir ışının diğer ışını engellediğini, yansıma ile bu ışınların yönünün saptırıldığını ya da kırıldığını, gücünün arttırılabildiğini, ya da bazı yapı ve nitelikler tarafından gücünün azaltılabildiğini ileri sürer (Işık Üzerine Tez: 98-99).

Bu özelliklere ilişkin tek tek kanıtlar sunan ve kanıtların çoğunluğunu toplarla yaptığı deneylerden elde ettiği sonuçlar üzerine kuran Descartes, ışığın her yöne yayılmasına ilişkin olarak aydınlanan cisimleri kanıt olarak ileri sürer (Işık Üzerine Tez: 99). Descartes, ışığa ilişkin düşüncelerini de duyumsal oluşumlar ile hareket halinde olan nesnelere arasında kurulan bir ilişki üzerinden açıklar. Sorell'e göre, zaman zaman bu konuda "talihsiz" açıklamalarda bulunan Descartes, "bir ışık ışınının geçtiği ortamın yoğunluğu arttıkça ışığın geçişi de hızlanır" derken bu tür bir hataya düşmüştür. Hobbes ve Fransız matematikçiler Fermat ile Roberval Descartes'ı bu konuda eleştirmişlerdir.<sup>22</sup>

## Renk

Rengin oluşumuna ilişkin düşüncelerini *Dioptrique* ve *Meteoroloji* adlı çalışmalarında ele alan Descartes, *Dioptrique*'de rengi, cisimlerin gelen ışık ışınlarını alırken gözümüze yansıttığı şey olarak tanımlar. Bu nedenledir ki parlak ya da aydınlık şeyler için "renkli" dediğimizi belirtir (Dioptrique: 85). Descartes, renklerin oluşumunu açıklarken rengin, top ile ışık ışınları arasındaki benzerlik üzerinden açıkladığı yansıma kuramının bir sonucu olarak görür.

Işık ışınlarının, sert cisimlerle karşılaştıkları zaman kırılıp zayıfladığını savunan Descartes, havaya atılan top ya da kayanın nesnelere çarptıktan sonra yönünün değiş-

<sup>20</sup> Bkz., Gaukroger, Stephen (2003). *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press. s. 11.

<sup>21</sup> Çalışmamızda Descartes'in **Principia Philosophiae (Felsefenin İlkeleri)** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan **The Philosophical Writings of Descartes Volume 1** adlı eserde yer alan İngilizce çeviriden yapılmıştır.

<sup>22</sup> Bkz., Sorell, Tom (2004). *Descartes*, çev. C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi. s. 50.

mesini ya da hızının yavaşlamasını buna örnek verir. Işık ışınları ile topun hareketi arasında benzerlik oluşturmaktadır. M. Ribe'nin de belirtmiş olduğu gibi Descartes ışık ile top arasında bir benzerlik kurarak modeli matematiğe dönüştürüp kesin bir sonuca varmak istiyordu.<sup>23</sup> Hareket halindeki top çamur, kum gibi yumuşak bir nesne ile karşılaşarsa durur, sert bir cisme çarparsa yön değiştirir, ama hareketini devam ettirir (Dioptrique: 89).

Işık ışınlarını ayırıştıran ve onların bütün gücünü ortadan kaldıran yüzeylere siyah denildiğini belirten Descartes'a göre siyah, bir renk olmayıp ışık ışınlarının yansıtılmadığı yüzeylerdir. Siyahı bir nevi gölge olarak tanımlayan Descartes, gelen ışınları olduğu gibi yansıtan cilalı yüzeyleri, ayna olarak tanımlar. Bu kurama göre, gelen ışınlar üzerinde herhangi bir değişim yapmadan onları olduğu gibi yansıtan yüzeylere beyaz denir. Buna göre kırmızı, sarı, mavi gibi renkler ise gelen ışınları değişime uğratarak yansıtan yüzeylerdir (Dioptrique: 91, 92).

Descartes, renklerin bir yansımanın ya da kırılmanın sonucunda oluştuğunu, su yüzeyine çarpan ışık ışınlarını oluşturan toplara benzer parçacıkların kendi etraflarında dönme hızı ve doğal olarak onların doğrusal hızlarında bir değişiminin oluşması sonucu renklerin meydana geldiğini ileri sürer. Topların kendi etrafında dönme hızları yüksek ise ortaya çıkan renk kırmızı olur ve bu hız düştükçe yansıyan renkler giderek yeşile dönüşür (Meteoroloji: 132-133).<sup>24</sup>

Wolf-Devine'in da belirtmiş olduğu gibi Descartes'ın renk kuramı da onun düalist felsefesinin bir yansımasıdır.<sup>25</sup> Bu kuramda ışınlar, doğrusal hareket eden ve kendi etraflarında dönen küçük parçacıklar oluşur. Hızları farklı olan bu parçacıkların neden olduğu duyu deneyimleri de farklıdır. Mekanikteki karşılığı hızlı olan bu parçacıkların algımızdaki karşılığı kırmızıdır.

### Resim Kuramı ve Representasyonalizm

Duyusal algıyı objelerden beyne gelen belirli görüntülerin ruh tarafından düşünülmesi olarak tanımlayan filozofları eleştiren Descartes'e göre bu filozofların görüntü kavrayışı, görüntülerin temsil ettikleri nesnelere benzemesi üzerine kuruludur ve bu filozoflar söz konusu görüntülerin nesnelere tarafından nasıl oluşturulduğunu ya da onların nasıl duyu organları aracılığıyla alınıp sinirlere aktarıldığını açıklayamamışlardır. Descartes, onların tek geçerli argümanının bir resmin, resmettiği objeleri zihnimize canlandırması olduğunu ve aynı şekilde kafamızda oluşan küçük resimler

<sup>23</sup> Bkz., M. Ribe, Neil (1997). "Cartesian Optics and the Mastery of Nature", History of Science Society, c. 88, No. 1, pp. 42-61. s. 44.

<sup>24</sup> Çalışmamızda Descartes'ın **Meteoroloji** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan ve Stephen Gaukroger tarafından çevrilen ve düzenlenen **The World and Other Things** adlı eserde yer alan İngilizce çeviriden yapılmıştır.

<sup>25</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (1993). Descartes on Seeing, Epistemology and Visual Perception, United States of Amerika: Southern Illinois University Press, 1993. s. 48.

aracılığıyla zihnin duyu organlarını etkileyen nesnelere düşünmeye yol açtığını belirtir (Dioptrique: 112). Maull da Witelo, İbnü'l Heysem ve Kepler'in resimsel görüntülerin fiziki objelerden görmeyi sağlayan organik sisteme ve oradan da beyne aktarıldığına inandıklarını, ama Descartes'in kesin bir şekilde görmeye ilişkin geliştirilen bu "resim kuramına" karşı çıktığını belirtir.<sup>26</sup>

Resim kuramına karşı Descartes'in geliştirdiği argüman görüntülerin dışında işaret ve kelime gibi hiçbir şekilde nesnelere benzemeyen şeylerin de zihnimizi uyarmasıdır. Descartes, duyu organları aracılığıyla algıladığımız objelerin kendi görüntülerini beynimize gönderdiklerini farz etsek dahi bu görüntülerin, temsil ettikleri nesnelere benzediklerine ilişkin hiçbir kanıt ileri sürülemeyeceğini savunur. Zira Descartes'a göre böyle olduğu kabul edilirse nesne ile onun görüntüsü arasında bir ayırım yapılamaz (Dioptrique: 112-113). De Rosa'nın da vurguladığı gibi Descartes'in genel olarak duyu verilerine neden olan şeyler ile duyu verileri arasında, özel olarak görüntü ile temsil ettikleri nesnelere arasında yapmış olduğu ayırmadan dolayı felsefe tarihinde başta Malebranche olmak üzere kimi düşünürler Descartes'e göre duyuların dış dünyadaki herhangi bir şeyi temsil etmediği ve Descartes'in, bu duyuları zihnin modlarından başka bir şey olarak görmediği sonucuna varmışlardır.<sup>27</sup> Duyu verilerine neden olan nesne ile duyu verisi arasındaki bağı koparan bu yorumlar De Rosa'ya göre de yanlıştır.<sup>28</sup> Duyu verilerine neden olan şeyler ile duyu verileri arasında ayırım koyan Descartes, ayırımın olmaması durumunda temsiliyetin de olamayacağını ileri sürmüştür.

Descartes'in *Dioptrique*'te dil ile ışığın duyumu arasında kurduğu analogiye ilişkin olarak farklı bir sonuca ulaşan Lennon ise Descartes'a göre ışığın duyumunun objelere ve bu objelerin özelliklerine ilişkin bir işaret olduğunu ve bu nedenle bir bilgi ilettiğini ama bu duyumun yine kelimeler gibi objelerine benzemediğini ve objelerin görüntüsü olmadığını belirtir.<sup>29</sup> Lennon, ışığın duyumu olarak adlandırdığı, ama genel olarak görüntü diye adlandırılan duyu verisinin, bu duyu verisine yol açtığı objelere benzemediği için bir görüntü olmadığını ileri sürer.

Görüntünün birkaç açıdan temsil ettiği nesneye benzediğini düşünen Descartes'e göre bir görüntünün mükemmelliği, onun temsil ettiği nesneye benzerliğine bağlı değildir. Buna örnek olarak da, bir kağıt üzerinde şuraya buraya konulmuş mürekkep ile ormanları, kasabaları, insanları vs. resmeden gravürleri gösterir. Bu resimler şekil bakımından temsil ettikleri nesnelere çok az benzeseler de, bu objelere ilişkin farklı sonsuz sayıda niteliği düşünmemizi sağlarlar (Dioptrique: 113). Gravürlerin sadece

<sup>26</sup> Bkz., Maull, N. L. (1978b). "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", *The Review of Metaphysics*, c. 32, No. 2, pp. 253-273. s. 259.

<sup>27</sup> Bkz., De Rosa, Raffaella (2010). *Descartes, The Puzzle of Sensory Representation*, Oxford University Press. s. 36.

<sup>28</sup> Bkz., a.g.e., s. 66.

<sup>29</sup> Bkz., Lennon, T. M. (1980). "Representationalism, judgment and perception of distance: further to Yolton and McRae", *Dialogue*, c. 19, sy 1, 1980, pp. 151-162. s.151.



şeylerden figürlerini alıkoyduğunu, tek düzlem üzerine yassılaştırılmış ve nesneyi temsil etmek için biçimi bozulmuş bir figür olduğunu belirten Merleau-Ponty'e göre Descartes, gravürlerin resmettikleri nesnelere benzememek koşuluyla o nesnelere imgesi olduklarını düşünür.<sup>30</sup> Descartes'a göre bazı resimlerin, resmettikleri nesnelere benzemede başarısız olsalar da o nesnelere tam olarak temsil etmeleri mümkündür.<sup>31</sup>

Descartes, görüntülerin temsil ettikleri nesnelere benzeyip benzemediklerinden daha çok dikkatimizi bu görüntülerin, nesnelere denk düşen farklı niteliklerin ruh tarafından algılanmasını nasıl sağladığına yöneltmemiz gerektiğini düşünür. Görme engellisi kişi baston aracılığıyla bir nesneye dokunduğu an, nesnelere çubuğu farklı yönlerde hareket ettirdiği ölçüde baston bu nesnelere bulunan bazı nitelikleri ele iletir ve eldeki sinirler bunu beyne iletir (*Dioptrique*: 113-114).

Descartes'ın **representasyonalist** olduğunu savunan Maull, Descartes'a göre duyu verilerinin içeriğinin temsil ettikleri objelere benzemek zorunluluğunun olmadığına dikkat çeker.<sup>32</sup> Yolton da Descartes'ın görüntülerin objelerden beynimize geldiğine ilişkin görüşü eleştirdiğini belirtir. Buna göre Descartes, görüntülerin objelerden geldiği ve görüntülerin objelerine benzediği görüşü kabul edilirse görüntüler ile objeler arasında bir ayırım yapamayacağımızı savunur.<sup>33</sup> Descartes'ın **representasyonalizmini** daha iyi anlamamız için Yolton, "Görüntüler nasıl oluyor da zihnimizi objelerin bütün niteliklerini algılamasını sağlıyor?" sorusunu kendimize sormamız gerektiğini belirtir. Yolton'a göre Descartes, görme engellisinin, kullandığı baston ile cisimlere dokunduğu zaman bastonun o cisimlere ilişkin farklı niteliklere uygun bir şekilde hareket ettiğini ve cisimlerin algılanan niteliklerinin baston ve sinirler aracılığıyla zihne nasıl iletildiğini açıklamaktadır.<sup>34</sup>

Açıktır ki *Dioptrique*, Descartes'ın görme kuramına ilişkin olduğu kadar algı kuramına ilişkin de çok önemli veriler vermektedir. Mackenzie'nin de belirtmiş olduğu gibi Descartes, bu eserinde belirgin olarak skolastik ve Aristotelesçi duyu kuramını reddeder. Descartes'ın yaşadığı dönemde egemen Aristotelesçi duyumu sağlayan maddelerde bulunan formları ve duyu algısı aynı formların duyarlı ruha farklı bir yolla varmasıyla oluşuyordu.<sup>35</sup> Oysa Descartes, *Dioptrique*'te söz konusu Aristotelesçi duyu kuramına karşı duysal temsil olarak adlandırabileceğimiz duyu kuramını ileri sürmektedir. Özellikle onun

<sup>30</sup> Bkz., Merleau-Ponty, Maurice (2006). *Göz ve Tin*. çev. A. Soysal, Metis Yayıncılık. s. 47.

<sup>31</sup> Bkz., Snyder, Joel (1980). "Picturing Vision", *Critical Inquiry*, c. 6. No. 3, pp. 499-526. s. 500

<sup>32</sup> Bkz., Maull, N. L. (1978a). "Perception and Primary Qualities", *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, c. 1, pp. 3-17. s. 4.

<sup>33</sup> Bkz., Yolton, J. W. (1984). *Perceptual Acquaintance From Descartes to Reid*, University of Minnesota Press. s. 25.

<sup>34</sup> Bkz., a.g.e., s. 26.

<sup>35</sup> Bkz., Mackenzie, Ann Wilbur (1989). "Descartes on Life and Sense", *Canadian Journal of Philosophy*, c. 19, No. 2, pp. 163-192. s. 170.

görülen nesnelere ile zihnin onlara ilişkin oluşturduğu görüntü arasındaki farklılığa ilişkin görüşü bu durumu daha net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

Açıktır ki, Descartes farklı renkler, kokular, tatlar ve benzerlerini duyumsayan duyu organları için tahsis edilmiş sınırların olduğunu düşünüyordu. Peki bedeninin sinir sistemindeki devinimleri aklın renk, ses, koku, tat ve benzeri deneyimlerine nasıl çevirmektedir? Sorell, Descartes'in bu soruya "kutsal bir düzenleme ile" şeklinde bir yanıt verdiğini belirtir ve bu yanıtın oldukça muğlak olduğunu ekler.<sup>36</sup>

Descartes, burada ruhun herhangi bir görüntüyü algıladığı nesneye benzeyen şeylerle sınırlandırmak zorunda olmadığını göstermeye çalışsa da cisimlerin görüntülerinin mükemmel bir şekilde gözün arka kısmında oluştuğunu göz ardı etmesine neden olmaz. Descartes, bu oluşumu duvarında sadece bir delik bulunan kapalı ve karanlık bir oda örneğiyle açıklar. Deliğin önüne bir lens, arka kısmına da görüntülerin üstüne düşeceği bir perde yerleştirilmiştir. Bu şekilde oda gözü, delik göz bebeğini, lens de gözün kristal zarını temsil etmektedir. Perde ise görsel sinir uçlarından oluşan iç zarı temsil etmektedir. Descartes, bir öküz gözü üzerinde yaptığı deneylerle de gözün bu odaya benzediğini, bu deliğin önündeki görüntülerin arkadaki perdeye yansımalarına benzer bir şekilde bu gözün önündeki cisimlerin görüntülerinin gözün arkasındaki kısma düştüğünü görmüştür (Dioptrique: 114-116). Descartes, görüntülerin sinirler aracılığıyla henüz beyne gönderilmediği aşamada, gözün arkasında olduğu kısımda cisimlere mükemmel bir şekilde benzediğini, ama bu durumun bizim görsel algımızın da dış cisimlere benzediği iddiasını kanıtlamadığını savunur. Wolf-Devine, Descartes'in savunmuş olduğu görme sistemini görme engellisi insanların kullanmış olduğu, kağıt üzerine basılı olan yazıyı parmak uçlarının algılayacağı şekilde üç boyutlu olan kabartmalara benzetir.<sup>37</sup>

Gözün arka kısmına düşen görüntülerin cisimlere benzediğini iddia ederek Descartes, ileride kendisine gelebilecek bazı itirazların önünü alır. Aksi takdirde cisimlerin görüntüleri ile onların aynadan yansıyan görüntüleri ya da resmedilen görüntüler arasında bir benzerlik oluşturulamayacağı itirazları gündeme gelebilirdi. Bu önlem alınmasaydı resim ile resmedilen cisim arasında da bir bağ kurulamayacaktı.

Descartes'in algı kavramını geniş bir anlamda kullandığına inanan Cook, duyu algısının da bu geniş anlam içinde yer aldığını ve filozofların genel olarak temsil üzerine kurulu algı kuramının sıklıkla duyu algısı kuramı anlamına geldiğini belirtir.<sup>38</sup> Descartes'in **representasyonalist** olmadığını ileri süren Cook, uyarıların alıcıya dışsal olduğunu, sadece görme duyusuna ait olan ışık ve rengin ise algılandığında Descartes'a

<sup>36</sup> Bkz., Sorell, Tom (2004). Descartes, çev. C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi. s. 99.

<sup>37</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (2000). Descartes' Theory of Visual Spatial Perception, Descartes's Natural Philosophy, ed. S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, pp. 506-527. s.509-510.

<sup>38</sup> Bkz., Cook, Monte (1987). "Descartes Alleged Representationalism", History of Philosophy Quarterly, c. 4, sy. 2, pp. 179-195. s. 181.

göre gözde ve beyinde bir hareketin oluştuğunu belirtir. Cook, bu durumu **representasyonel** bir durum olarak görmez ve bu durumun **representasyonel** olması için X'in sadece Y'nin görülmesi nedeniyle görülmesi gerektiğini dile getirir. Cook'a göre Descartes, yönelimsel türlerin objelerin kavranması için zihni uyardığını ve bunun nedensel bir ilişki olduğunu ileri sürmekteydi.<sup>39</sup> Kanımızca Descartes'ın algı kuramında nedensellik ile temsiliyet ilişkisi arasında bir karşıtlık kurulamaz. Zira X objesinin görüntüsü Y olarak gözün arkasına düşer ve daha sonra bu Y görüntüsü sinirler aracılığıyla zihne Z olarak aktarılır. X'ten Z'ye uzanan bu görme algısının gerçekleşmesinde nedensellik ilişkisi olduğu kadar bir temsiliyet ilişkisi de bulunmaktadır. Zira zihindeki Z, X objesini temsil eden ve ona hiç benzemeyen bir görüntüdür.

Mackenzie de Descartes'ın fiziğinin bu benzerlik kuramını reddettiğini belirtir.<sup>40</sup> Geleneksel görüş nesnelere niteliklerinin duyular aracılığıyla elde edildiğini savunurken, Descartes renk, ses, koku, tat gibi nitelikleri hiçbir zaman fiziksel nesnelere nitelikleri olarak kabul etmemiştir. Bu nedenle Descartes'ın duyu kuramını anlamak için benzerliğin geçerli bir model olmayacağı ileri sürülebilir.

Descartes'ın görme kuramının tartışmalı konularından birisi de sinirler üzerinden iletilen uyarıların ruhu nasıl etkilediğidir. Descartes'ın bu birleşmeyi ya da ruha geçişi, onun sağduyu olarak adlandırdığı epifiz bezi üzerinden olduğunu düşünmesinin en büyük nedeninin beynin simetrik olmayan tek yapısının epifiz bezinin olduğunu ileri süren görüşler mevcuttur.<sup>41</sup> Zira beynin diğer bölümleri simetrik olarak iki tane olduğu için her iki gözden gelen sinirleri üzerinden iletilen iki farklı uyarıyı birleştirerek beyne ve oradan da ruha iletemezdi. M. Ribe'nin de belirttiği gibi Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*'da<sup>42</sup> (İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar) açıkça koymasa da, *Dioptrique*'de görmeyi şeylerin esas doğasının bilgisine ulaşmayı sağlamaktan öte zihin-beden birliğini sağlayacak şekilde tasarlamıştır.<sup>43</sup>

M. Ribe'e göre görme üzerinden Descartes'ın zihin-beden birliğini konumlandığı savının aslında diğer duyular için de geçerli olduğu söylenebilir. Descartes, 6. Meditasyonda ısı ve acı gibi duyuları nesnelere özelliklerinin temsiliyetini sağlayan

<sup>39</sup> Bkz., a.g.e. s. 182.

<sup>40</sup> Bkz., Mackenzie, Ann Wilbur (1989). "Descartes on Life and Sense", Canadian Journal of Philosophy, c. 19, No. 2, pp. 163-192).

<sup>41</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (1993). Descartes on Seeing, Epistemology and Visual Perception, United States of Amerika: Southern Illinois University Press, 1993. s. 60.

<sup>42</sup> Çalışmamızda Descartes'ın **Meditationes de Prima Philosophia (İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar)** adlı eserinden yapılacak olan alıntılar Cambridge University Press tarafından yayınlanan **The Philosophical Writings of Descartes Volume 2** adlı eserde yer alan İngilizce çeviriden yapılmıştır. Çalışmamızda bu eser kısaca **Meditationes** olarak belirtilecektir.

<sup>43</sup> Bkz., M. Ribe, Neil (1997). "Cartesian Optics and the Mastery of Nature", History of Science Society, c. 88, No. 1, pp. 42-61. s. 44.

araçlar gibi betimler ve bu duyular üzerinden zihin ile beden birliğini sağlar (Meditationes: 83).

Duyu verilerinin sınırlar aracılığıyla iletilmesi sorununu açığa kavuşturmak için Descartes, gördüğümüz nesnelere algıladığımız niteliklerin ışık, renk, konum, uzaklık, büyüklük ve şekil gibi altı kategoriye indirgenebileceğini ileri sürer. Descartes'e göre ışık ve renk sadece görme duyumuyla algılanan niteliklerdir, koku ve tat alma duyuları ile elde edilen duyu verilerine benzer bir şekilde ruha iletilirler. Descartes, göze darbe vurulduğunda göz kapalıyken ya da kapalı bir ortamdayken bile gözde kıvılcımların oluşmasını da cisimlerin görsel algıları ile görüntüleri arasında benzerlik olduğunu iddia eden teze karşı bir argüman olarak kullanır (Dioptrique: 130-131).

### Uzaklık

Görme kuramında uzaklığa özel bir önem veren Descartes'a göre uzaklığın görülmesinin nesnelere yayılan görüntülerle olan bağı, konumun görülmesinin nesnelere yayılan görüntülerle olan bağından daha fazla değildir. Morris'in de belirtmiş olduğu gibi Descartes, aslında iki tür uzaklıktan bahsetmektedir: gören gözün karşısında yer alan, yani iki farklı objenin arasında bulunan mesafe ve gören göz ile görülen obje arasındaki mesafe.<sup>44</sup> Descartes, her iki uzaklığın algılanmasına ilişkin mekanik kanıtlar ileri sürer.

Descartes'e göre uzaklığın görülmesi ilk etapta gözün aldığı şekle bağlıdır. Gözün yakın nesnelere görünürken aldığı şekil uzak nesnelere görünürken aldığı şekilden biraz farklıdır. Göz, uzak nesnelere görmek için şekil aldığı anda, ruh bu uzaklığı alsın diye beyin belli bir bölümünde bir değişiklik olur. Bu hareketler, elle bir nesne kavrandığında elin yapmış olduğu hareketler hiç düşünülmeden yapıldığı gibi yapılır. Descartes, ikincil olarak uzaklığın iki gözün aralarındaki ilişki üzerinden bilindiğini ileri sürer. Bunu daha iyi anlatmak için de her iki elinde birer baston bulunan görme engellisinin bir nesnenin uzaklığını belirlemek için her iki bastonu, bastonlar o nesne üzerinde birbirine değecek şekilde uzattığını belirtir. Görme engellisinin kollarının açıklığı, bastonların açısı nesnenin uzaklığını geometrik olarak da belirlemektedir (Dioptrique: 137). Bu durumda uzaklık, geometride açısı ve eşkenar uzunlukları bilinen üçgenin sahip olduğu yüksekliğin bilinmesine benzer bir şekilde yapılmaktadır.

Cismin iki göz ile ya da iki çubuk aracılığıyla "görülmesi" sırasında, görme edimini gerçekleştiren öğeler bir üçgen oluşturur. Cisimden göze gelen ışınların açıları üçgenin taban açılarını, her iki göz arasındaki mesafe de üçgenin taban uzunluğunu oluşturmaktadır. İki çubuk aracılığıyla görmenin gerçekleştiği durumda, çubuklar ile o çubukları tutan eller arasındaki açılar söz konusu üçgenin taban açılarını, iki el arasındaki mesafe ise üçgenin taban uzunluğunu oluşturmaktadır. Her iki durumda

<sup>44</sup> Bkz., Morris, David (1997). "Optical Idealism and the Languages of Depth in Descartes and Berkeley", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 35, pp. 363-392. s.368-369.

oluşan üçgende taban açıları ve taban uzunluğu bilindiği için uzaklık, yani oluşan üçgenin yüksekliği geometrik olarak hesaplanabilmektedir.

Descartes, zihnimizin doğal bir geometrik hesap yaptığını öngörse de açık bir şekilde algılayan kişinin uzaklığın görülmesi sürecinde doğal geometriyi kullandığının farkında oluşunu reddetmiştir. Maull, uzak bir objeye odaklandığımız zaman açık bir şekilde açı ve çizgileri görmediğimizi, uzaklığa ilişkin bir yargıda bulunurken herhangi bir geometrik kuralı kullandığımızın farkında olmadığımızı ve Descartes'in de hiçbir zaman böyle bir şeyi iddia etmediğini belirtir.<sup>45</sup> Açıktır ki Descartes'in uzaklığa ilişkin görüşleri onun felsefesinin temel taşlarından birini, yani doğanın mekanikleştirilmesine ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Doğal geometri olarak adlandırılan ve Descartes'in uzaklığın kestirilmesi konusunda algılayan kişinin farkına varmadan kullandığını iddia ettiği geometri, a priori geometrinin doğaya uygulanması girişimi olarak değerlendirilebilir.

Morris, uzaklığın algılanmasına dair Descartes'in savunmuş olduğu bu argümanlarda en azından iki ayırt edilebilir döngünün olduğundan bahseder.<sup>46</sup> Birinci döngünün epistemolojik bir şüpheciliğe ilişkin olduğunu belirten Morris'e göre iki obje arasındaki mesafenin bilinmesi uzaklığın görülmesine bağlıysa, ama uzaklığın görülmesi de bir düşünsel edimi gerektiriyorsa söz konusu uzaklık düşünsel bir uzaklık olmalıdır ve düşünsel uzaklık üzerinde yapılan edimlerin sonuçları iki obje arasında bulunan mesafeye denk düşen sonuçları meydana getirir.<sup>47</sup> Bu durumda Morris döngüyü oluşturan şeyin, bunu açıkça bilmemiz için, iki obje arasındaki mesafenin düşünsel mesafeye denk geldiğini bilmemizi gerektirmesi olduğunu belirtir. Yani iki obje arasındaki mesafenin bilinmesi için bu mesafenin daha önceden bilinmesi gerekir.

Uzaklığın tek bir gözle de anlaşılacağını belirten Descartes'e göre göz nesneye, iki farklı konumdan bakarsa nesnenin uzaklığını kestirmiş olur. Burada gözün açısı, iki konum arasında uzaklık geometrik olarak nesnenin göze uzaklığını ortaya çıkarır. Descartes, zihnin bunu kolayca ve onun mental geometri olarak tanımladığı şekilde yaptığını belirtir (Dioptrique: 138).

Descartes'in uzaklığa ilişkin üçüncü tezi de göze ulaşan ışık ışınlarının güçlülüğü ve zayıflığı ile görüntünün netliği üzerinedir. Descartes, görüntünün büyüklüğü üzerinden nesnenin uzaklığının kestirilebileceğini ama nesnenin uzaklığının bu şekilde kestirilebilmesi için o nesnenin daha önce görülmüş olması gerektiğini belirtir. Buna göre, uzaktan gördüğümüz kişinin mesafesini kestirebilmemiz için o kişiyi daha önce de görmüş olmamız gerekir. Denizde görülen iki geminin uzaklığı da, iki geminin

<sup>45</sup> Bkz., Maull, N. L. (1978b). "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", *The Review of Metaphysics*, c. 32, No. 2, pp. 253-273. s. 253-254.

<sup>46</sup> Bkz., Morris, David (1997). "Optical Idealizm and the Languages of Depth in Descartes and Berkeley", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 35, pp. 363-392. s. 368.

<sup>47</sup> Bkz., a.g.e. s. 368-369.

büyüklüğü birbirine yakın olduğu varsayılarak, yakın geminin görüntüsünün büyüklüğü ve uzak geminin görüntüsün küçüklüğü üzerinden kestirilebilir (Dioptrique: 138-140).

Maull, Descartes'ın daha çok göz kaslarının nesneye dönük hareketinin sağlamış olduğu bilgilerden yola çıkarak algılayan kişinin görme açısını belirleyebileceğini ve bu şekilde geometrik hesaplama sayesinde obje ile kendisi arasında bulunan mesafeyi kestirdiğini düşündüğünü belirtir.<sup>48</sup>

Descartes, ışık saçan cisimlerin bize daha büyük görünmesinin nedeninin de gözbebeğin yayılan ışığın göze zarar vermemesi için küçülmesi olduğunu belirtir. Zira gözbebeği küçüldükçe nesne daha büyük görünür. Bunun sonucu olarak da bu tür cisimlerin uzaklıkları kestirilirken gören kişi yanılır. Bu tür cisimlerin görüntüleri gözün arka kısmına daha büyük düşerler ve bu tür cisimler bize olduklarından daha yakın görünürler (Dioptrique: 145).

Descartes, *Dioptrique*'te uzaklığın duyuumsal olarak mı algılandığı yoksa akılsal bir yargıyla mı belirlendiği konusunda net bir sonuca varamaz. Wolf-Devine'in da belirtmiş olduğu üzere Descartes sanki *Dioptrique*'te uzaklığa ilişkin çözülmemiş sorunları 6. Meditasyonda yeniden ele almıştır.<sup>49</sup> Descartes 6. Meditasyonda bir yıldızın gözümüze bir mum alevinden daha fazla etkide bulunmasa da gerçekte yıldızın mum alevinden daha büyük olmadığına dair bir eğilimin bizde bulunmadığını belirtir (Meditations: 83).

Morris'e göre Descartes, duyuların düşünce aracılığıyla algı alanına atılan hareketler olduğunu ve bütün duyuların düşünce aracılığıyla uzaklığın bilgisini oluşturduğunu ileri sürer. Morris'e göre uzaklığın bilgisi her durumda iki obje arasındaki mesafe içinde belirlenen hareketin düşünsel uzaklık içinde belirlenen düşüncelere dönüşmesinden başka bir şey değildir.<sup>50</sup>

## SONUÇ

Descartes'ı "Ego cogito ergo sum" çıkarımına ulaştıran akıl yürütmedeki çıkış noktalarından biri duyulara, bilgi edinme konusunda güvenilmeyeceği görüşüdür. Bu belirlenim, onun algı kuramının temel taşlarından biridir. Descartes, Aristotelesçi algı kuramını eleştirirken Aristoteles'in doğa felsefesine karşı kendi mekanik doğa felsefesini geliştirmiştir. Bu mekanik doğa felsefesine paralel bir görme kuramı oluşturan Descartes, görme sorununu geometrik açıdan ele alan Antik Yunan düşünürlerinin yaklaşımlarına benzer bir tavır sergilemiştir.

<sup>48</sup> Bkz., Maull, N. L. (1978b). "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", *The Review of Metaphysics*, c. 32, No. 2, pp. 253-273. s. 254.

<sup>49</sup> Bkz., Wolf-Devine, Celia (1993). *Descartes on Seeing, Epistemology and Visual Perception*, United States of Amerika: Southern Illinois University Press, 1993. s. 2.

<sup>50</sup> Bkz., Morris, David (1997). "Optical Idealizm and the Languages of Depth in Descartes and Berkeley", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 35, pp. 363-392. s. 370.

Descartes'in görme kuramının belirgin yanlarından biri, onun fiziksel temas ile görmek arasında bağ kurarak oluşturduğu 'bastonla görmek' anlayışıdır. Descartes, doğuştan görme engellisi olan bir kişinin elindeki baston aracılığıyla 'gördüğünü' belirterek temas ile görme arasında bir analogi yapar ve teması görmeye ilişkin bir model olarak ileri sürer.

Descartes açısından görmede önemli bir rol oynayan **medium** sadece ışığı iletmemekte, bu iletimi gerçekleştirirken onun farklı bir algılanma biçimine dönüştürmektedir. Görme engellisi olan kişinin kullandığı baston da cisimlerin direncini ellerin hissedebileceği bir uyarıcıya dönüştürerek söz konusu kişinin mekan ve cisimlerin bazı niteliklerini bu basınç ve titreşim dalgalarıyla algılamasını sağlamaktadır. Bu şekilde, Descartes'in mekanik görme kuramı, görmeyi temasın bir formuna dönüştürmektedir.

Descartes, görüntü ile görüntünün temsil ettiği nesne arasındaki dolaysız ilişkiyi reddetse de görüntü ile onun temsil ettiği şey arasındaki bağı ya da başka bir deyişle duyu ile duyum arasındaki bağı koparmamıştır. Descartes, temsiliyetin olması için duyu ile duyumun arasında bir ayırımın olması gerektiğini düşünür. Descartes'in bu **representasyonalist** kuramının, yaşadığı dönemde hakim olan Aristotelesçi duyu kuramına karşı geliştirilmiş olan bir reddiye olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Descartes'in görme kuramının zorlu yanlarından biri de, sınırlar üzerinden iletilen duyusal uyarıların ruhu nasıl etkilediği sorunudur. Bu durum onun düalist felsefesinin temel sorunlarından birine, Descartes'in kopardığı ve ondan sonraki dönemde filozofların bir türlü bağlayamadığı beden ile ruh arasındaki ilişkiye işaret eder. Descartes, bu ilişkinin beyindeki tek asimetrik yapı olan epifiz bezi üzerinden kurulduğunu ileri sürer. Öyle anlaşılıyor ki Descartes, zihin ile beden ilişkisini genel olarak nasıl çözmeye çalışmışsa, görüntü ile görüntünün temsil ettiği nesne arasındaki ilişkiyi de aynı şekilde çözmeye çalışmıştır.

Descartes, görmenin önemli bir ögesini oluşturan uzaklık konusunu mekanik bir tarzda ele almış, uzaklığın kestirilmesinin doğal bir geometri ile gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Descartes'in uzaklığın algılanmasına ilişkin düşünceleri, onun doğaya ilişkin ne türden bir mekanist kuram geliştirdiğine dair önemli veriler sunar. Descartes'in doğal geometri olarak tanımladığı bu geometri, a priori olarak doğaya uygulanan bir geometri olarak görülebilir.

Görüleceği üzere Descartes'in görme kuramı da onun **res extensa** ve **res cogitans** olarak tanımladığı iki farklı töze dayanan düalist felsefesinin devamıdır. Onun görme kuramını, genel olarak da felsefesini anlamak için yaşadığı dönemdeki felsefi ortamın yanında bilimsel gelişmeleri de unutmamak gerekmektedir. Descartes'in felsefi dizgesinin o dönemin özellikle 16. ve 17. yüzyıldaki büyük bilimsel devrimlerinin etkisi altında kaldığını belirtmek şüphesiz ki yanlış olmayacaktır. Bu yeni mekanik bilimler doğanın mekanik yönünü açığa çıkarırken Descartes da bu bilimsel verileri felsefi alana aktarmak çabasıydı. Bu çaba elbette ki onun düalist felsefesinde doğaya ya

da bedene daha fazla bir önem ya da imtiyaz vermesine yol açmadı. Descartes'e göre görmenin tam olarak sağlanması ve algının oluşması için ruhun bir müdahalesinin olması gerekmektedir. Descartes, mükemmelliği doğadan ziyade ruhta görüyordu ve bu nedenle de o, doğayı usta bir zanaatçı olmaktan ziyade çalışmalarını gözden geçirilmesi ve düzeltilmesi gereken bir çırak olarak görüyordu.



## Bibliyografya

Cook, Monte (1987). "Descartes Alleged Representationalism", *History of Philosophy Quarterly*, c. 4, sy. 2, pp. 179-195.

De Rosa, Raffaella (2010). *Descartes, The Puzzle of Sensory Representaiton*, Oxford University Press.

Descartes (1995). "Letters", *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, c. 3, Cambridge University Press, 1995.

Descartes (1995). "Principles of Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, c. 1, Cambridge University Press.

Descartes (1995). "Meditations on First Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, c. 2, Cambridge University Press.

Descartes (2004). "The Meteorology", *The World and Other Writings*, çev. ve ed. Stephen Gaukroger, Cambridge University.

Descartes (2004). "The Treatise on Light", *The World and Other Writings*, çev. ve ed. Stephen Gaukroger, Cambridge University.

Descartes (2004). "The Treatise on Man", *The World and Other Writings*, çev. ve ed. Stephen Gaukroger, Cambridge University.

Galili, Igal (2010). *Excuse to The History of Image Concept and Vision: From Pythagoras to Kepler, Jerusalem*.

Galison, Peter (1984). "Descartes's Comparisons: From the Invisible to the Visible", *History of Science Society*, c. 75, No. 2, pp. 311-326.

Gaukroger, Stephen (2003). *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press.

Hoenen, S. J. (1968). "Descartes's Mechanism", *Descartes, A Collection of Critical Essays*, ed. W. Doney, Palgrave Macmillan, pp. 353-368.

Lee, Kyoo (2013). *Reading Descartes Otherwise: Blind, Mad, Dreamy, and Bad*, Fortham University Press.

Lennon, T. M. (1980). "Representationalism, judgment and perception of distance: further to Yolton and McRae", *Dialogue*, c. 19, sy 1, 1980, pp. 151-162.

Levinas, Emanuel (2003). *Sonsuza Tanıklık*. çev. M. Atıcı vd, Metis Yayınları, 2003.

M. Ribe, Neil (1997). "Cartesian Optics and the Mastery of Nature", *History of Sience Society*, c. 88, No. 1, pp. 42-61.

Mackenzie, Ann Wilbur (1989). "Descartes on Life and Sense", *Canadian Journal of Philosophy*, c. 19, No. 2, pp. 163-192).

Maull, N. L. (1978a). "Perception and Primary Qualities", *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, c. 1, pp. 3-17.

Maull, N. L. (1978b). "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature", *The Review of Metaphysics*, c. 32, No. 2, pp. 253-273.

McDonough J. (2003). "Descartes' 'Dioptrics' and 'Optics'", Cambridge University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (2006). *Göz ve Tin*. çev. A. Soysal, Metis Yayıncılık.

Morris, David (1997). "Optical Idealizm and the Languages of Depth in Descartes and Berkeley", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 35, pp. 363-392.

Osler, M. J. (2008). "Descartes's Optics: Light, the Eye, and Visual Perception", *A Companion to Descartes*. ed. J. Broughton, J. Cariero, pp. 124-141.

Platon (1997). *Cosmology – The Timaeus Of Plato*, 46b-c.

Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

Siebers, Tobin (1970). "The Blindspot in Descartes' La Dioptrique", *French Issue: Perspectives in Mimesis*, c. 94, No. 4, pp. 836-843.

Snyder, Joel (1980). "Picturing Vision", *Critical Inquiry*, c. 6. No. 3, pp. 499-526.

Sorell, Tom (2004). *Descartes*, çev. C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Unat, Yavuz (2009). *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi.

Wolf-Devine, Celia (1993). *Descartes on Seeing, Epistemology and Visual Perception*, United States of Amerika: Southern Illinois University Press, 1993.

Wolf-Devine, Celia (2000). *Descartes' Theory of Visual Spatial Perception*, *Descartes's Natural Philosophy*, ed. S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, pp. 506-527.

Yolton, J. W. (1984). *Perceptual Acquaintance From Descartes to Reid*, University of Minnesota Press.

## FÂRÂBÎ VE KANT'IN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUM VE HUKUK

*Society and Law in al-Fârâbî and Kant's Political Philosophy*

Tanju Toka\*

### ÖZET

Bu çalışmada Fârâbî ve Kant'ın siyaset felsefesinde yer alan toplum ve hukuk görüşleri karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Bu filozoflar, insanın yaratılışının başından itibaren kendi türdeşlerine ihtiyaç duyan bir varlık olduğunu ve bu nedenle varlığını sürdürrebilmesi için başka insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğunu savunmaktadırlar. Ancak iptidai yaşamdan çıkış hususunda birbirinden ayrılmaktadırlar. İnsan doğası temelinde teşkilatlı toplumsal yapılanmayı savunan Fârâbî'ye göre toplum, insan tabiatının bir parçasıdır. Bu çerçevede siyasal örgütlenmeyi de içeren beşeri ictimânın, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak Kant'a göre devletli teşkilatlanma insan doğasından kaynaklanmadığı gibi onun varlığının bir parçası da değildir. Doğal durumda bulunan insanlar, birey olarak özgürlüklerinin ve eşitliklerinin güvence altına alınmasına yönelik akılsal-hukuksal taleplerini, yine hukuksal sözleşme temelli kurulmuş bir devlet aracılığıyla tesis etmektedirler. Bunun yanı sıra Kant, insanların kemale ermek için kendi akıllarından başka herhangi bir rehber ihtiyaçları olmadığını savunurken Fârâbî ise yetkinleşmenin ancak doğru bir rehberi takip ederek gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede özgür birey, Kant'ın siyaset felsefesinde beşeri hukuk temelinde inşa ettiği cumhuriyetçi bir toplumsal yapıda kemale ererken Fârâbî'de ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ona göre insan yaradılışça eksik olan bir varlıktır, bu nedenle varlık gayesi olan gerçek mutluluğa ulaşmak için bir rehber ihtiyaç duymaktadır ki bu rehber de ilk başkandır. Fârâbî'nin felsefi sisteminde ilk başkan karakteri, filozof ve peygamberin özelliklerine sahip olan kusursuz bireyi ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fârâbî, Kant, insan doğası, cumhuriyet, erdemli din, felsefe, ilk başkan

---

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, tanjutoka@outlook.com

### ABSTRACT

In this study, the social and legal views in the political philosophy of al- Fârâbî and Kant were examined comparatively. These philosophers claim that human being is a creature who was always in need of his species from the very beginning of his creation, therefore human beings have to live together in order to survive. But, they dissent from each other in the matter of natural state. According to al- Fârâbî, advocating organized social structuring on the basis of human nature, society is a part of human nature. Within this framework, it is understood that socialization, including political organization, emerged simultaneously with the emergence of human beings. However, according to Kant governmental organization is neither originated from human nature, nor it is part of the existence. In their natural condition, human beings constitute their rational-legal demands aiming to secure their liberty and equality through a state which has also being established on the basis of legal contract. Besides, while Kant asserts that human beings need nothing other than their own reason in order to reach perfection, al- Fârâbî thinks that perfection can only be gained through following the right guide. In this context, in Kant's political philosophy free individual can reach perfection in republican social structure established on the basis of on human law, on the other hand the case is not the same in al- Fârâbî's philosophy. In al- Fârâbî's opinion human being is deficient entity in terms of hiscreation. As a result, he needs a guide to reach true happiness which is the purpose of his existence and this guide is first president. In philosophical system of al- Fârâbî the first president symbolizes perfect individual with the characteristics of philosopher and prophet

**Keywords:** al-Fârâbî, Kant, human nature, republic, virtuous religion, philosophy, first president

### Giriş

Fârâbî ve Kant, felsefe tarihinde kendilerinden sonra gelen filozofları derinden etkileyerek felsefi düşünceye yön veren farklı felsefi geleneklere mensup iki önemli filozoflardır. Fârâbî, İslâm felsefesinin gerçek anlamda kurucu filozofu iken Kant ise, Batı felsefesinde kendisinden sonra gelen filozofların temel problem alanlarını belirleyen filozoftur. İki farklı felsefi geleneğin belirlenmesinde sahip oldukları söz konusu önemden hareketle, onların siyaset felsefelerinde önemli bir yer tutan “toplum” ve “hukuk” görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü böyle bir çalışma yalnızca Fârâbî ve Kant'ın toplum ve hukuk merkezli siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymayacak, aynı zamanda İslâm felsefesi ile Aydınlanma sonrası Batı felsefesinin toplum ve hukuk hakkındaki felsefi görüşlerini de karşılaştırma imkânı sağlayacaktır.

İslâm siyaset düşüncesinin ilk olarak hilâfet merkezinde yoğunlaşan ve bu bağlamda hilafetin kaynağı ve amacının incelendiği görülmektedir. İslâm siyaset düşüncesinde, felsefenin İslâm dünyasına intikal etmesi sonucunda, söz konusu siyasi düşünce ile Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi ile karşılaşmış ve bunun sonucunda İslâm filozofları tarafından yeni bir siyasi düşünce geliştirilmiştir. Rosenthal, bu süreçte, devlet yönetiminde hukukun merkezi konumunun meydana getirdiği ortak zemine dayanan felsefenin, Platoncu ve İslâmî kavramlar arasında gerçek bir senteze ulaşmak için kararlı bir çaba gösterdiği görüşündedir.<sup>1</sup>

Bu çerçevede Fârâbî, siyaset felsefesini yalnızca filozof karakteri üzerine değil, aynı zamanda peygamber karakteri üzerine de inşa etmiştir. Bu nedenle onun sosyo-politik alan hakkındaki teorisi, kendi sisteminin metafizik boyutlarından bağımsız düşünülemez. Bu itibarla Fârâbî'nin ilahî kanun ile beşerî kanun arasında kaynaştırmaya gittiğini ancak bunu Yunan-Helen felsefesinin diliyle ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Rosenthal'a göre o, döneminin siyasî tartışmalarından uzak durarak insanın var oluş gayesinin ne olduğunu, ona nasıl ulaşacağını ve bunu nasıl bir sosyo-politik yapı içerisinde gerçekleştireceğini açıklamıştır.<sup>2</sup>

Bu noktada Fârâbî'nin düşünsel, siyasal ve sosyal parçalanmanın yoğunlukta olduğu bir dönemde yaşadığını hatırlatan Câbirî, onun, yaşadığı dönemin söz konusu şartlarını da göz önünde bulundurarak, reddedici, cedelci ve sofist kelimâ söylemi bir kenara bırakarak evrensel aklın, yani burhanî/felsefî söylemi esas aldığını ve düşünsel birliği onun yardımı ile sağlamanın yanı sıra toplumsal birliği de yine bu temel üzerine kurmaya çalıştığını savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Câbirî'ye göre, düşünsel ve toplumsal birliği sağlama endişesi Fârâbî'yi felsefede siyaset yapmaya zorlamıştır.<sup>3</sup> Bu bağlamda araştırmacılar arasında, Fârâbî'nin, siyaset felsefesini oluştururken içinde bulunduğu toplumsal/siyasal ortamı göz önünde bulundurup bulundurmadiği meselesi tartışmalı bir alan olduğu söylenebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bütün filozoflar yaşadığı dönemin sorunlarına, doğrudan ya da dolaylı olarak, çözüm denemelerinde bulunmuşlardır. Bu nedenle Fârâbî'nin kendi siyaset felsefesini oluştururken, yaşadığı dönemin düşünsel ve toplumsal sorunlarından etkilenmediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Bu durumun Kant için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, Descartes sonrası Batı düşüncesinde yaşanmaya başlayan değişim ile birlikte öne çıkan en önemli kavram "şüphe"dir. Bu döneme kadar gelen bilgi kaynaklarına yönelik duyulan yıkıcı şüphecilikten en çok etkilenen kaynak ise dini bilgi olmuştur. Felsefî

<sup>1</sup> Erwin I.J. Rosenthal. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çev: Ali Çaksu. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 113.

<sup>2</sup> Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 177-178.

<sup>3</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Çev: İbrahim Akbaba. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 276, 285-286.

düzlemde yaşanan bu kırılma beraberinde kilisenin sosyo-politik alanda meşruiyet kaynağı olma otoritesinin yıkılmasına yol açacak olan sürecin başlamasına neden oldu. Bu süreçte, “akıl” a olan vurgu daha çok onun sorgulayıcı-eleştirci boyutunun ön plana çıkarılmasıyla ilişkiliydi. Kant, bu dönemi “eleştiri çağı” olarak isimlendirmekte ve bununla kabullenilmiş bütün inançların, bilgilerin, değerlerin, geleneklerin, toplumsal-siyasal kurumların aklın eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda o, insanlara, “dikkatli ve samimi incelemeden sonra, ister olgulara isterse akli temellere ilişkin (olsun), size en kıymetli inanç olarak görüneni kabul edin; onu yeryüzündeki en yüksek iyi kılan aklın ayrıcalığını, hakikatın nihai mihenk taşı olmanın ayrıcalığını sakın tartışmayın” şeklinde seslenmektedir.<sup>4</sup> Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu felsefi tutumun temelindeki sosyo-politik amaç, oluşmaya başlayan burjuvazinin karşısında yer alan feodal düzenin ve bu düzenle ilişkilendirilen her kurumsal yapının düşünsel düzeyde eleştirilmesi ve böylece gerçekleştirecekleri somut değişim için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır.

Yukarıda zikrettiğimiz söz konusu dinamikleri göz önünde bulundurarak yaptığımız bu çalışmada Fârâbî'nin toplum ve hukuk özelinde siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesi için onun, *el-Medinetül-fâzıla* ve *es-Siyâsetül-medeniyye* eserleri temel alınmıştır. Bu eserlerin seçilmesinde belirleyici olan esas unsur Fârâbî'nin bu eserlerinde siyaset felsefesini sistematik bir bütünlük içinde sunmasıdır. Kant'ın siyaset felsefesi hakkındaki görüşleri için birincil literatür bağlamında temel referans kaynağımız ise, onun, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* metnidir. Bu metnin yanı sıra onun *Aydınlanma Nedir?* çalışmasına da başvurulmuştur. Bu metinlerin seçilmesinin temel nedeni ise, hem Aydınlanma düşüncesiyle birlikte değişen politik görüşü yansıtması, hem de devletli teşkilatlanmanın ortaya çıkışı ve bu süreçte hukukun rolünün sistematik bir bütünlük içinde incelenmesidir.

### İnsan Doğası ve Devletli Teşkilatlanma

Fârâbî göre insan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen bir türdür.<sup>5</sup> Dolayısıyla insanın en temel ihtiyaçları olan beslenme, barınma, güvenlik ve üreme gibi ihtiyaçlar yalnızca sosyo-politik anlamda örgütlenmiş bir yapıda karşılanabilir. Buna göre, insanın biyolojik varlığını sürebilmesi için kendi türünden olan diğer fertlerle birlikte yaşamak zorundadır. Bu noktada

<sup>4</sup> Kant. “Kişinin Düşünerek Kendi Yolunu Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?”, *Düşüncenin Çağrısı: Kant, Schopenhauer, Heidegger* içinde. Çev: Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 102, 103.

<sup>5</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetül-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât*. Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. (İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012), 75; Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*. Çev: Ahmet Arslan. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 125.

önemli bir uyarıda bulunan Umud, Fârâbî'nin, toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni olarak gösterdiği ihtiyaç iddiasının, insanın, yaşamın herhangi bir aşamasında farkına vardığı bir durum olmadığını, aksine söz konusu muhtaçlığın, insan doğasının tabii bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>6</sup> Bu çerçeveye göre insanlar arasındaki çatışma durumunu ortadan kaldıracak bir "yasa"ya ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bu bağlamda Crone önemli bir uyarıda bulunarak, başta Fârâbî olmak üzere diğer İslâm filozoflarının, Hobbes ve diğer sözleşme temelli toplumsal teşkilatlanmanın savunucularının aksine, iptidai yaşamın insanların fiilleriyle, yani bir toplumsal sözleşmeyle değil, tanrısal bir müdahalenin sonucunda sona erdiği görüşünde olduklarını iddia etmektedir.<sup>7</sup> Buna göre Tanrı, teşkilatlı bir toplumsal yapıyı yaratmak için bu topluma liderlik edecek bir peygamber ve şeriat/yasa göndermiştir. Başka bir deyişle, toplumsal sözleşme insanlar arasında değil, insan ile Tanrı arasında gerçekleşmiştir. Bu nedenle en başta Tanrı'nın, peygamber aracılığıyla göndermiş olduğu yasa olmadan, örgütlü bir toplum olamayacağı gibi aynı zamanda insanların biyolojik varlıklarını sürdürebilecekleri topluluklar oluşturmaları dahi mümkün olamazdı. Bu perspektiften hareketle Fârâbî'nin, siyasi otoritenin insan doğasından türediği ve ilâhî kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı bir toplumsal yapıyı oluşturduğu görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Bu şekildeki insan doğası temelli bir toplumsallaşma anlayışı çerçevesinde insan, varoluşunun ilk gününden itibaren belli bir toplumsal yapı içinde bulunmuş, bunun dışında doğada tek başına varlığını sürdürüp, daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı oluşturdukları belli bir ortak yasa etrafında bir arada yaşamaya başladığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamaları göz önüne alındığında siyasal örgütlenmeyi de içeren beşerî ictimânın, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, insanın kolektif bir şuurla bir araya gelmeden önce doğal yaşama tarzına sahip değildi. Bu bakımdan insanın toplumsallığı, onun varlığının bir parçasıdır. Dolayısıyla onun zihninde yer alan insan toplumu, en baştan beri insanların belirli sosyal, fikri ve dini ihtiyaçlar gibi çeşitli bağlarla birbirine bağlanan bir sistemi ifade etmektedir. Bu itibarla gerek ferdî anlamda gerekse de toplumsal anlamda mükemmelliğin gerçekleşmesi diğer insanlara

<sup>6</sup> Hatice Umud, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 129.

<sup>7</sup> Patricia Crone. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Çev: Hakan Köni. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 391.

<sup>8</sup> Antony Black. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Günümüze*. Çev: Hamit Çalışkan, Sevda Çalışkan. (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 482. Ayrıca Black'e göre bu anlayış, İran-İslâm siyaset geleneğinde yer alan, "yasa hükümdardan önce gelir; hükümdarın üstünde, onun değiştiremeyeceği bir Kutsal Yasa" fikrine dayanmaktadır.

bağlılığı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu noktada Câbirî söz konusu çeşitli bağlılıkları esasında tek bir bağlılığa indirgemektedir ki bu bağlılık da iktisadî bir bağlılıktır. Böylece insanın kemâle ermesi ile iktisadî bağımsızlık arasında ilişki kuran Câbirî, kemâlin, beşeri hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterlilik olduğunu savunmaktadır.<sup>9</sup>

Fakat Fârâbî her ne kadar sözleşme temelli toplumsallaşma fikrini reddetse de bu görüş, onun siyaset felsefesinde câhil şehirlerin<sup>10</sup> görüşlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, sözleşme temelli teşkilatlı toplumsallaşma düşüncesi câhil şehir halklarının sahip oldukları doğru olmayan birçok görüşlerden birisidir. Bu şehirlerin halkları, “her biri belli bir ihtiyacı karşılayan yardımcıları olmadığı takdirde bir insanın yalnız başına bütün ihtiyaçlarını gidermesinin mümkün olmadıklarını gördüklerinden insanların bir araya geldiklerini kabul eder.”<sup>11</sup> Ancak onlar arasında bu fikir birliği, toplumsallaşmanın nasıl sağlandığı hususunda farklılaşmaktadır. Bir görüşe göre, toplumsallaşma bir kişinin diğer insanları zorla kendisine hizmet etmesini sağlamasıyla toplumsallaşma gerçekleşirken, bir diğer görüşe göre ise toplumsallaşma insanlar arasındaki karşılıklı bağlılık, sevgi ve birliktelik temelinde kurulmuştur. Bu iki görüşün dışında toplumsallaşma, “küçük bir grubun fertleri arasında, birkaç kişi arasında ve nihayet yalnızca iki kişi arasında” oluşan bir bağ sayesinde gerçekleştirildiği fikri gibi dindarlığı (huşû) kullanarak teşkilatlı toplum fikrinin oluşturulduğunu savunan fikirler de bulunmaktadır. Ancak Fârâbî bütün bu görüşlerin, “varlıklarda gözlemlenen şeylerden ötürü insanların çoğunun zihninde meydana gelen *câhilce* görüşler” olduğunu ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Kant, insanın kemâle ermesinin ancak teşkilatlı bir yapının içinde yaşamasına bağlı olduğu konusunda Fârâbî ile aynı görüşe sahiptir. Ancak iptidai yaşamdan çıkış, yani insanlar arasında teşkilatlı bir toplumsal yapının oluşması hususunda ise ondan ayrılmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin aksine doğal hal, yani devletsiz toplumlaşmanın varlığını savunan Kant, bu durumdaki insanların sürekli bir savaş halinde olduğunu iddia ederek şunları ifade etmektedir:

Bir arada yaşayan insanlar arasında tabii hal (status naturalis) bir barış hali değil, her zaman ilan edilmiş olamasa bile her an patlayabilecek görünen bir harp halidir. Böyle olunca, bir barış halinin kurulması gerekir; çünkü düşmana karşı konmuş olmak

<sup>9</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çev: Said Aykut. (İstanbul: Kitabevi, 2003), 82.

<sup>10</sup> Fârâbî erdemli şehir halkının görüş ve fiillerini benimsemeyen insanların bir arada yaşadıkları şehirleri erdemli şehir karşısında konumlandırmakta ve onları benimsedikleri erdemsiz amaçlar bakımından belli bir tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre söz konusu erdemsiz şehirler; *câbil şehirler*, *fâsik şehir*, *değişmiş şehir* ve *dâlle şehirdir*, bkz. Fârâbî, *es-Siyâse*, 93; Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 107.

<sup>11</sup> Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 123.

<sup>12</sup> Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 124-130.



için düşmanca hiçbir fiilin işlenmez olması yeter bir teminat sayılamaz; her komşu, diğerinin şahsi güvenliği hakkında teminat vermelidir; bu da ancak kanuni bir hal (hukuk düzeni) içinde olabilir; böyle bir düzen kurulmazsa herkes diğerinden boşu boşuna bu çeşit korunma bekledikten sonra, komşusuna düşman muamelesi yapabilir.<sup>13</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî ve Kant'ta göre, birçok insanın yardımı olmaksızın yalnız bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir.<sup>14</sup> Bu nedenle insanların kemâle ermesi ancak belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî'ye göre bu serencam ilk olarak Faal Akıl'ın<sup>15</sup> insanda doğal bir istidat olarak bulunan bilkuvve akla etki etmesi neticesinde onda ilk akılsalların ortaya çıkmasıyla başlayan ve burhânî/yakınî felsefenin elde edilmesiyle son bulan bir süreçtir. Kant'a göre ise bu süreç, insanın devletli teşkilatlanmaya sahip olmasıyla başlamış ve kozmopolitik siyasi örgütlenme içinde nihayete erecektir.<sup>16</sup>

Bireyin özgürleşmesi ile akıl arasında güçlü bir ilişki kurmasına karşın Kant'ın, aklın hakikati gerçek anlamda ortaya çıkartabilme yetkinliğine sahip olduğunu ve yeni bilim görüşü içinde metafizik soruların gereksizliği noktasında Aydınlanmacı düşünürlerle aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü ona göre metafizik, temelini aklın varlık yapısında bulur. Bu nedenle "metafizik soruları başıboş bir bilme hırsının zorlamasından doğmamaktadır; aksine aklın kendisinden meydana gelmektedir. Düşüncenin, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istemesi, temelini, insan aklının varlık-yapısında bulur. Fakat eğer insan yalnız kendisine özgü olan aklını yitirmek istemiyorsa, bu aşmayı yapmamalıdır. Çünkü felsefenin bu alanında, insan aklı kendisini garip bir şaşkınlık içinde bulur. Bu alandan gelen sorular, ne geri çevrilebilirler, ne de denemelerle kanıtlamalar yapan bilimlerin verdikleri türden bilgilerle yanıtlanabilirler. Bu bakımdan buraya, teoriler kuran teorik aklın gücü yetişmemektedir."<sup>17</sup>

Kant'ın bu çabasına karşın felsefî alanda yaşanan bu dönüşüm, insanı, onu kuşatan teleolojik gerçekliğin bir parçası olmaktan çıkararak kozmos içinde özgür bir birey olarak görülmesini sağladı. Bu anlayış çerçevesinde geliştirilen yeni siyasi nazarilerde, İslâm siyaset felsefesinin aksine, sosyal düzen kutsal bir hak olarak nitelendirilmekte

<sup>13</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*. Çev: Yavuz Abadan, Seha L. Meray. (Ankara: Ankara Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1960), 17.

<sup>14</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âda*, Çev: Ahmet Arslan. (Ankara: Vadi Yayınları, 2013), 63-64.

<sup>15</sup> Fârâbî'nin epistemolojik sisteminde, insandaki bilkuvve aklın bilfiil akıl olması ve aynı zamanda bilkuvve akılsalların da bilfiil akılsallar olmasını sağlayan fail etki, tözü bilfiil akıl olan ve hiçbir şekilde maddenin kendisinde bulunmadığı bir varlıktır ki o, bu varlığı Faal Akıl şeklinde isimlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Faal Akıl'ın bu işlevinin yanı sıra onun epistemolojik ve politik düşüncesinde bir başka işlevi daha vardır ki o da, teorik akla ulaşmış kişiye ilâhî bilginin, yani vahyin ulaşmasını sağlamaktır; bkz. *el-Medinetü'l-fâzıla*, 86, 92, 103; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 40.

<sup>16</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*, 29.

<sup>17</sup> Heinz Heimsoeth. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çev: Takiyettin Mengüşoğlu. (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), 66, 67.

birlikte beşeri bir inşa olarak sunulmaktadır. Buna göre sosyal düzen, dini bir kaynaktan, yani Fârâbî'deki gibi Tanrı kaynaklı bir yasa etrafında neş'et etmez, aksine insanlar arasında karşılıklı çıkarlar gözetilerek yapılan ortak bir beşeri yasa üzerinde yükselir.<sup>18</sup> Diğer bir ifadeyle, bu tarz bir kabul, Fârâbî'nin siyaset nazariyesinde gördüğümüz sosyo-politik düzenin modern döneme geçişle birlikte hakikat bilgisinin yeryüzündeki bir yansıması olarak görülmesinin aksine, beşeri ve sun'î bir inşa olarak tasavvur edilmeye başlandığını göstermektedir.

Kant'ın söz konusu "doğal durum" argümanı, ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın biyolojik varlığını devam ettirebilmesi ve nihai barışa ulaşabilmesi için, kendi türünden olan diğer fertlerle bir arada yaşaması doğal bir zorunluluk olduğunu belirtmek suretiyle Fârâbî ile ortak bir görüşü savunmaktadır. Fakat Kant'ın savunduğu bu görüş yeni siyasi düşünceye kendi içinde meşruiyet kazandırma çabasını da taşımaktadır. Buna göre beşerî hukuk temelinde kurulan yeni toplumsal yapının meşruiyet kaynağı, insanın içinde bulunduğu şartlardan hareketle mantıksal bir çıkarsamada bulunarak meydana getirdiği yasalardır. Diğer bir ifadeyle, insanın yaşamını idame ettiği sosyo-politik yapı beşeri bir inşa olmasından dolayı bu yapıya meşruiyet kazandıran temel ilkeler de yine beşeri yasalardır. Ayrıca yıkılan dini meşruiyet kaynağının yerine, bu sorunsala yeni cevaplar arama çabasının izlerini sadece Kant'ta değil, aynı zamanda modern siyaset teorilerinin pek çoğunda bulmak mümkündür.<sup>19</sup>

## B. İdeal Yönetim

Fârâbî felsefesinde yetkinleşme sürecinin nihai hedefi olan erdemli/ideal toplumun hem sosyo-politik hem de ideolojik hayatını vahyin ışığında biçimlendiren kişi olan ilk başkan (er-reîsül-evvel), sahip olduğu fikri erdem ve mütehayyile/hayal oluşturucu gücü<sup>20</sup> sayesinde, Tanrı'dan başlayıp insanda son bulan ilâhî bilgi akışının, kelimenin

<sup>18</sup> Ahmet Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Divân: Disiplinler Arası Dergi*, sy. 9 (2000/1): s. 107.

<sup>19</sup> Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", 105-108.

<sup>20</sup> Fârâbî'nin epistemolojisinde oldukça önemli bir role sahip olan mütehayyile gücünün temel işlevi, duyu gücüyle algılanan nesnelerin formlarını, duyuvarın işleminden geçtikten sonra, korumaktır. Ancak mütehayyile gücünün söz konusu temel işlevinin yanı sıra bir diğer önemli işlevi daha bulunmaktadır, ki bu işlev, mütehayyile gücünün kendisinde sakladığı duyu verileri üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Bu özelliği sayesinde bu güç, kaydedilmiş olan veriler üzerinde tasarrufta bulunarak onları birleştirmek ve ayırmak sûretiyle yeni şeyler ortaya koymaktadır. Hatta öyle ki, oluşturulan bu yeni şeyler içerisinde, dış dünyada herhangi bir duysal karşılığı bulunmayan soyut suretler de bulunmaktadır. Fakat bu özelliklerinin yanı sıra Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da, mütehayyile gücünün bir diğer önemli fiilinden daha bahsetmektedir ki, bu fiil taklittir. Buna göre mütehayyile gücü, bir şeye maruz kaldığında o şeyi ya kendisine geldiği gibi kabul ettiğini ya da o şeyi taklit eden duysularla kabul etmektedir. Bu anlamda o, mütehayyile gücünün, akıl, duyu ve arzu güçleri tarafından gelen bir şeye maruz kaldığında kendisine gönderilen akılsal, duysal ve arzu ile ilgili verileri taklit etmek suretiyle kabul ettiğini belirtmektedir; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 90, 91; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37, 38.

tam anlamıyla, en doğru ve eksiksiz bir şekilde insan hayatına uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Hatta öyle ki bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin esasını oluşturmaktadır. Kant'ın felsefi sisteminde teleolojik bir sistem olarak karşımıza çıkan doğanın nihai amacı ise, “birbiriyle mücadele eden bireylerin özgürlüğü kötüye kullanmaları karşısında sivil topluluk denen bir bütünü merkeze alan bir hukuk otoritesinin bulunacağı şekilde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir anayasa” oluşturmaktır.<sup>21</sup> Diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel meselesi, soyut/kavramsal bilgi olarak ifade ettiğimiz hakikat bilgisinin, en doğru ve en uygun bir şekilde insanı ve toplumu şekillendirmesi iken, Kant'ın siyaset felsefesinin temel meselesi ise devletler üstü bir teşkilatlanma olan uluslar federasyonu ve kozmopolitik hukuk idesinin gerçekleştirilmesidir.

Fârâbî *el-Medinetü'l-fâzıla*'da devletli teşkilatlanmanın nihai amacını gerçekleştirecek kişi olan ilk başkan için hâkim, imam, birinci başkan, hükümdar ve reis kavramlarını kullanırken<sup>22</sup> *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinde ise, mutlak anlamda ilk yönetici ifadesini kullanarak onu, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine hiçbir surette ihtiyacı olmamasının yanı sıra hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir rehber gerektirmeyen bir kimse olarak tanımlamaktadır.<sup>23</sup>

Fakat her insanın yaradılışa birbirinden farklı olduğunu savunan Fârâbî, bütün insanların ilk başkan gibi mutluluğun ne olduğunu ve onu elde etmek için neler yapması gerektiğini bilmediğini iddia etmektedir. Bu çerçevede o, Kantçı düşüncenin aksine, insanların birçoğunun kendilerine en yüce mutluluktan (*es-sa âdetü'l-kusvâ*) haber verecek, ona ulaşmalarını sağlayan fiilleri gösterecek bir öğretmene, bir kılavuza ihtiyaç duyduklarını savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kant, insanların kemale ermek için kendi akıllarından başka herhangi bir rehber ihtiyaçları olmadığını savunurken Fârâbî ise yetkinleşmenin ancak doğru bir rehberi takip ederek gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Ayrıca buna göre Kant, *Aydınlanma Nedir?* yazısında belirttiği “bilme” basit bir biçimde belirli bir konu hakkında bilgi edinme değildir. Burada bilme ile kastedilen temel husus, aklın, düşünen öznenin hayatının her alanında yol gösterici olarak görev alması gerektiğidir.<sup>24</sup> Bu çerçevede öznenin dışarıdan aldığı eğitimi bizzat dünyayı değiştirecek bir özerklik iddiasına dönüştürmesi bağlamında öne çıkan kavram ise “bildung”dur. Kant'ın, “Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” şeklindeki çağırısı bu yönde öznenin kendisini eğitmesiyle ilişkili bir durumdur.<sup>25</sup> Diğer bir ifadeyle,

<sup>21</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 29.

<sup>22</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104. Ayrıca ilk başkanın doğuştan sahip olduğu on iki tabii özellik için; bkz. *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104, 105.

<sup>23</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 85.

<sup>24</sup> Memet Güneç, “Kant ve Alman Aydınlanması”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 339.

<sup>25</sup> Kant, “Aydınlanma Nedir?”, Çev: Atilla Yayla. *Liberal Düşünce*, sy. 38-39, (2005): s. 225; Reinhart Koselleck, “‘Bildung’ Kavramının Antropolojik ve Semantik Yapısına Dair”,

düşünen bireyi gerçek anlamda özgürleştirecek olan temel unsur, kendisinden başka herhangi bir rehber ihtiyacı duymadan kendi aklını kullanma cesaretini göstererek dogmatik uykusundan uyanmasıdır.

Bu çerçevede Kant'ta karşımıza çıkan özgür birey merkezli bu tablonun Fârâbî'de farklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, *Tahsilu's-sa'âda* isimli eserinde ilk başkan için en yüksek yönetici ifadesini kullanan Fârâbî, onun, önce yakınî bir tarzda hem nazarî erdemlere, hem de amelî erdemlere sahip olan ve bunun yanı sıra söz konusu bilgileri şehir halkının anlayabileceği forma dönüştürme gücüne de sahip olan bir kişi olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> Bu minvalde o, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da ilk başkanın mütehayyile gücünün tabiatı gereği son haddine vardığını ve aynı şekilde edilgin aklının da bütün akılsalları kavraması neticesinde müstefâd/kazanılmış aklı elde ettiğini, bunun sonucunda da Faal Akıl ile onun arasında başka bir şey kalmamasından dolayı onunla ittisâle/bağlantıya geçtiğini belirtmektedir.<sup>27</sup>

### B1. Felsefe ve Cumhuriyet Merkezli Farklı İdeal Toplumsal Yapılar

Kant'ın savunduğu ideal sosyo-politik yapının merkezinde cumhuriyet fikri yer alırken, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde bu görüşün muadili ise felsefe kurumudur. Ancak Fârâbî'ye göre bu felsefe, toplumu şekillendirmesi noktasında din ile çok yakın bir ilişki içinde bulunmaktadır. Öncelikle, insanları gerçek mutluluğa ulaştırma gayesine sahip olan söz konusu din ile felsefe arasındaki ilişkinin tabiatı, veren ve alan şeklinde tasarlanmakta ve dini/milleyi, felsefeyle *benzeşme* anlamında onu taklit eden bir sistem olarak takdim edilmektedir. Ayrıca bu tarzda bir ilişki felsefenin zamansal olarak dinden

---

*Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar* içinde. Çev: Atilla Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 114, 122.

<sup>26</sup> Fârâbî, *Tahsilu's-sa'âda*, 90.

<sup>27</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 103, 104. Fârâbî, insanî aklın yetkinleşmesinin son aşaması olan müstefâd akıl mertebesine ulaşmanın bir süreç dâhilinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Buna göre, bilkuvve/heyulanî akıl, maddeyi tasavvur edip maddeye ait olan sûretler kendisinde ortaya çıkınca bu akıl artık bilfiil akıl olmaktadır. Bilfiil olan akıl da bilfiil kavram durumundaki sûretleri akletmesi neticesinde müstefâd veya kazanılmış akla dönüşmektedir. Dolayısıyla müstefâd akıl, bilfiil akılda olduğu gibi bir varlığa ait sûretleri varlıktan soyutlayarak düşünce objesi yapmamaktadır, aksine böyle bir soyutlama yapmaya gerek duymaksızın daha öncesinde soyut olan şeyleri kendi düşünce objesi yapmaktadır, nitekim bunun sonucunda da kendisi ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, artık müstefâd akıl mertebesinde maddesiz sûretler söz konusu olmasından dolayı bu akıl mertebesine ulaşan kimse, soyutlama gereği duymaksızın, düşünce objelerini soyutlanmış olarak hazır bulmakta ve onlarla doğrudan bir ilişki kurmaktadır; bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Çev: Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 132.

önce geldiği şeklinde de anlaşılabilir.<sup>28</sup> Bu sisteme göre din kurucusunun müstefâd akılı elde edip Faal Akıl ile ittisâl etmesi neticesinde aldığı burhânî bilgiyi eşzamanlı olarak misal ve temsillere dönüştürerek halka aktarması, erdemli dini oluşturmaktadır. Bu bakımdan erdemli dinin burhânî felsefeye benzediği ve onun bir taklidi olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>29</sup> Dini, felsefenin altına yerleştiren bu görüşten hareketle dindarlığın, felsefi düşünceden aşağı bir konumda yer aldığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî için felsefe yalnızca eşyanın hakikatini bilmenin yollarından biri değil, söz konusu bilmenin gerçekleştiği en üstün yoldur. Ayrıca bu görüş her ne kadar Fârâbî tarafından kadim filozoflara istinaden ifade edilmiş olsa da açıktır ki, kendisi de bu yaklaşımı aynen kabul etmektedir ki izah ettiği din anlayışının temelinde de bu görüş bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Burhânî felsefe ile din arasında kurulan bu ilişki nedeniyle din kurucusu olan bir kimsenin hem burhânî felsefeye sahip olması, hem de sahip olduğu bu felsefeyi halka aktarabilmesi için son derece gelişmiş olan bir mütehayyile gücüne sahip olması gerekir. Bu nedenle söz konusu insan, ilk başkandan başka bir kimse değildir. Çünkü bu insan akli-teorik kemâle erişmiş, bu sayede Faal Akıl ile bağlantı kurabilen ve dolayısıyla eşyanın sebeplerine dair üst prensiplerin, yani ilâhî varlıkların nazarî bilgisine erişebilen kişidir. Bununla birlikte söz konusu insan, Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâl neticesinde aldığı kavramsal bilgileri mütehayyile gücü sayesinde duyuşal tikellere dönüştürebilme yetkinliğine de sahip olan bir kimsedir. Bu itibarla, Fârâbî felsefesinde ilk başkan tipolojisinin “kusursuz birey”i ifade ettiği söylenebilir.<sup>31</sup>

Bunun yanı sıra ilk başkan, Fârâbî'nin terminolojisinde hakikî filozof tipiyle örtüşmektedir. Ona göre hakikî filozof hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları başka insanların yararı için kullanabilme yetkinliğine ulaşan kişidir. Bu nedenle hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaşması bakımından burhânî felsefeye sahip olduğu gibi son derece gelişmiş bir mütehayyile gücüne de sahip olmasından dolayı söz konusu felsefeyi başka insanların yararına da kullanabilmektedir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre hakikî filozof ile en yüksek yönetici arasında hiçbir fark yoktur.<sup>32</sup> Dolayısıyla hakikî filozof ile kastedilen kişi, erdemli şehrin ilk başkanının kendisidir.

Ayrıca hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaştığı gibi aynı zamanda mütehayyile gücü bakımından da son derece yetkin bir kimsedir. Bu nedenle Fârâbî'nin

<sup>28</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, Çev: Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 70.

<sup>29</sup> Fârâbî, “Kitâbu'l-Mille”, Çev: Fatih Toktaş, *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12 (2002): 261; Fârâbî, *Tabsîlu's-sâ'âda*, 93.

<sup>30</sup> Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 105; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 262. Fârâbî *Tabsîlu's-sâ'âda* isimli eserinde felsefe ile din arasında kurduğu bu ilişkiyi açıklarken eskiler kelimesini kullanmaktadır (s. 93). Bu nedenle onun burada böyle bir kullanıma giderek kadim filozofları işaret ettiği söylenebilir.

<sup>31</sup> Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 96.

<sup>32</sup> Fârâbî, *Tabsîlu's-sâ'âda*, 92.

bahsettiği anlamda hakikî filozof olan bir kimse, müstefâd akla sahip olması nedeniyle ilk başkan gibi Faal Akıl'dan aldığı soyut/kavramsal bir bilgiyi, mütehayyile gücü sayesinde temsil ve misallere dönüştürebilme gücüne de sahiptir. Bu bağlamda hakikî filozof aynı zamanda bir peygamberdir. Ancak hakikî filozofa denk olan söz konusu peygamber, son derece gelişmiş mütehayyile gücüne sahip olması dolayısıyla Faal Akıl ile ittisâl etmesi sonucunda vahiy alan, yani Faal Akıl ile eksiksiz bir bağlantı kuran kişidir. Bu çerçeveye göre Fârâbî'nin sözünü ettiği erdemli şehrin ilk başkanı, hakikî filozof ve mütehayyile gücü üst düzeyde olan ideal peygamber tipolojilerinden meydana gelmektedir.<sup>33</sup> Diğer bir ifadeyle erdemli şehirdeki (*medîne fâdıla*)<sup>34</sup> yasa koyucu (vadi-u 'n-namus), peygamber/filozof olan kişidir.

Fârâbî, mutluluğu amaç edinen insanların büyük bir çoğunluğu onu kavrayarak değil, ancak tahayyül ederek amaç edindiklerini düşünmektedir. Diğer bir deyişle, insanların çoğu metafizik ilkelere soyut/kavramsal şekilleriyle değil, ancak onların hayal edilmiş şekilleriyle sahip olurlar.<sup>35</sup> Bu nedenle burhânî felsefe elde edildikten sonra yasaların vaz edilmesi ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücü ile çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Ona göre yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makulleri iyi bir şekilde hayal ettirme, mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama, halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yolları kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta, yani teorik ve pratik şeylerle ilgili yasalar konulduğunda ve bunlara halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan erdemli din böylece meydana gelmektedir.<sup>36</sup> Bu bağlamda erdemli din, insanların çok büyük bir çoğunluğunun burhânî felsefeyi elde etme yetkinliğine sahip olmamalarından dolayı ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

*Tahsilu's-sa'âda* isimli eserinde Fârâbî, dini, söz konusu metafizik bilgilerin temsiller aracılığıyla tahayyül yolu ile insanlara bildirilmesi, bu tahayyül ettirilen şeylerin ikna yöntemleriyle tasdik ettirilmesi ve bütün bu bilgileri içine alan şey olarak da tanımlamaktadır. Dinin kitlelere yönelik bu pedagojik söylemi, felsefenin soyut kavramlara dayalı analitik yönteminden farklı olarak, somut örneklendirmeler ve ikna edici şeylere başvurur. Diğer bir ifadeyle dinde, felsefe yoluyla makul ve mutasavver şekilde sunulan

<sup>33</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104.

<sup>34</sup> Fârâbî erdemli şehri, şehir halkının birbirleriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir olarak tanımlamaktadır, bkz. Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-medeni, Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'âd*. Çev: Hanefi Özcan. (İstanbul: İFAV, 2005), 67; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 98.

<sup>35</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 92.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 87; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001) 530.

hakikat, mütehayyel olarak ortaya konur; yani hakikatler makul olarak konmaz, sadece hayal ettirilir.<sup>37</sup> Nitekim Fârâbî, bu nitelikteki bir dine popüler, meşhur ve zahîrî felsefe denildiğini belirtmektedir. Ona göre bu dindeki ölçü ve örnekler ise ilk başkan tarafından otaya konur ve gerçekleştirilir.<sup>38</sup> Böylece, ilâhî olan şey siyasi zeminde idrak edilmiş olur ki bu durum erdemli şehirde kanunların yapılması, halkın büyük bir çoğunluğunun kavramakta zorluk çektiği kavramsal hakikatlerin onların anlayabileceği şekilde ifade etmede beceri kazanmak, gerçek mutluluğa ulaştıracak toplumsal eylemlerin tespit edilmesi ve bunların temelini oluşturan bazı teorik ve pratik konuların halka ikna yoluyla öğretilmesi gibi becerilerin elde edilmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>39</sup>

Dinin insanları gerçek mutluluğa ulaştıran, yani onların var oluş amacını gerçekleştirmelerinde böylesine belirleyici olan bir siyaset felsefesi fikri, Kant'ta, kendisine cumhuriyet olarak yer bulmaktadır. Buna göre doğa, insanları hukuk fikrinin kaynağından gelen cumhuriyetçi bir örgütlenmeye doğru yönlendirmektedir. Bu bağlamda Kant, Ebedi Barış'ta şunları ifade etmektedir:

Asli mukavele fikrinden doğmuş tek esas teşkilât cumhuriyetçi esas teşkilat, bir milletin bütün kanunlarına temel olmalıdır. Cumhuriyetçi esas teşkilat, ilkin bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından hürriyet; ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek kanun koyucuya bağlılık; üçüncü, olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensibine tek düzendir. Bu esas teşkilat hukuk bakımından, bütün diğer esas teşkilatlara bir ilk temel vazifesini görecek tek düzendir.<sup>40</sup>

Kant'a göre insanlar, birey olarak özgürlüklerinin ve eşitliklerinin güvence altına alınmasına yönelik akılsal-hukuksal taleplerini, yine hukuksal sözleşme temelli kurulmuş bir devlet aracılığıyla tesis etmektedirler. Bu bakımdan Kant'ın meşru hükümeti özgür kişiler arasındaki bir ilk sözleşmeden türettiğini söylemek mümkündür.<sup>41</sup>

Kant, söz konusu haklara sahip olduğumuz iddiasında bulunmamızı sağlayan “ahlaki özgürlüğümüzün, bir devlet kurmak ve bu devleti korumak için ahlaki bir yükümlülük yarattığını” da öne sürmektedir.<sup>42</sup> Bu bağlamda cumhuriyetçi anayasaya dikkat çeken Kant, bu anayasayla birlikte “sadece barışın temel koşulunu formüle etmez; aynı zamanda, bireyin kendi aklını ve kendi özgür iradesini kullanmaya hazır olması için yegâne koşulun onun cesareti olmadığını vurgulamaktadır.”<sup>43</sup> Diğer bir

<sup>37</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 93.

<sup>38</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 93; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 92.

<sup>39</sup> el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 530.

<sup>40</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 18.

<sup>41</sup> Manfred Kuehn, *Kant*, Çev: Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 407.

<sup>42</sup> Paul Guyer, “Kant'ın Ödevler Sistemi”, Çev: Ali Kaftan, *Cogito Sonsuzluğun Sınırlarında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 301.

<sup>43</sup> Birgit Recki, “Kant ve Aydınlanma”, Çev: Hakan Çörekçioğlu, *Cogito Sonsuzluğun Sınırlarında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 210.

ifadeyle, Kant, temel insani hak ve değerlerin korunduğu bir toplumsal yapının inşa edilmesinin çatışmayla değil, demokratik bir sözleşme çatısı altında kurumsal olarak güvence altına alınmasıyla mümkün olduğuna inanmaktadır.

Bu yönüyle cumhuriyetçi siyasi yapı Kant'ın siyaset düşüncesinde hukuk fikrinin kaynağını oluşturduğu söylenebilir ki bu durum, doğal haldeki insanın teşkilatlı bir toplumsal örgütlenmeyi oluşturmasına kaynaklık etmesinden dolayıdır. Nitekim yukarıda aktardığımız bu pasajın devamında Kant, cumhuriyetçi teşkilatlanmanın hukuk temelli bir yapıya sahip olmasından dolayı kozmopolitik bir “ebedi barışa varma vadinde bulunmak gibi bir üstünlüğü de haiz” olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> Bu bağlamda o, cumhuriyetçi hükümetlerin çoğalması durumunda devletler arasındaki tüm savaşların ortadan kalkacağını savunmaktadır.

Bu noktada Habermas, Kant'ın cumhuriyetçi teşkilatlanmaların “tüm savaşları ortadan kaldıracığı” ifadesine dikkat çekmektedir. Ona göre Kant'ın kullandığı bu ifade, zorunlu kalındığında savaş ve barışı düzenleyen uluslararası hukuk normlarına işaret etmekte ve söz konusu normların yasanın getirdiği barış düzeni, savaşı tamamen ortadan kaldıran kozmopolit bir düzenin yolunu açana dek geçerli olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kant'ın cumhuriyet hakkındaki söz konusu argümanı, cumhuriyetçi teşkilatlanmaya sahip devletlerin halklarının kendi çıkarlarına dayanarak hükümetlerinin barışçıl bir politika izlemesini istediklerine işaret etmektedir.<sup>45</sup>

Kant'ta, ideal politik yapının oluşturulmasına hukuka merkezi bir rol verilmesinin bir benzeri, Fârâbî'de ilk başkanın ölümünden sonra oluşan yönetim sisteminde görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'nin siyaset felsefesinde hukuk, ilk başkanın ölümünden sonra ideal devlette belirleyici bir konumda yer alıyor. Buna göre ilk başkan her bakımdan kendisine benzeyen birisini bırakmadan öldüğü takdirde onun yerine başa geçecek olan kişi, erdemli şehirde yapılacak işler için fikren onun yolundan gitmeli ve koyulan yasalarda herhangi bir değişiklik yapmamalıdır. Bu bakımdan yönetime gelen başkanın, ilk başkanın kurduğu bu sistemin sürdürülebilmesi için onun koyduğu yasaları değiştirmeyip, onları olduğu gibi muhafaza etmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, erdemli şehrin idaresi totaliter bir yapıdır, yani bir otorite yönetimidir ve yeni şartları karşılamak üzere değiştirilemez. Çünkü ilk başkan yaptığı kanunlarda tamamen haklıdır ve evrensel gerçeği ortaya koymuştur. Bu anlayışla Fârâbî ilk başkandan sonra gelen söz konusu başkanları “yasaya bağlı başkan”, “yasaya bağlı sultan” (melikü's-sünne) şeklinde nitelemektedir.<sup>46</sup> Ayrıca Black, söz konusu ikincil başkanların geleneksel yasaya göre bir yönetim gerçekleştirmelerinden dolayı söz

<sup>44</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 19.

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Edebi Barış İdesi”, Çev: Ayşegül Çakal, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 382, 387.

<sup>46</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 87.



konusu başkanların Platon'un "siyasi ve soylu", yani mutlak olmayan hükümdarının bir uyarlaması olduğunu savunmaktadır.<sup>47</sup>

Ayrıca erdemli şehrin ilk başkanın ölümünden sonra onun yerine geçecek olan başkanın, müstefâd akıl mertebesine ulaşmış ama muhayyilesi gelişmemiş filozof olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, melikü's-sünne, mütehayyilesi gelişmemiş ama ilk başkan gibi müstefâd akıl mertebesine ulaşmış olan filozoftur. Nitekim Fârâbî'nin bu başkanlık için gerekli gördüğü on iki şartın başında onun bir filozof olması gelmektedir.<sup>48</sup> Yasaya bağlı başkanın erdemli şehirdeki yasaları değiştirmemesi, onlara bağlı kalarak şehri yönetmesi ise, onun mütehayyile gücünün gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu eksikliğe karşın söz konusu başkanın şer'î kuralları ve sünneti bilmek, içtihadı güç yetirebilmek ve yasalardan hüküm çıkarabilmek gibi entelektüel yetkinliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Bu minvalde Fârâbî *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ilk başkanın ölümünden sonra onun görüş ve eylemlerinin "görüşler kitabı" ve "eylemler kitabında" muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Bu iki kitap, milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerin unutulmaması için bunları şehir halkının ruhlarına yerleşmesini mümkün kılacak delillerden oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, söz konusu kitaplar ilk başkanın kurduğu ideal devletin *ideal anayasasını* oluşturmaktadır. Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, ikincil başkanların yönetiminde yer alan bu anayasa, Kant'ta karşımıza çıkan anayasadan farklı bir yapıdadır. Çünkü Kant'ın bahsetmiş olduğu anayasa, insanların üzerinde anlaştıkları temel yasalardan oluşurken Fârâbî'nin siyaset felsefesinde yer alan anayasa ise, ilk başkanın, yani toplumun değil, yalnızca tek bir kişinin görüş ve eylemlerinden oluşmaktadır ki onun görüş ve eylemleri ise tanrısal esinlenmenin sonucunda şekillenmiştir.

Fârâbî'ye göre söz konusu anayasadan yeni hükümlerin ortaya çıkartılması için fıkıh ilmine yönelmek gerekir. Dolayısıyla bu yönüyle fıkıh ilmi, erdemli dinde geçerli olan fiillerle ilgilendiği gibi aynı zamanda bu dindeki görüşlerle de ilgilenmektedir. Bu bağlamda o, *Kitâbu'l-Mille*'de şunları ifade etmektedir:

Fıkıh sanatı, insana yasa koyucunun açıkça belirlediği hususlardan açıkça belirlemediği tek tek hususları doğru bir biçimde çıkarıp istinbât etme ve böyle bir şeyi yasa koyucunun amacına uygun olarak kendisine şeriat verilmiş bir topluluk için saptanmış din vasıtasıyla düzenleyebilme gücünü verir.<sup>51</sup>

Bu nedenle fıkıh, yasa koyucunun dini vazettiği sırada açıklamadığı tikel hususları onun ölümünden sonra yine onun belirlemiş olduğu temel doktrinlere bağlı kalarak

<sup>47</sup> Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 111.

<sup>48</sup> Yasaya bağlı başkanın sahip olduğu diğer özellikler için; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 106, 107.

<sup>49</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasmız ve Biz*, 75.

<sup>50</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'ada*, s. 86.

<sup>51</sup> Fârâbî, *Mille*, 263.

açıklamayı amaçlayan bir ilimdir. Bu ilim sayesinde insanlar, yasa koyucunun hakkında açık olarak belirlemediği tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirttiği şeylere bakarak belirleme gücünü elde eder.<sup>52</sup> Diğer bir ifadeyle fakihler, ilk başkanın ölümünden sonra insanlar arasında genel bir anayasal ortaklık sağlayacak olan kişilerdir.

Fıkıh ilminin temel ilkelerinin erdemli dindeki yasalar olması, erdemli şehirdeki hukukî sitemin temel kaynağını ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir. Buna göre erdemli dindeki yasaların ve dolayısıyla bütün bir hukukî sistemin temel kaynağı burhânî felsefedir. Hatta bu durum daha da ileriye götürüldüğünde erdemli şehirde geçerli olan meşru hukukî sistemin temel kaynağının, Kantçı görüşün tam aksine, tam anlamıyla Tanrı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî, ilk başkanın erdemli şehirde gerçekleştirdiği yasama etkinliğini beşerî değil, tanrısal bir etkinlik olarak görmektedir. Bu çerçevede Fârâbî'nin savunmuş olduğu sosyo-politik yapının meşruiyet kaynağı da ortaya çıkmaktadır. Buna göre Fârâbî, erdemli şehrin meşruiyetini beşeri hukuktan değil, tam anlamıyla tanrısal yasalardan aldığını savunmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar erdemli şehir, beşerin bir inşası olarak karşımıza çıksa da aslında temel ilkelerini tanrısal yasadandan alması nedeniyle ilahî bir inşaa olduğu söylenebilir. Ayrıca bu anlayış Kant'ın savunmuş olduğu ideal sosyo-politik yapının meşruiyet kaynağı ile birbirinden bütünüyle farklı bir yapıdadır.

### C. Kozmopolitik Düzen

Kant'a göre doğal durumda ve hukuki kanunlardan yoksun olarak yaşamak, insanlar için olduğu gibi, devletleri teşkil eden milletler için de bir tehdit yaratmaktadır. Bu yönüyle onun politik sisteminde devletler insanlara benzemektedirler. Onlar da insanlar gibi gereksinmelerini karşılamak için kendi türdeşleriyle, yani başka devletlerle ilişki kurmak zorundadırlar. Kant, tarihsel süreç içinde devletler arasındaki bu ilişkinin savaş merkezli geliştiğini belirtmekle birlikte, savaşın insan toplumu için hem çok tehlikeli, hem de ilerletici rollere sahip olduğuna inanmaktadır. Bu noktada Arendt, Kant'a, "ilerleme ve uygarlık göz önüne alındığında, savaşların neye yaradığını" sormaktadır. Ona göre Kant'ın bu soruya verdiği yanıt açık olmamasına karşın, hem doğanın "nihai tasarımı", "kozmpolit bir bütün, birbirlerine zarar verecek eylemlerde bulunabilecek devletlerden oluşan bir sistem" olması, hem de "insanların dizginlenemeyen hırslarıyla harekete geçirilen kasıtsız bir girişim" olarak savaşın, sonunda ulaşılabilecek olan kozmpolit barışa hazırlık görevi görmesinden dolayı savaş, bir ilerlemenin aracıdır. Diğer bir ifadeyle, savaş ilerlemeyi doğurur ki bu yalnızca teknik alanda değil, aynı zamanda barışa yönelik bir ilerlemeyi de doğurur.<sup>53</sup> Ayrıca kozmopolitik anlamda geçerli olan

<sup>52</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2014), 106; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 269.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", Çev: Yasemin Tezgiden, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 353.

bir barış durumunun sağlanmasında savaşın gerekli olduğunu savunan bu görüş Fârâbî'nin "erdemli savaş" fikriyle benzerlik içinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>54</sup>

Kant, savaşların çoğalması, yaygınlaşması ve korkunç bir hal alması durumunda, sürüp giden bu savaşlar içinde yaşayan devletlerde "barış"ın sağlanmasına yönelik bir eğilimi ortaya çıkartacağını savunmaktadır. Nitekim o, bu hususta "bütün ahlaki kanunların yüce mahkemesi olan akıl, harbi hukuki bir yol olarak kullanmayı şiddetle tel'in eder; barış halini de mutlak bir mükellefiyet olarak tanır"<sup>55</sup> şeklinde konuşmaktadır. Dolayısıyla savaş ne kadar kötüleşirse insanların daha mantıklı hareket etmeleri ve en sonunda kendilerini barışa götürecek olan uluslararası anlaşmalar için çalışmaları o kadar yakın olacaktır. Diğer bir ifadeyle, savaşların neden olduğu yıkımların şiddetlenmesi insanlıkta "dünyadaşlık" düşüncesini oluşmasını sağlayacaktır.<sup>56</sup> Bu nedenle onun savaş konusunda tüm sempatisi açık ve mutlak biçimde barıştan yana olduğunu söylemek mümkündür.

Kant, söz konusu kozmopolit düzene geçişi tanımlarken, belirli bir devletin kurulmasına vesile olup belirli bir bölgenin yurttaşlarının yasal olarak güvence altına alınmış bir özgürlük içinde yaşamasını olanaklı kılan "doğal durumdan ayrılmaya yönelik ilk edim"le sürekli benzeşim kurmaktadır.<sup>57</sup> Ona göre, nasıl ki toplum sözleşmesi doğal durumdaki insanlar arasında devam eden savaşa son vererek doğal durumu ortadan kaldırıyor, bütün devletler arasındaki bir barış sözleşmesinin de savaşları ortada kaldırarak savaşan devletler arasındaki doğal durum sona erecektir. Bu hususta Kant, bütün devletler arasında barışın sağlanması durumunda ortaya çıkacak yeni sosyo-politik düzeni şu argümanla savunmaktadır:

Fertler için olduğu gibi, devletleri teşkil eden millet için de, tabi halde ve kanunlardan yoksun olarak yaşamak, sadece komşuları yüzünden bile, bir tehdit yaratabilir. Bu devletlerden her biri, kendi güvenliğini teminat altına almak için, beraberce, herkesin haklarını sağlayacak şekilde bir esas teşkilat kurmalarını isteyebilir. Böylece bir milletler federasyonu kurulmuş olacaktır.<sup>58</sup>

Yukardaki bu pasajda da işaret edildiği üzere söz konusu federasyon, ayrı ayrı ulusların kurdukları devletlerin birleşmesiyle, bir uluslar birliğini oluşturmaktadır. Ayrıca Kant siyaset felsefesinde bu birliğin ebedi barışı sağlayıp koruması gerektiğini de temel düşünce olarak işlemektedir.<sup>59</sup>

Wood'a göre Kant'ın önerdiği uluslar federasyonunun amacı insanî yetilerin gelişmesi için vazgeçilmez adım olan "uluslararası adilâne barışı" etkin kılmaktır. Diğer bir ifadeyle, Kant, uluslar federasyonu fikriyle sadece savaşın döktüğü kanı engellemek değil, aynı

<sup>54</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 85; Fârâbî, *Fusûl*, 101.

<sup>55</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 24.

<sup>56</sup> Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 191; Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", 353.

<sup>57</sup> Habermas, "Kant'ın Edebi Barış İdesi", 384.

<sup>58</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 22.

<sup>59</sup> Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 191.

zamanda savaşa hazırlık yapılmasını da bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Nitekim Kant, sürekli olarak savaşa hazır olmaya çalışmanın, “insanlığın daha itibarlı bir geleceğe dönük toplu çabalarını yolundan saptırdığı” kanaatindedir. Çünkü savaşa sürekli olarak hazır olma ihtiyacı, iktidarın, toplumu despotluk ruhuyla idare edecek şahıslara verilmesine yol açmasından dolayı, devletin yetenek ve kaynaklarını ebedi barışın sağlanmasına yönelik değil, aksine gelişmeye düşman olan askeri amaçlara yöneltmektedir.<sup>60</sup>

Bu bağlamda Habermas, Kant'ın tasvir ettiği söz konusu uluslar federasyonunun gerçekleştirilmesiyle oluşan kozmopolit hukukun amacının, bireysel öznelerle daha fazla hukuksal bir konum kazandırmak için, uluslararası hukukun kolektif öznelerini denetlemek; bireysel öznelerin özgür ve eşit bir dünya yurttaşları birliğinin dolaysız üyeleri olmalarını gerçekleştirmek olduğunu savunmaktadır.<sup>61</sup>

Kant'ın savunduğu söz konusu kozmopolit düzen şu üç ilkeye dayanmaktadır: a) toplum üyelerinin birey sıfatıyla özgürlüğü ilkesi, b) tüm üyelerin tek bir yasamaya tabi olması ilkesi ve c) tüm yurttaşların eşitliği ilkesi.<sup>62</sup> Söz konusu ilkeleri esas alan Kant, özgür uluslar birliğinin genişlemesinin, öncü bir barışçıl cumhuriyet etrafında çok sayıda demokratik devletin toplanması şeklinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Nitekim o, hukuka bağlılık prensibinin cumhuriyetçi teşkilatlanma fikrinde esasen var olduğuna inanmaktadır.<sup>63</sup> Bu nedenle bütün devletlerin kendisine yer bulduğu bir sosyo-politik yapının oluşabilmesi için öncelikle bu yapının çekirdeğini oluşturan cumhuriyetçi teşkilatlanmanın kurulması gerekmektedir. Kant'ın deyişiyle, “devletler hukukunu gerçekleştirmede ilk şart, her şeyden önce genel olarak hukuki halin mevcut olmasıdır.” Ayrıca Kant'a göre uluslar federasyonunun kurulmasıyla devletler arasında sağlanan ebedi barışın teminatı, büyük sanatçı olarak adlandırdığı, doğadan başkası değildir.<sup>64</sup>

Kant'a göre devlet, “üzerinde kurulmuş olduğu bir toprak parçası gibi bir mülk (patrimonium) değildir.” O, kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin emrine ve arzusuna bağlı olmayan bir örgütlenme biçimidir. Bu anlayış çerçevesinde uluslar federasyonunda bir devlet başka bir devletin yapısına ve yönetim biçimine müdahalede bulunmamasından dolayı, söz konusu federasyonun kurulması durumunda devletlerin bağımsızlıklarını kaybetmemesi nedeniyle her devlet kendi tikel varlığını koruyacaktır.<sup>65</sup> Bu çerçevede Kant, devletler hukuku fikrinin, komşu ve birbirinden ayrı birçok devletin bağımsızlığına dayandığını ifade etmektedir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 52; Allen W. Wood, *Kant*. Çev: Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 154, 221.

<sup>61</sup> Habermas, “Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, 396.

<sup>62</sup> Kuehn, *Kant*, 391.

<sup>63</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 18, 19; Habermas, “Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, 398.

<sup>64</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 30, 54.

<sup>65</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 19; Wood, *Kant*, 222.

<sup>66</sup> Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 34.

Kant'ta karşımıza çıkan söz konusu kozmopolitik siyasi ve hukuki sistem, aynı derecede olmasa da, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ilk başkanın erdemsiz şehirler ile mücadele etmesi bağlamında kendisine yer bulmaktadır. Ona göre insanlar için gerçek anlamda iyi olan şey de kötü olan şey de seçme ve iradeyle elde edilir. Bu nedenle kötü bir takım amaçların elde edilmesi için insanların birbirlerine yardım ettikleri erdemsiz şehirlerin kurulması pekâlâ mümkündür.<sup>67</sup> Fakat, gerçek mutluluktan başka hangi amaç için kurulursa kurulsun, mutluluğu amaç edinmeyen toplumların tamamı, erdemsiz toplumlar ve erdemsiz yönetimlerdir.<sup>68</sup>

Fârâbî erdemsiz şehir başkanlarının şehir yönetimindeki amaç ve maksatları ise büyüklük, şeref, zenginlik, hükmetme, zevk veren şeylerden yararlanma, itaat edilme ve övülme olduğuna işaret etmektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla söz konusu şehirlerin başkanlarının temel gayesi gerçek mutluluğu elde etmek değil, sahte mutlulukları amaç edinerek insanları kendi kişisel zevk ve çıkarları doğrultusunda kullanmaktır. Bu bağlamda Fârâbî bu türden yönetici ehline, "adî liderlik ehli" denildiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> Ayrıca söz konusu amaçlara sahip olan ilk başkanın başkanlığı, mesleği, siyaseti ve başkanı olduğu şehri ve halkı da, sırasıyla, erdemsiz başkanlık, erdemsiz başkanlık mesleği, erdemsiz siyaset, erdemsiz şehir ve erdemsiz halktır.<sup>71</sup>

Buna karşın gerçek hükümdarlık ise, idare ettiği şehir haklını gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan ve bu amacını gerçekleştirmek için çeşitli yasalar çıkartan hükümdarlıktır.<sup>72</sup> Görüldüğü üzere Fârâbî gerçek mutluluğun amaç edinilmesi ile iktidarın meşruluk kazanması arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bu nedenle söz konusu erdemsiz başkanların sahip oldukları yönetimlere "saltanat" adı verilemez, çünkü ona göre gerçekte saltanat, sultanlık mesleği ile ilişkili olup erdemli olan şeydir.<sup>73</sup> Nitekim bu bağlamda Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i işaret ederek erdemsiz başkanlardan hiçbirinin bunlar tarafından "sultan/hükümdar" olarak adlandırılmadığını ifade etmektedir.<sup>74</sup>

Bu bakımdan Fârâbî erdemli şehir başkanının söz konusu erdemsiz başkanlarla savaşıması ve onları gerçek mutluluğa yöneltmesinin erdemli bir iş olduğunu belirtmektedir. Ona göre erdemli şehir başkanının gerçekleştirmiş olduğu bu savaş adil ve haklı bir savaş, bu amacın gerçekleşmesini sağlayan savaş sanatı ise doğru ve erdemli bir savaş sanatıdır. Bununla birlikte Fârâbî, söz konusu amacın dışında yapılan bütün savaşların ise haksız ve erdemsiz savaşlar olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Böylece Fârâbî,

<sup>67</sup> Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 98.

<sup>68</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 442.

<sup>69</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 68.

<sup>70</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, 70.

<sup>71</sup> Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 109; Fârâbî, *Mille*, 266.

<sup>72</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 68.

<sup>73</sup> Fârâbî, *Mille*, 266.

<sup>74</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 71.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Tabsîlu's-sa'âda*, 85; Fârâbî, *Fusûl*, 101.

erdemli devletin, erdemsiz devletlerle savaşıması ve onları hâkimiyeti altına almasının meşru olduğunu belirterek, aynı zamanda oturulabilir (ma'mura) dünyanın hepsine hâkim olan kozmopolitik bir devletli teşkilatlanma fikrini de savunmaktadır. Nitekim Fârâbî, mükemmel topluluklar için gerçekleştirdiği sıra-dizimli bir tasnifte büyük toplumu, "oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesi" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>76</sup>

### Sonuç

Fârâbî ve Kant'ın toplum ve hukuk hakkındaki görüşlerini merkeze aldığımız bu çalışmamızda öne çıkan ilk unsur, iki filozofun insanın eksikliği üzerinde görüş birliği içinde olmalarıdır. Buna göre insan yaratılışının başından itibaren kendi türdeşlerine ihtiyaç duyan bir varlıktır, bu nedenle varlığını sürdürebilmesi için başka insanlarla birlikte yaşamak zorundadır.

Ancak Fârâbî, yaratılışın başından itibaren insanın siyasal örgütlenmeye sahip olduğunu, "ihtiyaç argümanının" yanı sıra onun dil icat eden bir varlık olmasının bunu destekleyen en önemli argümanlardan birisi olarak sunmaktadır. Ona göre, insan doğasında belirli bir dile sahip olamaya, yani dili icat etmeye ve böylece dilin sınırları içinde varlık bulmaya dönük olarak onda bir istidat vardır. Fakat dildeki kelime ve kavramların icat edilmesi ve bunların belli bir gramer kuralları etrafında bir araya getirilmesi toplum hayatını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla siyasal örgütlenmeyi de içeren beşerî içtimanın ortaya çıkışının, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğu anlaşılmaktadır. Başka deyişle, devletli toplumsal örgütlenme insanın varlığının bir parçasıdır.

Toplumsal yapının ortaya çıkmasında Kant, temel ihtiyaçların karşılanması argümanı desteklemektedir. Fakat o, Fârâbî'nin aksine insanların teşkilatlı toplumsal yapıya geçmeden önce "doğal durum"da bulunduğunu kabul etmektedir. Buna göre insanlar doğal durumda bir savaş hali içindeydiler. Bu insani durumu hukuksuz olarak nitelendiren Kant, hem ihtiyaçların karşılanması hem de insanın kemâle ermesi için devletli teşkilatlanmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Söz konusu teşkilatlanma, insanların bir araya gelerek oluşturdukları hukuki "sözleşme" temelinde inşa edilmiştir. Bu yönüyle Kant, hem doğal durumun varlığını kabul etmesi hem de bunun sözleşme temelli bir hukuki unsur ile gerçekleştiğini belirtmesi yönüyle Fârâbî'den ayrılmaktadır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, iptidai yaşamdan çıkışı sağlayan toplumsal beşerî sözleşme yerine tanrısal kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı toplumsal yapının kurulduğu anlayışı savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Kant, insanlar arasında doğal yaşamdan çıkışı sağlayan toplumsal bir sözleşmenin varlığını savunurken, Fârâbî,

<sup>76</sup> Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 97, 98.

yaratılışının en başından itibaren insanın, peygamberlerin rehberliğinde ilâhî kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı bir toplumsal yapıya sahip olduğunu düşünmektedir.

Fakat bu bağlamda şunu da belirtmek gerekiyor ki, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde sözleşme temelli toplumsallaşma fikri câhil şehirlerin görüşleri bağlamında yer almaktadır. Buna göre câhil şehirlerin halkları insanlar arasında teşkilatlı toplumsal yapının ortaya çıkmasını, bir kişinin kendisi etrafında insanları bir araya getirmesiyle toplumsallaşma gerçekleştiği gibi birkaç fert arasında veya grup arasında oluşan farklı bağlar sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Ancak Fârâbî bu türden görüşlerin, varlıkların gözlemlenmesi neticesinde insanların zihninde meydana gelen *câbilce* görüşler olduklarını savunmaktadır. Dolayısıyla teşkilatlı toplumun kökeni hakkında geliştirilen söz konusu fikirlerin hakikatle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Bunun yanı sıra filozoflara göre insanlar eksik bir varlıktır. Fakat onlar, bu eksikliğin nasıl ortadan kaldırılacağı hususunda birbiriyle ayrılmaktadırlar. Fârâbî'ye göre her insan yaradılışça birbirinden farklı olduğu için onun gerçek gayesi olan mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için neler yapması gerektiğini bilmemektedir. Bu nedenle insanlar, yaradılışları itibarıyla bir rehber yardımı olmaksızın kendi varlık gayesini gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî, insanların birçoğunun kendilerine mutluluktan haber verecek, ona ulaşmalarını sağlayan fiilleri gösterecek bir öğretmene, bir kılavuza ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Ancak insanların bu eksik yaradılışlarına karşın onlara yol gösterecek olan kişide herhangi bir eksikliğin olması beklenemez. Çünkü böyle bir durumda söz konusu insan da “eksik” olacağından dolayı kemâle ermek için bir başka rehber ihtiyacı duyacaktır ki bu durum teselsülü ortaya çıkartacağı için muhaldir.

Fârâbî sonsuza kadar giden bu silsileyi aşmak için “ilk başkan” tipolojini geliştirmektedir. Buna göre varlığın meydana gelmesi için nihai sebep olan Tanrı nasıl bir öneme sahipse, aynı şekilde vahyin ışığında “erdemli toplum/devlet”in inşa edilmesi için de ilk başkan aynı öneme sahiptir. Bu çerçevede ilk başkan, erdemli toplumun varlık nedenidir. Dolayısıyla Tanrı'nın insanlar üzerindeki muradının tam anlamıyla gerçekleştiği toplum olan erdemli toplumun inşası, temel insani ihtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, öznenin gerçek anlamda özgür olması ya da insani ilişkilerin hukuk temelinde bina edildiği bir sosyo-politik yapı gibi herhangi bir beşeri unsurun oluşturduğu söylenemez. Bu bakımdan beşeri unsurlar söz konusu toplumsal yapıda ancak ikincil temel unsurlar olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumu, ilk başkanın ölümünden sonra karşımıza çıkan “yasaya bağlı başkan” (melikü's-sünne) tipolojisinde görmek mümkündür. Çünkü bu yeni sosyo-politik yapıda ideal olan toplumsal yapı beşeri unsurlarla korunmaya ve devam ettirilmeye çalışılıyor ki yukarıda ifade ettiğimiz gibi burada en çok fıkıh, yani hukuk sistemi ön plana çıkıyor.

Ayrıca Fârâbî'de karşımıza çıkan özgür bireyden çok metafizik merkezli bir siyaset felsefesinin yanı sıra Kant'ta ise farklı bir tablo yer almaktadır. Buna göre, insana

“Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” şeklinde seslenen Kant, insanın kemâle ermesi için kendi aklından başka bir şeye ihtiyaç duymadığını savunmaktadır. Ayrıca bu çağrısıyla Kant, insan özgürlüğünü kısıtlayan bütün unsurlardan, ki bunlar arasında metafizik buyruklar da bulunmaktadır, kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim düşünen bireyi gerçek anlamda özgürleştirecek olan temel unsurun, kendisinden başka herhangi bir rehber ihtiyacı duymadan kendi aklını kullanma cesaretini göstererek dogmatik uykusundan uyanmasıdır. Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, Kant, her ne kadar bireyin özgürleşmesi ile akıl arasında böylesine güçlü bağ kursa da aklın merkezîliği bağlamında Aydınlanmacı düşünürlerden ayrılmaktadır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ideal toplumsal yapının belirlenmesinde merkezi rol oynayan unsurlardan birisi, Tanrı'nın ilk başkan aracılığıyla insanlara gönderdiği vahiydir. Bu itibarla ideal devletin temel karakterini metafizik yasalar belirlediğini söylemek mümkündür. Fakat Kant'a göre ideal bir toplumsal yapı yalnızca beşerî hukuk temelinde kurulabilir ki bu siyasal yapı ise ancak cumhuriyet olabilir, çünkü cumhuriyet, hukuk fikrinin kaynağından gelmektedir. Dolayısıyla hukuk temelli bir siyasal yapı ancak cumhuriyet tarzında teşkilatlanmış bir devlette mümkündür. Nitekim Kant, barışın sağlanmasının tek tek bireylerin gösterdikleri cesaretle değil, demokratik bir sözleşme çatısı altında kurumsal olarak güvence altına alınmasıyla mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu yönüyle Kant için barışın tek hazırlayıcı unsuru hukuk olduğu anlaşılmaktadır.

Kant'ın siyaset felsefesi alanındaki perspektifini ortaya koyan önemli unsurlardan birisi de onun “uluslar federasyonu” görüşüdür. Ona göre ebedi barışın sağlanması için bütün devletlerin kendisinde yer bulduğu devletler üstü bir siyasal yapının bulunması gerekir. Bu siyasal yapı devletlerin birbiriyle savaşmasını engelleyeceği gibi, ona yönelik bütün hazırlıkları da ortadan kaldıracaktır. Bu yönüyle uluslar federasyonu gerçek anlamda ebedi barışı getiren ve onun sürdürülmesini sağlayan siyasal kurumdur. Fârâbî'nin, erdemli devletin genişleyerek oturulan dünyanın bütününü kapsayan bir dünya devletine dönüşmesi fikri, Kant'ın uluslar federasyonu çağrıştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî ve Kant, devletler üstü bir siyasal örgütlenme ve bu örgütlenmeyi sağlayacak olan kozmopolitik hukuk sistemini savunmaktadırlar. Ayrıca Kant'a göre devletler arasında sağlanan bu barışın teminatını doğa verirken, Fârâbî'nin savunduğu erdemli büyük toplumun teminatını ise Tanrı'nın buyrukları vermektedir. Bu bağlamda Fârâbî ve Kant, savundukları ideal sosyo-politik yapıların birbirinden farklı olmasının yanı sıra, bu yapıların korunması ve sürdürülmesi noktasında birbirinden ayrıldıkları anlaşılmaktadır.



## Kaynakça

- Arendt, Hannah, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, Çev: Yasemin Tezgiden, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005):
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Günümüze*. Çev: Hamit Çalışkan, Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev: İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Çev: Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Çev: Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Fârâbî, Fârâbî, “Aklın Anlamları”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî, *el-Medinetü’l-fâzıla*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlü’l-medenî, Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âd*. Çev: Hanefi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2014.
- Fârâbî, *Kitâbu’l-hurûf*. Çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Fârâbî, “Kitâbu’l-Mille”, Çev: Fatih Toktaş, *Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12 (2002).
- Fârâbî, *Tahsîlu’s-sa’âda* Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2013.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdi’ül-mevcûdât*. Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012.
- Habermas, Jürgen, İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Edebi Barış İdesi”, Çev: Ayşegül Çakal, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 381-417.
- Heimsoeth, Heinz, *İmmanuel Kant’ın Felsefesi*. Çev: Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Guyer, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, Çev: Ali Kaftan, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 277-339.
- Günenç, Memet, Kant ve Alman Aydınlanması”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi* içinde, edt. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015): 369-390.
- Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. Çev: Yavuz Abadan, Seha L. Meray. (Ankara: Ankara Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1960.

Kant, "Aydınlanma Nedir?", Çev: Atilla Yayla. *Liberal Düşünce*, sy. 38-39, (2005): 225-230.

Kant, "Kişinin Düşünerek Kendi Yolunu Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?", *Düşün-  
cenin Çağrısı: Kant, Schopenhauer, Heidegger* içinde. Çev: Ahmet Aydoğan. (İstanbul:  
Say Yayınları, 2009): 81-104.

Kosellec, Reinhart, 'Bildung' Kavramının Antropolojik ve Semantik Yapısına Dair",  
*Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*  
içinde. Çev: Atilla Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 109-164.

Kuehn, Manfred, *Kant*, Çev: Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür  
Yayınları, 2011.

Okumuş, Ahmet, Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı",  
*Divân: Disiplinler Arası Dergi*, sy. 9 (2000/1):105-122.

Recki, Birgit, "Kant ve Aydınlanma", Çev: Hakan Çörekçioğlu. *Cogito Sonsuzluğun  
Sınırında: Immanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 192-213.

Rosenthal, Erwin I.J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çev: Ali Çaksu. İstanbul:  
İz Yayıncılık, 1996.

Umut, Hatice, İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü",  
*Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 119-144.

Wood, Allen W., *Kant*. Çev: Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,  
2009.

## HANS-GEORG GADAMER'DE SANAT ESERİ

*Art Work in Hans-Georg Gadamer*

Hacer Meryem Kor\*

### ÖZET

Felsefe geniş bir konu alanının tartışılma zemini olarak, sanatı da bu geniş sınırlar içinde anlama imkanını sorgulamış ve sorgulamaya devam etmektedir. Sanat özellikle hakikatle ilişkisi bakımından felsefecilerin gündemini meşgul etmektedir. Sanatın bu ilişkide bilgi değeri bakımından kimi zaman bir hiyerarşiye yerleştirildiği ve gölgede bırakıldığı, kimi zaman da üst formel bir yapı olarak öne çıkarıldığı durumlar söz konusudur. Bu makale, sanatın gölgede bırakılış biçiminin modern dönemdeki tarzına, felsefi hermenötiği yoluyla bir itiraz geliştiren Hans-Georg Gadamer'in yaklaşımını baz alacak ve bu hermenötik anlayış çerçevesinde sanat eserinin konumunu yeniden elde etme çabasını ortaya sermeyi deneyecektir. Hermenötiğin kendi geçmişi, her ne kadar çok gerilere uzansa da onun sanatı bu anlamda kendine konu edinişi, güncel bir durumdur. Amacı genel bir yorum teorisi ortaya koymamak olan Gadamer, yine bu yorum teorisinin yöntemlerinin farklı bir açıklamasını geliştirmeye de girişmez. Buna karşın onun temel amacı, her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmek yani, anlamanın anlaşılın şeyin varlığına ait olduğunu göstermektir. İşte bu çabanın sonuncudur ki sanat eseri zihinsel soyut bir anlama sürecinin nesnesi olmaktan çıkarılıp anlamı itibarıyla kendine ait kılınacak ve estetik bilinç olarak formüle edilen bilincin varlığı da derinlemesine sorgudan geçecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hermenötik, Anlam, Sanat, Eser, Hakikat, Estetik Bilinç.

### ABSTRACT

As a ground for the discussion of a broad subject, philosophy has been inquiring the possibility of understanding art within these wide borders. Art occupies the agenda of philosophers particularly in terms of its relationship with reality. There are cases where art has been placed in a hierarchy in terms of its epistemological value and thus been overshadowed, and sometimes highlighted as an upper formal structure. This article will be based on the approach of Hans Georg Gadamer, who developed

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sistemantik Felsefe ve Felsefe Tarihi Bölümü, hacerkor@gmail.com.

Bu makale, Doç. Dr. Mehmet Güneç danışmanlığında hazırlanan "Hans-Georg Gadamer Hermenötiğinde Estetik Varlık" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

an objection to the style of art in modern era in its overshadowed form, by means of his philosophical hermeneutics, and will try to demonstrate the effort of artwork towards reacquiring its position within the framework of this understanding of hermeneutics. Although the history of hermeneutics in itself traces further back, its adoption of art as its subject in this sense, is a contemporary issue. Gadamer, whose objective is to develop a general theory of interpretation, does not attempt to develop a different explanation of this theory of interpretation. As opposed to this, his basic purpose is to discover the thing that is common in every mode of understanding, namely to demonstrate that understanding pertains to the very essence of the thing that is understood. It is the result of this effort that an artwork is removed from being the object of a mental abstract process of understanding to be made belonging to its own self as of the meaning, and the existence of consciousness which is formulized as aesthetical consciousness will be deeply questioned.

**Keywords:** Hermeneutics, Meaning, Art, Artwork, Aesthetical Consciousness

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* isimli temel eserinin ikinci cildine yazdığı özsözde, doğru anlaşılacak kaygısıyla, ortaya koyacağı tezlerin ufkuna dair okuyucuya iyi bir ön hazırlık sunar. Özellikle yöntem ve metodoloji, anlamın nereye aitliği gibi sorular en genel yargısal cevabına bu girişte kavuşur. Gadamer, yeniden güncel bir tartışmanın zemini haline getirdiği ve içeriğini hayli genişlettiği “Hermenötik”i, anlam bilimlerinin metodolojisine yön verme girişiminden ziyade, her anlamının içerdiği “bağlılığı” “bilimsel” kabul etme dürüstlüğüyle ilişkilendirmektedir ki bu vurgusu yöntem noktasında kendisine yöneltilen eleştirilerle birebir ilgilidir.<sup>1</sup> Her ne kadar kendisi anlamının anahtarı sayılabilecek bir yöntem ortaya koyma çabasına girişmese de kitabının yöntemi itibarıyla fenomenolojik olduğunu kabul eder.<sup>2</sup> Burada anlama açısından bir hareket noktası gibi işlev görece yöntem arayışına girilmemesi, anlama denilen şeyin yön-temsel bir sınırlamaya gelmeyecek kadar ufkunun açık bırakılması gereğini doğurur.

Gadamer’i, anlama fenomeni noktasında, sanatın tecrübesiyle yola koyulmaya iten temel bir kabul vardır. Halihazırdaki sanatsal argümanların kendisinden hareketle ortaya çıkardığı bu kabul, “yorumun herhangi bir sübjektif ufku aştığıdır”.<sup>3</sup> Sanat eserinde, başka bir yolla ulaşılamayacak bir hakikatin tecrübe edilmesi sanatın - Gadamer’in iddiasına göre, sanat, kendisini her rasyonalize etme girişimine direnir- felsefi önemini oluşturur. Bu hermenötik çerçevede, sanat tecrübesi temelde yön-temsel bilgi anlayışını aşan hakikate dairdir ve bu durum anlam bilimleri için de geçerli sayılır. Gadamer’e göre anlam bilimlerinin bilimin dışında kalan tecrübe tarzıyla, yani felsefenin, sanatın

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev. H. Arslan & İ. Yavuzcan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), XLI.

<sup>2</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, LI.

<sup>3</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XLV.

ve bizatihi tarihin tecrübesiyle sıkı bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla anlam bilimlerinde hakikatin ne'liği üzerine refleksiyon, kendini, “bağlayıcı gücünün farkında olduğu geleneğin dışına yansıtmaya çalışmamalı”dır.<sup>4</sup>Bu ikaz Gadamer'in “gelenek” içinde kalarak bir hakikat arayışına giriştiğinin de işaretidir.

Gadamer'in felsefi hermenötiğinde insanın dünyadaki varoluş tarzının doğru anlaşılması bakımından “estetik bilinç”ten ziyade, tarihsel olarak etkin bilincin varlığı öne çıkarılır. Burada geleneğin her anlama tarzını etkilediği vurgulanır ki bu anlamda tarihsel olarak etkili bilinç hem tarihin akışında etkili bir bilinç hem de tarih tarafından etkilenen bir bilinç olarak belirlenir.<sup>5</sup> O bir yandan tarihsel bir dayanak noktasıdır, diğer yandan da tarihsel konumlanıştır. Etkili tarihsel bilinç bir yandan tarih tarafından değişime uğratılırken, diğer yandan da bu değişime uğramanın bilincidir. Yani bu bilinç kendi tarihselliğinin farkında olan bir bilinçtir.<sup>6</sup>

Makalemizin temel meselesi olan Gadamer hermenötiğinde sanatın ve sanat eserinin nasıl konumlandırıldığı aşamasına geçmeden önce, onun felsefi hermenötiğine dair olarak giriştiğimiz bu ön hazırlık safhasında son olarak vurgulamak istediğimiz bir nokta da bu hermenötiğin “her şeyden radikal anlamlar çıkarması çağrısında bulunulan filozofun” modern dünyadaki konumuna sınırlamalar getirmeyi amaçlamasıdır. Gadamer, filozofun gerçekleştirmek iddiasında bulunduğu şey ile kendisini içinde bulduğu gerçeklik arasındaki gerilimin bilincinde olması gerektiğini düşünür.<sup>7</sup> Bu nedenle olması çok muhtemeldir ki eserinin ele aldığı konuların geneline baktığımızda, modern bilim anlayışı ve onun gölgesinde gelişen anlam bilimleri tarafından ihmal edilen gerçekliğin anlaşılma kaygısının daha fazla öne çıktığı görülür. Bu bağlamda sanat eserinin ne'liği, sadece sanat eserinin estetik kaygıyla yorumlanmasının ötesinde (Kant'ta olduğu üzere) ontolojik bir imkânla ilgili hale gelir. İlginç bir biçimde sanat eseri kendisine ait olan ontolojik alanı, nasıl nesnelere doğa olarak adlandırılıyorsa, oyun olarak tanımlar.

Bunun için Gadamer'de oyun, mimesis ve eşzamanlılık sanat eserini oluşturan ve onu ontolojik bakımdan anlamayı mümkün kılan kavramlar olarak öne çıkarlar. Oyun kavramı estetik bağlamda Kant ve Schiller gibi isimlerin de gündemini meşgul etmiştir. Kant'ın yaklaşımında oyun, estetik tasarım sırasındaki ruh durumuna ilişkin olarak ortaya çıkar. Bu ruh durumu bilgi için verilmiş bir tasarım içinde tasarım güçlerinin oyununa ait bir duygu durumunu ifade eder. Kant, tasarımın sınırlandırılması adına herhangi bir “kavramsal belirlenim” söz konusu olmadığı için tasarım aracılığıyla harekete geçen tasarım yetilerinin, bu özgür oyuna angaje olabileme imkanına kavuştuklarını savunur.<sup>8</sup> Buradaki özgür oyun ifadesi, sanatın en geniş özgürlüğü ve kendiliğindenliği

<sup>4</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XXXIV-XXXVI.

<sup>5</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XLVIII.

<sup>6</sup> M. Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016),131.

<sup>7</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, LIV.

<sup>8</sup> E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. D. Özlem, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007), 416.

gerektirdiği ve özgür yasaları olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Nasıl ki oyun, özgürlük ve doğallığı gerektiriyorsa sanat ya da sanatsal edim de aynı oyun gibi sadece özgür olmalıdır.<sup>9</sup> Schiller ise, aklın aşkın sebeplerle, biçim güdüsü ile madde güdüsü arasında bir ortaklık yani bir oyun dürtüsü olması gerektiğini şart koştuğunu söyler. O, ancak bu yolla gerçekliğin biçimle, rastlantının gereklilikle, acının özgürlükle birliğinin, insanlık kavramını tamamlayabildiğini düşünür.<sup>10</sup> Güzellik Schiller'de oyun güdüsünün nesnesi olarak konumlandırılır. O, insanın hoş olanı, iyi olanı ve tümlenmiş olanı ciddiye aldığını ama güzel olan ile oynadığını öne sürer. Onun bu argümanı Kant ile örtüşmek şeklinde değerlendirilir. Çünkü Schiller de aynı Kant gibi, hoş, iyiyi ve tümlenmiş olanı güzel kavramından ayırarak ele almaktadır.<sup>11</sup> Sanatı, yaşamayı anlamının organonu olarak gören Dilthey da “Schiller'den hareket ederek” sanatçı ile alımlayıcısı arasındaki ilişkiyi, oyunla açıklama yoluna gider. Çünkü ona göre bizler, amaçlı yaşamımız bağlamında işlerimizi ciddiyetle yerine getiririz. Bu işler sırasında katı kurullarla çevrilmiş durumdayızdır. Buna karşılık oyun, “belirlenmiş psikik yaşamımızı serbest, neşeli bir etkinliğe” taşır. Dilthey'e göre oyunun özgürleştirici bir tarafı vardır. Çünkü hayat bizleri amaçlı yönelişler sonucu sert bağımlılıklar ağı içinde sıkıştırılmaktadır. İşte oyun, bu sert ağı içinde kendini sık sık daralmış halde bulan ruhu özgürleştirir.<sup>12</sup>

Saydığımız bu isimlerin oyun kavramına yükledikleri yaklaşımlara nazaran Gadamer'in kavramı bu dar alandan çıkarma çabası dikkat çeker. Onun bu kavrama yönelişi farklı sonuçlar çıkarmaya dönüktür ve bu yönelişte sanat eserinin kendi ontolojisini daha iyi anlama isteği belirleyicidir. Bu sebeple o, kavramın mahiyetini Kant ve Schiller'in yaptığı gibi subjektif anlamında, subjektivitenin özgürlüğünde değil, sanat eserinin kendi yapısını dahil ederek, çok daha geniş bir çerçevede arar. Eylemlerimizin içeriğinin derinlemesine bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, insanların bütün yapıp etmelerinin yalnızca oyundan ibaret olduğu sonucunu çıkarmanın mümkün olduğunu düşünen Huizinga,<sup>13</sup> Gadamer'in oyun bağlamında görüşlerine sıkça başvurduğu bir isimdir. Sanat, Gadamer için bir tecrübe türüdür ve oyun, sanat tecrübesine atfla söz konusu edildiğinde, “eserin kendi oluş modu” olarak anlaşılmalıdır. Bu oluş modunda ne eserin yaratıcısının zihni, ne sanat eserinden haz alan kişinin zihni, ne de oyuna katılan subjektivitenin özgürlüğü söz konusu değildir.<sup>14</sup> Ciddiyet ve oyun arasında kurulan karşıtlığın Gadamer'de bir karşılığı yoktur. Onun iddiasına göre ciddiyet,

<sup>9</sup> O. B. Kula, *Eстетik ve Edebiyat: Kant, Schiller, Heidegger*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 137.

<sup>10</sup> F. Schiller, *İnsanın Eстетik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. G. Aytaç, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 66.

<sup>11</sup> Kula, *Eстетik ve Edebiyat: Kant, Schiller, Heidegger*, 269-270.

<sup>12</sup> W. Dilthey, *Tin Bilimleri ve Hermeneutik*, çev. D. Özlem, (İstanbul: Notos, 2011), 44.

<sup>13</sup> J. Huizinga, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Kılıçbay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

<sup>14</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 141.

oyunun dışına çıkma çağrısında bulunur şekilde değil, oyunu oyun yapan şey olarak varlık kazanır. Gadamer idealist refleksiyon anlayışında içkin olan nesneleştirme anlayışını oyun bağlamında devre dışı bırakır. Oyun, oyuncunun karşısındaki bir nesne olarak ele alınmak yerine, oyundaki oyun olma modu kendi içinde sorgulanır. Bu da sanat eserinin kendi varlık modu sorununa denk düşer. Buna göre sanat eseri, var olan öznenin karşısında duran bir nesne değildir. Sanat eserinin duran ve varlığını sürdüren öznesi, onu tecrübe eden kişinin subjektivitesi değil, sanat eserinin kendisidir. Gadamer'e göre, oyun da oynayanların bilincinden bağımsız kendine ait bir öz taşır. Bu, oyunun oyuncu gibi hareket eden hiçbir öznenin bulunmadığı yerde var olması demektir.<sup>15</sup> Buradaki öz kavramından kasıt, metafiziksel anlamda "cevher" kavramı ya da Kantçı *ding an sich*, yani kendisiyle ilgili tecrübeden bağımsız sanat eseri değildir.<sup>16</sup> Bu öz, oyunda var olan ve özgürce ortaya konan harekettir. Oyun da bu anlamda oyun hareketinin özünün sergilenmesi demektir.<sup>17</sup> Oyundaki bu hareketlilik, sanat eserleri, metinler ve bize intikal eden herhangi bir şeyle ilişkimizin karakteristiğini oluşturan şey olarak açıklamasını bulmaktadır. Yani oyun kavramı yorumcuyla, yorumcunun yorumlamayı denediği şey arasında var olan gizli diyalektik ve diyalog ilişkisini vurgular.<sup>18</sup> Gadamer'de her diyalogun işleyiş formu, oyun kavramına göre tasvir edilebilir şekilde ele alınmaya elverişli kabul edilmektedir.<sup>19</sup> Gadamer için, "her oyun bir oynanmış olmadır" ve oyunun doğasının oynama eylemine nasıl yansıdığı oyuncudan çok oyunun kendisiyle ilgili bir durumdur. Oyunda seçtiği görevler yoluyla kendisini bir risk içine bırakan kişi "asıl deneneni"dir. Yani "oyunun gerçek öznesi oyuncu değil, oyunun kendisidir".<sup>20</sup> Oyun gerçekte, kendi kendini sunmakla sınırlıdır ve Gadamer'e göre, oyunun oluş modu sadece "kendisini sergilemek"tir. İnsani oyun da görevini temsilde bulur. Oyunun oluş modunun her şeyden önce temsil olarak belirlenmiş olması hem oyuncu hem seyirci açısından önemlidir ancak daha da önemlisi bu imkanın tasarlanmasının "oyun olarak sanatın karakteristik özelliği" olmasıdır. Burada temsilden kasıt, "saf" bir temsil değil, "biri için temsil eden şey" olması durumudur. Bu sanatın varlığı için de belirleyicidir ve sanat eseri de "biri için icra edilen"dir.<sup>21</sup> Bu vurgular oyunun doğasının sanat eserinin doğasına denk düşen yanına yöneliktir. Dolayısıyla oyunun doğasının tasviri bir yönüyle sanat eserinin doğasının da tasviridir.

<sup>15</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 143.

<sup>16</sup> Burhanettin Tatar, "Hans Georg Gadamer", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram A. Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 498.

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, *Güzelin Güncelliği*, çev. F. Tepebaşı, (Konya: Çizgi Yayınları, 2005), 32.

<sup>18</sup> R. J. Bernstein, "Hermeneutikten Praksise", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, dnl. ve çev. H. Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 60.

<sup>19</sup> H. G. Gadamer, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, dnl. ve çev. H. Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 70.

<sup>20</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 149.

<sup>21</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 152-154.

Gadamer'de insani oyun sanat olmakla asıl mükemmelliğine ulaşmakta ve ulaşılan bu asıl mükemmellik “yapıya dönüşüm” (*transformation into structure*) olarak nitelendirilmektedir. Yapıya dönüşümden kasıt, oyunun oyunculardan bağımsız olarak mutlak otonomiye sahip olması, kendi içinde bir anlam bütünlüğü taşıması demektir. Fakat oyun her ne kadar böyle bir otonomiye sahip olsa da yine temsil edilmesi gereken ve bunun için de oyuncuya ihtiyacı olmandır. Bu muhtaçlık ilişkisine rağmen oyun kendi bağımsız otonom yapısında hala anlamlıdır.<sup>22</sup> Dönüşüm sonucunda ortaya çıkan yapıda, oyuncunun kimliği herkes için geçersizleşirken, insanların temsil edilen şeye odaklanması söz konusudur. Yani temsil edilen şeyde neyin kastedildiği sorusu esastır. Artık oyuncular veya oyun yazarı yoktur; oynadıkları şey vardır.<sup>23</sup> Yapıya dönüşüm ifadesiyle kastedilen şeyi metnin sanatsallığı açısından düşündüğümüzde, yapıya dönüşüm, “metnin ideal yapısı ile gerçekliğin arasındaki birliğin tezahürü”dür. Gadamer'in düşüncesine göre, yalnızca yapıya bürünme yoluyla daima gizli ve arka planda olan şey aydınlığa kavuşabilir. Buna göre, Gadamer düşüncesinde hakikat, paradoksal biçimde “ifşa edilen şeyin kapalı oluşu” şeklinde yorumlanır.<sup>24</sup> Yapı olarak kabul edilen eserin icrası mutlak şekilde temsilen kendi içinde barınan bir unsur olarak kabul edildiğinden okunmuş olmak da doğası gereği edebiyata ait sayılacaktır.<sup>25</sup>

Platon ve Aristoteles'in sanata yaklaşımlarında merkezi bir yer işgal eden ve sanat felsefesi özelindeki tartışmalar söz konusu olduğunda atıf yapılmadan geçilmesi mümkün olmayan *mimesis* kavramı Gadamer'in de gündemindedir. Kavram Platon'da olduğu şekliyle<sup>26</sup> olumsuz bir yere oturtulmaktan ziyade Gadamer'de de Aristoteles'te olduğu gibi olumlu<sup>27</sup> bir anlamda kullanılır. Güzel sanatı dahinin sanatına denk düşüren Kant'ta ise, “özgün yaratımın öznesi olan dahi, öykünmecinin, dahilik de öykünmeciliğin karşısı” olarak yorumlanır.<sup>28</sup> Kant'ın bu yaklaşımı daha ziyade sanatsal ürünün ortaya çıkış tecrübesinin öğrenilemezliği ile ilgilidir. Onun estetik anlayışındaki ana hatlar *mimesis* kavramının olumlanmasına hizmet edemeyecek kadar kuralsızlık ve özgünlük vurgusuyla örülü olduğundandır ki birçok yorumcusu *mimesis* kavramını onun düşüncesinde olumlamayı tercih edemez.

Gadamer şiir sanatında olduğu kadar diğer görsel sanatlarda da taklit öğretisinin geçerliliğini savunur ve kavramı klasik öğretinin sunduğundan daha özgün bir şekilde anlama çabasına girişir. Buna göre taklit dediğimiz şey, “daha fazla bir şey yapmaya

<sup>22</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 154.

<sup>23</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 157.

<sup>24</sup> Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 110.

<sup>25</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 226.

<sup>26</sup> Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 339-340.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. F. Akdemir, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 35.

<sup>28</sup> Kula, *Estetik ve Edebiyat: Kant, Schiller, Heidegger*, 123.



çalışmadan, bir şeyin orada olmasına izin verme” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>29</sup> Taklit eden kişinin durumu ise, “taklit ettiği şeyi bilebileceği tarzda doğrularak varlık kazanmasına imkan hazırlayan insan”ın durumudur. Taklitteki bu idrak hatırlamadır fakat bu hatırlamada ortaya çıkan haz, bizim önceden bildiğimizi hatırlamaktan çok daha fazlasını hatırlamakla ilgilidir. Hatırlamada bildiğimiz şey, onu belirleyen muhtemel ve değişen şartların tümünden doğar. Bilinen şey özüyle kavranır ve bir şey olarak kavranır. Gadamer bilinen yalnızca hatırlanan şey olarak hakiki varlığını kazanır ve kendisini ifşa eder derken Platonculuğun merkezi motifini olumladığının bilincindedir.<sup>30</sup>

Gadamer’de taklit ve temsil kopya olmanın ötesinde özün bilgisi olarak değer bulur. Buna göre, taklit edilenin temsili bir “ortaya çıkarma”dır. Gadamer şayet sanatı, “nesnesi boş bir kap gibi, sübjektif biçimde dolu değişen bir tecrübeler çeşitliliği” olarak görmeyeceksek, hepimizin “ıcranın/takdimin/temsilin” onun varlık modu olduğunu kabule yanaşması gerektiğini belirtir. Bunu söylerken de eleştirisi temelde estetik bilincidir, estetik bilincin eseri kendi şartlarından koparmasıdır. Onun temel kaygısı sanat eserini, eserin ortaya çıktığı şartların “imkanlarından” izole edemeyeceğimizi göstermektir. Böyle bir izolenin anlamı, “soyutlama yapmak suretiyle eserin fiili varlığını zayıflatmak”tır. Çünkü Gadamer için bir eser soyut, belirsiz değil, bizatihi temsil ettiği dünyaya ait bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla sanatın varlığı estetik bilincin nesnesi olarak tanımlanamaz ve estetik tavır kendi hakkında bildiğinden daha fazlasıdır. Peki taklitte taklit edilen şey nedir? Bu şey, şairi, aktörü ve seyirciyi aşan şeydir. Yani ne şairin maharetinin, ne seyircinin bilincinin ne de aktörün ustalığının onu gölgeleyemeyeceği kadar kastedilen şeydir. Doğru temsil ise, her tür sanatın yeniden üretime geçtiği her durumda, o sanata ait geleneksel yaklaşımın bu yeniden üretimde etkisini sürdürmesi demektir. Eğer büyük bir aktör ve müzisyen tarafından yaratılan gelenek, bir model olarak etkisini sürdürüyorsa, bu gerçek; geleneksel modelin özgür yaratımın freni olmasının işareti olarak değil, “sanatçının yaratıcı yorumlayıcı güçlerini motive ettirerek harekete geçiren” etki olarak okunmalıdır.<sup>31</sup>

Gadamer estetik bilince yönelik eleştirilerini Schiller’de somutlaşan bu bilincin tasavvuruna yönelik olarak ortaya koyar. Onun temel eleştirisi böyle bir bilincin var olabileceğinin reddi üzerinedir ve bu red böyle bir bilinç var sayılarak ortaya konulan estetik varlık tasavvurunun tümüne yöneliktir. Gadamer Kant’ta karşımıza çıkan estetik zevk yaklaşımıyla, Schiller’in sunduğu estetik bilinç arasında fark gözetir. Bunun temel gerekçesi estetik zevkin her halukarda içerik kriterine tabi olmakla estetik bilinçten farklılaşmasıdır. İçerik kriterine tabi olmaktan kasıt, “toplumun hakim estetik zevkinde sosyal hayatın özelliklerinin içeriliyor” olmasıdır. Bu nokta Gadamer’in temel kaygılarını anlamak açısından önemlidir çünkü Schiller’de eleştirdiği nokta eser ve sosyal

<sup>29</sup> H. G. Gadamer, “Şiir ve Taklit”, çev. O. Bilen, *Merdivenşiir* (2005)1: 12-14.

<sup>30</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 160.

<sup>31</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 163-167.

hayat arasında var olan bu bağın koparılmasıyla ilgilidir. Estetik bilinç sanat eserini dünyasından koparan bir yaklaşımı ifade eder. Bu türden bir koparılı, “estetik bilincin kendisini, sanat sayılan her şeyin kendisinden yola çıkılarak ölçüldüğü tecrübe edici merkez” noktasında konumlandırılmasıyla sonuçlanmaktadır.<sup>32</sup> Sanat eseri bir soyutlama sürecine girmekte ve bu soyutlamayı kendi başına görev gibi yerine getiren de estetik bilinç olmaktadır. Gadamer bu sürece estetik farklılaşma derken, Shusterman, “ayrıcalıklı kopma” der.<sup>33</sup> Soyutlama boyutunda görülen temel sorun, estetik bilincin sanat olarak gördüğü eser üzerinde, böyle bir somutlaştırmayı gerçekleştirip onu, “amaç, fonksiyon ve içerik” gibi tüm diğer unsurlarından koparmasıdır. “Sanat eserinin, onun bize kendini gösterdiği bütün nüfuz edilebilirlik şartlarından soyutlanması” nı Gadamer özel türde bir estetik farklılaşma olarak görmekte ve estetik bilincin hakimiyet alanını, bu özel türdeki farklılaşmayı her yerde gerçekleştirme ve her şeyi “estetik olarak” görme kapasitesi şeklinde değerlendirir.<sup>34</sup> Kendisi ise, eserin ait olduğu mekanı ve dünyasını esas alarak, estetik varlığa temel olarak trajedi teorisini önerir.

Heidegger, sanat eserinin kökeni sorusu aynı zamanda sanat eserinin özü sorusudur der.<sup>35</sup> Wilhelm Dilthey sanatı, tip kavramı eşliğinde ele alırken<sup>36</sup> Paul Ricoeur de Freudcu sistematik eşliğinde sorgular sanatı.<sup>37</sup> Gadamer, estetiğe zemin olması açısından Aristoteles’in trajedi teorisine yöneldiğinde, teoriyi anlaşılma şeklinin ötesine taşımayı ve onu dramatik şiirin özelinden çıkararak diğer sanat dallarına da yaymayı dener. Bunu mümkün görmesi “trajik olanın özellikle sanata özgü bir fenomen olmayıp hayatın içinde de bir karşılığının bulunması”yla ilgilidir.<sup>38</sup> Trajik eylemin temsili/icrası ile seyircinin bu temsil aracılığıyla yaşadığı özel etki tartışma konusudur. Gadamer bu noktada trajik eylemin temsilinin *eleos* ve *phobos* ile işlediğini kabul eder fakat o, acıma (*eleos*) ve korku (*phobos*) olarak çevrilen bu duyguların geleneksel tercümesine biraz mesafeli yaklaşır. Bu duyguları “zihnin iç durumları” olarak değil, “insanı egemenlikleri altına alarak kendileriyle sürükleyen olaylar”, yani dışsal durumlar olarak alır. Aristoteles seyircinin yaşadığı şeyi arınma olarak değerlendirdiğinde<sup>39</sup> Gadamer bunun ne türden bir arınma olduğunu sorgular ve buna “insanı gerçekliğinin içine çekişi” olarak özetleyebileceğimiz bir yorum getirir. Trajik melankoli, bir olumlamayı, bir kendi kendine dönüşümü yansıtır. Peki insanın olumladığı bu şey nedir? Ahlaki bir düzen olmadığı gibi Kierkegard’ın, “bir ailenin üzerine yüklenen lanetten doğan klasik acı çekme ile

<sup>32</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 116-117.

<sup>33</sup> H. Hünler, *Estetik'in Kısa Tarihi*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 282.

<sup>34</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 118.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. F. Tepebaşı, (Erzurum: Babil Yayınları, 2003), 7.

<sup>36</sup> W. Dilthey, *Tin Bilimleri ve Hermeneutik*.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. H. Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009).

<sup>38</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 181.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, 44.

kendisiyle barışık olmayan kavgalı bilinçten kaynaklanan acı çekme arasında kurduğu bağ” da değildir. Gadamer, Kierkegard’ın bu yaklaşımı harikulade bulmakla birlikte bu cevapla yetinemez. Ona göre, seyircinin trajedi ile birlikte tecrübe ettiği şey, ortak bir tecrübe niteliğine sahiptir. Seyirci, “kaderin gücü karşısında kendisinin ve sonlu varlığının bilincine ulaşır” pozisyonudur. Dolayısıyla seyirci, olayların trajik akışını ya da kaderin kahramanının maruz kaldığı “adaleti değil”, herkes için geçerli “metafizik bir varlık/oluş düzenini” onaylamaktadır. İşte bu onaylanan düzenden dönen seyirci, yaşadığı vukuf açısından, kendi kendini bilme türüne vakıf biri olarak değerlendirilir. Buna göre trajik onay, “seyircinin kendi kendisini içine yerleştirdiği anlamın sürekliliğinden dolayı, sahip olduğu bir vukuftur”. Trajik olan söz konusu olduğunda seyirci, “bir şeyin temsil edildiği sanattan zevk alan estetik bilincin karakteristik mesafesi”ne göre hareket eden kişi olmaktan çıkmaktadır. Aksine seyirci burada iştirak eden bir pozisyonudur. Trajik fenomenin gerçek vurgusu, nihai noktada sunulan ve fark edilen şeyde ikamet eder. Seyirci trajik eylemde, karşılaştığı şey dini ya da tarihsel geleneğin ona aşına kıldığı kendi hikayesi olduğu için, kendisini onda yeniden bulur.<sup>40</sup>

Gadamer’de sanat tecrübesi “estetik farkında bulunmayı”tan ibarettir.<sup>41</sup>Estetik fenomenler bize kesintili bir tecrübeyi değil, Dasein’ın tarihsel kendi kendini kavrayışının sınırlarını ifşa ederler.<sup>42</sup> Gadamer sanatın tecrübesini de içine alan hermenötik tecrübenin özünü ifade etmek için Erfahrung kavramını kullanır. Erfahrung her şeyden önce “etkin tarihsel bilinç” üzerinden şekillenir ve bu bilincin yapısı olarak vardır. Etkin tarihsel bilinç, estetik bilincin sınırlarını aşan ve onun kendine mal ettiği eserin tecrübesini de kendine katan hermenötik bilinci ifade eder. Gadamer tecrübeyi elinde geldiği modellerden bağımsızlaştırarak yeniden anlamayı dener. Tecrübeye var olduğunu savunduğu diyalektik bağlamında kısmi bir Hegel kılavuzluğu söz konusu olsa da Hegel’in tecrübeyi bilim olarak gördüğü yerde, Gadamer tecrübeyi asla bilim olarak göremeyeceğimizi söyler ve bu anlamda Hegel ile de farklılaşır. Ona göre, tecrübenin diyalektiği doğru icrasını, kesin bilgide değil; tecrübenin kendisini mümkün kılan tecrübeye açık olma durumunda bulur. Gadamer insanın tarihsel doğasının, tecrübe ile vukuf arasındaki ilişkiden doğan olumsuzluğa imada bulunduğunu söyler. Vukuf kavramı burada tecrübe denilen şeyin zorunlu yanına işaret eder. Tecrübe noktasında Gadamer’in asıl örtüştüğü isim Aeschylus olur. Onun acı ve öğrenme arasında kurmaya çalıştığı ilişki vukufa yapılan vurgu açısından önemlidir. Çünkü vukuf, Aeschylus’un acı çekerek öğrendiğimizi söylediği şeydir. Bu vukuf “insanı varlığın sınırlarına, insanı tanrısal olandan ayıran bariyerlerin mutlaklığına ermenin vukufudur ve o “dini” bir vukuftur. Bu tecrübenin bize öğrettiği reel olana rıza göstermektir. Bu anlamda gerçek tecrübe, ancak insanın kendi sınırlılığının bilincine ulaşma tecrübesidir. Gadamer’e göre

<sup>40</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 183-6.

<sup>41</sup> Gadamer, “Şiir ve Taklit”, 36.

<sup>42</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 133.

hepimiz kendi tarihselliğimizi tecrübe ederiz.<sup>43</sup> Hermenötik tecrübe sonuçta gelenekle alakalıdır ve tecrübe edilecek şey de gelenektir. Gelenek, içinde yer aldığımız diyalogda -ki bu diyalog daha ziyade metinler yoluyla ortaya çıkar- hakiki partnerimizdir.

Yazımızın başında Gadamer'in gelenekle kurulması gereken ilişki üzerinde durduğunu belirtmiştik. Tekrar hatırlatacak olursak, gelenek belirli bir yorum olarak canlı bir tarihi ifade eder. Bu canlılık, yorum eylemi içinde hem geneleği hem de geneleğin yorumunu yapan kişiyi değiştirir. Bu nedenle Gadamer geneleğin bir yorum olarak geliştirilmesinde sadece sanat eserine bakılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü eser aslında bir hayat dünyasının ürünü olduğundan geneleğin bir temsilidir. Dolayısıyla Gadamer, eseri kavramak için eserin kendisine ve eserin hayat dünyası ile olan ilişkisine aynı anda yönelir. Onun düşüncesinde, dini ibadetler, va'azlar, ritüeller, ahlaki yargılar, pratik anlamanın aynı zamanda varoluşsal, dini, ahlaki ve hatta estetik boyutlara sahip olduğunu gösteren nitelikleriyle ele alınmaktadır.<sup>44</sup> Gadamer her çağla yaşıt olan eserlerin varlığından söz eder. Böyle bir eser, her çağda o çağın koşullarına göre yorumlanmaya açık hale gelmiş demektir. İşte bu sebeple o, eseri yorumlayacak kişiyi, bulunduğu çağa göre eseri yorumlamakla "yükümlü" saymaktadır.<sup>45</sup> Bu şekilde eser, her çağla birlikte yeniden yorumlanarak, aracılık ettiği şey açısından yeniden güncellenmekte ve aracılık ettiği şeyi bu yolla gündeme getirmektedir. Her çağla yaşıt olan sanat eserinin ne türden bir eş zamanlılık içerdiği, bu zamanın aynı zamanda süreklilik koşulunu da bize vermesi demektir. Buradaki süreklilik, "estetik varlığın zaman-üstülüğü ile zamansallığının birlikteliği şeklinde anlaşılmalıdır."<sup>46</sup> Gadamer, eserin taşıdığı eşzamanlılığı anlamak için, tarihsel zaman ve tarih dışı zaman algısı yoluyla bir "tekmil zaman" argümanına yönelmez. Bunun iki gerekçesi olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, bunlar sanat eserinin zamansallığını açıklama modeli olarak kullanıldıklarında tecrübe eden bilinç için süreklilik ortaya koymazlar. Diğer gerekçe daha dikkate şayandır ki Gadamer'e göre, "tekmil zaman" beşeri kendini anlama görüşü açısından değil, ancak ilahi vahiy yoluyla varlığına meşruiyet atfedebileceğimiz bir şeydir.<sup>47</sup> Gadamer'de tekrar, "bir şeyin harfiyen tekrarlanarak orijinal haline indirgenmesi" değil, her tekrarın "eserin kendisi kadar orijinal" olmasıdır. Tekrar olgusunu bir şekilde yaşatan bu tarz eserlerin ne türden bir zamansallık taşıdıklarının cevabı, "tekrarlanmış olmak" durumunu doğasında taşıyan Festival olgusunda bulunabilir. Gadamer'in düşüncesine göre, festivalin doğasında var olan düzenli kutlanış süreci, onun orijinal özünün her seferinde "aynı" kutlansa bile, daima farklı bir şey olmasının alameti sayılır. Festivalin her kutlanışında ortaya çıkan zaman tecrübesi, *sui generis* bir şimdiki zamandır. Gadamer tarihe ait her şeyden çok daha köklü bir zamansallığı, "hep farklı bir şekilde var olan bir şeye" atfetmektedir.

<sup>43</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Cilt 2: 132-134.

<sup>44</sup> Tatar, "Hans Georg Gadamer", 494.

<sup>45</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 169.

<sup>46</sup> Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch*, 107.

<sup>47</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 171.

Yani ancak böyle bir yapı, “yalnızca oluşumu sırasında ve tekerrürü sırasında” var olarak daha esaslı bir zamansallığa bizi taşımaktadır.<sup>48</sup> Sonuç olarak Gadamer’de eşzamanlılık da estetik bilincin tecrübesinde değil, sanat eserinde kendisine varlık kazanmakta ve “eserin orada oluşunun özü”nü oluşturmaktadır. Dolayısıyla eşzamanlılık, “estetik tecrübenin çeşitli nesnelerin bilinçte aynı zamanda bulunmaları”nı kasteden konumundan çıkarılarak eserin kendisiyle birlikte algılanır. Bu haliyle eşzamanlılık, bize kendisini takdim eden şeyin kaynağı geçmişte olsa da, takdiminin şimdi güncellik kazanması, ancak yine de kaynağının uzakta olabilmesi demektir. O, “bir bilinçte verili olma modu değil, bilinç için bir görev ve kendisinden talep edilen başarıdır.”<sup>49</sup>

### Sonuç

Gadamer’de sanat eserinin ontolojisi, üç kavramın revizyonu ile yeniden anlaşılır hale getirilir. Bunlar oyun, mimesis ve eşzamanlılık kavramlarıydı. Bu kavramlar soyut bir zihnin değil, eserin kendi oluş modu olarak yorumlanırlar. Gadamer düşüncesinde eser, onu tecrübe eden kişinin sübjektivitesinde değil, kendi içinde anlaşılmaya daha layık olandır. Her ne kadar sanat eseri biri için icra edilen şey olsa da bu eser, anlam bütünlüğünü kendi içinde taşıyarak tekrar temsil edilme yoluyla zamanda var olmaya yetkindir. Dolayısıyla bir müzisyenin ya da başka bir sanatçının ortaya çıkardığı gelenek bir model olma hakkına sahip olduğu gibi sanatçının yaratıcı güçlerini motive etme potansiyelini de içinde taşır. Gadamer sanat eserinin ortaya çıkış koşullarına, onun amaç, fonksiyon ve içeriğine verdiği önemle estetik bilincin tavrında ayrılır. Dini, ahlaki ve estetik boyutlara sahip olan pratik anlama Gadamer düşüncesinde esaslı bir yer işgal eder. Bu sebeple o, estetik bilinç var sayılarak geliştirilen bir estetik varlık tasavvurunu kabul etmeye ve bu çizgiyi sürdürmeye yanaşmaz. Bu bilincin eserin varlığını zayıflattığını düşünür ve eseri temsil ettiği dünya ile ilişkilendirerek zenginleştirme yoluna gider.

Eseri anlama noktasında bir temel arayışı söz konusu olduğunda Gadamer, oyunda gördüğü her hususu ilişkilendirebileceği trajedi teorisine yönelmiş ve trajik olanda yaşanan vukuf ile gerçek tecrübemizden edindiğimiz vukufu ilişkilendirmiştir. Hermenötik çabasını insanın kendi kendini anlamasını düzeltmek şeklinde de ifade eden Gadamer, ortaya konulacak bilgi anlayışları ile gerçekliğimiz arasında bir anlam bağı kurmaya çalışmış görünmektedir. Hakikat nedir sorusunun cevabını vermekten ziyade onun ortaya çıkış koşullarına daha fazla eğildiğini gördüğümüz Gadamer, kendi sınırlı varlığımızın bilincinde olmayı öncelemiş ve sanat eserini de bunun bir hatırlatıcısı gibi algılamamıza olanak sunmuştur. Gadamer’in gerçek tecrübeye dair yaptığı bu vurguyu bir cevap olarak düşünmek mümkündür. En yalın ifadesiyle gerçek tecrübe, insanın kendi sınırlılığının bilincine ulaşma tecrübesidir. Muhtemeldir ki insanın bilme ve anlama yetilerini doğru kullanmasında bu tecrübenin farkında oluşu Gadamer için temel bir öneme sahiptir.

<sup>48</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 173.

<sup>49</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 178.

### Kaynakça

- Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. F. Akdemir, İstanbul: Say Yayınları, 2013
- Bernstein, Richard J. "Hermeneutikten Praksise", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, drl. ve çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. D. Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Dilthey, Wilhelm. *Tin Bilimleri ve Hermeneutik*, çev. D. Özlem, İstanbul: Notos, 2011.
- Gadamer, Hans G. "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, drl. ve çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_, Hans G. "Şiir ve Taklit", çev. O. Bilen, Merdivenşiir /1, 2005: 12-14.
- \_\_\_\_\_, Hans G. *Güzelin Güncelliği*, çev. F. Tepebaşı, Konya: Çizgi Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, Hans G. *Hakikat ve Yöntem*, çev. H. Arslan & İ Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. F. Tepebaşı, Erzurum: Babil Yayınları, 2003.
- Hünler, Hakkı. *Estetik'in Kısa Tarihi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Johan, Huizinga. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Kula, Onur B. *Estetik ve Edebiyat: Kant, Schiller, Heidegger*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2012.
- Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Schiller, Friedrich. *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. G. Aytaç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001: 66.
- Tatar, Burhanettin. "Hans Georg Gadamer", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram A. Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Toprak, Metin. *Hermeneutik ve Edebiyat*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

## KANT'IN ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEM UZAY VE ZAMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

*A Study On The Concept Of Space And Time Before Kant's Precritical*

Büşra Aşık\*

### ÖZET

Felsefe tarihine düşünceleri ile damgasını vuran en önemli filozoflardan biri Immanuel Kant olmuştur. Öyle ki Kant felsefe tarihini Kant öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayıracak kadar önemli bir konuma sahiptir. Bu denli önemli bir filozofun düşünceleri zaman içerisinde her ne kadar değişikliğe uğramış olsa da bazı düşüncelerinin zeminini onun gençlik yıllarında aramak doğru olacaktır. Kant'ın eleştiri öncesi dönemi olarak adlandırılan bu dönemdeki düşünceleri özgün düşüncelerine ulaşmada birer basamak niteliğindedir. Bu çalışma, Kant'ın eleştiri öncesi dönem uzay ve zaman anlayışını ele alarak felsefe tarihinde iz bırakmış olduğu düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına fayda sağlamak amacı taşımaktadır. Ayrıca çalışmamızın bir diğer özelliği de felsefe literatüründe Kant'ın eleştiri öncesi dönemine ait olarak nitelendirilen 1770 tarihli “*Duyulur ve Düşünülr Dünyanın Form ve İlkeleri*” adlı eserini çalışmamızın sınırları dışında yer almasıdır. Çünkü Kant'ın bu eserindeki düşünceleri daha sonra eleştirel dönemin ilk çalışması olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendini göstermeye devam eder. Dolayısıyla Kant'ın uzay ve zamana dair eleştiri öncesi döneme ait yaklaşımları 1746 ile 1768 yılları arasındaki çalışmaları ile sınırlandırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, eleştiri öncesi dönem, uzay, zaman, Leibniz, Newton

### ABSTRACT

One of the philosophers that influenced mostly the history of philosophy with his theories is Immanuel Kant. Kant's importance can be better understood when we specify that he has been able to separate this history in two areas before Kant and after Kant. Although the philosophy of such an important philosopher has changed over time, it will be right to search for the grounds of some thoughts in his youth. Thoughts of Kant during this period, named as Kant's pre-critical period, are important steps into reaching his unique philosophical views. This study aims to provide a better

---

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü,  
busraasik1@gmail.com

understanding of the thoughts that Kant has left a mark on the history of philosophy by taking into consideration the pre-critical period space and time conception.

**Keywords:** Kant, pre-critical period, space, time, Leibniz, Newton

### Giriş

Felsefe literatüründe Kant'ın düşünceleri eleştirisi öncesi, eleştirel dönem ve eleştirisi sonrası olmak üzere üç başlık altında ele alınır. (Emre Sarı 2017: 234) Şüphesiz ki Kant'ın en verimli dönemi eleştirel dönemdir. Fakat Kant'ın eleştirel dönemde ilgilendiği sorunları ve çözümleri kavramada eleştirisi öncesi dönemin önemini de yadsımamak gerek. Her ne kadar düşünürün zaman içerisindeki düşünceleri değişikliğe uğrasa da birçok önemli düşüncesinin temellerini bu dönemde atmıştır. Kant'ın özellikle uzay ve zamana dair olan ilgisi eleştirisi öncesi dönemde kendini göstermeye başlar. Felsefe tarihinde onun uzay ve zamana dair düşünceleri oldukça öneme sahip bir yer işgal eder. Kant'ın bu denli önemli uzay ve zaman anlayışının oluşması elbette bir anda olmamıştır, belirli bir süreç içerisinde şekillenmiştir. Bu çalışma, Kant'ın bu düşüncelere ulaşmasını sağlayan yollardan biri olan eleştirici öncesi dönem uzay ve zaman anlayışını aydınlatmayı amaçlar. Kant'ın o dönem içerisinde bulunduğu uzay ve zaman tartışmalarından onu en çok etkileyen tartışma Leibniz ve Newton arasında gerçekleşen tartışmalardır. Leibniz bağıntısal bir uzay-zaman anlayışını savunurken Newton mutlak uzay-zaman anlayışını savunur. Aynı zamanda Leibniz görüşlerini metafizik bir zeminde temellendirirken Newton matematiksel bir düzlemde temellendirir. Kant, tartışmanın bu iki karşıt taraftan ilkin Leibnizci bağıntısal uzay-zaman anlayışını benimser. Bunun sebebi de yetiştiği felsefi geleneğin bu doğrultuda bir tavır sergilemesinin de büyük önemi vardır. Bu doğrultuda Kant, 1746 yılında henüz bir üniversite öğrencisi iken “*Canlı Kuvvetlerin Doğru Değerlendirilmesi Üzerine Düşünceler*” adlı ilk eserini kaleme alır. Burada uzay ve zamana dair düşüncelerini Leibnizci bir çizgide ilerleterek tözler arasındaki bağıntılar ve bunlar arasındaki etkileşimler üzerinde temellendirir. Dolayısıyla tözlere bağlı bir uzay ve zaman anlayışının sonucu olarak uzay ve zaman tözlerden bağımsız olamaz ve tözlerden daha sonra gelirler. Kant üzerindeki Leibnizci izler *Canlı Kuvvet*'lerden sonra ele aldığı *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması*' adlı eserinde de kendini göstermeye devam eder. Fakat 1755 yılında ele aldığı *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı : Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme*' adlı çalışmasında Leibnizci etkilerden ziyade Newtoncu teolojik etkiler kendini göstermeye başlar. Kant, bu çalışması ile Newton teorisi ile bağlantı kuran bir kozmogoni kurar ve ona göre Tanrı evreni yarattı ve bu evreni Newton'un keşfettiği yasalar ile donatır. Kant, Newtoncu kozmogoni anlayışı ile birlikte uzay ve zaman anlayışında farklılıklar ortaya koyar. Tanrı'nın sonsuzluğu bağlamında uzay ve zamanı da sonsuz niteliği ile betimler. Çünkü ancak Tanrı'nın her yerde var olduğu bir uzay ve zaman sonsuz olduğu takdirde Tanrı'nın sonsuzluğu onaylanmış olur. Kant bu eserinde tamamen Newtoncu düşünceleri



barındırmasa da Leibniz etkisinden de tamamen sıyrılmamıştır. Kant bu iki düşünürün görüşlerini uzlaştırma düşüncesi ile 1756 yılında “*Fiziksel Monadoloji*” adlı eserini kaleme alır. Bu uzlaştırma uzayı ideal olarak kabul eden Leibniz ile uzayın realitesi anlayışına sahip olan Newton arasında bir orta yol arayışıdır. Kant bu orta yol arayışını bir süre devam ettirdikten sonra 1768 yılında kaleme aldığı “*Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*” adlı eserde Leibnizci etkilerden bir kopuş gerçekleştirerek Newtoncu bir uzay anlayışı serimler. Bu eserine kadar geçen süre zarfında Kant’ın uzay ve zamana dair düşünceleri hep çeşitlilik göstermiştir. Fakat *Uzayda Yönler* ile birlikte düşünceleri kendine daha özgün bir şekil almaya başlamış ve daha sonraki düşüncelerini oluşturmada oldukça önemli ipuçlarını bize sunan bir eser olmuştur. Kant’ın uzay ve zamana dair sistematik görüşleri 1770 tarihli “*Duyulur ve Düşünürlür Dünyanın Form ve İlkeleri*” adlı eserinde yer alır. Bu eserdeki görüşleri daha sonra eleştirel dönemin ilk çalışması olan *Saf Aklın Eleştirisi*’nde kendini göstermeye devam eder. Dolayısıyla Kant’ın uzay ve zamana dair eleştiri öncesi döneme ait yaklaşımları 1746 ile 1768 yılları arasındaki çalışmalarını ele alarak analiz etmek daha sağlıklı bir tutum olacaktır. Aynı zamanda incelemenin bazı kısımlarında Kant’ın uzay anlayışı üzerinden zaman anlayışı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun sebebi Kant, uzaya ait düşüncelerini zamana göre daha fazla ve daha açık bir şekilde dile getirmesidir. Kant dahil olmak üzere çoğu filozof tarafından uzay ve zaman kavramları birlikte kullanılmış ve “ikiz kavramlar” olarak görülmüştür. (Al- Azm 1967: 2) Böylelikle genel olarak filozoflar uzay konusunda görüşlerini ortaya koyarak, zaman için gerekli olan çıkarımları uzaya paralel bir şekilde okuyucunun yorumlamasına izin verir. (Vailati, 1997: 110) Tüm bu ifadeler dikkate alındığında Kant’ın eleştiri öncesi dönem uzay ve zaman anlayışı serüveni onun felsefesi hakkında ve yorumlamamızı kolaylaştırmak adına dikkate değer düşünceler barındırdığı açıktır. Bu doğrultuda bu inceleme, onun eleştiri öncesi dönem çalışmaları ve bu çalışmalardaki uzay ve zaman anlayışını serimleme amacı taşımaktadır.

### **Kant’ın eleştiri öncesi dönem uzay ve zaman anlayışı**

Uzay ve zamana ait felsefi ve bilimsel sorunlar, Kant’ın felsefi kariyerinin başlangıcından itibaren ilgisini her zaman çekmiştir. Kant’ın entelektüel ortamının oluşmaya başladığı yüzyıl, uzay ve zaman üzerine yapılan tartışmaların hakim olduğu bir dönem olması Kant’ın ilgisinin bu yönde olmasını büyük ölçüde etkiler. Bunun yanı sıra o yıllarda Königsberg’de öğretim üyesi olarak görev yapan ciddi ve geniş bilgi sahibi olarak tanınan Martin Knutzen’in öğrencisi olması düşüncelerini şekillendirmede oldukça etkili olur. Buna rağmen Kant, yazılarında Knutzen’den hiç bahsetmemiştir fakat yine de onun üzerinde en büyük etkiyi yaratanlardan biri olarak düşünülür.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Borowski’nin iddiasına göre, “öğretmenleri arasında en çok önemseydiği kişi Knutzen’di..[Kant’ı] ve diğerlerini salt takipçiler değil özgün düşünürler olmaya götüren yolu açan oydu.” Kraus da “Kant’ın dehası üzerinde etkili olabilecek” tek kişinin Knutzen olduğunu belirtiyordu. “Knutzen’in etkisiyle

Knutzen, üniversitede felsefe, matematik ve doğa bilimi alanlarında dersler veriyor ve bu dersleri Newton'un orijinal metinlerinden yararlanarak gerçekleştiriyordu. 1740'de Kant, Königsberg üniversitesine girdiği zaman son zamanlarda sadece Prusya'da etkisini sürdüren Leibniz-Wolff felsefesi, yapılan keskin eleştiriler sonucu dağılma dönemindeydi. (Calinger 2010: 349) Buna rağmen Knutzen, son bilimsel gelişmeleri takip etmek adına İsveçli matematikçi ve teorik fizikçi olan Leonhard Euler ile düzenli olarak yazışarak Leibniz-Wolff felsefesi hakkında bilgi edimi sağladı. Böylelikle Knutzen, öğrencilerine Leibniz-Wolff metafiziğinin ilkeleri hakkında öğretiler sunabildi. Kant da Knutzen'nin derslerini alan bu öğrencilerden biriydi. Kant'ın, Knutzen aracılığıyla Leibniz-Wolff felsefesine karşı ilgisi oluşmaya başladı. Aynı zamanda Knutzen'in bu yetenekli öğrencisine kişisel kütüphanesine erişim izni sağladığı biliniyor. (Calinger 2010: 350) Kant, bu erişim izni ile kesin bilimlerde önemli çağdaş eserleri özellikle de Newton'un "*Doğa Biliminin Matematiksel İlkeleri*" adlı eserini okuma fırsatı bulmuştur. Yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi bu dönemde uzak ve zaman üzerine yapılan tartışmalar oldukça yaygındı. Bu tartışmalardan en önemlisi Newtoncu ve Leibnizci uzak ve zaman anlayışları üzerine yapılan tartışmalardır. Kant'ın gerek hocası Knutzen sayesinde edinmiş olduğu Leibniz ve Newton öğretileri olsun gerekse o dönemdeki Leibnizci ve Newtoncu uzak ve zaman anlayışları üzerine yapılan tartışmalar olsun onun uzak ve zaman görüşlerini oluşturmada oldukça etkili olmuştur. Dolayısıyla Kant'ın eleştirisi öncesi felsefi düşünsel gelişiminde bu iki ismin, Leibniz ve Newton'ın, merkezi önem taşıdığını söyleyebiliriz. Kant'ın eleştirisi öncesi dönem uzak ve zaman anlayışını daha sağlıklı değerlendirmemiz açısından bu önemli iki düşünürün görüşlerine genel hatlarıyla göz atmamız faydalı olacaktır. Newton, meşhur yapıtı "*Doğa Biliminin Matematiksel İlkeleri*" nde uzak ve zaman anlayışını ortaya koyar. Newton, uzayı hareket yasalarına temel olabilecek bir zemin olarak belirler ve bu uzak anlayışını "mutlak" niteliği ile taçlandırır. Çünkü kurmuş olduğu hareket yasaları ancak o zaman geçerliliğini koruyacaktır. Newton mutlak uzayı, bütün dışsal belirlenimlerden bağımsız bir şekilde ve diğer bütün şeylerin birlikte var olabilmesinin koşulu olarak görür. Newtoncu bir mutlak uzak, herhangi bir nesnenin varlığına bağlı değildir. Aksine nesnenin varlığı mutlak uzayın varlığına bağlıdır. Newton'a göre insanlar, mutlak uzayı göz ardı ederek uzak ve zaman kavramlarını algılayabildikleri fiziksel nesnelere evrenine göre tanımlamalarda bulunurlar. Dolayısıyla bu tür bir tanımlama insanlarda yanlış bir önyargıya neden olur. Bu önyargı yüzünden insanlar mutlak uzayı algılamada sıkıntı çeker. Bunun üzerine Newton uzak kavramının mutlaklığı ve göreliliği arasında bir ayırım yaparak bu önyargıyı ortadan kaldırmaya çalışır;

---

Kant'ın dehasını açığa çıkaran ve gök cisimlerinin doğal tarihine dair orijinal fikirlerine öncülük eden şey 1744 kuyruklu yıldızıydı. Knutzen bu kuyruklu yıldız üzerine bir kitap yazmıştı." Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s.59

“Mutlak uzay kendi doğasında, dışsal herhangi bir şey ile ilişkili olmaksızın her zaman hareketsiz ve aynı kalır. Göreli uzay ise algılarımızın konumunu cisimlere göre belirlediği ve genellikle hareketsiz uzay olarak ele alınan, mutlak uzayın hareketli kısım ya da boyutudur.” (Newton 1966, s.6)

Newton, uzay anlayışında gerçekleştirmiş olduğu bu mutlaklık ve görelilik ayrımını zaman anlayışında da sürdürür; mutlak ve göreli zaman. Mutlak zaman, tüm olay ve süreçlerin kendisinde gerçekleşmiş olarak belirleneceği bir kap olarak değerlendirilebilir ve içindeki olay ve süreçlerden bağımsızdır. (Al- Azm, 1967: 8) Newton’a göre mutlak zaman da mutlak uzay gibi tüm dışsal belirlenimlerden bağımsızdır ve olaylar ve süreçler gerçekleşebilmek için ona ihtiyaç duyar. Başka bir ifadeyle olaylar ve süreçler olmasa da mutlak zaman var olabilirken, mutlak zamanın yokluğunda olaylar ve süreçler olmayacaktır. Dolayısıyla mutlak zaman, içinde gerçekleşen olay ve süreçlerden mantıki ve ontolojik açıdan önce gelir. (Al- Azm, 1967: 8) Newton, göreli zamanı ise olay ve süreçlerin dışsal ve duyulur bir ölçümü olarak görür. Yani mutlak zamandan farklı olarak olay ve süreçlerin değişebilir sürelerinin ortak kabulüne dayanır. Sonuç olarak Newton’un anlayışı matematiksel düzlemde ele aldığı mutlak uzay ve mutlak zaman üzerine kuruludur. Leibniz buna karşın göreli ve ideal uzay ve zaman anlayışını kabul görür. Leibniz’in uzay ve zaman anlayışı onun monad öğretisi ile doğrudan bağlantılıdır. Leibniz monadı birleşiklere giren, basit tözler olarak tanımlar. (Leibniz 2011: 39) Leibniz’e göre uzay kavramının özünü oluşturan yer kaplama, monadların etkin gücüne bağlıdır ve yer kaplamanın olanaklı olması için sürekli olarak bir arada varolan şeylerin çokluğu gereklidir. Bu doğrultuda cismin uzayla bağlantısı, onu diğer cisimlerden ayırt etmeye yetmez. Leibniz bunu sağlayan şey olarak cismin kendi içsel özelliklerini öne sürer ve şeylerin bulunmadığı yerde ne uzam, ne biçim, ne de bölünebilmenin var olabileceğini söyler. (Leibniz 2011: 39-41) Çünkü Leibniz’e göre cismi belirlenim altına getiren uzay değildir, aksine uzayı belirlenim altına getiren cisimlerin bir arada var olmasıdır. Leibniz, bu doğrultuda uzay anlayışına paralel bir zaman anlayışına sahiptir. Leibniz’e göre zaman, eş zamanlı var olmayan şeylerin ilişkisi üzerinden elde edilen iyi temellenmiş (*well-founded*) bir fenomenen ibarettir. (Yusuf Küçükparmak 2017: 209) Buna göre uzay anlayışında olduğu gibi zamanın da monadlardan bağımsız bir gerçekliği olmayacaktır. Dolayısıyla Leibniz’in zaman ve uzay anlayışının ontolojik bir temele dayandığını ve tüm zamansal ve mekânsal özelliklerin bağımsız olmadığını, monadlara dayanan fenomenler olduğunu söyleyebiliriz. (Leibniz 2011: 107-108) Görüldüğü üzere Newton, uzay ve zaman anlayışını *mutlak* bağlamında ele alırken Leibniz, uzay ve zaman anlayışını *bağıntısal* bağlamda ele alır. Uzay ve zaman anlayışı üzerine yapılan Newton ile Leibniz arasındaki bu tartışma Kant’ın özellikle de gençlik dönemindeki düşüncelerini şekillendirmede oldukça etkili olmuştur. Bu yazıları her ne kadar felsefe tarihini derinden etkilemiş olan kendine özgün asıl uzay ve zaman

anlayışından uzak olsa da bize Kant'ın felsefi gelişiminin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Bu önemi derinden kavramak adına Kant'ın gençlik dönem eserlerini ve bu dönemdeki uzak ve zaman anlayışlarını analiz etmeye geçelim.

Kant, 1746 yılında henüz üniversite öğrencisiyken kaleme aldığı "*Canlı Kuvvetlerin Doğru Değerlendirilmesi Üzerine Düşünceler*"<sup>2</sup> adlı eserini yayımlar. Kant, bu eserinde Newton ve Leibniz arasındaki uzak ve zaman tartışmalarında Leibniz safhasında yerini alır. Çalışma üç ana başlık altında ele alınır. Sırasıyla bu üç bölüm "Genel olarak Cisimlerdeki Kuvvet Üstüne", "Leibnizcilerin Canlı Kuvvetler Öğretisine İlişkin Araştırmalar" ve "Doğanın Doğru Kuvvet Ölçeği Olarak Canlı Kuvvetlerin Yeni Bir Değerlendirilmesinin Ortaya Konuluşu" adlı başlıklardan oluşur. (Güven 2006: 23). Kant, *Canlı Kuvvetler*'de kuvvet nasıl hesaplanır, kuvvet yalnızca bir nicelik midir gibi sorulara, kuvvetin metafizik doğası ile matematik doğasını birleştirerek çözüm üretmeye çalışan bir doğa felsefesi incelemesine girişir. (Schönfeld, 2000: 18) Kant'ın ilk çalışmasında konu edilen ana kavramın "*kuvvet*" olduğunu vermiş olduğu başlıklardan ve çalışmanın içeriğinden anlamaktayız. Kant, çalışmanın başında tözler ve bunların karşılıklı etkileşimlerinden söz eder. Ona göre tözler belirli bir kuvvete sahiptir. Bu düşüncesi bize Leibniz'in bağıntısal uzak ve zaman düşüncesinden etkilendiğini ve benimsediğini açıkça gösterir niteliktedir. Aynı zamanda Kant, Leibniz'in *bağıntısal* anlayışı çerçevesinde uzayı tözler arasındaki ilişkiler olarak belirler. Bu doğrultuda uzak ve zaman tözlerden bağımsız olamaz ve tözler, uzak ve zamandan daha önce gelir. Bu düşüncenin de Leibnizci izleri barındırdığı açıktır. Fakat Kant, Leibnizci bir tavır içinde olsa da ondan ayrıldığı bir nokta bulunmaktadır. Leibniz, önceden kurulmuş bir uyum ile tözler arasındaki etkileşimi ifade ederken Kant'a göre tözler arasındaki ilişki kuvvetlerin karşılıklı etkileşimiyle, yani bir tözün sahip olduğu kuvvet diğerleriyle etkileşimi sayesinde sağlanır. Dolayısıyla Kant uzak ve zamanı tözler arasındaki etkileşimin bir fonksiyonu olarak belirler ve bu etkileşim olmaksızın ne uzamın ne de zamanın olabileceğini dile getirir:

"Tözlerin birbirlerine dıştan kuvvet uygulama güçleri olmasa ne uzak ne de uzam olurdu. Çünkü bu kuvvet olmadan tözler arasında bağıntı olmazdı, bağıntı olmadan da düzen olmazdı, düzen olmadan ise uzak olmazdı." (Kant 1749/1929 : 10)

Bu alıntıdaki Kant'ın uzaya ait düşüncelerini zaman için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Bu durumda sahip oldukları kuvvet aracılığıyla karşılıklı etkileşime

<sup>2</sup> Makalemizin ilerleyen bölümlerinde bu eser 'Canlı Kuvvetler' kısaltması ile kullanılacaktır

<sup>3</sup> Birçok filozof tarafından, uzak ve zaman kavramları ikiz kavramlar olarak görülmüştür. Kant'ın düşüncesini etkileyen iki önemli gelenek de ( Leibniz ontoloji ve Newton bilimi) uzak ve zaman kavramlarını her zaman iki kavramlar olarak görmüş ve birlikte ele almıştır. Kant, Leibniz, Newton

geçen tözler arasında nedensellik ilişkisi oluşur. Buna göre etkileşimin öncelik sonralık oluşuna iki durumdan biri diğeri için bir neden olarak kabul görülerek karar verilir. Böylelikle tüm tözler birbirlerine bağlı olacaktır ve bu ardışıklık zamanı ortaya koyacaktır. Dolayısıyla tözler zamandan önce gelir ve bu tözler arasındaki ilişkiler kurulduktan sonra zaman belirlenimini gerçekleştirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kant'ın Leibniz gibi fenomenal bir ilişkiye dayanan zaman anlayışı yerine gerçek etkileşime dayalı bir zaman anlayışı ortaya koymasındır. Kant, Leibniz'in canlandırma özelliğinden mahrum olan monadlarına aktif kuvvet özelliğini eklemiştir. (Calinger 1979: 350) Böylelikle Kant'ın gerek zaman gerekse uzay konusunda tözler arasındaki dinamik etkileşimi sağlayan aktif kuvvete ve dolayısıyla bu aktif kuvveti yöneten yasalara bağlı bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Aktif kuvvet görüşüne rağmen Kant üzerindeki Leibnizci izler *Canlı Kuvvet*'lerden sonra ele aldığı *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması*<sup>4</sup> adlı eserinde de kendini göstermeye devam eder. *Yeni Açıklama*'da Leibnizci doğrultuda bağıntısal uzay ve zaman anlayışını tekrar ele alarak tözler arasındaki ilişkiler olmaksızın uzay ve zamandan söz edilemeyeceğini dile getirir. (Kant 1929: 37) Fakat *Yeni Açıklama*'dan sonra Kant üzerindeki Leibnizci izlerin yavaş yavaş silinmeye ve Newtoncu etkilerin başladığı görülür. Kant, *Yeni Açıklama*'da bile bunun sinyallerini bize verir. Kant, çalışma içerisinde bağıntısal uzay ve zaman anlayışını savunurken bir yandan da varlığın temelini Tanrı'yı koyarak Leibnizci yaklaşımdan farklı bir tavır sergiler. (Kant 1929: 248) Böylelikle Leibnizci çizginin dışına çıkarken Newtoncu teolojik yaklaşıma doğru bir adım atmış olur. (Baker, 1935: 276) Kant'ın Newtoncu teolojik yaklaşıma eğilimleri 1755 yılında otuz bir yaşında yayımladığı Königsberg'te haftalık gazetede çıkan çalışması *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı : Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme*<sup>5</sup> adlı eserinde daha açık bir şekilde kendini gösterir. Eserin başlığından anlaşılacağı üzere Kant, Newton teorisi ile bağlantı kuran bir kozmogoni çalışması yapar. Çünkü Kant, bu çalışmasında evrenin kökeni hakkında savlar öne sürer. Kant'a göre Tanrı atomlardan ve boşluklardan oluşan evreni yaratır ve bu evreni Newton'un keşfettiği yasalarla kurar.<sup>6</sup> Böylelikle Kant, uzay anlayışını Newtoncu teolojik çerçevede serimler. Buna göre uzay Tanrı'nın sonsuz varlığı ile oluşmasının sonucunda uzayın da sonsuz bir uzay olduğunu dile getirir:

---

ve Euler gibi uzayı ve zamanı birlikte ve ayrılmaz bir şekilde ele alan insanlardan etkilenmesine rağmen uzayı daha ön planda tutmuştur. Fakat bu, zaman konusundaki görüşlerinin uzay konusundaki görüşlerine paralel olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Al-Azm, S. J., **Kant's Theory of Time**. New York: Philosophical Library. 1967, s.2, **höfnfeld, M. (2000), Kavrayışı" Kant, İstanbul, Türkiye İş Bankası, yılının daha iyi anlaşılmasına ve yorumlanmasında dığı çeş**

<sup>4</sup> Makalemizin ilerleyen bölümlerinde bu eser 'Yeni Açıklama' kısaltması ile kullanılacaktır.

<sup>5</sup> Makalemizin ilerleyen bölümlerinde bu eser 'Evrensel Doğa Tarihi' kısaltması ile kullanılacaktır.

<sup>6</sup> Kant'ın bu konu hakkındaki ayrıntılı düşünceleri için bknz : Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Selvi, y.y., Sarmal Yayınları, t.y

“Tanrı’nın her yerde var olduğu sonsuz uzay..” (Kant, 1900: 143)

“İlahi varlıkla aynı sınırlara sahip olan sonsuz uzay..” (Kant 1900: 144)

Kant, aynı doğrultuda sonsuz uzay bağlamında zaman anlayışını da oluşturur. Sonsuz bir uzayın oluşması için ancak sonsuz bir zaman gerektiğini öne sürer:

“Meydana gelen bir iş ona harcanan zamanla orantılıdır. Sayısız ve sonsuz dünyalarla sonsuz uzayın sınırsız genişliğini doldurmak için sonsuzluktan daha az hiçbir şey yetmeyecektir. (Kant, 1900: 146)

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Kant’a göre zaman da tıpkı uzay gibi sonsuz bir niteliğe sahip olması gerekir. Böylelikle Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*’nde Newtoncu kozmolojiyi benimsemesinin sonucu olarak daha önce öne sürdüğü tözlerin etkileşimine dayandığı uzay ve zaman anlayışında farklılıklar ortaya koyar. Kant, bu eseri ile Newtoncu görüşlerden her ne kadar etkilenmiş olsa da bu görüşleri tamamen kabulüne almamış olduğunu da belirtmek gerekir.

Kant, bu çalışmanın hemen ardından yayınlamış olduğu 1756 tarihli *Fiziksel Monadoloji*’ adlı eserinde ise bir orta yol arayışına girer. Bu orta yol arayışı uzayı ideal olarak kabul eden Leibniz ile uzayın realitesi anlayışına sahip olan Newton arasında bir uzlaştırma çabasıdır. Kant’ın bu çalışması aslında ilk bakışta uyumsuz gibi görünen bir tür Newtoncu monadoloji anlayışını ortaya koyma amacı taşır. Bu doğrultuda Kant, *Fiziksel Monadoloji* adlı eserine ilk kesimine ‘Fiziksel Monadların Var Oluşunu Geometri ile Uygunluğunun Gösterilmesi’ başlığını verir ve bu kesimde tanımlar ve teoremler öne sürer. Leibniz uzayı ideal olarak kabul eder çünkü ona göre monad olarak saydığı tözler arasındaki bağıntılar idealdir. Kant içinse tözler arasındaki bağıntılar hiçbir şekilde ideal değildir. Leibniz’in görüşü her monadın, tözün kendi iç ilkesinden ötürü evreni bir ayna gibi yansıttığı ve önceden kurulmuş uyum aracılığıyla ideal bir düzen kurduğu yönündedir.<sup>7</sup> Kant’ın görüşü ise uzayın tözsellikten bütünüyle yoksun olduğu ve birleşik monadların dışsal fenomenlerinin ilişkilerinden ibaret olduğu yönündedir. Kant, geometrik uzayın metafizik gerçekliğini reddetmez, ona göre uzay metafiziksel olarak gerçektir. Basit tözü ve monadı kabul eden Kant, monad denilen basit tözün parçalar çokluğundan ibaret olmadığını söyleyerek bu tözlerden herhangi birinin diğerlerinden ayrı olarak var olabileceğini savunur. Önce cisimlerin monadlardan meydana geldiğini gösterir ve daha sonra cisimlerin doldurduğu uzayın sonsuzca bölünebilir olduğunu varsayar. Böylece uzayın ilksel ve basit parçalardan ibaret olamayacağı tezini savunmaya çalışır. Uzayın bölünebilir olması monadların parçalara bölünebilir olmasını gerektirmez. Kant açık bir şekilde geometricinin uzak kavramı ile Leibniz’in monadlara ilişkin anlayışını

<sup>7</sup> Leibniz’in bu konu hakkındaki ayrıntılı düşünceleri için bkz. : G.W. Leibniz **Monadoloji**, Çev. Ogün Ürek, 2 bs, İstanbul, Biblos, 2009, s. 9-13.

bir arada doğru olabileceğini kabul eder. Monadların bölünmezliği ile uzayın sonsuzca bölünebilirliği, yani geometrik bir uzay ile metafizikçinin düşüncesi çelişmez. Leibnizci uzayın monad temelli yani monadların dışsal bağıntılarından türediği bağıntısal uzay anlayışı Newtoncu geometrik olarak sonsuzca bölünebilir olan gerçek bir uzay anlayışı ile birlikte ele alınabilir. Çünkü uzay bölündüğünde monadın kendi tözü bölünmez. Uzay, bölündüğünde bölünen ya da ayrılan bir monadın diğerleri üzerinde kurduğu etkinin yani monadlar arasındaki dışsal bağıntıların kendisidir. Bölünen monad değildir. Monad uzaysal bir konuma sahip olsa da yine de özünde tinsel olduğu için uzaysal olmayan ve yayılımsız olan bir yönü barındırır. Kant bu durumu şöyle ifade eder:

“... basitliğiyle ya da tercihen, birliğiyle çelişmez. Bölünen çizginin her iki tarafında da bulunan, tözden ayrılacak ve mevcudiyetini onsuz sürdürebilecek bir şeyden ziyade – ki basitliği ortalığı kaldıran gerçek bir bölünme durumunda kesinlikle gerekli olan bu dur- bir ve aynı tözün her iki tarafında gerçekleştirilen bir eylem ya da bağıntıdır, öyle ki bunun içerisinde bir miktar çoğunluk bulmak tözün kendisini parçalarına ayırmak değildir.” ( Kant 1756: 480.27-25)

Kant, Fiziksel Monadoloji'deki bu orta yol arayışının ardından 1758 yılında *Hareket ve Durağanlık* adlı eserini kaleme alır. Bu eserde Leibnizci etkilerden koparken gittikçe Newtoncu görüşe yaklaştığını görürüz. Dolayısıyla Kant'ın uzay anlayışında değişimler meydana gelir. Bu çalışmaya kadar uzay anlayışını kuvvet kavramı üzerinden serimlerken *Hareket ve Durağanlık*'ta artık uzay anlayışının merkezinde kuvvet kavramı değil, hareket kavramı bulunur. Buroker'in aktardığına göre Kant, bir cismin yerinin onun konumu yani etrafındaki nesnelere girdiği dışsal ilişkiler ile ancak belirlenebileceği görüşündedir. (Buroker 1981: 43) İlk bakışta Leibnizci gibi görünen bu tanımın Newton ile bağlantısı yer kavramının belirli bir referans noktası alınarak yapılmasıdır. Newton, nasıl *yeri* bir cismin uzayda işgal ettiği kısım olarak tanımlıyorsa Kant da Newton gibi, yer kavramını belirli bir referans noktası ile belirleyebileceğimizi söyler. Ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur : Her ne kadar Kant, Newton ile aynı tanımlı paylaşılsa da o Newtoncu uzay anlayışını bütünüyle kabul etmez. Newton uzayı mutlak bir referans noktası kabul eder ve bir cismin uzay üzerinde işgal ettiği bölgeyi onun mutlak yeri olarak belirler. Oysa Kant da böyle bir mutlaklık söz konusu değildir, ona göre bu referans noktası değişiklik gösterebilir:

“[B]enim hareket ve durağanlık ile ilgili yargım asla daimi değildir, yeni bir bakış açısına göre daima değişebilir” (aktaran Buroker : a.g.e.)

Alıntudan anlaşılacağı üzere Kant'a göre bir cismin hareketini belirlemek için cismin dışındaki herhangi bir referans noktasından hareket etmemiz yeterlidir. Başka bir ifade ile Kant'a göre tözler arasındaki etkileşimler mutlak değil, keyfidir. Kant, tözler arasındaki etkileşimi belirleyen yasaların keyfi olmasının sonucu olarak tözler arası etkileşimi belirleyen düzenin sabit tek bir düzende değil, başka tarzlarda da olabileceğini vurgular. Böylelikle farklı tür yasalar, farklı uzay ve zaman serilerinin oluşmasına sebep verecektir. ( Al-Azm, 1967: 12)

Kant'ın felsefi düşünce sisteminde birçok fikir zaman zaman değişikliklere uğrasa da “fiziksel dünyanın Newtoncu bilime uygunluğu” şeklindeki düşüncesi hiçbir zaman değişmemiştir. (Beck 1969: 428) Kant'ın felsefesinde hiç değişmeden kalan bu düşüncesi onun görüşlerini oluşturmada oldukça etkili olmuştur. Bu doğrultuda Kant 1768 yılında kaleme aldığı “*Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında*”<sup>8</sup> adlı eserde Leibnizci etkilerden bir kopuş gerçekleştirerek Newtoncu bir uzay anlayışı serimler. Kant'ın *Uzaydaki Yönler* adlı çalışmasının merkezini “yer kaplayan bir cismin içsel özellikleri, cismin parçalarının birbirlerine göre olan konumları ve düzeni, onun diğer cisimlerden tümüyle ayırt edilmesinde yeterli midir?” sorusu oluşturur. (Gözkan 2006 : 3-4) Kant bu soruya cevap arayışına ‘yön’ ile ‘konum’ arasında bir ayırım yaparak başlar. Kant'a göre bir nesnenin konumu ayrı yönü ayrıdır. Bir nesnenin konumu başka bir nesneye göre belirlenebilirken, yönü için bu durum söz konusu değildir. Bir nesnenin yönü tüm diğer şeylerden bağımsız bir şekilde belirlenir. “En genel anlamıyla yön, uzaydaki bir şeyin bir diğeriyle bağıntısında oluşmaz. Bu aslında konum kavramı olurdu. Yön, bu konumlar sisteminden ziyade mutlak uzay bağıntılarından oluşur” (Kant 1768/1968: 36-37) Kant, bu düşünceleri ile Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışından kopar, hatta tam karşı kutupta yer alır. Uzay, nesnelere bağıntıları ile oluşan bir durum değil, aksine bu bağıntıların oluşmasına olanak sağlayan zemindir. Kant, Leibniz'e karşı çıkışını örtüşmeyen eşler adı altında sağ el ile sol el argümanında temellendirir. Leibniz'e göre bütün içsel özellikleri bire bir aynı olan birden fazla cisim var olamaz. Kant bu düşünceye karşı Leibniz'e nasıl oluyor da, “sağ el ve sol el bütün içsel özellikleri aynı oldukları halde ayrı iki nesne olarak var olabiliyorlar?” sorusunu yöneltir. Kant'a göre içsel özellikleri bire bir aynı olan herhangi iki nesneyi birbirinden farklı kılan şey mutlak uzayda kapladıkları alandır. Kant'ta mutlak uzay, bütün diğer şeylerin varoluşundan bağımsız kendine ait bir gerçekliğe sahip olarak yerini alır. ( Kant 1768/1968: 37) Çünkü Kant'a göre ancak sağ el ve sol el arasındaki farklılık bu şekilde açıklanabilir. Kant bu durumu yine el örneği üzerinden şu şekilde daha açıklayıcı kılmaya çalışır:

<sup>8</sup> Makalemizin ilerleyen bölümlerinde bu eser ‘Uzayda Yönler’ kısaltması ile kullanılacaktır.



Bununla beraber ilk yaratılan şeyin insan eli olduğunu hayal et. Bu insan ya sağ el ya da sol el sahibi olacaktır. Bunlardan birini var eden yaratıcı nedenin eylemi zorunlu olarak, yaratıcı nedenin bunun eş parçasını var eden eyleminden farklı olmalıdır (Kant, 1992: 371)

Bu paragraftan açıkça görüleceği üzere, eğer bağıntısal bir uzay anlayışı söz konusu olsaydı yaratılan ilk elin sağ ya da sol el gibi bir nitelendirme yapılması söz konusu olmayacaktı. Çünkü sağ ya da sol olma özelliği bağıntısal uzay anlayışına göre bir başka cismi daha gerekli kılar, ki yaratılışın başında başka bir cisim yoktur. Bu tarz bir nitelendirme olmaksızın yaratılan el bedenimizin her iki tarafına da uyumlu olması beklenir fakat bunu da mümkün değildir. Dolayısıyla mutlak uzay varsayımı ile yaratılan ilk ele sağ ya da sol el niteliğini yüklememiz mümkündür. Çünkü mutlak uzay tüm cisimlerden önce vardır ve yaratılan ilk el mutlak uzay ile ilişkisi üzerinden belirlenebilir. Böylelikle Kant, bu zamana kadar sürdürmüş olduğu Leibnizci bağıntısal uzay anlayışından vazgeçer. Açıkça görüleceği üzere Kant'ın *Uzayda Yönler* adlı çalışması sadece uzay üzerine düşüncelerini bize anlatmaktadır. Fakat Kant'ın çalışmalarına bakıldığında zamana ait düşünceleri genellikle uzay üzerine düşünceleri ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Dolayısıyla Kant'ın uzay anlayışına paralel olarak zaman anlayışı üzerinde çıkarımlar yapılması mümkündür. Uzay ve zaman arasında varsayılan bu paralelliği açıklama konusunda Al-Azm'ın görüşleri oldukça dikkate değerdir. Al-Azm, Kant'ın uzay konusundaki örtüşmeyen eşler argümanı tersine çevrildiği takdirde zaman konusuna uygulanabileceğini ileri sürer ve bu argümanı "*eş olmayan örtüşen parçalar*" (*congruent non-counterpart*) olarak ifade eder. (Al-Azm, 1967: 25) Kant, örtüşmeyen eşler argümanında birbiriyle benzer olan fakat örtüşmeyen parçalar olarak sağ el-sol el örneğini kullanarak uzay hakkındaki görüşlerini öne sürerken Al-Azm'de argümanı tersine çevirerek birbiriyle özdeş olmayan fakat örtüşen bir A-B ve C-D süreçlerini örnek verir. Böylelikle Kant'ın uzaya ait düşüncelerine paralel bir sonuç çıkaracağı düşüncesi taşır. Buna göre içyapıları, özellikleri ve zamansal konumları tamamen farklı olan A-B ve C-D adlı iki süreci ele aldığımız zaman tüm farklılıklara rağmen hala ortak temel bir özellikleri bulunur. Fakat bu ortak temel özellik, içsel özellik ya da diğer süreçler üzerinden belirlenemez. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu iki sürecin tüm içsel özellikleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu iki sürecin ortak bir temel özelliğe sahip olması ancak mutlak zamanla ilişkisi üzerinden açıklanabilir. (Al-Azm, 1967: 25) Böylelikle Al-Azm, Kant'ın uzayla ilgili argümanına paralel bir şekilde örneğini zaman üzerinden açıklamış bulunur.

Al-Azm, Kant'ın örtüşmeyen eşler argümanı ile bağıntısal uzay anlayışını ortaya koyduğu düşüncesini benzer şekilde zamana uygulama konusunda da oldukça başarılıdır. Aynı şekilde yaratılan ilk sürecin A-B süreci olduğunu düşündüğümüz zaman bağıntısal zaman anlayışına göre bu süresin süresini belirlemek için herhangi başka bir sürece daha ihtiyaç duyarız. Fakat ortada başka bir süreç olmadığından dolayı

A-B süreci zamansal olarak belirsiz kalacaktır ve bu imkansızdır. (Al-Azm 1967: 26) Başka süreçler olmaksızın A-B sürecinin süresi yine de vardır ve bu da mutlak zaman aracılığıyla mümkündür. Kant, her ne kadar uzaya ait düşüncelerini zamana göre daha çok ifade etse de görüldüğü gibi aslında zamana ait görüşlerine uzay üzerinden de ulaşmamız mümkündür. Aslında Kant'ın daha sonra eleştirisi döneminde ele alacağı *Prolegomena* adlı eserinde uzay ve zaman arasında bu şekilde bir paralellik olduğunu düşünmemizi mümkün kılan ipuçlarını bize vermektedir. Kant, *Uzayda Yönler*'de kullanmış olduğu örtüşmeyen eşler argümanını *Prolegomena*'da da kullanır ve hem uzayın hem de zamanın kendinde şeylerin özellikleri değil, duyu yetisinin saf formları olduğunu bu argüman ile ortaya koyar. (Kant 2002: 34) Bu tutumuyla Kant, uzay ve zamana ait düşüncelerini birbirinden ayırmadığını ve farklı temellendirmediğini görürüz. Burada dikkat edilmesi gereken nokta *Uzayda Yönler* ile *Prolegomena*ki düşüncelerinin aynı olduğu varsayımına kapılmamaktır. Çünkü Kant'ın eleştirisi öncesi düşünceleri ile eleştirisi dönemine ait düşünceleri birbirinden farklıdır. Bu ilişkilendirme sadece Kant'ın uzay ve zamanı birbirinden ayrı düşünceler olarak ele almadığını, birbiri arasındaki paralelliği göstermek üzere yapılmıştır.

### Sonuç

Kant, eleştirisi öncesi dönem uzay ve zaman anlayışını Leibnizci bağıntısal uzay-zaman anlayışı ile Newtoncu mutlak uzay-zaman anlayışı arasında geçen tartışma üzerine kurar. Bu tartışma çizgisinde Kant, ilkin Leibnizci bir tavır etkisinde eserlerini kaleme almaya başlar. Bu doğrultuda bağıntısal bir uzay ve zaman anlayışını benimseyerek 1768 yılındaki *Uzayda Yönler* adlı eserine kadar bu görüşünü sürdürür. Fakat Kant, bu süre içerisinde tamamen Leibnizci etkiler altında kalmaz ve hatta zaman içerisinde giderek bu etkilerin azalmaya bile başladığı görülür. Kant, 1768 tarihli çalışmasına kadar uzay ve zaman anlayışını tözler arasındaki etkileşimler ve bu etkileşimleri sağlayan yasalar üzerinden temellendirir. Uzay ve zamanı tözler arasındaki etkileşimler olarak görmesinin sonucu olarak bağıntısal bir uzay-zaman anlayışı öne sürerek Leibnizci çizgide ilerler. Fakat buna rağmen Leibniz, tözler arasındaki etkileşimi önceden kurulmuş uyum aracılığıyla açıklarken Kant, ondan farklı olarak tözler arasındaki etkileşimi sağlayan yasaların keyfi olduğunu öne sürer. Bu bağlamda Kant'a göre farklı tür yasaların olabilmesi aynı zamanda farklı uzay ve zaman serilerinin de olması anlamına gelir. Kant, 1760'lı yılların sonuna yaklaştıkça Leibniz çizgisinde uzaklaşırken Newtoncu yaklaşıma doğru yönelmeler görülür. *Evrensel Doğa Tarihi* ve *Fiziksel Monadoloji*'deki düşüncelerine baktığımızda bunu çok açık bir şekilde görebilmemiz mümkündür. Kant, 1768 yılında kaleme aldığı *Uzayda Yönler* adlı çalışmasında ise artık Leibnizci tavidan tam anlamıyla bir kopuş gerçekleştirerek Newtoncu bir uzay- zaman anlayışını benimser. Uzay ve zaman, artık tözlerin bağıntılarından oluşan bir durum değil, aksine bu bağlantıların oluşmasına olanak sağlayan birer

zemindirler. Bu çalışmasında örtüşmeyen eşler argümanı üzerinden bu düşüncesini açıklayan Kant, tözlerden bağımsız bir uzay ve zaman anlayışına sahiptir. Böylelikle Kant'ın görüşlerinde Newtoncu mutlak uzay-zaman anlayışı hakim olur. Aslında Kant, *Uzayda Yönler*'de sadece uzayın mutlaklığı üzerine düşüncelerini dile getirmiştir. Dolayısıyla zamana dair görüşleri uzay konusundaki görüşlerine paralel bir şekilde çıkarımlarda bulunarak dile getirilmiştir. Kant, daha sonra ele alacağı 1770 tarihli *Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri* adlı çalışmasında Newtoncu mutlak ilişkileri mümkün kılan a priori bir zemin olarak uzay-zaman anlayışını sürdürmüş olsa da uzay-zaman anlayışında oldukça farklı yaklaşımlara yönelmiştir. Ancak bu ayrı bir incelemenin konusudur. Biz bu inceleme boyunca Kant'ın eleştiri öncesi dönem uzay ve zamana yönelişi, bu yönelişin nasıl şekillendiği, hangi koşullardan geçtiği ve barındırdığı çeşitliliği ortaya koymaya çalıştık. Bu açıdan ele alınan inceleme, Kant'ın felsefe tarihinde iz bırakmış olduğu eleştiri dönem uzay-zaman anlayışının daha iyi anlaşılmasına ve yorumlanmasına hizmet edeceği ifade edilebilir.

### Kaynakça

- Al-Azm, S. J. (1967). *Kant's Theory of Time*. New York: Philosophical Library.
- Baker, J. J. (1935). *Some Pre-Critical Developments of Kant's Theory of Space and Time*, *The Philosophical Review*, 44 (3), 267-282
- Beck, L. W. (1969). *Early German Philosophy Kant and His Predecessors*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C., (1992), *Kant's Intellectual Development: 1764-1781*, Ed. Paul GUYER, *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 26-61, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buroker, Jill Vance (1981) *Space and Incongruence*, Boston ve London: D. Riedel Publishing Company.
- Calinger, Ronald (1979) "Kant and Newtonian Science: The Pre-Critical Period", *The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society*, Vol. 70, pp. 349-362
- Gözkan, Bülent (2006) "Kant'ın Eleştirisi Öncesi Döneminden Eleştirisi Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında" (çevrimiçi) <http://www.academia.edu/2555920>
- Güven, Özgüç (2006) "Kant'ın Eleştirisi Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü" yayınlanmamış Felsefe Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi
- Kant, I. (1900). *Universal Natural History and Theory of Heavens*, Kant's Cosmogony, ed. & trans. W. Hastie, Glasgow: James Maclehose and Sons Press, 13- 168.
- Kant, I. (1929). *A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge.*, Kant's Conception of God, trans. F. E. England, London: George Allen & Unwin, 211-255.
- Kant, Immanuel (1768/1968) "Concerning the Ultimate Foundation of the Differentiation of the Directions in Space", *Kant Selected Pre-Critical Writings*, trans. by G. B. Kerferd & David Walford, p. 36-45, Manchester, New York: Manchester University Press.
- Kant Immanuel, (t.y) *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Selvi, Sarmal Yayınları
- Kant, Immanuel (1992) "The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains Physical Monadology", *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Ed. By., David Walford, Cambridge, America
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena* Çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2012), *Thought on True Estimation of Living Forces. Natural Science*, ed. E. Watkins, Cambridge: Cambridge University Press, 9-155.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İ. Kuçuradi & Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuehn, Manfred, (2017), *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, 2 bs, İstanbul, Türkiye İş Bankası

Leibniz, G. W. (2011), *Monadoloji*, Çev. D. Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Newton, Isaac (1966) *Principia: The Motion of Bodies*, Vol 1, trans. by Andrew Motte, Revisited by Florian Cajori, Berkeley: University of California Press.

Schönfeld, M. (2000), *The Philosoph of the Young Kant*, Oxford: Oxford University Press.



## WITTGENSTEIN'İN TRACTATUS'U AÇISINDAN ANLAM DIŞI KAVRAMI

*The Concept of Nonsense in Wittgenstein's Tractatus*

Özgür Yılmaz\*

### ÖZET

Wittgenstein felsefesinin ilk dönem eseri olan *Tractatus Logico Philosophicus* açısından anlamlı, totolojik ve anlam dışı ifadeler söylenebilme, gösterilebilme kavramları açısından ele alınacaktır. Böylelikle ifade türleri arasında yapılan iki farklı ayırımın birleştirilerek anlam dışı alanına sürülmüş etik, estetik ifadelerin ve *Tractatus*'un kendi ifadelerinin konumları araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Wittgenstein, *Tractatus*, Anlamlı, Totolojik, Anlam Dışı

### ABSTRACT

In this essay, we will try to investigate the significant, tautologic and nonsense sentences, which are determined by *Tractatus Logico Philosophicus*, in aspect of saying / showing distinction. Thus, we will try to bond two different distinctions on kinds of sentences and we will try to relocate the sentences of ethics, aesthetics and *Tractatus* in this manner.

**Keywords:** Wittgenstein, *Tractatus*, Sense, Tautologic, Nonsense

Mantıkçı pozitivist terminoloji, anlam dışı kavramını alışkanlıkla negatif biçiminde kullanır. Nitekim *Tractatus*, felsefenin pek çok geleneksel probleminin bu şekilde, negatif olarak kast edilen anlam dışı karakterde olduğunu öne sürer. İddiası uyarınca, felsefedeki pek çok problem esasen sahici problemler değildir. "Ve de en derin problemlerin gerçekte problem olmamaları şaşılacak bir şey değildir."<sup>1</sup> Felsefenin uğraştığı pek çok problem dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklı karışıklıklardan ibarettir. "Filozofların soru ve cümlelerinin çoğu, dilimizin mantığını yanlış anlamamızın sonucudur. (Onlar, iyi'nin güzel'den daha az ya da çok özdeş olup olmadığı sorusu ile aynı türdendirler.)"<sup>2</sup> Pek çoğu aslında hiçbir şey söylemiyor olmasına rağmen derin anlamlar taşıyormuş gibi görünürler. "Felsefe meseleleri hakkında yazılmış cümle ve soruların çoğu yanlış değil, fakat anlam dışıdır. Bu nedenle bu türden soruları hiçbir

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ozgur.yilmaz@klu.edu.tr

<sup>1</sup> Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico Philosophicus** (Buradan sonra **TLP** olarak anılacak) 4.003.

<sup>2</sup> A.y.

şekilde yanıtlayamayız; fakat yalnızca onların anlam dışılığını belirleyebiliriz.”<sup>3</sup> Tractatus felsefenin görevinin bu sorulara cevap aramak değil, onların anlam dışı olduklarını göstermek olduğunu öne sürer. Felsefede karışıklığa yol açan anlam dışının nasıl ortaya çıktığını ve ondan nasıl kaçınılabileceğini göstermeyi amaçlar. Böylelikle felsefedeki pek çok problem açıklığa kavuşacak ve kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Anlam dışı ifadeler aşikâr ya da örtük şekilde ortaya çıkabilir.<sup>4</sup> Aşikâr anlam dışı, “iyi güzelden özdeş midir?” ifadesinde olduğu gibi doğrudan görülebilir.<sup>5</sup> Felsefeye derinden nüfuz etmiş anlam dışı ise anlamın sınırlarını böyle aşikârca ihlal etmez. Pek çok kurgusal metafizik, örtük anlam dışı karakterdedir. Bunlar, söylenemeyip de sadece gösterilebilir olanı açıkça söylemeye çalıştıkları için anlam dışıdır.<sup>6</sup> Wittgenstein'in ilk dönem eseri örtük anlam dışını aşikâr hale getirmeyi amaçlayan, anlam dışı avcısı bir metindir; ancak avlanan hangi anlam dışıdır? Bir türüyle bir tür linguistik karıştırmanın neticesiyle ortaya çıkan anlam dışı, bir başka türüyle yaşamının zorunlu ve ayrılmaz bir parçası, bir diğeriyle ise bizzat Tractatusçu eleştirinin kaynağıdır. Felsefe tarihindeki uzlaşmaz problemler kadar, bu problemlerin aslında hiç de problem olmadığını söyleyen ifadeler de; hatta bir de üstüne bizi insan kılan ya da bu dünyanın yaşanmaya değer bir yer olduğunu söyleyen ifadeler de anlam dışıdır. Anlam dışı dolambaçlarının krokiğini söylemek ve göstermek kavramlarının rehberliğinde çıkarmaya çalışacağız.

Wittgenstein dilin sınırlarını belirlemek ve neyin dil ile söylenebilir, neyin dilde gösterilebilir ve bütün nelerin bu sınırların ötesinde olduğunu ortaya koymak ister. Wittgenstein Russell'a kitabının ana fikrinin anlamlı önermelerle söylenebilir ve önermelerle söylenemeyip sadece gösterilebilir arasındaki ayrım etrafında kümelenildiğini yazar.<sup>7</sup> Böylelikle eleştiri her şeyi yerli yerine koyacak ve bu alanları karıştırmalardan kaynaklı düğümlenmelerin ve problemlerin önüne geçilecektir. Bunun uyarıcı, doğa bilimlerinin tasvir edici önermeleri anlamlı dilin sınırları içindedir ve sınır çizgileri formel mantığın totolojik ifadeleridir. Sınırların ötesinde ise basitçe anlam dışı bulunur.

Bütün metafizik ifadeler bu anlam dışı alanına sürülmüştür. Bunlar evrenin bütünü'nün ve her parçasının tabii olduğu en genel yasaları ifade etme, zorunlu, değişmez bilgiler verme, hakikati dile getirme gibi iddiaları taşır. Ancak kökten bir yanlışlığın sonucunda ortaya çıkmışlardır. Sözelimi hem dünya hakkındadırlar; hem de hiç bir olgusal kanıtlamaya başvurmaksızın doğru oldukları iddiasındadırlar.<sup>8</sup> Bu tür metafizik ifadeler, formel mantık ifadeleri ile olgusal ifadelerin birbirine karıştırılmaları sonucu ortaya çıkmışlardır.<sup>9</sup> Bunlar dildeki muğlaklıkların zihni düğümlenmesinin sonucudurlar.

<sup>3</sup> A.y.

<sup>4</sup> Bkz.: Hacker, P.M.S., **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 18.

<sup>5</sup> Bkz.: A.y.

<sup>6</sup> Bkz.: Hacker, **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 19.

<sup>7</sup> Bkz.: Monk, Ray, **Dahinin Görevi**, s.246

<sup>8</sup> Bkz.: Soykan, Ö.N. **Felsefe ve Dil**, s. 90

<sup>9</sup> Bkz.: A.y.



Nitekim Wittgenstein'in felsefe için belirlemiş olduğu görev, dile bir açıklık getirerek bu türden düğümlemeleri çözmektir. Metnimizin ilgileri açısından *Tractatus*'un hiçbir meşruluk olanağı tanımadığı bu ifadelere değinilmeyecektir. Çalışmamız meşru olduğunu düşündüğümüz anlam dışını söyleme, gösterme ayrımı bağlamında yerli yerine koyma gayretindedir.

Bunların yanı sıra yaşamımızın odağında bulunan sanat, din, ahlak, hayatın anlamı gibi konulara ilişkin bildirimler de hep anlam dışı ifadelerdir. Bunlar ne olguların tasvirini sunarlar, ne de dünyanın mantıksal yapısını ortaya koyma amacı güderler. Daha ziyade onlar, ölümsüzlük, tanrı, özgürlük, hayatın anlamı gibi konulara ilişkin etik, estetik, şiir, din gibi söylemlerdir.<sup>10</sup> Bu durumda Wittgenstein doğallıkla geleneksel felsefenin tıkanmalarına işaret ettiği anlam dışı ile insan yaşamının bütününe nüfuz etmiş anlam dışı arasında bir fark gözetecektir.

Wittgenstein, bizim de bu metin bağlamında ele alacağımız ifadeleri anlam dışı ve söylenemez olarak belirlerken, onların saçma olduklarını ya da dilin yanlış kullanımları neticesinde meydana gelen bir düğümleme olduklarını kastetmez. Buradaki ifadelerin anlam dışı oluşu, onların bir olgunun resmi olmamaları, dünyanın bir tasvirini vermemeleri, bir doğruluk değeri alabilecek önermeler olmamalarıdır.

Anlam dışının burada ele aldığımız biçimleri, dünyayı daha iyi yaşamamız ya da felsefenin geleneksel problemlerine karşı bir tavır kazanmamız için verilmiş tekliflerdir. Bunlar doğa bilimlerine seçenek olacak bilgiler vermeye çalışan ya da olgulara ilişkin tasvirler sunan yapılar değildir.

### **Söylenebilenler:**

#### **Anlamlı İfadeler:**

Anlamlı önermeler, doğa bilimlerinin ifadelerinde emsallerine rastladığımız olgusal, tasvir edici önermelerdir. Olgusal olan olumsaldır, arızidir. Olguların dünyasında her şey, diğer türlü de olabileceken öyledir. Olgusal olan her şey açıkça söylenebilir. Burada bir ifadenin söylenebilir olmasından kasıt, sahici bir önerme ile söylenebilir olmaktır.

Wittgenstein ancak olguların mümkün bir resmini veren olumsal ifadelerin anlamlı olduğunu öne sürmüştür. Tüm sahici önermeler olgusal ifadelerdir. Bunlar, nesnelerin mevcut ya da mevcut olmayan ama mümkün bir düzenlenişini resmederler. Burada anlam, söz konusu ifadeye doğruluk değerini veren mümkün olgu ile müsemmadır. İfadenin resmettiği olgu gerçekten mevcut ise ifade doğru, değilse yanlıştır. Bu durumda Wittgenstein açısından her anlamlı önerme doğru ve yanlış değerini alabilmeleri açısından çift kutupludur ve zorunlu olmanın karşıtı olarak olumsaldır.

<sup>10</sup> Bkz.: Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus*, s. 222.

### Anlamsız İfadeler:

Sahici önermelerin sınırı totolojiler ve onların karşıt durumu olan çelişmelerdir. Bunlar mantıksal sözdiziminin hiçbir ilkesini ihlal etmezler.<sup>11</sup> Ancak hiçbir mümkün olguyu da resmetmezler. "Totoloji ve çelişme gerçekliğin temsilleri değildirler. Onlar hiçbir mümkün şey durumunu resmetmezler. Çünkü biri her olanaklı şey durumuna izin verir, diğeri hiçbirine."<sup>12</sup> Burada, yalnızca ifadenin formundan hareketle doğruluk değerleri anlaşılabilir. "Doğruluk, totoloji için kesin, önerme için olanaklı, çelişme için olanaksızdır."<sup>13</sup> Totolojik ifadeler dünyanın nasıl olduğu ile hiçbir bağlantı taşımaksızın doğrudurlar.

Wittgenstein'a göre mantık yasaları, sahici önermeler ile ifade edilemezler: "Anlamlı önerme bir şey söyler, kanıtı da, bunun böyle olduğunu gösterir; mantıkta ise her önerme, bir kanıtın formudur."<sup>14</sup> Wittgenstein açısından, formel mantığın bütün önermeleri totolojilerdir; bir mantık önermesinin bir diğeri ile kanıtlanması, bir totolojinin bir diğere dönüşürülmesinden ibarettir.<sup>15</sup> "Mantık önermelerinin kendine özgü göstergesi, onların doğru olduğunun yalnızca sembole bakılarak görülebilmesidir."<sup>16</sup> Ona göre formel mantık, dünya hakkında hiçbir şey söylemez; o saf biçimdir. "Mantığın önermeleri, öyle ise hiçbir şey söylemezler. (Onlar analitik önermelerdir.)"<sup>17</sup> Biçimsel mantığın ifadeleri biz şey dünya hakkında bir şey söylemezler ancak, dünya hakkında bir şey söyleyen sahici önermelerin yapılarını sergilerler<sup>18</sup> ve böylelikle de dünyanın mantıksal yapısını gösterirler.<sup>19</sup>

### Söylenemeyen / Anlam Dışı İfadeler:

Wittgenstein'in söylenemeyen olarak belirlediği ve hakkında susulmasını salık verdiği alanlar, olgusal dünyanın sınırlarında ve bu sınırların dışında konumlandığı alanlardır. Glock söylenemeyenlerin listesini şu şekilde verir: a) önermeler ve resmettikleri arasında ortak olan mantıksal form b) işaretlerin manası ve önermelerin anlamı c) önermeler arasındaki mantıksal bağıntılar d) işaretlerin mantıksal sentaktik kategorileri e) düşüncenin ve dünyanın yapısı f) mistik olan, değer ifade edilemezliği.<sup>20</sup>

Çalışmadaki gayelerimiz doğrultusunda bu listeyi genel hatlarıyla ele alıp söylenemeyenleri iki temel başlık altında toplayalım: a) dilin ve dünyanın mantıksal yapısı hakkındaki ifadeler b) dünyanın ve hayatın manasına yönelik değer içeren ifadeler.

<sup>11</sup> Bkz.: Hacker, **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 18.

<sup>12</sup> Wittgenstein, **TLP** 4.62.

<sup>13</sup> Wittgenstein, **TLP** 4.464.

<sup>14</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.1264.

<sup>15</sup> Bkz.: Kenny, **Wittgenstein**, s. 78.

<sup>16</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.113.

<sup>17</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.11.

<sup>18</sup> Bkz.: Wittgenstein, **TLP** 6.121.

<sup>19</sup> Bkz.: Hacker, **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 18.

<sup>20</sup> Glock, Hans Johann, **A Dictionary of Wittgenstein**, s.331.

Bu ifade biçimlerinin her ikisi de doğru ya da yanlış olabilen / anlamlı / söylenebilen / tasvir edici doğa bilimi önermelerinin karşısında bulunur. Söylenemeyenler, şeylerin nasıl olduklarının ifadesi değildirler. Bunlar öyle iken başka türlü de olabilecek veya doğru ya da yanlış olabilecek değil de, öyle olmaktan başka türlü olamayacak, zorunlu bir şeyleri söylemeye teşebbüs ederler. Onlar dünyanın var olmasının ve tasarımının düzgünce kurulmasının transandantal önkoşulları ile ilgilidirler.<sup>21</sup>

Almancadaki *unaussprechlich* sadece söylenemeyen değil, anlatılamayan anlamına da gelmektedir. Söylenemeyenlerin bir kısmı açıkça dilde söylenemiyor olsa da açıkça söylenenler aracılığı ile gösterilebilir; bir kısmı ise ne açıkça söylenebilir ne de açıkça söylenebilenler ile gösterilebilir.<sup>22</sup> Mistik olan bunlardan ikincisine karşılık gelmektedir; o, kendini dil içinde sunmamaktadır.<sup>23</sup> Kişi mistik olanı bir tür duygusal deneyim olarak tecrübe etmektedir.<sup>24</sup> Tanrının da dâhil olduğu bu alan, dil ile ifade edilebilen şeylerin ötesinde bulunmaktadır.<sup>25</sup> Bu, mistik olanın dile getirilemeyeceği yönündeki eski düşünce ile uyum içindedir. Stenius'a göre Wittgenstein'in ifade edilemeyen mistik olan ile özdeşleştirilmesi, onun anlam dışı olanı pozitif bir yerde gördüğünü göstermektedir.<sup>26</sup> Mistik dil ile söylenemez ve dilde gösterilemez, ancak yine de kendisini gösterir.<sup>27</sup>

### **Söylenemeyen Ancak Gösterilen Anlam Dışı İfadeler:**

Bir olgu olumsuzdur; öyle ya da diğer türlü olabilir. Böylece onu resmeden önerme, doğru ya da yanlış olabilir. Bir önermenin bir olgunun tasarımı olabilmesi için dil ve dünya arasında paylaşılan ortak bir mantıksal yapı olmak zorundadır. Wittgenstein'a göre mantık, bütün anlamlı ve totolojik önermelerin koşuludur, bütün önermeler onu ön varsaymak zorundadır. Mantıksal yapı, olduğu gibi olmaktan başka türlü olamaz; o zorunludur. Bu yapı doğru ya da yanlış olabilen anlamlı önermelerle ifade edilemez. Çünkü anlamlı bir önermenin kurulmasının önkoşulu bizzat bu yapının kendisidir. Mantıksız bir dil olanaksızdır.<sup>28</sup> Aksini düşünmek, önermeyi kendisi sayesinde kurduğum yapıyı, sahici bir önerme ile ifade edebileceğimi hayal etmek, sağ elimle sağ avucumu tutabileceğimi hayal etmeme benzer. Avucum kendini tutmaz, onunla başka bir şeyi tutarım; gözüm kendini görmez, onunla başka bir şeyi görürüm. Benzer şekilde, hiçbir sahici önerme dilin mantıksal nitelikleri hakkında bir şey söyleyemez. Bu ancak, doğru ya da yanlış değeri alabilen anlamlı önermelerce ve biçimsel yapıda olan totoloji ve çelişme ifadeleriyle gösterilebilir.

<sup>21</sup> Bkz. Wittgenstein, **TLP** 6.13

<sup>22</sup> Bkz. A.y.

<sup>23</sup> Bkz. A.y.

<sup>24</sup> Bkz. A.y.

<sup>25</sup> Bkz. Wittgenstein, **TLP** 6.432.

<sup>26</sup> Bkz.: Stenius, **Wittgenstein's Tractatus**, s. 223.

<sup>27</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.522.

<sup>28</sup> Bkz.: Wittgenstein, **TLP** 5.4731

Tractatus, dilin ile gerçekliğin ortak, derin yapıları hakkında bir iddiada bulunmak için biçimsel kavramları sahici terimlermiş kullanır.<sup>29</sup> Biçimsel kavramlar, aynı mantıksal yapıda fakat farklı içerikte olan terimlerin önerme içinde bulunma olanakları bakımından taşıdıkları ortaklıkları ifade ederler.<sup>30</sup> Biçimsel kavramlar, sahici terimlerin önerme içindeki bir araya gelme olanaklarına işaret ederler. Sözelimi, kırmızının bir renk olduğu, renk isimleri vasıtası ile gösterilebilir. Fakat genel renk kavramı, kendi başına çözümlenebilir değildir; o tek tek renklerin ortak mantıksal formudur. Aynı şekilde bir nesnenin var olduğu da anlamlı bir ifadede dile getirilemez.<sup>31</sup> Onun yerine, nesnelerin varlığı içinde nesnelerin terimlerinin geçtiği önermelerce gösterilir.<sup>32</sup> Aksi durumda, bu kavram anlamlı bir önermemiş gibi sunulan bir ifadede kullanıldığında, nesli tükenmiş bir yaratık vardır denirmişçesine, nesnelerin varlığının olumsal olduğu izlenimini uyandırır.<sup>33</sup> Biçimsel kavramlar, anlamlı bir önermenin mantıksal yapısında yansıyan, fakat anlamlı bir önermede ifade edilemeyen yapılardır. Bu mantıksal yapı anlamlı önermelerde gösterilebilir; ancak anlamlı önermelerle söylenemez.<sup>34</sup> Bunu yapmaya çalışan ifadelerin söylemeye çalıştıkları şeyler olumsal, anlamlı önermeler ve onların sınırlayıcı durumları olan totoloji ve çelişmeler tarafından gösterilirler.

Tractatus anlamın sınırlarının belirlenmesine olanak verecek bir metafizik sunar. Bütün diğer metafizikler gibi Tractatus da anlamlı, olgusal cümlelerden mürettep değildir. Bu metafizik, olgusal dünya ile sınırlı tutulmuş ve bütünü ile mantıksal olarak kurulmuştur. Ama yine de Tractatus'un anlamın sınırlarını belirleyen eleştirisinin bizzat kendisi çizdiği sınırı ihlal etmektedir.<sup>35</sup> Bütün diğer metafizikler gibi Tractatus da söylenemez olanı söylemeye çalışır.<sup>36</sup> Metnin vardığı sonuçlar, büyük ölçüde, dünyanın, mantıksal uzamın, dilin, önermenin vs. özsel yapıları hakkındaki söylenemeyen olarak belirlediği anlam dışı ifadelerle dayanır. Tractatus söylenemez fakat sadece gösterilebilir olanı açıkça söylemeye çalışır.<sup>37</sup>

Wittgenstein, Tractatus tamamen anlaşıldığında aslında anlam dışı karakterde olduğunun da anlaşılacağını düşünür. "Benim önermelerim şu yolla aydınlatıcıdır: beni anlayan kişi onlarla, onlara tırmanarak, onların üstüne çıktığında, sonunda bunların anlam dışı olduklarını görür. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu önermeleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür."<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Bkz.: Glock, **A Wittgenstein Dictionary**, s. 331.

<sup>30</sup> Bkz.: Hacker, **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 20.

<sup>31</sup> Bkz.: Pears, **Wittgenstein**, s. 53.

<sup>32</sup> Bkz.: A.y.

<sup>33</sup> Bkz.: A.y.

<sup>34</sup> Bkz.: Wittgenstein, **TLP** 4.121.

<sup>35</sup> Bkz.: Hacker, **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, s. 25.

<sup>36</sup> Bkz.: Kenny, **Wittgenstein**, s. 6.

<sup>37</sup> Bkz.: Glock, **A Wittgenstein Dictionary**, s. 331.

<sup>38</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.54.

Ancak Tractatus kendi anlam dışılığını ortaya koyarken böylelikle kendini haksız çıkartıyor da değildir. Kitap anlaşıldığında, kendisinin de anlam dışı olduğunun yanı sıra, başka çok şey daha anlaşılır; dolayısı ile bu paradokstan bir çıkış gerekir.<sup>39</sup> Black, Tractatus'un ifadelerini söylenemeyen ama sadece gösterilebilen şeyleri gösteren biçimsel ifadeler olarak görmeyi önerir.<sup>40</sup> Bu şekilde görüldüklerinde onlar, formel mantığın ifadelerinden daha kötü değildirler.<sup>41</sup> Black, mantıksal sentaks ifadelerini formel mantık ve matematik ifadelerine yakın bir yerde görür.<sup>42</sup>

Hacker anlam dışı ifadeleri aydınlatıcı ve aldatıcı anlam dışı olarak ayırır.<sup>43</sup> Aydınlatıcı anlam dışı, anlamlı önermelerle gösterilenin ne olduğunu ve kendisinin anlam dışı oluşuyla kastedilenin ne olduğunu gösterir. Hacker'a göre Tractatus, bu ikilik bağlamında, gösterdiği şeyin görülmesini sağlama ve onu söyleme çabasının beyhudedeliğini ortaya koyma ödevini taşır.<sup>44</sup> Eleştiri, örtük anlam dışını aşikâr anlam dışı haline getirir.<sup>45</sup>

Tractatus'un ifadeleri bizzat yazarları tarafından anlam dışı ilan edilmiştir. Tractatus'un ifadeleri gerçekten de anlam dışı bir yapıdadırlar, ancak onlar dilin zihni büyülemesi neticesi ortaya çıkan anlam dışı ifadelerden farklıdırlar. Tractatus'un ifadeleri aldatıcı değil aydınlatıcı anlam dışı ifadelerdir.<sup>46</sup> Eğer Tractatus'un ifadeleri aldatıcı anlam dışı ifadeler olarak alınırsa, kitabın anlaşılmuş (ve böylelikle de Tractatus'un ifadelerinin anlam dışı olduğu görülmüş) olması kendini yalanlayacaktır.

Nitekim Kenny'e göre de, Tractatus'un sadece gösterilebilir olan şeyi dile getirmesi onu anlam dışı kılmaktadır; ancak bu, onun ifadelerinin işe yaramaz oldukları anlamına gelmez. Onların kendilerini imha etmeleri tutarlıklarının ifadesidir ki aynı zamanda bu yolla da söylemeye teşebbüs ettikleri o söylenemez şeyi gösterirler.<sup>47</sup>

Wittgenstein gerçekten de Tractatus'unda ne evrene ilişkin bir hakikatten bahsetmiş ne de bilimin önermelerine koşut önermeler sunmuştur. Tractatus'un yaptığı, ifadelerimize açıklık kazandırması beklenen bir teklif sunmaktır. Kitabın önsözünde buradaki düşüncelerin kendisine kesinkes doğru görüldüğünü, bu düşüncelerin doğruluğuna inandığını bildirmektedir. Ama hiçbir yerde bu ifadelerin bir kesinkes doğru bir bilgi niteliği taşıdığından bahsetmemektedir. Kanaatimizce Tractatus naif bir teklif olarak sunulmuştur. Bu durumu ile o, yaşama sorunlarına ilişkin ifadelere yaklaşmaktadır. Ahlakın, estetiğin ifadeleri, sanat söylemleri nasıl dünyayı daha iyi yaşamamız için

<sup>39</sup> Bkz.: Black, *A Companion To Wittgenstein's Tractatus*, s. 378.

<sup>40</sup> Bkz.: A.e., s. 382.

<sup>41</sup> Bkz.: A.y.

<sup>42</sup> Bkz.: A.y.

<sup>43</sup> Bkz.: Hacker, *Insight and Illusion*, s. 18.

<sup>44</sup> Bkz.: A.e., s. 27.

<sup>45</sup> Bkz.: A.y.

<sup>46</sup> Bkz.: Hacker, *Insight and Illusion*, s. 26.

<sup>47</sup> Bkz.: Kenny, *Wittgenstein*, s. 80.

yapılmış bir teklifse; Tractatus da bir merdiven metafiziği olarak, dünyayı daha iyi görmemiz için yapılmış bir tekliftir. Eğer kitap bizleri etrafı görebileceğimiz kadar yukarı çıkardıysa, merdivenin kendisine takılıp kalmakta bir fayda yoktur. Duvarın üzerine çıkıldıktan sonra geriye kalan şey, sadece sessizlik olacaktır.

### **Söylenemeyen Ancak Gösterilen Anlam Dışı İfadeler:**

Olgulara ilişkin ifadelerimiz dünya hakkında bir tasvir sunabilirler fakat hiçbir değer yargısı içeremezler. Değer önermeyle ifade edilemez. Değer, olumsal olmanın aksine zorunlu, rastlantısal olmayan, değişmez bir şeydir. Değerler olguların nasıl olduğuyla alakalı değil; ne olduğu ile alakalıdır. Nasıl sorusuna cevaben doğa biliminin tasvir ettiği dünyada her şey aynı düzlemedir. "... (dünyanın bütünlüklü bir tasvirini içeren) kitapta bir ahlak yargısı olarak, ahlakın bir yargısı olarak göstereceğimiz hiçbir şey bulunmazdı, böyle bir yargıya mantıksal olarak götürecek herhangi bir şey de. Doğallıkla o, tüm göreceli yargıları içerirdi ve bilimin tüm doğru cümlelerini, elbette oluşturulması olanaklı olan genellikle tüm doğru cümleleri de. Ama bu betimlenen olguların tümü deyim yerindeyse aynı düzlemde bulunurlar ve aynı şekilde tüm cümleler aynı düzlemedir. Herhangi bir anlamda yüce veya önemli veya değersiz olacak hiçbir cümle yoktur."<sup>48</sup> Dilin tasvir ettiği olgusal dünyada, hiçbir değer yoktur; buraya ilişkin tüm cümleler eşit değerdedir.<sup>49</sup> Anlamlı olan bütün önermeler olumsaldır; böylece hiçbir önerme dünyanın ya da hayatın anlamını ifade edemez. Değerli olan, anlamlı bir önermeyle ifade edilemez. Değerler alanı ile ilgili ne eleştirel felsefenin ne de doğa biliminin söyleyebileceği bir söz vardır. Ancak yine de yaşamımızın esas odağında hep değerlerle ilgili olan, değer içeren ifadeler bulunur.

Değer, dünyada değildir. Dünya kendi başına bir taş yığınıdır. "Dünyada her şey nasıl ise öyledir, ve her şey nasıl oluyorsa öyle olur. Onun içinde hiçbir değer yoktur – olsaydı bile, hiçbir değeri olmazdı."<sup>50</sup> Wittgenstein değeri dünyanın dışında bir yerde konumlandırır. "Değeri olan bir değer varsa eğer, tüm bu olup bitmenin ve böyle-olmanın dışında yatmalıdır. Çünkü bütün olup bitme, böyle - olma, rastlantısaldır. Onu rastlantısal olmayan yapan şey, dünyanın içinde bulunmaz, çünkü aksi halde bu şey yine rastlantısal olurdu. Onun dünyanın dışında aranması gerekir."<sup>51</sup>

Black'e göre değerlerin dünyanın dışında konumlandırılması, onları Wittgenstein'in söylenemeyen olarak belirleyip suskunluğa mahkûm ettiği diğer şeylerden ayırır.<sup>52</sup> Spekülatif metafiziklerin pek çoğunu ortaya çıkaran dil karmaşası, söylenemeyen fakat sadece gösterilebilen bir şeyin açıkça söylenmeye çalışılmasıyla ortaya çıkmaktaydı.

<sup>48</sup> Wittgenstein, **Ahlak Üstüne Konuşma**, s. 444

<sup>49</sup> Bkz.: Wittgenstein, **TLP** 6.4.

<sup>50</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.41.

<sup>51</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.41.

<sup>52</sup> Bkz.: Black, **A Companion To Wittgenstein's Tractatus**, s. 370.

Mantıksal yapı açıkça söylenemez, ancak anlamlı ve totolojik önermelerin yapılarında içkindir, onlarda gösterilir. Ancak etik ve estetik değerler, aynı mantıksal yapı gibi söylenemiyor olmasına ilaveten bir de anlamlı ya da totolojik bir önermede gösterilemez de. Mistik olan, mantıksal yapı ile birlikte, transandantaldır; buna ilaveten mantıksal yapıdan farklı olarak transendenttir de. Nitekim değerler dünyanın dışındadır. Değer ile ilgili olan anlamlı bir önermeyle ifade edilemez. Ahlak, sanat, din gibi ifade biçimleri için, olgusal bir öncülden sonuç çıkarılamaz. Bu bakımdan bunların otonomdurlar.<sup>53</sup> Black'e göre, değerler hakkında anlamlı bir önerme ile gösterilebilecek olan şey bir değer değil, olsa olsa, dünyanın içinde bir değer bulunmadığıdır.<sup>54</sup> Bunlara ancak sanat eserleriyle ya da eylemlerle işaret edilebilir.

Değer dünyada değil ama dünyanın sınırı olan öznede bulunur.<sup>55</sup> Değer ile ilgili olan her şeyin mekânı metafizik Ben'dir. Olgusal, empirik ben dünyada; metafizik Ben dünyanın sınırındadır. Empirik ben, olguların dünyasında, dünyadaki herhangi bir nesne ile aynı basamakta bulunur; dünyaya dâhildir.<sup>56</sup> Oysa metafizik Ben dünyanın bir parçası değil, sınırdır.<sup>57</sup> Metafizik Ben gizemli derin ve gizemli olandır. O, "felsefeye dünyanın benim dünyam olması yolu ile girer."<sup>58</sup> Değer dünyadan değil, metafizik Benin dünyaya bakışından kaynaklıdır. Diğer bir deyişle değer, olgusal dünyada değil ama Ben'in dünyasındadır. Dünyanın ötesinde bulunan bu alan, etik, estetik gibi değer ile ilgili, 'değerli' olan şeylerin bulunduğu transandantal alandır. Değerler dünyanın sub specie aeterni temasından kaynaklıdır. Dünyanın sub specie aeterni hissi onun zamanın dışına çıkılarak, zamansızca temaşa edilmesidir.<sup>59</sup> Bu tür bir zamansızlık, insanın geçmişi ve geleceği bir yana bırakarak, bütün varlığını seyre vererek dünyaya yönelmesidir.<sup>60</sup> "Dünyanın sub specie aeterni temaşası, onun sınırlanmış bütün olarak temaşa edilmesidir. Dünyanın sınırlı bir bütün olarak hissedilmesi mistik bir histir."<sup>61</sup> Dünyanın sınırlı bir bütün olarak hissedilmesi onun her şey olmadığını, ötesinde de bir şeylerin olduğunun hissedilmesidir.

Bir sınır çizgisi çizdiğimizde, sınırın içinde kalan şey ile dışındaki şey arasında bir karşıtlık söz konusudur. Black'e göre bir şeyin sınırlı bütün olması, o şeyin kendisine karşıt bir başka şey ile sınırlanmış olması anlamına gelir.<sup>62</sup> Black'e göre dünyayı kavramak için dünya olmayan bir şeyi düşünebilmek gereklidir. Dünya olmayan şey,

<sup>53</sup> Bkz.: Black, *A Companion To Wittgenstein's Tractatus*, s. 370.

<sup>54</sup> Bkz.: A.y.

<sup>55</sup> Wittgenstein, *TLP* 6.41.

<sup>56</sup> Bkz.: Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 23.

<sup>57</sup> Bkz. Wittgenstein, *TLP* 5.632.

<sup>58</sup> Wittgenstein, *TLP* 5.641.

<sup>59</sup> Bkz.: Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 24

<sup>60</sup> Bkz: A.y.

<sup>61</sup> Wittgenstein, *TLP* 6.45.

<sup>62</sup> Bkz.: Black, *A Companion To Wittgenstein's Tractatus*, s. 370.

olması gereken fakat olgu olmayan bir şeydir. Sub specie aeterni insanı adeta dünyanın dışına çıkarmakta ve dünyayı karşısına alan bu bakış ile insan temaşa etmekte olduğu dünyaya 'bu benim dünyamdır' demektedir.<sup>63</sup>

Yaşam dünyaya hapsolmuştur ve metafizik Ben yaşamın kıyısında fakat yaşam sınırının içindedir. "Ama kişinin yaşamı sorunsal olmayacak şekilde yaşaması olanaklı mıdır? Sonsuzlukta yaşaması, zamanda değil"<sup>64</sup> Sonsuzluğun açısından bakan metafizik Ben ve ölümle sınırlandırılmış yaşam bir karşıtlık içindedir. Bu sınır, Wittgenstein'in belirlediği diğer sınırlar gibi içerden çizilmiştir. Ölüme ilişkin bildiğimiz her şey, yine yaşamanın içindedir; yine yaşamaya ilişkindir. Yaşamda sadece yaşam vardır; ölüm yaşamın bir parçası değil sınırdır.

Değerler nasıl dünyanın dışındaysa, ölüm de yaşamın dışındadır. "Ölüm hiçbir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz."<sup>65</sup> Yaşam içerisinde durmaksızın ona uzanırız; ama asla ölümü yaşamda deneyimleyemeyiz. Belki de bu yüzden, sınırın her iki tarafı da görülemediğinden, ölümle sınırlanmış yaşamın kendisi bir muammadır. Wittgenstein, ölümsüzlüğün de bu yaşam muammasının çözümüne bir faydasının olmayacağını düşünür. "Sonsuza kadar yaşayıp gitmemle bir muamma mı çözülecek? O zaman bu sonsuz yaşam da şimdiki yaşamım kadar gizemli olmayacak mı? Zaman ile uzam içindeki hayat muammasının çözümü, zaman ile uzamın dışında yatar."<sup>66</sup> Eğer ölümden sonra bir yaşam olduğunu ummak için dünyada bir neden varsa da bu, olumsal bir konu olacak, hiçbir yaşam muammasının çözümüne katkıda bulunamayacaktır.<sup>67</sup>

Bütün sorunlar sadece çözüldüklerinde, bütün sorular sadece cevaplandıklarında yok olurlar. Fakat Wittgenstein'a göre yaşam muamması için bunun tersi söz konusudur; o çözüldüğünde yok olmaz, ancak yok olduğunda çözülür. "Yaşam sorununun çözümü bu sorunun yok olmasında görülür."<sup>68</sup> Hayatın yaşamaya değer olup olmadığı ile ilgili soru, bu soruyu sorma teşviki ortadan kaldırıldığında yok olur.<sup>69</sup> Çünkü yaşam muammasının nihai cevabı, bu dünyanın dışında bir yerlerdedir.

Etik ve estetik dünyayı mistik bir açıdan temaşa etmekten kaynaklıdır. Dünyaya etik ve estetik temaşa ile yönelen Ben nesneyi ya da dünyayı sub specie aeternitatis şekilde görür; onu benim kılar. Bu, dünyanın nasıl olduğunun değil, fakat var olduğunun hayret ile tecrübesidir. Etik ve estetik bakış açısı dünyaya mutlu bir gözle bakmak ile alakalıdır.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Bkz.: Soykan, **Felsefe ve Dil**, s. 24

<sup>64</sup> Wittgenstein, **Notebooks 1914 – 1916**, s. 74.

<sup>65</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.4311.

<sup>66</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.4312.

<sup>67</sup> Bkz.: Kenny, **Wittgenstein**, s. 79.

<sup>68</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.521.

<sup>69</sup> Bkz.: Kenny, **Wittgenstein**, s. 79.

<sup>70</sup> TLP 5.552



Bütün değer içeren şeyler gibi etik de dünyanın dışındadır, yüksektir. Etik dünyadaki şeylerin nasıl düzenlendiğinin ötesindedir. Etik dünyayı konu edinmez. Etiğin dünyaya dâhil olması, dünyanın metafizik Benin dünyası olması yolu ile olur. Etik yaşam dünyanın sınırı olan metafizik Ben'i dönüştürürken, bütün olguları değişmeden bırakır.<sup>71</sup> Bu yolla hem her şey değişmiş, hem de hiçbir şey değişmemiş olacaktır. Etik metafizik Beni biçimlendirir. Böylelikle, öyle görünüyor ki o, tanrıya ilişkin bir şeydir: hem dünyadan hem de metafizik Benden öncedir. Değerler, dünyaya metafizik ben üzerinden biçim verirler.

Dünyada hiçbir değer bulunmadığından, hiçbir “ (...) etik önerme de olamaz. Önermeler yüksekte olan hiçbir şeyi ifade edemezler.”<sup>72</sup> Etik, hiçbir empirik önerme içermez, hiçbir olgunun tasvirini sunmaz. Hiçbir etik ifadesi, bir doğruluk değeri alamaz. Böylece etikte anlamlı bir önerme yoktur. Etik dünyanın mantıksal yapısını göstermez; tolojik, anlamsız önerme değildir. Etik ancak anlam dışıdır; söylenemez. “Etiğin ifade edilemeyeceği açıktır. Etik transendentaldir. (etik ve estetik birdir.)”<sup>73</sup> Aynı şey estetik için de geçerlidir.

Anlamlı ya da anlamsız hiçbir önerme içermediğinden, etiği bir sistem haline getirmeye yönelik her tür çaba başarısız olacaktır. Kişinin eylemlerinin olumlu ya da olumsuz sonuçlarını ifade eden önermeler olabilir, fakat bunlar sahici bir etik zorunluluğa göre konu dışıdır.<sup>74</sup> Dünyada ödül ya da ceza olasılığının etik bir önemi yoktur. “Fakat açık ki, etiğin olağan anlamında ceza ve ödül ile hiçbir alakası yoktur.”<sup>75</sup> Diğer yandan da etik, aynı mantık gibi dünyanın kuruluşunda zorunlu bir yere sahiptir. O, temelde olan bir şeydir ve bu yüzden ona bir temel aranamaz.<sup>76</sup> “Etik dünyayı konu edinmez. Etik, mantık gibi, dünyanın bir koşulu olmalıdır.”<sup>77</sup>

Mistik olan dile getirilemez, bu türden bir dile getirişi talep eden soruların da bizzat kendileri problemlidir. Yani esas olarak bir muamma, cevapsız bir soru yoktur. “Dile getirilemeyen bir yanıtı yönelik soru da dile söylenemez. Muamma yoktur.”<sup>78</sup> Mantıkçı pozitivistlerin Tractatus'u temel metin olarak kullanırken mistik olan ile ilgili öğretileri göz ardı edebiliyor oluşlarını Black bu durum ile ilişkilendirir.<sup>79</sup> Mantıkçı pozitivist tavır burada, esasen metni sansürlü şekilde okumaktadır.<sup>80</sup> Mistik

<sup>71</sup> Bkz.: Wittgenstein, **TLP** 6.43.

<sup>72</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.42.

<sup>73</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.421.

<sup>74</sup> Bkz.: Kenny, **Wittgenstein**, s. 79.

<sup>75</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.422.

<sup>76</sup> Bkz.: Soykan, **Felsefe ve Dil**, s. 35

<sup>77</sup> Wittgenstein, **Notebooks 1914 – 1916**, s. 77.

<sup>78</sup> Wittgenstein, **TLP** 6.5.

<sup>79</sup> Bkz.: Black, **A Companion To Wittgenstein's Tractatus**, s. 374.

<sup>80</sup> Bkz.: A.y.

olan, konu dışı ya da yersiz bir sapma değil; aksine Wittgenstein felsefesinin merkezi meselelerinden birisidir.<sup>81</sup>

Wittgenstein'in bu tür ifadeleri birer yanılgı olarak görmesi bir yana, onları son derece de önemli bulmaktadır. Olgusal olanın Wittgenstein açısından hiçbir önemi yoktur. Onun öz yaşam öyküsünün de gösterdiği gibi esas olan, dünyanın mistik hissiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Wittgenstein'in din ve ahlaka ilişkin ifadeleri, anlam sınırlarının ötesine sürerken niyeti, onları ortaya çıkaran hissi mahkûm etmek değil, korumaktır; bu türden ifadeleri dışlamak değil, anlamak yönünde ilk adımı atmaktır.

### **Sonsöz:**

Tractatusçu tasavvur bakımından söylenebilen ifadeler doğa biliminin tasvir edici önermeleri olarak belirlendi. Formel mantığın önermeleriyle totolojik karakterde olduğundan zaten bir şey söylemiyorlardı. Söylemeyenlerin hepsi anlam dışıydı, ancak bütün anlam dışı ifadelerin de söylenemeyen olduğunu belirtmekten imtina ettik. Çünkü dilin mantıksal yapısının deforme edilmesi sonucu ortaya çıkan ifadeler de anlam dışı olarak belirleniyordu. Mantıksal analizin esas gayesi bu türden anlam dışını ayıklamaktı. Söylenemeyen ifadelerin bir kısmı anlamlı ve totolojik önermelerin yapılarında gösteriliyor, değer içeren diğer kısmı da ne söylenebiliyor ne de gösterilebiliyordu. Bu durumda nasıl oluyor da bu ifadeler insan yaşamı için esas önemli olanlardır diyebiliyoruz? Çünkü değerli olan dil ile söylenemiyor, dilde gösterilemiyor; ancak o kendini gösteriyor. Metaforik kullanımlarla ona işaret etmeye çalışıyoruz. Şairin dediği gibi sanat, "her şeyi hayata dönüştürüyor."

---

<sup>81</sup> Bkz.: A.y.

**Kaynakça**

Black, Max: *A Companion To Wittgenstein's Tractatus*, London, Cambridge At The University Press, 1964.

Çakmak, Cengiz: 'Tractatus Logico Philosophicus'un Temel Özellikleri', *Felsefe Logos*, sayı: 7, Haziran 1999, s. 177-192.

Glock, Hans Johann: *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Hacker, P. M. S.: *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, England, Thoemmes Press, 1997.

Kenny, Antony: *Wittgenstein*, United Kingdom, Blackwell Publishing, 2006.

Monk, Ray *Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005

Pears, David : *Wittgenstein*, London, Fontana Press, 1997.

Soykan, Ömer Naci: *Felsefe ve Dil*, İstanbul, MVT Yayıncılık, 2006.

Soykan, Ömer Naci: *Wittgenstein: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, MVT Yayıncılık, 2006.

Stenius, Erik: *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1960.

Wittgenstein, Ludwig: *Notebooks 1914 – 1916*, Oxford, Basil Blackwell, 1999.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Almandadan Çev. C. K. Ogden, London, Kegan Paul, 1933.

Wittgenstein, Ludwig: *Ahlak Üstüne Konuşma*, çev. Ö. N. Soykan, Wittgenstein: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları, İstanbul, MVT Yayıncılık, 2006



## DEĞERLERİN ÇOĞULCULUĞU: UZANTISI VE SINIRLARI\*

*Teaddüdiyyetül-kıyem: Mâ medâhâ ve mâ hudûduhâ?*

**Taha Abdurrahman\*\***  
**çev. Abdessamed Taibi\*\*\***

### Giriş

İnsanoğlu içinde bulunduğu nimetlerin ve lütufların ne kadar çok olduğunu her an fark ederse, şüpheşiz ki bunlara vesile olanlara teşekkür eder ve minnettar kalır; zira böyle yapmazsa hem bu nimetlerin yaratıcısına hem de onlara vesile olanlara nankörlük etmiş olur. Umarım ki ben kadirşinas biriyimdir, zira beni davetle şerefleştiren Dekan bey, bu daveti onaylayan üniversitesinin rektörü, aralarında bulunmamı isteyen muhterem hocalar ve dinlemek üzere bu açılış dersine katılmış olan çok sayıdaki değerli öğrencilere yürekten teşekkürlerimi sunuyorum. Diğerlerinden daha özel olan bu davet, benim minnettarlığımı nasıl artırmasın! Özellikle toprağın çimleni çıkarttığı gibi alimlerin ve büyük zatların beşiği olan bir belde ve Ramazan ayına az bir süre kala gerçekleşecekken...

\* Bu yazının muhtevasını oluşturan konuşma, ilk olarak 2001 yılında Marakeş'te el-Kâdi İyaz Üniversitesi'nde, aynı yıl içinde Amman'da bulunan Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü'nde ve İslami Çalışmalar ve Araştırmalar Derneği'nde yapılmıştır. Daha sonra kitap haline getirilerek yayımlanmıştır. Bu yazı daha sonra 2005 yılında yayımladığı *el-Hakku'l-İslâmi fi'l-ihtilâfi'l-felsefi* adlı eserinde de bu bölüm yer almıştır. (ç.n.)

\*\* Taha Abdurrahman (1944-), mantık, dil felsefesi, ahlak felsefesi alanlarında çalışan, modernizmin çoğulculuğuna inanan ve İslam ilkelerinin üzerinde hümanist ahlaki bir modernizm inşa etmeye amaçlayan Faslı bir filozoftur. Yetmişlerden itibaren Arap ve İslam düşünce alanında en önde gelen isimlerdendir. Eğitimini hem Fas'ta hem Fransa'da yapmıştır. 1972 yılında Sorbon Üniversitesinde tamamlamış olduğu "Ontolojinin Dil Yapısı Üzerine Bir Deneme" (*Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*) başlıklı tezle doktora diplomasını almıştır. Daha sonra 1985 yılında aynı üniversitede "Doğal ve Argümantatif Akıl Yürütme Mantığı Üzerine Bir Deneme" (*Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels*) adıyla yapmış olduğu tez sayesinde bir daha doktora unvanını almıştır. 1970-2005 arasında emekli olana kadar, Rabat'taki V. Muhammed Üniversitesi'nde felsefe dersler vermiştir. Birkaç uluslararası felsefe derneğine üyeliği olan Taha Abdurrahman, 2006 yılında ISESCO "Felsefe ve İslâm Düşüncesi Ödülü" ile 2014'te "VI. Muhammed İslam Düşüncesi ve Çalışmaları Ödülü" ödülüne layık görülmüştür. Felsefi metinleri kendi orijinal diliyle okuyabilmek için Arapça, Fransızca, İngilizce başta olmak üzere, Almanca, Latince, eski Yunancayı da iyi derecede bilmektedir. Taha Abdurrahman, Batıda ahlak felsefesi, Argümantatif mantığı ve Söylem teorileri alanlarında geliştirilen düşüncelerden istifade eden ve İslam düşüncesi birikimine dayanan kavramsal bir sistem inşa etme teşebbüsündedir. Bu nedenle onun felsefi çalışmaları, mantıksal analiz ile dilsel türetme niteliğine sahip olmakla birlikte, sufi tecrübeye de dayanmaktadır. Taha Abdurrahman'ın çok sayıda ve farklı dillerde kitap, makale ve konuşma metinleri bulunmaktadır. (ç.n.)

\*\*\* Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, abdessamed82@gmail.com

Bugün burada giderek “daralan geniş dünyada” önemli olan ve gündeme haline gelen bir husustan yani **değerlerin çatışması** konusundan bahsetmekten memnunum:

\* \* \*

“Değerlerin çoğulculuğu” konusundan bahsetmeden önce, bu formülün altında yer alan ve onu oluşturan iki kavramın yani “değer” ve “çoğulculuk” kelimelerinin anlamlarını belirginleştirerek başlayalım.

Bilindiği gibi “değer” sözcüğü heyet mastarıdır, normal kullanımda bir şeyin “biçimine” ya da “miktarına” delalet eder; ıstılahî olarak kullanıldığı alana bağlı olarak farklı anlamlar taşıyabilir dolayısıyla bu da normal kullanımdan daha geniş veya dar bir anlama sahip olabilmesi demektir. Bu hususta bizi ilgilendiren alanda yani felsefe alanında “kişinin uğruna çabalamasına değecek olan ahlaki anlamdaki değer; bir insanın bütünüyle bir şeyi istemesi ve bu şey için gereken eylemlerin tümünü buna uygun olarak yerine getirmesidir.” Yani bu mana iki şeyin yapılmasını zorunlu kılar: Hem bir şeye doğru yönelmeyi hem de onu uygulamayı gerektirir. “Değere” ilişkin yaptığımız felsefi ve genel tanımdan hareketle, onun yerine geçebilen iki terim daha kullanabilmemiz mümkündür: Birincisi felsefecilerin kullandığı terim yani “ideal” ya da “yüce ideal” terimidir, bu bağlamda eski çağlarda filozofların ilgilendikleri ideallerden “iyi”, “doğru” ve “güzel”; modern çağda ise ilgilenmekte oldukları “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi ideal örneklerini zikredebiliriz; İkinci terim ise usulcülere ait olan “maslahat” terimidir; bu bağlamda usulcülerin şer’î nasların delalet ettiği maslahatlarda ittifak ettikleri beş temel hususu zikredebiliriz, bunlar: “dinin korunması”, “akıl korunması”, “nefis korunması (buradaki nefisten kastedilen canlılıktır)”, “malın korunması” ve “namusun korunması.”

Aynı şekilde bilindiği gibi “çoğulculuk” sözcüğü yapma mastarıdır<sup>1</sup> “التعدد/çok” lafzından çıkartılan özelliğe delalet etmek için kullanılır, böylece “çoğulculuğun anlamı, bir şeyin çok olma özelliğine sahip olması demektir”, fakat –başlıkta olduğu gibi- bu mastar, “değer” sözcüğü ile birlikte kullanıldığında kastedilen mana, değer bu çok olma özelliğiyle nitelenmiş olması demek değildir, aksine değerlerin tekliğini savunan ekolün karşıtı olarak değerlerin çok olduğunu söylenen eğilim ya da başka bir deyişle çok değerli bir sitemi savunan ekol kastedilir<sup>2</sup>. Biz bu bağlamda ekol niteliğini taşıyan

<sup>1</sup> İsmi son harfini esre yapıp yanına (ئة) getirilerek yapılan, hal ve sıfat gösteren masdara sinai/ yapma masdar denir. Türkçede genellikle –lik, –izm, –yet ile biten isimlerdir. (ç.n.)

<sup>2</sup> Biz çoğulculuk (التعددية) ile karşıtı arasında tekabül ilişkisini kurabilmek için, tekçilik (توحيدية) sözcüğünü kullanmayı uygun bulduk. Dolayısıyla “değerlerin çoğulculuğu” karşısında “değerlerin tekçiliği” den söz etmek mümkündür. Felsefeciler çoğulculuk kavramı ile tekçilik kavramını –ya da eski ıstılahla çokluk doktrini ile teklik doktrinini- ilk olarak ontoloji konularında kullanmışlardır. Onlarda çoğulculuk, âlemde bulunan varlıkların,- Descartes’ın bedeni ile ruhi özü ayırdığı gibi - çeşitli ve birbirinden bağımsız atomlar (cevher-i ferd) olduklarını ileri sürmektedir. Tekçilik ise, materyalistlerin her şeyi maddeye ya da İdealistlerin her şeyi ruha irca ettikleri gibi, her şeyi tek bir öze (cevhere) indirgemektedir.

“değerlerin çoğulculuğunu” ya da eş zamanlı olarak “çok değeri” savunan ekolün özelliğinden, ortaya çıktığı şartlardan ve daha sonra nasıl iş gördüğünden bahsedeceğiz. Biz bu üç soruya cevap verdikten sonra değerlerin çoğulculuğu ekolünü eleştireceğiz ve daha yöneltilemeyen eleştirilerin aksine “eleştirilemez değerlerin çoğulculuğunun” var olma imkânını araştıracağız.

### 1- Değerlerin Çoğulculuğunun Özellikleri:

Deriz ki değerlerin çoğulculuğu düşüncesi modern siyaset ve ahlak felsefesinde büyük bir etkiye sahip eğilimdir<sup>3</sup>. Bu eğilim insan hayatında değerlerin önemini vurgulayarak, değerlerin manevi temel unsurlar şeklinde bulunmasıyla güzel bir yaşama; değerlerin ortadan kalkmasıyla da kötü bir yaşama neden olacağını ileri sürer. Aynı şekilde bu eğilim; bulunmasıyla güzel, yok olmasıyla kötü bir yaşama sebep olan bu değerlerin çeşitli ve farklı olduğunu öne sürer. Bu ekole göre değerler ahlak ile ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır ve bu her iki ana kısmın altında çeşitli değer türleri de bulunmaktadır. Ahlak ile ilgili olup başkalarına faydası olan değerlere “sevgi”, “dostluk” ve “dürüstlük” örnek olarak verilebilir. Ahlak ile ilgili olmayıp faydası sadece kişinin kendisine dönen değerlere ise “aile soy” ve “güzellik” örnek gösterilebilir. Bu ekole göre değerlerin çeşitliliğinin temel sebebi, insanın yaşam tarzının çeşitli ve hayatın seyirinin farklı olmasıdır. Fakat bu ekolü niteleyen en önemli özellik, güzel yaşamı ya da iyi yaşamı- sağlayan bazı temel değerlerin birbiriyle zıt olduğunu veya çekiştiğini ya da çatıştığını, ve bu durumu ortadan kaldırmak için değerlerin birbirine indirgenmesi ya da aralarından birinin tercih edilmesinin mümkün olmadığını öne sürülmesidir. Sözcüğü “özgürlüğe” kavuşmanın bedeli, “yaşamı” feda etmekle mümkün olduğunda “yaşamak” ile “özgürlük” birbiriyle çatışır, aynı şekilde zulmü ortadan kaldırmaya vesile olan şey ölüm tehlikesine maruz kalmak olduğunda “yaşam” ile “adalet” çatışması da söz konusu olacaktır. Aynı şekilde “mutlak özgürlük” ile “mutlak eşitlik” birbiriyle çatışır, zira birinin gerçekleşmesi ancak diğeri yok olması ile mümkündür. Netice olarak değerlerin çoğulculuğunu savunan ekol, güzel yaşamın çatışan değerlerle yüzleşmek zorunda olduğunu ileri sürer.

Bu değerler çatışması, bilgi eksikliği ya da çıkarımların bozukluğu gibi uygulamalı sebeplerden kaynaklanmaz, zira daha fazla bilgi elde edilmesi ya da çıkarımların düzeltilmesi ile asla bu çatışma ortadan kaldırılamaz. Aynı şekilde *öznel değerleri savunan ekolün* aksine bu çatışmalı durum değerlerin insanın kişiliğine bağlı olmasından değildir –zira bu doktrin değerlerin özel duygular ve anlayışları olduğunu ileri sürer– ya da *değerlerin göreceliğini savunan ekolün* aksine değerler belli bir kültüre bağlı değildir –zira bu doktrin her değeri belli bir kültürel bağlamla ilişkilendirir– çünkü biz kabul

<sup>3</sup> Çoğulculuk ekolünün arasından: J.S. Mill, M. Weber, W. James, İ. Berlin, A. Bajer, R. Brandt, S. Hampshire, T. Nagel, D. Norton, M. Nussbaum, M. Oakeshott, J. Rawls, M. Stocher, P. Strawson, Ch. Taylor, B. Williams... bulunmaktadır.

etmeden de başkalarının değerlerini ve güzel yaşam anlayışını kavrayabiliriz. Hatta kavramamıza rağmen bize göre yabancı olan bu değerlere karşı çıkabilir ve reddedebiliriz<sup>4</sup>. Ancak bizce bu çatışmanın sebebi değerlerin aralarında bulunan ilişkinin iki ana niteliğe yani “mugayeret” ve “mübayenete” sahip olmasındandır.

**Mugayeret:** “Mugayeret”<sup>5</sup> sözcüğünden kastedilen anlam, birkaç sebepten dolayı iki değer birbirleriyle kıyaslanmayı ve karşılaştırılmayı kabul etmemesi anlamına gelir ki bu sebepler: **(i)** Ya “mutluluk” gibi alt dallara ayrılabilen yüce bir değer bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu iki değer bu yüce değer altında yer alabilmeleri veya ona göre sıralanabilmeleri mümkün olmaz. **(ii)** Ya da bu iki değeri ölçülebilmesi veya tartılabilmesi için, “haz” gibi bir vasıta ya da araç bulunmamasıdır. **(iii)** Ya da bu çatışma durumundan çıkabilmek için izlenebilen kesinleşmiş/kanıtlanmış bir kural veya takip edilebilen genel bir ilke bulunmamasıdır<sup>6</sup>; “mugayeret” durumunda örnek verilebilecek iki değer “bilgi” ve “merhamettir”. Zira bu iki değer birini diğeriyle mukayese edemeyiz, ortak bir ölçüte göre de karşılaştıramayız. Ayrıca diğeri üstün olmadan sadece bir tanesine üstün gelebilen üçüncü bir değer bulunabilse de, birinde bir artma söz konusu olunca, zorunlu olarak diğeri daha üstün veya daha aşağı olduğu akla gelmez.

**“Mübayenet”:** Mübayenetten kastedilen iki mana vardır; **birincisi** mantıksal mübayenet anlamına gelen manadır, bu manada iki çatışan değerlerin anlamına gelir ve ikisi aynı zamanda akılda bulunmaz, zira bu durumda birinin gerçekleştiği tasavvur edildiğinde diğeri gerçekleştiği tasavvur edilemez; “mantıksal mübayenet” niteliğine sahip olan iki farklı değere “adalet” ile “bağışlamak” örnek olarak verilebilir.

**İkincisi** ise uygulamalı mübayenettir. Bu tür mübayenet mantık açısından uyumlu iki değer arasında olur. Fakat özel şartlar ya da bu dünya halleri ile ilişkili olan ve pratik nedenlerden kaynaklanan sebeplerden dolayı bu iki değer arasında **arazî bir mübayenet olur**. Uygulamalı mübayenete “mutlu bir evlilik yaşamı” ile “kendini ilme adamak” örnek olarak verilebilir. Bu iki şeyin arasında mantıksal bir mübayenet olmadığı halde, bazı ilim talebelerinde uyuşmayabilir.

Böylece, bu iki niteliğin yani “mugayeret” ile “mübayenetin” birbirinden farklı oldukları netleşti, dolayısıyla “her mugayeret aynı zamanda mübayenettir” ifadesi doğru değildir. Zira iki değer birbirinden mugayerir olmasına rağmen aynı zamanda her ikisi bir kişinin hayatında bulunabilir; bu durumun gerçekleşebilmesi için kişinin güzel yaşama dair tasavvurunu bu iki değeri kapsayacak şekilde geniş tutması yeterlidir. Aynı şekilde “her mübayenet aynı zamanda mugayerettir” ifadesi de doğru değildir,

<sup>4</sup> Bkz: C. J. Mc NİGHT: «*Pluralism, Realism and Truth*», in D. ARCHARD: *Philosophy and Pluralism*, s.89.

<sup>5</sup> Burada Mugayeret sözcüğünden kastedilen mana incommensurability/mukayese edilemezlik müradifidir.

<sup>6</sup> Bkz: J. KEKES: *The Morality of Pluralism*, s. 21-22, s. 56.



zira iki değer birbirinden mübاین olmasına rağmen birbiriyle karşılaştırma imkanı olabilir. Bir de bilinen kurala göre mübاینet hem karşılaştırılabilen hem de uyumlu olan şeylerin arasında olur; netice olarak değerlerin çoğulculuğunu savunan ekol, güzel yaşamın çeşitli mugayir ve mübاین değerlerle karşı karşıya geldiğini ileri sürmektedir.

## 2- Değerlerin Çoğulculuğunun Ortaya Çıkma Koşulları:

Değerlerin Çoğulculuğu başlı başına felsefi bir doktrin olması bakımından genel özelliklerinden bahsettikten sonra, şimdi bu doktrin ile bağlı olan nesnel koşulları, ikisinin arasında oluşan ilişkiler sebebiyle meydana gelen bir takım sonuçları aydınlatmak maksadıyla bu koşulların üçünden bahsedeceğiz:

### 2. 1. Modernleşme Koşulu:

Modernleşme koşulu “dünyanın rasyonelleşmesi” demektir; ünlü Alman sosyolog Max Weber’e göre modernleşme devrine ait olan rasyonelleşme eylemi -dilerseniz modernize etme eylemi diyebilirsiniz- sayesinde insanoğlu büyüdü bir dünyadan<sup>7</sup> – yani maksatlarını insandan gizleyen, onun hayatına ve kaderine karışan ve çok sayıda tanrıların bulunduğu bir dünyadan- büyüdü olmayan<sup>8</sup> apaçık bir dünyaya, –yani gizli transandantal herhangi bir yönelimsellik hali olan bir alemdir– geçebilir. Zira modern insan artık alemleri tanıyabilir, durumlarını sezebilir ve istediği gibi kendine tabi kılabilir hale geldi. Fakat bir taraftan bu rasyonelleşme eyleminin artması ve şiddetlenmesiyle, diğer taraftan Hristiyanlık dininin getirdiği tevhid inancının etkisinin giderek azalmasıyla –Max Weber’in ifadesiyle– bu eski tanrılar kendi mezarlarından çıkıp yeniden hayatımızı hegemonyaları altında almaya ve tekrar birbiriyle ebedi çatışmalarını sürdürmeye başladı. Weber’in bundan kastı, insanoğlunun çok tanrılılık yerine çok değerliliği koymasıdır. Bu bağlamda Weber “değerlere şirk koştuktan” ve “tanrılar savaşından” söz eder.

Bundan hareketle şu netice açıkça görülür ki, akla öncelik verilmesi, aklın temkin sahibi olmasının aksine onun ölçüsüzce davranmasına sebep olmuştur, aynı zamanda rasyonelleşmenin yayılması nedeniyle akılcılığın neşvü nemasının aksine yok olmasına sebep oldu. Aklın bu ölçsüzlüğünün ve rasyonelleşmesinin ortadan kalkması, birbiriyle çatışan çeşitli değerlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Bu bağlamda bizi ilgilendiren şey bu paradoksun kendisi değil, bilakis bu paradoksun arkasında yatan sebeptir; zira rasyonelleşmede aşırıya gidilmesinden dolayı insan aklı tevhid diniyle çelişmektedir. Bu süreç insanoğlunun yeni tür bir şirke koşmasıyla yani “değerler şirkine” yönelmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece değerlerin çoğulculuğu ile birlikte gelen

<sup>7</sup> Max Weber’in ifadesiyle “Entzauberung der Welt”, Fransızca mukabili “Désenchantement du monde.”

<sup>8</sup> Entzauberung der Welt.

<sup>9</sup> Fransızca’daki mukabilleri: “Guerre des dieux” ve “Polythéisme des valeurs”.

“dünyanın rasyonelleşmesinin” din ile aklın çelişme ilkesine dayandığı, bu ikisinin arasındaki çelişkinin aklın ölçüsüzlüğüne sebep olduğu ortaya çıkmıştır.

## 2. 2. İdeolojik Koşul:

Bu da “liberalizmin yerleşmesi” demektir; bilindiği üzere liberalizm genel anlamıyla, birbirlerine karışmadan fertlerin kendi özgürlüklerini kullanması ve bu özgürlüklerin korunması dışında devletin müdahale etmeyip fertlerin tasavvur ettikleri güzel yaşamı gerçekleştirmelerine geniş bir ortam sağlayarak imkân tanıyan siyasi bir ideolojidir.

Bu nedenle liberalist teorisyenler, fertlerin güzel yaşam ile ilgili kendi tasavvurlarına ilişkin “temel değerler” olarak adlandırdıkları değerler ile bu temel değerlerin elde edilmesini organize eden genel değerleri anlamındaki “araçsal değerler” birbirinden ayırt etmek zorunda kaldılar. Sonra onlar devletin rolünü bu genel araçsal değerlerin belirlenmesiyle sınırladılar; bundan anlaşılıyor ki “liberalizm” devletin üzerine düşen *siyasi* yönü –ki bu tarafı en çok hak ve adalet ilkeleri temsil eder- ile fertlerin sayısı kadar farklılaşan ve bağımsız olarak onlara ait olan *ahlaki* yönüdür -ki bu yönü “din” ve “iyi” ilkeleri temsil etmektedir. Özetle liberalizm, rasyonalizm şeklinde tecelli eden modernizmin reddettiği gibi siyasal toplumun ilkelerini transandantal bir gaye üzerine inşa etmesini reddeden, “değerlerin çoğulculuğu” düşüncesini benimseyen siyasi bir ideolojidir.

Fakat liberallerin aralarında “çoğulculuk” ile “liberalizmi” birbirinden ayırmaya çalışanlar da bulunmaktadır. Zira onlara göre değerlerin çatışması durumunda çoğulculuk, değerlerin aralarından belirli bir değer tercih edemezken, Liberalizm özgürlük, eşitlik ve adalet gibi liberal değerleri diğer değerlere tercih eder<sup>10</sup>. Fakat doğru olanı, liberalizmde tercih edebilme imkanının bulunduğu gibi değerlerin çoğulculuğunda da tercih imkânı bulunmaktadır.

Zira değerlerin çoğulculuğu, “liberalizmin” yaptığı gibi, belirli değerleri mutlak suretiyle diğer değerlerden her zaman seçip tercih etmese bile özel durumlarda bunları tercih edebilir. Ayrıca “liberalizmin” liberal değerler ile diğer değerler birbirinden ayırt ettiği gibi, “çoğulculuk” da birincil değerler ile ikincil değerleri birbirinden ayırt edebilir<sup>11</sup>. “Liberalizm” *siyaset* ile *ahlaki* birbirinden ayrı tutmakla yetinmez, aynı zamanda siyasi tarafı “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi “liberal” değerlerde sınırlandırıp ahlaki tarafından daha önceye koyar<sup>12</sup> ve bu “bahaneyle” diğer milletlere musallat olacak derecede aşırıya gidebilir.

Böylece, “değerlerin çoğulculuğu” ile eş zamanlı ortaya çıkan “liberalizmin”, siyaset ile ahlakın birbiriyle çatışma ilkesine dayandığı ve bu çelişkinin siyasi baskıya sebep olduğu ortaya çıkmıştır.

<sup>10</sup> Bkz: KEKES, a.e, s. 199-203. Ayrıca bkz. Ch. LARMORE: *The Morals of Modernity*, s. 167.

<sup>11</sup> KELES, a.e, s. 18; s. 211-217.

<sup>12</sup> KELES, a.e, s. 199-203. Ayrıca bkz. Ch. LARMORE: *The Morals of Modernity*, s. 167.

### 2. 3. Stratejik Koşul:

Stratejik koşul “medeniyetler çatışması” demektir; bilindiği üzere, “Samuel P. Huntington” un getirdiği “Medeniyetler Çatışması” kavramı iki anlam taşır: o aynı anda hem niteleyen hem de yönlendiricidir. Zira Huntington alemin içerdiği sekiz medeniyet öbeğinin hem geçmişte hem de şimdiki halini nitelemekle yetinmiyor, buna ilaveten bu grupların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda izlemeleri gereken yolları da belirtiyor. Aynı şekilde bu davranış da iki yönlüdür, zira o aynı anda hem barışçıl hem de kavgacıdır. Burada yazar batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle çatışmasının nedenlerini ve ortaya çıkmasını araştırmakla ve birbiriyle savaşa girme ihtimallerini incelemekle yetinmez, bunun yanı sıra ayakta durabilmeleri veya hiç olmazsa barış içinde bulunabilmeleri için iki farklı çözüm yolu sunar: Birinci yol “batının egemenliğinin korunması”, ikincisi ise “kültürel çoğulculuğun korunmasıdır”. Huntington ikinci çözümün daha faydalı olduğunu düşünmektedir.

Çatışmanın (صدام) anlamı, çekişme (نزاع) ve kavga (صراع) gibi ona benzeyen anlamlardan bir bakıma farklıdır; *çekişmede* daha çok siyasi özellik, *kavgada* ise daha çok iktisadi özellik baskındır, *çatışmada* ise kültür temeline dayanarak siyaset ve iktisat gibi diğer unsurlardan daha ziyade kültür öne çıkarılır. Günümüzde batının, kültürü ve medeniyetinin küresel özelliğe sahip olduğu hususu sarsılmayan bir inanç haline gelmiştir ve bundan çatışmaya sevk eden daha çekici bir sebep bulunamaz. Bu inanç, batının kendi kültürünün, bir düşünce tarzı olduğu ve mevcut düşünceler arasında ondan daha aydınlatıcı, daha rasyonel ve daha modern bir düşünce olmadığı ileri sürülerek, kendi değerlerini, kurumlarını ve yürütme tarzlarını beğenip üstün tutma hususunda aşırıya gidilmiştir. Bazen batı, diğer milletlerin kendi değerleriyle, kurumlarıyla ve tavırlarıyla çelişkili olmasına rağmen, gücü yetebildiği ölçüde bu milletlere kendi değerlerini empoze etmeye çalışmıştır<sup>13</sup>. Aslında bu aşırı derecedeki radikalleşme, milletlerin farklılığından ortaya çıkan kültür ile milletlerin ittifak ettikleri ve kültürün içerdiği ahlâkî anlamlar arasında kurulan yanlış mutabakattan kaynaklanır<sup>14</sup>. Bundan hareketle, “değerlerin çoğulculuğuyla” ortaya çıkan “medeniyetler çatışmasının”, “kültür ile ahlâkî bir sayma ilkesine” dayandığı ve bu eşitlemenin kültürel radikalleşmeye yol ortaya çıktı.

### 3. Değerlerin Çatışmasına Dair Önerilen Çözümler:

“Değerlerin çoğulculuğunun” bu üç ilkesinden; yani modernizm koşulundan kaynaklanan “akıl-din çatışma” ilkesi; ideolojik koşuldan kaynaklanan “siyaset-ahlak çatışma” ilkesi ve son olarak stratejik koşuldan kaynaklanan “kültür-ahlak özdeşliği” ilkesinden hareketle, liberallerin değerlerin çatışma fenomenini ele aldıklarında kullandıkları yöntemleri inceleyelim ki bunlar: Kabullenme (*takrîr*), İspatlama (*tedlîl*), Ayırma (*tefrîk*) ve Birleştirme (*tecmî*).

<sup>13</sup> Bkz: S. P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, s. 344-343.

<sup>14</sup> a.e, s. 353.

### 3.1. Kabullenme/Takrîr Metodu:

İngiliz filozof Max Weber<sup>15</sup> ile Letonya kökenli filozof Isaiah Berlin<sup>16</sup> değerlerin çatışmasının insani yaşamdan ayrılmayan bir özellik olduğunu ileri sürdüler, fakat bu iki düşünür bu durumun kaynaklandığı değişik tutum ve sebepleri belirlemede farklı görüşleri benimsediler.

Weber, bu çatışmanın olumsuz bir nitelik olduğu kanaatindedir. Zira ona göre modern rasyonelleşme, hayattaki iç ve dış gerçeklerle karşı karşıya geldiğinde, çoğulculuğunda “tanrıların çoğulculuğu”na benzeyen farklı değerler ve çatışmacı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu değerler ve görüşler her birini benimseyenlerin nezdinde kutsal olduğu ve aynı zamanda çatışan bu değerlerin aralarından biri seçilmek istendiğinde hangisinin seçilmesi daha faydalı ve daha uygun olduğuna dair çıkarıma dayanan bir delil gösterme imkânı olmadığı için, gerçekleşmesi ancak aralarında “tanrıların savaşına” benzeyen bir savaş olmasıyla mümkündür<sup>17</sup>.

Isaiah Berlin ise bu değerlerin çatışmasını olumlu bir nitelik olarak görür. Zira ona göre farklı dönemlerde çeşitli toplumların veya aynı toplumda bulunan farklı grupların ya da aynı gruptaki fertlerin varmak istedikleri değerler, çeşitli ve birbiriyle zıttır. Dolayısıyla onların hepsi nesnel ve önemli anlamlar olsa da, birbiriyle uzlaştırılması mümkün olamaz<sup>18</sup>. Böyle olmasına rağmen yine ona göre “çoğulculuğa” sahip olan dünya, bundan yoksun olandan dahi iyidir. Zira bu durum hayatta bir çok farklı davranış olasılığına imkân tanır; bu da özgürlüğün ve davranışın sınırlarını artırır.

Weber için değerlere dair çıkarıma dayanan bir delil gösterilmez, Berlin için ise değerler uzlaşmazdır. Weber ve Berlin, değerlerdeki çatışmanın ortadan kaldırılmayacağını iddia ettiklerinden dolayı, her ikisi de iki değer arasında hangisinin uygun olup olmayacağına dair kararı iradenin verebileceğini öne sürer. Başka bir deyişle onlara göre değerlerden birinin baskın gelmesi kaçınılmazdır. Bu şekildeki bir seçimde, seçilmeyip bir kenara bırakılan diğer değerın faydasını kaçıracağımızdan dolayı içimizde bir üzüntü oluşur.

Netice olarak Weber’in ve Berlin’in değerlerin çatışması konusunda izledikleri metod akıl yürütmeye değil, iradî olarak kabullenmeye dayanır. Ve böylece âlemin aklılaşması düşüncesinin, akıl ile din arasında oluşturduğu çelişme sebebiyle değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak için kabullenme metoduna nasıl yol açtığı anlaşılmış oldu. Zira bu metodu benimseyen Weber ve Berlin’in her ikisi de, hem dine hem de “aklî delile” *dayanmamaya* izin verdi, zira değerlerin aralarından bunu ya da şunu seçmede herhangi aklî bir delile ya da dini bir kanıtı dayanmadılar.

<sup>15</sup> Bkz. M. WEBER: «Le métier et la vocation du savant», in *Le savant et le politique*, trad. J. FREUND, Plon, Paris, 1959.

<sup>16</sup> Bkz. İ. BERLİN: *Eloge de la liberté*; Voir aussi *Le bois tordu de l’humanité*.

<sup>17</sup> MENDUS: «*Tragedy, Moral Conflict and Liberalism*», in D. ARCHARD: *Philosophy and Pluralism*, s. 191.

<sup>18</sup> Bkz. İ. BERLİN: *Le bois tordu de l’humanité*, s. 88.

### 3. 2. İspatlama/Tedlil Metodu:

İspatlama metodunda değerlerin çatışmasının çözümü konusunda “Frankfurt Eleştirel Okulunun” ikinci neslinden Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel, Weber’in ve Berlin’in izledikleri yoldan başka aklı ispatlamaya dayalı bir başka yol takip etmişlerdir. Fakat onların yapmak istedikleri bu ispatlama metodu, özel bir yoldur. Ve onlar kendi zatında kapalı spekülâtif akıl tarafından değil, topluma açık olan iletişimsel akıl tarafından yapılması gerektiğini söylemekte, aynı şekilde gerçek ile mutabık olduğunu ileri süren *özel akılcılığa* değil, elde edilmek istenen şeylerin doğrulanması için takip edilmesi gereken kuralları belirleyebilen *araçsal akılcılığıyla* dayanması gerektiğini savunmaktadırlar.

Bu iletişimsel araçsal akılcılıktan hareketle, değersel yargının doğrulanması için sağlanması gereken şartlardan bahsetmeliyiz, Habermas’ın bu şartları iki ilkede özetlediği görülür:

(i) İlki **Evrenselleştirilebilirlik İlkesi**<sup>19</sup>. Bu ilkeye göre değerlere ilişkin hüküm ancak genelde uygulandığı zaman ve her ferdin isteğini yerine getirmesi hususunda, sonuçları değerlendirmesinde ilgili fertler tarafından kabul görmesi neticesinde doğruluğu ortaya çıkar , başka bir deyişle değerlere ilişkin hüküm ancak ittifak ile oluşur.

(ii) İkinci ise **Münazara İlkesi**. Bu ilkeye göre değersel hükmün doğruluğu ancak münazaracı sıfatıyla ilgili bütün fertlerin ittifak etmesiyle gerçekleşir. Başka bir deyişle münazara yapılmadan değerlere ilişkin hükmün doğruluğu söz konusu olamaz. Böylece anlaşılıyor ki münazara, değerlere ilişkin hükmün doğruluğunu ispatlamak için münakaşa yapanların, aklı delillerini göstererek yaptıkları diyalogdur. Yani münazara “doğrunun topluluk tarafından ispatlanmasıyla” ilgilidir, zira bu metod, bu ya da şu değere ilişkin hükümle ilgili ihtilafa düşüldüğü zaman, diyalogu yeniden ve hatta gerekirse sonsuza kadar sürdürerek, delillere başvurarak ittifak ve anlaşmayı tekrar oluşturmayı amaçlar.

Fakat Apel’e göre bu “doğruluğu ispatlama ilkesinde” de bir tür kabullenme özelliği bulunur, zira o ancak değerlere ilişkin hükümlerin doğruluğuna (*sıhha*) –ya da bizim kullandığımız terimle doğruluğunu ispatlamaya (*tashih*)– dair delil gösterir ve hükümlerin üzerine inşa edilen bu evrenselleştirilebilirlik ilkesinin kendisinin doğruluğu sorgulanmaz -ya da onu doğruluğu ispatlanmaz (*tashih*)- hatta bu ilkenin doğruluğu *kabullenme metoduyla* belirlenir. Halbuki değerlerin çatışmasının ortadan kaldırılması ancak bu ilkenin doğruluğunun ispatlanmasına dair âkil adamların ittifak etmeleriyle mümkündür. Apel’e göre de bu doğruluğu ispatlama başka bir temellendirme biçimini alır. Yani o, türü ne olursa olsun her münazaranın farklı küllî pragmatik (*tedâvüliyye*) ya da işlevsel (*teâmüliyye*) şartları içerdiğini açıklamaktadır. Örneğin karşı tarafındaki konuşmacının benimle delil getirme hakkında eşit şartlara sahip olduğunu, ayrıca benim

<sup>19</sup> Fransızca’daki mükabili: *Le Principe de l’universalisation*.

ona doğruyu söylemem gerektiği gibi onun da bana doğruyu söylemesi gerektiğini kabul etmeliyim. Doğruya ulaşmak için birbirimize yardım etmeliyiz, ancak istisna içermeyen bir ittifakla kabul gören hükümleri doğrulukla niteleyebiliriz.

Durum böyleyse, bu şartlardan herhangi birine itiraz eden biri kendisiyle çelişmiş olur, zira itiraz etmesi bile ancak itiraz ettiği şartın sayesinde mümkündür. Ve evrenselleştirilebilirlik ilkesi de bu zorunlu pragmatik şartlardan biridir. Dolayısıyla bu ilkeye itiraz eden kimse kendisiyle çelişmiş olur. Zira buna itiraz etmesi, işin sonunda onu kabullendiği anlamına gelir. Bu durum tıpkı bir kimsenin şöyle demesi gibidir: Aşağıdaki delilin doğruluğunu herkesin kabul etmesini istiyorum: İspatlamaya çalışanın, ispatlamakla ilgili bütün pragmatik ve iletişimsel kuralların doğruluğunu, yani bunu kabullenmenin ittifakı sağlayacağını, herkes tarafından ittifakla kabullenmesi zorunlu değildir<sup>20</sup>. Ya da özetle “ittifakın doğru olmadığına ispatının ittifakla olmasını istiyorum ediyorum.” Bu ifadenin çelişik olduğu apaçıktır. Bu farklı temellendirmenin neticesinde münazaranın dayandığı interaktif (*tefâ’uliyye*) koşulların bir kaç külli değer mesabesinde olduğu anlaşılmaktadır, yani bunlar her toplumda münazara neticesinde uzlaşılan değerlerdir.

Yukarıda zikredilenlerden hareketle, Habermas ve Apel’in değerlerin çatışmasına dair tutumlarının iki farklı seviyede ispat girişiminden ibaret olduğu anlaşılır. Yani *delillerle doğruluğunu ispatlamak (tedlil tashihî)* ve *temellendirerek ispatlamak (tedlil te’sîsî)*; Habermas’ın benimsediği *delillerle doğruluğu ispatlama* metodu, -günlük iletişimsel muamelede bu ilkeler kabul edilen ahlaki sezgilerden ibaret olduğundan dolayı-, çatışma yaşandığı zaman doğruluğu ispatlamanın kurallarını çatışma sahasından uzak tutar. Zira *deliller* aracılığıyla çatışmanın ortadan kaldırılması, *şiddet* vasıtasıyla ortadan kaldırılmasından daha iyidir. Ayrıca ona göre çatışma ancak bu genel ilkelerin altında yer alan ve doğruluğunu ispat etmek için hakem olarak bu ilkelerin kendisine başvurduğumuz değerlerde olur.

Fakat Apel’in benimsediği temellendirerek ispatlama metoduna gelince, o başvuru genel ilkeleri bile nihai bir temel üzerine inşa edilmediği takdirde bu çatışmadan ayrı tutmaz. Aksi takdirde dayanaksız hareket ya da kabul mahiyetinde olur ki bu nihai temele itiraz eden de kendisiyle çelişik hale gelir ve göstermek istediği delilin gerektirdiği bir şey olur. Netice olarak bu istenilen temel “akıl” ya da “rasyonelleşme” dir. Dolayısıyla bu durumda çatışmanın nedenleri ortadan kalkar; fakat Habermas bu temellendirmeyi, iletişimsel aklın ittifakından vazgeçiş ve salt spekülative akla bir geri dönüş olarak görür.<sup>21</sup> Ki o, Apel ile birlikte değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak için kendi ekollerinin en temel noktalarından biri olan salt spekülative akli reddederler. Böylelikle dünyanın rasyonelleşmesinin, akıl ile din arasında oluşturduğu çelişki nedeniyle, değerlerin çatışması meselesinde çözüm olarak ispat etme metoduna yönel-

<sup>20</sup> Bkz. Apel, «*Ethique de la discussion: sa portée, ses limites*», s. 157.

<sup>21</sup> Bkz. S. MESURE and RENAUT A., *La guerre des dieux*, s. 191,

meye sevk etti. Her ikisi de dinden vazgeçip akla dayandıkları için, bu yönelim hem Habermas hem de Apel için bu iki çelişen arasından dinin bir kenara bırakılarak aklın seçilmesini mümkün kıldı. Onların akla yönelişi iki şekilde ortaya çıkmıştır: (i) İlki Habermas'ın yaptığı gibi eleştirmeksizin toplumsal değerlerin kabul edilmesi şeklinde tezahür eden *göreceli* ve (ii) ikincisiyse Apel'de olduğu gibi "akla inanmak" yerine "aklın ispatlanması" şeklinde tecelli eden *mutlak* durumdur.

### 3. 3. Ayırma/Tefrik Metodu:

Amerikan filozofu John Rawls'e göre seçmenin zor, değerlendirmelerin çeşitli, deneyimlerin özel, bakış açılarının farklı ve temel kavramların müphem olmasından dolayı liberal toplumda bir şeye dair bir hükme varılması zor bir eylem olduğu için *çoğulculuk fenomeni* kolayca ortaya çıkmış olan bir gerçektir<sup>22</sup>. Ayrıca ona göre bu fenomenin neticesinde ortaya çıkan değerler çatışmasını ortadan kaldırmak ancak ayırma/tefrik yoluyla mümkündür. Bu yüzden o, insan hayatında genel ile özel alanın birbirinden ayrılması gerektiğini söyler. Öyle ki genel alanı, adalet sahasına giren değerler gibi toplumun bütün fertlerinin ittifak ettiği değerler belirler. Özel alan ise her ferdin güzel yaşam tasavvurunu belirleyen değerleri içerir ki bunlar iyinin sahasına giren değerlerdir ve değerlerin çoğulculuğu ancak bu ikinci alanda söz konusu olabilir.

Rawls, adaletin ilkelerini içeren genel alan ile güzel yaşamla ilgili tasavvurları içerin özel alan arasında yaptığı ayrımı ispatlamak maksadıyla ilkel bir durum farz eder: Bu öyle bir durumdur ki fertlerin alacağı kararlar ve üzerine ittifak edecekleri şeyler, etkilenmesin diye onlar, kendi durumlarını, maslahatlarını, pozisyonlarını ve rollerini bilmezler;<sup>23</sup> bu fertler sınırlı kaynakları aralarında paylaşmaya ihtiyaç duydukları için, bu soyutlama sayesinde paylaşmanın en adaletli şekilde yapılmasını sağlayan iki ilkeyi keşfetmeye muvaffak oldular.

Birinci ilkeye göre, herkesin mümkün olduğu kadar temel özgürlüklere sahip olabileme hakkı vardır ve sahip olduğu temel özgürlükler konusunda diğerleriyle eşittir.

İkinci ilkeye göre ise fırsat eşitliği altında sosyal ve siyasi farklılıklar ancak herkes tarafından ulaşılabilen görevlere ve pozisyonlara göre belirlenebilir; aynı zamanda bu farklılıkların toplumun yoksul tabakalarına mümkün olduğu kadar menfaat sağlaması gerekir.

Rawls'un adalete ilişkin değerler ile güzel ya da iyi yaşama ilişkin değerlerin arasında yaptığı bu ayırmadan hareketle, "çoğulculuğu", "iyi" sahasıyla sınırlayıp "adalet" sahasından çıkartabilirdi. Zira ona göre adalet ilkeleri ile ilgili herkes hemfikirdir ancak "iyi" ile ilgili her ferdin kendine ait özel bir tasavvuru vardır. Yine ona göre fertlerin bu araçsal ilkeler üzerine ittifakları, "iyi" ile ilgili kendilerine ait tasavvurlarını kısıtlayabilir, dolayısıyla Rawls'un ifadesinde olduğu gibi, bundan kaynaklanan "çoğulculuk"

<sup>22</sup> Bkz. J. RAWLS: *Libéralisme politique*, traduit par C. AUDARD, s. 85-86.

<sup>23</sup> Burda Rawls'ın, önce Kant'ın daha sonra Hobbes'un ve Rousseau'nun benimsedikleri "toplumsal sözleşmesinin" formülünü belirttiği anlaşılmaktadır.

rasyonel bir niteliğe sahip olur ve “iyi” ile ilgili herhangi bir tasavvur bu ilkelerin dışında olursa akıl dışı bir tasavvur niteliğine sahip olmuş olur.

Netice olarak liberalizm ideolojisinin yenilemeye çabalayan en büyük teorisyenlerden olmasına rağmen Rawls’un izlediği bu **ayırma/tefrik metodu**, “liberalizm ideolojisi”nin siyaset ile ahlak arasında oluşturduğu **çelişki** ile benzer bir durum ortaya çıkarmıştır. Zira, adalet alanı genel alana tabi olduğu için, o siyasi bir konudur, iyi alanı özel alana tabi olduğu için, o ahlakî bir konudur; siyasi alanla ahlakî alanın çelişmesi, sıralama açısından iki ihtimal tezahür eder: **ya** “siyasi olan ahlakî olana öncelik verilir” **ya da** “ahlakî olan siyasi olana öncelik verir”- Rawls birinci seçeneği benimsediği için merteye açısından, şartın şartlısından önce geldiği gibi adaletin iyiye nispetle önce geldiğini öne sürmüştür. Zira ona göre erdem olmak bakımından üstün olanın kendisine üstün gelinenenden önce geldiği gibi adalet olmasaydı iyi de olmazdı. Çünkü adalet mutlak surette bütün erdemlerin kaynağıdır.

### 3. 4. Birleştirme/Tecmi‘ Metodu:

Değerlerin çatışması karşısında Amerikalı filozof Michael Walzer’in izlediği yol, Rawls’in yolundan farklıdır. Walzer, ahlakî ile siyasi yönü birleştiren bir yolu takip etti. O, değerlerin türü ne olursa olsun “çoğulculuğa” maruz kalacağını, bu yüzden Rawls’un yaptığı aksine adaleti bundan uzak tutmanın mümkün olmayacağını söyledi. Zira ona göre adaletin kendisi farklı birçok alanlara sahiptir. Ve adaletin üzerine inşa edildiği paylaşım ilkelerinin kendisi, paylaşımına konu olan şeylerin farklılaşmasıyla ve sosyal bağlamdan ve bu bağlamda bulunan fertlerin ona yönelik anlayışının farklılaşmasıyla farklılaşır. Hatta paylaşımına konu olan tek bir şey farklı bağlamlarda ve onu ilgilendiren fertlerin anlayışı nispetinde çeşitli şekillerde paylaşılabilir.<sup>24</sup> Durum böyle ise Rawls’un izlediği yol gibi adalet ile iyinin birbirinden ayrılması geçersiz olur. Zira küllî ortak değerler ile cüzî özel değerlerin birbiriyle birleştirilmesi gerekir. Fakat Walzer’in birleştirme ile ilgili savunduğu anlam, küllî değer cüzî değeri yönetmesi–veya bir üst değerde birleştirilmesi– ya da cüzî değer küllî değere göre temellendirilmesi şekliyle değil<sup>25</sup> –veya bir alt değerde birleştirme–; aksine birleştirmenin anlamı cüz’ün küllîye dahil olması ya da onun ifadesindeki gibi latîfin kesifte içerildiği gibidir.<sup>26</sup>

Bunun açıklaması şöyledir: Ortak ahlakî değerler önceden verili ve ilk olarak herkes tarafından idrak edilen anlamlar değildir, ayrıca herkes kendi toplumuna ait sosyal ve tarihi bir elbiseyi değerlerin üzerine giydirmeye gayret gösteriyor değildir. Sanki bu manalar ilk olarak latif veya bayağıymış, daha sonra kesif veya yüce bir hale dönmüş değildir. Aksine bu ortak ahlakî değerler kesif ya da yüce olarak başlar, zira onlar belirli bir milletin ahlaksal dilinde içerilir, yoğunluk/kesafet ise bu özel bütün-

<sup>24</sup> Bkz. M. WALZER: *Sphères de justice*, traduit par P. ENGEL.

<sup>25</sup> Bkz. M. WALZER: *Pluralisme et démocratie*, s. 83-110.

<sup>26</sup> Bkz. M. WALZER: *Thick and Thin*.



leşmeden kaynaklanır. Fakat bu içerim kuvvetli olmasına rağmen sosyal buhranlar ya da siyasi tartışmalar ortaya çıkıp bu latif manaların tecelli etmesini sağlayabilir, dolayısıyla ahlakî dilin özelliği ne olursa olsun bütün fertler onları kolayca tanıyabilir. Söz gelimi biz, bize ait olmayan bir topluluğun bir gösteri yaptığını ve taşıdığı pankartların bazısında adalet bazısında ise hak gibi kelimelerin yazıldığını görsek, ortak kültürü paylaşmasak bile sırf yürüyüşe çıkmaya sevk eden değerleri kabul ettiğimiz için hemen onlara katılır ve destekleriz. Zira bu lafızlardan maksatları kültürlerinde bu değerlerin üzerine inşa edildiği ahlakî teoriler değil, –böye olsaydı biz onların yürüyüşüne katılmakta tereddüt gösterirdik–, aksine onların maksadı bizimle ortak olan doğrudan, bir çok yerde bulunan ve basit anlamlardır.

Genelde, ahlakî değerlerin iki görüntüsü vardır: **İlki** tarihine ve kültürüne bağlı olduğu için ayrı olarak ve her millete ait olan ve sayesinde değerlerin çoğaldığı yoğun/kesif görüntü, **ikincisi** ise bütün insanlığın fertlerinin ortaklaştığı seyrek/latif görüntü. Bu ikincisi ancak bu ya da şu milletin başına gelen önemli olayların neticesinde –ya da musibet zamanlarında– tecelli eder, ve onun sayesinde değerler birleşir. Böylece değerlerin çatışması hususunda Walzer’in izlediği yol, özel ile ortak olanı birbiriyle birleştirir. Öyle ki değerler insanlığa nispetle ortak, toplumsallığa nispetle ise özel olur, insanlığa nispetle ortak olanı toplumsallığa nispetle özel olanını yönetmez ve temellendirmez.

Bu suretle, değerlerin çatışmasına dair tutumu konusunda Walzer’in izlediği birleştirici yol, bir tür ayırmayı da içermektedir. Zira ahlakın ortak yanı, gerçekte ve vakıan ahlakın özel yanından bağımsız ve onu formüleştiren taşıyan küllî bir dil oluşturması mümkün olmasa bile, düşünsel ve varsayımsal olarak ondan ayrılması mümkündür. Zira başkalarının kültürü özel niteliklere sahip olsa bile ahlaksal anlamlarında başkalarıyla ortak olmak apaçık bir gerçektir.

Ya da özetle bunu söyleyebilirsin: Bu iki yönü yani ortak olan ile özel olan gerçek bakımdan birleşik, itibarî olarak ayrılar; bu nedenle *Medeniyet Çatışması* kitabının yazarı, ahlak ile kültür arasında ilişkide çelişkili bir yaklaşımı benimsemesinde Walzer’e başvurması şaşırıcı bir tavır değildir. Zira o bütün kültürlerde değişmeyen ahlakî ilkeler ve manevi küllî istidatların bulunduğunu söyler, ve biz tabiatı özel olana, tabiatı genel olanın niteliğini verip küllî özellikler niteliğinde olduğunu ileri sürerek, belirli bir kültürün özelliklerini savunmamızın yerine bütün kültürlerde değişmeyen ahlakî ilkeler ve manevi küllî istidatları aramamız daha uygundur.<sup>27</sup>

#### 4. “Değer Çoğulculuğu” (et-teaddüdiyye’l-kaymiyye):

Biz “değer çoğulculuğunun” taşıdığı niteliklerden, ortaya çıkma koşullarından ve ondan kaynaklanan çatışmaya dair izlenen tutumlardan söz etmeyi tamamladık. Şimdi bu ekolü değerlendirme ölçütüne tabi tatalım ve onun önemini sınırlandıran

<sup>27</sup> Bkz. S. P. HUMTINGTON, *Le choc des civilisations*, s.353.

zorluklarla karşılaşp karşılaşmadığına bakalım. Biz daha önce bu çoğulculuk ekolünün ortaya çıkma koşulları gereğince, üç ilke üzerine inşa edildiğini görmüştük ki bunlar: “dini-akıl çatışma ilkesi”, “siyasi olanla ahlaksal olanın birbiriyle çatışma ilkesi” ve “kültürel olanla ahlakî olanın özdeşliği ilkesi”dir. Bizim bu değerlendirmede bahsi geçen üç ilkeyi eleştirmemiz yeterli olacaktır.

#### 4.1. Eleştirmenin Postulatları (müsellemtâtü'n-nakd):

Bu eleştiride başka bir yerde<sup>28</sup> ispatladığımız üç iddiadan hareket edeceğiz ve onları burda postulat olarak kabul etmekle yetineceğiz:

##### A. İnsanın Bütün Fiilleri Ahlakî Bir Niteliğe Sahiptir:

Bunun açıklaması şöyledir: İnsanın fiilleri iki ana kısmında toplanır; ilki insanın doğruyu söylediğinde ya da sözünü tuttuğunda olduğu gibi doğrudan ahlaksal maksatları gerçekleştiren fiillerdir ki bunlar “ahlâk” olarak adlandırmaya alıştığımız şeylerdir. İkinci kısmı ise ahlaksal maksatları gerçekleştirmek için vesile olan fiillerdir ki bu ikinci kısmın kendisi de iki tür fiili içerir: İlki namaz gibi yakın fiillerdir ki bu tür fiiller manevi bir görünüşe sahiptir. Zira namaz ilk başta ahlakî bir fiil olmamakla birlikte daha sonra “hayasızlıktan alıkoyması” bakımından ahlakın oluşmasına neden olur. İkinci tür ise tıpkı bir adamın babasının geçim masraflarını karşılamaındaki gibi uzak fiillerdir ki bu tür fiiller maddi bir görünüşe sahiptir. Zira ilk başta ne bu fiil (para harcamak), ne de bu babanın bu paradan faydalanması ahlaklı bir fiil değil, fakat bu fiili yapan kimseye “ebeveyne iyi davranma” ahlakını kazandırır.

##### B. Ahlakın Kaynağı Dindir:

Ahlak iyi ve kötüyle ilgilidir. İyi ve kötü ise maddi alemde kaynaqlanmayan iki değerdir, zira maddi alem ancak maddi şeyleri yaratır. Değer ise zorunlu bir şeydir, zorunlu da maddi alemde farklıdır.<sup>29</sup> Ayrıca iyi ve kötü seküler akıldan (*el-aklül'l-müstakil*) –ya da bizim kullandığımız ıstılah ile *dinden arındırılmış akıl* (*el-aklül'l-mücerred*)– kaynaqlanmaz<sup>30</sup>, zira seküler akıl ancak kanunu inşa edebilir, değere gelince o bir ülküdür (*misal*), ülkü ise kanundan farklıdır, zira kanun yapılmadan önce tereddüt olabilir, onu yaptıktan sonra yanlışlık da olabilir, ülkü ise öncesinde hep kesin sonrasında ise hep doğru olur. Bundan hareketle ahlakın -en azından temel-

<sup>28</sup> TAHA Abdurrahman, *Süâlü'l-ahlâk*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî.

<sup>29</sup> A.e., ikinci bölüm.

<sup>30</sup> el-aklül'l-müstakil, eş-Şâtübî'nin *el-Müvâfakât* kitabında geçen usulî bir terimdir. Onun anlamı ise, dine bağlı aklın karşıtı olan, Dinden bağımsız akıldır – ya da bizim adlandırdığımız gibi *el-aklül'l-mücerred* (dinden arındırılmış akıl). Dine bağlı olan akıl iki türdür: birincisi amacında dine bağlı olan ikincisi ise hem amacında hem de kullandığı araçlarda dine bağlı olandır. Biz birinci tür akla, iyiye yöneltilen akıl (*el-aklül'l-müsedded* ; ikinci tür akla ise dine dayandırılmış akıl (*el-aklül'l-müeyyed*) olarak adlandırdık.

leri bakımından- kaynağı dindir. Akıl, çıkarım mekanizmaları vasıtasıyla bunlardan diğerlerini türetir, bu yüzden bazıları ahlakın hem temelleri hem de türevlerinin insan aklından kaynaklandığını sanır.

### C. Ahlâkın Üç Seviyesi:

Daha önce gördüğümüz üzere her fiilin, bir maksat ya da bir değer gerçekleştirmesi için, bir vesile veya bir araçtan ibaret olduğunu söyledik, fakat bu maksadın faydalı olacağı konusunda ya kesinlik oluşur ya da oluşmaz. Aynı şekilde bu kullanılan aracın verimli olacağına dair de kesinlik oluşur ya da oluşmaz. Ahlakın maksadı faydalılığına ve araçları da verimliliğine ilişkin kesinlik durumuna göre farklı olur. Dine dayandırılan ahlak (*el-ahlaku'l-müeyyede*), amacında faydası kesin ve kullandığı aracın verimliliği de kesin olan ahlaktır; iyiye yöneltilen ahlak (*el-ahlakü'l-müseddede*) amacında faydası kesin, kullandığı aracın verimliliği ise kesin olmayan ahlaktır. Dinden arındırılmış ahlak ise (*el-ahlaku'l-mücerrede*)<sup>31</sup> hem amacınki faydasında hem de araçlarındaki verimliliğinde kesin olmayan ahlaktır.

## 4.2. Değerlerin Çoğulculuğunun İlkelerinin Eleştirisi:

### 4.2.1. Din-Akıl Çatışma İlkesinin Eleştirisi:

Şimdi değerlerin çoğulculuğunun kaynağı ve aklın başıboşluğunun nedeni olan ilk ilkenin yani “din-akıl çatışma ilkesinin” eleştirisiyle başlayalım. Bilindiği üzere seküler tutum bu çelişkiden hareketle temellendirilmiştir, dolayısıyla çoğulculuk ekolü bunun neticesidir. Biz burada bu tutuma değinme niyetinde değiliz, ama biz bu çatışmayı, sekülerle kastedilen mana ile zıt olduğunu gösterecek şekilde inceleyeceğiz. Zira dinle akıl arasında yapılan ayrışmadan hareketle doğrudan çıkan iki anlam vardır ve her ikisi geçersizdir: İlki dinin rasyonel/aklı hiç bir şey içermemesi, ikincisi ise aklın dini hiçbir şey içermemesidir.

**Birinci** yani dinin hiçbir rasyonel yanı olmadığına ilişkin anlamın doğru olmadığıнын beyanı şöyledir: Dini nass mutlak surette delilsiz bulunmaz, aksine apaçık dini olmayan metinlerin içerdiği deliller kadar içerir. Bilindiği üzere delilin bulunduğu yerde akıl da bulunur, netice olarak dini nassta az ya da çok akli bir yön vardır. Fakat bununla birlikte dini nassın başka bir şey de içerdiği için bazılarının yanlış bir genelleme yapmasına ve onun muhtevasını bir şeye indirgemelerine neden olmuştur ki bu şey de *inançtır!* Bilindiği gibi inancın tanımı, seküler aklın (*el-aklül-müstakil*)

<sup>31</sup> Burada işaret etmemiz gereken bir husus *el-mücerred* sözcünden kastedilen, akla ilk gelen mana yani duyudan ayrılan/kopmuş olan ya da maddeden bağımsız olan değil, dinden kopmuş/ayrılan ya da bağımsız olan manadır. Dolayısıyla dinden arındırılmış ahlak (*el-ahlaku'l-mücerrede*) inşa edilmesinde ancak dinden arındırılmış akla (*el-aklül-müstakil*) göre inşa edilen ahlaktır (yani seküler ahlak). Bu nedenle bu tür ahlakta kesinlik niteliği yoktur, zira kesinlik ancak dinden kaynaklanmaktadır.

delili olmadan inanmasıdır, yani dinden arındırılmış (*mücerred*) anlamıyla akıl dışı bir karardır.<sup>32</sup> Onlar “dini nass” ifadesini kullandıklarında maksatları “imanî nass” ve gördüğün gibi bu iki nass –dini ve imanî- iç içe geçmeler bile birbirinden farklıdır.

**İkinci** mananın yani aklın dini hiçbir şey içermiyor olmasının geçersizliğinin izahı şöyledir: Aklî delilin içerdiği her şey ispatlanmış vaziyette değildir, aksine öncüllerden çıkarım kurallarına kadar ispatlanmamış birkaç şey de bulabiliriz, bunların hepsi *müsellem* vaziyettedir. Önsel kabul de delilsiz kabul demektir. Dolayısıyla o da inanç türündendir, netice olarak aklî delilde de inanç payı vardır. Yani akıl dışı niteliğinde bulunan kararların payı vardır; sadece bunlar değil değerlerin çatışmasını çözmek için akla başvurmak, ahlakî bir tercih olmasının yanı sıra açık imanî bir karardır, bu yüzden modern rasyonelleşmenin bazı teorisyenlerinin “akla inanmak”tan<sup>33</sup> söz ettiklerini görebiliyoruz. Bunun kanıtı, aklı ispatlamaya çalışan delillerin, bu delillendirmenin dayanağı olan ilke ve değerleri kabul etmeyen bir kimseyi ikna edememesidir.

Dinin aklî, aklın da dinî tarafının var olduğu ortaya çıktığına göre değerlerin çatışmasını çözmesi için izlenen iki yol yani “mutlak kabullenme” (*et-takrîru'l-mutlak*) ile “mutlak ispatlama” yolu ki birinci yolun salt inanca, ikinci yolun ise salt akla dayanmasından dolayı kaçınılmaz bir şekilde yanlış olduğu açıktır.

#### 4. 2. 2. Siyaset ile Ahlakın Çatışma İlkesinin Eleştirisi:

Değerlerin çoğulculuğundan kaynaklanan ve siyasi bir tasallutun oluşmasına neden olan ikinci ilkeye yani “siyaset ile ahlakın çatışma ilkesine” gelelim. Birinci postulata göre, asıl itibarıyla ya da dolaylı bir şekilde bütün insanî fiillerin ahlaksal bir elbiseye sahip olması gerekir, bundan hareketle siyasi fiil de, doğrudan doğruya olmasa da ahlaksal fiilin altında içerilir, zira siyasi fiil ilkesel olarak “maslahat” ve “iktidar” diye iki temele dayanır. Maslahat ya faydalıdır dolayısıyla da onun elde edilmesi ya da zararlıdır ve ondan sakınılması gerekir. Yararlı maslahatın talep edilmesi iyi bir fiildir, zararlı maslahatın talebi ise kötü bir fiildir, iyi ile kötü ahlâkî değerlerdir; iktidar da ya farklı kurumlarda paylaşılmış vaziyettedir ki daha çok adaletli davranışlar baskın olur ya da tek bir kurumun elinde bulunmuş vaziyettedir ki bu durumda daha çok zalim davranışlar baskın olur. Adalet ile zulüm iki ahlâkî değerdir.

Siyasetin ahlakın bir parçası olması doğru bir tespit ise, o zaman değerlerin arasında bulunan çatışmayı ortadan kaldırmak için izlenen “ayırma” yolu yanlıştır. Bunun en büyük delili, Rawls’in ilk kitabı olan *Adalet Teorisi*’nde “adalet” konusunu ele alırken siyaset teorisi ile ahlak teorisini birbirinden ayırmamış olmasıdır, fakat o ancak kendi ekolüne çeşitli eleştiriler yöneltildikten özellikle de cemaatçiler/toplulukçular (*Les communautariens*) tarafından yöneltilen eleştiriler sonrasında ahlâk ile siyaset arasında

<sup>32</sup> Fakat iyiye yöneltilen akıl (*el-aklî'l-müsedded*) ya da dine dayanan akıldan (*el-aklî'l-müeyyed*) bir delil gösterilse de *el-aklî'l-mücerred* (dinden arındırılmış akıl) buna benzer bir delil gösteremez.

<sup>33</sup> Bak: K. POPPER: *La société ouverte et ses ennemis*, t. II, p. 153-174.

bir ayırım yapmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla ona doğru yöneltilen eleştirilerden kaçınmak için ilgisi adalet olan siyaset ile ilgisi iyi olan ahlak arasında yaptığı ayırımı bir kaçış olarak kullandı. Zira Rawls kendi ekolünü savunmak maksadıyla böyle bir ayırımı yaparak kendini zora sokmuştur. Onun kendini zor duruma düşürmesinin delili de “adaleti” “iyi”inin üstünde varsaymış olmasıdır. Halbuki böyle bir sıralama hiçbir şekilde doğru değildir, zira “adaletin” kendisi de “iyidir”, ayrıca Rawls’ın bizatihi kabul ettiği ve “eşitlik”, “özgürlük”, “saygınlık”, “hoşgörülük”, “itidal/ölçülü olmak” “yardımlaşma” gibi adaletin kendi ilkelerinde ve gerekçelerinde içerilen değerlerin kendileri de “iyi”dirler. Bu yüzden işin sonunda Rawls, “iyi” kavramının dayandığı köklü –ya da geniş– bir ahlak teorisinin karşısında “adalet” kavramının dayandığı latif –ya da dar– bir ahlak teorisinin bulunduğunu kabul etmek zorunda kaldı.<sup>34</sup>

Belki de biri gelip şöyle itiraz edebilir: Rawls’ın “adalet”ten kastettiği şey, “davranışta erdemli olma/dürüst olma” değil, sınırlı bir şekilde bulunan kaynakların eşit bir şekilde paylaşılması anlamına gelen dağıtımçı adalettir. Biz bu itiraza şöyle bir cevap verebiliriz: Daha önce zikredilen birinci postulata göre, dağıtım/paylaşma yakın ya da uzak ahlakî bir maksadın gerçekleştirilmesine vesilesi olabileceği için ahlakî bir fiil olarak kabul edilebilir.

#### 4. 2. 3. “Kültür ile Ahlakın Özdeşliği İlkesinin” Eleştirisi<sup>35</sup>:

Değerlerin çoğulculuğunun oluşmasına ve kültürel bir aşırıcılığın meydana gelmesinin nedeni olan üçüncü ilkeye yani “kültür ile ahlakın özdeş kabul edilmesi ilkesine” gelelim. Deriz ki bu mutabakat/eşitleme hiçbir şekilde doğru değildir; zira daha önce görmüş olduğumuz üçüncü postulata göre, ahlak üç seviyede sıralanır: (i) en aşağı mertebede dinden bağımsız ahlak (*el-ahlakü'l-mücerrede*), ortada seviyede iyiye yöneltilen ahlak (*el-ahlaku'l-müseddede*) ve en üst seviyede ise dine dayandırılan ahlak (*el-ahlaku'l-müeyyede*) yer alır. Aslında kültür ile ahlakın mutabık olabilme durumu ancak üçüncü mertebedeki ahlak türü ile mümkündür ki bu mertebedeki ahlak insan yaratıldığında onunla donatılmış değerlerden ibaret olduğu halde bu ekol dini fitrata göre davranmayı kabul etmediğine binaen bu mertebeyi de kabul etmez. Diğer iki mertebedeki yani birinci ve ikinci seviyedeki ahlak ise kültür ile mutabık olamaz. Bunun açıklaması şöyledir:

Dine dayandırılmış ahlakı savunanlar, ellerindeki kutsal/dini naslara başvururlar. Bu metinlerin ahkâmına göre davranmak için onları dikkatle incelerler, bunlar iyiye yöneltilen ahlakî benimseyenlerin yaptıklarının aksine bu metinlerden sadece kendi değerlerini ve maksatlarını çıkarsamakla yetinmezler, aksine bununla beraber

<sup>34</sup> BERTEN A. ve diğerleri [1997], *Libériaux et communautariens*, s. 33-34.

<sup>35</sup> İşaret etmemiz gereken bir husus da şudur: Buradaki ahlak sözcüğünden kastedilen mana halk arasında kullanılan ve birinci postulatta açıklandığı gibi ahlakî amaçlarla doğrudan ilişkili olan eylemlerdir.

metinlerden maksatlara ulaştırabilecek araçları çıkartabilmek için de içtihat yaparlar. Böylece bu maksatlar ve araçlardan hareketle kendi kurallarını ve hükümlerini inşa ederler. Bu iki yanlı çıkarım (hem araç hem de maksat) yapmak için onlardan daha düşük mertebede bulunanların -yani isabetli ahlaklara sahip olanlar ve tabiki dinden bağımsız ahlaka sahip olanlar da- izledikleri yollardan daha geniş aklı yolları takip ederler; dine dayandırılmış ahlak insanî fiillerinin –maksatları ve araçları- bütün esaslarını dini nassda bulmaya çalıştığı için, başka bir deyişle hiçbirini dışarıda bırakmayacak şekilde bütün insanî fiilleri kuşattığı için, kültürel fiilin kendisini de yapabilme haline geldi, dolayısıyla kültürel fiil ile ahlaki fiilin birbirinden ayrılması mümkün olamaz.

İyiye yöneltilen ahlak ekolü savunanlar ise, birbirinden farklı olsalar bile, dini metinlere başvurup incelediklerinde sadece bazı maksatlar veya temel değerleri çıkararakla yetinip kendi kurallarını ve hükümlerini inşa ederler, bu çıkarım ve inşa edilişte dinden bağımsız ahlak ekolünün izledikleri aklı yollardan daha geniş yolları takip ederler. Fakat bu maksatları veya bu ahlaksal değerleri gerçekleştirmek için kullandıkları araçlara gelince, onlar bu metinlerin dışında ve sadece kendi aklı delillerinden talepte bulunurlar; iyiye yöneltilen ahlak kendi değerlerini belli bir metinden aldığı için, kültür de geniş bir çember oluşturup hem bu metni hem de onun dışındakileri içerdiği için bu ikisinin yani ahlak ve kültürün arasında *küll* ile *cüz'ün* arasındaki gibi bir farklılık oluşur. Dolayısıyla cüz ile küll miktarca farklı olsa bile küllün türünden olduğu için bu oluşun farklılık sınırlıdır.

Kendi seküler aklı (akıl müstekkil) ile dinden bağımsız ahlakını inşa edenler ise (ahlak mücerrede), belli bir kültüre bağlı olmayacak, genelleyciliği ve bağımsızlığı açısından bilimsel kanunlara benzeyecek ve küllî ilkeler niteliğinde olacak şekilde inşa etmeye çalışıyorlar.<sup>36</sup> Sonra onlar bilimsel kanunları şu ya da bu olaya uyguladıkları gibi, bu ilkeleri şu ya da bu kültürün üzerinde uygulamaya çalışıyorlar; seküler ahlak zımnî genel ilkelerden ibaret olduğu, kültürler ise bu manevi genel ilkelerin üzerinde uygulandığı özel durumlar oldukları için, bu ikisinin yani ahlak ve kültürün arasında bulunan farklılık tümel ile tikel arasında bulunan farklılığa benzer. Dolayısıyla tikel tümelin altında içerilse de, tümelin türünden olmadığı için bu farklılık tam bir farklılıktır.

Özetle, kültür ile ahlak ilişkisi ahlakın mertebelerine göre farklılaşır, böylece dine dayandırılmış ahlak olunca birbirine tam mutabık olurlar, isabetli ahlak söz konusu olduğunda sınırlı bir farklılık vardır, dinden bağımsız ahlak olduğu takdirdeyse birbirinden tam olarak farklı olurlar.

Biz kültür ile ahlakı üç farklı türdeki ilişkisi bağlamında ortak olan ile özel olanın ilişkisini dikkatle incelediğimizde, ortak yönünü daha çok dine dayandırılmış ahlak sonra isabetli ahlak en son dinden bağımsız ahlakta güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde özel yönü ise daha çok dinden bağımsız ahlakta, sonra isabetli ahlakta ve en

<sup>36</sup> Dinden arındırılmış ahlakın (*el-ahlaku'l-mücerrede*) en iyi örneği Alman filozof Kant'ın ortaya koyduğu ödev ahlakıdır.

son dine dayandırılmış ahlakta güçlüdür. Zira dine dayandırılmış ahlak özel kültüre sıkı bir şekilde bağlı olsa bile merteye açısından insanların arasında en uzak ortak ahlak ve onları birleştirme hususunda da güce sahiptir. Bu durumun izahı şöyledir: Dine dayandırılmış mertebesindeki ahlak hususi kültüre dışardan değil içerden gelir. Dışardan gelen şey ilişkili/muttasıl olmak istese bile ayrıktır/munfasıl içerden gelen ise munfasıl/ayrık olmak istese bile ilişkilidir/muttasıldır.

Kültür ile dine dayandırılmış ahlak arasındaki ilişkisi bitişik/muttasıl vaziyette olduğunu söyleyen düşüncemiz ile bir açıdan kültürün damgaladığı kesif –ya da özel-, başka bir açıdan özel durumlarda tecelli eden latif –ya da ortak- ahlak olduğundan ahlakın ikili olduğunu söyleyen Walzer’in düşüncesi arasında üç açıdan farklılık vardır:

**Birincisi**, Walzer dinden bağımsız ahlâkla meşgul olmuştur. Fakat Tevrat’ın bazı metinlerini incelediğini, içerdiği bazı değerlerin örneklerini de dile getirdiğini hesaba katarsak, bu durumda Walzer’in meşgul olduğu ahlakın alanını biraz geniş tutabiliriz ve isabetli ahlakı da bu alana ekleyebiliriz, fakat böyle olsa bile dine dayandırılmış ahlak tamamen onun araştırdığı alanın dışında kalır.

**İkincisi**, Walzer’in meşgul olduğu geniş ahlaka, kültürden etkilenen kendi kesif tarafı ile etkiden uzak duran kendi latif tarafı arasında bir ilişkinin/ittisal olduğunu ileri sürdü, hâlbuki daha önce beyan ettiğimiz gibi bu tarz ahlakta ittisal/bitişiklik olmaz, aksine onda infisal/ayrıklık olur ki bu da iki türdür, dinden bağımsız ahlak yanında tam bir infisal/ayrıklık; isabetli ahlak yanında ise cüzi infisal söz konusudur.

**Üçüncü** veçhe gelince, Walzer’in kesif ile latif arasında ileri sürdüğü ittisalin olma durumu ancak dine dayandırılmış ahlakta mümkündür ki bu tür ahlak dini metinlerde geçtiği üzere fitrat ahlakıyla ilişkili olmasına rağmen, o bunlar üzerinde çalışmadı belki de çalışmak istemedi.

#### 4. 3. Yeni Bir Değersel Çoğulculuğun İşaretleri:

Daha önce bahsettiklerimizden hareketle değerlerin çoğulculuğunun dayandığı ve değerlerin aralarında çatışma nedeni olan ilkeler –ki bunlar: din-akıl çatışma ilkesi, siyaset ile ahlakın çatışma ilkesi ve kültür ile ahlakın özdeşlik ilkesidir- eleştiriye maruz kaldığı için onun yerine karşıtı olacak ilkelerin türetilmesi gerekir. Bunlar: “din-akıl uzlaşma ilkesi”, “siyaset ile ahlakın uzlaşma ilkesi” ve “kültür ile ahlakın birbirinden farklı olma ilkesidir.” Böyle bir durumda karşıtı olan bu ilkeleri doğru saydığımız takdirde değerlerde çoğulculuk ortadan kalkacağı –yani onların tek olarak kabul edilmesi- anlamına gelir mi? Cevap hayır ise bu ilkelerden ortaya çıkabilen değersel çoğulculuğun türü nasıl olabilir?

**Cevap:** Özel “modernizm”, “ideolojik” ve “stratejik” konjonktürlerde ortaya çıkan değersel çoğulculuk ile her zaman ve mekan koşullarında rastladığımız ve toplumların tarihinde ve fertlerin hayatında gözlediğimiz “çoğulculuk” gerçeğini, birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Bununla ilgili kanıtlar da sayılamayacak kadar çoktur,

dahası örnek olarak İslam düşünce tarihi yeterlidir. Bundan hareketle modern değersel çoğulculuk ekolünü reddetmek değersel çoğulculuk ilkesini reddetmeyi gerektirmez ya da daha doğrusu değersel çoğulculuk hakkından mahrum bırakmaz; dolayısıyla çatışması olmayan yeni bir değersel çoğulculuk tasavvurunu inşa etmemiz gerekir, kurtulmak istediğimiz çatışan değerlerin çoğulculuğunun karşıtı olan bu yeni çoğulculuğa *Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğu* ismini verebiliriz; böyle bir arada bulunan değerlerin çoğulculuğu, çatışan modern çoğulculuğa bulaşan üç hastalıktan yani “rasyonel aklın ölçüsüzlüğü hastalığı”, “[ötekini] siyasi ideolojik baskılama hastalığı” ve “stratejik kültürel radikalleşme hastalığı”ndan uzaktır. Bu uzak durma aşağıdaki bakımlardan mümkün olur:

#### 4.3.1. Aklın İnanç Üzerine Temellendirilmesi:

Daha önce söylediğimiz gibi aklın ölçüsüzlüğü hastalığı, aklın üstün kılınması ve dinin dışlanmasından yani “aklın kontrolsüz serbest bırakılmasından” kaynaklanıyor. Fakat bu ölçüsüzlüğün ortadan kaldırılabilmesi, ancak akıldan önce gelen bir şeye başvurmakla mümkündür ki bu da inançtır.<sup>37</sup> Bunun delili, aklın üstün kılınabilmesi için bizatihi aklın kendisine inanmak şarttır. Bu noktanın açık olmasından dolayı, bazı felsefeciler bu ölçüsüzlüğü sınırlandırmak için her şeyden önce akla inanmak gerektiğini varsaydılar. Hâlbuki akıl alanında inanmak/inanç dindeki inançla eşittir. Zira ikisinde de sırf soyut delil tatmin etmez; akıl ne zaman inanca dayanırsa, onu rehber/yol gösterici olarak bulur. *Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğunda* modern çoğulculuk ekolündekinin aksine büyüü bir dünyadan çıkıp cin çarpmış bir dünyaya geçmişçesine rastgele davranmaktan ve kuralsız sağa sola gitmekten akli korur.

#### 4. 3. 2. Siyaseti İyi Üzerine Temellendirmek:

Daha önce açıkladığımız gibi siyasetin ötekini baskılama hastalığı, siyasetin öne çıkarılması ve ahlakın bir köşeye atılması ya da başka bir deyişle siyasetin kontrolsüz serbest bırakılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu kontrolsüz egemenliği ortadan kaldırabilmek için ancak söz konusu ne olursa olsun yani iktidar, maslahat, adalet, hak vb. siyaset teorisinin “iyi”ye dair bir teori olduğu hususunda kesin bir kanaate varmak lazımdır. Zira onun ilişkilisinin özel bir değer kazanması kaçınılmaz bir gerçektir, bu özel değerince “iyi” niteliğinde olması gerekir, aksi halde bu siyaset teorisinin faydası olmaz, buna ilaveten siyasetin bir tür “iyi” olduğunu görmemiz gerekir. İlişkilerinde ahlakî gerekçelerin bulunması gerektiği gibi aynı şekilde kendisinde de bulunması gerekir. Bilindiği üzere “iyi” tek bir derecede değildir. Aksine pek çok seviyeye sahiptir. Böylece siyasete nispet ettiğimiz “iyi” ne kadar yüce olursa, özellikle de bu “iyi” “en yüce iyi” olduğunda, o kadar bu kontrolsüz egemenlikten uzak durur.

<sup>37</sup> Akıl ne ilk ne son olabilir.



### 4. 3. 3. Kültürün Fıtrat Üzerine Temellendirilmesi:

Kültürel radikalleşme hastalığının, kültürün öne çıkarılmasından ve dini ahlakların dışlanmasıyla ya da başka bir deyişle kültürün kontrolsüzce serbest bırakılmasından kaynaklandığını daha önce belirttik. Bu radikalleşmenin ortadan kaldırılması, kültür ne kadar verimli ya da ne kadar yüksek veya bayağı olursa olsun, onun göreceli bir ürün olduğuna yani isteyerek veya istemeyerek başka bir millet onu alsada hatta dünyadaki bütün milletlere geçse de, onun özel bir pragmatik bağlama mahsus ancak bir milletin ürününü olduğu hususunda kesin bir kanaate varmakla olur. Zira apaçık ki kültür insanın elde ettiği bir şeydir, üstelik herhangi bir pragmatik elbisenden soyunmuş tümel bir insan bulunmadığı için elde edilen her şey aslında özel şartların neticesidir. Fakat böyle düşünmemize rağmen bütün insanların arasında ortak nitelikte olan değerlerin ve anlamların bulunduğu kanaatindeyiz. Ancak kültürün bu ortak değerler ile ilişkisi üç şekilde tecelli eder: (i) **Ya** kültür, değerlerin kaynağının *kesbi* olmadığını kabul ederek kendisi onların üzerine inşa eder, (ii) **veya** bilerek ya da bilmeyerek kaynağının kesbi olduğunu kabul etmeden kendini onların üzerine inşa eder, (iii) **ya da** onları tahrip edip bağlantısını kopararak onların yerine milletlerin arasında ortak niteliğe sahip olmayan kültürel değerler ile değiştirir. Bu kesbi olmayan ortak değerler “fıtratın” delalet ettiği şeylerden başka bir şey değildir. Zira fıtrat “En Yüce İyi”den istidat ettiği değerlerin toplamıdır; bu yüzden kültürün kendine has değerleri inşa etmek için bu fıtrata ne kadar dayanırsa onu örnek alırsa, o kadar bu değerlere taassuptan uzak durur ve diğer değerlere açılımı ve onunla ortak olma kabiliyeti çoğalır.

Özetle, olması gereken “*Bir Arada Bulunan (mütesâdife) Değerlerin Çoğulculuğu*” şeklinde adlandırdığımız çoğulculukta aklî ölçsüzlük bulunmaz. Ancak ölçsüzlük bulunmaması aklın inanç ilkesine bağlanmasıyla mümkündür. Zira dizginsiz bir akıl olmaz; ayrıca bu çoğulculuk siyasi baskı içermez, zira bu ancak siyasetin iyi ilkesine bağlanmasıyla mümkündür. Çünkü kontrolsüz bir siyaset olmaz; aynı şekilde o kültürel radikalleşmeyi de içermez ki bu ancak kültürü fıtrata bağlanmakla mümkün olur, zira dizginsiz kültür olmaz.

Modern “değersel çoğulculuk” üzerine tartışmamızın hılasası şudur: Bu “değerlerin çatışması ilkesini” benimseyen, değerlerin birbirinden farklı ve zıt olduğunu söyleyen felsefi, siyasi ve ahlaki bir ekoldür; bu ekolün ortaya çıkması özel koşullarda gerçekleşti ki bunlar din-akıl çatışma ilkesine dayanan ve aklın ölçsüzlüğüne neden olan “modernleşme” koşulu; ikinci koşul siyaset ile ahlakın birbiriyle çatışma ilkesine dayanan ve kapsamlı siyasi baskıya neden olan, “liberalizm” koşulu; üçüncü olaraksa kültür ile ahlakın özdeşlik ilkesine dayanan ve aşırı bir kültürel radikalleşmeye neden olan “medeniyetler çatışması” koşuludur.

Değerlerin çatışmasını çözmek için bu ekolün takipçileri farklı yollar izledi. **İlk** yol Weber’in ve Berlin’in izledikleri kabullenme metodudur; onlara göre değerlerin çatışmasını ortadan kaldırmak sırf iradeye bağlıdır. **İkinci** yol Habermas ve Apel’in

izledikleri ispatlama metodudur. Onlara göre değerlerin çatışmasını engellemek delil ile ispatlamaya bağlıdır ki bu yolun iki türü söz konusudur: Toplumun aşına olduğu şeylerin sınırlarında duran göreceli ispatlama ile mutlak bir temel arayan köklü ispatlamadır. **Üçüncü** yol Rawls'ın izlediği ayırma metodudur. O değerlerin çatışmasının bireylerin özel hayatında bulunduğunu ve genel alanda bulunmadığını ileri sürer; **son olarak** Walzer'in izlediği birleştirme metoduna değinildi. Ona göre değerler kültürde içkin olması bakımından ilişkileri çatışık, insani eylemlerle bağlantılı olması bakımından uzlaşılı halindedir.

Bundan hareketle “Bir Arada Bulunan Değerler İlkesine” dayanan yeni bir “çoğulculuk” bulmak gerekir; bunun elde edilebilmesi ancak çatışmanın sebeplerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olur ki bu sebepler üç tanedir: **(i)** aklın ölçüsüzlüğü hastalığı, **(ii)** siyasetin baskılaması hastalığı, **(iii)** kültürün radikalleşmesi hastalığıdır. Ölçüsüzlük hastalığı akılda inanç değerini, siyasetin baskılama hastalığı siyasette “iyi” değerini ve radikalleşme hastalığı kültürde fitrat değerini yerleştirmekle giderilir. Hülasa Bir Arada Bulunan Değerlerin Çoğulculuğu, çatışan modern değerlerin çoğulculuğunun aksine ölçüsüzlük, baskı ve radikalleşme içermez.

## “İNCİPİT TRAGOEDIA, İNCİPİT PARODİA”

### NIETZSCHE’NİN ZERDÜŞT’ÜNDE TRAJİK SEVİNÇ VE CİDDİ PARODİ\*

*“Incipit Tragoedia, Incipit Parodia”.*

*Tragische Heiterkeit Und Ernste Parodie In Nietzsches  
“Also Sprach Zarathustra”*

Claus Zittel \*\*

çev. Osman Samur\*\*\*

#### 1. Sorunsal

Şiir olarak çok felsefi, felsefi bir eser için de çok şiirsel — işte bu sözlerle Nietzsche’nin Zerdüşt hakkındaki mevcut değerlendirmelere dayalı araştırmaları özetleyebiliriz Buna göre, Böyle Buyurdu Zerdüşt neredeyse kırk yıl kesintisiz şekilde süren Nietzsche rönesansına rağmen akademik resepsiyon tarafından nispeten üvey evlat muamelesi görmüştür ve bu görüş son yıllarda düzeltilebilmiştir. ‘Orta periyot’ diye adlandırılan dönemde Nietzsche’nin kalıtsal tekst- ve eserlerinde bilişsel- ve toplum eleştirisi potansiyeli görülmüş ve güncel tartışmalara dahil edilmiş veya bunu tetiklemiş olsa da, Zerdüşt dünya görüşü alanı olarak dışlandı. Burada ve geç dönem eserlerinde Nietzsche, ‘eleştirel dönemden’ doğrulayıcı felsefe anlayışına geçiyor. Şimdi o Zerdüşt peygamberinin maskesi sayesinde dogmatik öğretilerini duyuracaktı ve sözde dini neo-mitlerin propagandasını yapacaktı. O şimdi dionysos dolaysızlığında hayatı kutlayacaktı ve nihilizmi şiirsel pratiğiyle aşacaktı. Bu görüşlerin sadece yansıma yapılmaksızın önyargılar tarafından beslenmediğini, ayrıca çok ağır metodik yanlılara dayandığını, yani bunun kategorik olarak yanlı olduğunu bir başka yerde detaylıca anlattım.<sup>1</sup> Bu makalenin dar penceresinden sizlere öncelikle Zerdüşt’te bilinen biçim belirleme problemleri etrafında dönen yansımaları tanıtmak istiyorum fakat bunu yaparken parodik işlemlerinin doğası ve statü sorusu üzerine yoğunlaşacağım. Nietzsche’nin başyapıtının tartışmalı estetik ve felsefi değeri veya değersizliği sorusu bence — benim ana tezimin enterpretasyonu bu — Nietzscheyen

\* Bu tekst benim Kasım 2000’de Alman Filoloji Enstitüsü Aarhus’da ve Aralık 2001’de UWM Olsztyn Alman Dili Ve Edebiyatı kürsüsünün düzenlediği oturumda verdiğim iki konferansa ait.

\*\* Katedra Filologii Germańskiej, UWM, Prof. Dr.

\*\*\* Öğrenci, Viyana Üniversitesi, Felsefe Bölümü, osmansamur@me.com

<sup>1</sup> Claus Zittel, Nietzsche’nin “Böyle Buyurdu Zerdüşt”ünün estetik kalkülü, Würzburg 2000.

filozofemlerinin formülasyonu için estetik sunumun önemini sonunda sadece genel ve önkoşulsuz şekilde ileri sürmek yerine somut olarak yorumlananın temeline oturtulduğunda çözülebileceğini düşünüyorum. Nietzsche'nin aforistik düşüncesini anlamak için bu sürekli denendi ama özellikle Zerdüşt için bu şimdiye dek neredeyse hiç yapılmadı. Zerdüşt hakkında yürütülmüş felsefi kanattaki araştırmalar inatçı şekilde içeriğe odaklı oluşuyla karakteristik: adet üzere Zerdüşt yorumlanırken ihtiyaca göre, sunum şekline ve kontekste bakılmaksızın, belirli yerlerin izole şekilde enterprete edildiği bir tractatus olarak ele alınıyor. Zerdüşt, felsefi *exegesis*'e kalıtlardan elde edilen yorumlamaların açıklayıcı şekilde ispat edilebilmeleri için çoğunlukla dekoratif alıntuların kaynağı olarak hizmet eder. Öte yandan, Zerdüşt'ü alman perspektifinden ele alan enterpretasyonlar için geçerli olan, çoğunlukla formal olan hususilikleri tasvir ederek yetinmeleri ve felsefe tarafından önlerine konulan yorumlamaları sadece bilinçsiz şekilde anlamalarıdır. Felsefi bakış açısı edebi bakış açısıyla çaprazlanıp birbirlerini denetlemeleri ve kademe kademe birbirlerini gerekçelendirmeleri sağlandığında, daha önceki araştırma sonuçlarına tam karşıt sonuçlara varılır. Genel olarak Zerdüşt, kendisini kesin bir şekilde disiplinlerarası temellendirilen araştırma ışığında Nietzsche'nin eleştirel pozisyonunun arkasına düşme olarak değil, aksine onun estetik formdaki tutarlı şekilde hayata geçirilişi olarak göstermektedir. Öncelikle Zerdüşt'ün görünürde sadece formal karakterize edilmiş şeklinden yola çıkmak istiyorum: dikkatli Zerdüşt okuru hemen alıntulamaların ve kinayenin aşırı şekilde Nietzsche tarafından kullanıldığını ve edebi ve felsefi tradisyonlarla ilişkilendirmeye gittiğini fark edecektir. Zerdüşt kinaye ve atıf yoğunluğu konusunda kendisine rakip bulunamayacak niteliktedir. Hiçbir satır yoktur ki, birden fazla tekstlere, topoi'lara ve paralel noktalara değinilmemiş olsun. Zerdüşt'ü yorumlamada ortaya çıkan sorun, dikkate alınan her pasajda ilk tekst anlamının ötesinde daha fazla anlam katmanlarının olması ve bunların, eğer ki pasajın manası uygun bir şekilde anlaşılacak isteniyorsa, açıklanmaları ve birbirleriyle ilişkilendirmeleri gerektiğidir. Bu bulgunun ne kadar önemli olduğu, çoklu ilişkilendirmenin sunulmasıyla belli tefsir opsiyonlarını favorize eden, sabitlenebilir öğretim envanterinden yola çıkan ve Nietzsche Zerdüşt şiiriyle sanatı „yaşamın“ veya „güç isteminin“ emrine sunuyor gibi yorumlamaların baştan hak sahibi olmadığı gerçeği göz önüne alındığında ortaya çıkıyor.

Tekst yapısının tanımlayıcı saptanışı için bile Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün metinlerarası yoğunluğu<sup>2</sup> büyük zorluklar yaratır. Ulysses'de olduğu gibi Zerdüşt'e parodi edilen ve ona yapısını veren belirli bir pretekst eklenemez. Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün formal ve içeriksel olarak refere ettiği elementlerden ve Nietzsche tefsircileri tarafından yorum

<sup>2</sup> Vgl. C. Zittel, „Von den Dichtern.“ Quellenforschung versus Intertextualitätskonzepte am Beispiel eines Kapitels aus Nietzsches Also sprach Zarathustra." In: Quelle - Text —Edition. Beihefte zu e d i t i o Bd. 9, hrsg. von Anton Schwöb, Erwin Streitfeld und Karin Kranich-Hofbauer, Tübingen 1997, S. 315-332.

foliyosu olarak sunulan ne İsa'nın hayatı, ne Buda'nın kutsal efsaneleri, yani Avesta<sup>3</sup>, ne *Binbir Gece Masalları*, ne Altın Eşeğin<sup>4</sup>, Faust'un ve Empedokles<sup>5</sup>'in kaderi, Politeia<sup>6</sup> öğretileri ya da Sempozyum<sup>7</sup> (Symposion) kendi başına tefsircinin eline bütün olarak işe yarar bir enterpretasyon örneği vermiyor. Sonuç olarak Zerdüşt'te çoğunlukla geç dönem sanatsal tasvir diye nitelendirebileceğimiz reaktif-refleksif estetik yöntemlerden yararlanılır. Bunlar ismen şunlardır: parodiler ve özellikle öz-parodi, hiciv (travesti), acı alay, pastiche, ironi, illüzyon kırılmaları, montaj, aşırı alıntılama, bilinçli fiksiyon, kafa karıştırıcı kompleks anlatım durumları veya anlatım biçiminde kırılmalar.

Ben kendimi bugün Zerdüşt'te tradisyonla ilişkilendirilen analiz metodlarından bir tanesiyle, yani parodiyle sınırlamak zorundayım ve bu yüzden şimdi Nietzsche'nin Zerdüşt'ünde kendisini gösteren parodi anlayışını öncelikle genel, ondan sonra da örnek niteliğindeki bireysel araştırmalarla yakından karakterize etmeye çalışacağım.

## 2. Zerdüşt'teki trajik sevinç ve ciddi parodi

“Okumak Ve Yazmak üzerine” adlı olan konuşma „En yüksek dağlara çıkan, güler tüm yas-oyunlarına ve yas ciddiyetlerine (4.49)<sup>8</sup>” diye tanımlanır ve bu cümleler Zerdüşt'ün üçüncü bölümüne programatik anlamda motto olarak en başa konulmuştur. Bir mektupta Nietzsche, Zerdüşt'ü bir “soytarının ruh haliyle” yazdığından bahseder (KSB 7.12). Bunun tam aksi de şu ifadedir: “Her kim ki Zerdüşt'ün sevinçleri karşısında göz yaşı dökmek zorunda kalmıyorsa, o kişi benim dünyama henüz çok uzak, bana çok uzak olandır” (Franziska Nietzsche'ye, Ekim 1884, KSB 6.529). Zerdüşt'ün sevinci bu yüzden yakından incelenmelidir. Genel olarak ilk önce Nietzsche'deki sevinç düşüncesinin bir ciddiyetle birlikte kendisini gösterdiği gözlemlenebilir: “Ben ciddi şeylere kaba şaka kuyruğu takarım” diye Brandes'e anlatıyor Nietzsche (KSB 8.310). İyi bilinen şeylerden bir tanesi de Nietzsche'nin yunanlıların lafta “şen oluşlarına” karşı olan ve onların varlığın dehşet vericiliğini bildikleri için olimpiik bir yalancı dünya tasarladıklarını içeren itirazlarıdır. Bu şey Nietzsche'nin kendi sevinci için de bir önşart

<sup>3</sup> Vgl. Hushang Mehregan, „Zarathustra im Avesta und bei Nietzsche - Eine vergleichende Gegenüberstellung” in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 290 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Kathleen M Higgins, Nietzsches „Zarathustra”, Philadelphia 1987 und: Dies.: „Zarathustra IV and Apuleius: Who is Zarathustras ass?” In: International Studies in Philosophy XX/3 (1988b), S. 29-53.

<sup>5</sup> Vgl. Vivetta Vivarelli, „Empedokles und Zarathustra: verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang”, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 509-536

<sup>6</sup> Vgl. Stanley Rosen, The mask of enlightenment. „Nietzsche's Zarathustra”. Cambridge University Press 1995.

<sup>7</sup> Gary Shapiro, Nietzschean Narratives, Indiana University Press 1989, S. 100 ff. bunu öneriyor

<sup>8</sup> Nietzsche'nin yazıları genellikle cilt- ve sayfa sayılarıyla alıntılanır: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), 15 Bde. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980. Böyle buyurdu Zerdüşt'teki alıntılama yazıda direkt olarak belgelenmiştir.

olarak kabul görmektedir: “Belki de ben, yalnızca insanın niçin güldüğünü en iyi bilenim. İnsan, sadece o denli derin acı çeker ki, o gülmeyi icat etmeye mecbur kaldı. En umutsuz ve en melankolik hayvan, haklı olarak en şen şatır olanıdır.”<sup>9</sup>

*Şen Bilim*'in önsözünde Zerdüşt'e uygulanmış ikircikli bir sevinç belirlenimi bulunuyor. Bu yazı erken versiyonunda dördüncü kitaptan sonra sona ermişti. O zamanki son aforizma *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün neredeyse harfiyen aynı başlangıcından oluşuyordu ama incipit tragoedia başlığıyla süslenmişti. Geç dönem önsözünde Nietzsche şu şekilde bir netleştirmeye gitmişti: “İncipit tragoedia” — bu düşünceli-sakıncasız kitabın sonu: Herkes dikkatli olsun! Kötü ve kinci bir şey kendisini bildiriyor: incipit tragoedia bu şüphesiz.<sup>10</sup> Trajik ve komik şeyler Nietzsche tarafından Zerdüşt'ü baz alarak ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlanır. Nietzsche'nin bu şen kitabına güvenilemez. Tekst şen gibi gözükmüşse, bu şen durum bir problem olarak tanınmalı ve yanlış anlaşılmalıdır. Nietzsche fulminan bir itirafında “neden bu kitabın yanlış anlaşıldığını” çok iyi bildiğini ya da daha açık bir şekilde: neden sevincinin; ışıldayana, yakına, basit olana, düşünceye duyduğu neredeyse keyfi arzusunun kendisini bildirmediği, daha ziyade bir sorun olarak görüldüğü, bir sorun olarak rahatsız ettiği... bu sevinç bir şey gizliyor, bu yüzeye olan istenç derine olan bilgiyi açık ediyor, bu derinlik nefesini veriyor, donduran soğuk bir nefes; ve totalim ki bu kadar neşeliyken müzikle dans etmeyi öğrendik, belki de bu dans etmek için değil de, yeniden ısınmak için olmasın? Kabul etmeliyim ki: derinliğin biz insanları sevincimize onu şüpheli göstermemekten çok ihtiyaç duyarız; ve eğer sadece dans etmeyi bilen tek bir tanrıya inanıyor olsaydık, bu şeytana çok fazla inanmaktan, yani ağırlığın ruhu tarafından sıkça ve çok sert bir şekilde yüklü olmaktan kaynaklı olurdu. Hayır, bizim sevincimizde kendisini açığa vuran pesimist bir şey var, bu görünüş, her görünüş hakkında bilgi sahibiyiz çünkü biz görünüşü seviyoruz, ona tapıyoruz ama sadece varlığın kendisi hakkında kuşku-landığımız için... Ah, neden sadece bizim sanata ihtiyaç duyduğumuzu tamamiyle anlayabilseydiniz, alaycı, tanrısal bir sanata.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> KSA 11, S. 571. Vgl. auch: „Es scheint, wir wissen uns selber als allzu zerbrechlich, vielleicht schon als zerbrochen und unheilbar; es scheint, wir fürchten diese Hand des Lebens, daß es uns zerbrechen muß, und flüchten uns in seinen Schein, in seine Falschheit, seine Oberfläche und bunte Betrügerei; es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste“ (KSA 12, S. 79).

Öyle gözükmüyor ki, biz kendimizi çok kırılğan, belki de kırılmış ve dermansız biliyoruz; öyle gözükmüyor ki biz hayatın eli karşısında korkuyor, bizi kırması gerektiğini düşünüyor ve görüntüsüne, yanlışlığına, yüzeyine ve renkli aldatılışına sığınıyoruz; öyle gözükmüyor ki, inanılmaz üzgün olduğumuz için sevinçliyiz. Ciddiyiz ve uçurumu tanıyoruz: bu yüzden bütün ciddi şeylere karşı kendimizi koruyoruz. (Çev.: Osman Samur)

<sup>10</sup> Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft (=FW), Vorr. 1.

<sup>11</sup> Sevinç sorunu Nietzsche tarafından, daha sonra kaleme alınmış *Şen Bilim*'in beşinci kitabının tanıtıldığı aforizmada lüsid şekilde anlatılıyor ve konumu itibarıyla Zerdüşt'le dramaturjik anlamda sıkıca birbirine geçmesinin sebebi incipit tragoedia bildirisiyle (yani *Şen Bilimin* bir önceki

Bu sevincin asıl sebebi, tanrının ölümünden sonra – ki bu *Zerdüşt*-konusunun başlangıcından önceye dayanır – uğruna trajik pathos'la kaybolup gidilebilecek bir gerçeğin ortada kalmamasında görülmelidir. Eğer yeni gerçek artık gerçeğin olmamasından ibaret ise, bunu zikredene geri kalan sadece kaba şakadır – o da pişmanlıktan. Veya bir başka deyişle, tragedyacıya geri kalan artık trajikliği parodileştirmektir.<sup>12</sup>

kapanışında) ve Zerdüşt başlangıcının arasına kendisini sıkıştırması. O, başlığıyla şimdiden şunu açıklayacağını bildiriyor: sevincimizin neyi ifade ettiği. Nietzsche burada özgür ruhun iyimserliğini, belirli bir kaçınılmazlığa sahip aldanmanın bir ifadesi olarak açıklıyor. Nietzsche şu senaryoyu çiziyor: En büyük, en yeni olagelmenin- Tanrı'nın ölmesinin, [...] ilk gölgeleri, Avrupa'nın üzerine düşmeğe başladı bile. Olagelmenin kendisi, anlayışlı çokluğun anlama sığasından öyle büyük, öyle uzak, öyle ötede ki, onlar onun ha berlerinin ulaşmış olduğunu düşünecek durumda bile değil. -Bu olagelmenin gerçek anlamını çok kişinin bildiği daha da az varsayılabilir. Bozulmanın, yırtılmanın, yıkımın, batışın bolluğu yaklaşmaktaydı. Nietzsche şu retorik soruyu soruyor: bu kocaman yıldı mantığının önde gelen duyurucusu, öğretmeni; kasvetin, güneş tutulmasının, dünyadaki isteği herhalde henüz hiç gerçekleşmemiş yalvacı rolünü oynamaya zorlanmış olanlardan hangisi yeterince öngörebilir. Dikkat çekici şekilde Nietzsche bu peygamberliğini ne ne kendisi ne de özgür ruh için talep ediyor. Daha ziyade şu deniliyor: Bizlere: Doğuştan bilmece bilenler [...], gelecek yüzyılın öncülerine, erken doğanlarına bile, çok geçmeden Avrupa'yı saracak gölgelerin ancak şimdi görülmesi gerekiyordu. Niçin biz ileriye, yaklaşan karanlığa bakanlar bile, ona gerçek bir işin içinde olma duygusu olmaksızın, en başta da kendimiz için hiçbir korku, kaygı duymadan bakıyoruz? Yoksa, bu olagelmenin ilk sonuçlarının fazlaca mı etkisi altındayız hâlâ?- Bu ilk sonuçlar, bizim için doğmuş olan sonuçlar, beklenebileceğin tam tersi. Hiç de üzücü, iç karartıcı değiller, tersine sanki daha çok yeni, seyrek betimlenebilen bir ışık, mutluluk, kurtuluş, canlılık, yürekleme, tan sökümlü gibi onlar. Gerçekten, "Yaşlı tanrının öldüğü" haberini duyduğumuzda, biz filozoflara, "özgür ruhlar" a sanki üzerimizde yeni bir gün doğmuş gibi geliyor; yüreğimiz şükranla, şaşkınlıkla, önseziyle, beklentiyle dolup taşıyor, - uzun bir süreden sonra çevren, tekrar açık görünüyor bize" (FW 343 Henüz özgürleşim izleniminin altında özgür ruh, sübjektif coşkusunda, kendi tan sökümlerinin bir geleceği olamayacağını, kendi tasarımlarının bir temeli olmadığını ve objektif olarak gerçekleşen çözümlene hareketinin bir parçası ve kurbanı olduğunu fark edemiyor. Kendi özgürlüğünü „geleneksel değerlere karşı“ koruyamıyor ve, farkına varması mümkün olmadan onun çöküş girdabına kapılıyor ve sözde bağımsızlığı geçici illüzyona dönüşerek güçsüz kınıyor.

<sup>12</sup> Bunun için Nietzsche'nin Wagner'in Parsifal'ine olan retorik sorularını karşılaştır: "Parsifal'de ciddi miydi yoksa? İnsan bunun tersini tahmin etmeye, hatta dilemeye heveslenebilir zira, – Wagner'in Parsifal'inin neşeli bir şey olarak tasarlanmış olduğunu, tragedyacı Wagner'in bize ve kendine, her şeyden önce de tragedyaya, tam da Wagner'e uygun ve yaraşır biçimde, adeta bir kapanış oyunu ve Satir dramı ile veda etmek istemiş olduğunu, trajik olanı kendisi üzerine, bir zamanların tüyler ürpertici tüm yeryüzü ciddiyeti ve yeryüzü sefaleti üzerine, çileci idealin doğaya aykırılığının en nihayet aşılması olan en kaba biçimi üzerine en mükemmel ve en muzip türden aşırı bir parodiyle veda etmek istemiş olduğunu yani. Dedim ya, büyük bir tragedya yazarına bu yaraşır: o tragedya yazarı her sanatçı gibi, büyüklüğünün en son doruğuna, kendi sanatını kendi altında görebildiğinde, – kendine gülebildiğinde ulaşır ancak." (Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* III; 3) Vgl.: Beate Müller: Komische Intertextualität: Die literarische Parodie, Frankfurt 1994, Kap. 2; Theodor Verwey und Gunter Witting: Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung, Darmstadt 1979, Kap. 1; Wolfgang Karrer: Parodie, Travestie, Pastiche, München 1977, S. 10 f.; und Winfried Freund: Die literarische Parodie, Stuttgart 1981, Kap. I. Bahsi geçen yazarlar işe yarar bir çözüm önerisi bulduklarını savunuyorlar ve meslektaşlarının reddediyorlar. Beate Müller bu konudaki en iyi düşünümlemeyi belirleme girişiminin zorluklarını

Ancak „parodi“ terimi burada edebibilimsel terminüs olarak daha neyi kastedebilir? Ve: Nietzsche ama böyle ciddi parodiyi somut olarak nasıl uygulamaya döküyor? *Zerdüş't*e formal anlamda incil-parodisi gözüyle bakmak, Nietzsche araştırmalarının basmakalıplarından bir tanesidir. Literatürteorik anlamda parodi teriminin kesin bir belirlenimi yoktur.<sup>13</sup> Parodi araştırmaları kapsamında hakkında konsensüse varılabılmış tek görüş, maalesef parodi kavramının belirlenimini hakkında fikir birliğinin henüz sağlanamamış olduğu görüşüdür. Öyle ki, onun bir tür veya basit bir yazılış olup olmadığının çözümünde bile sözbirliği sağlanamamıştır. Gustav Gerber'in eski tanımının anlamına Karl Pestalozzi herhangi bir yankı görmeksizin dikkat çekmiştir.<sup>14</sup> Gerber'e göre parodi, orijinali, kendisine has olan içeriğinde, kendi özünde ya da etki türünde, aynı kelime kullanımı sayesinde gerek şakacı ve alaycı şekilde ağırlığını bozmak olsun, gerek fevkalade birinin fevkalade söylediği şeyi sadece anımsamak anlamında kendi anlatımı için gelişmiş bir etki yaratabilmek ve ilgi sağlayabilmek olsun, vurmaya, en azından dokunmaya çalışır.

Gerberin listesinin ayrıcalığı, pretekstlere olan gülünç atıflar hariç başka şeyleri bilmesi olsa da, yine de eksiktir. Gerber'in bütün tanımlamalarına, parodi edilen ilgili tekst doğrultusunda bir değinme sağlayabilme çabası ortaktır. Bazı teorisyenler kendilerini parodinin saptanmış olarak bir örneğe bağımlılığından ötürü, bunu parazit bir sanat şekli olarak tanımlamakta haklı görmüşlerdir.<sup>15</sup> Boyle bir karakterizasyon her

---

sıralayarak veriyor. Benim Nietzsche'de gösterdiğim parodinin özgönderimsel imkanları hakkında herkes susmayı yeğliyor. Genette tarafından vurgulanan „ciddi parodi“ varyantı (Gerard Genette: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt 1993, S. 42 ff.) tek taraflı gülünç anlayışından vazgeçme anlamında kesin bir gelişim sunmaktadır (her ne kadar Gerber'in hemen akabinde verdiği definisyona göre gelişim, daha ziyade geri kazanımı tasvir etse de). Hiç değilse Genette öz-pastiche kavramını biliyor. S. 168.

<sup>13</sup> Karl Pestalozzi: „Nietzsches Gedicht ‚Noch einmal eh ich weiter ziehe...‘ auf dem Hintergrund seiner Jugendlyrik“, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), S.103. Aynı pasajda Pestalozzi de parodinin definisyon noksanlığı hakkında yakınıyor.

<sup>14</sup> Pestalozzi Gerber'i *Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte'deki* (hrsg. v. W. Kohlschmidt u. W. Mohr, Berlin 1972, S. 12.) parodi yazısına göre alıntılıyor.

<sup>15</sup> Zerdüş't örneği üzerinden Nietzsche araştırmacıları için tipik itham edici şekilde bunu Joachim Goth yapıyor: Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen 1970, S. 99: „daß die Parodie des lutherbiblischen Sprechstils einen meist peinlich wirkenden Irrweg darstellt, kann heute kaum mehr bezweifelt werden“ und Beda Allemann (I r o n i e u n d Dichtung, Pfullingen 1956, S. 48): „Jedenfalls hat der Nietzsche des Zarathustra seine eigene Sprache noch nicht ganz gefunden; er parodiert inzwischen einen biblisch-hymnisch-feierlichen Sprechstil“. Symptomatisch betrachtet, ist Allemanns selbstgewisser Befund nicht nur deshalb interessant, als er einen allenthalben anzutreffenden Urteils standpunkt in seiner Beschränktheit treffend exemplifiziert, sondern auch insofern als mit ihm zugestanden wird, die Sprache des Zarathustra sei nicht naivisch, sondern parodistisch. Das parodistische Sprechen ist jedoch nur aus vorurteilsbehafteter, ästhetisch konservativer Wertungsperspektive als ein Versagen anzusehen. Nüchtern betrachtet, ist dies ein Kennzeichen modernen Dichtens, in welchem sich gerade die allgemein gewordene Problematik reflektiert, dichterisch überhaupt zu keiner „eigenen Sprache“ mehr finden zu können. Auch



ne kadar parodi yaparkenki özgürlükleri küçümseyerek hedefin çok ötesine nişan alsada, onunla yaygın olan temel düşünce, yani bir tarafta (bilinen) tradisyonun tekstinin durması gerekliliği, öteki tarafta da her ne şekilde olursa olsun, reseptif-reaktif olarak tekste bağlantıya giren bir yazarın bulunması gerekliliğiyle açıklanır. Ancak Nietzsche'de alışlagelmiş tanımlama çerçevesine girmeyen ve bütün denemelere rağmen, pretekstlere olan söz konusu atıf türlerinin belirlenmesinde olağanüstü zorluk çıkaran bir başka seçenek gözlemlenebilir. Bu, parodi işleminin öz-ironik kullanımı olarak tanımlanabilir: öz-ilişki olarak parodi.<sup>16</sup>

Bu durum, Nietzsche'nin başkahramanı olan Zerdüşt'ü görünürde gülünç örneklerle pozitif olarak ilişkilendirdiği, örneğin vaaz stilini taklit ettiği zaman geçerlidir. Burada sadece taklit edilerek örnek gülünç duruma düşmüyor, eleştirinin oryantasyonu da (aynı zamanda) tersine çevirilebilir hale geliyor: yazarın kendisi veya tradisyon tarafından saygınlığını kaybetmiş retorikten her kim istifade ediyorsa; örneğin, asınmış ifadelere başvuran, saçma sapan resimler kullanan, tipik bir vaiz sesiyle boş ve abartılı bir pathos'a kayan, ya kendini istemeden itibarsızlaştırıyor, ya da – eğer ki bunu bilinçli bir şekilde yapıyorsa, kendiyile alay ediyordur. Bir retor kendini ancak kendisine düşmeyen bir pathos'la sunum yaptığında, ona uygun olmadığı veya o arada eskimiş ve kendi dönemine yakışmayan üstün konuşma tarzlarına kalkıştığında gülünç hale getirir. Bu tutumu, formüllerinin eskimişliği hakkında bilinçli olması ve kendisini küstah rolünde parodi etmesi durumunda ironik olurdu. Özellikle incil ile ilgili tasvirlerle alakalı kullanımında Nietzsche'nin Zerdüşt dışında sadece altında yatan dini düşünceyi değil de, aynı zamanda sunum şeklini (örn. hayali konuşma) eleştirisel olarak analiz etmesi, burada içeriğin blasfemik şekilde değiştirilmesi ve tradisyonel konuşma tarzının korunmasından ortaya çıktıktan zıtlık sayesinde gülünç hale getirilmesi gerektiği, incile dayalı içeriklerin basit bir parodisinin önümüzde durduğu varsayımında bulunmamıza kesinlikle sebep olamaz. Eğer bu şekilde anlarsak, elde Zerdüşt'e son derece vasat, çabalayan ve her şeyden önce çabuk tükenen bir şakacılık atfeden bu genel düşünceye katılmaktan başka bir şey kalmıyor. Bir söylemin ironik bir anlam ifade edip etmediği, bazı şüphe durumlarında kesin bir şekilde kararlaştırılamaz. Ancak

---

Sander L Gilman's Studie zur Parodie bei Nietzsche (N i e t z s c h e a n parody. An introduction to Nietzsche, Bonn1976)betont einseitig die Abhängigkeit dieser von ihrem Gegenstand. Durch die Parodie werde das neue Denken in konventionelle Muster der Vergangenheit integriert (ebd., S. 32 ff.). Sie sei daher gerade nicht originell. Gilman unterschätzt offenkundig die zerstörerische Kraft der Parodie.

<sup>16</sup> Bu parodi belirlenimin mümkün olduğunu Wolfram Groddeck *Şen Bilim*'in mottosu vasıtasıyla gösterdi. „Die neue Ausgabe der fröhlichen Wissenschaft“, Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In Nietzsches Studien 26 (1997) S. 184-198, burada: S.198.: Benim yorumlamamla olan teatimle birlikte Zerdüşt'le alakalı bu parodi belirlenimi artık Karl Pestalozzi tarafından da bir seçenek olarak kabul ediliyor. Bu güzel denemeye karşılaştırılabilir: „Zarathustras prophetische Reden im Kontext der Epoche“, in: PeterVillwock(Hg.),Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Basel 2001.

yazarın, dolaylı ipuçlarıyla konuşma tarzını açıklığa kavuşturma imkanları bulunuyor. Ironiyi signalize etmek için yaygın uygulama, güçlü abartmalarda bulunmaktan geçer. Bu gibi abartmalar Zerdüşt'te kolayca farkedilebilir. Zerdüşt'te aynı zamanda sıkça kullanım gören araçlardan bir tanesi de illüzyon kırılmasıdır.<sup>17</sup>

Bununla birlikte ilgili konuşmacı tanınıyorsa, kolayca ironik söylem ve onun diğer ifadelerinin denksizliği ironi sinyali olarak algılanacaktır. Eğer ben Nietzsche'nin Zerdüşt-stilini sadece yabancı parodisi olarak değil de, (öz) ironi olarak değerlendiriyorsam, bu aynı zamanda diğer yazılarda kendisini gösteren bilgiye dayalı paradoksla alakalıdır: Tanrı öldükten sonra hala nasıl kutsal bir kitap yazma istenebilir? Buna en yakın cevap, hem kendisinin böyle bir şeyi yazma girişimine hem de kutsal kitaplara parodi olarak olacaktır. Zerdüşt-evangelyumunu yazmak gibi bir istek, Nietzsche tarafından ciddi anlamda gelmiş olamaz. Ancak parodi yapılarak neşeli bir oyun değil, az önce bahsedilen, Tanrı'nın ölümünden sonra sadece sahte Tanrılarla mümkün olması sorunu başlatılmış oluyor; artık gerçek bir şey yaratamayacak olmak ve onun yerini kaba şakaların alması, görünüşte bu basit eğlencenin en acı zeminini hazırlıyor ve onun öz-yansıması sonucunda varsayılan şen-olumlayıcı Zerdüşt-sevincinin ortadan kalkmasına neden oluyor. Bu parodi trajik bir çekirdeğe sahiptir. Parodinin öz-ilişki olarak yorumlanması – şu kadarı söylenebilir – Zerdüşt – teksti konunun ilerleyişiyle

<sup>17</sup> Bir örnek vermek gerekirse: Zerdüşt'teki tekil ifadeler anlatım konteksti vasıtasıyla kesin bir fiktif karaktere sahip oluyor. "Hayal ve Bilmecce" adlı bölümde 'bengi dönüş'e ait pasajlar çeşitli şekilde perspektiflik kırılma yaşadığı kompleks bir anlatım bağlamına entegre ediliyor. Örneğin „Hayal ve Bilmecce“ adlı önemli bölümdeki tasvir, öyküsel anlamda çok kademeli olarak kurgulanmıştır: 1. Zerdüşt'ün gemisinde onun günler süren suskunluğunu içeren fiktif ve ve masalsi durumu anlatan bir anlatıcı ortaya çıkıyor; 2. bu durum daha detaylı olarak gemideki kişilerin birbirlerine türlü türlü yolculuk hikayeleri anlattıkları şeklinde tasvir ediliyor ("çünkü duyulması çok tehlikeli ve çok tuhaf şeyler oluyordu uzaklardan gelip daha da uzaklara giden bu gemide", 4.197) 3. Zerdüşt, bu anlatılan hikayelerden büyülenmiş bir şekilde, kendisi anlatmaya başlıyor. Kendi anlattığı hikaye bu türden hikayelere katkı olarak giriş yaptığı için, denizci hikayesi olarak belirlenmiştir. 4. Zerdüşt bir suret (hayal)'den bahseder. Akabinde cüceyle bengi dönüş hakkında kavgasını içeren bir vizyondan haber veriliyor. 5. (4.200) Ondandı sonra, Zerdüşt'ün sözlü tartışmasına bağlı ve rüyası içindeki düşünümlemeleri bir monolog haline dönüşüyor. 6. Zerdüşt'ün aklına köpeğin ulumasıyla birlikte birden çocukluğundaki korkunç hatıralar geliyor ve bunun üzerine o 7. ne uyanık olduğunu, ne de rüya gördüğünü idrak edemediği bir duruma düşüyor ve 8. bir sonraki vizyonu olan, çobanın ağzına sızan yılan vizyonunu görüyor. Bunun üzerine tasvir edilen, çobanın yılanın kafasını kopardığı sahne düzenli olarak bengi dönüşün bir doğrulaması olarak yorumlanmıştır. Fakat az önce tasvir edildiği üzere bu doğrulama sadece Zerdüşt'ün rüyasında gördüğü ve gemide bir haydut tabancası olarak anlattığı ve bu anlatıcı tarafından masal anlatısına entegre edildiği vizyonla gerçekleşiyor. Zerdüşt'ün kendisine çobanın kim olduğu sorusunu sorduğu ve sonrasında aslında o kişinin kendisi olduğunu vahyettiği başka iritasyonlar da ekleniyor (4.273) Ancak daha önce tam da bu duruma dahil olmamaya çalışıyordu: "Zerdüşt bir sürünün çobanı ve köpeği olmamalı!" (4.25) „Çoban olmamalıyım ben, mezarıcı olmamalıyım“ (4.26) Claus Zittel „Brüche, Sprüche, Brüche, Widersprüche. Probleme der Zarathustradeutung“, in: Nietzscheforschung 8, Berlin 2002).

gittikçe kendi kendine değindiği için daha da makul hale gelecektir. Bu şekilde onun önceden pretekstlerin parodilerinde ortaya konulmuş olan öz-refleksif özelliği giderek daha fazla ortaya çıkmakta ve sonunda tekst organizasyonunun belirleyici ilkesi olarak görülebilir hale gelmektedir. Öz-parodinin estetik işlemi kendisinin yabancı tekstlere olan başlangıçta açıklanmamış şekilde mevcut eleştiri önkoşulları hakkında yansıma yapmakta ve bunları kararlı bir şekilde kendi girdabına çekmektedir. Bu yüzden Zerdüşt-tekstinin kendi kendisiyle olan parodistik ilişkisi daha doğru bir şekilde kendi kendini ortadan kaldırma ilişkisi<sup>18</sup> olarak belirlenebilir ki, bu kendi kendini ortadan kaldırma işlemi üç adımla açıklanması gerekir:

1.: yabancı parodi, yani başka pretekstlerin parodisi,

2.: yabancı parodideki öz-parodi

Ve 3.: – vidayı bir tık daha çevirdiğimizde – tekstlerde kendisinin önceden temsil etmiş olduğu parodi görüşleri, uyguladığı işlemleri, kullandığı formlar vasıtasıyla olan öz-parodi.

Zerdüşt-tekstinde bu kavramsal kademeleme aynı zamanda büyük ölçüde parodistik işlemlerin zamansal dizisini de belirler. İlk kitaplarda yabancı parodiler ağır basarken, konunun ilerleyişinde ciddileşen diğer parodi varyantları daha sık devreye giriyor ve neredeyse her cümlede Zerdüşt'ün önceki söylemlerine değinilen dördüncü bölümde eski bölümlerin parodileştirmeleri açık bir şekilde domine eden özellik olarak meydana geliyor. Bir diğer düşünce icraatı olarak Nietzsche araştırmalarındaki alışlagelmiş anlayışa kıyasla parodi şikayet edilirken, onun pretekst bağımlılığı bu bakımdan aynı zamanda bayağı olan estetik bağımlılığın bir ifadesi olmak yerine, geç dönemliliğinin<sup>19</sup> açık bir itirafı anlamına da gelebilir. Özellikle kültürel dekadans dönemlerinde tesadüfi olarak çok sıklıkla görülmemekle birlikte parodi, sanatsal özgünlüğün genel krizlerinde sorumluluğunu yerine getirebilmektedir. Bu geç dönemlerin estetik anlamdaki ifade edilmiş şeklidir çünkü kendi bağımlılığını kabul etmiş ve şimdiye dek geçerli olan kültürel paradigmanın dışına çıkan yeni bir dil bulduğunu gerçekmiş gibi göstermeye gitmemiştir. Bu tarihi bir bilincin kendisini ifade ettiği ve bir sona doğru hareket ettiği gerçek bir geç dönem stilini temsil etmektedir. Reflektif yıkıcılık, parodik bozunma, formun kendi kendini yok etmesi haricinde hiçbir şiirsel tasarım mümkün görünmemektedir.

### 3. Fareler ve üstinsan üzerine

“Henüz sözüm hiçbir dağı yerinden oynatmadı”

Şimdi biçimsel tarafından inceleyeceğim ve daha sonra kısaca yorumlayacağım parodi formunun öz-refleksif tersinimi için çarpıcı örneği Zerdüşt'ün dördüncü bölümünden aşağıdaki şu alıntı veriyor. Bu alıntı „Daha Yüce İnsan“ adlı bölüme ait

<sup>18</sup> Kendi kendini ortadan kaldırma figürünün Nietzsche'nin düşüncesinin ana hatlarından bir tanesini oluşturduğunu *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995 açıklamaya çalıştım.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Müller (1994), S. 83-84.

ve birzandan alıntılanacak ve onu direkt takip eden bölümde sadece bu konuşmanın içerisinde üstinsandan dördüncü bölümün tamamında açık şekilde bahsedildiği ve bu bahsetme Zerdüş'tün üstinsan öğretisinin son metne içkin cevaplarını oluşturduğu için ayrı bir anlam ifade ediyor. Pekâlâ! Hadi bakalım! Siz, daha yüce insanlar! İşte şimdi insan geleceğinin dağı doğum sancıları çekiyor. Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki, – üstinsan yaşasın. (4.357).

“Dağ fare doğurdu” deyimini kolayca parodileştirilmiş bir örnek olarak farkedilebilir ve bu deyim genel olarak ‘fazla büyütülen şeyden sonuç olarak bir şeyin çıkmaması’ anlamına gelir.<sup>20</sup> Peki Nietzsche’de ortaya ne çıkıyor? Parodi terimi burada ders kitabındaki gibi uygulanırsa şöyle denilmeli: Başka dağlar sadece fare, Zerdüş'tün insan-geleceği dağı ise ama üstinsanı doğurur.

Bu hiçbir şekilde ikna edici değil; fare ve üstinsanın birleştirilmesi sonuncusu hakkında şüphe uyandırıyor, (hayır: fare değil: üstinsan!), çünkü onu her şeyden önce doğuranın fare olarak anlaşılabilmesi şüphesine bırakıyor ve burada olay yok yere çok fazla büyütülüyor. Parodi edilen deyim Zerdüş'tün vurgulamasına sırtını dönüyor; burada bir taraftan dağ ve fare arasında, öteki taraftan da Zerdüş'tün kapsamlı retorik ve üstinsanı arasında bir analogi oluşturuluyor. Zerdüş böylelikle çok fazla vaatte bulunan ama bunların hiçbirini tutmayanların tradisyonuna yerleştiriliyor. Ama bu şekilde kendisi sıralayan ne de olsa o ve bunu dikkatli okur için kolay ayırt edilebilir şekilde yapıyor. Zerdüş'tün „dürüstlüğü“, – “Deyimi bilen kişi için ne dehşet verici”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Bu vesileyle bir başka yanıltıcı nesnelleştirme tekniğinden bahseden bilgiyi izah etmek istiyorum: Kaynak olarak orada „Hor. ars 139” belirtiliyor. (Friedrich Nietzsche: ‘Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Abt. VI, Bd. 4: Marie-Luise Haase: Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra, Berlin und New York 1991, S. 930). Horatius şüphesiz ki bu deyimın aktarımı konusunda ünlü bir tanık ve bu yüzden “parturient montes, nascetur ridiculus mus”a olan atıfa da burada değinilmesi gerekir. Ancak Horatius bu deyimı tek başına geliştirmede, aksine Esop ve Fedro’nun eski fabllarına başvurdu; daha sonra bu deyim, Hartmann von Aue, Luther, Cervantes, La Fontaine gibi birçok yerlerde karşımıza çıkıyor (vgl.: Lutz Röhrich: Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg 1991, Bd. 1, S. 174f.). Nietzsche bu deyimı iki defa kullanıyor (KSA 8, S. 392; KSA 6, S. 360). Bu durum açık bir şekilde çok yaygın bir topos’a olan ve aktarımlara alınmaması gereken imadan ibaret olsa da, yorumcular, kavranamayacak aktarımdan bir taşıyıcı belirleyerek, bu Nietzsche’nin yegane kaynağı ve bu yüzden „açıklamalarına” girebilir minvalinde telkinde bulunuyorlar.

Nietzsche’nin kendi kullanımını ve önemli varyasyonları (KSA 11, S. 301 und 316 s.u.) bile kayda değer bulunmuyor.

Bunun dışında Zerdüş'te (aktarımda düzenli olarak gösterilmeyen) incile ait olmayan deyişler ve istiareler parodi edilerek dahil edilirken, yerleşmiş düşüncelerden oluşan bütün bir önemli alan metinlerarası atıf oyununa bağlanıyor; örnek olarak “Hükümdar düşünür, oysa tüccar – güder!”. (4.223). “Senin yaptığını kimse yapmaz sana” Diğer örnekler için Groos (1913), S. 516

<sup>21</sup> KSA 8, S 392 f. Kontekst şu dizelerden oluşuyor: Die Berge kreissten, am Anfang Mitt’ und End’! Schrecklich für den, der das Sprichwort kennt! / Dreizehn Monat bis die Mutter des Kinds genesen-/ Ist denn ein Elephant gewesen?/ Oder gar eine lächerliche Maus?-/ So sorgt sich der

(!) – göstermesinden ibaret, boş vaatlerde bulunabilmesi için. Bu deyimle olan atıfla ağdalı sözcükler kullanan bu büyük kişiye ve özellikle burada kendi pathos'una karşı şüphe tohumları ekliyor.<sup>22</sup> Buna uygun olarak büyük patırtıdan sonra, konunun devamında üstinsana hakkında hiçbir söz edilmeden sessizce veda ediliyor. Bir diğer yorum varyantı Nietzsche tarafından dikkate alınmayan kalıtlarındaki ön safhalar sayesinde önerilir. Orada nükteli ve kasıtlı şekilde şakacı bir tonla şu dizeler bulunur: “Şimdi, fare dağ doğurduğuna göre – yaratıcı şey, sen neredesin ? (11.301)<sup>23</sup> ve: “Dağı doğuran fare, o neredeyse sensin. (11.316). Böylece asıl karşılaştırmada bir tersinim söz konusu olurdu ve insan geleceğinin dağı veya insan; dağı, yani üstinsanı yaratan fare olurdu. Fakat Zerdüşt tekstinde dağ yine açık bir şekilde insanla bağlantılı olduğu için Zerdüşt'ün kehaneti hakkında böyle bir yorumda bulunmanın imkanı yok. Kalıtlardaki varyasyonlar kendi içinde incelendiğinde öz-parodisel olma özelliği taşıyor ve fare ve onun dev çocuğu arasındaki orantısızlık çok büyük olduğu için, ciddi anlamda yaratıcı bir başarımla örneği olarak düşünülmesi mümkün değil. Bu aslında çok fazla şey yapmak isteyen farenin yaratıcılığıdır ve bu yüzdendir ki tesadüfi olmayan şekilde bu dizelere yaratıcılık konusunda şüpheler dahil olur. Şimdi burada biraz önce incelenen Zerdüşt'ün dördüncü bölümüne ait pasaj olağan yorumlamalar için merkezi bir yer çünkü buradaki sözde vurguda üstinsanın gelişi (ve hemen öncesinde büyük öğle'nin gelişi üstinsanın iktidarı) bildiriliyor. „Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki, – üstinsan yaşasın“ cümlesi düzenli bir şekilde bir bulgu olarak alıntılanır ve geniş çaplı yorumlamalar için kullanılır. Parodik kontekste ait minyatür araştırma, ilgili yorumlamalara ait en önemli bulgu alıntısını sorgulamaya, dahası onu esaslı bir itiraza çevirmeye yetmezken, aynı zamanda Zerdüşt tefsircisinin her defasında farelerden nasıl fil yapmayı başardığını dolaysız olarak görmemizi sağlıyor.

---

Vater. Lacht ihn nur aus!

Bu dizeler Nietzsche'nin kendi eserindeki oluşum süreciyle öz-refleksif anlamda ilişkili. Ecce Homo'da Nietzsche kendi kendisiyle değil de, almanlarla, kendinin tasvir ettiği kaderlerinden fare doğurmaya çalışmalarıyla dalga geçiyor. (KSA 6, S.360)

<sup>22</sup> Bu kendisine karşı kullandığı volte hareketi sürekli tekrarlanmasıyla daha bir dikkat çekiyor. Zerdüşt'teki birçok karşılaştırılabilir imalar, tek başına formal olarak sıklığı yüzünden kendi kendini örneğin “Severim bir işe başlamadan önce altın sözler saçanı ve her zaman vaat ettiğinden daha fazlasını yerine getireni: çünkü kendi batışını örter o.” “Ah o kadar çok büyük düşünce vardır ki, bir körük olmaktan başka işe yaramazlar: körükler ve daha fazla boşaltırlar.” “Ama ben kaybettim ‘büyük olaylara’ olan inancımı, bu kadar böğürtü ve duman olunca etraflarında.” “Henüz sözüm hiçbir dağı yerinden oynatmadı.” zincirlemelerinde kendi söylemlerine karşı gelmeye çalışarak ortadan kaldırılabilir hale gelirken, adeta ‘boş yere çok gürültü-motifi’ olarak pekişiyor.

<sup>23</sup> Nietzsche bu notta alayı bütünüyle kaybına duyduğu yaşla absürt bir öz-gülünçleştirilmeye çeviriyor çünkü elejik “Yaratıcı şey, neredesin sen” sorusuyla Nietzsche aynı zamanda karakteristik olarak sürekli açık mevzilerde şiirsel benliğin kendisine sorduğu “Neredesin sen?” (Güneş tanrısına/ Günbatımı/Umuda) “Genç gözükken, neredesin sen?” “Işık, neredesin sen” (Kör ozan) “Düşünmeye sevk eden şey, neredesin sen?” (Chiron) Hölderlin'in lirliğini hatırlatıyor.

#### 4. İkinci somutlaştırma: Kelimelerin kendi kendini ortadan kaldırdığı örnekler

„Luther'in kullandığı dil ve yeni bir alman şiir sanatının temeli olarak incilin şiirsel formu — işte bu benim buluşumdur. (KSA11, S.60)

Bir başka minyatür araştırma Nietzsche'nin kestirilebilir kelime oyunlarının alanıyla örnek olacak şekilde başarımlarını tematigini daha fazla aydınlatacaktır. Nietzsche, Zerdüşt'le daha önce Luther'in başardığı ölçüde alman dilini zenginleştirdiğini öne sürmüştü. Yeni bir şey yaratma talebi, örneğin Zerdüşt tarafından “Şairler üzerine” adlı bölümde talep edildi ve sözde ,gerçekten yaratanların‘ dikkatine sunuldu. Aşağıda bu talebin özellikle Nietzsche'nin Zerdüşt'le oluşturduğu neolojizmlerde nasıl bir izlenim bıraktığını gözden geçireceğim. Buna karşın şair olarak orijinal olabilmenin yeni kelime ve kelime bağlantıları kurmaya dayalı olmadığını elbette bilincindeyim. Yine de neolojizm, başarımlarını problematigini örnek olacak şekilde inceleyebilmek için bariz bir araştırma konusudur. Nietzsche'nin dil konusundaki buluşlarına en çok vurguda bulunan neolojizmleri eserine göre gözlemlediğimizde, Nietzsche'nin diğer yazılarında ürettiği kelimelerde dikkat çekici bir farklılık göze çarpıyor — Luther'inkilerden bahsetmiyorum bile: Nietzsche'nin dil konusundaki yaratıcılığı için garanti veren en empatik neolojizmleri eserine göre gözlemlediğimizde, Nietzsche'nin diğer yazılarındaki kelime üretimine kıyasla dikkat çekici bir farklılık göze çarpıyor, keza Luther'inkilerine göre de: Nietzsche'nin Zerdüşt'ünde üretilen hiçbir yeni kelime, Alman dilini, dil kullanımına girecek şekilde geliştirmemiştir. Bu kelimelerin içerdiği yoğunluk ve Zerdüşt'le iddia edilen dil yenileme talebi göz önüne alındığında öncelikle şaşırtıcı olmakla birlikte garip bir bulgudur.

Neolojizmler yakından incelendiğinde, bunun neden böyle olması gerektiği fark edilecektir çünkü onlar Zerdüşt'te Nietzsche tarafından neredeyse yalnızca hep aynı teknik kullanılarak oluşturulmuştur: Kelime oyunu yardımıyla ya

— bir ifade, yeniden yapılandırılmayla paradoks bir anlamsızlık belirtecek şekilde tersine çevrilir. Eski ve yeni kavram arasında tını benzerliği, aynı zamanda aralarında içeriksel bir benzeşim telkin etmeye yarar.

— ya da, formülasyonun yanına kelime oyunları ek görüşlerle bir çağrışım zinciri oluşturulur.

Bu şekilde yeni ifade sürekli bir eskisini ve onun değerini düşürmeye veya değiştirmeye çalışan bir parodi olarak oluşur. Yeni oluşturulan kelime her iki durumda da bu yüzden genelde, parodi edilen çıkış kavramıyla doğrudan bağıntılı ikinci, geç parça olarak durur - veya onu en azından düşünsel olarak varsaymalıdır ki, bu doğrusu çok nadir vuku bulur - ve kontekstinin dışında anlaşılması epey zordur. Tabii ki her kelime oyunu sizi neolojizm'e götürmez ama Zerdüşt'teki neredeyse her neolojizm kendisini bir kelime oyununa borçludur. Yeni kelime yapılandırmaları başka bir şekilde, mesela olağan olmayan birleştirmelerden oluşabileceği için (örn. „Bildungsphilister“; 1.165 und öfter), Nietzsche'nin bu özel yöntemi kesinlikle bir açıklama gerektiriyor. Bazı örnekler

benim ne demek istediğimi hemen açıklamakta: “Komşu sevgisini mi öğütüyorum size ? Komşudan kaçmayı ve en uzaktakini – sevmeyi öğretiyorum size!” („Rathe ich euch zur Nächsten-Liebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und Fernsten-Liebe) ; “ne yeniye ne de eskiye heves ediyor („nicht neugierig, nicht altgierig”) ; yas-oyunlarına ve yas ciddiyetlerine („Trauer- Spiele und Trauer-Ernste”) ; usulca adım atarak ve usulca dua ederek (Leisetreter- und Leisebeter) ; uzağı gören, uzağa-tutkulu gözlerin (weitsichtige, weit-süchtige Augen) ; Burada dindarlık çoktur ve tanrının sürüleri önünde bol bol salya- yalayıcılık ve yaltakçılık da vardır (es gibt hier viel Frömmigkeit und viel gläubige Speichel-Leckerei, Schmeichel-Bäckerei vor dem Gott der Heerscharen) ; nikâh yutkunmaktansa, nikâh yalanı söylemektense, nikah yeminini çiğnemek daha iyi (Und besser noch Ehebrechen als Ehe-biegen, Ehe-lügen) ; şairlerin benzetmesi, şairlerin hilesidir (Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss) ; ışıktan korkan türe ait olursun [...] gece bekçisi, ışık korkulukları (Nachtwächter und Lichtscheuchen) ; delinin süslemeleri ve karalamaları (Narren-Zierath, Narren-Schmierath) ; ikimizden ne iyilik gelir ne de kötülük (Tunichtgute und Tu-nichtböse) ; en çok lanet edilmiş, adı kötüye çıkmış ve çıkarılmış (am schlimmsten beleu- und belügnundet) ; Bütün baba yurtlarından, ata yurtlarından sürülenler olmalısınız! (Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urvaterländern) ; ve senin iyiliklerine gizli kötülüklerle karşılık verirler (sie geben dir deine Wohlthat zurück mit versteckten Wehthaten) ; kıskançlık ve dert küpleri (Neid- bolde, Leidholde) ; yalancı (Lügenbold (4.158)). Kelime zincirinin sonundaki neolojizm sürpriz bitiş efektiyle retorik bir güçlendirmeye yol açıyor ama aynı zamanda yeni söz yapımlarının bağımlılığına sebep oluyor. „Yas ciddiyeti“ veya „eskiye heves eden“ gibi ifadeler diğer yeni oluşturulan kelimeler gibi Zerdüş'te zorla elde edilen kelime oyunu parodilerinin elementi olarak bir anlam ifade ediyor. „Yaratım“ neolojizmde „yeniden düzenlenerek yaratım“dır, fakat burada, yani Zerdüş'te, karakteristik bir sonuç ortaya çıkarıyor: Zerdüş'teki yeni yaratımlar aslında birer ölü doğumdurlar; bunlardan hiçbirisi şimdiye dek ne varolan kelime hazinesine girdi ne de ileride girebilecek. O aynı şekilde en kapsamlı almanca sözlükler ve Nietzsche'nin yazılarında nafile şekilde aranır (yukarıdaki örneğin ve Nietzsche'nin gururla ve sıklıkla kullandığı ifadelerden „Bildungsphilister“ olan kelime üretiminin tam tersine ve de ender bir durum olan ve Zerdüş'te tekrarlanan „şair benzetmesi, şair hilesi“ kelime oyunu haricinde). Zerdüş'ün çokça anımsanan yaratıcılığı verimliliğin ne durumda olduğu konusunda bunlar fikir verir hale geliyor. Bu açıkça başarılı kelime oyunu yaratımları toplamda Zerdüş'ün yaratım pathosunu parodi edip onu kendi üretimlerini vasıtasıyla rezil ediyor. Bir yazarın, Nietzsche'ye Zerdüş'le ilgili sürekli sitem edildiği üzere çabalayan kelime oyunlarıyla güldürmeye cüret etmesi veya kötü esprileriyle eleştirilen ve karakterize edilen bir figürü tasvir etmesi, hatta bu tür bir espriyi objektif zorlanımlardan ötürü kullanmak zorunda olması arasında fark vardır. Sonuncusu son derece modern bir edebi tasvir yöntemi olurdu.

Nietzsche'nin, kahramanı Zerdüş'tün gürültülü şekilde iddia edilen yaratım zenginliğini zavallı kelime yaratımlarıyla hesaplayarak gülünç duruma düşürdüğü<sup>24</sup> yorumu için ideal belge, eğer yazar özdeşünüm helezonunu bir tık daha yukarı çevirebilse ve kelime oyununun kendisini kötü bir kelime oyunuyla parodi etmeye kadar ileri gidebilseydi ve bu sayede ‚kelime oyunu‘ kelimesine yapılan olabildiğince tatsız kelime oyunuyla bu perişan hale gelmiş sanatın<sup>25</sup> gülünçlüğünü gözler önüne serbildiği ve kendini ortadan kaldırdığı bir pasaj bulunabilseydi olurdu: „Tin'in burada bir sözcük oyunu haline geldiğini duymuyor musun? İğrenç sözcük-bulaşığı kusuyor tini!“ (4.223) Alıntının ait olduğu „Önünden geçip gitmek üzerine“ adlı bu konuşmanın devamı, dikkat çekici şekilde tatsız sözcük oyunları dolu. Burada çürük, ılık ve köpüklü bir kan akar tüm damarlarda; tükür bütün rezilliklerin bir arada köpürdüğü büyük bir çöplük olan bu büyük şehre! [...] ne kadar çürümüş, kokuşmuş, şehvetli, karanlık, vıcık vıcık, irinli, entrikacı varsa, hepsinin bir araya toplandığı (4.225).

Bu Zerdüş bölümünde öncelikle dilin basın vasıtasıyla çöküşü eleştirilmeli ancak parodide bozum etmek için eleştiri sürekli eleştirilene geçerek taklit ettiği için kendi betimlemesi gülünçlenene o kadar benziyor ki, eleştiri geri tepiyor. Eleştirilen dilin ötesine geçmenin mümkün olmadığı gün yüzüne çıkıyor. Zerdüş'tün bölümün sonunda nasıl kısa ve öz bir biçimde düşünümlediği ve aynı zamanda tekrar kendi ifadesi üzerinden gösterdiği şey: „Ne iyileşecek, ne kötüleşecek“dir. Nietzsche'nin kullandığı dil de lanetlediği dil paradigması sınırları içerisinde parodi olarak olduğu yerde durmakta ve bunu sadece aşırı ve parodik kullanımla onun kendi araçlarını içkin olarak, ideal anlamda içine göçene kadar, - yani kendi kendini ortadan kaldırma olarak - içini oyabilir. Bu noktada, parodik yöntemlerin uygulanışı geleneğin sonlanım noktasında kendi konumu hakkında yansıma yaparken, eleştiriyiyle eleştirilenin ötesine geçildiği ve onunla aynı zamanda yeni bir poetik paradigma tesis ettiği düşüncesi gerçek gibi gösterilmeden özyıkımının onunla tamamlanması gerekir. Burada da „anlama bir sondur“. Parodi, nihilizmin bir düşünümleme figürüdür; o, estetikle ilgili alanda kendi kendini ortadan kaldırma figürü olarak türünün en iyisidir.

<sup>24</sup> Nietzsche'nin kullanımındaki paradoks biçimlerin çeşitli kullanım biçimleri hakkında Karl Groos çok faydalı makalesinde bilgilendiriyor: „Der paradoxe Stil in Nietzsches Zarathustra“, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie und physiologische Sammelforschung, Bd. 7(1913), S. 467-529.

<sup>25</sup> Bu „Von der Armut der Reichsten“deki motifin bir varyantı. Vgl. hierzu: Joergen Kjaer: „Zarathustras ‚Nachtlied‘ und der Dionysosdithyrampus ‚Von der Armut der Reichsten‘“, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 127-146.



## TOPLUMSAL SÖZLEŞME\*

*Social Contract*

Cécile Fabre\*\*

çev. Mehmet Fatih Deniz\*\*\*

Aşağıdaki iki politik topluluğu ayırmak gerekir: Biri yönetimleri hiçbir şekilde uyruklarının rızasına (*consent*) dayanmayan yöneticiler tarafından yönetilirken; diğeri yasalarına tabi olan yurttaşların rızası olmaksızın iktidarda olması mümkün olmayan yöneticiler tarafından yönetilenidir. Toplumsal sözleşme teorisine göre, ilkinin yöneticileri yönetilenlerin rızasına dayanmadıklarından meşru değilken; ikincisinin yöneticileri, yönetimleri öylesi bir rızaya dayandığı sürece, meşrudurlar. (Bkz. RIZA<sup>1</sup>)

Yönetilenlerin rızasının politik meşruiyet için gerekli bir koşul olması düşüncesi toplumsal sözleşme teorisinin niteliğini tanımlar. Bu denemede, ilkin klasik toplumsal sözleşme teorisinin üç ufuk açıcı eserde ifade bulmuş olduğu şekliyle genel tematliğini sunuyorum: Hobbes'un *Leviathan*, Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (Hobbes 1998; Locke 1960; Rousseau 1998, 2003; Bkz. HOBBS, THOMAS; LOCKE, JOHN; ROUSSEAU, JEAN-JACQUES). Daha sonra ise özellikle John Rawls'un çalışmalarında çağdaş politik felsefe alanındaki bu geleneksel mirası genel hatlarıyla tasvir ediyorum (1971; Bkz. RAWLS, JOHN).

Klasik politik düşüncede toplumsal sözleşme, bir devletten yoksun bireylerin onun vasıtasıyla kendilerini koruma (*preservation*) doğal haklarına sahip oldukları, bu hakları bırakmaya rıza göstererek, kendilerini, devletin yaptırım gücüne ve kendileriyle aynı taahhütte bulunan diğer herkese bağlamış oldukları bir anlaşmadır (Bkz. HAKLAR). Sözleşme teorisyenleri tipik olarak şu sorunları ele alırlar: Bireylerin devletin yaptırım gücüne neden bağlı olmaya rıza gösterdikleri -aslında neden rıza göstermeleri gerektiği-; rıza kavramının devlet otoritesi için kendi başına meşruiyet koşulu olması; bireylerin

\* Metnin orijinal adı ve künyesi şöyledir: *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by Hugh LaFollette, print pages 4940–4949. © 2013 Blackwell Publishing Ltd. Published 2013 by Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10. 1002/ 9781444367072. wbiee431. Not: Bu makalenin telif hakları WILEY Yayınları'na aittir (Copyright © 2000-2017 by John Wiley & Sons, Inc., or related companies. All rights reserved). Makalenin çevirisi ve Felsefe Arkivi'nde yayımlanması için vermiş oldukları sınırlı izin dolayısıyla kendilerine teşekkür ederim (ç.n.).

\*\* Prof. Dr. Cécile Fabre, Oxford Üniversitesi All Souls College, Politik Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mfatihdenizakdeniz.edu.tr

<sup>1</sup> Parantez içindeki bu ve diğer atıflar makalenin içinde yer almış olduğu *The International Encyclopedia of Ethics*'in maddelerine ilişkindir. (ç.n.)

gerçekte neye rıza göstermiş oldukları (Hobbes, Locke ve Rousseau'nun teorilerine ilişkin kitap çaplı ve önemli bir çalışma örneği için Bkz. Cohen 2010; Gauthier 1969; Hampton 1986; Kavka 1986; Lloyd-Thomas 1995; Riley 1982; Simpsons 1992; Tuck 1989; Waldron 2002.).

Bireylerin yaşamış olduğu devletsiz bir dünya tasviri ya da tam olarak Hobbes, Locke ve Rousseau'nun ifade etmiş olduğu şekliyle “doğa durumu” (*the state of nature*): bireylerin birbirlerine karşı eşit bir ilişki içinde olduğu, hiç kimsenin yek diğerine kalıcı olarak hükmedecek (*dominate*) yeterli güce sahip olmadığı; ve böylece, doğal bir özgürlük içinde yaşamış oldukları bir yer olmalıdır. Hobbes'un *Leviathan*'ın 12 ve 14. bölümlerinde ileri sürdüğü ve Locke'un *İkinci İnceleme*'de vurgulamış olduğu şekliyle, bütün bireyler kendilerini koruma (*self-preservation*) ve kendilerini koruma yolları konusunda doğal haklara sahiptirler. Bununla birlikte, doğa durumu asgari düzeyde barış ve refah yaşamı için elverişli değildir. Hobbes'un eşsiz ifadeleriyle “öylesi bir durumda, sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi vardır; ve insan yaşamı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.” (1998: Bölüm 13). Her üç yazar insanların bu yüzden doğa durumunu terk etmek için iyi nedenlere sahip oldukları, doğrusu öylesi bir sorumluluk altında oldukları, ve kendilerini bir sözleşme aracılığıyla, barışı koruyacak bir devlet otoritesine bağlamaları konusunda hemfikir olmalarına rağmen, insanların niçin öyle yapmaları gerektiği konusundaki açıklamaları önemli ölçüde ayrılmaktadır. Hobbes'un görüşüne göre, ölüm korkusu ve kendini koruma arzusu insanın eylemde bulunması için tek ve baskın motivasyondur; (ölüm korkusu ve yaşama arzusu) ayrıca, insana kendi yaşamını sürdürmeyi güvenceye almak için her ne gerekiyorsa yapması konusunda ahlaksal bir izin verir. Buna ilave olarak kaynaklar sınırlı olduğundan dolayı insanların kaynaklar için, özünde kendi yaşamları için, her zaman birbirleriyle kavga etmeleri gerektiğinden; gerçek şu ki bireyler birbirleriyle uygun bir şekilde iletişime giremezler ve bu yüzden kelimenin tam anlamıyla ortak bir otorite yokluğu durumunda birbirlerine güvenemezler; ve doğaları gereği aşırı gururlu olmalarından dolayı: kuşkusuz olarak, bireylerin birbirlerini öldürmemek, sakatlamamak veya gasp etmemek için herhangi bir sorumluluk altında olmadıkları bu doğa durumu da “her bir insanın, diğer bir insana karşı...-amansız bir- savaşıdır (*warre*)” (Hobbes 1998: Bölüm 13; Bkz. SAVAŞ; ÖLDÜRMEK). Ancak, bireylerin kendilerini koruma (*self-preservation*) arzularını ve bunun şiddet doğuran sonuçlarını kontrol altında tutmak için zayıf bir devlet otoritesine (sırf bağlanmış olmak) adına doğa durumunu terketmiş olmaları anlamsız olurdu. Bu yüzden de, bireylerin rıza göstermekte olduğu, Hobbes devleti bütün bir güce sahiptir (*all-powerful*) ve (öyle görünüyor ki) muhaliflik için çok dar bir alan bırakmaktadır.

Hobbes'un insanların doğa durumuna ilişkin bitevi olarak kasvetli tasvirini Locke'un kiyle karşılaştırmak gerekir. Locke bireylerin, özellikle kendilerini koruma ve canlarına kastedenleri veya genel olarak yaşam haklarını ehdi edenleri cezalandırma

hakkı olmak üzere, doğal haklara sahip oldukları konusunda Hobbes'la hemfikiridir (Bkz. KENDİNİ KORUMA; CEZA kavramları). Bununla birlikte Locke'un doğa durumu bir serbestlik durumu değildir. Eğer A yaşam hakkına sahipse, bu ona karşı doğrudan bir tehdit oluşturmadığı sürece B'nin onu öldürmeme sorumluluğu (*duty*) altında olduğu anlamına gelir. Eğer A böyle davranırsa (B'nin canına kast ederse), ancak o zaman, öldürülmeme hakkını kaybeder. Dahası özel mülkiyet kurumunu sadece devletin kurulmasıyla mümkün gören Hobbes'un aksine, Locke bireylerin sadece kendileri üzerinde değil ama aynı zamanda hayatta kalmak için gereksinim duydukları şeyler üzerinde bir sahiplik hakları olduğunu ileri sürer: bağlantılı olarak, başkaları bu şeyleri bizden (zorla) almamak sorumluluğu altındadırlar (Locke 1960: Bölüm 3, 5.). Son olarak, özetle, Locke, doğa durumundaki tüm bireyleri aç gözlü, azgın, hırslı ve şan arayışında görmez. Bireylerin çoğu aslında doğalarında barışçıl ve cömerttir ve birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmek konusunda uyumludur (*motivated*). Ancak Locke'a göre doğa durumu tanım gereği bir savaş durumu değilse de, öylesi koşullar her bir bireyin kendi haklarına saygı duyulup duyulmadığına karar vermesi ve doğa yasalarını yorumlama şekline bağlı olduğundan, bir savaş durumuna doğru bozulması muhtemeldir. Nitekim öylesi meselelerdeki ihtilaflar, iyi niyetli ve dostça taraflar arasında bile, çok derin olabilir. Bu yüzden, bireylerin, haklarının tehdit altında olup olmadığına kendilerinin karar verebilecekleri ve birbirlerine karşı görevlerinin neler olduğunu belirleyebilecekleri bir standarda ihtiyaçları vardır. Paralel olarak, çatışmaların çözümünde kimsenin kendi davasında hakem olmaması gerektiği temel prensip olduğundan, bireyler anlaşmazlıklarına hakemlik edecek tarafsız bir yargıca gereksinim duyarlar. *İkinci İnceleme*'nin temel amacı, haklarımızın korunduğu bir siyasal toplum kurmak için bireylerin doğa durumunu terk edebilecekleri ve terk etmeleri gereken koşulların çerçevesini çizmektir.

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne zemin hazırlayan *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma*'sında, hem Hobbes hem Locke'un bireyin doğa durumuna ilişkin teorilerinin nüvelerini (*strand of*) buluruz (Rousseau 2003; Bertram 2004). Rousseau, -Hobbes'un ahlaksal psikolojisini çağırıştıran bir çizgide- insanı, öncelikle kendi ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etme kaygısı taşıyan ve diğer bireylerle karşılıklı (*vis-à-vis*) bir itibar elde etmeye istekli olarak betimler. Bununla birlikte Rousseau'nun insanı, Hobbes'un aksine ve Locke'u tekrarlayan tonlarda, kendisine yönelik sahip olduğu özeni (ya da Rousseau'nun sözcükleriyle sevgiyi) başkalarına da yayma ve onlara iyi niyet gösterme kabiliyetine doğal olarak sahiptir. Bu sayede, insan türü tarihinin ilk aşamalarında, bütün bireyler kimse kimseye hükmetmediğinden eşit, yaşamlarını sürdürmek için kimseye bağımlı olmadıklarından dolayı özgür ve kimse tarafından hükmedilmemişlerdir. Bireyler birbirleriyle iş birliği yapmaya başladıklarında ve birbirleriyle mülkiyetin merkezde olduğu daha karmaşık ilişkilere girdiklerinde gidişat kötüleştirmeye başlar ve bu yüzden eşitsizlikler belirir ve bundan da savaşın tohumları baş gösterir.

Buna karşın, insan doğası, bireylerin hem yasaların yapıcısı hem bu yasaların konusu yapan siyasal bütünü bir üyesi olmak için birbirleriyle sözleştikleri, uygun şekilde dizayn edilmiş bir devlette, barışçıl ve uyumlu bir toplumda, birlik halinde, özgür ve eşit olarak yaşamalarına uygundur. *Toplum Sözleşmesi*'nin amacı, tam da, bireylerin öylesi bir devlette neden özgür ve eşit kaldıklarını göstermektir.

Böylece her üç yazar için, bireylerin hepsi doğa durumunda özgür ve eşittirler. Bütün bireyler, başkalarını öldürmek yoluyla dahil, kendilerini koruma hak ve araçlarına sahiptirler. Ancak, bu hakları uygulama (*enforcing*) görevini devlete bırakmak (*entrust*) konusunda anlaşmadıkça kalıcı barışa ulaşamazlar. O halde, basiret ve akıl gereği bireylerin kendilerini devlet otoritesine bağlamaları yapılacak doğru şeydir: Hobbes'un sözcük dağarında, bireylerin akıllarıyla kavradıkları ve doğa durumunda kendilerini nasıl idare etmeye gereksinim duyabildiklerini ve nasıl edebileceklerini dikte eden doğa yasaları, bireylere doğal haklarını bırakmayı ve kendilerini sivil hukuka tabi kılmayı buyurur (Hobbes 1988: Bölümler 14–15; Bkz. DOĞAL HUKUK). Rousseau'nun açıklamasında, aynı şekilde, akıl, bireylerin doğal haklarını devlete transfer etmeleri gerektiğini dikte eder (Rousseau 1998: Bölümler 4-6.). Locke'un teorisinde ise, ilginç şekilde, bireylerin öyle davranmaları sadece basiret gereği değildir: bireyler yaşamlarını teminat altına almak için, aynı zamanda, kendilerini yaratan Tanrı'ya karşı refah, üreme ve verimlilik üretmek konusunda ahlaksal bir yükümlülük (*obligation*) altındadırlar. (Locke 1960: Bölüm 2.). Fakat, yine de, devletin bireyler üstünde meşru bir otoriteye sahip olması için onların rızası neden gerekli olsun? Devletin, nasıl kurulduğuna bakılmaksızın, kalıcı barış koşullarını sağlaması yeterli değil midir?

Açıkçası değildir. Çünkü (her üç yazarımız özgür olmanın ne anlama geldiğine ilişkin farklı düşüncelere sahip olsalar da) bütün bireyler doğal olarak özgürdürler. Dolayısıyla, bireyler gönüllü olarak yüklenmedikleri bir yükümlülük altına alınmazlar. Bu anlamda rıza (*consent*) devlet buyruklarına meşruiyet verilmesine hizmet eder. Dahası bireyler, kalıcı barış koşullarını güvenceye almak için devletin yaptırım gücünü kullanmasına rıza göstermek ve birbirlerinden anlaşmanın şartlarını yerine getirmeyi beklemekle kendilerini öyle davranmak konusunda bir yükümlülük altına sokmaktadır (Hobbes 1988: Bölüm 21; Locke 1960: Bölüm 7; Rousseau 1998: Bölüm 6). *Bu* anlamda rıza, devletin uyrukları üzerinde bağlayıcı bir güç vermektedir.

Bu noktada bireylerin tam olarak neye rıza gösterdiklerini inceleyelim. Ancak, öncelikle klasik sözleşme teorisinde, bireylerin devlet otoritesine rıza göstermelerinin onları neden yasalara tabi kıldığını anlamamız gerekir. Hobbes, Locke ve Rousseau rızanın bağlayıcı gücüne ilişkin farklı açıklamalar önermektedir. Hobbes'un görüşüne göre bireyler, barış ve topluluğun korunması için dilediği gibi eylemek üzere egemenin kişiliğinde (tipik olarak bir monark) vücut bulmuş devleti *yetkilendirmekle* (*authorizing*) kendilerini siyasal bir topluluk içine dahil -tevkil- ederler. Ancak tek başına bu itaat (*obey*) yükümlülüğünün (*obligation*) nereden ortaya çıktığını göstermek için yeterli

değildir. Hobbes, bireyler egemene itaat etmezlerse, ilk anda egemenden öylesi bir kudrete sahip olmasını *istemiş (wanted)* olduklarından, kendileri ile çelişeceklerini ve dolayısıyla irrasyonel davranmış olacaklarını öneriyor görünmektedir. Sorun (Hobbes'un çözmediği) şu ki, bu akıl yürütme sadece *mantıksal bir bakış açısından* bağlayıcıdır: *ahlaksal olarak* bağlayıcı değildir.

Dahası, politik yükümlülüğü meşrulaştırmak için rızaya dayanmak sorunludur –ve bu bütün sözleşme teorisyenlerinin, orijinal sözleşmeye gerçekte rıza göstermemiş bireylerin (örneğin, orijinal sözleşmeye katılanların ardılları) neden, yine de, yasalara uyma yükümlülüğü altında olduklarını açıklamak durumunda oldukları müddetçe karşılaşmış oldukları bir güçlüktür (Bkz. POLİTİK YÜKÜMLÜLÜK). Hobbes ve Locke'un her ikisi zımni rıza (*tacit consent*) nosyonuna yaslanmaktadır. Hobbes'un teorisinde sadece halkın itaat etme gerçeğinden hareket ederek egemenin otoritesine rıza göstermiş oldukları kanaatine ulaşabiliriz. Hemen ardından gelen itiraz, kuşkusuz şu ki, bireylerin belki de gerçekte egemenin otoritesine rıza göstermiş olduklarından değil, aksine cezalandırılmaktan korktuklarından dolayı yasalara uyduklarıdır; rızalarına ilişkin kesin kanıtlar olmaksızın, onları neden bir itaat etme yükümlülüğü altında addettiğimiz açık değildir.

Locke'un zımni rızaya ilişkin kapsamlı tartışması da bir katkı sağlamamaktadır (Locke 19660: Bölüm 8). Locke'a göre, bireyler devlete iki şekilde zımni rıza gösterirler: Özel mülkiyet edinmek veya miras almak yoluyla, ya da kamu malı kullanımına katılmak yoluyla (kamusal bir otoyolda seyahat etmek gibi). Önceki açıklamada, bireyler mülkiyetlerinin güvenliğini temin edecek şekilde bir siyasal toplum kurarlar. Mülkiyetlerinin güvencesine karşılık yasaya (*law*) itaat ederler. Şimdi, sözleşmedeki taraflardan biri olarak A'nın mülkünü diğer taraf olan B kişisine sattığını varsayalım: Eğer B mülkü satın alırsa, ilk sahibinin yasaya uyma yükümlülüğünü de kazanmış olur. İlk etapta B malı kabul etmek veya satın almak zorunda olmadığı halde, zımni de olsa, yasaya uyacağına rıza göstermiş olmaktadır. Onun bu yükümlülüğünden kurtulmasının tek yolu devletin hükmü uyarınca bütün mülkiyetten feragat etmesi –gerçekte göç etmesidir.

Böylece Locke'un zımni rızanın yasaya uyma yükümlülüğü doğuracak şekilde anlaşılabilmesine ilişkin iddiası ağırlıklı olarak bireyin bütün mülkiyetten feragat ederek ayrılabilceği, ya da bir toplumda (ortak) kamu malını kullanmadan işlev (*function*) görebileceği varsayımına dayanır. Ne var ki, birçoğu istedikleri halde ayrılamamaktadır; ve hiç kimse (ilgili kamu malını) kullanmaksızın uygun bir şekilde, yolda yürürken dahi, işlev göremez. Bu açıdan, bireylerin kendi ülkelerinde ikamet etmeleri veya kamu malını kullanmaları gerçeğinin o ülkenin yasalarına rıza gösterdiklerini kanıtladığı doğru değildir. Ayrıca, B'nin bir malı kabul etmesi ya da satın almasıyla devletin onu koruyacağı ve bu yüzden de (B'nin yasalara uyması gerektiği) sonucunu doğurmaz: nihayetinde, devlete kendi mülkiyetini kendisinin koruyacağını

söyleyebilir. Locke'un zımni rızanın yasaya uymak için bir yükümlülük doğurduğuna ilişkin argümanı kusurludur.

Rousseau, Hobbes ve Locke'un mücadele etmiş olduğu zımni-aleni ayırımı sorunuyla karşılaşmamaktadır. Ona göre, toplumsal sözleşme, bireylerin özgür ve eşit kalarak, onun vasıtasıyla, doğa durumunu terk edip sivil bir toplum inşa edebildikleri düzenektir (*mechanism*). Sadece özgürlük ve eşitliği koruyan yasalar bağlayıcı olabilir, bundan şu sonuç çıkar ki, Rousseau'ya göre, bireylerin sadece kolektif iradelerinin (ya da onun deyimiyle genel iradelerinin) ifadesi vasıtasıyla aleni olarak rıza göstermiş oldukları yasalar bağlayıcı olabilir. Halihazırda görebileceğimiz gibi, her ne kadar Rousseau, böylelikle, sorunlu zımni rıza nosyonuna başvurma gereği duymasa da, belirli nedenlerle, yasaya rıza göstermeyen yurttaş bireylerin yine de nasıl yasaya itaat etme yükümlülüğü altında oldukları konusunda ciddi bir açıklama güçlülüğü ile karşılaşmıştır.

Böylece Hobbes, Locke ve Rousseau toplumsal sözleşmeyi bütün bireyler tarafından, doğa durumunda sahip oldukları özgürlük ve haklardan feragat ederek, barış, uyum ve rahatlık içindeki yaşamı güvenceye almak için taahhüt edilip yapılan bir girişim olarak düşünmüşlerdir. Ancak bireyler, tam olarak, neye rıza gösteriyorlar?

Hobbes'un ahlak teorisinde, bireyler haklarını egemene devretmekle (*transferring*) doğa durumunda sahip oldukları hakların çoğunu terk etmiş (*give up*) olurlar. Özellikle, doğa durumunda kendi kendilerini korumak için ne yapacaklarına karar verme haklarına sahip oldukları halde, devletle birlikte yalnızca egemenin yasaların yapıcısı, yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olduğunu kabul etmeleri ve dolayısıyla özel yargıda bulunmaktan feragat etmeleri (*renounce*) gerekmektedir. (Hobbes 1998: Bölüm 26). Egemenin yetkileri gerçekten kayda değerdir ve (bu yetkiler) başta, bireylerin kişisel yargılarına göre yaptıkları serbest eylem ve ifadelerin devletin istikrarını tehdit ettiğini değerlendirdiğinde, sansür uygulamayı da içerir. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, bireylerin sözleşmeye katılırken terk edemeyecekleri iki hak vardır: bir suçla itham edildiklerinde sessiz kalma hakkı (*remain silent*) ve (daha önemlisi) kendilerini koruma hakkı (*self-preservation*). İkinci hak, egemenin bireylere hayatlarını tehlikeye atmalarını buyurması durumunda egemene itaat etmeme ve -görevlilerden kaynaklı olarak- yaşamları tehdit altındaysa tutuklanmaya karşı direnme hakkına gönderme yapmaktadır (Hobbes 1998: Bölüm 21). Hobbes'un bireylerin [bu] haklarına ilişkin imtiyazı (*concession*) tam olarak onların ilk aşamada sözleşmeye girme nedeninden ileri gelmektedir: Bireyler kendilerini korumak üzere sözleşmiş olduklarından, onlardan kendilerini koruma hakkını terk etmelerini beklemek tutarsız olurdu. Bunların hiçbiri egemenin istediği gibi davranma hakkına sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine, bunun anlamı bu gibi durumlarda, bireyler egemenle bir doğa durumundadırlar: egemenin onların yaşamını tehdit ettiği durumlarda ona karşı direnme ve aslında onu öldürme özgürlükleri olduğu gibi, egemennin kendisini ve kendisine yasaları ihlal edenleri cezalandırma görevini veren siyasal bütünü diğer üyelerini savunma

özgürlüğü vardır. Bu anlamda, uyruğun özgürlüğü egemenin sınırsız gücüyle tamamen tutarlıdır. Hobbes için güçlük, bireylerin yaşamlarının tehlike altında olduğu durumlarda egemene karşı direnme haklarını özel bir yargı hakkının kullanımı olarak var saymış olmasıdır, eğer egemen buyrukları barışa ve güvenliğe olanak sağlayan tek yargı merci ise, (bireyin) kendini koruma hakkı pek bir şey ifade etmez. Bu yüzden Hobbes şöyle bir ikileme düşmektedir. Ya ölüm korkusu topluma girmenin bir ve tek motivasyonudur ve dolayısıyla, egemene itaat etmek için bir ve tek gerekçedir; eğer böyleyse, bireyler kişisel yargılarına başvurmayaya son vermek zorunda değiller ve de egemenin onlar üzerinde mutlak bir gücü olamaz. Ya da kendi yaşamlarını egemene karşı koruma hakkına sahip değillerdir; eğer böyleyse, ölüm korkusu onların itaat etme yükümlülükleri için tek gerekçeyi sağlayamaz ve bu da doğa durumunda olağandışı bir şey olmadığı gibi Hobbes'un savunmaya istekli olduğundan daha az mutlakçı (*absolutist*) bir egemene destek sağlamaktadır. Her halükârda, onun mutlakçı projesi başarısızlığa mahkumdur (Hampton 1986; Kavka 1986).

Locke'un politik felsefesi, benzer önermelerden şimdi nasıl kapsamlı liberal sonuçlar türetebileceğimizi göstermek suretiyle, Hobbes'un mutlakçılığını sekteye uğratma girişimi olarak okunabilir. Bireyler, Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi, kendi yaşam haklarını ihlal eden başkalarını cezalandırma hakkının yanı sıra yaşamlarını sürdürmek için gerekli olduğunu düşündükleri her şeyi yapma haklarını terk etmekle, kendilerini siyasal bir topluma dahil etmek için birbirleriyle sözleşirler. Fakat Hobbes, şu ilk sözleşmeyi bireyler adına bir egemen olarak eyleyecek birilerini yetkilendirme kararıyla birleştirirken -ki bu yetkilendirme sayesinde siyasal toplum da kurulmaktadır- Locke, sözleşmeyi politik topluluğun, onun vasıtasıyla, bir dizi kurumlar yaratmış olduğu ilave ve ayrı karardan ayırır. Bu kararın kendisi yurttaşların yöneticileriyle yapmış olduğu ve bu vesileyle ikincisinin barış ve güvenlik sağlaması karşılığında birincisini itaat etme yükümlülüğü altına sokmuş olduğu bir sözleşme değildir. Aksine, böyle yapmış olmakla, bireyler yöneticilerini yasalar çıkarmak ve suçluları cezalandırmak gücü ile yetkilendirmiş olurlar. Farklı deyişle, yöneticiler halk adına eyleyen [güven duyulmuş] mütevellilerdir (*trustees*). (Locke 1960: Bölüm 6). En önemlisi de Locke'un bu aşamada bireylerin, tıpkı çocukların babalarına tabi olmaya duydukları gereksinim gibi, kendi iyilikleri için bir monarka tamamen tabi (*subjected*) olmalarını savunanlara dolaysız olarak karşı çıkmasıdır.

Çünkü, eğer insanlar (*men*) rasyonel, zeki ve özgürlerse, herhangi bir olayda kendi yapmış olduğu kanunlara uymayan bir monark ile çatıştıklarında başvuracakları yasal bir merciden yoksun oldukları ve yasaları şeffaf ve düzenli yapılmayan bir rejimi onlara dayatmanın haklı bir açıklaması olamaz (Locke 1960: Bölümler 6-7). Locke'un kendi sistemi daha iyidir, ya da o öyle düşünüyor, çünkü [tasarım yaptığı] yasamanın (*legislature*) yalnızca doğa yasalarına (*laws of nature*) göre insanların mülkiyetlerinin,

bedensel bütünlüklerinin ve yaşamlarının tehdit edilemeyeceğine güvence veren yasaları çıkarma gücü vardır (Locke 1960: Bölüm 10).

Beklendiği gibi, doğal yasaların yasama (ve dolaylı olarak yürütme gücü) üzerinde bir kısıtlama işlevi gördüğü iddiası, yöneticilerin doğal yasalar tarafından empoze edilen sınırları aşmaları durumunda, insanların, öylesi bir karara rıza göstermiş oldukları addedilemeyeceğinden, isyan etme (*rebel*) hakkına sahip oldukları fikrinin kapısını açar. Halk (*people*), böylece, egemendir ve hükümeti (ya da, doğrusu yasama -organını) [doğal] yasaların aleni ihlalinden suçlu olması durumunda, feshedebilir (Locke 1960: §149.) Bununla birlikte, ilginç şekilde, isyan etme hakkı herhengi bir meselede çoğunluğun (*majority*) kararına katılmayabilecek bir azınlığa (*minority*) değil de bütün halka verilmiştir. Çoğunluk doğa yasalarına uygun olarak davrandığı sürece (ve Locke yasaları oylarken çoğunluğun düzenine uyum sağlamanın yararlı nedenleri olduğuna inanmaktadır), muhalif azınlıklar sivil yasalarla bağdaşma sorumluluğu altındadırlar: aksini iddia etmek, yurttaş üyelerin kendi aralarındaki her bir muhalefet anında doğa durumuna dönmelerine izin vermekle eşdeğer olduğundan, ilk örnekteki bağlayıcı sözleşmeyi önemli ölçüde reddetmektir (Locke 1960: Bölüm 8).

Rousseau, benzer şekilde, toplumsal sözleşmenin neden bireylerin doğal özgürlük ve eşitliğini koruması gerektiğine ilişkin yaklaşımından kaynaklı olarak, oldukça farklı gerekçelerle de olsa, azınlıkların çoğunluğa karşı isyan edebilmesi görüşüne kuşkuyla yaklaşır. Ona göre, ilk sözleşme bireyin tüm haklarını topluluğa bırakmasına (*alienating*) dayanır (Rousseau 203: Bölüm 6); bireyler, böyle yapmış olmakla ikili bir politik kimlik edinmiş olurlar: bir yurttaş (*citizen*) olarak yasalar yapan, ve bir uyruk (*subject*) olarak yapmış olduğu yasalara mutlak şekilde uyması gereken. Bu noktada Rousseau bir güçlkle karşılaşır: eğer bireyler doğal olarak özgür ve eşit iseler ve eğer egemen, tüm bireylerin yurttaşı oldukları bir toplumsal sözleşme ile yaratılmışsa demek ki yurttaş olarak bireylerin her biri uyruk olarak tüm bireyler üzerinde mutlak bir iktidara (*power*) sahip olurlar ki bu durumda özgürlük ve eşitlik nasıl korunmuş olmaktadır? Rousseau'nun bu soruya cevabı karmaşık ve özgül bir kavramın seferber edilmesini içerir: *genel irade* (*general will*) (Rousseau 2003: Bölüm 7). Yurttaşlar yasaları oylarken, kendi özel çıkarlarıyla (*private interest*) çelişse bile sadece ortak yararı (*common good*) ilerletecek bir bakış açısıyla davranmalıdırlar, ve akılları gereği de öyle yapmak zorundadırlar (Bkz. ORTAK YARAR). Bireyler böyle davranmakla özel iradelerine göre değil, bilakis, genel iradeye uygun olarak davranmış olurlar. Şimdi özgürlük, siyasal durumda (*political condition*), bireylerin oylamış olduğu, aklın meyveleri olan, herkese eşit bir şekilde uygulanan ve ortak yararı gözeten yasalar altında yaşamak şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, söz gelimi, biri başkalarıyla ilişki kurma olanaklarını sınırlayan bir yasa lehine oylarsa, yasa herkese eşit bir şekilde uygulandığından, o herkesle eşitlik temelinde kalır. Dahası, o kişi özgürlüğünü yitirmez, çünkü o yasa için oylamada bulunmuştur. Eğer aynı kişi yasaya itaat etmezse, egemen tarafından



yasaya uymaya zorlanacaktır: aslında, Rousseau'nun ünlü ifadesiyle, o özgür olmaya zorlanacaktır (2003: Bölüm 7).

Ancak, farz edelim ki, o kişi yasanın aleyhinde oy kullanmış olsun: bu durumda o kişinin gerçekten özgür olduğu nasıl söylenebilir? Çünkü yurttaşlar karar verirken çoğunluğun hükmüne (*rule*) uyum sağlamalıdır: bazen Condorcet'in jüri teoreminin habercisi olarak okunan bir pasajda Rousseau, yurttaşların yeterli ölçüde eğitilmişlerse ve eldeki soruna ilişkin daha iyi bir seçenek varsa doğru karara varacaklarını; bunu da takiben, daha fazla insanın verdiği bir kararın doğru karar olmasının daha muhtemel olduğunu ileri sürer. Bu açıdan, azınlıktaki yurttaşın haksız olduğu kanıtlanmış olur: bu anlamda genel irade, onun fiili iradesini yansıtmaktan ziyade, onun, -sorunlara ilişkin düşüncesinde yanılmamış olsaydı sahip olabileceği gerçek (*true*) iradesini yansıtmış olur (Rousseau 1998: Bölüm 4, §2; Bkz. CONDORCET'İN JÜRİ TEOREMİ).

Genel irade kavramı ve bireylerin özgür olmaya zorlanabilecekleri savı beklendiği gibi yorumcuların yaygın eleştirilerine neden olmuştur. Rousseau'nun görüşüne ilişkin önemli bir güçlüğü basitçe ortaya koymama izin veriniz. Genel irade, yalnızca yurttaşlar arasında kayda değer bir mutabakat varsa yurttaşların gerçek iradelerini yansıtır. Yine de, onlar arasında iki türlü uyumsuzluk belirebilir: (a) ortak yararın (*common good*) ne içerdiğine ilişkin anlaşmazlıklar varsayılabilir, ortak yararın en iyi nasıl geliştirileceğine ilişkin anlaşmazlık; (b) ortak yararın kendisinin ne olduğuna ilişkin anlaşmazlık. Eğer anlaşmazlık ortak yararın en iyi nasıl geliştirileceği ile ilgiliyse, (kararları akıl yoluyla (*in light of reason*) ve jüri teoreminin belirlediği koşullar altında verilmiş) çoğunluğa katılmayan bir yurttaşın durumu yanlış anlamış olduğunu ve öyle ki genel iradenin onun gerçek iradesini yansıttığını söylemek pekala makul olabilir. Fakat anlaşmazlık ortak kamu yararının bizzat doğasıyla ilgiliyse, genel iradenin onun gerçek iradesini yansıttığını söylemek çok daha az açık olur. Kişi çoğunluk ile aynı fikirde olmadığı için yasanın ortak yararın doğru yorumunu temsil ettiğine katılmamış olmaktadır. Böylesi anlaşmazlıklar derindir ve aslında sadece oylamanın azınlık tarafında olanların yanılmış olduğunu söylemekle bir kenara itilemezler.

Hume ve Kant'ın her ikisi de kendi toplumsal sözleşme önerilerini geliştirmiş olmalarına rağmen, gelenek 1971'de John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin yayımlanmasıyla yenilenmiş bir ivme ve ilgiye tanık olmuştur (Hume 2008; Kant 1996; Rawls 1971; Bkz. SÖZLEŞMECİLİK). Rawls'un amacı, bireylerin rasyonel oldukları, riskten kaçındıkları, kendi çıkarlarını gözettiler (*self-interested*), diğer bireylerin de eşit bir şekilde kendi çıkarlarını gözettilerinin farkında oldukları ve bu prensiplere bağlı kalmanın taahhüt edildiği varsayımına dayalı olarak, bir toplumsal iş birliği modeline üye bireyler arasında yüklerin (*burden*) ve çıkarların (*benefit*) adil bir şekilde paylaşılmasının ilkelerini savunmaktır. Bireyler kendi çıkarlarını gözettiler süreci, kendi tercihlerinin başkaları üzerindeki olası olumsuz etkilerini uygun bir şekilde düşünmeden, kendilerine sistematik olarak avantaj sağlayacak olan (Rawls'un bize adil olmayacağını söylediği)

ilkeleri benimsemeleri muhtemeldir. Rawls, gereksiz öz-çıkarıcı (*self-interested*) peşin hükümleri filtrelemek amacıyla kendisinin “orijinal konum” (*original position*) dediği ve bireylerin doğal yetenek, toplumsal cinsiyet, ırk ve dini inançları vb. gibi kendi niteliklerinin farkında olmadıkları hipotetik bir duruma yerleştirir. Rawls, öz-çıkarıcı ve riskten kaçınan halleriyle bireylerin, “bilmezlik peçesi” (*veil of ignorance*) altında, özgürlüklerin eşit bir dağıtımını tercih edeceklerini, ve öylesi eşitsizliğin toplumun daha yoksul kesimine yarar sağlaması durumunda, maddi kaynakların eşit olmayan bir dağıtımını kabul edebileceklerini ileri sürer (Bkz. FARK İLKESİ).

Orijinal konum, *hipotetik rıza* kavramının (aleni veya zımni rızadan ayrı olarak) merkezi olduğu bir toplumsal sözleşme biçimidir. Yani, adalet ilkeleri, kendileri hakkında hiçbir şey bilmeselerdi bireylerin rıza *gösterecekleri* ilkelerdir. Bu hipotetik sözleşmeye yönelik bilinen bir itiraz Ronald Dworkin tarafından düzeltilmiştir (1975). Farz edelim ki, benim tablolarımdan birini pazartesi günü 100 Dolara satın alacağınızı teklif ettiniz, bunu kabul ederdim. Salı günü, onun 1000 Dolar değerinde olduğunu öğreniyorum ve size bu fiyattan satıyorum: pazartesi günü 100 Dolara anlaşabilmem mahkemenin beni tabloyu size 1000 Dolar yerine 100 Dolara satmayı zorlayabileceği anlamına gelmez. Ancak, söz konusu itiraz, Rawls ve öncellerinin ayrı ayrı toplumsal sözleşme anlayışları arasındaki ilginç ve derin farklılığın neden böylece belirginleştiğinin sebebine rağmen gözden kaçırmaktadır. Hobbes, Locke ve Rousseau’ya göre, hatırlayınız, sözleşmenin odağı barış koşulları yaratmak için bireyleri bir anlaşmaya bağlamaktır. Buna zıt olarak, Rawls’un görüşüne göre bireylerin adalet ilkelerine itaat etme zorunluluğu onların bilmezlik peçesi altında bu ilkeleri tercih etmeye yönlendirecekleri olgusuna dayandırılmamaktadır. Aksine, bu ilkelerin adil olduğu olgusuna dayandırılmaktadır. Sözleşmenin amacı, bireyleri itaat etmekle yükümlü kılmak değil, aksine adaletin neleri gerektirdiğini görmelerini sağlayan buluşsal bir araç olarak işlev görmektir. Dworkin’in eleştirisi Rawlsçu sözleşmeyi -Rawls’un- öncellerinininkiyle yapısal benzerlik içinde yorumladığından kendi hedefinden sapmaktadır. Yine de, bireylerin neden adalet ilkelerine bağlı oldukları hiç de net değildir. Çünkü, farz edin ki, bireyler orijinal konumu bir kez terk edince, kendi belirli karakteristiklerinin ışığında, adalet ilkelerinin gerçekte onlara dezavantaj sağladığını fark etmiş olsunlar. Eğer ilk olarak, kişisel çıkarlar ve kazanç beklentisi bireyleri iş birliği şartlarına uymaya yönelten şey ise, o halde, Rawls’un adalet prensipleri bazı insanlar için en yüksek menfaatleri sağlamadığı takdirde, bu insanların, orijinal durum dışındaki gerçek konumlarının ne olduğunu bildikten sonra bu ilkeleri kabul etmek için bir nedenleri olmaz (Barry1989).

Sonuç olarak, toplumsal sözleşme geleneği devlet otoritesi ve politik yükümlülük konusunda zengin ve incelikli bir düşünce ve meşruiyet sunmaktadır. Merkezinde ise bireylerin özgür ve eşit oldukları ve, de, meşru iktidarın (*authority*) nihai kaynağı oldukları yer almaktadır. Kanonik [sözleşme] eserleri, bireylerin aslında özgür ve eşit oldukları toplumsal cinsiyet, ırk ve toplumsal sınıf gibi derecelendirmeleri gerçekten

etkileyebilecek, insana ilişkin kayda değer toplumsal gerçeklikleri göz ardı etme eğilimi de gösterir. Toplumsal sözleşmenin, bir otorite (*authority*) meşrulaştırma mekanizması olarak, bu tarz eleştirilere karşı direnç gösterip gösteremeyeceği konusu daha kapsamlı incelemelerin gereğini teyit etmektedir (MacPherson 1964; Pateman 1988; Mills 1997; Mills ve Pateman 2007).

***Ayrıca Bakınız:*** ORTAK YARAR; CONDORCET'in JÜRİ TEOREMİ; RIZA; SÖZLEŞMECİLİK; FARK İLKESİ; HOBBS, THOMAS; ÖLDÜRMEK; LOCKE, JOHN; DOĞA YASALARI; SİYASAL YÜKÜMLÜLÜK; CEZA; RAWLS, JOHN; HAKLAR; ROUSSEAU, JEAN-JACQUES; ÖZ-SAVUNMA; SAVAŞ.

*Çeviri: Dr. Mehmet Fatih Deniz*

## Referanslar

- Barry, Brian 1989. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*, vol. 1. Berkeley: University of California Press.
- Bertram, Chris 2004. *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contract*. London: Routledge.
- Cohen, Joshua 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald 1975. "The Original Position," in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*. New York: Basic Books.
- Gauthier, David 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton, Jean 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas 1988 [1651]. *Leviathan*, ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David 2008 [1742]. "Of Civil Liberty," in Stephen Copley and Andrew Edgar (eds.), *David Hume: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel 1996 [1797]. *Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Lloyd-Thomas, David 1995. *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Government*. London: Routledge.
- Locke, John 1960 [1690]. *Second Treatise of Government, in Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacPherson, C. B. 1964. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles, and Carole Pateman 2007. *Contract and Domination*. Cambridge: Polity.
- Pateman, Carole 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riley, Patrick 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 [1672]. *Social Contract*. Ware, UK: Wordsworth.
- Rousseau, Jean-Jacques 2003 [1754]. *A Discourse on Inequality*, ed. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin.

Simmons, A. J. 1992. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press. Tuck, Richard 1989. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Waldron, Jeremy 2002. *God, Locke, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

### İleri Okumalar

Ashcraft, Richard 1987. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin.

Cranston, Maurice, and R. S. Peters (eds.) 1972. *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books.

Crocker, L. G. 1968. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University.

Dunn, John 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government."* Cambridge: Cambridge University Press.

Hampsher-Monk, Ian 1992. *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*. Oxford: Blackwell.

Masters, Roger 1968. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.

Morris, C. W. 1999. *The Social Contract Theorists – Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Oakeshott, Michael 1975. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Blackwell.

Riley, Patrick 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Riley, Patrick 2001. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorell, Thomas 1991. *Hobbes*. London: Routledge.

Warrender, Howard 2000. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.



## TEOLOJİ: İYİ Mİ?, KÖTÜ MÜ?

Abdurrahman Aliy, Felsefenin Tanrısı / *Felsefi Teolojiye Giriş*,  
İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, 134 sayfa.

**Nazmiye Kızıltepe\***

Tanrı, kişi, tarih ve vahyin birbirlerinin içinden çıkmış bir kavram zinciri olduğunu söylemek sanıyorum ki yanlış olmaz. Felsefe bu kavram zincirinin tamamını kendisine sorun edindir. Söz konusu kavram zincirindeki belirli bir kavramdan hareketle diğerlerini ilişkilendirmek veya hepsini belli bir hiyerarşiye göre sıra düzenine koymak takdir edersiniz ki filozoftan filozofa, felsefi disiplinden diğer bir felsefi disipline, tarihsel süreçten diğerine veya hatta bir milletten diğerine göre farklılık arz edecektir. Örneğin, ilk defa Yunanlılar için Tanrı bir problem haline gelmiştir.<sup>1</sup> Tanrı'ya ve tanrılara logos aracılığıyla yaklaşma anlamına gelen *teoloji* sözcüğünü ilk defa Platon kullanmıştır.<sup>2</sup> Özellikle Tanrı söz konusu ise, cümle kurup ve şöyle bir geriye çekilip baktığınızda ilk fark edeceğiniz şey çelişkiye düşmüş olduğunuzdur. Biz de daha bu yazıya başlarken fark ettiğiniz üzere, Tanrı'nın önce bir kavram, sonra bir problem ve giderek yaklaşılan bir nesne -yoksa kişi mi- olduğunu söyleyiverdik. Sahi nedir bu Tanrı dedikleri ya da kimdir? Bir kişi mi, ad mı, yoksa kavram veya ilke mi, o mu, simurg mu, varlık veya ilk neden mi, biz mi, büyük mü, mükemmel mi, bilge mi? Bu kavram ve isimlerin hepsi teker teker mi Tanrı'ya işaret eder? Yoksa bunların, yani kavram ve isimlerin ve de ilkelerin toplamına mı Tanrı denir? Yukarıda kısaca da olsa ima ettiğimiz üzere Tanrı'yı kendisine mesele edinen disiplin teoloji ise sembolik teoloji, dini teoloji, doğal teoloji, negatif (*apofatik*) teoloji, pozitif (*katafatik*) teoloji, süreç teolojisi, analitik teoloji, psiko-teoloji, mistik teoloji, mitsel teoloji, siyasal teoloji, masalsı teoloji, şehir teolojisi, devlet teolojisi, teolojik metafizik, felsefi teoloji gibi felsefi literatürde yer alan disiplinler de aynı Tanrı'yı mı problem olarak alırlar? Yoksa farklı farklı Tanrıların varlığı mı söz konusudur? Teoloji Tanrı'yı anlamaya yetmediği için mi burada yalnızca bir kısmının isimlerini zikretmekle yetindiğimiz disiplinler ortaya çıkmıştır? Dahası, yazıya başlarken Tanrı'nın peşi sıra sıraladığımız nefis, tarih ve vahiy ile ilgili özellikle modern dönemde geliştirilen tartışmalar neticesinde mi teoloji disiplini bunca dallara ayrılmıştır? Sanıyoruz ki, bu sorulara bir yazı içerisinde cevap vermek hem mümkün değildir, hem de bizim sınırlarımızı aşar. Yalnızca Tanrı

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, nazmiyekiziltepe@gmail.com

<sup>1</sup> Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yay., 2012., s.18. Jaeger, kitabında Yunan dini ve Yunan felsefesini ayrı ayrı sorunsallaştırır ve Tanrı probleminin izlerini hem Yunan dininde hem de Yunan felsefesinde arar.

<sup>2</sup> Jaeger., age., s.18.

probleminin görüldüğü kadar basit bir problem olmadığını ima etmek için başlarken birkaç düşünce kırıntısı serdetmek istedik. Tanrı problemini, derli toplu bir biçimde Türk okurunun pek bilmediği bir disiplin olan felsefi teoloji disiplini içerisinde ele alan bir giriş kitabı ne mutlu ki Türkçe’de yayınlandı. İşte bu yazı, geçtiğimiz sene sessiz sedasız yayınlanan, bizce zımnen de olsa diğer tüm teoloji disiplinlerini hem katederek hem de aşarak felsefi teolojiyi kendisine mesele edinen Abdurrahman Aliy imzalı, Türkçe’deki ilk kitap *Felsefenin Tanrısı/Felsefi Teolojiye Giriş* kitabına dair birkaç söz söyleme gayesiyle kaleme alınmıştır.

Bu sebeple, modern dönemde teolojiden sonra Tanrı problemini alternatif bir şekilde ele alan onto-teoloji ve negatif teoloji disiplinlerinin, sırasıyla kötü ve eksik teolojiler olduklarını ortaya koyup, çözümün felsefi teolojide olduğunu yazarla ve de kitapla birlikte seslendirmek amacındayız. Çünkü bizce, felsefi teolojinin önemi, ancak Batı fikriyatındaki onto-teoloji ve negatif teoloji tartışmalarına hermeneutik bir yöntemle yaklaşıldıktan sonra gün yüzüne çıkmış olacaktır. Kitapta her ne kadar bu iki disipline dair herhangi bir şey söylenmemiş olsa da, biz kitabın adeta bir partner olarak felsefi teolojiye eşlik ettirdiği dini teoloji disiplininin yanına onto-teoloji ve negatif teoloji disiplinlerinin de eklenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Onto-teoloji eleştirisinin özellikle Heidegger’in iddiasıyla, unutilan varlık sorusuna yeniden dönmenin bir imkanı olarak anlaşılması, gene Heidegger’in geç döneminde onto-teolojiyi kötü teoloji olarak anlaması ve negatif teolojinin olumsuzlayıcı sözcüklerle hakkında konuşulamayan bir Tanrı’yı işaret etmesi, felsefi teolojinin mottosu, “Felsefi olarak Tanrı hakkında konuşmak mümkündür” ile beraber değerlendirildiği takdirde anlamlı bir bütünlük kurulabilir. Yani felsefi teoloji, unutilan varlık sorusunun hemen yanına, unutilan Tanrı sorusunun eklenmesi gerektiğini, dinlerin ve kültürlerin aksine felsefenin yalnızca Tanrı hakkında bugüne kadar aslında neredeyse hiç konuşmadığını bizce iddia eder. Yani bu yazıya başlarken elimizi ısındırmak için şimdiye kadar ifade ettiklerimizi sadeleştirsek, *Felsefenin Tanrısı/Felsefi Teolojiye Giriş* kitabının da bizce ima ettiği üzere, aslında tüm mesele unutilan Tanrı sorusudur.

### **Onto-teoloji: Kötü Teoloji**

Onto-teoloji kavramına literal açıdan baktığımızda, ontolojik, teolojik ve mantıksal kavramlarının birleşiminden oluştuğunu fark ederiz. Hatta yapılan kimi Türkçe çeviriler, kavramı açıklamak için onto-teoloji kavramının yanına bizim burada yaptığımız sıralamayı vermekle yetinmiştir.<sup>3</sup> Gerçekten de onto-teoloji kavramını ontolojik, teolojik ve

<sup>3</sup> Örnek için bkz. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. der. ve terc. Hüsamettin Arslan. Paradigma Yay. İstanbul: 2002. Ricouer, Gadamer, Wachterhauser gibi felsefecilerin çevirilerinin derlendiği kitabın, kavramın geçtiği 331 hariç 9, 30 ve 47. sayfalarında çevirmen, söz konusu kavramı yanına parantez içi açıklamasını vererek “onto-teo-logical (ontolojik, teolojik, mantıksal çev.)” şeklinde kayıt altına almıştır. Çevirmen bu kitapta, kavramı Türkçe’de bazen İngilizce karakterlerle onto-teo-



mantıksal şeklinde parçalamak kavramı açıklamak için yeterli olur mu? Ayrıca yukarıda teoloji kavramının nasıl dallanıp budaklandığını göstermek için verdiğimiz yekûnun yanına şimdi onto-teoloji, ontoloji ve metafizik kavram üçlüsüne dair benzeri bir yekûnu eklemek hiç de zor olmayacaktır: Metafiziği onto-teoloji olarak anlayan Descartes<sup>4</sup>, temel ontoloji<sup>5</sup>, bölgesel ontoloji<sup>6</sup>, fark ontolojisi<sup>7</sup>, dasein ontolojisi<sup>8</sup>, geleneksel metafizik<sup>9</sup> ve metafiziği ontoloji olarak değerlendiren Hegel<sup>10</sup>. Teoloji, ontoloji, metafizik ve şimdi de onto-teoloji birbirlerini doğuran kavramlar mıdır, aralarında bir ast-üst ilişkisi mi bulunmaktadır ya da biri olmadan bir diğeri anlaşılabilir mi? Problem, onto-teoloji kavramında yapılmaya çalışıldığı üzere, kavramın içinde geçen başka kavramların literal anlamlarını vererek ortaya konulabilecek basitlikte ne yazık ki görünmüyor. Ontoloji terimini göz önüne alalım. Ontik olan (varlıksal olan), aynı zamanda lojik olan (mantıksal olan)'dır. Yani, varlık mantıksal bir açıdan, mantıksal bir yolla bilinebilir. Teoloji ise yukarıda belirttiğimiz üzere Tanrı'ya logos aracılığı ile yaklaşma demektir. İki kavramın verdiğimiz tanımları üzerinden onto-teoloji kavramını literal açıdan tanımlamaya çalışırsak şöyle bir şey elde edebiliriz: Varlıksal olan, teolojik olandır. Ya da, varlık teolojik ve de lojik açıdan bilinebilir. Onto-teoloji bir varlık teolojisidir.

Her ne kadar Kant, onto-teoloji kavramını dar anlamıyla ilk kez kullanan filozof olsa da, özellikle Heidegger'in ontoloji kavramını terk ederek metafiziğin onto-teoloji olması gerektiğine dair yaptığı etkili çıkış bu kavramın Heidegger'le birlikte felsefi literatürde anılmasına sebebiyet vermiştir.<sup>11</sup> Heidegger, varlık-varolan ilişkisinde varolanların kategoriler sebebiyle ön plana çıktığını ve Varlık sorusunun unutulduğunu iddia eder. Problem, Heidegger için yukarıda da belirttiğimiz üzere unutilan varlık sorusudur. "... metafizik kendisini varolanın varlığına ve temeline doğru sorgulamakla sınırlandırır. Bu nedenle Heidegger metafiziğin bir onto-teoloji olarak anlaşılması gerektiği görüşünü savunmaktadır."<sup>12</sup> Kant ise, ontoteoloji kavramını Heidegger'den

logical şeklinde, bazen onto-teo-lojik, bazen de onto-teolojik şeklinde ifade etmeyi tercih etmiştir. Ayrıca kavramdaki, görebildiğimiz kadarıyla tire işaretinin nereye konup konmayacağı -onto-teolojik veya onto-teo-lojik- ya da tire işaretine gerek duyulmaksızın -ontoteoloji- şeklinde ifade edilip edilmeyeceğine dair Türkçe literatürde bir uzlaşım sağlanamamıştır.

<sup>4</sup> Somers-Hall, Henry. *Deleuze'nin Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji.*, çev. Nur Erten., Cogito, sayı: 82, 2016., s.239.

<sup>5</sup> Somers-Hall, age.,s.239.

<sup>6</sup> Somers-Hall,age., s.239.

<sup>7</sup> Somers-Hall.,age., s.239.

<sup>8</sup> Dastur, Françoise. *Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Diğer Başlangıcı.*, çev. Sevim Erşahin Karakaş., Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Haziran 2016, Sayı 30, s.497.

<sup>9</sup> age., s.498.

<sup>10</sup> Öksüzan, Umut. *Ontolojik Farktan F(a)rka. Zor Bir Geçiş.*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Haziran 2016, Sayı 30, s. 601.

<sup>11</sup> Westphal, Merold. *Transcendence and self-transcendence : on God and the soul.* Indiana University Press, 2004., s.16.

<sup>12</sup> Öksüzan, age., s. 596.

farklı olarak, herhangi bir tecrübeye başvurmaksızın saf kavramlar aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama teşebbüsünü tarif etmek için kullanır.<sup>13</sup> Gadamer de, Heidegger'in en yüksek varlık sorusu ile varlık olarak varlık sorusunun Aristoteles'te birbirinden koparılamaz sorular olduğunu ve dolayısıyla metafiziğin bir onto-teoloji olduğunu iddia ettiğini belirtir.<sup>14</sup>

Pekiye onto-teoloji nasıl bir Tanrı fikri, daha doğrusu teoloji ortaya koyar? Bu soru etrafında Batı fikriyatında canlı tartışmalar devam etmektedir. *Varlık ve Zaman* isimli eseriyle varlık ve varolanlar arasındaki ilişkiye dair ontolojik fark düşüncesine yönelen geç dönem Heidegger, onto-teolojinin kötü bir teoloji olduğunu iddia etmiştir.<sup>15</sup> Çünkü, onto-teolojinin hareket noktası olan varolanlar, varlık zincirinin sonunda bir varolandan *başka* bir şeyle karşılaşmaya olanak vermez. Bu bağlamda, onto-teoloji, kötü sonsuzluğa yakındır. Onto-teoloji, bir varolanın ancak arızı (olumsal) tarzını, ve bu tarzın temellendirilişinin bu varolanın özüne karşılık geldiğini açığa vurur. Bu durumda, Tanrı sadece, varolanın 'varlığı' ya da özü ile kendinde tecrübi varlık arasında mükemmel bir uyumu sağlayan en yüksek varolan olarak olsa dahi bir karşılıklılık (tekabülîyet) teorisi ışığında ortaya çıkar. Onto-teolojinin nesnelere olan obsesyonu Tanrı'nın ileride peşin olarak, felsefi söylemin içine nasıl gireceğini de karara bağlar. Bu itibarla, onto-teoloji problemi Tanrı'yı kolayca sahneye davet etmek yerine, varonlara ilişkin zihni meşguliyetleri aracılığıyla, Tanrı'yı varolanların sonsuz referansının, başka olumsal varolanları alt etmesini sağlayan bir fonksiyon olarak daha özel bir manada düşünür ya da kullanır.<sup>16</sup> Yani, onto-teolojinin Tanrısı, yalnızca bir fonksiyondur. Varlık zincirinin sonunda bizzat Tanrı ile değil, onun fonksiyon verdiği başka bir varolanla karşılaşılır. Tanrı'ya hiç bir şekilde ulaşılamaz.

### **Negatif Teoloji: Eksik Teoloji**

Negatif teoloji sonsuz olarak nitelediği Tanrı'yı kendisine mesele edinir. Bu disiplin için, Tanrı hakkında konuşma ancak negatif yolla mümkündür. Negatif teoloji disiplini, Tanrı'nın ne olmadığını anlatır. Genel karakteristiğini verili olanı reddetmek, çelişki ve paradokslarla konuşmak, 'alpha privans'ları kullanmak<sup>17</sup> şeklinde belirleyen negatif teolojinin, daha çok sözü gerektirecek bir mucize ile karşılaştığında ise dili tutulur. Mucize aslında geniş anlamıyla dini tecrübedir ve dil aracılığı ile aktarılabilen-dil-i-

<sup>13</sup> Kant., *Critique of Pure Reason.*, The Project Gutenberg Etext, son güncelleme: 3 Temmuz 2007, s. 937.

<sup>14</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik ve Logosentrizm. Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde. der. ve çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul:Paradigma Yay., 2002., s.331.

<sup>15</sup> Westphal.,age. s.19.

<sup>16</sup> Schrijvers, Joeri. *Ontotheological turnings? : the decentering of the modern subject in recent French phenomenology.* State University of New York Press, 2011., s.22.

<sup>17</sup> Bulholf, I.- Kate, L. "Echoes of an Embarrassment Philosophical Perspectives on Negative Theology-An Introduction", *Flight of the Gods Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Ed. I. Bulholf ve L.T. Kate, Fordham University Press, New York, 2000.,1-58., s.5.

çinde varlık kazanabilen bir fenomendir. Negatif teoloji mucizeyle veya tecrübeyle yüz yüze geldiğinde, bir sıfatla karşılaşmış demektir. Mucize bir sıfatı gerektirir. Bu sıfat şayet olumsuzsa, teoloji negatif (*apofatik*); olumluysa da pozitif (*katafatik*) olarak nitelenecektir. Söz konusu iki teoloji de birbirini tamamladıkları için, biri olmadan diğerini tartışmak anlamsız bir girişimdir. Özetle söyleyecek olursak, negatif ve pozitif teoloji bir madalyonun iki yüzünü paylaşırlar.

### **Felsefi teoloji iyi teolojidir.**

İsim olarak Tanrı, ilke olarak Tanrı, kavram olarak Tanrı, fonksiyon olarak Tanrı'dan sonra, sıfat olarak Tanrı'ya ulaştığımız bu düzlemde, teoloji, onto-teoloji ve negatif teolojinin aslında Tanrı sorusunu unutmış olduklarını ve eksik halka felsefi teolojinin bir isim, bir sıfat veya fonksiyonla dondurulan Tanrı problemini hem bu teolojileri katedip, hem de aşarak felsefenin sahnesine geri çağırıldığını iddia ediyoruz. Bu iddiayı, pek tabii ki yazı konusu ettiğimiz *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş* kitabından ilham alarak ileri sürüyoruz. Yoksa felsefi teolojiye dair hiçbir şey bilmediğimizi burada söylememize müsaade ediniz. Bu yüzden yazar Abdurrahman Aliy ile birlikte kitabının üstünden beraberce geçerek, bu sefer "Felsefi Teoloji: İyi Teolojidir.", önermesine onun izlediği yöntemle bu yazı aracılığıyla ulaşmak istiyoruz.

Zor okunan, sade ve yoğun bir kitap olan *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş*, isminde de belirtildiği üzere, bir giriş kitabı niteliğiyle kaleme alınmış. Yoğun kavramsal dokusu, sert mantıksal donanımı, ansiklopedilere geçecek yetkinlikteki tanım zenginliği ve söz konusu edilen kavramlar ve disiplinlerin tarihsel süreçteki izlerine yapılan etkili atıflarla kitabın bizde bir arı kovana ile karşı karşıya olduğumuz izlenimi uyandırdığını burada söylemek istiyoruz. Türkçe'de felsefi teoloji ile ilgili ilk eseri telif eden Abdurrahman Aliy aslında benzeri nitelikte başka bir esere daha, yine Türkçe'de ilk defa imza atmıştı: Teolog Filozof F.D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi, Ankara: Elis Yayınları, 2011, 284 s. Hermeneutik felsefenin en önemli isimlerinden biri olan Schleiermacher'le ilgili olan bu kitap, bizce Türk akademisi ve entelijansiya-sında sükut suikasti ile karşılanmıştır, diyelim ve bu bahsi burada bırakalım. Çünkü bu yeni bir tartışmaya girmek demek olacaktır.

Aliy'in bu yazıya vesile olan kitabına yeniden dönersek, *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş* isimli giriş kitabı, 5 temel bölümü ve girişteki konu-yöntem meselesinin ele alındığı 1 ek bölümüyle toplamda 6 bölümü ihtiva ediyor. Konu-Yöntem isimli bölümde Aliy, kitabının içinde hangi meseleleri ele alacağını ve hangilerinden neden uzak duracağını bizzat kendisi detaylarıyla serimler. Kitabın odağında yer alan felsefi teoloji sorunsalının önemi, din ve felsefe alanları içinde nereye tekabül ettiği, hangi disiplinlerle ilişki içerisinde olduğu betimleyici bir tarzda burada ortaya konur. Konu-yöntem bahsinde, her ne kadar tarihsel sürece değinilmeyeceği söylenmemiş olsa da, bu zaten betimleyici tarzın bir gereğidir, tarihsel sürece sadece minik doku-

nuşlar yapılıdır. Tarihsel süreç içerisinde her filozof, başka bir din felsefesi, başka bir dini teoloji ve de başka bir din anlayışı ortaya koymuştur. Hıristiyan dogması karşısında her filozof ve teologun kendi doktrinini oluşturması da son derece makuldür. Yazar, burada söylediğimiz şeyi çok daha sofistike ve mütevazı bir şekilde ifade ederek asıl derdinin, felsefede, Türk akademisi ve entelijansiyanısında felsefi teoloji disiplininin ilgi uyandırmasına sebebiyet vermek olduğunu belirtir.

“... felsefi teoloji konulu bu kısa giriş, umarız din-felsefe ilişkisi, din bilimleri, din felsefesi ve dini teoloji bağlamında soru sorma biçimlerinin yeniden ele alınıp sorgulamasına, dini konu ve sorun edinen bütün alanların birbirleriyle olan ilişkilerini yeniden sorgulanmalarına katkı sağlar.”<sup>18</sup>

Aliy, felsefi teolojinin doğuşuna olanak sağlayan diğer disiplinler, bu disiplinlerin içindeki merkezi meseleler, disiplinlerde öne çıkan filozoflar ve tarihsel süreci detaylı bir şekilde dokuyup, felsefi teolojinin ana omurgasını şu şekilde tespit eder. Bölümlerin üstünden yazarla beraber geçmeden bu omurgayı seslendirmek felsefi teolojinin mahiyetini de kısaca ortaya koymuş olacak:

“Felsefi teolojinin tek bir konusu vardır: Tanrı. Din Felsefesi; din dili, dini tecrübeler, ibadet ve ritüeller, mistik bilgi iddiaları gibi din fenomenleriyle ilgilenirken, tek bir din kavramı ve dine dair üst kavramlar oluşturamadığı, oluşturmak da istemediği için din bilimine daha yakın durmaktadır. Din felsefesinin felsefi teolojiye en yakın olduğu alan Tanrı kanıtlamalarıdır. Buna karşın, tek konusu olan Tanrıyı, ancak bir sözcük olarak dinden alan felsefi teoloji, dinlerin çokluğunu göz önünde bulundurmamak zorunda hissetmez kendisini. Bu sözcüğün kavramsal içeriğini ise felsefe yaparak, radikal sorular sorarak kurmak ve genişletmek iddiasındadır. Bu aşamada diyebiliriz ki, din felsefesinin iletişim ve etkileşim halinde olduğu alan dindir; felsefi teolojinin iletişim ve etkileşimde olduğu alan dini teolojidir.”<sup>19</sup>

### **Kavramları Filtrelemek**

Biricik konusu Tanrı olan felsefi teoloji disiplininin hangi diğer disiplinlere rağmen ve hangi disiplinlerin içinden vücuda geldiğini ortaya koymak için Konu-Yöntem bahsinden sonraki Felsefe Tarihinden Dört Kavram isimli bölümde yazar bu kavramlara dair tanımlar verir. Biz bu bölümü filtre olarak yeniden adlandıracağız. Çünkü metni yazarla birlikte yeniden okurken, okura bu minik adlandırmalarımızı sunarak sufle vermek niyetindeyiz. Filtre bölümünde yazar, *din*, *teoloji*, *doğal teoloji* ve *din felsefesi* kavramlarını tanımlama yoluna giderek, metni ve felsefi teoloji kavramı için bir zemin yaratır.

Bu bölümde örgü, din kavramı ile dokunmaya başlanır. Kitabın yöntemi gereğince yazar, önce *din* kavramının tanımını kendisine mesele edinir ve fakat ona göre

<sup>18</sup> Abdurrahman Aliy. *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, s.10.

<sup>19</sup> Aliy., age., s.56.

böyle bir tanım, kavramın özü gereği mümkün değildir. Aliy, bütün dinleri içerecek bir din tanımı yapılamayacağını, din söz konusu olduğunda, her dil ve kültür kendi tanımını verdiğini, örneğin erken dönem Hıristiyan yazarların *religio* gibi Antik Yunan dininden tevarüs ettikleri kavramları kullandığını belirtir. Aliy, neden bir din tanımı yapılamayacağını şu şekilde maddelendirir:

- a. Dini tanımlamak için tek bir üst kavram yoktur.
- b. Günümüz dünyasında din olgusuna karşılık gelen tek bir kavram yoktur.
- c. Dinin modern dönemdeki yorumlarında bireysellik vurgulu tanımlar daha ön plandayken, eski dönemde yaşantı, emir ve ifade öne çıkarılmıştır.<sup>20</sup>

Din kavramını açıklayabilmek için yazar, masaya başka bir kavramı daha sürer: Doğal din kavramı. Bu kavram, vahiy dininin karşısında konumlandırılır. 18. yy'a gelinceye değin din, kült ve ibadet biçiminde, yani doğal din olarak anlaşılmıştır. Din, doğal din ve vahiy dininin hangi yüzyıllarda nasıl anlaşıldığı ve hangi düşünce akımlarının temellerinde oldukları detaylarıyla bu bölümde açıklanır. Örneğin; "18. yy. deist düşüncelerin temelinde doğal din, doğal teoloji düşüncesi yatmaktadır."<sup>21</sup> Yazar burada din kavramının altında, 17-18 ve 19. yy'lardan seçtiği filozofların getirdiği açıklayıcı din tanımları sıralar. Buradaki dikkat çekici figür Hegel'dir. Çünkü hem Hegel, Schleiermacher'ın getirdiği din tanımına karşı çıkmış, hem de din tanımının arkasına gölgesi niteliğindeki başka bir kavramı eklemiştir. Bu kavram, *mutlak* kavramıdır. Aliy, Hegel'in felsefi teolojiye olan katkısının mutlak kavramında billurlaştığını belirtir.<sup>22</sup>

Ayrıca Aliy, 20. yy'da ilk defa felsefi din tanımlamasıyla karşılaştığını, bu tanımı felsefenin yapıp yapmayacağını ise, felsefi teolojinin imkânını kabul edip etmeme ile ilgili tartışmalarla yakından ilişkili olduğunu belirtir. Yazar, din, doğal din ve vahiy dini ile başlayan filtrelendirmesinden felsefi din kavramı çıkararak, teoloji bahsine geçer.

Antik Yunan felsefesinin kavramı olan teolojinin tanımını verdikten sonra Aliy, tarihsel süreçte teolojinin; doğal, mitsel ve politik olmak üzere üç kısma ayrılarak tartışıldığını ve fakat Augustinus'un bu kısımlandırmayı işlediğini söyler. Augustinus'a göre doğal teoloji dine yakındır. Aliy, doğal teoloji ile felsefi teolojiyi özdeşleştirir. Augustinus'a göre ise yalnızca doğal teoloji dine yakındır. Aliy ayrıca Yeni Platonculuğu, felsefi teoloji ile mitsel teolojinin birleşimi olarak görmektedir.<sup>23</sup> Bu bölümde göze çarpan başka bir unsur ise, Aliy'in belirttiği üzere 18. yy.'dan 21. yy'a kadar, teolojinin teologların güdümünde ilerleyen bir disiplin olması ve felsefe içerisinde göz ardı edilmiş olmasıdır.

<sup>20</sup> Aliy, age., s.14.

<sup>21</sup> Aliy,, age., s.18.

<sup>22</sup> Aliy,,age., s.22.

<sup>23</sup> Aliy,, age. s.26.

Yazar, dini teolojinin karşısına doğal teolojiyi yerleştirerek ve aralarındaki farkı vurgulayarak, doğal teoloji kavramının tarihsel süreç içerisinde, akıl, doğa, Tanrı ve vahiy kavramlarının içerisinde sınırlanarak vücuda geldiğini dile getirir. Doğal teoloji kavramı, doğa kitabı ve aklın geri çevrilemez ışığı ile beraber mütalaa edilmiştir. Özellikle akla yapılan bu güçlü vurgu neticesinde “Akıl Dini” ve “Rasyonel Teoloji” kavramları doğmuştur.<sup>24</sup> Doğa, din, doğal teoloji ve akıl kavramlarının içinden ve bu kavramlarla beraber, felsefe tarihi için çok büyük önem arz eden “Akıl Dini” kavramına nasıl ulaşıldığını göstermesi açısından, kitabın bu bölümünü, yani *doğal teoloji* bölümünü okurun dikkatine özellikle sunuyoruz. Yazar burada ayrıca doğal teoloji kavramının ilk kullanımlarında vurgunun Tanrı’ya değil, dine yapıldığını belirterek, felsefi teolojinin diğer teoloji disiplinleri arasından sınırlanarak çıkışının nasıl büyük bir boşluğu doldurduğunu da zımnen ifade etmiş olur.

Din felsefesi kavramına gelince, bu kavram aydınlanmanın sonlarında doğal teoloji tartışmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. Teoloji ve apolojinin yardımcı niteliğindeki din felsefesi özellikle Kant felsefesinde öne çıkar. Fichte ise, din felsefesini felsefi din öğretisi veya din teorisi şeklinde yorumlamıştır. Spinoza din hakkındaki bütün düşüncelerin din felsefesi olarak nitelendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bölümde de Aliy, yine farklı teologların din felsefesinden ne anladıklarında dair bir panorama ortaya koyarak felsefi teoloji kavramının mahiyetine yönelik çabasını sürdürür.

Aliy’e göre din felsefesi dahil yukarıdaki 4 disiplin için merkezi disiplin teolojidir. Teolojinin söz konusu edilen disiplinleri kavrayış şekli 20. yy’a gelinceye değin baskın olmuş, felsefe ise bu disiplinleri nasıl kavradığına dair görüş belirtmekte ya sessiz kalmış, ya da teolojinin güdümünde hareket ederek özgün düşünceler ortaya koymamıştır.<sup>25</sup>

### **Teorinin Özü**

İkinci bölüme ulaştığımızda ise kitabın asli meselesine ulaşırız. Din Felsefesi, dini teoloji ve felsefi teoloji arasındaki dinamik etkileşim, felsefi teolojinin radikal soru sorma yönteminin en bariz unsurlarından birisidir. Bu üçlü yapı anlayabildiğimiz kadarıyla, radikal soru sorma denilen şeyin mahiyetini oluşturur. Birinin nerede başlayıp, nerede bittiği ortak kavramları olan Tanrı kavramına dair geliştirdikleri argümanlar neticesinde belirlenir. Tanrı kavramının basitliği, onun deneyimden ve vahiyden sadeleştirilmesi için, soru olmazsa olandır. Felsefi teoloji, doğuşuna imkan veren diğer iki disiplinden radikal soru sorma yöntemi sayesinde istikamet bulur. Bu üç disiplin arasındaki sınırların bulanıklaştığı yerlerde soru ortaya çıkar ve felsefi teoloji istikametini sorularla yeniden kazanır. Radikal soru sorma, Tanrı hakkında konuşma demek olan felsefi teolojinin, evet felsefe ve Tanrı’dan önceki en önemli momenti konuşmanın mertebelerinden bir diğeridir. Düşünce; soru, Tanrı ve konuşmanın ürünü olacaktır. Aliy’in felsefi

<sup>24</sup> Aliy., age. s.27.

<sup>25</sup> Aliy., age., s.32.

teolojik mutlak kavramının yerine geçen kavramlar olarak peş peşe sıraladığı varlık, mistik ve söylenemeyen, özdeş olmayan, ideal iletişim cemaati ve fark<sup>26</sup>; soru, Tanrı ve konuşma varsa var olabilecek kavramlardır. Birinden diğerine doğru soru merkezli yapılan hareket farklı kavramların doğumu için anlam genişlemesine imkan sağlar. Aliy, bu kavramların bütünlük sunma iddiasıyla düşünceyi adeta ketleyen bir mahiyette olmadıklarını, kavramların teoloji ve felsefeden felsefi teolojiye soru, Tanrı ve konuşma örgüsünden geçerek taşındığını ima eder. Yani bitmemiş süreçler söz konusudur. Bu da bizce, felsefi teolojinin doktriner bir yapı arz eden teoloji ve felsefenin aksine, dogmadan -tabii bu bağlamda Hıristiyan dogmasından- beslenerek yeni kavramlarla yol almasına imkan sağlar. Aliy bunun önemini yine din biliminde, bir din tanımını verilememesinin nedenini açıklayarak ortaya koyar. Dini, deneyimle özdeşleştirmek çok sayıda dinin bulunduğu bir zeminde tanıma ulaşmaya engel olacaktır.<sup>27</sup> Tanımın olmadığı bir zemin, başlangıcın elinizde sürekli şekil değiştirmesine sebebiyet verecek, odak bulanıklaşacak ve diğer alanlara sıçramak da kaçınılmaz olacaktır. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, felsefi teoloji böyle bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmış bir disiplindir. Daha doğrusu, Aliy'in de belirttiği üzere din tanımını felsefi teoloji, onun ön-hazırlık disiplini olarak kabul edilebilecek din felsefesinden almayı ya da onun sahasına devretmeyi seçmelidir. Bir din tanımına ulaşmanın zorluklarını Aliy, sorular eşliğinde ortaya koyar.<sup>28</sup> Bu hususta Aliy, özellikle Schleiermacher'e dayanan kuramcılarla birlikte dinin bireysellik boyutunun pozitif anlamda ön plana çıkarıldığını ve meselenin mistisizm ile birlikte tartışılması gerektiğini vurgular.

Eserde, felsefe ve teoloji arasındaki etkileşim, "felsefe teolojinin hizmetçisidir" şeklinde mottalaştırılarak sunulur.<sup>29</sup> Bu da aslında bizce, din felsefesi-dini teoloji ve felsefi teoloji arasındaki devinimin felsefi teolojiye omurga vermesi demektir. Başka bir deyişle, birbirleri arasındaki tarihsel süreklilik ve kavram geçişkenliği ile üç disiplinin pozisyonlarını kontrol etmesi ve felsefi teolojinin daimi olarak diğer iki disiplinle arasına mesafe koyarak Tanrı sorusu bağlamında biricikleşmesi demektir. Hegel örneği bu noktada manidardır; yani din felsefesi iddiası ile tarih sahnesine çıkıp, ortaya koyduğu düşüncesinin felsefe olarak felsefi teoloji olması.

### **Diyalektiğin karşısında Fark**

Ayrıca ikinci bölümde, semantik ve hermeneutik disiplinlerin felsefi teolojiyi besleyen ve de önünü açan disiplinler olmalarına dikkat çekilir. Felsefi teoloji teorik bir disiplindir. Karşılaştırmalı din bilimleri, etik, din biliminin dini dil, deneyim, vahiy gibi pratiğe bakan alanlarıyla arasına koyduğu mesafe ile yoluna devam etmesi

<sup>26</sup> Aliy., age., s.48.

<sup>27</sup> Aliy., age., s.49.

<sup>28</sup> Aliy., age., s. 51.

<sup>29</sup> Aliy., age., s.58.

gereken bir disiplin olması altı çizilmesi gereken başka bir husustur. Felsefi teoloji, önceki cümlede sıralanan alanları din felsefesi ve dini teoloji disiplinlerine radikal soru sorma yöntemi, yani felsefe yoluyla havale eder. Fakat Aliy, felsefi teolojinin din felsefesi ve dini teoloji ile ama özellikle de dini teoloji ile diyalektik bir etkileşime girmediğini belirtir. Çünkü sürecin sonunda, felsefi teoloji ile dini teoloji senteze gitmezler, her ikisi de kendi alanlarında pozisyonlarını muhafaza eder.<sup>30</sup> Bizce de diyalektiğin yerine karşılaşmalar, dönüşler, ileri hamleler, geri çekilmeler söz konusudur ve bunların neticesinde fark ortaya çıkar. Her üç disiplin ve disiplinlerin kendi içlerindeki derecelendirme ile değer sahneye çıkışı kaçınılmaz olacaktır.

Felsefi teolojinin, eserden anlayabildiğimiz kadarıyla biri gizli iki öznesi vardır: Gizli olanı konuşma, diğeri ise Tanrı'dır. Şimdi sıra bu gizli öznenin tartışıldığı bölümde.

### **Tanrı Hakkında Konuşmak Ne demektir?**

Üçüncü bölüm de Tanrı sorusunun önemi ve bu sorunun din felsefesi ile dini teolojinin ellerinde nasıl şekillendiği tartışılarak açılır. Soru bir anlamda dil sorusudur. Teolojinin başka bir branşı olan analitik teolojinin merkezinde de dil sorusu yer almaktadır. Öz, kişi gibi felsefi kavramları ve bunlardan doğan problemlerin mantıksal sertlik ve ifade sadeliği ile değerlendirilmesi gerektiğini savunan analitik teolojide, problem önce bileşenlerine ayrılır, sonra bir argüman halinde yeniden düzenlenerek ortaya konulur. Vahiy, kültür, Hıristiyan geleneği ve yazı ile ilgili Batı fikriyatında özellikle ses getiren tartışmalara yol açan analitik teoloji<sup>31</sup>, dilin analitik olması gerektiğini söyleyerek yeni bir dilin doğmasına, daha doğrusu dile dair yeni bir adlandırmaya sebep olmuştur: yıldızsal dil<sup>32</sup>. Bu dil, dini dildir. Tekanlamlı (İng. univocal) bir yapıdan ziyade, çokanlamlı (İng. multivocal) bir yapıyı içeren dini dil, özel dil veya vahiy dili şeklinde de kavramsallaştırılır. Aliy, bu bölümde dini dil meselesini, Tanrı hakkında konuşma bağlamında tartışmaya açar. Aliy, din felsefesinin, davranışlar ve dini dil meselelerine eğilirken, felsefi teolojinin bunlardan bağımsız bir şekilde Tanrı hakkında konuşmayı tercih ettiğini belirtir. Felsefi teolojinin Tanrısı, iman edilen bir Tanrı değildir. Bir ilke, bir kavramdır.<sup>33</sup> Pekiyi bu kavrama nasıl bir dil içinden ulaşmak mümkün olabilecektir.? Kant ve Hume felsefelerinde işaretleri görülebileceği üzere, genel olarak klasik metafizikte Tanrı ve Tanrısal'a ilişkin soru sormak

<sup>30</sup> Aliy., age. s.63.

<sup>31</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. *Analytic Theology New Essays in the Philosophy of Theology*, Der. Oliver D. Crisp ve Michael Michael C. Rea., içinde Michael C. Rea., *Introduction* ve Oliver D. Crisp., *On Analytic Theology* bölümleri. s.1-54. Oxford University Press., New York, 2009.

<sup>32</sup> Alain Badiou. *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*. İstanbul: Metis Yay., 2010. s. 141. İfadenin İngilizce tercümesi *astral* şeklinde yapılmış. bkz. *Handbook of Inaesthetics.*, Çev. Alberto Toscano. Stanford University Press., California, 2005., s. 121. İngilizce literatürde, aynı kavram için geçen başka bir kelime ise; *constellation*.

<sup>33</sup> Aliy., age., s.74.



boş ve anlamsız iken<sup>34</sup>, bu düşüncelerin içinden nasıl sıyrılıp ve hangi dille Tanrı hakkında konuşma gerçekleşebilecektir? Aliy, bu sorulara dinin, mükemmel bir dile cevabını verdiğini ve fakat bu dile ulaşmanın yersiz bir çaba olarak kaldığını söylemektedir.<sup>35</sup> Tarihsel süreç, dini dilin paradokslarla mümkün olabileceğini göstererek aslında meselenin özünden kaçmayı tercih eden anlayışlardan ve de filozoflardan müteşekkildir. Bu alanda, paradokslara düşüldüğünü söylemek aslında Aliy'e göre, Tanrı hakkında konuşmanın imkansızlığını kabul etmek demektir. Bir sonraki aşamada, vahyin anlamsızlığını ve bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmek çok kolay bir hale gelecektir.<sup>36</sup> Aliy, buna itiraz eder ve Tanrı hakkında konuşmanın mahiyetini tartışmaya açarak konuşmanın mahiyetini belirleyen üç sınırdan<sup>37</sup> bahseder: i) Dini Sınırlar ii) Epistemolojik Sınırlar iii) Semantik Sınırlar. Buradaki sıralamadan Aliy, Semantik Sınırları öne çıkarır. Bu mesele de yine üç başlık altında tartışmaya açılır. i) Sonsuz Niteliksel Fark ii) Analoji ve iii) Metaforik Dil.<sup>38</sup>

Aliy'in ufuk açıcı tartışmalara yer verdiği ve peş peşe sıraladığı sorularla okuru müteyakkız bir halde tuttuğu bu bölümden dikkatimizi çeken, "bilgelik, Tanrı'nın sıfatı olarak kullanılırken, sıcaklık, soğukluk vs. gibi sıfatlar neden Tanrı için kullanılmamaktadır.<sup>39</sup> şeklindeki sorudur. Bu sorudaki problem kitapta şu şekilde belirtilir: Tanrı dinlerde bir kavram değil bir isimdir.<sup>40</sup> Adlandırma varsa referans vardır, ki Tanrı söz konusu olduğunda bu vahiy olacaktır. Fakat Felsefi teolojide ise adlandırmanın yerine kavramlar vardır.<sup>41</sup>

Felsefi teolojinin en önemli ve biricik konusu olan Tanrı hakkında konuşmanın sorunsallaştırıldığı bu bölümde, (Dini) İmanın Tanrısı, (Dini) Teolojinin Tanrısı ve Felsefi Teolojinin Tanrısı hakkında ayrı ayrı hangi şekilde konuşmanın mümkün olabileceği ayrıntıları ile alınmıştır. Yukarıda alıntılıladığımız soru Aliy'in kışkırtıcı sorularından yalnızca bir tanesiydi. Bu sorulara, bu alanların Tanrıları'nın aynı olup olmadığı ve de yoksa aynı Tanrıdan farklı yöntemlerle mi konuştukları eklenebilir. Biz, soru babında bir şeyler ekleyerek bu kışkırtıcı tartışmayı kitaba bırakmak istiyoruz.

### **Konuşurken**

Dini teoloji, din felsefesi gibi disiplinlerin merkezlerine aldığı Tanrı düşüncesinin yerini, felsefi teoloji ile birlikte Tanrı hakkında konuşmanın alıyor olması, kitabın çarpıcı vurgularından yalnızca bir tanesi. Konuşma meselesinin altını başka bir şekilde çizmek istiyoruz. Düşünce bir denkleştirmeyi (*adaequatio*) gerektirir. Fakat konuşma

<sup>34</sup> Aliy., age., s.74.

<sup>35</sup> Aliy., age. s.75.

<sup>36</sup> Aliy., age., s. 77.

<sup>37</sup> Aliy, age., s.77.

<sup>38</sup> Aliy. age., s.78.

<sup>39</sup> Aliy, age., s.81.

<sup>40</sup> Aliy, age.,s.88.

<sup>41</sup> Aliy, age.,s.91.

varsa, mırıldanma ve kekeleme de olacaktır; ki bunlar da eksik konuşmaya karşılık gelir. Dahası, konuşmaya ekleme ve çıkarma mümkündür. Bu da sonsuz bir ihtimaller alanını açar. Ekleme ve çıkarma, mırıldanma ve kekeleme, haykırmaya ve söyleme olarak konuşma, nesnesinin asla karşısında tam olarak boy vermesine imkan vermez. Tanrı da bizce tam olarak böyle bir şeydir.

Konuşma, susma varsa vardır. Daha derli toplu ifade etmek gerekirse, vahiy dışında Tanrı hakkında konuşma; Wittgenstein'in bıraktığı yere, "susmak gerek" dediği yere öncelikli olarak gelip sonra burayı zemin kabul ederek oradan hareket etmek demektir. Susma, konuşma için bir ön hazırlıktır ve konuşma öncesindeki tüm ara-formları da içinde barındırır.

### **Tanrı Kişi değildir.**

Dördüncü bölümde ise Tanrı hakkında konuşma sorunu Tanrı'nın kişiliği tartışmaları bakımından ele alınır. Bu sorun din dili meselesi ile ilgili olduğundan yalnızca tartışma başlıkları verilir ve derinlemesine ele alınmaz. Ama bizce açıklayıcı, tarif edici tarzda dinin bir tanımı verilmediği için, dini dilin başat unsurları olan semboller, işaretler ve algılarla ilgili bir kesinliğe ulaşamamak da son derece doğaldır. Burada bizce din kavramına dair analitik bir tanıma ulaşamadığı için, dini dilin, yukarıdaki hatırlatmamızla yıldızlı (*İng.* astral, constellation) dilin meşruiyeti geçerlilik kazanır.

### **Antik Yunan Örneği**

Kitapta sıra teorinin pratize edilmesine gelir. Bunun için Aliy, kitabın beşinci ve son bölümünde Antik Yunan'a döner. Felsefi teoloji Antik Yunan'da felsefe ile eş zamanlı olarak başlamıştır. Yazarın "tüm felsefe dizgeleri felsefi teolojinin öne çıkan biçimlerinden olan modern dönemdeki Spinoza ve Hegel felsefelerinden ziyade, Antik Yunan'ı tercih etmesinin sebebi, Tanrı hakkında düşünme ve konuşma ile ilgili tarihsel-arşivsel bir çalışma yapmamış olmak ve yalnızca ve sade bir biçimde bir teorik giriş kitabına imza atma niyetini taşıyor olmasıdır."<sup>42</sup> Yazarın girişte söylediklerini buraya kayıt düşerek felsefi teoloji örneğinin ilmek ilmek örülüşünü görmeyi okura bırakıyoruz. Fakat Antik Yunan'da felsefi teolojinin ilk kavramını Tanrısal olduğunu da söylemeden geçmeyelim. Ayrıca Tanrı kanıtlanması, dini teolojiden çok daha önce felsefi teolojide ortaya çıkmıştır. Felsefi teoloji tarihinin ilk tanrı kanıtlanmasını yapan filozof ise, Aristoteles'tir. Aliy'e göre, Platon'un devlet modeli de bir tür Tanrı kanıtlanmasıdır. Aliy ayrıca, ruhun varlığı ve devlet modelini Platon'un, Tanrı kanıtlanmasının aracı olarak kullandığını belirtir.

<sup>42</sup> Aliy., age., s.12.

### **Sonuç Yerine**

*Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş* isimli eserin merkezi problemi olan felsefi teolojinin, onto-teoloji ve negatif teolojinin yarım ve hasarlı bıraktığı yerleri onarma imkanının nasıl gerçekleşebileceğini gözler önüne sermeye çalıştık. Kitapla ve pek tabii ki felsefi teoloji disiplini ile tanışmak için kaleme alınan bu yazıda Tanrı sorusunun her üç teolojide hangi şekillerde gündeme getirildiği ele alındı. Tanrı'nın ölümünün ve felsefenin sonunun ilan edildiği günümüz dünyasında, biricik meselesi Tanrı hakkında konuşmak olan felsefi teolojinin ne kadar büyük bir boşluğu dolduracağı kitapla birlikte Türk entelijansiyasının dikkatine sunulmuş oluyor. Din felsefesi ve dini teoloji ile göbekten bağlı olan felsefi teolojinin özellikle dini dil meselesine yepyeni ufuklar açma imkanını kitabın üçüncü ve dördüncü bölümlerinden adım adım izleyebiliyoruz. Dile yapılan vurgunun, hem Tanrı sorusu hem de Tanrı hakkında konuşma ile yakından alakalı olduğunu yazarla birlikte biz de şimdi bir kez daha seslendiriyoruz.

Onto-teolojiyi kötü, negatif teolojiyi ise eksik olarak nitelediğimiz bu düzlemde, yukarıda sıralanan süreçlerin işlemesi ve özellikle yazarın kitabın *Konu-Yöntem* bölümünde tavsiye sadedinde söylediklerinin yapılması neticesinde, teolojinin nasıl *iyi* bir hale gelebileceği ve artık adının neden *felsefi teoloji* olması gerektiği, kitabın muhataplarının tartışmasız bir biçimde apaçık görebileceği bir gerçek olacak.

### Kaynakça

Aliy, Abdurrahman (2017). *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

*Analytic Theology New Essays in the Philosophy of Theology*, Der. Oliver D. Crisp ve Michael Michael C. Rea., New York: Oxford University Press., 2009.

Badiou, Alain (2010). *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*. İstanbul: Metis Yay.

------(2005). *Handbook of Inaesthetics*., Çev. Alberto Toscano. Standford University Press., California.

Dastur, Françoise (2016). *Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Diğer Başlangıcı*., (çev. Sevim Erşahin Karakaş), Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı 30.

Gadamer, Hans-Georg (2002). *Hermeneutik ve Logosentrizm. Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde. (der. ve çev. Hüsamettin Arslan.) İstanbul:Paradigma Yay.

Jaeger, Werner (2012). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (çev. Güneş Ayas), İstanbul: İthaki Yayınları.

der. ve çev. Hüsamettin Arslan (2002). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma Yay.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*., The Project Gutenberg Etext, son güncelleme: 3 Temmuz 2007

Öksüzan, Umut (2016). *Ontolojik Farktan F(a)rka. Zor Bir Geçiş*., Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı 30.

Somers-Hall, Henry (2016). *Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji*., (Çev. Nur Erten). Cogito, sayı: 82.

Westphal, Merold (2004). *Transcendence and self-transcendence : on God and the soul*. Indiana University Press.