

FELSEFE DÜNYASI

2011/2 Sayı: 54 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Galip VELİU

WHITEHEAD'S CONCEPT OF GOD: AN ISLAMIC PERSPECTIVE..... 3

Ali TAŞKIN

FELSEFİYİ THALES'LE BAŞLATMA GELENEĞİ ÜZERİNE BAZI
DEĞERLENDİRMELER 15

Hasan AYDIN

ÖLÜM KORKUSU KARŞISINDA FELSEFENİN TESELLİSİ:
MARCUS TULLIUS CICERO VE EBÛ BEKR ER-RÂZÎ 27

Ali ÇAKSU

ARİSTOTELES VE ADİL SAVAŞ TEORİSİ..... 53

Musa DUMAN

PHAİDON'DA ÖLÜM, FELSEFE VE HAKİKAT 71

Mehmet GÜNENÇ

KANT'IN NİHAİ ELEŞTİRİSİ 93

Besim KARAKADILAR

MANTIĞIN ZAMAN TÜNELİ..... 117

Songül DEMİR

ANDERS HANDELN ZU KÖNNEN 123

Gürhan KIRİLEN

GABRİEL TARDE'İN DÜŞÜNCESİNDE ESKİ ÇİN KAVRAMLARI:
“GELECEĞİN TARİHİNDEN ALINTILAR” ÖRNEĞİ 129

Gonca ÜNAL CHIANG

ÜÇ YÖNÜYLE “DAO DE JİNG”: EVREN, İNSAN VE SİYASET 155

Şevki IŞIKLI

ON DOKUZUNCU VE YİRMİNCİ YÜZYILIN DOĞA TASARIMI 171

Birgül BOZKURT

SEMPOZYUM TANITIMI 191

Reşad İLYASOV

SEMİNER TANITIMI..... 195

WHITEHEAD'S CONCEPT OF GOD: AN ISLAMIC PERSPECTIVE

Galip VELİU

I think it is very important to stress the great difference of looking at God from a philosophical (scientific) perspective and a religious conception of God. Philosophers and scientists have failed totally as far as scientific knowledge about God is concerned. In fact the whole history of scientific development shows that God cannot be the object of scientific inquiry. Philosophers usually try to produce God that will fit their metaphysical systems as is the case with Plato, Aristotle, Spinoza, Whitehead etc. But experience shows that the fate of their Gods is not different from the fate of their cosmological systems. The case with religion, on the other hand, is totally different.

Islamic conception of God

For believers the scripture contains words of God himself related to him (God). The Islamic view of the world, according to my understanding, is that this world represents God's creation, or God's work and revelation (the Qur'an) God's word. The Qur'an in this sense is a book that contains God's words in itself and it is accepted as such by an act of believe. In this sense Qur'an represents the truth for believers.

There is no difference between scientists' penetration into the depths of one or more complicated processes (actualities) and ordinary peoples' analyses (perception) of a simple process (actuality) regarding the impression that there must be some process-holder. The first case may be more illuminating regarding the process but, both of the cases have to offer nothing as far as the real nature of the process-holder is concerned or, to use Aristotle's words, its first cause. We all assume that some kind of process is going on, but the difficulty is in our inability to epistemically define our assumption of the scene behind the process. The process itself pushes as far as we even think that the existence of the process holder is necessary, as most of the philosophers thought, but we still did not create conditions to arrive at the stage of an epistemic definition of that holder. If we imagine God as the origin of the process it is just

* Prof. Dr. Tetovo International University, Tetovo, Makedonya

a philosophical assumption that there must be some kind of process holder and this offers no information about what that holder is, how it looks like, or gives no direct information about God. To accept God as the ground for concrete actuality, as Whitehead does, is not the epistemic solution of the problem of God. Moreover, God interpreted as Whitehead does, is not contradictory to the spirit of any revealed religion. On the contrary the message of religion is in the same direction. According to Whitehead, “*It is as true to say that God is permanent and the world fluent, as that the world is permanent and God is fluent. It is as true to say that God is one and the world many, as that the world is one and God many. ...it is as true to say that God transcends the world, as that the world transcends God. It is as true to say that God creates the world, as that the world creates God*”.¹ The message of religion is very clear as far as our inability to obtain scientific reliability about the nature of God is concerned. Only God can tell the truth related to God’s nature.² This is, in my opinion, the clear message of Islam. Most of the important minds do agree with the claim that “*each actuality in the temporal world has its reception into God’s nature*”³, but this claim has no scientific value. In the case of our knowledge about God we lack the perceptual part of it, as Kant would say.⁴ Thus, in our efforts to acquire knowledge about God, the conditions for the operation of our senses are absent. Whitehead is trying to get scientific reliability, as far as the nature of God is concerned, which is impossible, not only according to Kant but, according to contemporary epistemologists as well. For contemporaries, like for Kant, scientific knowledge can be acquired only by the united cooperation of senses and understanding.⁵ The only point of difference is that, for Kant, knowledge acquiring procedure is considered as the activity of the individual scientist, for the contemporary, on the other hand, scientific conclusion, in order to acquire the status of scientific truth, must get the approval of the community of scientists of the same field. “*Scientific knowledge in any era is what the scientists actively take us such, and the scientific knowledge of one era may be rejected as error in the next. But the*

1 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. by, David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 348.

2 Qur’an, 27/65 ; 6/59.

3 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., 350.

4 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. By Norman Kemp Smith (New York: St. Martin’s Press, 1965), 93.

5 See Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970); Paul Feyerabend, *Against Method*, (New York: Verso, 1988); Alparslan Acikgenc, *Scientific Thought and its Burdens* (Istanbul: Fatih University Press, 2000); Robert Audi, *Epistemology* (New York: Routledge, 1998).

*rejection of previously accepted claims will itself be made on the basis of the currently accepted views, which are themselves fallible”.*⁶

Contemporary epistemology refutes the classical conception of knowledge as that which is based on some indubitable foundations. According to the contemporary conception of scientific knowledge, “*stability of knowledge can no longer be guaranteed.*”⁷ For, as Feyerabend rightly points out: “*There is always the possibility that new forms of thought will arrange matters in a different way and will lead to a transformation even of the most immediate impressions we receive from the world.*”⁸

Interpretations, ideas, views, in general, are the product of critical thinking and these all in essence represent science, they may be counted as valid for one generation and as not valid for another one. Thus, science and scientific thought may be abandoned as old and not valid. The case with religion is different. Whitehead’s proposal that “*religion has to face change in the same spirit as does science*”⁹ is contradictory to the spirit of religion. Religious text contains God’s words and God’s words according to the same text are valid for all times. In fact its words represent eternal truth as said by God. A God whose words may not be valid for some time is a God that lacks perfection which, according to religious teaching, is contradictory to God’s nature.¹⁰ In the case of the appearance of new views in science we refer to this case as the triumph of science, according to Whitehead,¹¹ which is true, but the same thing is with the case of our understanding of religion. When we have new claims concerning religious matters this does not represent a defeat of religion or religious thinkers, as Whitehead claims¹², but another scientific interpretation, or new knowledge, as far as our understanding of religious text is concerned. This in essence is again the triumph of science, as in the case of the appearance of a new scientific understanding regarding natural phenomena we say, to use Whitehead’s words, “*...another step of scientific insight has been gained*”.¹³ New views and interpretations of religion represent new knowledge as far as God’s words are

6 See Harold Brown, *Perception, Theory and Commitment* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 151.

7 Paul Feyerabend, *Philosophical Papers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 2:71.

8 Paul Feyerabend, *Philosophical Papers*, p.72.

9 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press, 1953), p. 188.

10 Qur’an, 59/22; 35/38; 20/110; 26/220.

11 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 188

12 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 188.

13 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 188

concerned. But to make modification in religious text itself is the same as to make modifications in the construction of universe. This procedure of making modifications in the structure of nature and the original text of the scripture belongs to God only but, as far as interpretations of both of them are concerned, modifications are necessary and lead always to more knowledge about the realities of God's work and God's words.

The Qur'an represents the empirical ground of our knowledge about God. In this sense Qur'an contains information related directly to the nature of God.¹⁴ Qur'anic words about God represent truth concerning God, but our understanding (interpretation) of Qur'anic words is knowledge about God, which may always be subject to change.

Qur'an also points to the inability of human being to acquire true knowledge related to God without the help of revelation,¹⁵ a position that cannot be falsified, at least, on scientific ground. This is the primordial reason of Qur'an's reference to itself as a mercy of God toward humans.¹⁶ It gives them the truth that it is impossible, for them, to obtain with pure human effort.

Whitehead's conception of God

It is an interesting case that, when we read the great minds and their claims about some topic that is of our interest, we read them with the hope that we will be illuminated regarding the topic. Sometimes our hopes become reality, but sometimes we realize that we cannot find what we want. We may be confronted with such situations in every field of scientific enquiry and whatever the topic. But there is one topic with which this is always the case: the topic of God. Whenever we try to enrich our knowledge about God, in the scientific sense, we realize that failure is our destiny.

When he was asked about God, Aristotle pointed to metaphysics. *Metaphysica* in essence means the territory that lays beyond nature and metaphysics as a science deals with that territory. It is interesting the case that *physica* as a construction pushes us to assume the territory of *metaphysica*, but gives no sign of its essential nature. "*Metaphysica*" as a domain remains still unattached in a scientific sense. Aristotle thought that he solved this problem with his "unmoved mover", Whitehead with his God as the principle of concretion. Almost all philosophical and so called scientific solutions related to God do not explain more than ordinary logical assumption that there must be some holder of the order of the universe.

14 Qur'an, 59/22.

15 Qur'an, 93/3-5.

16 Qur'an, 27/86.

Whitehead is aware of our inability to grasp the reality of the metaphysics of the process. He conceives every event or actual occasion as a part of the process in the sense that “*Each individual activity is nothing but the mode in which the general activity is individualized by the imposed conditions*”.¹⁷ This general activity, according to Whitehead, “*is a general metaphysical character which underlies all occasions, in a particular mode for each occasion*”. And “*There is nothing with which to compare it: it is Spinoza’s one infinite substance. Its attributes are its character of individualization into a multiplicity of modes, and the realm of eternal objects which are variously synthesized in these modes. Thus eternal possibility and modal differentiation into individual multiplicity are attributes of the one substance*”.¹⁸ But Spinoza’s infinite substance has no difference from Aristotle’s “*unmoved mover*” in the epistemic sense. Both have no cognitive value in the scientific sense. Whitehead is right in his stand that there is nothing in the nature of proof as far as religious claims of God are concerned¹⁹, because what he means with proof is scientific proof. However, we must not forget that, Qur’anic truth for a believer is more than scientific truth. It is a claim in which believers do not doubt at all. In science and philosophy we need proof because we look suspiciously at them. We are aware of the nature of scientific claims, which are human results. But when we deal with revelation we are dealing with a different kind of reality. A reality whose nature does not need any logical or rational way for the requirement of proof because, whatever proof we give about it, we are aware that, our proofs can only be scientific in essence. Scientific verification cannot play the role of the authority that legitimizes the validity of religious claims. Moreover, scientific proofs are always to be checked by other scientific proofs and this continues into the infinite, so that, we will never be sure of them. The fact that religious claims are revealed facts, is enough for the believer’s undoubtful stand towards its truthfulness. However, the aim of science is not to obtain reliable solutions that will be available forever. In fact the greatest tragedy to humanity is brought by the classical consideration of scientific conclusions as infallible and scientific truth as universal and the only reliable truth. “*The attempt to enforce a universal truth (a universal way of finding truth) has led to disasters in the social domain and to empty formalisms combined with never-to-be fulfilled promises in the natural sciences.*”²⁰ Scientific reliability does not consist of our run towards some

17 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 177.

18 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 177.

19 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, p. 343.

20 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, (New York: Verso 1987), p. 61.

indubitable foundations on which we will fully trust, on the contrary, scientific reliability means a suspicious approach towards every solution. Scientific reliability is mainly constituted of individual's reliability to themselves, which is the necessary constituent of critical approach. The critical approach towards a solution is the only path that makes possible our participation in the knowledge yielding procedure. In fact the suspicious approach is the only necessary constituent of critical behavior. The only reason why science deserves to be trusted, if it can be said that it deserves any trust, is because of its untrustable approach towards scientific claims. Our untrustable approach reflects our confidence in ourselves so that we can play our part in the process of our strive towards the better in knowledge. The main purpose of educators should be to raise human beings with confidence in themselves. If we brainwash our children with a baseless representations of science, as a ready-made packaged conclusion, to be known and obeyed accordingly, the result will be a passive generation that will consider obedience a success. Our advancement towards a better way of knowing cannot be done with the guides and dictas of dead people. Of course we will know what was previously said about the matter but this knowing will be done with the purpose of judging, not with the purpose of obeying. The present knowledge is not an object for obedience it waits to be reshaped, restated or reworked. These are the activities that give scientific knowledge its fresh character. The authors and patrons of knowledge are generations (participants), they play and have to play with knowledge, everything they can, in order to achieve the better. Knowledge is not our master, we are the masters of knowledge.

Science, in positivistic sense, becomes our master that dictates us how to act and compels us to become its obedient slaves. Positivistic interpretation of scientific truth as objective and based on independent facts gave scientific knowledge the status of absolute truth. Thus, science as interpreted by positivists, loses its characteristics of being a science, it looks more like a religion. Moreover, for some decade science replaced religion in Europe. A well number of people behaved with science as believers do with revealed truth. "*The emotional energy we had once invested in religion as an absolute source of authority was uncritically transferred to science, which then became our guarantor of truth.*"²¹ For those who consider science this way, religion also has to be subject to scientific criteria, i.e. objective and independent facts. Thus science, in the positivistic sense, was an invented religion, a religion that will serve as objective standard for testing all religions, and scientists its prophets. What seems

21 Vine Deloria Jr, *Evolution Creationism and Other Modern Myths* (Colorado: Fulcrum Publishing 2002), p. 36.

strange in this issue is the fact that even though we all accept that science is a human activity, i.e. it is the achievement of the subject, or subjects, we still try to defend the existence of objective scientific criteria. Science is a human activity and consequently whatever affects the scientists will have an effect on science. Science is what the subjects decide it to be and the criteria that will test the decision are other subjects, not already existing objective criteria. So how can an activity called science, which is the work of the subjects, serve as a criterion for the validity of revealed truth. The absence of objective standards does not mean that doing science is worthless; on the contrary, it strengthens participation as the only criteria for scientific advancement. As Feyerabend rightly points out “*an absence of objective standards does not mean less work; it means that scientists have to check all ingredients of their trade and not only those which philosophers and establishment scientists regard characteristically scientific*”.²² In fact “*...the choice of science over other forms of life is not a scientific choice*”.²³

Whitehead expresses clearly his inability to grasp the nature of God claiming that “*no reason can be given for the nature of God*”²⁴, but being not satisfied with the situation he continues, “*because that nature is the ground for rationality*”.²⁵ We all assume God as the ground for rationality but also realize that this has no epistemic value. This is where the trouble lies. The trouble starts when we try to know the nature of that ground. This is the beginning-point of our problem. Whenever we find ourselves confronted with a situation in which we are not able to solve a problem in the scientific sense, we try to escape from the situation with ambiguous words or, differently expressed, we try to satisfy ourselves with metaphysical speculations. This is what Whitehead does when he defines God as the ground for rationality. This in essence means nothing more than our dissatisfaction with the situation. It is clear that Whitehead’s expectation from science is not different from the positivists. Whitehead has great hopes that one day science will solve the problem of religion in roots. In this context Whitehead reminds us that “*the great point to be kept in mind is that normally an advance in science will show that statements of various religious beliefs require some sort of modification. It may be that they have to be expanded or explained, or indeed entirely restated.*”²⁶ No one knows what will

22 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (New York: Verso 1987), p. 284.

23 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 31.

24 Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, p. 178.

25 Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, p. 178.

26 Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, p. 189.

happen with our scientific claims in the future, but one thing is clear that, it is up to the coming generations to decide about their validity. We cannot claim that we may attain conclusive proofs in science because the future is a part of today's knowledge, yet, it seems to me that, change will remain the only essential characteristic of science. "*There is no need...to modify religious thinking about the world to conform to the latest scientific findings. Especially, we should not tie our religious insights to a worldview that is in constant change and reformulation*"²⁷. Whether advancement in science represents the growth of our knowledge, or the growth of our ignorance, as far as reality is concerned, remains an open question. "*Every solution to a problem opens the way to a still deeper problem*"²⁸. Any scientific solution of a problem does not represent a solution in essence, it is just the addition of one more interpretation to the chain of unknown number of, essentially fallible, interpretations that the problem may face. "*We are always know-nothings and always trying to find our way with our hands or our feet or our ears or our eyes, with any sense organs we have, which we use actively to make sure of the reality around us.*"²⁹ Whitehead and his contemporaries' expectations of science were totally different from the epistemologists of today. The widespread creed among the contemporary epistemologists, regarding scientific knowledge, strongly refutes Whitehead's view of science. The truth we poses is just a scientific truth and the essential character of scientific truth is its being subject to change. The nature of scientific truth is such that it can never make us sure of reality because "*there is no certain knowledge*"³⁰. How can science with such a nature play the role of the authority that decides whether revealed reality is trustworthy or not. Both nature and revelation, are two givens for believers and, according to the scripture, the giver of both of them is God. The book of nature and the book of scripture are subject to our analyses and observations. Observation and analyses, in essence, represent our entrance into relationship with both of them. "*When we speak of the picture of nature in the exact science of our age we do not mean a picture of nature so much as a picture of our relationship with nature*"³¹. Also "*We have to remember that what we observe is not nature in itself but nature exposed to our method of questioning*"³². The establishment of this relationship, as we said, is

27 Vine Doloria Jr, *Evolution Creationism and Other Modern Myths*, p. 65.

28 Karl Popper, *All Life is Problem Solving* (New York: Routledge 1999), p. 161.

29 Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, p. 53

30 Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, p. 54.

31 Werner Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature* (New York: Harcourt, Brace and Co 1955), pp. 28-9.

32 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, (New York: Harper Torchbooks 1958), p. 58

possible only through our senses and understanding (reason). We are unique as humans but individuals as senses and understanding. As individuals, although we have similarities, we all have some differences from each other. There are no two identical individuals. Thus these two books, the book of nature and the book of scripture, are subject to the observation and analyses of different capacities. The two books in essence may mean different things for different capacities and these different things constitute our knowledge of them. Our knowledge is again subject to the analyses and observations of other subjects which makes possible the continuation of knowledge yielding procedure. Thus only in this way can knowledge take the transfinite (immortal) status as Royce would claim. Scientific knowledge, in its essence, represents the reflection of individuals (generations) relationship with nature and scripture, this makes impossible the attainment of final solutions in science “*there are great solutions but a final solution does not exist. All our solutions are fallible*”.³³ Final solutions in science would mean the end of the process of interpretation which is possible only with the end of the existence of the subjects. The transfinite status of knowledge is guaranteed by the continuation of the existence of the subjects i.e. generations.

We all live with hopes that one day we will grasp reality but, history of scientific development shows that generations are dying without having clear knowledge of it. When we just look at the process of change that scientific truth has faced and is facing, this sometimes, makes us think that whether hopes for knowing reality is the only reality we poses. “*Our situation is always that of a black man looking in a black cellar for a black hat that may or may not be there. That is our situation- quite seriously.*”³⁴ Desire to know is the only thing that remains constant within generations. Desire to know and self-reliance that we can know are, it seems to me, the only two human properties necessary for our progress in science. No one of us admits that any of previous human generations had a true knowledge of reality but we still hope that science one day may reach it. Human beings are trying to understand reality, in the scientific sense, from time immemorial. All knowledge we poses, if we can say that we poses anything, is the reflection of generations hopes for knowing reality.

Religion, on the other hand, is a different authority, an authority that never talks with hopes, but with full confidence in itself and it is telling reality as it is and, with centuries, stands among us without changing even a word from its claims. However, till now, we can neither be satisfied nor get rid of religion in a scientific sense. Islamic position regarding science is encouraging. Islam prai-

33 Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, p. 161.

34 Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, p. 53.

ses progress in knowledge with whatever purpose, it only forbids the misuse of it. Even with the purpose of falsifying it (the scripture) scientifically, progress in science is praiseworthy, from Islamic perspective. It seems to me that even if further progress in science will lead to our knowledge of the weakness of science it still leads to knowledge. Progress in knowledge, even with the purpose of falsifying the scripture, is encouraged by revelation. Science, as it is clear from the history of its development, is more successful in falsifying itself than in grasping reality. But even in order to assure ourselves about the inability of science to know reality, in a scientific sense, we still need progress in science. Thus, in any case, we cannot escape making progress in science if we want to be aware of our position towards reality. It is not important whether science leads to our knowledge of reality or to our knowledge of its inability to know reality, both of the cases, in essence represent progress in knowledge. Thus in both of the cases we learn something. Our scientific awareness of our ignorance of reality is nothing else but knowledge. I am afraid that, as far as the reality of God is concerned, this will be always the case, i.e., we will always be confronted with our knowledge of our ignorance of him in scientific sense. Sir Isaac Newton's words on the topic still retain their validity. *"As a blind man has no idea of colors, so have we no idea of the manner by which the all wise God perceives and understands all things. He is utterly void of all body and bodily figure, and can therefore neither be seen nor heard nor touched; nor ought he to be worshipped under the representation of any corporeal thing. We have ideas of his attributes, but what the real substance of anything is we know not."*³⁵

The history of scientific thought shows that, we cannot avoid the assumption of another reality, behind the empirical actuality. This reality is a human problem from time immemorial, and it is bothering us more than anything else. Our inability to acquire scientific assurance about it makes us, either to deny the existence of unscientific reality, or pushes us to return to other sources for our satisfaction. The first possibility is always disturbing in essence, because of two reasons. Firstly, its denial cannot be done on scientific ground and, secondly, even if it could be done on scientific ground, it could not be considered a real satisfaction, because, as we just stated, nature of scientific reality. The second possibility, the return to other sources for satisfaction, is a domain where science can play, neither negative nor positive role because, the other sources, claim to be above science, finding satisfaction in them is a matter of personal, not a scientific, choice. Since it is not a matter of scientific choice it cannot be

35 Sir Isaac Newton, *Principia*, trans. by Andrew Motte, ed. By Florian Cajori (Berkeley: University of California Press 1962), pp. 545-6.

subject to our scientific analysis.

It is well known that the world surrounding us “*was once a world full of Gods; it then became a drab material world and it will, hopefully, change further into a more peaceful world where matter and life, thought and feelings, innovation and tradition collaborate for the benefit of all.*”³⁶

Abstract

Whitehead’s Conception of God: An Islamic Perspective

As it is clear from the title the paper aims at an analysis of Whitehead’s concept of God from an Islamic perspective. Dissatisfied with religious claims about God Whitehead is trying to attempt to come-out with a scientific solution of the problem of God. Although my presuppositions, before starting to work on the theme, were that I will face serious contradictions regarding the two positions, as far as God is concerned, I realized that Whitehead’s position is not as much unislamic as it is unscientific in essence. This is the essential problem that we discuss in this paper. In fact the paper argues that Whitehead, as most of his predecessors (philosophers), ends up with metaphysical speculations as far as the concept of God is concerned. The paper also shows that the unscientific character of Whitehead’s position strengthens Islamic view of the inability of humans to acquire true knowledge of God with pure human effort.

Key Words: Whitehead, theology, concept of God, Islamic concept of God, process

Özet

Whitehead’in Tanrı Anlayışı: İslami Perspektif

Bu çalışma temel olarak Whitehead’in Tanrı anlayışını İslam düşüncesi açısından bir değerlendirmektir. Whitehead kendi zamanına kadar felsefede ileri sürülen Tanrı anlayışları kendisini tatmin etmediği için bilimsel açıdan yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Bu çalışmaya başlamadan kazanmış olduğum kendi ön kabullerim bazı önemli çelişkilere beni düşüreceğini bildiğim halde bana ilginç gelmesi açısından Whitehead’in tanrı anlayışının bilimsel olmadığı kadar aksine pek fazla gayr-i İslami de olmadığını gördüm. Temelde bu makalemde ele aldığım konu budur. Aslında görüleceği gibi Whitehead de kendinden önceki filozoflar gibi bu hususta metafizik spekülasyonlara girmek zorunda kalmıştır. Onun için çalışmamız Whitehead’in bilimselliğe nasıl ters düştüğünü bu çalışmamız göstermeye çalışacaktır. Ancak asıl mesele de buaradadır: Çünkü

36 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 89.

Whitehead'in bu durumu İslami görüşü desteklemektedir ki bu da Allah'ın zati hakkında akıl yoluyla bilgi edilemeyeceğini göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Whitehead, teoloji, ilahiyat, Tanrı kavramı, İslami Allah anlayışı, süreç

BIBLIOGRAPHY

- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. by, David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: Free Press, 1978
- -*Science and the Modern World*, New York: Free Press, 1953.
- Alparslan Açıkgenc, *Scientific Thought and its Burdens*, Istanbul: Fatih University Press, 2000.
- Harold Brown, *Perception, Theory and Commitment* (Chicago: University of Chicago Press, 1977
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. By Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965
- Karl Popper, *All Life is Problem Solving* New York: Routledge 1999
- Paul Feyerabend, *Against Method*, New York: Verso, 1988.
- Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, New York: Verso 1987
- Paul Feyerabend, *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Qur'an
- Robert Audi, *Epistemology*, New York: Routledge, 1998.
- Sir Isaac Newton, *Principia*, trans. by Andrew Motte, ed. By Florian Cajori, Berkeley: University of California Press 1962
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970
- Vine Deloria Jr, *Evolution Creationism and Other Modern Myths*, Colorado: Fulcrum Publishing 2002 36.
- Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, New York: Harper Torchbooks 1958
- Werner Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature* New York: Harcourt, Brace and Co 1959.

FELSEFEYİ THALES'LE BAŞLATMA GELENEĞİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Ali TAŞKIN*

Uygarlık tarihine bakıldığında, her dönemde farklı kültür ve toplumların belirleyici ve yönlendirici bir merkez görevi üstlendiği görülür. Yakın tarihten başlanacak olursa, Aydınlanma ile hızlanan bir Batı uygarlığı etkisinden söz etmek gerekir. Görece hızlı bir değişim geçiren Batı toplumu ve ürettiği uygarlık on dokuzuncu, daha çok da yirminci yüzyılda çok etkili olmuş ve bu etkisini bugün de büyük oranda sürdürmektedir. Hakim olan her kültürün gücünü kabul ettirmesi, kimi zaman da bunu “dayatması” olağan bir durumdur. Bu makalenin sınırları çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağım husus da, hemen her alanda varlığı yadsınamayacak ölçüde disiplinlere müdahil olan felsefenin doğuşuna ilişkin Batılı ve bizdeki baskın anlayış üzerine olacaktır. Bu değerlendirmeleri yaparken, doğal olarak, geleneksel kabule yönelik itirazlar üzerinde durulacaktır.

Aykırı kimi yorumlara rastlansa da, bugünkü anlamda felsefenin, Yunan kaynaklı Batılı bir zihin ürünü olduğu yönünde yaygın ve etkili bir söylem söz konusudur. Çeşitli gerekçelerin gösterildiği bu anlayışta dikkat çekici olanlardan iki somut örnek vererek tartışmaya başlamak uygun olacaktır, bu iddialardan ilki, Heidegger’in sıkça vurguladığı, felsefenin “Batı”ya özgü bir etkinlik olduğu iddiası, ikincisi de Gadamer’in, aynı doğrultuda, felsefenin bütünüyle Avrupa’da çıktığına dair iddiasıdır. Heidegger ve Gadamer’in iddialarını besleyen eski ve yeni çok sayıda iddia vardır ama onları buraya taşımaya gerek yoktur.

Batı düşüncesi ve kültürünün tartışmasız üstünlüğü fikri üzerine geliştirilen söylemler, felsefe (philosophia) teriminin ilk kez Yunanlılar tarafından kullanılması ve başka kültürlerin bu ifadeyi ya aynen almaları ya da çok az bir farkla, felsefe yapma kastıyla kullanmaları nedeniyle de yaygınlaşmıştır.¹ Kendisi katılmasa da, Wimmer bunu önemli bir gerekçe olarak gösterir; ona göre, felsefenin Batılı bir zihin ürünü olmasının gerekçelerinden birisi de, felsefeyle ilgisi görülen sözcük ve ifadelerin, Batı’nın dışında kalan kültürlerde yeri olmasına karşın, kendi “özgün” terimlerini kullanmak yerine, felsefeyi ayrı bir ifade olarak kabul etmeleri, felsefe denilince Batı felsefesini kastetmeleri, bu felsefe

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

1 Franz Martin Wimmer, *Kültürlerarası Felsefe*, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 11-12.

türünün farklılığını ve özgünlüğünü ortaya koymakta, felsefeye benzese de başka sözcüklerle ifade edilen düşünsel etkinliklerin, Yunan felsefesi ile kastedilen anlamda felsefe olmadığı iddiasını güçlendirmektedir.² Bu gerekçenin ne ölçüde ikna edici olduğu tartışılır belki ama konuya katkısı olduğu açıktır.

Çok etkili olmayan kimi karşı çıkışlar olmakla birlikte, ülkemizde de paralel bir anlayışın egemen olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu kabul öylesine yerleşmiştir ki, az ya da çok felsefeyle ilgisi olan biriyle felsefe konulu bir tartışmaya girdiğinizde, felsefe denilince akla önce Yunanlılar, filozof denilince de Sokrates, Platon ve Aristoteles gelmektedir. Felsefeyi Yunanlılarla özdeşleştiren bu geniş kabulün yerleşmesinde, Cumhuriyet döneminde başlayan felsefe öğretiminde yararlandığımız eserlerin çoğunda egemen olan, “Felsefenin kaynağının Yunanistan, ilk filozofun da Thales” olduğu yönündeki yorumlar etkili olmuştur. Hiç kuşkusuz bu anlayışın ya da kabulün yerleşmesinin yüzyıllarca önceye dayanan haklı nedenleri olabilir. Aristoteles’in, *Metafizik* adlı eserinde, Mısır ve Doğu kültürlerinin matematik ve başka disiplinlerin öncüsü olduklarına işaret etmesine karşın, koşullu da olsa, ilk filozofun Thales olduğunu söylemesi, sözünü ettiğimiz *paradigmanın* kaynağını oluşturan çok önemli bir dayanaktır. Herodot, Homeros ve Hesiodos gibi Yunan tarihçi ve araştırmacılarının verdiği bilgilerin de felsefe tarihi açısından kaynak niteliği taşıdığı bilinir. Ancak, bu ve benzer eserlerden çok Aristoteles’in, “modern felsefe” anlamına gelecek bir felsefe ayrımı yaptığı Thales’in de “bu tür” felsefe yapanların ilki olduğu görüşü etkilidir. Genel durum böyle olsa da, Avrupa’da bu yaygın geleneğe karşı çıkan önemli sayıda felsefecinin varlığı bilinmektedir. Felsefenin, yalnızca kastedilen anlamla sınırlandırılmayacağı düşüncesinde olan felsefe tarihçileri, *Kozmogoni* ve *Teogonileri* de felsefenin en önemli kaynaklarından saymışlardır. Bu yorumu öne çıkaran felsefe tarihçilerinden birisi olan Emile Brehier’in şu soruyu soruyor:

Acaba felsefi düşüncenin diğer insani faaliyet alanlarına ait tarihlerden ayrı bir tarihin konusu olabilecek ölçüde bağımsız bir varlığından söz edilebilir mi?³

Brehier bu soruyu sormakla kalmayıp, felsefenin başlangıcına ilişkin tartışmaların öne çıkan problematiklerinden söz ederek, onun diğer zihinsel disiplinlerle ilgisine dikkat çekiyor. Bu bağlamda, felsefenin din, bilim ve siyaset ile ilgisini kesip atmanın olanaksız olduğu anlaşılmış oluyor. Olması gereken de budur; çünkü, felsefe tarihi, yazarlarının amaçlarından içinde doğdukları top-

2 Burada, Arapça kökenli “hikmet” teriminin “felsefe” anlamında kullanılıp-kullanılmayacağına ilişkin tartışmalar örnek gösterilebilir.

3 Emile Brehier, *Felsefe Tarihi*, Çev.: Miraç Katircioğlu, İstanbul, 1969, C. I. s. 2.

lumun kültür ve ahlak anlayışından bağımsız düşünülemez.⁴ Bizde de Ahmet Arslan'ın, Brehier'e paralel görüşleri mevcuttur. Arslan'a göre felsefe, filozofun düşünmeye konu yaptığı alanın, kendisinin, yaşadığı toplumun genel dünya görüşünün, kültürel değerlerinin vb sorunlardan bütünüyle ilgisiz değildir.⁵

Felsefenin kaynağı ve “neliğine” ilişkin tartışmaların odağında disiplinin dinle ilgisi ya da ilgisizliği üzerine yapılan tartışmaların bulunduğunu söylemek mümkündür. Felsefenin dinden bağımsız bir etkinlik olduğu, kimi zaman da ona alternatif olarak gösterilen, modern seküler, akli esaslara dayalı bir *yaşam biçimi* olduğu savunulabilir bir şeydir. Yunanlıların akıldışı tanrı ve dinsel inançlarına açıkça karşı çıkan filozoflar öncülüğünde, geleneksel inanç sisteminin çökmeye başladığı bilinmektedir. Sokrates'in ölüme mahkum edilme gerekçelerinin içerisinde, “gençleri yoldan çıkarmak” “yeni tanrılar icat etmek” suçlamaları ilk sıralarda gelmekteydi. Geleneksel inanç sistemlerinin eleştirilmesi, “aklı gerektiği gibi kullanmak” arzusu ve önerisi dinlere alternatif bir inanç ve ahlak biçimini de öngörüyordu. Ancak, bu teorinin pratiğe uymadığını, din yerine ikame edilecek bir felsefi anlayışın, hiç değilse bugüne kadar gerçekleşmediğini bilmek gerekir. İnsanların dinsel inançları ve uygulamalarının felsefenin konuları ile benzerlik gösterdiği, felsefenin de bu konularda görüş beyan etme hakkını kendinde gördüğü kabul edilirse, birinin diğerine ilgisiz kalması düşünülemez. Felsefenin sınırlarını kesin çizgilerle belirleme güçlüğü de hesaba katarak, sözü edilen alanın felsefe olmadığını, felsefede olmadığını, olmaması gerektiğini söylerken dahi, onun ne olduğunu felsefenin konusu olup olmayacağını ayrıntılarıyla bilmek gerekir.

Bertrand Russel'in felsefenin din ve bilim ile ilgisine dair dikkati çeken değerlendirmeleri var. Russell, konuları ve yöntemleri açısından ele aldıktan sonra, *felsefeyi bilim ile tanrıbilim arasında bir tampon bölge sayar*.⁶ Felsefeyi ne kadar profesyonelce dinden ya da bilimden ayrı tutmaya çalışırsak çalışalım, onlar ister istemez birbirlerinin sınırlarını zorlayacaklardır.⁷ Elimizde mevcut kimi kaynaklarda bu düşünceyi destekleyen argümanlar sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, felsefenin, bireysel kimi kaygılar ve inanç dünyası kaynaklı olduğu-

4 Brehier, 1969, s. 6.

5 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 24.

6 Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev.: Muammer Sencer, İstanbul, 2002, C. I, s. 111.

7 Brehier, birçok filozof ya da felsefi okulun felsefe yaparken de çeşitli amaçlar taşıdıklarını, felsefeyi içinde buldukları koşullara göre yaptıklarını vurgulamaktadır. Örneğin, vaiz görünümlü Kinikler, temel olarak ahlaki söylemler geliştiren Stoikler, ortaçağın filozof din adamları gibi farklılıklar yanında, Descartes gibi Kant gibi düşünce profesyonellerinden de söz edilebilir, der. Bkz. Brehier, 1969, s. 6.

nu öne süren Alman asıllı Hindoloji uzmanı W. Ruben, “Felsefe ıstıraplardan doğmuştur; felsefe aynı zamanda dinin bir akrabası sayılır” der.⁸ Yine Ruben, Hindistan’da Yunan felsefesine temel sayılacak kozmogonik, etiyolojik (neden-bilim) çalışmalar bulunduğunu, Thales ve Anaximandros gibi filozoflardan en az bir asır önce Hindistan’da sayıları yüzden fazla olan mistik filozofun var olduğu iddiasında bulunmaktadır.⁹ Yukarıda da işaret edildiği gibi, Yunan felsefesinin kaynakları arasında teogonilerin önemli yer tutması bile tek başına felsefenin bu yönüyle de ele alınmasına önemli bir gerekçe sayılabilir.

Felsefenin “neliğine” ilişkin tartışmaların bir başka önemli konusunu felsefe-bilim ilişkisi oluşturur. Bu husus da, aynen din konusunda olduğu gibi, neyin felsefe sayılıp, neyin felsefe sayılmayacağı ile ilgilidir. Bu husus da felsefenin başlangıcı kabul edilen sürecin belirlenmesi açısından önemlidir. Yunan bilimi ile felsefesini ayırmak gerektiği, bilimde Yunanlıların eski Mezopotamya ve Mısır uygarlıkları başta olmak üzere başka yerlerden bu disiplinleri öğrendikleri, ancak, felsefenin bu disiplinlerden tamamen ayrı olduğu, dolayısıyla, Thales’le başlayan felsefe etkinliğinin bilimle karıştırılmaması gerektiği yönünde de önemli yorumlar ve değerlendirmeler vardır. Bu durumda, Laertios’un da işaret ettiği şekilde,¹⁰ Thales dahil bir çok eski Yunan düşünürünün başka ülkelerdeki hocalardan ders almasına rağmen felsefeyi Thales’in başlattığı iddiasının temelinde bu yorumlar yer almaktadır. Oysa, doğa filozofları çağında bile, felsefenin, yalnızca dinle değil, kozmoloji, jeoloji, coğrafya, astronomi, meteoroloji, biyoloji vb. bugün bilimin konusu olan diğer disiplinlerle iç içe olduğu, bu alanlara felsefenin konusu olan varlık, bilgi yanında “moral alanlar” diye adlandırabileceğimiz ahlak, sanat, siyaset alanları da eklendiğinde konunun daha da karmaşık bir hale geldiği anlaşılacaktır.¹¹ Bugünden bakılarak, “filozof” olarak nitelenen tarihsel kişiliklerin “çok yönlülükleri” ve bu yönlerine ek olarak “felsefe yapan” bir niteliğe sahip olmaları nedeniyle bu adı hak ettikleri gibi bir savı öne sürmek de, bu savı destekleyecek tatmin edici bir kanıt bulmak da kolay değildir. Her tür felsefenin dayanaklarına sahip olduğunu kabul ettiğimiz, Platon ve Aristoteles’in bütün eserlerinde yukarıda saydığımız hemen bütün disiplinlerin birlikte ele alındığına tanık olmaktayız. En kolay yol tercih edilse ve Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı eserine bakılsa bile, etik konularından

8 W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Doğu Matbaası Ankara, 1947, s. 3.

9 Ruben, 1947, s. 4. Ruben’in “filozof” derken çok geniş düşündüğü açık; aksi halde sayıları yüzlerle ifade edilebilecek “filozof” lardan söz etmek gerçekçi görünmüyor.

10 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 21.

11 Arslan, 2008., s. 15-16.

politikaya, hukuk felsefesine, doğrudan ya da dolaylı olarak teolojik konulara yer verildiğini açıkça görülür. Klasik filozofların hangi yapıtına bakılırsa bakılınsın bu örnekleri görmek mümkündür.

Teknik anlamda felsefenin Yunanlılarla başladığını öne süren güçlü iddiaların aksine, Hobbes da dahil olmak üzere, kimi etkili filozofların da bu katı görüşe ihtiyatla yaklaştığı belirtilmelidir. Hobbes, felsefeyi, insanın akıl yürütme yöntemini, konuşmaya başlamasıyla birlikte bildiğini kabul eder ama “basit akıl yürütme” ile “felsefe yapma” arasında ayırım yapar. Bununla birlikte, felsefenin Yunanistan’da ya da başka Batı toplumlarında doğmuş olabileceği savlarına ve yorumlarına karşı çıkar. Hobbes, “boş zaman felsefenin anasıdır”, dedikten sonra, insanın ilkel yaşamdan toplumsal yaşama geçişte oluşturduğu şehir ve bunun doğal sonucu olarak meydana çıkan devlet sistemlerinde felsefe yapmaya başladığını iddia eder. Bu görüşüyle felsefede de bir “evrimleşme” olduğu imasında bulunan Hobbes, Hindistan’daki Gimnosofistler,¹² İran’daki Mecusiler, Kaldeli ve Mısırlı rahipleri en eski filozoflar olarak görür.¹³

Felsefenin Thales’le Başladığını Kabul Eden Görüşlerin Temelinde Büyük Ölçüde Aristoteles Vardır.

Aristoteles’in, doğal nedenlere ve gözleme dayalı felsefe türünün kurucusu olarak Thales’i göstermesi,¹⁴ felsefenin farklı türleri olduğuna bir işaret sayılır. Ancak, matematik biliminin ve doğa felsefesinin pozitif yöntemle yapılmasına dair bilgileri Thales’in Mısırlılardan öğrendiğine ilişkin verileri burada yeniden hatırlamakta yarar var.¹⁵ Aristoteles ve Laertios gibi Yunanlıların bu konuda yazdıkları, hem bilim tarihi açısından hem de felsefe tarihi açısından önemlidir. Onlar, kendilerinden önceki Hint, Mezopotamya ve Mısır gibi uygarlıklarından çok şey aldıklarını açıkça dile getirmektedirler. Az önce Laertios’un görüşüne işaret etmiştim; Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde, “*matematik sanatlar Mısır’da doğmuşlardır; çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardı,*” demesi, Laertios’un verdiği bilgilerden daha da önemlidir.¹⁶ Yunan biliminin ve felsefesinin kaynakları konusunda elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Temelini Aristoteles’in eserlerinin oluşturduğu bir literatür ile çok sınırlı sayıda fragman, felsefi değeri her zaman tartışılan, efsanelerle oluşturulan *Teogoni* ve *Kozmogoniler*, onlardan çok da nitelikli olmayan Yunan tarihi

12 “Çıplak bilgiler”

13 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev.: Semih Lim, İstanbul, s. 460.

14 Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 91.

15 Bkz. Laertios, 2000, s. 21.

16 Aristoteles, 1996, s. 91.

kitapları kaynakların temelini oluşturmaktadır. Klasik kaynak anlamında, Yunanlıların dışında bir çalışmadan söz etmek güçtür. Buna rağmen, Aristoteles'in belirleyici olduğu bu geleneğe yöneltilen eleştiriler *Metafizik*e kadar girmiştir. Aristoteles'in, *Metafizik*'te, Yunan biliminin kaynağı konusundaki ifadelerinin yer aldığı bölüme açıklık getirmek üzere verilen bir dipnotta şu görüşlere yer verilmektedir:

...Son elli yılın arkeolojik keşifleri ve filolojinin kaydettiği ilerlemeler, artık eskiden olduğu gibi Yunanlılarda bilimsel düşüncenin mutlak orijinalliğini ve Yunan mucizesinin kendiliğinden ortaya çıkışını savunmaya imkan vermemektedirler. Bugün artık Mısır uygarlığı gibi, Orta Doğu'nun eski uygarlıklarının (Hititliler, Babilliler, Asurlular vb.) VI. Yüzyıl düşüncülerine, hiç olmazsa üzerlerinde dehalarını uygulayacakları bol miktarda malzemeyi vermiş olduğu kesin olarak tespit edilmiştir.¹⁷

Bu karşı çıkışın bile tartışmanın düzeyi hakkında bir fikir verdiği açık. Störig de benzer iddialarla, felsefenin Yunanlılarla başlatılması geleneğine karşı çıkmakta ve şöyle demektedir:

Son altı bin yılın uygarlık tarihi üzerinde tartışma yapılırken, her geçen gün yeni kazılarla ortaya çıkan, Hint, Mısır uygarlıkları içerisinde de "dünyayı açıklama" girişimlerinin var olduğu bilgilerine ulaşılması, insanların kafalarını karıştırmaktadır. Bu bilgiler, "düşünen, üreten, yaratan, uygar insanın geçmişinin çok daha eski zamanlara uzandığını" gözler önüne sermektedir.¹⁸

Störig şöyle devam eder:

Arkeolojinin saptayabildiğine göre, en azından dört beş bin yıl kadar gerilere giden tarihiyle, hem insanlığın ilk uygarlıklarından birinin kalıntılarının hem de felsefi düşüncelerin bizce bilinen en eski kanıtlarının bulunduğu yer Hindistan'dır.¹⁹

Diogenes Laertios Faktörü

Felsefe tarihçilerinin başvurduğu önemli kaynaklardan bir tanesi de, bulunduğu gibi, Diogenes Laertios'un, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtıdır. Bu felsefe tarihçisinin felsefenin doğuşuna ilişkin savı yoruma gerek bırakmayacak derecede açıktır. Laertios, adı geçen eserine şu sözlerle başlıyor:

Bazıları felsefe araştırmalarının barbarlarda başladığını söylerler. Nitekim Aristoteles'in Magikon'da²⁰, Sotion'un da Filozoflar Zinciri adlı eserinin

17 Aristoteles, 1996, s. 79. 3. Nolu dipnot.

18 H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, Çev.:Ömer Cemal Güngören, İstanbul, 2000, s.18.

19 Störig, 200, s. 35.

20 Laertios'un eserinde yer alan bir dipnotta, Magikon'un Aristoteles üzerine uydurulmuş bir eser olduğu kaydı da dikkat çekmektedir.

yirmi üçüncü kitabında belirttiğine göre, ilk felsefeciler Perslerde Maglar, Babillilerde ya da Asurlularda Khaldaialılar, Hintlilerde “Çıplak Bilgeler” Keltlerde ve Galatlarda Dryidlerle Semnotheolar olmuş, Ayrıca, Fenike’de Okhos, Trakya’da Zamolksis, Libya’da da Atlas varmış. Mısırlılarda da felsefeyi başlatanın Nil’in oğlu Hephaistos olduğunu söylerler: Onlarda, felsefenin başında rahiplerle biliciler varmış... Ama bunlar Yunanlıların başarılarını barbarlara mal ettiklerinin farkında değiller; oysa yalnız felsefe değil, aynı zamanda insan soyu da onlarla başlamıştır.²¹

Ünlü eserinde, felsefe adının Barbarlarla bir ilişkisi olmadığını, bu nedenle bile felsefenin başlangıcının Yunanlılarla olduğunu öne süren Laertios’un, yine aynı eserde, bilim konusunda ise Thales ve takipçilerinin Mısırlı rahiplerden ders aldıklarını kabul ettiği görülüyor.²² Felsefenin bütün bilimlerin anası olduğu savı açısından çelişki gibi gözükse de durumu, Laertios’a göre de bilim ile felsefe yapma arasında bir ayırım olduğu şeklinde yorumlamak akla yatkın gözükmektedir.

Bu konuda yapılan çalışmaların çok özgün olmadığı, kimi spekülatif öznel yorumlar içerdiği de bilinmektedir. Batı toplumunun yaygın anlayışına ve tekelciliğine eleştirel bakan yine Batılı iki entelektüelin, felsefenin Yunan, dolayısıyla Batıya özgü bir etkinlik olduğuna ilişkin *paradigmaya* karşı duran şu görüşleri önemlidir: Felsefenin Batıya özgü ve bu etkinliği yalnızca onun yapabildiği iddiasını eleştiren Wimmer, bu yaklaşımın, insan aklının bir ten rengine ve bir cinsiyete sahip olduğu ve en yüksek biçimiyle yalnızca tek bir kültürel-dinsel temel üzerinde doğru olarak serpiştiği imgesini verdiği yorumunu yapmaktadır. Wimmer şöyle der:

...buna göre insan aklı beyaz, erkek, Helenist-Hıristiyandır. Buradan çıkan sonuç da şu olmaktadır: Birkaç düzine Avrupalı adamın düşüncesiyle ilgilenildiğinde, insanlığa ait felsefi düşünce adına önem taşıyan ne varsa öğrenilmiş olur.²³

Felsefe tarihi kaynaklarının Yunan merkezli oluşu *philosophia* teriminin genel kabul görmesi, yerine başka kavramların kullanılmış olması da önemli bulunmamıştır. Yunanca *philosophia*’nın evrensel bir kavram, felsefenin de profesyonel bir etkinlik olduğu konusunda Yunanlıların ve Yunan kültürünün önceliğine işaret edebilir. Ancak, felsefenin bütünüyle Yunan filozoflarına ve Batı’ya mal edilmesi yine zorlama yorumlar yoluyla yapılmaktadır. Soruna ter-

21 Laertios, 2008, s. 13-14; Emile Brehier’in Türkçe’ye çevrilmiş eserinde, Laertios’un da Felsefenin Yunanlılardan önce Persler ve Mısırlılar arasında var olduğunu kabul ettiği belirtilmektedir; eğer Türkçeye çevirenin hatası değilse, Brehier açısından da vahim bir hata söz konusudur. Bkz. Brehier, 1969, s. 2.

22 Laertios, 2008., s. 21.

23 Wimmer, 2009, s. 14.

minoloji açısından bakınca, Brehier'in, ilk filozoflar olarak adlandırılan Grek filozoflarının kullandıkları, "alın yazısı, adalet, ruh, Tanrı kavramları kendilerinin ne yaratmış ne de geliştirmiş oldukları kavramlardır; bu kavramlar kendilerinin rastladıkları halk fikirleri, toplum tasarımlarıdır" ifadelerini iyi analiz etmek gerekir.²⁴ Terminolojinin dışında, doğrudan felsefi etkinlik olarak bakıldığında da felsefenin Yunanlılarla başlatılmasını uygun bulan yorumlara yöneltilebilir itirazlara bir örnek de, Ruben'in, Anaximenes'in "hava"sına benzeyen "nefes ve rüzgar"ın, evreni açıklamak için Anaximenes'ten en az yüz yıl önce Hindistan'da, Aruna'nın oğlu Uddalaka tarafından geliştirildiğini söylemesidir.²⁵ Brehier ve Ruben'in düşüncelerini destekleyen, Lao Tzu'dan alınan şu sözler, adı, "philosophia"dan türetilmiş "felsefe" olmasa da Yunanlılar dışında kalan toplumlarda felsefi etkinliğin kesintisiz sürdüğüne işaret eder:

Başkalarını bilen, zekidir.

Kendini bilen aydınlanmıştır.

Başkalarını alteden, cüsselidir;

Kendini alteden, güçlüdür.²⁶

Sokrates'i anımsatan şu ifadeler de dikkat çekicidir:

Bilgiyi bilgisizlik olarak görmek, işte hayırlı olan budur.²⁷

Wimmer, felsefi düşüncesin doğuşu ve gelişmesinde Doğu ve kuzey Afrika kültürlerinin rolüne işaret ederken, Leibniz'in Doğu ve Batı düşüncelerinin birbirlerini bütünlediklerini söylemesi, Wolff'un Çinliler Konuşması 18. yüzyıla kadar batı düşüncesinde bir doğu rüzgarının esmesine neden olduğunu söylüyor. Ancak Hegel'in, Konfüçyüs'ün konuşmalarında "bir filozofun dikkatini çekecek bir şey bulunmadığını" söylemesi ile 19. Yüzyıldan sonraki teorisyenlerin doğuya verdikleri önemde bir azalma meydana getirdiğini de öğrenmiş oluyoruz, Wimmer'den.²⁸ Felsefe teriminin kökü, tikellik meselesi (Felsefenin Yunan kaynaklı olduğu kabul edilirse ve bunun tikel bir kavram olmadığı iddiasını gündeme getirebilir. O zaman, Thales'in ilk filozof olmadığı, Thales'le birlikte birçok ilk filozof bulunduğu akla gelebilir. İlk İnsan Afrika'da ortaya çıktığına göre ilk filozof Afrikalı bir hanım da olabilir, diyor Wimmer.²⁹

Felsefe bir bilim olmayıp, bilimden çok eskilere dayanan spekülatif bir etkinlik ise, tarihi ne zaman başlarsa başlasın, insan kendini düşünemez mi? Bū-

24 Brehier, 1969, s. 3.

25 Ruben, 1947, s. 42.

26 Lao Tzu, *Öğretiller, Gökyüzü sürüp Gidiyor*, Çev.: İsmail Taşpınar, Kaknüs yayınları, İstanbul, 1999, s. 39.

27 Lao Tzu, 1999, s. 77.

28 Wimmer, 2009, s. 15.

29 Wimmer, 2009, s. 13-14.

tün insani etkinlik ve olayları bilimle sınırlayamayacağımıza, bilimsel yöntemle her şeyi bilemeyeceğimize göre yine “akli” bir etkinlik olan felsefe zorunlu olmuyor mu? “Bilimin bilmedikleri” felsefe için geniş bir malzeme sunmuyor mu? Popper’ın, “Bence tüm insanlar birer filozoftur-içlerinden bazıları daha da fazla...” sözü çok önemli bir sözdür.³⁰ Derin düşünmeye dayalı tutarlı her etkinliğe felsefe denilecekse, bu tür felsefe ile Aristoteles’in Thales’le başlatmayı uygun gördüğü “felsefe” arasında çok fark vardır. Bu tartışmanın en önemli sorunlarından birisi, belki de en önemlisi, “düşünen insanın tarihi” ile “felsefe yapan insanın tarihi” arasında bir ayrımın olup olamayacağıdır. Aristoteles’in bile yapmadığı bir şeyi yapmak, Yunanlılardan çok daha önceliği olan antik kültürleri ve onların yaptığı “düşünsel etkinliği” yok saymak, “düşünen” ilk insanın Thales olduğunu söylemek gibi bir durum ortaya çıkarabilir.

Bizim ele aldığımız tarih dönemlerinden daha önceki, uzunluğu kestirilemeyen ve en azından birkaç on bin yıl sürdüğü sanılan bir dönemde insan düşüncesinin nasıl bir evrim geçirdiğine ilişkin bilgilerin çoğunun spekülatif bilgi olduğunda kuşku yoktur. Evrenin sonsuzluğu, inceleyebildiğimiz tarih çağlarının derinliği insan soyunun ve hayatın başladığı zaman konularında insanoğlunun bilgisizliğin göz önüne getirildiğinde, gerek felsefe gerekse bilim ve teknik konularında sarsılmaz sanılan bilgilerin ne denli temelsiz oldukları anlaşılabilir.³¹ Geçmişle ilgili kimi bilgiler kaybolup gitmişse de, ne var ki felsefe tarihçisinin erişebileceği ve değerlendirebileceği sağlam kanıtlar, belgeler, kitaplar da vardır. Yine de satırların aralarını okumak, perdelerin arkalarını görmek her zaman mümkün olmayabilir.³² Störig’in bu düşüncelerine itiraz etmek kolay değildir. Ruben’in şu iddialı değerlendirmesi daha çok dikkat çekicidir:

Yunanlılar, felsefenin başlangıç kısımlarında Hintlilerin talebesi olmuşlardır. Zira Upanishad filozoflarının 3. Neslinden olan Uddalaka Anaximenes’ten yaklaşık yüz yıl önce yaşamıştır.³³

Felsefenin Thales’le başlatılması fikrini savunanlardan Ahmet Arslan da, Yahudi filozofu Philon’un da aralarında bulunduğu kimi felsefecilerin bu görüşe karşı çıktığını, felsefenin kaynağının Yunanlılardan önce Mısır ve Babil’de aranması gerektiği görüşünü destekledikleri bilgisini vermektedir. Arslan, Yeni-Pythagorasçı Numenius’un, Platon’un *Yunanca konuşan bir Musa* olup ol-

30 Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev.: İlnur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 186.

31 Störig, 2000. s. 18.

32 Störig, 2000, s. 20.

33 Ruben, 1947, s. 42.

madığını sormasını da bu itiraz çerçevesinde değerlendiriyor.³⁴

Antik Yunan felsefesi üzerine çalışmalarıyla tanınan W. Jaeger, 1947 yılında yayınlamış olduğu *İlk Yunan Filozoflarının Teolojisi/The Theology of The Early Greek Philosophers* adlı kitabında Sokrates öncesi filozofları çağdaş doğa biliminin öncüleri olarak görülmesine ve dinsel kaygılardan kesin olarak uzak bir çalışma yaptıkları görüşüne karşı çıkmıştır. Üstelik, “bugün bizim için mevcut olan din, felsefe ve bilim arasındaki ayrımın onlarda var olmadığını, orijinalliklerini meydana getiren şeyin de onların özellikle geleneksel dinin artık cevap vermediği dinsel taleplere deneysel ve akılsal malzemeyi kullanmak suretiyle cevap vermeleri olduğunu söylemiştir. Tanrı problemi, Jaeger’e göre, Sokrates öncesi felsefenin merkezi problemlerinden birisidir.³⁵

Aristoteles’in ötesine geçemeyen temel kaynaklardaki yetersizliğe, yüzyılımıza kadar birbirinin kötü tekrarı olmaktan öte bir anlam taşımayan felsefe tarihi kaynaklarından yola çıkarak felsefenin başlangıcını araştırmadaki yüzeyselliği de eklersek alınacak sonuçlar ne ölçüde tatmin edici olabilir? Yüzyılımıza damgasını vuran Batı kültürü, her şeyi sil baştan yapma konusunda usta olduğunu hemen her konuda göstermiş; hem kendileri hem de takip eden toplumları dogma haline gelmiş görüşler arkasından sürüklemeyi başarmıştır. İnsanoğlunun tarihinin “karanlık” olduğu konusunda kuşku olmadığına inananlardanım. Ne antropolojinin ne jeolojinin ne biyoloji ne de kosmolojik spekülasyon ve araştırmaya dayalı verilerin antik çağlara ilişkin sunduğu bilgiler kesin olabilir. Hemen her bilim ya da disiplinin temeli varsayımlara ve akıl yürütmelere dayalıdır. Bir “kabul” ya da felsefi söylemle, bir “inanç”tan yola çıkan bilim ya da disiplinin, adı ne olursa olsun, çok sağlam temeller üzerinde durduğu söylenemez. İnsanoğlunun bu gün geldiği noktada belirleyici olan bilim ve teknoloji düzeyine bakarak, geçmişi de aynı yöntem ve kesinlikle bilebileceğimizi düşünemeyiz. Evren ya da insana ilişkin “köken” araştırmaları ve tartışmaların bütün hızıyla sürmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Her ne kadar, felsefenin doğuşunun daha eskilere dayandırılmasının doğru olacağı üzerine kimi akıl yürütmelerde bulunsak da, bize bu cesareti veren çalışmaların da yine Batılı düşünür ve filozoflarca yapılan çalışmalar olduğunu itiraf etmek çok büyük önem taşımaktadır. Wimmer’in, “Felsefe hangi gerekçelerle ve hangi haklılıkla çoğu zaman “Batı felsefesiyle” özdeş tutulmaktadır?”³⁶ sorusu ve benzer itirazların cesaret verici çıkışlar olduğu yadsınamaz. Batı uygarlığını meydana getiren toplumların son beş yüzyılda gösterdiği performansı

34 Arslan, 2008, s. 22.

35 Arslan, 2008, s. 25-26.

36 Wimmer, 2000, s. 11

hafife almak, “öyküncü” nakilci bir kolaycılığı seçen toplumların yüzeyselliğinin daha açık bir göstergesi olur; emek verenlere haksızlık olur. Ülkemizde şu ana kadar da çok şeyin değişmediğini, klasik kaynakları özgün metinlerinden okuyup değerlendirebilecek felsefeci var mı, varsa da kaç tane var? Sorusuyla öğrenmek mümkündür. Şimdi de çok şeyin değişmediği bu durumumuzu önemli felsefe hocalarımızdan Hamdi Ragıp Atademir önceden de dile getirmiş. Walther Kranz’ın Antik Felsefe adlı eserine yazdığı tanıtım yazısında şöyle diyor Atademir:

Maalesef, ne yetkin felsefe tarihlerimiz, ne felsefe doktrinlerini sistemli bir şekilde tahlil edecek ve açıklayacak ana, hatta el kitaplarımız, ne de yabancı bir dil bilmeyen felsefe meraklısına veya okuyucusuna bir doktrin sahibi, veya bir sistemin kurucusu feylesofun eser ve düşünceleriyle doğrudan doğruya bir temasla, onlara bizzat nüfuz imkânını sağlayan metin kitaplarımız var.³⁷

Özet

Felsefeyi Thales’le Başlatma Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Batıda felsefenin kaynağına ilişkin tartışmalar vardır. Birçok araştırmacıya göre felsefetarihinin başlangıcında Yunanlılar vardır ve ilk filozof da Thales’dir. Çoğu onun eski Mısır’dan aldığı bilgilerle bilimin de babası olarak da tanır. Bu görüş, Hintliler, Çinliler, Mısırlılar ve Babillilerin kültürlerini yok saymak anlamına gelmez. Bu kültürlerden büyük düşünür ve yazarların varlığında şüphe yoktur; hatta Thales gibi, bazı eski Yunan filozoflarının Mısır ve Babil gibi kültürlerle bağlantısı olduğu bilgisine sahibiz. Bir kişi felsefenin diğer insan etkinliklerinden farklı olduğunu düşünse de ilk filozofun Thales olup-olmadığı konusu çok açık değildir.

Anahtar kelimeler: Thales, Felsefenin başlangıcı, Aristoteles, Antik felsefe, Laertios

Abstract

Some Evaluations on Starting the Tradition of Philosophy with Thales

There are some debates on the origin of philosophy in the west. Most of scholars argued that the beginning of history of philosophy with the Greeks and the first philosopher was Thales. Many regard him as the father of science, although it is also contended that the beginnings of science may be traced to Ancient Egypt. This is not to deny the occurrence of other pre-philosophical rumblings in Indian, Chinese, Egyptian and Babylonian cultures. Certainly great thinkers and writers existed in each of these cultures, and we have evidence

37 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1021/12378.pdf>(29.11.2010)

that some of the earliest Greek philosophers may have had contact with at least some of the products of Egyptian and Babylonian thought like Thales. One man can think that a philosophy is different other human activity and philosophy a specific kind of human activity. Consequently not clear the actually first philosopher whether Thales or some other man.

Key Words: Thales, starting of philosophy, Aristotle, Ancient philosophy, Laertios

KAYNAKÇA

- Franz Martin Wimmer, *Kültürlerarası Felsefe*, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Emile Brehier, *Felsefe Tarihi*, Çev.: Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, 1969, C. I.
- Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev.: Muammer Sencer, İstanbul, 2002, C. I.
- W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Doğu Matbaası Ankara, 1947.
- Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği*, Biçimi ve Kudreti, Çev.: Semih Lim, İstanbul.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi*, Hint, Çin, Yunan, Çev.: Ömer Cemal Güngören, İstanbul, 2000.
- Lao Tzu, *Öğretiler, Gökyüzü sürüp Gidiyor*, Çev.: İsmail Taşpınar, Kaknüs yayınları, İstanbul, 1999.
- Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev.: İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1021/12378.pdf>(29.11.2010)

ÖLÜM KORKUSU KARŞISINDA FELSEFENİN TESELLİSİ: MARCUS TULLIUS CICERO VE EBÛ BEKR ER-RÂZÎ

Hasan AYDIN*

1. Giriş

Ölüm, her insanın kaçınılmaz olduğunu sezgisel olarak bildiği, bir gün gerçekleşeceği, bireysel olarak yaşanacağı ve bireyin kendisinin dışında kimseyle paylaşamayacağı apaçık olan bir durumdur. Zira her birimiz ölüme çağrılıyız ve biliyoruz ki, hiç kimse bir başkasının yerine ölüm deneyimini yaşamayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, ünlü psikiyatrist Irvin Yalom'un da kaydettiği gibi paylaşımsız olan ölüm, bireysel açıdan daima varoluşsal bir kaygı, baş edilmesi gereken patolojik bir durum olarak kendisini açığa vurmaktadır.¹ Bu kaygının ilk defa dinlerde gündeme getirildiği, özellikle tek-Tanrılı dinlerde köklü bir yer edindiği ve soruna dinsel çözümler önerildiği, hatta dinsel düşünce ve ahlakın gerekçelendirilmesinde ona önemli işlevler yüklediği görülür.² Felsefe tarihinde geriye doğru gidildikçe, aynı kaygının spekülâtif felsefenin de ilgi alanında olduğu, ancak felsefenin daha çok ölüm kaygısını ve ölüm korkusunu yenmek için çözümler önermeye yöneldiği gözlenir.³ Aynı kaygı ve korkunun, modern dönemde, Irvin Yalom örneğinde gözlendiği gibi, varoluşsalci psikoterapide de köklü bir yer edindiği anlaşılmaktadır.⁴ Bizi burada ilgilendiren, spekülâtif felsefenin soruna yaklaşımı ve ölüm kaygısı ve korkusunu yenmek için önerdiği çözümlerdir. Gerçekten felsefe, spekülâtif felsefeye eğilimli filozofların iddia ettiği gibi bir yaşam biçimi ve bilgeliğe açılan bir kapı olarak kabul edildiğin-

* Yrd. Doç. Dr., OMÜ Eğitim Fakültesi, haydin@omu.edu.tr

1 Bkz. Irvin D. Yalom, *Ölüm Korkusunu Yenmek*, çeviren: Zeliha Babayiğit, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2009, ss. 36-37.

2 Bkz. Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çeviren: Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun 1997, ss. 169 vd.; Kathleen Garces-Foley, *Death and Religion in a Changing World*, New York 2006, ss. 3 vd.; Kaan H. Öktem, *Ölüm Kitabı (Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri)*, Agorakitaplığı, İstanbul 2010, ss. 21-86.

3 Bkz. Kaan H. Öktem, *Ölüm Kitabı (Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri)*, ss. 91 vd.

4 Bkz. Irvin D. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çeviren: Z. İ. Babayiğit, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 52 vd.

de, varoluşsal bir temele dayanan ölüm kaygısını ve ölüm korkusunu yenebilir mi? İster ölümden sonra bir yaşama inanılsın, ister inanılmasın, felsefe ve felsefi düşünce ölüm karşısında benliği teselli etmede başarılı olabilir mi? Yani felsefe her koşulda bilgeliğe vurgusuyla, bildik anlamda yaşamdan yoksunluk anlamına gelen ölüm korkusu karşısında insanı mutlu kılabilir mi? Spekülatif felsefenin bu sorulara verdiği yanıt olumludur ve felsefe tarihinde kısa bir gezinti, Batı felsefesinde Sokrates'ten Heidegger'e,⁵ felsefeyi bilgelik sevgisi ve bir yaşam biçimi olarak kabul eden ve varoluşsal sorunlara öncelik veren filozofların, farklı argümanlar ileri sürseler de, ölüm kaygısı ve ölüm korkusu karşısında felsefenin tesellisine başvurdukları ve felsefi çözümler sundukları görülür.⁶ Aynı anlayışın izdüşümlerini, Kindî'den Molla Sadra'ya ortaçağ İslam felsefe geleneğinde de görmek mümkündür.⁷ Zira ortaçağ İslam felsefe geleneğinde de, ölüm kaygısı ve ölüm korkusu konusunda felsefi temele dayanan farklı argümanlara rastlanır ve kimi filozoflarca, nefsin ölümsüzlüğüne inanılsın ya da inanılmasın, felsefenin bu korkuyu yenmede belli bir işleve sahip olduğu fikrinin savunulduğu görülür.⁸ Bu bağlamda, konuyu doğrudan ele alan ve İslam düşünce geleneğinde bu konuda öncü olan Kindî'nin *Risâle fi'l-Hile li-Def'i'l-Ahzân*⁹ adlı risalesiyle, İhvân es-Sâfâ'nın on beşinci risalesi olan *fî Hikme el-*

5 Bkz. Jeff Malpas-Robert C. Solomon, *Death and Philosophy*, London 1998, ss. 1-5. Ölüm ve ölüm korkusuna ilişkin felsefe tarihi içerisinde ileri sürülen görüşler ve bu konudaki temel felsefi metinlerin Türkçe'si için bkz. Kaan H. Öktem, *Ölüm Kitabı (Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri)*, ss. 91 vd.

6 Sözelimi bkz. Jeff Malpas-Robert C. Solomon, *Death and Philosophy*, 1. vd.; Maxime Sheets-Johnstone, *Death and Immortality Ideologies in Western Philosophy*, *Continental Philosophy Review*, 36, 2003, ss. 235 vd.

7 Bkz. Soleymani Fatemeh, "Fear of Death on the Basis of Ibn Sina And Mulla Sadra's View", *Meshkaat al-Noor*, 2009, 13 (40), ss. 75-101. İslam Filozoflarının ölüm ve ölüm korkusuna yönelik temel metinlerin Türkçe'si için bkz. Kaan H. Öktem, *Ölüm Kitabı (Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri)*, ss. 144 vd.

8 Bkz. M. Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİF Dergisi*, 47/1, 2006, ss. 87-1005.

9 Bkz. Kindî, "Risale fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân", neşr.: A. Bedevi, *Resâ'il el-Felsefiyye*, Bingazi 1973, ss. 6 vd. Türkçe çevirisi için bkz. Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risâle fi'l-Hile li-Def'i'l-Ahzân)", çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, ss. 51-66. Aynı risalenin "Üzüntü'den Kurtulma Yolları" adıyla Mustafa Çağrı tarafından yapılmış (İFAV, İstanbul 1998) bir çevirisi ve aynı çevirmenin bu risaleyle ilgili "Kindî'nin Defu'l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri (MÜİF Dergisi, sayı: 7-8-9-10, İstanbul 1995) adlı eleştirel bir incelemesi bulunmaktadır. Bu Kindî'nin anılan risalesinin son Romalı, ilk skolastik olarak bilinen Boethius'un *Consolation* adlı yapıtıyla karşılaştırıldığı görülür. Bkz. Therese-Anne Druart, "Philosophical Consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindi", *Kluwer Academic Publishers*, 19,2000, ss. 25-34.

Mevt ve Hâyat'ını¹⁰ ve Ebû Bekr er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*¹¹ adlı yapıtının *el-Havf min el-Mevt* bölümünü ile İbn Sînâ'nın *el-Havf mine'l-Mevt*¹² adlı risalesini anımsatmak gerekir.¹³ Kuşkusuz gerek Doğu/İslam gerekse Batı felsefesi, Eski Yunan düşüncesine ciddi bir ilgi göstermiştir ve sırf bu ilgi yüzünden yer yer her iki kültürel ortamda savunulan düşünceler arasında belli bir ortaklıktan söz edilebilir. Batı düşüncesinde, Eski Yunan'ın etkisi, bazı dönemlerde felsefe karşıtı olan kimi kilise babalarının düşüncesiyle belli bir kesintiye uğrasa da, Epikürosçu, Stoacı ve Yeni-Paltoncu ekole bağlı Latin düşünürler ve onların ardılları skolastikler aracılığıyla etkisini sürdürmüştür.¹⁴ İslam dünyasına Eski Yunan düşüncesinin etkisi, daha geç bir dönemde, 7. yüzyılda başlayan fetih hareketleri ve 8-9. yüzyıllarda sistemleşen çeviri etkinlikleriyle kendisini göstermiştir.¹⁵ Felsefi anlamda aynı kaynaktan beslenme, Doğu ve Batı dünyasında, birbirinin düşüncesinden haberi olmayan, birbirinden doğrudan etkilenmeyen kimi düşünürleri, belli sorunlarda benzer argümanlar savunmaya ittiği gözlenir. Bunun ilginç örneklerinden birisini, Latin filozofu Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106 - M.Ö. 43) ile İslam filozofu Ebû Bekr er-Râzî (M. S. 864-925)'nin felsefi düşüncelerinde görmek olasıdır. İşte bu makale, bu iki düşünürün ölüm korkusunu yenme konusunda sundukları felsefi argümanları karşılaştırmalı bir bağlamda ele alıp çözümlenmeyi ve argümanlardaki benzerlikleri göstermeyi hedeflemektedir. Kanımızca, iki düşünürün konuya yaklaşımlarındaki ortaklık ve nedenleri üzerinde durmak ve her iki düşünürün ölüm kaygısı ve ölüm korkusu konusundaki felsefi yaklaşımlarını karşılaştırmak kültürler-arası felsefi yaklaşıma belli bir katkı sağlaması açısından üzerinde durulmaya değerdir.

10 Bkz. İhvân es-Sâfâ, *Resâ'il İhvân es-Sâfâ*, cilt: III, Dâr Sâdır, Beyrut, trs., ss. 34 vd.

11 Bkz. Ebû Bekr er-Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resâ'il Felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Beyrut 1982, ss. 92-96. Türkçe'si için bkz. Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, çeviren: Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 55-140.

12 İbn Sînâ, "*Fi'l-Havf minel-Mevt (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi)*", çeviren: M. Hami Tura, İstanbul 1959, ss. 10 vd.

13 Bkz. İslam dünyasında ölüm korkusu konusunda ileri sürülmüş görüşler için bkz. M. Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", ss. 87-1005.

14 Krş. Entienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 11 vd.

15 Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çeviren: Lütfü Şimşek, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, ss. 15 vd.

2. Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî: Felsefî Tutumlarında Kimi Ortaklıklar

Öncelikle iki düşünürün felsefî yaklaşımlarındaki genel ortaklıkları ele alıp, oradan ölüm korkusuna yaklaşımlarındaki ortaklığa uzanmak daha doğru gözükmektedir, zira bu türden bir yaklaşım, bize hem konuya geniş bir perspektiften bakma hem de düşünsel ortaklığı temellendirmede belli bir avantaj sağlayabilir. Bu bağlamda gerek Cicero gerekse Ebû Bekr er-Râzî'nin, felsefeyi bir yaşam biçimi olarak görme ve onu insanlığa sunulmuş tanrısal bir armağan olarak nitelemedeki ortaklıklarının altını çizmek gerekir.¹⁶ Kuşkusuz bu ortaklaşan söylem, Sokrates-Platon kaynaklıdır. Nitekim Cicero, 'Platon'a göre felsefe tanrıların armağanından başka bir şey değildir; bana kalırsa tanrıların bir tür keşfidir' demekte¹⁷, Ebû Bekr er-Râzî ise, aynı anlayışı sürdürerek felsefeyi, Kindî'nin eskilere mal ettiği bir tanımlamayla¹⁸ 'insanın gücü yettiği ölçüde Tanrı'ya benzemeye çalışması'¹⁹ olarak nitelemektedir. Bu yönüyle her iki düşünürü göre felsefe, bilgelige götüren bir araçtır; o, sadece teorik bilgelik değil, aynı zamanda nasıl yaşanması gerektiğini de gösteren pratik bir bilgeliktir. Bu yüzden Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî için felsefe, gerek teorik gerekse pratik içerikli her türden sorunda kendisine başvuracağımız en temel ussal etkinliktir.²⁰ Yine her iki düşünür de, epistemolojik olarak kuşkucu bir bakış açısına sahiptir. Cicero'nun kuşkuculuğu, sokratik-platonik temele dayalı Akademia kuşkuculu-

16 Felsefeyi tanrısal bir kökene dayandırma anlayışının ortaçağda hem Batı'da hem de İslam dünyasında yaygın bir kabul gördüğü gözlenir. Bu anlayış Platon'dan kaynaklanmakta ve Yeni Platonculukta köklü bir yer edinmekte, aynı anlayış ortaçağlarda da sürmektedir. Bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 4 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, ss. 18 vd.

17 Marcus Tullius Cicero, *Tusculan Disputations*, trs.: A. P. Peabody, Cambridge 1886, I/ 25. Cicero'nun *Tusculan*'ının ilk kitabı *Ölüme Övgü* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. M. T. Cicero, *Ölüme Övgü*, çeviren: Cânâ Aksoy, Sel Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 5-76. Cicero felsefeye ilişkin bu nitelemeyi, Platon'un *Timaios* diyalogundan aynen aktarmaktadır. Platon şöyle demektedir: "Felsefeyi, insanoğlunun, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiçbir zaman kavuşamayacağı o en değerli nimeti görmeye borçluyuz." Platon, *Timaios*, çeviren: Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2002, 47, a-b.

18 Bkz. Kindî, "Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihe", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, ss. 173.

19 Bkz. Ebû Bekr er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, nşr.: P. Kraus, Beyrut 1999, s. 109; Türkçe çevirisi için bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Filozofça Yaşama (Kitâbü's-Siretil-Felsefiyye)*, çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, ss. 73-82.

20 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 1-3; Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, s. 109.

ğunun önemli bir halkasını oluşturan Karneadesci anlayışa²¹, yani mutlak hakikat bilinemeyeceği, sadece olgular üzerinde olasılıklı bir akıl yürütmeye bulabileceğimiz esasına dayalı iken²² Ebû Bekr er-Râzî'nin kuşkuculuğu daha çok mutlak hakikat iddiasında olan kurulu dinlere ve peygamberlik kurumuna yönelir.²³ Her iki düşünürün de, Sokrates-Platon'a bağlılığıyla ön plana çıktıkları görülmektedir. Cicero, bu bağlılığı, 'Sokrates ve Platon'la yanlış yolda yürünmeyi onun gibi düşünmeyenlerle doğru yolda yürümeye yeğ tutacağını' iddia ederek kuşkucu yaklaşımını örselenecek denli ileri bir aşamaya götürür ve yapıtlarında sokratik diyalektik yöntemi kullanır.²⁴ Ebû Bekr er-Râzî, İslam dünyasında, Aristotelesçi/Meşşâî gelenekten ayrıldığı için eleştirilmiş bir düşünürdür ve *es-Siretü'l-Felsefiyye* adlı risalesinde, öncü filozof olarak Sokrates'e bağlılığını açıkça ortaya koyar.²⁵ Ancak onun bağlılığını ilan ettiği Sokrates, kendi çözümlemesiyle, İslam dünyasında sanıldığı aksine dünyaya boş vermiş münzevî bir kişilik değil, aksine yaşama bağlı bir kişiliktir.²⁶ Bu genel ortaklıklar, onların düşüncelerinin ortak kaynağı konusuna da ışık tutmaktadır. Özel olarak her iki düşünürün ölüm kaygısı ve ölüm korkusu konusunda felsefî teselliye başvurdukları ve bunu temellendirirken ortak kaynakları olan Platon'un Sokrates'i konuşturduğu Pheidon ve Timaios gibi diyaloglarına dayandıkları anlaşılmaktadır. Cicero, açıkça bu yapıtlardan aktarmalar yaparak, yer yer Platon'la ortaklaştığını söyleyerek bu etkiyi ortaya koyar. Ebû Bekr er-Râzî'ye gelindiğinde, o da Platon'dan aktarmalar yapsa da, hangi yapıtlarına dayandığını söylemez. Ayrıca onun Platon'un diyaloglarını doğrudan okuduğuna ilişkin bir bilginin bulunmadığını da kaydetmek gerekir.²⁷ Zira Platon'un görüşlerinin İslam dünyasına Galen aracılığıyla girdiği, Galen'in, Platon'un diyaloglarına ilişkin yaz-

21 Bkz. Bkz. Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi (İlkçağ'dan Yeniçağ'a)*, Doruk Yayınları, İstanbul 2010, s. 122.

22 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 9.

23 Bkz. Abd er-Rahmân Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fî el-İslâm*, Kahire 1993, ss. 230 vd.; M. Arkam Gill, *Modernity and The Muslim World*, Author Hasuse, İndiana 2006, ss. 73 vd.

24 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 17.

25 Bkz. er-Râzî de Sokrates ve Platona bağlılığını açıkça ifade etmektedir. Bkz. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 99-111.

26 *es-Siretü'l-Felsefiyye*'den anlaşıldığına göre er-Râzî, kendisine tabi olduğunu ileri sürdüğü Sokrates'in yolundan ayrılmakla suçlanmıştır. Bu yüzden o, Sokrates'in yaşamını ikiye ayırmakta; ilk dönem Sokrates'in dünyadan el etek çekmiş gibi görünmesine karşın, ikinci dönemde yaşama bağlılığıyla ön plana çıktığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla er-Râzî, Sokrates'in bu ikinci dönemine bağlılığını ifade etmektedir. Bkz. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 99-111. İslam dünyasında Sokrates imgeleri için bkz. İlai Alon, "Socrates Medieval Arabic Literature", *Journal of the History of Philosophy*, 32/ 1, 1994, ss. 134 vd.

27 er-Râzî'nin düşüncesinin kaynaklarıyla ilgili olarak bkz. Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:II/1, 2002, ss. 33 vd.

mış olduğu özetlerin Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir. Bu açıdan Ebû Bekr er-Râzî'nin Platon'dan etkilenmesi daha çok Galen'in Platon'un eserlerine yazmış olduğu özetler ve yorumlar yoluyla olmuştur.²⁸ Bunlar içerisinde Pheidon ve Timaios diyaloguna ilişkin özetlerin onu büyük ölçüde etkilediğini söylemek olasıdır. Ayrıca iki düşünür de, Sokrates-Platon'un üç tabakalı ruh anlayışını²⁹ benimseyip ruhun ölümsüzlüğüne inanmalarına rağmen ölüm korkusu sorununu ele alırken, ruhun bedenden sonra yok olduğu inancına sahip olanların da ölümden korkmamaları gerektiğini göstermeye çalışmaları açısından ilginç bir benzerlik göstermektedirler.³⁰ Ebû Bekr er-Râzî'nin Cicero'yu okuduğuna ilişkin bir veriye sahip olmadığımıza göre, benzerliğin nedenini, iki düşünürün yöntembilimsel ortaklığı ile düşünsel açıdan benzer kaynaklardan beslenmelerine bağlayabiliriz. Ölüm korkusunu yenmede felsefeye yükledikleri işlevleri ve bu bağlamda savundukları argümanlardaki benzerlikleri yakından görmek için her iki düşünürün sorunu ele alış tarzlarını karşılaştırmalı bir bağlamda çözümlenmek aydınlatıcı olacaktır.

3. Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî: Ölüm Korkusu Karşısında Felsefi Teselli

Cicero, ölüm korkusu sorununu, *Tusculan Disputations* adlı yapıtının birinci kitabı olan *on the Contempt of Death*'de³¹; Ebû Bekr er-Râzî ise, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli yapıtının *el-Havf mine'l-Mevt* adlı bölümünde³² ele alır ve soruna *es-Siretü'l-Felsefiyye*'de de yeri geldikçe değinir.³³ Her iki filozofun soruna odaklandığı metinler irdelendiğinde, söylem biçimi ve metin inşası açısından köklü bir farklılık gözlenir. Bu farklılık, metinde kullanılan

28 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 17 vd.; er-Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", ss. 17-18, 27, 29. Cicero, Platon'un eserlerini okuduğunu kendisi açıkça belirtmektedir. Er-Râzî'nin Galen'in Platon'un Timaios adlı yapıtına yazdığı Cevâmi Kitâb Timavus fi el-İlm et-Tabiî adlı eseri okumuş olduğu bilinmektedir. Bkz. M. Mohaghegh, "Notes on The Spiritual Physick of al-Razi", *Studia Islamica*, XXVI, Paris 1967, s. 7.

29 Platon'un üç tabakalı ruh anlayışını Cicero şöyle ifade eder: "Platon ise ruhun üç tabakadan oluştuğunu düşünmüştür. Başat olan tabaka, ruhun kalesi olarak başta bulunur. Öteki iki bölüm ise, öfke ve arzudur; onların akla hizmet etmesini ister Platon, öfkeyi göğse, arzuyu ise diyaframın altına yerleştirir." Cicero, *Tusculan Disputations*, I/10. er-Râzî ise Platon'un ruh anlayışını şöyle ifade eder: "Biz filozofların öncüsü ve en büyüğü olan Platon'un, insanda üç nefis/ruh olduğu görüşünü benimsediğini söylüyoruz. Birincisi nefsi natka ve nefsi ilahiye; ikincisi nefsi gazabiyye ve nefsi hayvaniye; üçüncüsü ise, nefsi nebiyye, nefsi namiyye ve nefsi şehevaniye diye isimlendirilir." er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 26-27.

30 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/32 vd.; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 20 vd.

31 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/5 vd.

32 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 92-96.

33 Bkz. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 99 vd.

yöntembilimsel yaklaşımda açığa çıkar; zira Cicero, sav ve karşı savları yalın bir biçimde ortaya koymak için, Sokrates-Platon geleneğinde karşımıza çıkan diyalog yöntemine dayanır; kendi söylemiyle bu yöntem hakikate ulaşmak için felsefi açıdan daha doğrudur; Ebû Bekr er-Râzî ise doğrudan ve yalın anlatımı benimser. Fakat onun benimsediği doğrudan ve yalın anlatım, diyalektik söyleme oldukça yakındır; çünkü kritik savlar gündeme geldiğinde o, karşı savların farkında olduğunun altını çizercesine, karşıt savlara dayanan soruları ortaya koyar ve onlara yanıtlar vermeye çalışır.³⁴ Cicero diyaloga dayalı söylemini A ile M olarak adlandırdığı iki kişi arasında gerçekleşen karşılıklı konuşma ile ortaya koyar. A ve M ile kimin kastedildiği açık olmasa da, A'nın dilinden ölüm korkusunu ve bu korkuya karşı ileri sürülen argümanlara yönelik kuşkuları, M'nin dilinden ise bu savlar ve kuşkular karşısında Cicero'nun kendi düşüncelerini aktardığı anlaşılmaktadır. Tartışma, A'nın 'ölüm, hem ölecekler hem de ölümler için kötü bir şeydir' savıyla başlamakta ve A, onun kötülüğünü sefalet ve her türden hazdan yoksunluk olmasına bağlamaktadır.³⁵ Ebû Bekr er-Râzî ise metnini, anormal durum olarak nitelendirdiği ölüm korkusunu nefisten atmanın yolunun ancak nefsi ölümden sonra bu dünyadaki yaşamdan daha iyi bir yaşamın beklediği konusunda ikna edilmesiyle gerçekleşebileceği savından hareketle inşa etmeye yönelmektedir.³⁶ Fakat o, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de ölüm korkusu sorununun bilgi vermek ve anlatmak suretiyle değil de, burhân/kesin kanıt yoluyla araştırıldığında daha doyurucu olacağını ifade etmekte ve konuya yaklaşımındaki sınırlılığa dikkat çekmektedir. Zira onca burhân/kesin kanıt yoluyla konuyu çözümlmek uzun tartışmayı ve bütün din ve mezhepleri incelemeyi gerektirmektedir ve kendi deyişiyle *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı yapıtta böyle bir tartışmaya imkan olmadığını, sorunun gerek inceliği ve yüceliği gerekse genişliği ve uzunluğu açısından kitabın sınırını aştığını söylemektedir.³⁷ *es-Siretü'l-Felsefiyye*'de soruna değindiği bağlamalarda da analitik çözümlere girişmez.³⁸ Bu açıdan, Cicero'nun, ölüm korkusunu işlediği metnin kapsamı, Ebû Bekr er-Râzî'ninkinden daha geniş ve ayrıntılıdır. Fakat bu farklılığın, daha sonra da göreceğimiz gibi, argümanların niceliğinde köklü bir fark yaratmadığını, sadece argümanların içeriğinde ve Cicero'nun retorik söyleminde nitel farklılıklara yol açtığını kaydetmek gerekir.

34 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 92-96.

35 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/5-6.

36 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 93.

37 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.93.

38 Bkz. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 99-111.

Her iki düşünür de ölüm korkusundan kurtulmanın gerek mutlu olma gerekse ruh sağlığı açısından zorunlu olduğuna inanmakta; bu korkuyu ise öz olarak, yanlış bilgiye, halk arasında anlatılan yanlış ve gerçek dışı efsanelere, bildik anlamda yaşamdan yoksun olmanın doğurduğu kaygılara, onun kaçınılmazlığı ve bu kaçınılmazlığın insan aklını sürekli kurcalamasına, ölümle mutlu bir geleceğin kaybolacağı gibi düşüncelere ve genel olarak akıl yerine arzulara, Ebû Bekr er-Râzî'nin özel söylemiyle hevâya uymaya bağlar.³⁹ Ebû Bekr er-Râzî'nin, hem mutluluk odaklı etik hem de genel felsefî anlayışında, akıl-hevâ karşıtlığı güçlü bir işlev yüklenir ve ona göre, üzüntü ve korkuların temelinde akıl yerine hevâya bağlanma yatar.⁴⁰ Şu halde gerek Cicero gerekse Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, mutlu olmak için bu korkudan kurtulmak, hevâdan uzaklaşmak ve aklın kılavuzluğundaki felsefeye yönelmek, etik değerlere bağlı bir yaşam sürmek gerekir. Zira her iki düşünürü göre de felsefe, özü gereği ussal bir etkinlik; bu yönüyle nefsi tedavi edip hevâyı etkisiz kılar ve insanı doğru eylemlere yönlterek ölümsüzlüğe hazırlar. Zira Sokrates-Platon geleneğindeki söylemle, felsefe bir tür ölüme hazırlıktır ve bu hazırlığın temelinde arzuları yenmek yatmaktadır.⁴¹

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî, felsefî antropolojileri açısından, Pythagoras'a değin geriye giden ruh-beden düalizmini temel alan bir yaklaşıma sahiptir ve ruhun bedenden sonra yaşayacağına ve bu yaşamın sonsuz olduğuna inanmaktadırlar. Böylesi bir inanca sahip idealist filozofların, ruhun bedenden sonra yok olacağını ya da yaşamın salt bu dünyadaki bedensel yaşamdan ibaret olacağını ileri süren kimselerin görüşlerini eleştirip reddetmeleri beklenirken, her iki filozofun da, öldükten sonra yaşama sahip olmadığına inanan materyalist insanla-

39 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 5-6; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 92-93.

40 er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 17-33; 93.

41 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/5 vd. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 99-111. Felsefenin ölüme bir tür hazırlık olduğu ve bu yüzden felsefeyle ilgilenenlerin ölümden korkmaması gerektiği savı, Platon'un Pheidon diyalogunda sık sık yinelenir. Cicero tarafından da savunulan bu düşünce, ortaçağ İslam felsefesinde de köklü bir yankı uyandırmıştır. Bu etkiyi Kindî, Râzî ve İbn Sînâ'da çok açık bir biçimde görmek olasıdır. Nitekim Kindî, eski filozofların felsefeyi, ölümü tercih etmek biçiminde yorumladıklarını söylemekte ve ölümü ikiye ayırdıklarını söylemektedir. İlki, ruhun bedeni kullanmayı terk etmesidir ki, buna tabii ölüm denir; ikincisi ise, arzuları öldürmek anlamına gelen iradi ölümdür. Filozoflar, erdeme giden yolda arzularını öldürmektedirler ve felsefe bu konuda işlevseldir. Bkz. Kindî, "Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihe", ss. 172-173. Aynı anlayışı İbn Sînâ da da görmek olasıdır. Zira o da, tabii ve iradi hayat ayırımına koşut olarak ölümü, tabii ve iradi ölüm biçiminde ikiye ayırmakta, iradi ölümle, her türden şehveti öldürmeyi kastetmektedir. Bu anlayışını ise, Platon'a malettiği 'iradenle öl ki tabiatınla dirilesin' sözüyle ona bağlamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, "Fî'l-Havf minel-Mevt (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi)", ss.11-13.

rın da ölümden korkmamaları gerektiğini temellendirmeye çalışmaları oldukça ilginçtir. Bu çaba, Ebû Bekr er-Râzî'de daha açıktır. Bu yaklaşım, yani ölüm korkusunu yenmede hem idealist hem de materyalist insanlara seslenme anlayışı, soruna kapsamlı bir açıdan yaklaştıklarını gösterdiği gibi, felsefî çözümlerinde nesnel olmaya çalıştıklarına da işaret etmektedir. Nitekim Cicero, A'nın ölümün hem yaşayanlar hem de ölümler için kötü bir şey olduğu savından yola çıkarak, ister ruhun ölümsüzlüğüne inanılsın, isterse inanılmasın, ölümden korkmak için bir nedenin olamayacağını göstermeye çalışacağını söylemekte; Sokrates-Platon gibi intihara karşı çıksa da, yaşamı küçümseyip ölümün yaşamdan daha iyi bir şey olduğunu gerekçelendirmeyi hedeflemektedir.⁴² Bu hedefine yürürken söylem belli bir noktadan sonra diyalogdan monologa dönmekte ve M, bilge bir kişi olarak, ölüm korkusu konusunda felsefî tesellilerini, retorik bir tarzda sıralamaktadır. O, felsefenin ölüm korkusunu yeneceği konusunda o denli emindir ki, onu kötü değil aksine iyi bir şey olduğunu öğretebileceğini düşünmektedir. Nitekim şöyle demektedir:

Sana ölümün yalnızca kötü bir şey olmayıp, açıkça iyi bir şey olduğunu öğreteceğim.⁴³

Ebû Bekr er-Râzî ise, ölüm korkusunu burhânî/kesin kanıt yoluyla tartışmanın tüm din ve mezhepleri tartışmayı gerektireceğini kaydettikten sonra, 'bundan dolayı biz, bunu bir kenara bırakarak, hem bedenden sonra ruhun yaşadığı hem de bedenle birlikte ruhun da yok olacağına inanan kişileri ikna etmeye çalışacağız'⁴⁴ demektedir. Burada onun ikna sözcüğünü kullanması, epistemolojik anlamda, ileri sürdüğü önermeleri burhânî/kesin kanıt olarak görmediği şeklinde yorumlanabilir. Aynı şeyi Cicero'nun söylemi için ileri sürmek mümkün değildir; zira Cicero, M'nin dilinden, ortaya koyduğu argümanların amacını kesinlikle gerçekleştirebileceğini ima etmektedir.⁴⁵ O, epistemik anlamda ileri sürdüğü argümanların sanki kesin tasdike yol açacağını düşünmektedir. İki düşünürün argümanların epistemik değerine karşı tutumlarına, genel felsefelerinde benimsedikleri kuşkuculuk açısından bakıldığında, Ebû Bekr er-Râzî'nin daha tutarlı davrandığını söylemek gerekmektedir. Cicero gibi, Akademia kuşkuculuğuna bağlı bir düşünürün kesinlik ima eden sözler sarf etmesi sistemi açısından çok tutarlı olmasa gerektir.

Cicero, M'nin dilinden "asılsız olan ölüm korkusunu yok edeceği" yönündeki vaadini gerçekleştirmek için, önce ölümün neliğine/ne olduğuna ilişkin

42 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/8.

43 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/8.

44 er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 93.

45 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/8.

felsefe tarihinde karşılaşılan farklı yaklaşımları ayrıntılı bir biçimde ele alır.⁴⁶ Ebû Bekr er-Râzî’de ölümün neliği analitik olarak irdelenmek yerine, bir din ve mezhebe inananlar ile inanmayanlar, bir diğer deyişle, ruhun bedenden sonra yok olduğunu düşünenler ile ruhun sonsuz olduğuna inananlar ayrımı gündeme gelmekte, örtük bir biçimde ölümün neliğine ilişkin iki farklı-temel görüşün olduğu ima edilmektedir.⁴⁷ Cicero’nun ölümün neliğine ilişkin felsefe tarihine gönderme yapan çözümlemesine bakıldığında, şu görüşlerle karşılaşılır: Kimilerine göre ölüm, ruhun bedenden ayrılması, kimilerine göre ise, ikisinin birbirinden ayrılması değil, birlikte tükenip gitmesi, ruhun bedenle birlikte yok olmasıdır. Onca, ruhun bedenden ayrıldığına inananların bazıları, ruhun boşlukta hemen dağıldığına, bazıları onun uzun süre varlığını sürdürdüğüne, bazıları da sonsuza dek varlığını devam ettirdiğine inanır.⁴⁸ Cicero, böylelikle üç gruptan söz etmektedir: Birinci grup, ölümle ruhun hemen dağıldığına ve yok olduğuna inanmakta, ikinci grup, bedenden ayrılan ruhun uzun bir süre yaşadktan sonra yok olduğunu düşünmekte, üçüncü grup ise, ruhu sonsuz saymaktadır.⁴⁹ Cicero’ya göre, ileri sürülen görüşlerden hangisi doğru olursa olsun, aklın kılavuzluğundaki felsefî çözümleme, ölümün ya kötü bir şey olmadığını ya da olumlu, iyi bir şey olduğunu gösterebilecek niteliktedir. O, daha sonra Ebû Bekr er-Râzî’de gözlemlediğimiz gibi, kendisinin üç tabakalı Sokrates-Platoncu ruh öğretisine bağlı olduğunu ve ruhun ölümden sonra yok olmayacağına inandığını belirtmektedir ve Sokrates-Platon’un da ileri sürdüğü gibi bu inancın ölüm korkusunu yenme konusunda daha etkili olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Aynı yargının Ebû Bekr er-Râzî’de de bulunduğunu belirtmek gerekir.⁵¹ Ancak her iki düşünüre göre, daha önce de söz ettiğimiz gibi, bu tezin aksine bile inanılsa ölümden korkmaya gerek yoktur.⁵² Gelin ölümden korkmaya neden gerek olmadığı konusundaki argümanları analitik bir biçimde ele alalım.

a) Ölüm Kötülük ve Yoksunluk Değildir.

Gerek Cicero’nun *Tusculan Disputations* adlı yapıtının *Contempt of Death* adlı birinci kitabında gerekse Ebû Bekr er-Râzî’nin *et-Tıbbu’r-Rûhânî* adlı yapıtının *el-Hayf minel-Mevt* adlı bölümünde karşılaşılan en temel argüman, ölümün kötülük ve yoksunluk olmadığını, aksine yaşamdan daha üstün olduğu-

46 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/9.

47 Er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, ss. 93-94.

48 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/9.

49 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/9.

50 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/10.

51 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, ss. 92-96; er-Râzî, *es-Siretü’l-Felsefîyye*, ss. 99-111.

52 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/11 vd.; Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 93 vd.

nu göstermeye dönüktür.⁵³ Her iki düşünürün argümanı konumlandırış ve ifade ediş biçimine bakıldığında argümanın, ruhun bedenle birlikte yok olduğunu ileri süren materyalistleri iknaya dönük olduğu görülür. Felsefi çözümlemesini diyalektik bir söylemle inşa eden Cicero, A'nın diliyle ileri sürdüğü, ölümün hem ölüme yazgılı olan yaşayanlar hem de ölmüş olanlar için hazlardan, gelecekte, geleceğin getireceği mutluluktan tam bir yoksunluk olduğu, bu yüzden de kötü olduğu söylemine, M'nin diliyle, bu türden bir söylemin iç-çelişki barındırdığını ileri sürerek karşı çıkar. Zira kötülük ve iyi şeylerden yoksunluk, sadece varlığa özgüdür ve yaşamda olmayı gerektirir. Bu yüzden ne ölmüş olanlar ne de ölecekler, ölümlerle birlikte yoksunluğa uğrarlar. Şu halde yoksunluk gerekçesinden yola çıkarak ölüme kötü denilemez.⁵⁴ Cicero M'nin dilinden söylemini şöyle sürdürür:

Bir şeyden yoksun kalabilmek için, önce var olmak gerekir; oysa az önce ölümlerin var olmadıklarını söylemiştin. Ölüler var olmadıklarına göre hiçbir şey olmazlar, bu yüzden yoksun da olmazlar.⁵⁵

Hatta M'ye göre yaşam, kendinde haz taşımadığı, kötülükler barındırdığı için, ölümün dinginliği her koşulda daha iyidir. Ölüm bir yoksunluk olmadığı gibi, bir eksiklik de değildir; çünkü bir şeyin eksikliğini duymak, bir zamanlar bizim olanı artık yitirdiğimiz, onu aradığımız, özlediğimiz ve istediğimiz anlamına gelir. Sözgelimi, gözleri görmeyen biri gözlerinin eksikliğini duyar, çünkü körlük kötü bir şeydir; yine çocuğu olmamak kötü bir şey olduğu için çocuk isteyen kişi onun eksikliğini duyar vb.. Tüm bu durumlar yaşayanlar için geçerlidir; ama ölümler duyumdan yoksun oldukları için hiç bir şeyin eksikliğini duymazlar, bırakın yaşamın nimetlerini, yaşamayı bile aramazlar. Kaldı ki eksikliğini duymak sözü, sırf kötülükle ilgili de değildir; zira kötülük olmadığı zaman insan ne acı duyar ne de onu arar. Kötülük, sadece iyi bir şeyin eksikliğini duymaktır, ama yaşayan bir insan bile istemediği, arzu duymadığı bir şeye iyi bile olsa gereksinim duymaz.⁵⁶ M, tekrar bir şeyin eksikliğini duymanın hissedebilen bir varlığı gerektirdiğinin, ölünün ise adı gereği yaşamda olmadığı için hiçbir şey hissetmediğini ve dolayısıyla hiç bir şeyin eksikliğini duymadığının altını çizer.⁵⁷ Ölümle duyular yittiği için, bu kötü sayılmaz mı? M'ye göre, evet bu ilk bakışta korkunç bir şeydir, ancak duyuların eksikliğini duyduğumuz anlamına geliyorsa. Ne var ki yok olmuş-ölmüş insandan geriye hiçbir şeyin

53 Bu tema Cicero'da çok fazla işlenmektedir. Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/5, 6, 7, 8, 19, 33, 34, 36, 37; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 93-94.

54 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/5-7.

55 Cicero, *Tusculan Disputations*, I/6.

56 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/35.

57 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/35.

kalmadığı apaçıktır; insan ne bir ihtiyaç duygusu, ne de duyu yetisi taşıyorsa, korkulacak ne olabilir?⁵⁸ Şu halde, Cicero'ya göre, ölümü bir yandan mutlak yokluk olarak görüp öte yandan onun kötülük ve yoksunluk olduğunu ileri sürmek mantıklı gözükmemektedir ve ölümü yokluk olarak görenlerin mantıksal açıdan ölümden korkmalarına gerek yoktur.

Ebû Bekr er-Râzî'nin Cicero'nun argümanına karşılık gelen söyleminin dayanak noktası, onunki gibi, materyalistlerin ölümün mutlak yokluk olduğu öncülünden yola çıkmaktadır. O, anılan öncülden yola çıkarak iki boyutlu bir argüman geliştirir; ilk boyutta, "insan için acının olmaması her koşulda daha iyidir" savını; ikinci boyutta ise, "ölü haz elde edemediği için acı da hissetmez" anlayışını ön plana çıkarır. Ona göre eğer ölüm mutlak yokluksa, öldükten sonra hiçbir şekilde acı hissedilemez.⁵⁹ Çünkü onca acı duyuşsal bir şeydir ve duyuşsal olan ise ancak hayatta olan canlılar için söz konusudur. Hiç kuşkusuz akıl açısından içinde acının bulunmadığı durum, acının bulunduğu durumdan daha iyidir. Ölümle acıya neden olan canlılık hali bittiğine göre, şu halde ölüm hali, acının bulunduğu dünya halinden daha üstündür.⁶⁰ Ebû Bekr er-Râzî'nin ileri sürdüğü bu gerekçeye, dünyanın sırf acılardan ibaret olmadığı, aksine dünyada öldükten sonra elde edilmesi olası olmayan hazların da elde edilebileceği düşüncesiyle karşı çıkılabilir ve yaşamın daha üstün olduğu ileri sürülebilir. O, bu türden bir karşı çıkışın olası olduğunun bilincindedir ve bu türden bir eleştiriye diyalektik bir söylemle şöyle yanıt vermektedir:

İnsan yaşarken, acının yanında öldükten sonra elde edemeyeceği hazlar da elde etmektedir, diyen kişiye şu soru sorulabilir: Ölen kişi öldükten sonra hazlara ulaşamamaktan dolayı herhangi bir şekilde acı ve sıkıntı hisseder mi? Bu soruya anılan kişi hayır yanıtı vermek zorundadır. Çünkü bu soruya evet yanıtı verirse, o zaman insanın öldükten sonra da canlı olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkar. Zira elem ve acıyı, ölü olanlar değil canlı olanlar hisseder. Bu sebeple haz elde etmemenin ölüye acı vermediği söylenir. Durum böyle olunca da tartışma tekrar ölümden sonraki yaşamın dünya yaşamından daha üstün olduğu yargısına geri döner.⁶¹

Acaba ölü hazlardan yoksun olduğu için bunun acısını duymaz mı? Bu soruyla argümanının ikinci boyutunu tartışmaya yönelen Ebû Bekr er-Râzî, soruya yanıt vermek için varsayımsal olarak ölüyle canlıyı haz açısından karşılaştırmaya yönelir. Ona göre, yaşamın daha üstün olduğunu söyleyenler, canlılığın ölümden üstün olmasını sağlayan öğenin haz olduğu ileri sürmektedir. Ancak

58 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/36.

59 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.93.

60 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss.93-94.

61 er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 93.

onca ölü, o hazza istek ve gereksinim duymadığı gibi, onu elde edememekten dolayı bir acı da hissetmez. Çünkü o, adı üzerinde canlılık ögesi taşımayan bir ölüdür. Şu halde, haz konusunda canlı olanın ölüye karşı herhangi bir üstünlüğü söz konusu olamaz. Zira üstünlük, aynı şeye sahip olmak isteyen iki ihtiyaç sahibi arasında söz konusudur. Yani iki ihtiyaç sahibinden birisi ihtiyaç duyduğu ve arzuladığı şeyi elde edip, diğeri elde edemezse, ancak bu durumda bir üstünlük söz konusu olabilir. Eğer biri ihtiyaç duyarken diğeri duymazsa, o zaman ihtiyaç duyanın üstünlüğünden bahsedilemez. Zira bir şeye ihtiyaç duymayan, ihtiyaç duyardan daha üstündür; çünkü ihtiyaç duymak, acze işaret eder.⁶² Eğer bu düşünceler, ölüye uygulanamazlar, çünkü onda haz bulunmamaktadır, diye itiraz edilirse, Ebû Bekr er-Râzî'nin yanıtı şöyledir:

Biz bunların ölüde var olduklarını söylemiyoruz. Aksine biz, sadece bir şeyi başka bir şeyle kıyaslamak için onları hayalî olarak varsayıyoruz. Eğer bu yol seni yalanlarsa, o zaman sen mantığın kurallarına göre, tartışmayı kaybetmiş olursun. Bu, mantıkçılar tarafından sözü sona erdirmeye diye isimlendirilen ve iyi bilinen bir yöntemidir. Çünkü bu durumda rakip, tartışmayı bitirir, ondan kaçır ve hükmün aleyhine olacağından korkarak tartışmayı devam ettirmeye teşebbüs etmez.⁶³

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin argümanı konumlandırış tarzlarında nispi farklılıklar olmakla birlikte, temel varsayımlarında güçlü bir ortaklığın bulunduğu açıktır. Bu ortaklığın nedeni konusunda bir fikir yürütmek için, argümanın Sokrates-Platon'a⁶⁴ değin geriye götürülebileceğini ve en açık ifadesinin Epiküros'da bulunduğunu belirtmemiz gerekir.⁶⁵ Öyle anlaşılıyor ki, her iki düşünür de ortak bir düşünsel kaynaktan beslenmektedir.

b) Ölümün Kendinde Bir Varlığı Yoktur.

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin, ölümün kendinde varlığını yadsımaya dönük argümanları da materyalistlere yöneliktir. Özü itibarıyla Stoacı bir temele dayanan argüman, ölümün real varlığının inkarnı esas alır. Nitekim her iki düşünürü göre, bir materyalist için her şey, dünyaya gelirken başladığı gibi dünyadan giderken de bitecektir; bu doğal ve kaçınılmazdır. Cicero'nun deyişle söylersek, dünyaya gelirken bir şey getirmedığımız gibi, ölümlerinde de bir şey götüremeyiz. Ölümün ne canlıya ne de ölüye özgü bir şey olduğunu anladıktan

62 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.94.

63 er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.94.

64 Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 40-b.

65 Diones Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2004, s. 517.

sonra, ölümden korkmaya ne gerek vardır.⁶⁶ Cicero M'nin dilinden akıl yürütmesini Stoacı bir söylemle şöyle sürdürür:

Ölüm ne canlıya ne de ölüye özgüdür; ölüm varken ben, ben varken ölüm yok.⁶⁷

Ebû Bekr er-Râzî söylemini, Sotacı bir formatta sunmaz; ancak, ölümden sonra bir yaşama inanmayanın ölümü bir olgu olarak görüp ondan korkmaması gerektiğinin altını çizer. Diğer bir deyişle, ölümü mutlak yokluk olarak görmenin, onun, insan için real varlığını yadsımak anlamına geldiğini ima eder.⁶⁸

c) Doğal ve Zorunlu Olan Şeyden Dolayı Üzölmek Anlamsızdır.

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin ortaklaştıkları bir diğer argüman, Stoacı bir temele dayanan ölümlün kaçınılmazlığı ve zorunluluğunu temel alır.⁶⁹ Özellikle Ebû Bekr er-Râzî argümanı materyalistler için sunsa da, aslında argümanın genel formuna bakıldığında hem ölümlü mutlak yokluk olarak gören hem de ölümlü yeni bir yaşama açılan bir kapı olarak görenler için belli bir teselli değeri taşıdığı ileri sürülebilir. Cicero argümanı daha özlü bir biçimde sunarken, Ebû Bekr er-Râzî daha ayrıntılı bir tartışma sunar; bu açıdan onun yaklaşımı daha doyurucudur. Cicero, argümanını ortaya koymak için A'nın dilinden ölümlün zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu ve bu kaçınılmaz son akıldayken insanın mutlu olamayacağını ve yaşamdan zevk alamayacağını ileri sürer. M'nin ağzından anılan sava yanıt veren Cicero, yaşamın durmadan değiştiği, hiç beklenmedik şeyler getirebileceği, yaşamın kendisi de zaten kısa olduğu için ölümlün hiçbir zaman bize uzak olmayacağını kavramayı ve bunu düşünmemeyi salık vermektedir. Eğer ölüm, bir gün, ansızın, zorunlu ve doğal olarak gelecekse, sürekli onu düşünerek yaşamı çekilmez kılmanın, her düşünüşte adeta yeniden ölmenin ne anlamı vardır?⁷⁰ M, ölümlün zorunluluğu karşısında, Epikharmos'un, 'ölme-ye can atmıyorum; ama ölüme de aldırılmıyorum',⁷¹ sözünü gündeme getirmek- te, zorunlu ve kaçınılmaz olan şeye aldırılmamayı önermektedir.

Ebû Bekr er-Râzî'ye göre de ölüm, tıpkı Cicero'nun dediği gibi, doğal ve zorunlu bir olaydır. Bu yüzden onca, meydana gelmesi zorunlu olan bir şeyden dolayı üzölmek gereksizdir.⁷² Zira üzüntünün herhangi bir şeyi değiştirmesi olası olmadığı gibi, doğal zorunluluğu değiştirmesi de söz konusu değildir. O, bu düşüncesini şöyle ifadelendirmektedir:

66 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/37.

67 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/37.

68 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.94

69 Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/37; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.95.

70 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/37.

71 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/37.

72 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.95.

Eğer meydana gelmesi zorunlu olan bir şeyden dolayı üzülmek gereksiz ise, ölüm de olması zorunlu olan bir şeyse, o zaman ölümden korkarak üzülmek gereksizdir.⁷³

Onca akıllı kimse, üzüntüsünü ortadan kaldıracak bir sebebi varsa, o zaman üzülmek yerine ona neden olan sebebi nasıl ortadan kaldıracığını düşünür, buna kafa yorar. Üzüntünün nedeni, ortadan kaldırılması olası olmayan bir şeyse, yani doğal ve zorunluysa o zaman akıllı kişi, düşüncesini hemen başka tarafa çevirir, kendisini teselli eder, üzüntüyü gidermek ve nefisten çıkarıp atmak için çabalar.⁷⁴ Yani insan Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, tıpkı Stoacı Epiktetos'un dediği gibi⁷⁵ 'elinde olanı ve olmayanı bilmeli ve ona göre davranışlarını belirlemelidir'. Bu açıdan o, oldukça gerçekçi bir tutum sergiler. Zorunlu ve kaçınılmaz olan ölüm korkusundan kurtulmak için ona göre yapılması gereken önemli şeylerden birisi de, ölümü unutmak ve hatırlamamaktır.⁷⁶ Bu, zorunluluğun bilincine varmış bir insan için, zorunluluğun doğurduğu üzüntüden kurtulmak açısından baş vurulması beklenen bir yöntem olarak kendini göstermektedir. Onca, bu konuda insanlar hayvanlara hayrandır; çünkü hayvanlar doğal olarak tam manasıyla ölüm karşısında vurdum duymazdırlar. Bu konuda hayvanların avantajı, gelecek kaygısının nedeni olan akıllarının olmamasıdır. Oysa akıl sahibi insanlar bu tutuma ancak, akıl aracılığıyla ölüme ilişkin kötü düşünce ve tasavvurlarından kurtulduktan sonra ulaşabilirler.⁷⁷ Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, ölüm üzerine düşünme bize beklenenden daha fazla acı verir. Ölümü tasavvur eden ve ondan korkan kimse, her tasavvur etmede adeta yeniden ölür. Uzun zaman boyunca ölümü tasavvur etmesi, ona bir çok defa ölüm getirir ve yaşamında mutlu olmasının önüne engel oluşturur. Bu yüzden nefsimizin huzuru ve mutluluğu için, en iyi ve en avantajlı olan şey, bu üzüntüyü neftsen çıkarıp atmanın yolunu bulmaktır. Bir başka deyişle, yaşam içindeyken ölümü unutmak ve hatırlamamaktır.⁷⁸ Onca bu akıllı kimse için en gerçekçi tavidir. O şöyle demektedir:

Nefsimizin huzuru için, en iyi ve en öncelikli şey, bu üzüntüyü nefsten çıkarıp atmanın yolunu bulmaktır. Bu, daha önce söylediğimiz gibi, akıllı kimse kesinlikle üzülmek cümlesiyle de uyusmaktadır.⁷⁹

73 er-Râzî, *et-Tıbb er-Ruhânî*, s.95.

74 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, s. 95.

75 Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çeviren. C. Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 11.

76 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, ss.94-95.

77 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, s.95.

78 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, s.95.

79 er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhânî*, s.95.

d) Ölüm Anı Acıya Neden Olmaz.

Ciçero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin ortaklaştığı bir diğer argüman, ölüm anına ilişkin korkutucu söylemleri yıkmaya dönüktür ve ölüm-uyku benzetmesi temelinde yapılan bir analogiye dayanır.⁸⁰ Zira gerek Cicero ve gerekse Ebû Bekr er-Râzî, bu konuda halk arasında efsanevi nitelikli ürkütücü pek çok öykü anlatıldığının bilincindedir. Nitekim bu durumun altını çizen Cicero M'nin dilinden ölüm korkusunun altında, ölüm sonrasına ilişkin yanlış efsaneler ve ölüm anıyla ilgili olarak söylenen şeyler yatmaktadır, savını ileri sürmektedir.⁸¹ Oysa bu efsaneler doğru olmadığı gibi, ruhun bedenden ayrılırken acı verdiğini düşünmek de yanlıştır; ruh bedenden ayrıldığını çoğunlukla hissetmez; hatta bazen haz bile duyar. Zira ruhun bedenden ayrılması bir an sürer. M, ölüm anının acı vermediğini göstermek için Gilgamiş destanı⁸² ve Homeros'a⁸³ değin izini sürebileceğimiz, Platon'da da ifadesini bulan⁸⁴ 'ölüm-uyku benzetmesine' başvurur. Uyku sırasında nasıl ruhumuz bedenden ayrılırken acı duymuyorsak aynı durum ölüm sırasında da gerçekleşir.⁸⁵ M şöyle der:

Ölümün ikizi olan uyku sende var; nasıl üstüne geçirdiğin elbise bedenini her gün sarıp sarmalarsa, uyku da her gün seni sarıp sarmalar. Ölümün ikizinde insanın hiçbir şey hissetmediğini gördüğün halde, ölümün kendisinde insanın hiçbir şey hissetmediğinden kuşku mu duyuyorsun?⁸⁶

Gerek Cicero gerekse Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, ölüm anı acı vermediği gibi, ölüm sonrasına ilişkin anlatılan efsaneler de yalandır ve bu açıdan, eğer amaç hakikate ermekse, ölüm bizleri yaşamın kötülüklerinden ve sahte hazlarından çeker alır, iyiliklerden değil.⁸⁷

80 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/37; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.93.

81 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/37.

82 Bkz. J. Bottero, *Gilgamiş Destanı (Ölmek İstemeyen Büyük İnsan)*, çeviren: Orhan Suda, YKY, İstanbul 2005, s. 153.

83 Bkz. Homeros, *İlyada*, çeviren: Fulya Koçak, Arkadaş yayınları, Ankara 2004, ss.14,229-238.

84 Bkz. Platon, *Phaidon*, çeviren: H.R. Akdemir-K. Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, 71-d. Gilgamiş Destanı, Platon ve Cicero'da gündeme gelen ölüm-uyku analogisi Kur'an'da da yer almaktadır. "O geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanincaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir." En'am Suresi, 60.

85 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/37.

86 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/37.

87 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/33; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 94-95.

e) Gerçek Mutluluk Nefsin Arzularından Kurtulmaktır.

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzînin ortaklaştıkları bir diğer argüman, idealistleri, diğer bir deyişle öldükten sonra ruhun yaşamaya devam ettiğine inananları teselliye dönüktür ve etik görüşlerini dayandırdıkları haz anlayışında açığa çıkar. Her iki düşünürün de anlaşıldığı kadarıyla haz anlayışları Sokrates-Platon kaynaklıdır ve dünyevî hazzın sahteliği esasına dayanır. Nitekim her iki düşünürü göre de, tensel arzulara dönük dünyevî hazlar kendinde istenilir, iyi şeyler değildir ve bu yüzden ruhu olgunlaştırmak ve mutlu olmak için onlardan kurtulmak gerekir.⁸⁸ Sözgelimi Cicero, M'nin dilinden ruh ve beden olmak üzere iki ayrı tözden meydana geldiğine inandığı insanın, ruhun şehvî yönü aracılığıyla tenin isteklerine boyun eğdiğinde, tenin, arzusun ateşiyle yandığını ve erdemsizlikler içine düştüğünü ileri sürer. Onca tenin istekleri, başka insanlarda görülüp imrenilen şeylerle daha da güçlenir. Böylece insan, dünyevî hazlar peşine düşer. Bu haz tutkusu, ölmek, arzuların ve hazların sonu olduğu için, insanları korkutur. Oysa dünyevî hazlar, kendinde iyi şeyler olmadıkları, içlerinde kötülük barındırdıkları gibi, gerçek mutluluk da getirmezler; aksine acıya neden olurlar.⁸⁹ M'ye göre, ölüm karşısında insanı bunaltan, daha doğrusu ona eziyet olarak görülen şey, hayatın güzelliklerinden ayrılma düşüncesidir; oysa bunlar güzellik değil, aslında yaşamın kötülüklerinden başka bir şey değildir.⁹⁰ Yaşamın sahte, gelip geçici güzelliklerine bel bağlayarak vakitsiz ölümün acıklı bir şey olduğunu düşünmek de saçma bir şeydir. Sonra hangi vaktin ölüm için daha uygun olduğunu nereden bileceğiz? Yaşamı bize sunan, borcun ödeneceği günü belirlemeden bize onu sunmuştur, canı istediği zaman da alacaktır. Bunda şikayet edecek ne olabilir? Önemli olan yaşamdayken onurlu ve iyi şeyler yapmaktır.⁹¹ Kaldı ki, kimse daha uzun ömrün daha tatlı olacağını, daha fazla haz getireceğini kanıtlayamaz. Öte yandan sonsuzluk karşısında her ömür kısadır.⁹² Ruh bedenden ayrılınca, yani ölüm gerçekleşince, bedenın arzuları son bulur. Bu ise, ruh, bedenın yükünden kurtulduğu için en yüksek mutluluktur; o halde, ruhun ölümsüzlüğüne inanan birisi için ölüm gerçek mutluluğu, gerçek ve sonsuz hazza açılan kapıdır.

88 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/33; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 93-94; er-Râzî, *es-Siretü'l Felsefiyye*, ss. 103-104.

89 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/33.

90 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/33.

91 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/38.

92 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/38.

Dünyevî hazzı gelip geçici sayan Ebû Bekr er-Râzî'nin konuya yaklaşımını daha ilgi çekicidir. Ona göre dünyevî haz, acıdan kurtulmanın ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Diğer bir deyişle onca haz, “eziyet verenin kendi doğal durumundan çıkardığı bir şeyi tekrar önceki haline döndürmesinden başka bir şey değildir.”⁹³ Bu yüzden onun kanısına göre dünyevi hazzı, ancak onun gerçek yapısını bilmeyenler arzular. Zira dünyevî haz sadece bir acıdan kurtulmadan sonra ortaya çıkar. Bu açıdan kendinde istenilir bir şey değildir.⁹⁴ Onun haz kuramını daha iyi anlamak için verdiği bir örneği ele almakta yarar vardır. Sözelimi, gölgeli rahat bir yerden çöl güneşine çıkan, sonra sıcaktan etkileninceye kadar güneşin altında kalan ve güneşten etkilenince de tekrar ilk yerine geri dönen bir adamı düşünelim. Ebû Bekr er-Râzî'ye göre bu kişi, başlangıçta bulunduğu noktada doğal halde olduğu için haz ve acı hissetmez, yani nötr durumdadır. Ancak güneşin altına çıkıp sıcaktan etkilenince doğal halden çıktığı için acı, tekrar ilk yerine geri döndüğünde de, güneşin sıcaklığından kurtularak doğal haline dönmeye başladığı için haz duyar. Bu yüzden, dünyevî haz ne süreklidir ne de salt pozitif bir durumdur.⁹⁵ Şu halde, ölüm aslında, gerçek hazzın bulunduğu yere ebedî aleme geçmekten ibarettir. Ancak şunu unutmamak gerekir: İnsanın ruhu bedende yaşarken nasılsa, ölümden sonraki durumu da buna bağlı olacaktır; dolayısıyla yaratılışımızın amacının, yaşamın en büyük değerinin gelip geçici olan bedensel hazlardan yararlanmak değil, tabî ve nefsanî arzuları terk edip, aklın arzularına, bilim ve adalete yönelmekten geçmektedir. Dolayısıyla nefsinin gelip geçici hazlardan kurtaran, etik değerlere uygun yaşayan ve bilgi peşinde koşan kişinin ölümden korkmasına gerek yoktur; o gerçek hazza kavuşacaktır.⁹⁶

f) Ölüm, Ruhun Beden Hapishanesinden Kurtuluşudur.

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin ortaklaştıkları son argüman, Sokrates-Platon kökenli ruh anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, ruh bedene düşmüştür ve bedende hapistir.⁹⁷ Ölüm aslında ruhun tutuklu olduğu beden hapishanesinden kurtulması demektir. Cicero, M'nin dilinden tıpkı Sokrates-Platon'da olduğu gibi, ruhun, tanrısal kökenli olduğunu ve ölümlle, kendi doğal

93 Er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s.36; er-Râzî, *es-Siretü'l Felsefiyye*, ss. 103-104.

94 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss.36-37; er-Râzî, *es-Siretü'l Felsefiyye*, ss. 103-104.

95 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss.36-37.

96 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss.36-37; er-Râzî, *es-Siretü'l Felsefiyye*, ss. 202-103.

97 Bkz. Platon, Phaidon, 64-c vd.; Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/21 vd.; er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, ss. 95-96.

yerine döndüğünü belirtir. Onca ruh bedeninin içinde iken aslında yabancı bir evdedir.⁹⁸ İnsanın kendisini tanımasını salık veren Apollon, insanın hakikatini oluşturan ruhu incelemeye çağırılmaktadır. Ruhunu inceleyen kimse, onun ussal yönüyle tanrısal aleme ait olduğunu kavrar.⁹⁹ Ruh için kendi doğal yerinde ayrı olmak kendi başına mutsuzluk kaynağıdır; şu halde ruhun kendi yuvasına dönmesi asıl mutluluktur.¹⁰⁰ Kaldı ki, bu dünyada ruhunu arandıranlar, gerçek mutluluk olan hakiki bilgiye ulaşmaktır; ten ruhun gerçek bilgiye ulaşmasını engeller; bu yüzden tenden kurtulmak gerçek bilgiye ve gerçek saadete ulaştırır.¹⁰¹ Bunu bilen gerçek filozoflar, dünyada iken nefsin isteklerini öldürmeyi, tensel şeylerden arınmayı salık vermişler; felsefeyi bir tür ölüme hazırlık olarak görmüşlerdir.¹⁰² Cicero M'nin dilinden şöyle der:

Ruhu bedenden ayırmasını öğrenmek, ölmeyi öğrenmekten başka bir şey değildir. Benim tavsiyem, ölüme hazırlanalım, kendimizi tenimizden ayıralım, yani kendimizi ölüme alıştıralım. Böylece, yeryüzünde geçirdiğimiz süre, gökyüzündeki yaşama benzeyecek, dünyadaki zincirlerimizden kurtulunca da ruhumuzun olgunlaşması hızlanacaktır. Tenin esiri olmuş insanlar, özgürlüğe kavuşunca bile hızlı yol alamazlar, tıpkı yıllarca zincire vurularak yaşamış esirler gibi. Ancak öbür tarafa varınca, o zaman yaşayabileceğiz; çünkü aslında ölüm bu yaşamın ta kendisidir.¹⁰³

Cicero, ölüm korkusuna ilişkin tartışmayı bitirirken, aynı anlayışı sürdürerek M'nin dilinden son olarak şu çarpıcı öğüdü verir:

“Bize gelince tanrıların belirlediği ölüm vakti gelince, minnet duyarak, neşe içinde ölüme boyun eğelim. Onu, bize ayrılan ebedi mekanımıza gidebilmemiz ya da bütün heyecanlardan ve sıkıntılardan kurtulabilmemiz için bir hapisneden ve zincirlerimizden kurtuluşumuz olarak görelim. Öte yandan tanrılar henüz buyruğunu vermemişken, başkaları korkunç bulsa da, son günün bizim için iyilik olduğuna inanalım, ölümsüz tanrıların ve her şeyin anası olan doğanın hazırladığı hiçbir şeyi kötü saymayalım. Dünyaya gelişimiz, yaratılışımız bir kaza, bir rastlantı değildir; elbette insanoğlunun ne yaptığını gözleyen bir kudret vardır. Bu kudret bir soy yaratıp onun üremesini sağlayarak, türlü acılarla onu eritip bitirdikten sonra,

98 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/21 vd.

99 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/21.

100 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/21.

101 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/19.

102 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/29.

103 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, 1/31.

ölümün kucağına, oradaki sonsuz kötülüklerin kucağına atacak bir kudret değildir. Bu kudreti, bir barınak, bizi koruması için hazırlanmış bir sığınak gibi görelim.¹⁰⁴

Ebû Bekr er-Râzî, ölümün tenden kurtulmak ve gerçek mutluluğa ulaşmak olduğunu yönündeki argümanını geliştirirken Cicero'nun aksine ayrıntılı bir tartışmaya girmese de, ölümden sonra yaşama inananların bir dine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden o, tartışmasında, genel bir terim olan din, başka bir deyişle, eş-şeri'a el-muhikka (doğru şariat=doğru din) deyişini kullanarak şöyle demektedir:

Ben ölümden sonraki hayatı kabul eden görüşe göre de, gerçek ve doğru olan bir şariatın/dinin ortaya koymuş olduğu ilkeleri tam olarak yerine getiren erdemli insanın da ölümden korkması için herhangi bir nedenin olmadığını söylüyorum. Çünkü doğru olan şariat/din, ona kurtuluşu, rahatı ve sonsuz nimetlere ulaşmayı vaat etmiştir.¹⁰⁵

Ona göre, insan doğru şariat/din hakkında şüpheye düşerse veya onu bilmezse ya da gerçekliği ve doğruluğundan emin olmazsa, o zaman onun bu dinden haberdar olabilmesi ve onun doğruluğunu kavraması için gücü oranında araştırma yapması ve düşünmesi gerekir. Çünkü insan, ancak tüm kapasite ve gücünü son noktasına kadar kullandığında gerçeği yakalayabilir ve ancak o zaman gerçek amacına ulaşabilir. Gerçek amacına ulaşamayanı, bu küçük bir ihtimal bile olsa, Tanrı'nın bağışlaması ve affetmesi daha uygundur. Zira Tanrı, kullarından güçleri dâhilinde olmayan şeyleri talep etmez. Aksine Tanrı'nın kullarından istediği, onları sorumlu tuttuğu, onların güçleri dâhilinde olan şeyden çok daha azdır.¹⁰⁶ Bu tutumuyla Ebû Bekr er-Râzî, kişinin araştırarak doğruluğunu saptadığı dininin gerçeklerine uyarak, ölüm korkusunu yenebileceği inancını dile getirmektedir. Zira o erdemli bir yaşam sürecektir. Onun konuya genel ve felsefî yaklaşımı gereği, cennet, cehennem gibi terimler kullanmaması ve salt inançtan söz etmeyip, doğru sayılan dinin/şariatın ilkelerinin yerine getirilmesine olan vurgusu dikkate değerdir.¹⁰⁷ Ayrıca ona göre, ölüm, ruhun tenden kurtulması ve gerçek yerine geri dönmesidir. Ruh, tanrısal alemde içine düştüğü, tutuklu bulunduğu bedenden kutulunca gerçek mutluluğa ve hakiki bilgiye ulaşacaktır; çünkü böylelikle beden perdesini aşacaktır. Bu açıdan ölüm aslında,

104 Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, I/49.

105 Er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rühânî*, ss.95-96.

106 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rühânî*, s.96.

107 Bkz. er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rühânî*, s.96.

ruhu tenden kurtardığı için gerçek yaşama açılan bir kapıdır. Şu halde, ruhumuz bedenle beraberken onu bilgi ve erdem ilkeleriyle geliştirmeliyiz; zira ruhumuz bedenle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak iyi ya da kötü olacaktır. Yaratılışımızın amacı ve yaşamdaki en büyük değer, bedensel hazlardan yararlanmak değil, bilgi sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır; ruhu ancak bunlar sonsuz mutluluğa hazırlar. Başka bir deyişle ruhu sonsuz mutluluğa hazırlayan bilgi ve ahlaki yaşamdır.¹⁰⁸ O, şöyle der:

Bize göre dünyanın haz ve elemi, ömrün sona ermesiyle son bulduğuna, ölümün olmadığı alemde hazlar sürekli ve sonsuz olduğuna göre, sonsuz ve sürekli hazzı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Madem bu gerçektir, öyleyse ruhlar alemine yükselmeyi engelleyen bedensel hazlar peşinde koşmak veya dünyevi nimetlerden aldığımız hazdan nitelik ve nicelik bakımından daha fazla bir eleme katlanmak bize yaraşmaz. (...) Ölüm kötü değildir; Rabbimizin bizi gözetip kolladığı ve bizlere karşı şefkatli davrandığını temel ilke olarak aldığımızı göre O, başımıza bir kötülük gelmesini istemiyor demektir.¹⁰⁹

Sonuç ve Değerlendirme

Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin ölüm kaygısı ve korkusunu yenmek için ileri sürdükleri felsefî argümanların karşılaştırılmasına ilişkin yukarıdaki çözümlerimizden dört temel sonuç çıkarsamak olasıdır.

İlki, her iki düşünürün hem genel felsefelerinin kimi unsurlarında hem de ölüm korkusunu yenmede felsefeye yükledikleri işlevler ve savundukları argümanlarda önemli ölçüde ortaklaştıkları anlaşılmaktadır. Bu ortaklaşmanın temelinde, yöntembilimsel ortaklık ve Sokrates-Platon geleneğine bağlılığın ve kimi konularda Stoacılığın etkisinin yattığı inkar edilemez bir gerçektir. Ancak en temel etkinin Platon'dan geldiğini, onun Sokrates'in ölümü beklerken bir grup öğrencisiyle ölüm üzerine yaptığı söyleşiyi dillendiren Phaidon adlı yapıtının bu etkide payının büyük olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda Doğu ve Batı felsefesinde köklü etkiler bırakmış olan Timaios adlı diyalogu da anmak gerekmektedir. Bu benzerlik, kültürler-arası felsefe araştırmaları açısından önemli olduğu gibi, Latin dünyası ile İslam dünyasındaki Sokrates-Platon'un etkisine dikkat çekmek açısından da belli bir değer taşımaktadır.

108 Bkz. er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 101-102.

109 er-Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, ss. 102-103.

İkincisi, her iki düşünürün de, son dönemlerde, bu konuya eğilim duyan kimi psikoterapistler bir kenara bırakılırsa, genelde dinin alanına itilen ölüm korkusu ve kaygısını yenme konusunda felsefeye köklü rol vermeleri ve soruna rasyonel bir yöntemle eğilmeleridir. Onların bu tutumunun, yani ölüm korkusunu yenmede felsefeyi önemli bir araç olarak görmelerinin, metafizik sorunlarda felsefeyi yardıma çağırmalarının, modern dönemin felsefeyi sınırlandıran tutumundan oldukça farklı olduğunu kaydetmek gerekir. Ölüm korkusunu yenmek için ileri sürülen rasyonel argümanların, bu korkuyu yenmedeki başarısı elbette tartışma konusu yapılabilir. Ancak bu konuda felsefenin çözümler önerebileceği düşüncesini ciddiye almak gerekir ve her iki düşünürün tutumu da bu açıdan cesaret vericidir.

Üçüncüsü, her iki düşünürün de hem materyalistleri hem de idealistleri merkeze alarak konuyu çözümlenmeleridir. Bu önemlidir, zira onların konuya geniş bir perspektiften baktıklarını ve nesnel olmaya çalıştıklarını göstermektedir. Özellikle materyalist birisinin, ölümlerle birlikte her şeyin bittiğini düşündüğüne ve ölümün real bir varlığının bulunduğunu yadsıdığına göre, ölümü bir kötülük ve hazlardan yoksunluk olarak algılamalarının, bir takım efsanelere kanarak ölüm anına ilişkin yanlış şeylere inanmalarının, her iki düşünür açısından çelişkili bir tutum olarak görüldüğü gerçeğinin altını çizmek gerekir. Bu çelişkili tutuma vurgunun felsefî değeri inkar edilemez. Yine her iki düşünürün, idealistleri dikkate alarak, eğer ölüm, yeni bir yaşama başlangıçsa, ya da nefsin beden hapisanesinden kurtulup Tanrı'ya, en yüksek hakikate ulaşmasının bir aracıysa, bundan korkmanın yersiz olduğuna dikkatleri çekmeleri ilgiye değerdir. Burada dikkate alınması gereken bir diğer durum, hangi koşulda olursa olsun, insanın zorunlu olan ve değiştirme gücü bulunmayan şeylerden korkmalarının anlamsızlığı ile mutluluğu elde etmede ve ölüm korkusunu yenmede bilgiye ve ahlakî değerlere bağlılığın vurgulanmasıdır. Ölüm korkusunu yenmede ahlakî değerlere ve bilgiye olan vurgu, bu korkunun yenilmesinde eylemsel pratiklerin değerine gönderme yapması açısından oldukça anlamlıdır ve insana bu konuda önemli ödevler yüklemektedir.

Dördüncüsü, Ebû Bekr er-Râzî ile ilgilidir. Zira onun ruhun ölümsüzlüğüne inanları, bir dine mensup olarak nitelendirmesiyle Cicero'dan belli ölçülerde farklılaştığı anlaşılmaktadır; çünkü Cicero'da din vurgusu hiç yoktur. Öte

yandan, kurulu dinleri ve peygamberliği yadsıdığı dile getirilen Ebû Bekr er-Râzî'nin bir din adı vermeden, genel bir ifade ile eş-seria el-muhikka'ya/doğru şeriata inananların ölüm korkusundan kurtulacaklarını dile getirmesi, ölüm korkusunu yenmede felsefeye ek olarak dine de önemli bir işlev yüklediğine işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Bu sonuç, onun dinleri bütünüyle yadsıdığı tezini önemli ölçüde geçersiz kılsa gerektir.

Özet

Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr Er-Râzî

Bilindiği gibi insanı ilgilendiren en temel sorunlardan birisi ölüm korkusudur. Bu nedenle olsa gerek, geçmişte günümüze, farklı kültürel çevrelerde, dinlerin, teologların ve filozofların ölüm korkusunu yenmek için dinsel ya da felsefi çözüm önerileri içeren kuramlar geliştirdikleri gözlenir. Özellikle felsefi düşünce içerisinde, Batı'da Sokrates, Platon, Epiküros, Cicero, Augustinus, Descartes Hedegger, Doğu'da ise, Kindi, Fârâbî, İhvân es-Sâfâ, Ebû Bekr er-Râzî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Molla Sadra gibi filozofların ölüm ve ölüm korkusu sorununu özel olarak ele aldıkları, sorunu felsefi bir düzlemde tartıştıkları ve hatta ölüm korkusunu yenme konusunda insanlar için felsefi çözümler ve teselliler geliştirdikleri görülür. Felsefe tarihinde ileri sürülen bu felsefi çözümlere ve tesellilere bakıldığında, iki temel yaklaşımla karşılaşıldığını söyleyebiliriz: Bir tarafta ölümle ruhun dağılıp yok olduğunu düşünen materyalistler, diğer tarafta ise, ölümden sonra, bedenden bağımsız olarak ruhun yaşadığına inanan idealistler yer alır. Kimi filozoflar, sözgelimi Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî, hem idealist hem de materyalistlerin ölüm ve ölüm korkusuna yaklaşımlarını ele almakta, her iki grup için de, ölüm korkusunu yenme konusunda felsefi teselliler sunmaktadırlar. Her iki düşünürün soruna yaklaşımları irdelendiğinde oldukça benzer söylemler geliştirdikleri gözlenir. İşte biz bu makalede, Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî'nin ölüm korkusu sorununa yaklaşımlarını çözümlemeyi ve iki düşünürün soruna yaklaşımlarındaki benzerlikleri göstermek amacıyla görüşlerini karşılaştırmayı hedefliyoruz.

Anahtar kelimeler: Ölüm, Ölüm korkusu, ölüm korkusunu yenmek için teselliler, ruh, Latin felsefesi, İslam felsefesi.

Abstract

Consolation of Philosophy Against The Fear of Death: Cicero and Abu Bakr al-Razi

As it's known, one of the most important concerns of human beings is the problem of the fear of death. For this reason, religions, theologians and philosophers -from past to the present, from different cultural circles- have put forward religious or rational theories for treatment of this fear. Especially, philosophers, for example in west philosophy Socrates, Plato, Epicuros, Cicero, Augustinus, Descartes, Heidegger etc., east philosophy al-Kindi, al-Farabi, Ebû Bakr al-Razi, Avicenna, al-Ghazzali, Molla Sadra etc., had discussed death and fear of death a rational-philosophical perspective and had suggested to human beings philosophical remedies and consolations in this problem. If we look at these philosophical remedies and consolations in the history of philosophy, we encounter two approaches: On the one hand are the materialists, who argue that the soul dissolves at death, and on the other hand are the idealists, who argue that the soul lives on independent of the body in some form after death. Some philosopher, for instance Cicero and Abu Bakr al-Razi, analyze both materialist and idealist approaches to death and suggest rational justifications to overcome the fear of death. In this article, we aim to analyze and compare Marcus Tullius Cicero (106 BC–43 BC) and Abu Bakr al-Razi's (865 BC– 925 BC) views about treatment of fear of death.

Key Words: Death, fear of death, consolations of fear of death, soul, Latin philosophy, Islamic philosophy.

KAYNAKÇA

- Alon, Ilai, "Socrates Medieval Arabic Literature", *Journal of the History of Philosophy*, 32/1, 1994.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Bedevi, Abd er-Rahmân, *Min Târih el-İlhâd fî el-İslâm*, Kahire 1993.
- Badham, Paul, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çeviren: Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Garces, Kathleen -Foley, *Death and Religion in a Changing Word*, New York 2006.
- Bottero, J., *Gilgamiş Destanı (Ölmek İstemeyen Büyük İnsan)*, çeviren: Orhan Suda, YKY, İstanbul 2005.
- Cicero, M. T., *Tusculan Disputations*, trs.: A. P. Peabody, Cambridge 1886.

- Cicero, M. T., *Ölüme Övgü*, çeviren: Cânâ Aksoy, Sel Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Çağrıci, Mustafa, “Kindî’nin Defu’l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *MÜİF Dergisi*, sayı: 7-8-9-10, İstanbul 1995.
- Çelik, Sara, *Bilgi Felsefesi (İlkçağ’dan Yeniçağ’a)*, Doruk Yayınları, İstanbul 2010.
- Dağ, Mehmet, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991.
- Druart, Therese-Anne, “Philosophical Consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindi”, *Kluwer Academic Publishers*, 19, 2000.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çeviren. C. Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Kahraman, Hüseyin, “Ebû Bekir er-Râzî’nin Felsefesinin Kaynakları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:II/1, 2002.
- er-Râzî, Ebû Bekir, *Filozofça Yaşama (Kitâbü’s-Sîretil-Felsefiyye)*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- er-Râzî, Ebû Bekir, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, nşr.: P. Kraus, Beyrut 1999.
- er-Râzî, Ebû Bekir, “et-Tıbbu’r-Rûhânî”, *Resâ’il Felsefiyye*, nşr.. P. Kraus, Beyrut 1982.
- er-Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu’r-Rûhânî)*, çeviren: Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Fatemeh, Soleymani, “Fear of Death on the Basis of Ibn Sina And Mulla Sadra’s View”, *Meshkaat al-Noor*, 2009.
- Gill, M. Arkam, *Modernity and The Muslim World*, Author Hasuse, İndiana 2006.
- Gilson, Entienne, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çeviren: Lütfü Şimşek, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Homeros, *İlyada*, çeviren: Fulya Koçak, Arkadaş yayınları, Ankara 2004.
- İbn Sînâ, “Fi’l-Havf minel-Mevt (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi)”, çeviren: M. Hami Tura, İstanbul 1959.
- İhvân es-Sâfâ, *Resâ’il İhvân es-Sâfâ*, cilt: III, Dâr Sâdır, Beyrut, trs.
- Kindî, “Risâle fi Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihe”, *Resâ’il el-Kindî el-Felsefiyye*, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.
- Kindi, “Risale fi’l-Hile li Def’i’l-Ahzân”, neşr.: A. Bedevi, *Resâ’il el-Felsefiyye*, Bingazi 1973.

- Kindî, *Üzüntü'den Kurtulma Yolları*, çeviren: Mustafa Çağrııcı, İFAV, İstanbul 1998.
- Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri (Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân)”, çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Laertios, Dioneses, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2004.
- Malpas, Jeff – Solomon, Robert C., *Death and Philosophy*, London 1998.
- Mohaghegh, M., “Notes on The Spiritual Physick of al-Razi”, *Studia İslamica*, XXVI, Paris 1967.
- Öktem, Kaan H., *Ölüm Kitabı (Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri)*, Agorakitaplığı, İstanbul 2010.
- Platon, *Phaidon*, çeviren: H.R. Akdemir-K. Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Platon, *Timaios*, çeviren: Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2002.
- Saruhan, M. Selim, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, *AÜİF Dergisi*, 47/1, 2006.
- Sheets, Maxime -Johnstone, “Death and İmmortality Ideologies in Western Philosophy,” *Continental Philosophy Review*, 36, 2003.
- Yalom, Irvin D., *Ölüm Korkusunu Yenmek*, çeviren: Zeliha Babayiğit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Yalom, Irvin D., *Varoluşçu Psikoterapi*, çeviren: Z. İ. Babayiğit, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

ARİSTOTELES VE ADİL SAVAŞ TEORİSİ

Ali ÇAKSU*

Herhalde insanlık tarihi kadar eski olan ve birçok kültürde insan hayatının ayrılmaz bir parçası gibi görülen savaş olgusu hakkında eski çağlardan bu yana felsefecilerin çeşitli görüşler bildirmesine rağmen, kapsamlı bir savaş felsefesinin modern dönemlere kadar ortaya koyulmadığını görmek ilginç olsa gerek.¹ Özellikle geçen yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı, nükleer savaş tehlikesi, terör, teröre karşı savaş, devlet terörü gibi olay ve olgulardan dolayı, günümüzde savaş konusunda birçok alanda kapsamlı araştırma ve çalışmaların yapıldığını gözlemliyoruz. Bugün savaşın haklılığı ile ilgili ana yaklaşımları şu üç başlık altında toplamak mümkündür (Orend 2005):

Barışseverlik (Pasifizm): Savaş karşıtlığı olarak da adlandırabileceğimiz bu yaklaşıma göre, elimizde bir savaşa girmeyi haklı gösterebilecek hiçbir ahlaki temel bulunmamaktadır. Savaş her zaman kötüdür, yanlıştır ve hiçbir zaman adil olamaz.

Realizm: Adalet gibi ahlaki kavramları uluslararası ilişkilere uygulama konusunda kuşkucu bir yaklaşıma sahip olan bu ekol, güç, güvenlik, ulusal çıkarlar gibi faktörlere vurgu yapar ve iktidar arzusunun, hatta bir tür anarşinin baskın olduğu uluslararası arenada ahlaki kavramların devlet davranışına uygulanmasının hiç de gerçekçi olmadığına inanır.

Adil savaş teorisi: Devletlerin silahlı güce başvurmasının bazen haklı gösterilebileceğini savunan bu yaklaşıma göre, savaş bazen ahlaken doğru olabilir. Uluslararası hukuk geleneği de bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Batı’da adil savaş teorisinin daha çok Hıristiyan düşüncesinde ve Augustine ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerce sistemleştirildiği kabul edilmektedir (Claude 1980: 87). Ancak daha önceleri Platon, Aristoteles, Cicero ve Seneca gibi felsefecilerde bu teorisinin köklerinin belirmeye başladığı açıktır. Biz bu çalışmamızda Aristoteles’te savaşın haklı gösterilmesi konusunu ele alacak ve bu felsefecinin adil savaş teorisine olası katkılarını inceleyeceğiz.

* Yrd. Doç. Dr., Uluslararası Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek.

1 Bazıları Prusyalı asker, savaş tarihçisi ve teorisyeni Carl von Clausewitz’i (1780-1831) ilk “savaş felsefesi” veya savaşın felsefesini yazan ilk kişi saymaktadır.

Antik Yunan kültüründe savaşın önemli bir yeri ve rolü olduğunu biliyoruz. Hatta bazı yazarlar Yunan kültürünün bir savaş kültürü olduğunu, değerlerini savaştan aldığını, insanların savaşı kaçınılmaz ve doğal gördüğünü, savaşın Yunan hayatının merkezinde olduğunu ileri sürerek,² bundan dolayı Yunan düşünürlerinin savaşın nedenleri ve haklı olup olmadığı konusu üzerinde pek durmadığını ileri sürerken, bu görüşe karşı çıkanlar da olmuştur (Manicas 1982; Connor 1988). İlk gruba örnek olarak, Konstan (2007:171) sivil halka yönelik katliamlar konusunda antik Yunanda görülen tutumları incelediği makalesinde, Yunanlıların savaşlardaki ve fethettikleri halklara muameledeki vahşetinin insanı dehşete düşürdüğünü, ve hatta bu türden davranışları haklı göstermedeki açık sözlülüklerinin, popüler kültürdeki “medeni değerlerin potası olarak klasik Yunan” imajını sağlıklı bir biçimde düzeltmeye hizmet edebileceğini belirtir. Elbette ki, yaygın olarak uygulanan karşılıklı şiddetin öfke, nefret³ ve intikam duygularını körükleyerek şiddeti daha da tırmandırdığını ve savaşan tarafları çoğu zaman her türlü kural ve ilkedden uzaklaştırdığını düşünmek mümkündür.

Antik Yunan düşüncesinin Yunan şehir devletleri arasındaki ve de Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki savaşları genelde “doğa düzeni”nin bir parçası olarak kabul ettikleri söylenebilir. Mesela Efesli Herakleitos’un (1994: pasaj 25-27) görüşleri bu konuda bize bir fikir verecektir. Ona göre savaş “herkesin babası ve herkesin kralı”dır. Savaş sayesinde insanlığın (kiminin özgür, kimininse köle olduğu) bugünkü durumu ortaya çıkmıştır. Savaş hali normal bir durum olup⁴ “çatışma adalettir.” Her şey çatışma yoluyla oluşur ve yok olur. Bu yüzden, doğadaki savaşan unsurlar arasındaki çatışma ortadan kaldırılsaydı, hiçbir şey var olamazdı. Buna karşılık, Northedge (1967)’nin de belirttiği gibi, özellikle de Atina ile Sparta arasındaki savaşların son dönemlerinde (M.Ö. 431-404) Yunan dünyasında pek de alışılmadık bir biçimde, Euripides’in *Truva Kadınları* (M.Ö. 415’te icra edilmiş) ve Aristofanes’in *Lysistrata* (M.Ö. 411) adlı oyunları gibi barışsever türden eserler görülmeye başladı.⁵

2 Örnek olarak, eski Yunan anlayışında sivil-askeri ayrımının bulunmadığını ve yurttaş-asker fikrinin çok normal ve yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

3 İlginçtir ki, Konstan bu çalışmasında eski Yunan’da katliam ve soykırımlarda “nefret”ten çok “öfke”nin (özellikle düşmanın hıyanetine duyulan öfkenin) önemli rol oynadığını ileri sürmektedir.

4 Platon’un *Kanunlar*’ında (626a) da Giritli Kleyniyas bunu andıran bir görüş dile getirir: “Çoğu insanın ‘barış’ dediği şey aslında yalnızca bir kurgudur ve gerçekte bütün devletler doğaları gereği diğer her devlete karşı ilan edilmemiş bir savaş yürütmektedir.”

5 Her iki eser de orijinal veya uyarlanmış halleriyle bugün de çeşitli ülkelerde sahnelenmektedir.

Aristoteles'in de savaş konusuna sıkça değindiğini, ancak genelde savaşa yaklaşımının çoğu zaman bu olguyu pek de haklı gösterici bir yol izlemediğini söyleyebiliriz. Onun adil savaş konusundaki görüşlerini incelemeye geçmeden önce, kendisinden önce hocası Platon'un bu konuda ne dediğini kısaca görmekte yarar var, zira Aristoteles bazen onunla aynı fikirdeyken, bazen de farklı yaklaşımlar sergiler.

Platon *Kanunlar*'da savaş meselesini ele alır: Devlet için en iyi olan şey savaş veya iç savaş değil, barış, uyum ve huzurdur. İnsan vücudu için ilaç ne ise, siyasi sistem için de savaş öyledir: İlaç nasıl yeniden sağlığı kazandırırsa, savaş da aynı biçimde barışı geri getirir. Ancak tıpkı ilaca ihtiyaç duymayan sağlıklı bir vücut gibi, savaşa ihtiyaç duymayan devlet de en iyi durumdadır. Zaten gerçek bir devlet adamı asla savaşı ilk ve tek işi olarak benimsemez. Gerçek bir kanun koyucu da ancak bir barış aracı olarak savaşa dair kanunlar koyar, yoksa bir savaş aracı olarak barış için değil (*Kanunlar*, 628c-e). Kısacası, savaş sanatı siyasetin üzerinde değil, ihtiyaç duyulduğunda onun hizmetindedir (*Devlet Adamı*, 276 d-e). Böylece Platon siyasetin önceliğini ve hakimiyetini açıkça vurgular.

Devlet'te Platon'un Sokrates'i savaşla ilgili bir dizi kısıtlama getirir: Bir Yunanlının başka bir Yunanlıyı köle etmesi doğru değildir. Bunun öteki devletlerde de elden geldiğince önlenmesi ve Yunan soyunun korunması gerekir. Yunanlılar kendi aralarında savaşmamalıdır (*Devlet*, 469c). Aslında bütün Yunanlılar bir soydan olup akraba sayılırlar ve soyca ve kanca yabancılardan ayrılırlar. Yunanlılarla yabancılar dövüşürse bu bir savaştır, çünkü bunlar gerçekten birbirlerine düşmandırlar. Fakat Yunanlılarla Yunanlılar dövüşürse, bu bir çatışma veya iç savaştır, zira bütün Yunanlılar aslında dosttur. Bu yüzden, Yunanlılar arasındaki çatışmalarda, Yunan topraklarını yağmalamak ve yakıp yıkmak ve evleri ateşe vermek doğru değildir. Belki tazminat olarak, yenilen tarafın o yılki ürünlerine el koymakla yetinilmelidir, ki bu çok daha insanca bir çözümdür. Rakip Yunan devletinin erkek, kadın, çocuk bütün yurttaşları hasım görülmemeli, yalnızca ara bozan suçlular ezilip suçsuzlar öcünü alınca, çatışma sona ermelidir. Her iki taraf da eninde sonunda barış içinde birlikte yaşayacaklarını düşünmelidir. (*Devlet*, 470c-471b).

Savaş meydanında ölüleri soymak (ancak silahlarını almak mazur görülebilir), düşmanı kovalamak istemeyen korkakların yaptığı çirkin bir açgözlülük ve küçüklüktür. Düşmanın ölülerine saygı gösterilmeli ve düşmanın onları kal-

dırmasına izin verilmelidir. Düşman silahları (hele de Yunanlıların silahları!) tapınak duvarlarına asılmamalıdır. (*Devlet*, 469d-e).

Bellamy (2006: 17)'ye göre, Platon bu tür sınırlamaların yalnızca, aynı dili konuşan Yunanlılar arasında geçerli olduğu konusunda ısrar eder. Bununla birlikte, daha sonra bir başka metinde, insanlığın Yunanlılar ve Barbarlar şeklinde "keyfi" olarak bölünmesine üzülmür ve birçok Yunanca sözcüğün yabancı kökenlerine dikkat çeker. Yunan olmayanlarla yapılan savaşlarda da insanca davranma yükümlülüğünün bulunabileceğine işaret eder.

Buna karşılık, Defourny (1975-79: 196-7)'ye göre, Platon barış idealini ifade ettikten sonra, onu bir kenara atar. Platon barışı tam bir askeri teşkilatlanma üzerine kurar: militarist bir devlet; bir asker şehri; ve (kayırlmış küçük bir azınlık hariç) uzun bir eğitim kampından ibaret olan sivil hayat. Bu yazara göre, Platon insani prensipleri Yunanlılar arasındaki savaşla sınırlandırır ve Yunan sınırları dışında savaşın tahribini sınırlandırma gibi bir düşüncesi yoktur.⁶

Nitekim Platon'da savaşın bir şekilde yüceltildiğine tanık oluyoruz. Ona göre, savaşlarda yiğitçe ölen "altın yaradılışlı" insanlar tanrısal bir nitelik kazanırlar veya en azından bunların tanrılarla ilişkileri vardır. Homeros'un dediği gibi, "Toprağın altında kutsal, uğurlu bir varlık olarak yatar, kötülüklerden, kazadan, beladan korur insanları." (*Devlet*, 468e-469a). Yine Platon devletinde erkek ve kadın koruyucuların mümkünse çocuklarını da savaş alanına götürmelerini salık verir, ki çocuklar büyüdükleri zaman yapacakları işi yakından görsünler. Bunlar savaşı bizzat seyretmekle kalmayıp ana babalarına yardımcı da olacaklardır. Dahası, çocukların varlığı, ana babalarının da daha candan dövüşmelerini sağlayacaktır (*Devlet*, 466e-467a-b).

Aristoteles'in adil savaş hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, onun savaşla ilişkili olarak adaletten ne kastettiğini kısaca görmemizde fayda var. Yasalara uyma biçimindeki evrensel anlamda adalet erdemle örtüşse de, özünde ikisi aynı şey değildir. Bu anlamda erdem bir karakter hali iken, adalet ise başkalarıyla ilişkilerimizde sergilendiği biçimiyle o haldir.

Hutchinson (1996: 224)'in de belirttiği gibi, adalet vakıf olması zor bir erdemdir, çünkü belirli durumlarda (doğal veya pozitif hukuktan gelen) evrensel ilkelerin yorumlanmasını gerektirir. Elbette ki bazı felsefeciler doğal ada-

6 Northedge (1967) de aynı görüştedir: Platon'un *Devlet*'i aslında Sparta modeline uygun bir asker toplumu tasarımıdır ve Barbarlarla yapılan savaşlarda her türlü aşırılık serbesttir. Ober (1999:62) de bunu doğrulayan bir tarihi örnek verir: M.Ö. 490-478 yılları arasındaki Pers Savaşları'nda Yunanlılar normalde uydukları birçok kurala hiç uymamışlardır.

letin bulunmadığını, zira bütün hukuk sistemlerinde ortak olan yasaların var olmadığını ileri sürmüşlerdi. Ancak bazı, hatta bütün hukuk sistemlerinin hata yapmış olmasının muhtemel olduğunu belirten Aristoteles'e (*Nikomakhos'a Etik* [bundan sonra, *NE*] 1134b18-35a13, 1137a31-38a3) göre iyi bir hukuk sistemine sahip her toplum her iki hukuk prensibini de kullanacaktır. Tabii ki, bir hukuk prensibini belirli bir duruma uygulamak bazen kaçınılmaz olarak tuhafliklara sebep olacaktır, "çünkü bütün hukuk evrensel, fakat bazı şeyler hakkında, doğru olacak evrensel bir yargıda bulunmak mümkün değildir". Bu da hukuk prensiplerini esnek bir biçimde hayatın karmaşık gerçeklerine uygulamak için (yine adalet erdeminin bir başka vechesi olan "hakkaniyet"e sahip olmayı gerekli kılar.

Kısacası, Aristoteles'in ilişkisel bir adalet anlayışı getirdiğini söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre adalet insanlar arasındaki ilişkilere bağlıdır ve bütün insanların doğa içinde kendi konumları vardır. Buna dayanarak Aristoteles savaşın meşru sebepleri veya açıklamaları hakkında çeşitli fikirler geliştirdi ve hatta "adil savaş" terimini kullandı. Ona göre meşru bir savaşın beş gerekçesi olabilir: kendini savunma, bize büyük zarar verenlerden intikam alma, müttefiklere yardım etme, devlet için ihtiyaç veya kaynak elde etme amacıyla avantaj kazanma ve son olarak, kendi kendilerini yönetemeyenler üzerinde otorite sahibi olma. Bellamy (2006: 18)'ye göre, son iki sebep doğrudan doğruya Aristoteles'in şu inancından gelmektedir: İnsanlığın, kimini yönetmeye kimini de yönetilmeye uygun kılan, doğal bir düzeni vardır ve bu düzeni sağlamayı ve korumayı gaye edinen savaş da meşru ve adildir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, Aristoteles'in "evrensel adalet"inin, hocası Platon'un (*Devlet* 442b-d) vurguladığı şu dört temel erdemle sıkı bağlantısı vardır: "Ölçülü olma", "cesaret", "bilgelik" ve "adalet".⁷ Aristoteles'in savaşlar, barış yaşamı, kölelerin doğası ve Yunanlıların diğer toplumlardan üstünlüğü gibi birçok konuyu değerlendirirken hep bu erdemlerden ve aralarındaki ilişkiden yararlandığını aşağıda göreceğiz.

Aristoteles'in savaşa yaklaşımını incelediğimizde, onun savaşın haklı olup olmadığı konusunda günümüzde yaygın olan üç ana yaklaşımdan Barışseverlik ve Realizm'den tümüyle uzak olduğunu, ancak adil savaş teorisinin

7 Kanunlar'da (630b-c) da Platon'un Atinalı yabancıları iç savaşta cesaretin desteklediği adalet, kendine hakim olma ve iyi muhakemenin bir arada bulunmasının gelmesinin üstünlüğünden bahseder. Ona göre, böyle bir savaşta her erdeme sahip olmayan bir erkek asla güvenilir ve sadık olamaz. Bir kriz sırasındaki sadakate "tam adalet" demek mümkündür.

prensiplerinin önemli bir kısmına inandığını ve bunları savunduğunu görmekteyiz. Ancak doğal köleliği desteklemesi, Yunanlıların üstünlüğüne inanması ve bunları siyaset teorisine ve adil savaşla ilgili görüşlerine yansıtması gibi bazı konulardan ötürü, bugün anlaşıldığı şekliyle, adil savaş teorisine aykırı görüşlerinin bulunduğunu da belirtelim. Genelde adil savaş teorisi savaş öncesinde, sırasında ve de sonrasında olmak üzere üç dönemde adalet ve hukuk ile ilgilenmektedir. Biz ise çalışmamızda, daha çok savaş öncesi dönemi, yani Aristoteles'e göre bir savaşa girmeyi haklı ve meşru kılacak şartlar ve sebepleri ele alacağız.

Aristoteles (*Politika*, 1333a30) yaşamı eylem ve boş zaman, veya savaş ve barış dönemi biçiminde ayırmaktadır. Eylemler de yalnızca gerekli, veya faydalı ve kendi içlerinde değer taşıyanlar şeklinde ayrılabilir. Kendi içlerinde değerli olan eylemler uğruna yapılan faaliyet, iş ve davranışlar gibi, savaş da barış uğrunadır, tıpkı çalışmanın da dinlenmek ve rahat etmek için yapılması gibi. Buradan çıkaracağımız sonuç, savaşın yalnızca bir araç olduğu ve barışı amaçladığıdır. Kısacası, savaşın amacı barıştır ve savaş kendi başına amaç olmayacağı gibi, meşruiyeti de ancak barışa hizmet etmesine bağlıdır.⁸ Gerçek devlet adamının yasaması da bunları göz önünde bulundurmalıdır: Ruhun farklı kısımlarını ve onların farklı faaliyetlerini kapsamalı ve daha yüksek olana, yani araçlara değil, amaçlara yönelmelidir. Aynısı farklı yaşam tarzları ve çeşitli faaliyetlerin seçimi için de geçerlidir. Bir insanın çalışma ve savaşma yeteneklerinin olması gerektiği doğrudur, fakat bu kimsenin bir dinlenme ve barış hayatı sürebilme yeteneğine sahip olması çok daha önemlidir. Gerekli veya yararlı şeyler yapabilmek önemlidir, fakat değerli şeyler yapabilmek çok daha önemlidir.

Aristoteles'e göre, ister birey isterse toplu olarak hareket etsinler, insanların nihai amacı aynıdır. Boş zamanı değerlendirmek için gerekli nitelikler hem birey hem de toplum için aynıdır. Barış savaşın nihai amacıdır, boş zaman da çalışmanın.⁹ Boş zamanın kullanılması için yararlı erdemlerden bazıları bir boş zaman döneminde geliştirilebilir. Boş zamanın mümkün olması için, bazı

8 Defourny (1975-79: 201) bu barış-yapan savaş teorisinin büyük etki bıraktığını ve Aziz Augustine, Aziz Thomas ve Victoria gibi önemli şahsiyetlerin bu teoriyi kendi uluslar arası ilişkiler teorilerinin temel taşı olarak kullandıklarını belirtir.

9 Buradaki boş zamanın "boş geçirilen zaman" olmadığını, kol gücüne dayanan işleri yapmak zorunda olmayan özgür yurttaşların bu zamanda siyaset ve felsefe gibi erdemli faaliyetlerle uğraştığını belirtelim. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirmemiz için bkz: Çaksu (2007).

gerekli şartlar bulunur. Bu yüzden kent ölçülü olma (kendine hakim olma, kendini kontrol etme), cesaret ve direnç (dayanıklılık) niteliklerine sahip olmalıdır. Atasözünde dile getirildiği gibi, “kölelerin boş zamanı yoktur”, çünkü cesaretle tehlikeye karşı koyamayanlar, kendilerine saldıranların köleleri olurlar. İş için cesaret ve direnç, boş zaman içinse bilgelik gerekir. Buna karşılık, ölçülü olma ve adalet her iki dönemde de gereklidir, her ne kadar barış içinde yaşayıp boş zamanı olanlar bunlara özellikle ihtiyaç duysa da. Aslında savaş kendiliğinden insanı ölçülü ve adil olmaya zorlar; zenginlik ve barış içinde yaşayıp boş vakti olmak da insanı zorba ve küstah yapabilir. Bu nedenle, durumu iyi olup yaygın anlamıyla mutluluğun tadını çıkaran insanların adalet, ölçülü olma ve bilgeliğe büyük ihtiyacı vardır. Eğer hayatın güzelliklerinin tadını çıkaramayanlar eleştirilecekse, asıl büyük eleştiriyi hak edenler bunu boş zamanında yapamayanlar, yani işte ve savaşta başarılı olup da barış ve boş zamanlarında kölelerin düzeyine inenlerdir (*Politika* 1334a11-1334a35).

Aristoteles cesareti savaşla ilişkilendirir ve cesaretin savaşta bulunabileceğini bildirir. Ancak cesaret askeri kahramanlık değil, ahlaki erdem örneğidir, zira cesaret güven ve korku arasındaki altın ortadır (*NE*, 1115a-1116a). Yurttaş-askerin cesareti ahlaki cesarete en çok benzerken, yoksulluktan veya bir acıdan kaçmak için ölmenin ise cesaretle hiçbir ilgisi yoktur. Öte yandan, birçok insan ahlaki bakımdan sakat sebeplerle savaşa gittiği için, savaşta ölmek, askerin kendi hayatından başka satacak hiçbir şeyi olmadığını göstermekten başka, hiçbir şeyi ispatlamaz (*NE*, 1117b19). Aristoteles ayrıca Homer’in aile ve hukuku reddeden “savaş-delisi” eleştirisini tekrarlar. Ona göre, böyle birisi toplum hayatı için gerekenleri yerine getirmekten uzak olacak ve bundan dolayı dışlanacaktır. Savaşın insanları adil olmaya zorladığı doğrudur, fakat bu onları olgunlaştırmaz. Bu türden bir zoraki adalet keyfi olup, yukarıda belirtildiği gibi, barış zamanının rahatlığında ortadan kaybolur. Savaşta iyi, barışta ise hayvani vasıflar sergilemek boşunadır.

Savaşla ilgili bu arkaplanı sunduktan sonra, Aristoteles’e göre askerlik eğitiminin, bir başka deyişle, bir savaşa girmemizin hedefleri şunlardan biri olmalıdır:

1. Köleşmemizi veya başkalarının boyunduruğu altına girmemizi önlemek.
2. Bizi liderlik icra etme konumuna getirmek. Ancak bu liderlik, genel bir kölelik sistemi kurmaya değil, yönetilenlerin çıkarına yönelik olmalıdır.

3. Bizi doğal olarak köleliği hak edenlerin efendileri yapmak. Fakat savaş eğitimi köleliği hak etmeyen insanları köleleştirmek amacı gütmemelidir.

Bu üç amaçtan yola çıkarak, Aristoteles'te savunma, fetih ve köleleştirme savaşlarından bahsedilebilir. Şimdi sırasıyla bu savaş türlerini ve Aristoteles'in bunlar hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Savunma Savaşı

Kendini koruma ve savunma insan ve toplumların en temel ihtiyacı olduğu ve mantık sahibi herkes bu gerçeği kabul edeceği için, Aristoteles savunma savaşlarını haklı gösterirken felsefi argümanlar geliştirme ihtiyacını pek duymaz. Konuyu ele alırken sağduyu, tarihi tecrübe ve jeostrateji gibi faktörlere ağırlık verir. Şimdi bunları kısaca görelim:

Kent, çevresinden yalıtılmış olarak yaşayamayacağı ve diğer siyasi yapılarla temas halinde olacağı için, kanun koyucunun komşu ülkelere dikkat etmesi gerekir. Bu yüzden sadece ülke içinde değil, dışarıda da kullanılacak savaş araçlarına sahip olmalı. Kent dışarıyla temas istemese bile, düşmanlar karşısında güçlü, hatta yenilmez olmak çok önemlidir. Kısacası, anayasa ve onun ortaya çıkardığı siyasi yapı savaşı ve askeri gücü göz önünde bulundurmaktır zordur (*Politika*, 1265a18, 1267a17, 1325a5). Aristoteles'e göre savunma devletin önemli bir fonksiyonu olmakla kalmayıp, aynı zamanda barışa en iyi yaklaşımdır da, çünkü dış tehditlere karşı iyi hazırlanmış bir güce saldırı hiçbir düşmanın kalkışacağı bir şey değildir. Ancak güçlü bir savunma saldırı faaliyetleri için de sağlam bir zemin sağlar. Bu yüzden, güçlü bir orduya sahip olmak ve gerektiğinde komşulara yardım gönderebilmek için devlet ve ülkesinin denize çıkışı olmalı ve deniz kuvvetlerine yeterince önem verilmelidir (*Politika*, 1327a11, 1327a40). Ordunun başarılı olması için elbette büyük maddi güce de ihtiyaç vardır.

Ne var ki yasa koyucu, gerek askerlikle ilgili konularda gerekse genel yaşamında barış ve felsefi yaşamı ana amaç edinmelidir. Zaten olgular da bunu desteklemektedir. Savaşı amaç edinen kentlerin, yani askeri devletlerin çoğu yalnızca savaş yürütürken güvendedir. Bunlar bir imparatorluk kurar kurmaz çökmeye başlarlar ve barış zamanında, kullanılmayan çelik gibi, keskinliklerini yitirirler. Asıl suç, onları boş zamanlarını doğru kullanma konusunda eğitmeyen yasa koyucularındır (*Politika*, 1333b37). Kısacası, yalnız savaşla ilgilenen ve gerçek barışın tadını çıkarmak için gereken erdemlerin öğretilmesini ve elde edilmesini ihmal eden şairlerde insanlar mutluluğa erişemezler.

Aristoteles'e göre, askeri güçler ve taktikler siyasi yapı ile de yakından ilişkilidir. Dört tür askeri güç vardır: süvari, ağır piyade, hafif piyade ve deniz gücü. Arazi süvari kullanımına uygunsa, şartlar güçlü bir oligarşinin kurulması için elverişlidir, zira ancak varlıklı toplumların çok sayıda ata sahip olma ve onları besleme imkanı bulunur. Aynısı ağır piyadeden oluşan ordu için de geçerlidir ve bu durumda doğal oligarşi gözlemlenir. Hafif piyade ve donanma ise demokrasiye uygundur ve bu güce yeterince sahip olan demokrasiler çatışmalarda oligarşileri yenilgiye uğratırlar, çünkü hafif silahları olan hareketli güçler daha kolay savaşırlar. Bazı kumandanların yaptığı gibi, oligarşilerin de uygun sayıda hafif piyadeyi süvari ve ağır piyadeyle bir araya getirmesi gerekir (*Politika*, 1321a5). Halbuki daha önceleri Yunan topraklarında süvariler askeri güç ve üstünlüğe sahipti (*Politika*, 1289b27), zira sistemli bir örgütlenme bulunmazsa piyade pek bir işe yaramaz ve o dönemlerde bu konuda yeterli deneyim ve örgütlenme yoktu. Fakat zamanla kentlerin nüfusu arttıkça piyade güçleri oldukça etkili olup önem kazanmaya ve siyasi yapı içinde yer almaya başladı (*Politika*, 1297b12).¹⁰ Yasa koyucunun bütün bunların farkında olması ve askeri düzenlemeleri ona göre yapması gerekir.

Fetih Savaşı

Aristoteles fetih savaşlarına, yani çeşitli nedenlerle başka bir ülkenin topraklarını fetih, işgal veya istila amacı güden, yayılmacılığı hedefleyen savaşlara genelde karşıdır. Ona göre, kentlerin çoğunda bir yığın kanun bulunup bunların genel bir amacı yoktur. Bir ölçüde belirli bir amaç güdenlerde ise bu amaç her zaman fetihtir. Sparta ve Girit'te durum böyle olduğu gibi, İskitler, Persler, Trakyalılar ve Keltler'de de görüldüğü gibi, başkalarını fethedecek gücü olan bütün Barbarlar da askeri güce her zaman önem vermişlerdir. Hatta bu uluslardan bazıları, mesela Kartacalılar, Makedonlar, İskitler ve İberyalılar, askeri yetenekleri teşvik için kanun ve töreler de koymuşlardır (*Politika*, 1324b5). Aristoteles'in bunlardan verdiği örneklerden, bu toplumlarda öldürmenin bir erdem sayıldığı anlaşılıyor.

Aristoteles (*Politika*, 1324b20) bir devlet adamının görevinin, rızaları olsun veya olmasın, komşu devletlere hakim olmaya ve onları yönetmeye yönelik planlar yapmak olmasını şartıtlı bulur. Böyle bir şey bir devlet adamına veya kanun koyucuya nasıl yakıştırılabilir? Yaptığın şeyin adil olup olmadığına bakmadan yönetmek hukuk dışıdır. Bu tip bir devlet adamlığının dengini başka bir

¹⁰ Burada piyade güçlerinin yaygınlaşmasının demokratikleşmeye katkısından bahsedilebilir.

bilim, zanaat veya meslekte bulmak mümkün değildir. Doktorların ve kaptanların hastaları veya yolcularıyla ilgilenirken zorlama ya da aldatmaya başurması beklenmezken, siyasete gelindiğinde, çoğu insan üstünlük elde etmenin gerçek devlet adamlığı olduğuna inanmaktadır. Bu insanlar kendi aralarında ve kendi işleri için adalete dayanan bir otorite isterken, başkaları sözkonusu olduğunda, adalete olan ilgileri nedense birdenbire kaybolmaktadır.

Aristoteles (*Politika*, 1333b5) kendi döneminde, en iyi anayasalara sahip olduğu düşünülen Yunan şehirlerinde anayasaların en yüce amacı dikkate almadıklarından ve yasaların ve eğitim sistemlerinin de bütün erdemlere yönelik olarak düzenlenmediğinden yakınıdır. Üstelik, yararlı ve kârlı sayılan niteliklerin elde edilmesine yönelik bayağı ilgiyi ne yazık ki artık yazarlar da benimsemektedir. Bunlar Sparta anayasasını övmekte ve onun bütün yaşamı fetih ve savaş hedefine yönlendiren kanun koyucusunun amacını takdir etmektedir. Aristoteles bu görüşün hem akıl hem de olgular yoluyla kolaylıkla reddedilebileceğini belirtir. İnsanların çoğu, büyük maddi zenginlik getirdiği düşüncesiyle, imparatorluk davasına inanırlar. Mesela, Sparta anayasası üzerine yazan diğer bütün yazarlar gibi, Thibron da bu devletin kanun koyucusunu, sağladığı eğitim sistemiyle bir imparatorluk meydana getirdiği için över. Ancak buna karşılık bugün Spartalılar artık imparatorluklarını kaybetmişlerdir ve mutlu bir topluluk olmadıkları apaçıktır. Aynı şekilde, Aristoteles'e göre, yasa koyucuları da aslında işini iyi yapan biri değildi. Nitekim şimdiki durum onun çabalarının ilginç bir sonucudur: Bir halk onun kanunlarını uyguladı fakat gerçek değeri olan bir yaşam tarzı sürme yeteneğini yitirdi. Kısacası, Sparta hayranları kanun koyucunun tercih etmesi gereken hükümet tarzı konusunda hatalıdır. Özgür insanlara yöneticilik yapmak despotça yönetmekten daha güzel ve iyiliğe daha yakındır.¹¹

Yurttaşlara savaşta zafer kazanmaya ve komşu devletlere boyun eğdirmeye yönelik askeri ağırlıklı eğitim vermenin bir başka sakıncası da, böyle bir politikanın tehlikeli sonuçlar ve büyük bir risk taşımasıdır. Zira bunun kabul edilmesi, gücü yeten her yurttaşın kendi şehrini yönetmek, orada egemen olmak için (ihtilal dahil) elinden gelen her şeyi yapmasını gerektirir. Bunun da birçok kargaşaya ve ciddi problemlere yol açacağı açıktır (*Politika*, 1333b29).¹²

11 Aristoteles'in Sparta anayasası ve toplumu hakkındaki görüşlerini inceleyen iki çalışma için bkz: Herrmann-Otto (1998) ve De Laix (1974).

12 Aristoteles *Politika*'da 5. Kitap'ın ilk üç bölümünde bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. John Locke'in devrim teorisinin Aristoteles'inki ile çarpıcı benzerlikler taşıdığını ileri süren ilginç bir çalışma için bkz. Goldstein (2001).

Aristoteles Spartalıların çocuklara küçük yaştan itibaren ağır beden eğitimi yaptırmasını eleştirir ve bunun onların hem beden hem de ruh ve erdem bakımından sağlıklı gelişmesine engel olduğunu ileri sürer (*Politika*, 1338b9-1339a11). Buna karşılık, askeri eğitim ve uğraşlar şartlı olarak iyidir. Bunlar hiçbir zaman insanın ana amacı olamazlar ve sadece gerçek ana amaç olan iyi yaşamın araçlarından biri olabilirler. Kanun koyucu ilgilendiği toplumun iyi yaşama nasıl katılabileceğini, ondan nasıl pay alabileceğini ve ne tür bir mutluluk elde edebileceğini düşünerek, ona göre yasama görevini yerini getirmelidir. Bu yüzden elbette ki kanunların bir kısmı, mesela askeri eğitim tarzı ve alınması gereken tedbirler, şartlara göre değişecektir (*Politika*, 1325a5).

Bununla birlikte, Aristoteles genelde fetih savaşlarına karşı çıkmasına rağmen, Yunan birliğini sağlamak ve Yunanlıların bazı Barbarlar'ı dize getirmek için yaptığı fetih savaşlarını adil bulur.¹³ Ona göre, Yunanlılar arasında kabul edilebilen bir barışa ulaşmak için savaş meşrudur. Bu Yunanlılar arasındaki son savaş olup amacı da aralarındaki savaşları ortadan kaldırmaktır. Harle (1998: 174)'e göre, aslında Makedonyanın yükselişi bu programı gerçekleştirdi. Aristoteles ve İsoocrates'ın doktrinleri Makedonyanın hükümlerliğini meşrulaştırdı ve kent-devletleri arasındaki savaşları durdurdu. Aristoteles'in İskender'i doğudaki fetihler konusunda teşvik ettiği de ileri sürülmektedir. Green (1992: 58) Aristoteles'in Perslere karşı tutumunun tamamen ırkçı olduğunu belirtir, zira Aristoteles meşhur bir örnekte, İskender'e Yunanlılara lider, barbarlara ise despot olmasını, Yunanlıları arkadaş ve akraba olarak görmesini, Barbarlara ise hayvan veya bitki muamelesi yapmasını salık vermektedir. Hamilton (1965:119)'a göre de, Barbarların doğal bayağılığına inanan Aristoteles, İskender'e onların bir efendiye ihtiyaçları olduğunu öğretti.¹⁴

Aristoteles Yunanlıların üstünlüğüne inanır ve bunu açıklarken ırkların veya halkların doğalarına dikkat çeker. Ona göre, soğuk iklimlerin insanları, özellikle de Avrupalılar cesur ve enerji doludurlar, fakat yetenek ve beyin güçleri biraz kıttır. Bu yüzden de genelde nispeten özgür olmalarına rağmen, siyasal birlikleri ve başkalarına egemen olma yetenekleri yoktur. Buna karşılık

13 Mesela *Politika*'da (1252b2) "barbar halkların Yunanlılarca yönetilmesi gerektiğini" söyleyen Yunan şairlerinden birinden alıntı yapar.

14 Regan (1996:15-16) da, her ne kadar kısıtlı da olsa Aristoteles'in emperyalizmi meşrulaştırmasının ve onun altında yatan Barbarların kendilerini yönetemeyecekleri şeklindeki varsayımın, Aristoteles'in her insana attığı rasyonellikle kökten çelişir gözüktüğünü söyler. Eğer insan olarak Barbarlar kendilerini yönetebilirlerse, bu durumda Yunanlıların onların ülkelerini istila etme ve onları köleleştirmeleri haklı gösterilemezdi.

Asyalı ırklar hem beceri hem de beyin bakımından güçlüler, fakat cesaret ve iradeleri eksiktir ve onun için tebaa ve köle olarak kalırlar.¹⁵ Coğrafya bakımından ortada bulunan Yunan ırkı ise her iki tarafın olumlu özelliklerini kendinde birleştirir: Enerji ve beyin gücüne sahip olduğu için özgürlüğünü sürdürür ve en yüksek siyasi gelişime sahiptir.¹⁶ Hele bir de siyasi birliğini sağlasa,¹⁷ başka ırklara da egemen olabilecek yetenektedir (*Politika*, 1327b18). Böylece Aristoteles Yunanlıların Barbarlara üstün olduğu inancına bilimsel bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Yunanlıların üstünlüğü görüşünü savaşla ilişkilendirirsek, özgür Yunanlıların, birçoğu, belki de çoğu doğal köleliği hak eden Barbarlar'a karşı yürütecekleri bir savaş da elbette adil olacaktır (Gilbert 1986: 107).¹⁸

Köleleştirme Savaşı

Her ne kadar bütün kölelere özgürlük ümidi verilmesi gerektiğini belirtse ve ölümünün ardından, vasiyetnamesiyle kendi kölelerinden birkaçını özgürlüğe kavuştursa da, Aristoteles'e göre bazı insanlar doğuştan köledir. Doğuştan köle olmayı hak eden insanları köleleştirmek için yapılan savaş da adildir.¹⁹

Aristoteles (*Politika*, 1254b16-1255a3) ruh ile beden ve de akıl ile istek ve duygular arasında olması gereken türden bir yöneten-yönetilen ilişkisini insan toplumuna uygulayarak köleliği meşru göstermeye çabalar. Beden ruhtan, ya da bir hayvan bir insandan nasıl farklılık sergiliyorsa, aynı biçimde tüm fonksiyonu bedensel hizmet olan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklemeyecek olanlar, yani diğer insanlardan tamamen farklı olanlar da doğadan köledir. Bu kimselerin bir efendi tarafından yönetilmeleri daha iyidir. Böylece, bir başkasının mülkü olan²⁰ ve tam bir akıldan yoksun olsa da, bir ölçüde akıl

15 Aristoteles bir başka yerde (*Politika*, 1285a16), Barbar topluluklarda krallıkların güçlü ve istikrarlı olmasını, Barbar halkların Yunanlılara göre (ve Asyalıların Avrupalılara göre) daha itaatkar veya köle ruhlu olmasına ve kralların da az çok hukuka uyarak ve halkın onayı ile yönetmelerine bağlar.

16 Bununla birlikte, Aristoteles benzer türden farkların Yunanlıların kendi aralarında da bulunduğunu belirtir.

17 Buradaki siyasi birliğin, Makedonların, Asya'nın fethi için, kendi liderlikleri altında bütün Yunanlıları birleştirme politikasına bir referans olduğu düşünülebilir.

18 Bu arada, Aristoteles'in *Politika*'da birkaç yerde (mesela 1272b24-1273a2 ve 1320b1-9) bir Barbar şehri olan Kartaca'yı, anayasası, kurumları, halkın desteğini sağlaması, sosyal adalete ve gelir dağılımına dikkat etmesi gibi bazı bakımlardan övdüğünü görüyoruz.

19 Aristoteles'te kölelik ve savaş ilişkisini ele aldığımız bu kısım, şu çalışmamızın kölelikle ilgili kısmına dayanmaktadır: Çaksu (2007). Orada Aristoteles'in kölelikle ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir sunumu ve bizim değerlendirmemiz görülebilir.

20 Aristoteles köleyi öncelikle bir mülkiyet konusu ve araç olarak görür (*Politika* 1253b23-1254a8).

yürütme yetisine sahip olan kimse doğadan köledir.²¹ Aslında köleler akli idrak edemeyip sadece kendi içgüdülerini izleyen hayvanlarla karşılaştırılmalıdırlar. Evcil hayvanlarla köleler arasında pek bir fark bulunmayıp hepsi temel ihtiyaçları karşılama bedensel hizmet sağlarlar. Aristoteles'e göre aslında doğa özgür insanlar ile kölelerin bedenlerini de farklı yapmak istemiştir: Bedensel işlerde yararsız olan özgür kişilerin aksine, güçlü köleler gerekli kol gücüne dayanan işler için çok uygundur. Buna karşılık, özgür kişilerse şehir-devletindeki yaşamın çeşitli amaçlarına, savaşla barış arasında bölünen bir yaşama etkin bir şekilde katılmaya uygun olarak yaratılmışlardır. Elbette ki, doğanın bu niyetinin tersini gösteren durumlara da sıkça rastlanır ve bir özgür kişi bedenine ya da ruhuna sahip köleler de görürüz. Buradan Aristoteles şu sonuca varır: Bazıları doğadan özgür olduğu gibi, başkaları da doğadan köledir ve bu doğal köleler için kölelik hem yararlı hem de adildir.²²

Doğal köleliğin adil olduğunu savunan Aristoteles (*Politika*, 1255a3), hukuk ve adalette kölelik kavramına geçer. Bu konudaki çeşitli görüşleri ele alıp tartıştıktan sonra köleliğin faydalı ve adil bir sistem olduğu görüşünü teyit eder. Ona göre, aslında karşı görüşü savunanlar da bir açıdan haklıdır, çünkü "kölelik" ve "köle" iki farklı anlamda kullanılmaktadır, zira varlığı hukuktan kaynaklanan bir tür köle ve kölelik de mevcuttur. Savaşta yenilenlerin yenilere ait olduğu biçimindeki anlayışı destekleyen kanun buna hukuki temel sağlamaktadır. Bununla birlikte, birçok hukukçu buna karşı çıkmakta ve köleliği böyle bir gelenekle haklı göstermeye çalışan ilkeyi hukuka aykırı bulmaktadır. Bu hukukçular zor yoluyla boyun eğdirilen kişinin köle olması ve güce sahip olan kişinin onun üzerinde üstünlük ve iktidar kurması fikrini iğrenç bulmaktadırlar. Aristoteles'e göre, bilge kişiler arasında bu konuda görüş ayrılığı vardır. Bir yanda, geleneksel köleliği savunanlara göre, savaşta zafer kazananlar üstün olup bu nedenle, fethettikleri ülke ve insanları yönetmeyi hak ederler. Öte yandan bu görüşe karşı çıkanlarsa, önemli olanın güçte değil, erdemde üstünlük olduğunu ve savaş alanında zafer kazananların her zaman erdemli olmasının mümkün olmadığını savunurlar. Kısacası, her iki taraf da üstün olanın yönetme

21 Kölelik Yunan hayatının alışılmış gerçeklerinden biriydi. Hatta çok sayıda Yunanlı da köleydi ve bu yüzden diğer birçok Yunan felsefecisi gibi Aristoteles de, köleleşen ırkın biyolojik zaafı üzerinden bir kölelik teorisi geliştirecek durumda değildi. Biraz da bu sebeple, kölelik fikrinde ırk veya bedeni değil de, ruhu referans aldı (Cuffel 1966: 330).

22 Taylor (1955: 103) aynı şekilde bir zamanlar Evanjelik Protestanların da, önceleri Afrika'da kendi ülkelerinde özgür birer paganken yoksun oldukları kurtuluşa erme fırsatını artık yakaladıklarını ileri sürerek siyahların köleliğini savunduklarını belirtir.

hakkı konusunda aynı fikirdedir, ancak hangi tür üstünlüğün temel alınacağı noktasında birbirlerinden ayrılır. Bu tartışmadan Aristoteles'in çıkardığı sonuç, her iki tarafın da, iyilikte üstün olanın diğerlerini yönetmesi ve onların "efendi"si olması şeklindeki görüşü desteklediğidir.

Kölelik ile savaş arasındaki ilişkiyi tartışmayı sürdüren Aristoteles (*Politika*, 1255a21), kanunun bir tür adalet olduğuna inanan bazı insanların buna dayanarak savaş esirlerinin köleliğinin adil olduğunu savunduklarını belirtir.²³ Halbuki bu, ona göre, iki sebepten dolayı çelişkilidir: Birincisi, savaşın başlangıç nedeni hiç de adil olmayabilir. İkincisi, kölelik konumunu hak etmeyen bir kişinin gerçekten köle olduğunu kimse ileri süremez; aksi takdirde, köleler ve köle çocukları arasında, bir şekilde tutsak edilip de köle olarak satılan en soylu kişilere rastlayabilirdik. Halbuki Yunanlıların bu durumdaki soydaşlarına köle demeyip, bu deymi yalnızca aynı durumdaki Barbarlar için kullandığını biliyoruz. Aristoteles burada, kendi savunduğu "doğal kölelik" fikrini ifadeye yönelik bir arayış görmektedir, zira bu insanlar bazılarının her yerde köle, bazılarının her yerde özgür olduğuna inanmaktadırlar. Aslında Yunanlılar soyluluk konusunda da benzeri biçimde düşünürler. Yunanlıları mutlak olarak ve her yerde soylu görürlerken, Barbarları sadece kendi ülkelerinde soylu sayarlar. Böylece mutlak ve göreceli olmak üzere iki çeşit soyluluk ve özgürlüğün bulunduğunu varsayarlar.

Aristoteles'in eserlerinde, bilhassa *Politika*'sında onun kölelik ve özellikle de doğal kölelik hakkındaki görüşlerini yansıtan bazı çarpıcı ifadelere rastlıyoruz. Mesela o bir tür savaş sanatı veya av sanatı olarak gördüğü köle avcılığını şu şekilde teşvik etmektedir: Bitkiler hayvanların, bazı hayvanlar da diğerlerinin yararlanması için vardır. Hem evcil hem de vahşi hayvanlar insana hizmet ederler. Eğer doğa boş yere veya amaçsız hiçbir şey meydana getirmiyorsa, o halde bütün hayvanları insan için var etmiştir. Savaş sanatı da bir

23 Savaş sonucunda kölelik fikri ayrıca kabaca şu mantığa dayanıyordu. Yunanlılar için boyun eğme özünde kölelikti. Korkaklar savaşta ölümü seçmektense esirliği kabul ederler ve böylece köleliği hak ederlerdi. Köleler öзде korkak oldukları için, buradan çıkan sonuç, korkakların da köle olmaları gerektiğiydi (Cuffel 1966: 334). Aristoteles'te (*Politika*, 1334a11) de bunu andıran bir ifadeye rastlıyoruz: "Tehlikeye cesaretle karşı koyamayanlar, kendilerine saldıranların köleleri olurlar". Daha önceki devirlerde olduğunun aksine, klasik dönemde Yunanlılar genelde artık köleliği bir tür zorunluluk, kader, kötü talih veya tanrıların cezası olarak değil, insanın kendi yaptıklarının doğal bir sonucu olarak görüyorlardı. Köle yapılan kişi bunu hak ediyordu, çünkü özünde özgür insandan aşağı derecedeydi ve ne ruhi ne de ahlaki açıdan özgürlüğe layıktı. Felsefecilerin serbestçe düşünen ve kendi adına eylemde bulunan insana vurgusu, toplumsal şartlarla birlikte, kölelerin eski imajının değişmesine yol açmıştır diyebiliriz.

bakıma doğal bir mülkiyet edinme tarzıdır. “Avcılık bu sanatın bir parçasıdır;²⁴ ve yalnızca vahşi hayvanlar değil, doğanın başkaları tarafından yönetilmelerini amaçladığı, fakat onun bu niyetine boyun eğmeyen insanlar da avlanmalıdır, çünkü bu tür bir savaş doğal olarak adildir” (*Politika*, 1256b15).²⁵

Aristoteles’e göre, bir köle her ne kadar bir insan olsa ve bir derecede akli bulunsa da, yine de onun iyiliği yalnızca efendisine karşı olan görevlerini yerine getirmekten ibarettir. Düşünüp karar verme yetisi olmadığından, köle ‘bilgelik’, ‘cesaret’, ‘ölçülü olma’ ve ‘adalet’ erdemlerine sahip olamaz (*Politika* 1259b18 ve 1260a4). Aynı şekilde, köleler ve hayvanlar mutlu olamazlar, zira kendi seçimlerine göre yaşayamazlar (*Politika* 1280a25). Mutluluğu yaşaması mümkün olmayan köleler sadece bedensel zevklerin tadını çıkarabilirler.

Kölelerle ilgili olumlu-olumsuz bütün görüşlerine rağmen Aristoteles bütün kölelere sonunda bir gün özgürlüğe kavuşma umut ve ödülünün verilmesi gerektiğini düşünür (*Politika*, 1330a23). Nitekim kendi vasiyetnamesinde kölelerinin satılmasını engellemiş ve *Politika*’da salık verdiği gibi birkaçının özgürlüğe kavuşmasını sağlamıştır.²⁶

Sonuç

Aristoteles’in savaşla ilgili ve savaşın hangi durumlarda haklı olabileceği konusundaki görüşlerini inceledik. Genelde savaş barış yolunda bir araç olarak görmesi ve savaşın amacının barış olduğunu veya olması gerektiğini savunması düşünce tarihine önemli bir katkı olup kendisinden sonraki düşünürlere de adil savaş teorilerini geliştirmede yardımcı olmuştur. Ancak Aristoteles’in adalet anlayışı ve uygulaması kendisini bazı ilginç görüşlere de sevk etmiştir. Felsefecimiz zorla bir halkı yönetmenin adaletle aykırı olduğuna inandığı için, fetih savaşlarının çoğu durumda haksız olduğunu belirtirken, buna karşılık Yunanlıların birliğini ve üstünlüğünü sağlamaya yönelik fetih savaşlarını ise büyük ölçüde haklı görmektedir. Benzeri şekilde doğal köleliği desteklemekte ve

24 Dawson (1996:15)’e göre, Aristoteles (*Politika* 1.8’de) savaşın avlanmanın bir dalı olarak ortaya çıktığını öne sürer.

25 Fakat Aristoteles başka bir yerde (*Politika*, 1333b37), savaşın amacının, öyle bir kaderi hak etmeyen insanları köleleştirmek olmadığını açıkça belirtir.

26 Ancak yalnızca doğal köleliği savunduğu ve buna kendince felsefi bir zemin ve meşruiyet sağladığı halde, Aristoteles Yunan dünyasında veya bilinen başka bir toplumda uygulandığı şekliyle köleliğe meşruiyet sağlamada pek de başarılı değildir. Kendisine bu konuda birçok eleştiri getirilmiştir. Savaşla ilgili olarak bir tanesini anmak gerekirse, Copleston (1946: 353) onun bir yandan köleliğin tarihi kökenini (fetih) reddederken, öbür yandan felsefi bir meşrulaştırma çabası içine girdiğini ileri sürmüştür.

savunmakta ve hatta savaşlar yoluyla köle avcılığını teşvik etmektedir. Bu ve benzeri görüşler onun kapsamlı ve tutarlı bir adil savaş teorisi geliştirmesine engel olmuştur. Öte yandan, Aristoteles'in teorik temelini ve Yunanlılar arasında olmasını arzuladığı şekliyle adil savaş fikrini evrensel ölçekte düşünür ve değerlendirirsek, bir adil savaş teorisine temel oluşturabilecek önemli prensipler ortaya koyduğunu görürüz.

Özet

Aristoteles ve Adil Savaş Teorisi

Adil savaş teorisi savaşın bazen ahlaki açıdan doğru olabileceğini savunur. Aristoteles'te de adil savaş görüşüne rastlıyoruz. Aristoteles savaşın amacının barış olduğunu bildirir. Ona göre, savaş yalnızca bir araçtır ve barışa hizmet ettiği sürece bir değeri olabilir. Kendisi savunma savaşlarını haklı bulurken, fetih savaşlarının ise çoğu durumda haksız olduğunu savunur, zira zorla bir halkı yönetmenin adalete aykırı olduğuna inanır. Bu bakımdan bir adil savaş teorisine temel oluşturabilecek önemli prensipler ortaya koyar. Ancak, doğal köleliği desteklemesi, köle avcılığını teşvik etmesi ve Yunanlıların birliğini ve üstünlüğünü sağlamaya yönelik fetih savaşlarını bir ölçüde haklı görmesi, bugün anlaşıldığı şekliyle, adil savaş teorisine aykırı düşen görüşlerdir.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, savaş, barış, adalet, adil savaş.

Abstract

Aristotle and Just War Theory

The just war theory argues that war sometimes can be moral and just. We see some sort of just war theory in Aristotle as well. He states that the aim of the war is peace. War is a mere means and can have some value as long as it serves peace. While Aristotle finds defensive warfare just, he believes that wars of conquest are to a great extent unjust, as it is unjust to rule a people against its will. Thus he puts forth important principles which might serve as a basis for a just war theory. However, he has some other views which go against the concept of just war, and these include his support of natural slavery, his encouragement of slave hunting and his support for some wars of conquest in the service of Greek unity and superiority.

Key words: Aristotle, war, peace, justice, just war.

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (1985) *Nicomachean Ethics*. çev. Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- ----- (1995) *The Politics*, çev. Ernest Barker, ed. R.F. Stalley, Oxford ve New York: Oxford University Press.
- ----- (2004) *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ----- (2005) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç.
- BELLAMY, Alex J. (2006) *Just Wars: From Cicero to Iraq*, Cambridge (İngiltere) ve Malden (ABD): Polity Press.
- CLAUDE, Inis L. Jr. (1980) "Just Wars: Doctrines and Institutions", *Political Science Quarterly*, cilt 95, sayı: 1, (Bahar, 1980), ss. 83-96.
- CONNOR, W.R. (1988) "Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression", *Past and Present*, sayı: 119, (Mayıs, 1988), ss. 3-29.
- COPLESTON, Frederick S.J. (1946) *A History of Philosophy*, cilt 1: *Greece and Rome* (9 cilt), New Jersey: Paulist Press.
- CUFFEL, Victoria (1966) "The Classical Greek Concept of Slavery", *Journal of the History of Ideas*, cilt 27, sayı: 3, (Temmuz – Eylül, 1966), ss. 323-342.
- ÇAKSU, Ali (2007) "Aristo'da Yabancı Düşmanlığı", *Kutadgu Bilig*, sayı 12, (Ekim, 2007), ss. 61-76.
- DAWSON, Doyne (1996) "The Origins of War: Biological and Anthropological Theories", *History and Theory*, cilt: 35, sayı: 1, (Şubat, 1996), ss. 1-28.
- DEFOURNY, Maurice (1975-79) "The Aim of the State: Peace", *Articles on Aristotle*, cilt 2: *Ethics and Politics*, New York: St. Martin's Press.
- DE LAIX, Roger A. de Laix (1974) "Aristotle's Conception of the Spartan Constitution", *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, ss. 21-30.
- GILBERT, Alan (1986) "Moral Realism, Individuality, and Justice in War", *Political Theory*, cilt 14, sayı: 1, (Şubat, 1986), ss. 105-135.
- GOLDSTEIN, Leslie Friedman (2001) "Aristotelian Theory of Revolution: Looking at the Lockean Side", *Political Research Quarterly*, cilt 54, (Haziran, 2001), ss. 311-331.
- GREEN, Peter (1992) *Alexander of Macedon, 356-323 B.C. A Historical Biography*, Londra: University of California Press.
- HAMILTON, J. R. (1965) "Alexander's Early Life", *Greece & Rome*, Second Series, cilt: 12, sayı: 2, Alexander the Great (Ekim, 1965), ss. 117-124.
- HARLE, Vilho (1998) *Ideas of Social Order in the Ancient World*, Connecticut: Greenwood Press.

- HERACLITUS (1994) *The Complete Fragments*, çev. ve yorumlar William Harris,
- <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf> (5.1.2010)
- HERRMANN-OTTO, Elisabeth (1998) “Verfassung und Gesellschaft Spartas in der Kritik des Aristoteles”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, cilt 47, sayı 1, ss. 18-40.
- HUTCHINSON, D. S. (1996) “Ethics”, in *Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- KONSTAN, David (2007) “Anger, Hatred, and Genocide in Ancient Greece”, *Common Knowledge*, 13:1, ss. 170-187.
- MANICAS, Peter T. (1982) “War, Stasis, and Grek Political Thought”, *Comparative Studies in Society and History*, cilt 24, sayı: 4, (Ekim, 1982), ss. 673-688.
- NORTHEGE, F. S. (1967) “Peace, War, and Philosophy”, *Encyclopedia of Philosophy* (2nd edition).
- OBER, Josiah (1999) *The Athenian Revolution*, Princeton: Princeton University Press.
- OREND, Brian (2005) “War”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/war/> (15.9.2009)
- PLATON (1997) *Republic*, çev. John Llewelyn Davies ve David James Vaughan, Hertfordshire: Wordsworth.
- ----- (2004a) *The Laws*, çev. Trevors J. Saunders, Londra: Penguin Books.
- ----- (2004b) *The Statesman*, çev. Benjamin Jowett, <http://classics.mit.edu/Plato/stateman.html> (1.1.2010)
- ----- (2007) *Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- REGAN, Richard J. (1996) *Just War: Principles and Cases*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- TAYLOR, A.E. (1955) *Aristotle*, New York: Dover Publications.

PHAİDON'DA ÖLÜM, FELSEFE VE HAKİKAT

Musa DUMAN*

I- Giriş**

Platon, *Phaidon*'da, bize ölüme yönelik bir düşünsellikle sıkı sıkıya ilintili bir felsefe tasarımı sunar. Felsefe her noktasında ölüme ilişkin bir bilinç üzerine inşa edilmiştir ve bu haliyle, süregelen bir ölüme hazırlanma pratiğidir. Bununla birlikte, bu tema çok yeni de değildir; *Sokrates'in Savunması* diyalogundan aşınayız ona. Bu diyalogda ölüm korkusunun makul bir şey olmadığı anlatılıyor bize; bilmediğimiz bir şeyden korkmakta nasıl haklı olabiliriz ki? Korku bilgiyi öngerektirir. Her ne kadar Platon Sokrates'e ölümün bir esenlik olabileceğini (40c) söyletse de, bir bütün olarak *Sokrates'in Savunması*'ndaki söyleşmenin bağlamı ve ruh hali ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü hakkında derin bir belirsizlik duygusu telkin etmektedir. Oysa *Phaidon*'da *Sokrates'in Savunması*'na hakim olduğunu gözlediğimiz bu bilmezlik ve belirsizlik halinden neredeyse hiçbir iz kalmamaktadır. Bunun en muhtemel nedeni iki diyalogun farklı dönemlere ait olmasıdır; *Sokrates'in Savunması* sokratik döneme aitken, *Phaidon* tipik bir platonik dönem diyalogudur. *Phaidon* ölümün olumsuz ya da korkulası bir şey olmadığını savunur, ama bunun nedeni onun biz "filozoflar" için bilinmez kalması değildir, tam tersine bizim için artık tümüyle olumlu bir olgu olarak, ruhun bedenden, beden zincirlerinden özgürleşmesi olarak bilinmekte olmasıdır. Gerçekten de *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğü lehine bir "kanaat" ile ve bu kanaati temellendirmeye yönelik bir dizi argüman ile karşılaşırız. Ayrıca, Gallop'ın da işaret ettiği gibi, "*Phaidon*'ın sıkıca bağlantılandırılmış savları *Devlet*'teki (608c-611a) ve *Phaedrus*'taki (245c-246a) münferit ve oldukça farklı türden ölümsüzlük kanıtları ile keskin bir şekilde zıtlık arzeder."¹ İddia

* Yard.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

** Bu makalede hepsi de İngilizce olan dört farklı *Phaidon* çevirisi kullandım ve aynı zamanda yapabildiğim ölçüde Grek orijinalini (Loeb edition) takip etmeye çalıştım. Çeviriler şunlar: B. Jowett (Plato 1992), G.M.A Grube (Plato 1997), D. Gallop (Plato 2002), ve H. N. Fowler (Plato 2005). Belli bir alıntıyı kullanırken Platon'un anlamını en iyi yakaladığını düşündüğüm çeviriye tercih ettim ve bunu parantez içerisinde belirttim. Türkçe çevirilerin hepsi bana ait. Ayrıca değerli meslektaşım ve dostum Yrd. Doç. Dr. C. Habip Türker'e bu makaleyi dikkatle okuyup getirdiği titiz eleştiri ve öneriler için teşekkürü bir borç bilirim.

edilebilir ki *Phaidon* diyalogu platonik metafizik diye bilinegelen şeyin tüm bir çekirdeğini içermektedir; ruhun ölümsüzlüğü, ruh ve beden arasındaki karşıtlık, hakikatin engeli olarak beden, ruh için en yüksek itina anlamında felsefe, nihai gerçeklikler olarak idealar, hatırlama olarak öğrenme vs. Bu fikirlerin tüm bir bağlamı içerisinde, şunlar sorulabilir; *Phaidon*'un ölümlerle ilişkimizin bu ilişki bir kez üstlenildiği takdirde, hakikat anı olduğu ve ölüme yönelik köklü bir tavır tarafından biçimlenen bir hayatın hakikat için anahtar olduğu yollu tezi nasıl anlaşılabilir? Temel hakikat deneyimimizi ölümün çarpıntısı ile kopmaz bir şekilde bağlantıya sokan böylesi bir konunun ima ettiği ana noktalar nelerdir? Neden felsefenin ifası ve yetkinliği, en önce, ölümün kucaklanmasına dayanmaktadır? Ölüm deneyimi bizi nasıl bedenden özgürleştirmekte ve böylece hakikate yönelik özgürlüğü tesis etmektedir?

Bu soruların *Phaidon*'a yönelik herhangi bir ciddi çalışmada dikkatle ele alınması gereken sorular olduğuna inanıyorum. Bir yandan, Platon ölümlerle ilişkimizi bedenın saptırmalarından, aldatıcı etkilerinden ve müdahalelerinden kurtulmanın yegane zemini olarak görmekte, öte yandan ise felsefeyi sadece zamandışı idealara yönelmiş, onların bilgisi olarak tamlığına ve ereğine varacak saf *theoria* olarak, yani mutlak zamansızlığında saf varlığın seyri olarak düşünmektedir. Platon *Phaidon*'da biri zamanlılığa (ölüme) diğeri zamansızlığa (öncesiz-sonrasılığa) vurgu yapan bu iki boyutu nasıl bağlantılandırıyor? Burada ölümün felsefi pratik için önemini merkeze alan bir *Phaidon* yorumu sunuyorum. Ayrıca felsefe tarihinden bazı karşılaştırmalar yaparak Platon'un konumunu daha açık kılmaya çalışıyorum. Buna göre, söz konusu diyalogun anahtarını şöyle bir tez oluşturmakta; bizzat belli bir ölüm bilinci ya da deneyimi felsefeye asli kimliğini veren, felsefeyi ne ise o kılan, başka her tür şeyden ayıran etken olmalıdır. Bu tezi ayrıntılarıyla inceleyelim.

II- Yakınlaşmaktaki Ölüm

Phaidon bağlamı Sokrates'in yargılanması ve idamı olan yedi diyalogdan birisidir. Burada Sokrates'in yakınlaşmakta olan bir ölümün gölgesinde konuştuğu ortadadır ve bu nedenle bir ölüm psikolojisinin tüm bir diyaloga sirayet etmiş olduğunu varsaymak yerinde olacaktır. *Phaidon*'un tartışması, filozofun,

1 D. Gallop, introduction, *Phaedo*, trans. David Gallop, Oxford, Oxford Clarendon Press, 2002, s.103.

“bilgelik aşığının”, ölümden korkmaması ya da kaçmaması gerektiğı, bilakis onu kucaklaması gerektiğı savı ile başlar: “...felsefenin ruhuna sahip birisi ölmeye can atacaktır...” (60d1-2, Jowett s. 59), “felsefenin hakiki tilmizi... hep ölümün ve ölmenin peşinden koşacaktır” (64a5-8, Jowett s. 61). Bu, Sokrates’in dostlarında şaşkınlığa neden olur; ölmeye yönelik bir arzu ve heyecan ifade eden bir iddianın nasıl bir anlamı olabilir? İntiharın kabul edilemezliğini varsayarsak (Sokrates’in intiharı reddetmek için sunduğı argümanın akla yatkın olup olmadığını bir kenara koyalım) bu iddia, Simmias’ın verdiği karşılığın (64b1–5) da ima ettiği gibi, filozofların ölüme özlem duyan, ölmeye yakın duran ve ölmeye layık bir hayat yaşadıklarını, yaşamaları gerektiğini söylemeye gelmektedir. Simmias ayrıca tüm toplumun filozoflar hakkındaki bu şeyin farkında olduklarını söyler. Sokrates sonucu kabul eder ancak şunu ekler:

Evet, onların söyledikleri doğrudur, Simmias, ancak kendilerinin bunun farkında oldukları iddiası değil; çünkü onlar hakiki filozofların ne anlamda ölüme yakın durduklarının ve ona layık olduklarının, ve ne tür bir ölüme layık olduklarının farkında değiller (64b6-10, Gallop).

Hakiki filozoflar ölümü arzu ederler ve ona layık olurlar, fakat bunun ne anlamda olduğu ve nasıl bir ölüm olduğu sıradan insanlar için, toplum (*polloi*) için tastamam bilinemez bir şey olarak kalır.

Bu noktadan sonra, diyalogun geri kalanının, ana hatları itibariyle, ölüme yönelik bu tür bir ilişkiyi ve anlayışı (filozoflara has olan ve yığınlara [*polloi*] yabancı olan) serimleme ve temellendirme gayesini taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca, Platon’un birçok diyalogundan (en başta, muhtemelen, *Devlet*) şunu biliyoruz ki filozoflar ve yığınlar ayrı dünyalara ait. Ama bu çelişkili değil mi? Eğer bir açıklama gerçek bir açıklama olacaksa, tüm insanlara hitap etmeli ve potansiyel olarak tüm insanlar için, filozof ya da değil, anlaşılır olmalıdır. Platon’un niyeti, bununla birlikte, farklı türden gibi görünmektedir. Platon zımnen şunu varsayar gibidir: ölüm üzerine böylesi bir söylem dinleyiciler ya da konuşmacılarda hakiki bir felsefi deneyimin meydana gelmesine hizmet edecek en yüksek potansiyele sahip olacaktır. Bu şimdilik büyük ölçüde felsefenin alanının dışında olan bu insanları felsefenin alanına sokacak, onları sahici anlamda filozof kılacak biricik deneyimi başlatabilir. Filozofu aslen neyin harekete geçirdiğini, yani ölüm sorusunu idrak etmeleri keskin bir ölüm deneyimi ile belirlenen felsefenin alanına girmelerini mümkün kılacaktır. Bunun nedeni ger-

çek anlamda felsefenin ölüme yönelik bir derin düşünmede ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla şunu anlamak önemlidir: *Phaidon* ölüm üzerine böyle bir köklü düşünmeyi temelde felsefeye bir giriş olarak tasarlıyor ve üstleniyor, çünkü felsefe esas itibarıyla ölüm üzerine bir düşünme teşebbüsü olarak kalır; öyle ki “ölüm üzerine felsefe yapmak” ibaresi salt bir totolojiye karşılık gelir.

Sokrates’in yukarıda alıntılanan ifadesi, iddia edilebilir ki, tüm diyalogun belkemiğidir. Bunun hemen akabinde ruh-beden ayrımının çerçevesini oluşturduğu bir tartışma başlar. Gerçekliğimizi oluşturan ruhumuz doğası bakımından ölümsüzdür, o zaman fiziksel ölüm ruhumuza hiç dokunmaz. Tam aksine o, ruhun bedenden ayrılması, kurtuluşudur. Ruh-beden ayrımı, formlar (idealar) ve duysal nesnelere ayrımının bir parçası olan bu ayrım, *Phaidon*’da karşılaştığımız hemen tüm argümanların zeminini oluşturmaktadır. Ruh özünde düşünsel/ reel bir boyutken, beden karanlık maddi bir duyu makinesi izlenimini uyandırmaktadır. Felsefe, temelde, ruha yönelik bir itina olarak bu bedensel dünyada değil, öteki dünyada, idealar dünyasında, evinde olan insanın gerçekliğinin inkişaf ettirilmesi ve saflaştırılması işidir. Felsefe ölüme hazırlık olarak öteki dünyaya, ruhun kendi evine bedensel kirlenmeden arınma yoluyla hazırlıktır. Platon’un savının ima ettiği şey (yukarıdaki alıntıda ifade edilen) “ölüme liyakati” bu arınmanın getirdiğidir ki bu da ancak düşünsel öz olarak ruhun bakışını sadece idealara yönlendirmekle gerçekleştirilebilir. Ruhun duysal olandan korunması gerekir; ruhun bağımsız, özgür, arı kılınması için bedensel itkilerin hâkim olduğu bir hayattan uzak durması zorunludur, çünkü bunlar onun düşünsel kapasitesini zayıflatırlar, kendi gerçek özünü hayatiyete geçirmesini engellerler. Ruhun gerçek özü, mutluluğu (*eudaimonia*) ve erdemi (*arete*) hakikatin “seyri”i (*theoria* ve *idea* bu seyri ima eder) ile ilgilidir. Ruh bedeni aşmadığı sürece hakikatin seyrangahı olarak kendi özüne varamaz, çünkü beden görüyü karartmaktadır. Kısacası, Platon bu felsefi temaşa (*theoria*) hayatının bir tür çileciliği gerektirdiğini, gerçek felsefenin ancak bedene gem vurulduktan sonra başlayabileceğini savunur görünmektedir.

Dolayısıyla Sokrates filozofun ölüme ilişkin radikal bir deneyim ile daha- sı ölüm neşesi ile belirlenmiş birisi olduğuna kanidir. Buna göre, filozof ölümün karanlık bir olay olmadığını, dipsiz bir kuyu (abyss) olmadığını, aksine bizi ölümden sonra bekleyen ruhun gerçek hayatı olduğunu, ölümden sonrasının

yalnızca “aydınlanmış” ruhlara (yani, filozoflara) uygun “aydınlık” bir dünya olduğunu bilmekte olan kişidir.

Hakiki bir filozof olarak yaşamış olan kişinin ölmek üzereyken neşeli olmak için gerekçesi vardır ve ölümden sonra öteki dünyada en yüce iyiye nail olmayı ümit edebilir (63e10-64a3, Jowett s. 61).

Öyleyse mümkün en yüce iyilik bu dünyada değil ötekinde. Filozof böylece karakteristik olarak kendisini olabildiğince bu dünyadan çekip çıkarmaya çabalayan öte-dünyalı bir figür olur çıkar, zira o, kendisi için nihai iyiyi aramaktadır. Platon’un ölüme yaklaşımında ölümden sonrasına ilişki olarak esaslı bir iyimserliğin hâkim olduğunu ve Platon’un ölüme yönelik olarak sergilediği düşünsel angajmanın karakterinden büyük ölçüde bu iyimserliğin sorumlu olduğunu görmek gerekir. Nihayet, eğer varlığın kendisi, tüm gerçeklik (yani, idealar) özü itibariyle iyi ise (“iyi”, *to agathon*, en yüksek ideadır), Platon açısından ölümden sonrasının da bunun bir devamı olması son derece doğaldır.

Bu anlamda, doğum ile ruhun bedene düşmesi, bedene hapsolması başlıyor. Bedenle sınırlanmanın unutmaya olduğu yerde, bedeni aşmak hatırlama (*anamnesis*) olmalıdır. Düşünme ve öğrenme hatırlayıcıdır ve hatırlanan (yani, idea) ruhun kendi gerçekliğine zaten verilmiş olandır. Şunu biliyoruz ki Platon söz konusu unutmayı fiziksel doğumun/ bedenleşmenin yarattığı bir sonuç olarak yorumlamakta. *Theoria* hayatı çileci bir hayat, bedeninin cazibe ve dürtülerine karşı yürütülen bir hayat olması itibariyle, bedeninin üstesinden gelme ve eş anlamlı olarak, unutmusluğu aşma girişimidir de, yani hatırlayıcı bir hayattır. Şu halde, böylesi bir hatırlayıcı-seyri (*theoria*)-çileci bir yaşam için ölüm bir dönüş ve yükseliştir.

Hatırlanacağı üzere Sokrates, diyalogun başında, hakiki filozofların ölümlü hoşkarşılama gerektiğini öne sürdüğünde, bu, dostlarında bir infiale neden oldu. Apaçıktır ki eğer ölüm her şeyin sonu, yokoluş olsaydı, Sokrates’in bu iddiası saçma ve hatta patolojik olurdu. Hakikaten de, Sokrates tüm bir diyalog boyunca bu tür bir varsayıma meydan okur ve bizim ölüme ilişkin olarak gösterdiğimiz düşüncesizliği sorgular. Şunu der: “Ölüm insanlar tarafından çoğun büyük bir kötülük olarak telakki edilir” (68d5–6, Jowett, s. 66). Ferit Güven’in de *Phaidon*’daki ölüm konusu ve bunun felsefi önemine ilişkin olarak iddia ettiği gibi: “felsefi angajman olağan ölüm anlayışının yerinden edilmesini gerekli

kılar.”² Platon *Phaidon*’da bizleri tüm bir ölüm sorunu üzerine kafa yormaya çağırırken, amacı sadece ölümün karanlık bir son olmadığını göstermek değil, fakat aynı zamanda ölüm konusundaki düşüncesizliğimizin gerçekliğe düşünce-
li bir karşılık verme anlamında felsefeyi neredeyse imkânsız kıldığını görmemi-
zi sağlamak. Bu, felsefeyi imkânsız hale getirir çünkü söz konusu düşüncesizlik
kaçınılmaz olarak felsefenin genel düşüncesizliği olarak bize dönecektir. Daha
doğrusu, o, sahip olduğumuz düşünme biçiminin içerdiği düşüncesizliğin teme-
linde yatmaktadır. Aslına bakılırsa, Platon’un bakış açısı, bir bütün olarak ele
alındığında, bu iki yönün derin bir anlamda bağlantılı olduğunu ima etmektedir:
böylesi olumsuz bir ölüm algısı (bizlerin olağan ölüm algımız) gerçekte dün-
yaya içkin olan derin bir anlamsızlığı telkin etmektedir ki bu zeminde düşünce
dolu bir soruşturma olarak felsefe pek az anlam ifade edecektir, boş ve tekinsiz
bir “olumsuzluk” üzerinde büyüyecektir, yani gerçekte hiç de büyümeyecektir.
Bir tür nihilizm bu durumda kaçınılmaz olarak varlıklarla ilişkimizde hüküm
sürecek ve onu belirleyecektir. Düşünen özümüzün ifa edilmesi için, anlamlı
bir dünyanın bize açılması için (ya da dünya hakkındaki anlam önkabulümüzün
haklı olabilmesi için) ölüm ve dolayısıyla onunla ilişkimizin derin bir mana
içermesi hem de anahtar bir potansiyele sahip olması gerekir. Bu nedenledir ki
Platon *Phaidon*’da ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama ihtiyacı duyuyor. Bununla
birlikte, bu kanıtların başarılı olup olmadığı ya da ne kadar başarılı olduğu ko-
nusuna burada girmemize gerek yok.

Platon’un buradaki tezi Heideggerci bir çerçevede yorumlanabilir mi?
Heidegger bizlerin varoluşumuza ve kendi asli özümüze (*Eigentlichkeit*) iliş-
kin tam bir kararlılığa ancak varoluşumuzun temelinde yatan ölüme yönelik
hareketimizi (*Sein zum Tod*) üstlenirsek varabileceğimizi söyler. Ölümün temsil
ettiği şey teselli edici hiçbir manipülasyona başvurmaksızın yüzleşmek zorunda
olduğumuz saf olumsuzluktur. Kendi varlığımın radikal sahiciliğini kazanmamı
ancak bu sağlayabilir. Bir diğer deyişle varoluşumun gerçek anlamda sahici
imkânlarına gözlerimi açmamı ancak ölüm sağlayabilir. Ölüm böyle bir fonksi-
yona tamı tamına saf olumsuzluğu sayesinde sahip olabilir.³ Oysa Platon, gör-
düğümüz gibi, ölüme saf olumsuzluk olarak bakmaz (en azından, felsefi ruhlar
açısından). Aksine, onu beden zincirlerinden özgürleştikten sonra ruhun kendi

2 Ferit Güven, *Madness and Death in Philosophy*, SUNY Press, New York, 2005, s. 16.

3 M. Heidegger, *Sein Und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, § 47, § 51.

evine dönüşü olarak, maddenin karanlık dünyasından ideaların aydınlığına geçiş olarak değerlendirir. Böylece bu hakikati görmüş olan filozof ölüme büyük bir umut ve neşe ile bakar, bu dünyayı, yeryüzünün cazibelerini, albenilerini, illüzyonlarını, aldatmacalarını değil, öteki dünyayı arzular; çünkü hakiki varlıkla (idealar) dolaysız bir birliktelik ruhun en yüksek mutluluğu ve tamlığıdır. Heidegger'de tüm imkânlarımın sonu olarak ölüm benim için tanımlayıcı bir sınırdır, Platon'a göre ise özel olarak tüm hayatım boyunca kendisi için hazırlanmam gereken, ruhumu odaklamam gereken bir başlangıç noktası, bir eşik, bir gayedir. Dolayısıyla Heidegger'in Dasein'ı ölüme çarpıp ölümün travmatik darbesiyle hayata geri dönüp, kendi "sahici" benine sarılırken, Platon'un filozofu (*aner filosofhon*) hususen ölümden devşirilmiş ve ona angaje olmuş bir düşünsellik ya da bilinç olarak hep ölüme asılı kalır.

Kendisi benzeyenin, görünmez, tanrısal, ölümsüz ve bilge olanın yanına gider ve oraya vardığında mutludur, hata ve aptallıktan, korku ve azgın sevgilerden ve tüm diğer insani marazlardan kurtulmuştur... Hakikatin içinde yaşar, tanrılarla ve zamansız... (81a2-8, Fowler).

III- Ölüm, Erdem, Angajman

Aslında, *Phaidon*'da, satır aralarında (mesela, *Protagoras*'ta gördüğü-müzden) çok değişik bir cesaret yorumu buluyoruz; burada Platon cesaretin esasını ölüme yönelik yaklaşımımızla, ölüm deneyimimizle temelde bağlantılı bir şey olarak tasarlıyor. Bir kişinin gerçek anlamda cesur olması, saf bilgelik (*sophia*) ve mutluluğu (*eudaimonia*) ancak öteki dünyada bulabileceğini bilerek (68b), ölümden korkmaması ve ölüm için arzu duyması olarak ancak düşünülebilir. Bunu, Platon'un filozofları ölüm karşısında mükemmel anlamda korkusuz kişiler olarak nitelediği 68 b ve c'de görebiliyoruz. Bu bağlamda, Sokrates'e sunları söyler:

O zaman Simmias ... şu cesaret denilen şey özellikle filozofların ayırıcı özelliği değil midir? (68c2-4, Fowler).

Devamında Platon sadece cesareti değil, itidal ve sakınımı (*sophrosyne*) da ölümlerle doğru bir ilişkiye, yani ölümden korkmazlığa ve/veya ölüme istekli oluşa, yani filozofa has tavra atfeder (68c, d, e, and 69a). Gerçekten de Platon burada her türden gerçek erdemın en çok ölümün neliği hakkında radikal bir aydınlanma yoluyla ulaşılabilir olduğunu önerme noktasına gelir.

Öte yandan, saf bilgelik zihinsel hayatın duyusal cazibelerden özgür kılınması yoluyla, yani bedensel işlevlere bağımlılığımızı ortadan kaldırmak yoluyla mümkün olduğuna göre, onun bu dünyada tam olarak mümkün olmadığı

açıktır. Ancak yine de bedene bağımlılığımızı en aza indirebiliriz ve bu ölçüde de bilgeliğe ya da bilgiye (*episteme*) yaklaştığımız söylenebilir ki bu erdemle özdeştir. Platon'un savı muhtemelen şunu telkin ediyor: hayatımızda aktif olarak ölümü tatbik ettiğimiz ölçüde ancak bu en aza indirmeyi gerçekleştirebiliyoruz. O zaman, çileci bir hayat ölümü tatbik etmenin doğal bir sonucu olarak ve dolayısıyla bizzat felsefenin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkıyor. Zira Platon'a göre gerçek bir felsefe ölümün tatbiki olmalı. Ölümle ilişki bizi yudan düşünce alanına, sonlu ve geçici dünyadan, ölümsüz ve saf nesnelere sonsuz dünyasına götürüyor. *Theoria*'ya ehil olan tek varlık ölüm ile ilişki kurabilen, ölümü soru konusu yapabilen varlık olmalıdır.

Platon *Sofist*'te felsefeyi sofizmden esas olarak neyin ayırdığını açıklatırmaya girişir. Temelde bir sofistin tüm yaptığı şey bir filozof görüntüsü vermektir. Gerçek anlamda felsefeyi tatbik etme kaygısı sofiste yabancıdır. Tüm gücünü bu "filozof görünme" noktasında gösterdiği maharete, becerilere borçludur. Bunun anlamı sofistin gerçekte felsefenin ve düşünmenin sahici taleplerinden sinsice kaçıyor olmasıdır. Felsefeyi sofizmden nasıl ayırmamız gerektiği sorunu Platon'un diyaloglarının başat temalarından birisidir. *Phaidon*'da da bu sorunun cevabına ilişkin bir ipucu bize sezdirilir. Felsefe hakikat için derin bir adanma ya da angajmandan doğan bir arayıştır; öyle ki felsefe, eğer ölüm bu arayışın tanımlayıcı momentu olmasaydı mümkün olamazdı. Felsefe yalnızca ve yalnızca ölüm temelinde ve ölümün açtığı ufuk ile yapıldığında saf olanın, ideaların, *philosophia*'nın dünyasına girmek için gerekli olan saflığa erişebilir. Bu saflık bedenın yanılısamlarına ve saptırmalarına karşı duran, onun zihnin görüşünü çeşitli biçimlerde karartan etkisine uyanık olan yılmaz bir irade ya da kararlılık olarak yorumlanabilir. Filozofun ölüme yakın durması bedene uzak durmasını sağlar ve bu yolla kendisini bedende ve dünyada kaybolmaktan korur. Ölümün düşüncede ve düşünce yoluyla üstlenilmesi felsefi etkinliği tam olarak mümkün kılan bir görüş berraklığı yaratır. Ruhun kazandığı bu görüş berraklığı ruhun asli anlamda kendisine ait bir iş olan *theoria* için, ideaların temasası için onu hazır ve müsait kılar. Entelektüel etkinlik ruhun tek gerçek işlevi olduğuna göre, ruh da temelde hakikat ile ilişkimiz olarak, bizim hakikatle ilgili boyutumuz olarak anlaşılmalıdır. Ruh kişinin gerçek özü olması hasebiyle (115b1-116a1), bizim insani özümüz de hakikatle ilişkililik olarak anlaşılmalı-

dır. Ancak öyle görünüyor ki yalnızca filozof tüm insanların sahip olduğu fakat bedende kaybolmuşluk nedeniyle “unuttuğu” bu özün ifasına yönelik gerçek bir kaygıya sahip. Eğer beden ruha karşı etkide bulunmasının tüm biçimleri içerisinde, hakikatin önündeki tek engel ise, o zaman filozofu karakterize eden ölümün düşüncede üstlenilmesi de bedenün önündeki tek engeldir. Ölümle böyle bir ilişki, şu halde, ruh için özsel olana, yani onun hakikat misyonuna yer açan yegâne faktör olarak belirlemektedir.

Filozof, felsefî ruhun ölümü tatbik etmek suretiyle bedenden kurtulup, özgürleşip en yüksek mutluluğa erdiğini (“tanrılarla ikamet etmek” 69c10, “sonsuzca hakikatte yaşamak” 81a7) bir tür tecrübî (experiential) kesinlikle bilmektedir. Öte yandan, ima olunan diğer bir nokta ise şudur: bir ruh için bedenün zincirlerinde tekrar hapsolmaktan daha büyük bir ceza düşünülemez (ki Platon’a göre felsefî olmayan, yani aydınlanmamış ruhların başına da tamı tamına bu gelecek). Gördüğümüz gibi *Phaidon*’un en temel savlarından bir tanesi ölümü tatbik etme olarak ve ölüme hazırlanma olarak felsefenin bizi dünyaya gelince düştüğümüz beden hastalığından kurtarıyor oluşuydu. Gerçekten de *Phaidon*’da felsefî pratiğin duyusallığın yarattığı patolojiyi tedavi edici bir şey olarak bize sunulması dikkati çeker. Hem geç dönem Wittgenstein’in hem de Platon’un felsefî etkinliği tedavi edici olarak ele almaları, ama bunu neredeyse tam zıt nedenlerle savunmaları ilginçtir. Wittgenstein için bu etkinlik esas olarak metafizik olandan (“gündelik dil” temelinde yürütülen) kurtaran bir tedavidir.⁴ Oysa Platon için aynı etkinlik (metafizik temelde, yani idealar temelinde yürütülen) fiziksel/ bedensel olandan kurtaran bir tedavidir.

Hakiki erdem, yukarıda tartışıldığı gibi, zorunlu olarak ölüme yönelik ve ölümle birlikte neyin geleceğine yönelik pozitif bir bilinç içermelidir; böyle olmayan her türlü erdem gerçekte erdem falan değildir, yalnızca onun “boyalı taklidi”dir (69b9). Erdem ölümle bir ilişkinin zorunlu olarak aracılık ettiği bilgelik ya da bilgi ise eğer, hakikat ölümü tatbik etmenin kazandırdığı bir saf-laşmadan doğmaktadır (69b-c). Dolayısıyla, Platon’da zihinsel temaşa, ya da seyr (*theoria*), saf-laşma (*katharsis*), ölümü tatbik etme (*melei thanatou*) ve ruha yönelik itina (*melei tes eauton psukhe*) eşanlamlı olgular olarak belirlemektedir.

4 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1963, s. 133, 254.

Ayrıca, erdem ruhun gerçek menfaatini temsil eder. Gerçek zarar ise yalnızca ve yalnızca ruha verilen zarardır ve bunu bir başkası değil ruhun sahibi olarak sadece ben yapabilirim. Böylece “iyi bir insanın başına hiçbir kötülük gelemmez, ne yaşarken ne de ölümden sonra” (*Sokrates'in Savunması*, 41d1–2, Fowler). Birisine kötülük yaptığımda gerçekte kendi ruhuma zarar veriyorum, yani ruhumu bedenden kaynaklanan çeşitli itkilerin, tutkuların, kafa karışıklıklarının vs. baskısıyla kirletiyorum. Kötülük özünde bedenün etkilerinden kaynaklandığına göre, kötü bir kişi ruhunu bedeninin hâkimiyetine teslim etmiş olan ve bu nedenle saflığa sahip olmayandır. Bedensel olanın öne çıkması düşüncenin, ya da ruhun dikkatini kendi gerçek etkinliğine değil de bedensel itkilerin emrine sokar. Bu, ruhun kendine has düşünsel dikkatinin duyusal olanın, dolayısıyla gerçek olmayanın çokluğunda yitirilmesidir. Bedenün hâkimiyeti, ruhun bedende batması, idealara yükselememesi demektir. Bu nedenle, tipik platonik iddia ile karşılaşırız; kişi bedensel isteklerine ne kadar uyarsa, o kadar çok bedenün karanlık dünyasında esir olur, bedenine “çivilenir” (83d4). Bir diğer deyişle, unutmaya gittikçe daha kesif bir hal alır. Oysa ölümü tatbik etme anlamındaki felsefe ruhun bedenün hâkimiyetinden kurtulması, gerçeklikle hatırlayıcı bir ilişkiye girmesidir. İyilik ruhta bulunan yükseklik ve yetkinlik içeren her şeyin, erdemlerin, ortaya çıkması ve gelişmesidir, düşünce ve aklın hâkimiyetidir; bu zorunlulukla duyusal boyutun aleyhine gerçekleşecektir. Dolayısıyla, hakikat ve erdem kopmaz bir biçimde bağlantılıdır: bedenden özgürleşmiş erdemli bir kişi olmama katkı sağlayan her şey doğrudan gerçekliği idrakime de katkı sağlar (tersi de doğrudur). Bu anlamda ölüm hakikat anıdır, çünkü beni ruhumdan ve hakikatten alıp götüren bedensel itkilerden yalnızca ölümün ışığında tam olarak özgür olabiliyorum.

Bununla birlikte, Platon'un *Phaidon*'da ölüm ve felsefeye ilişkin savlarını daha farklı bir ışıkta okumak da mümkündür; insan hayatı için en ciddi şeye, insan için en yüksek aciliyeti olan şeye odaklanmış derin bir anlamda ciddi bir felsefeye çağrı olarak. Platon bunu anıştırır:

Bizi şimdi işiten herhangi bir insanın, bir güldürü şairi bile olsa, benim laflıyor olduğumu, bana dokunmayan (beni derinden alakadar etmeyen, ç.n) şeyler hakkında konuşuyor olduğumu söyleyeceğine inanmıyorum (70c1-3, Fowler, parantez eklenmiştir).

Felsefe bana dokunan, beni derinden alakadar eden şeyler hakkında konuşmalı. Olağan felsefe yapma biçimimiz içerisinde şu soruyu genellikle dikkatten kaçırıyoruz; her gün kafa yordığımız, tartıştığımız, üzerine yazdığımız tüm bu teorilerin, öğretilerin ve tezlerin nihai değeri nedir? Ölümün önünde

durduğumuzda karşımıza çıkan türden soruları üstlenmeye, onlara karşılık vermeye hazır mıyız? Dolayısıyla, ölüm için bir hazırlanma ve ölümü tatbik etme olarak anlaşılan bir felsefe ancak felsefe yapmanın- batılı felsefe geleneği bağlamında icra etmeye alışmış bulunduğumuz- tümüyle teorik ve steril karakterini (“laflama”) sorgulamaya bizi sevk edebilir. Bakalım düşünce ölümün açığa vurduğu tüm bir aciliyet ve ağırlık ile yüzleşmeye giriştiğinde ne tür bir felsefi düşünme ortaya çıkacak? *Phaidon* felsefede ve hayatta şeylerin gerçek chemiyetinin ya da ağırlığının ölüme kapalı değil de açık olduğumuzda, deyim yerindeyse tüm hayatımızı ölümün meydan okuması ışığında okuduğumuzda bize açıldığını ima ediyor. Bu meydan okuma gerçekte felsefenin özünün içerdiği tek meydan okumadır, eşdeyişle felsefe yapıyor olmamızın (unutulan, geride yatan) tek sahici gerekçesidir. Sokrates’in şu sözlerini anlamaya işte bu çerçevede yaklaşabiliriz:

Diğer insanlar felsefeyle hakkıyla (*orthos*) iştigal eden herkesin gerçekte ölme ve ölümden başka bir şeyi tatbik etmediklerinin pekâlâ farkında olmayabilirler. (64a4-6).

Felsefe yapmanın doğru formu ölüme ilişkin köklü ve sahici bir algı ışığında olanaklı olur. Aksi takdirde, ima edilmektedir ki, teorik çabaların her türü sadece ölümden kaçmanın şekilleridir. Sanki felsefe en önce ve en temelde ölümlüm arkasında yatan hakikati elde etme girişimidir, ölüme yönelik olarak bir aydınlanmaya ulaşma işidir. Felsefe eğer ölümümüzün üzerinden atlarsa özünde temelsiz bir araştırma gayretinden öteye geçemez, zira bu durumda o, sahici bir “hakikat” duyarlılığından kopacaktır. Sahici ve köklü bir hakikat duyarlılığı olmadan biz teoriler geliştirmenin en soyut düzeylerine, teorik tecessüsün en teknik ayrıntılarına dalıp gidebiliriz; ama “düşünme”ye bir an olsun yaklaşamayız. *Phaidon*’da aynı zamanda şu sav gizlidir; Filozofu karakterize eden ölüme ilişkin açık bir görüye kavuşmuş olma yoluyla ancak felsefenin asli bir “bütün”e, bir perspektife ulaşabileceğini varsayabiliriz. Bu bütün temelinde artık bizler dünyaya ilişkin tikel deneyimlerimizi bağlantılandırabilir, yerli yerine koyabiliriz. Felsefe bir görme işi olur, olgulara ve varlıklara yönelmiş içi boş bir gözlemcilik değil.

Bu bizi Sokrates’in “misoloji”, usyürütmeden nefret etme (88b-91c), konusundaki uyarısının temel bir yönüne getiriyor. Rudebusch *Phaidon*’daki merkezi temanın misoloji olduğunu öne sürüyor. Rudebusch’a göre “Platon

Phaidon'un örgüsünü dehşetli bir ruh hastalığı olarak misolojiye dramatik bir biçimde dikkat çekmek için kullanıyor".⁵ Genelde Platon'un burada kastettiği şeyin basitçe yılmaz bir akıl pratiğine yönelik bir inanç ya da bir çağrı olarak yorumlanır. Oysa Platon'un söylemek istediği daha fazlasıdır. Aklın yeteneklerine, yani felsefenin hakikati ortaya çıkarma kapasitesine, güvenmeliyiz. Diğer bir deyişle, felsefenin kendi varlığımızla (ruhlarımızla) ilgili asli misyonuna bağlı kalmalıyız ve bunu en yüksek derecede ciddiye almalıyız. Gerçekten de "hiç kimse bu usyürütme nefretinden daha kötü bir nefretten muzdarip olamaz" (89d), çünkü bu nefret kişiyi aktif bir ussal hayatta, felsefi düşünmede tamlığına ulaşan kendi özünden koparıyor. Felsefe, öte yandan, kişinin kendi ruhu, kendi varlığı hakkında düşünmeye yönelik aktif bir angajmanı içeriyor. Aslında misoloji, ölümle ilişkim ışığında bana beliren varlığımın gerçek manada ciddi sorularını üstlenmeye beni çağıran bu angajmana yönelik bir nefret, bir kaçma ya da bir güvensizliktir. Ölüm deneyimi böylesi bir düşünsel angajmanı üstlenmenin aciliyetini benim için açığa vurduğu için, sadece o, misoloji heyulasını dağıtabilir. Sokrates'in genç arkadaşı, *Phaidon*'un dediği gibi:

Sokrates'e hep hayranlık duymuşumdur, fakat ona o zaman hayran olduğumdan daha çok hiç hayran olmamıştım. Hazır bir cevabı olması muhtemelen beklendik bir şeydi; ancak beni onun hakkında hayrete daha çok düşüren şey... bizi nasıl bu kadar iyi tedavi ettiğiydi (88e4–89a5, Fowler ve Grube).

Burada kritik kelimeler şunlar: "bizi nasıl bu kadar iyi tedavi ettiğiydi". Neden tedavi etti onları? Apaçıktır ki misolojiden. Ne vasıtasıyla? Bu ise bize ölüme bir hazırlanma olarak, yani ölüme yönelik düşünsel bir angajman olarak, felsefenin tedavi edici fonksiyonunu işaret ediyor.

Şu halde "ölümü tatbik etme olarak felsefe", bu enteresan ibare, bir ölüm bilinciyle veya deneyimiyle içyapısı biçimlenen, onun rehberlik ettiği bir felsefe anlamına gelmiyor sadece. Bu ibare şu anlama da gelebilir; şeylere bakışımızda aktif bir güç haline getirilmiş bir faktör olarak ölüm. Böyle ele alındığında, felsefe etkinliği başından sonuna kadar ölüm üzerine bir derin-düşünme (meditation), ölüm ise bu düşünmenin ilkesi (*arkhe*) haline geliverir. Yunanca "*arkhe*" (*ἀρχή*) kelimesi böyle bir yorumun tüm bir içeriğini veriyor bize. Aristoteles'in *Metafizik Delta*'da açıkladığı gibi, *arkhe* Yunancada başlangıç noktası, kaynak,

5 George Rudebusch, *Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, s. 199.

köken, temel, ilke, yönetim, makam, öncül gibi anlamlara gelir (bkz. Aristoteles, 1012b33-1013a23). *Arkhe* sadece hareket sürecini başlatmakla kalmayıp en son noktaya kadar onu yöneten aktif bir faktördür. Heidegger bir konferansında (“Was ist das-die Philosophie?”, 1955) bunu çok çarpıcı bir şekilde dile getirir:

O (*arkhe*) bir şeyin kendisinden geldiği/çıktığı şeyi imler. Fakat çıkma ile birlikte bu “kendisin-den” geride bırakılmış olmaz. Bilakis o, ἀρχεῖν fiilinin ifade ettiği gibi, yöneten bir şeye dönüşür. (Heidegger 2006: 22, parantez bana ait)⁶

Şu halde, yukarıda da değinildiği gibi, filozofta ölümle ilişki yönetici bir ruh haline dönüşür. Sonuç olarak, böyle bir yorumla düşünme biçimimiz (felsefe) ve ölümlülüğümüz arasındaki bağlantı konusunda daha radikal bir görüşe ulaştığımız oluyoruz ki buradaki radikallik felsefi hayatı derin bir adanma ya da angajman meselesi olarak gören Platon’un *Phaidon*’da bize hissettirmeye çalıştığı bir şeydir.⁷

IV- Hakikat, Sıflık, Ölüm

Bu bağlamda, Platon’un hakikat (*aletheia*) kelimesinin tam olarak neyi imlediği hususunda daha bir açık olmaya ihtiyacımız var. Platon’un hakikat anlayışı saf zihinsel görü ile saf varlık, yani onun saf nesnesi, zamansal-mekânsal olmayan soyut nesnelere, idealler arasında bir uyum (*homoiosis*) öngörür. Bu idealara ruh doğası gereği içsel bir erişime sahiptir. O zaman hakikat ruhtan bağımsız ve ayrı bir şey değildir, hatta bir “özne-nesne” modelini gerektiren bir şey bile değildir. Dolayısıyla, dışarıdaki olgular dünyasına tekabüliyet meselesi değildir. Zira gerçeklik dünyası, kelimenin somut anlamıyla, bir “dış dünya” falan değildir. O, dikkati bedenden ruha, duyusal olandan düşünsel olana (64e5) yöneltmek suretiyle, “bedenin tüm işlerinden ve hallerinden uzaklaşıp, kendini kendinde toplamak ve bir araya getirmek” (67c8-9, Jowett) suretiyle etkinleştirilmesi gereken ruha ve onun saf etkinliğine (“seyrine”) içkin olarak verilmiş bir şeydir. Sadece saf zihinsel içgörü hakikate tekabül edebilir, çünkü “varlık (*ontos*) açılırsa ona açılır” (65c2-3, Jowett’in çevirisi tadil edildi). İdealarla ilişki duyusal (mesela, ampirik) bir içerik ya da müdahaleyi işin içine hiç katmak-

6 Es (*arkhe*) nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses “von woher” wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die ἀρχή zu dem was das Verbum ἀρχεῖν sagt, zu solchem was herrscht.

7 Krş. Güven, *age*, s. 16-21.

sızın saf bir zihinsel etkinlik ile gerçekleşir ve hakikat özü itibariyle tamamen formeldir (bkz. 64, 65, 66).⁸

Yukarıda da işaret edildiği üzere, ruhun hakikatle ilişkisi onun için tanımlayıcıdır. Dahası ruh hakikatin imkân alanından, hakikat için bir imkândan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, insani özümüz edimselliği *episteme* olarak, saf düşünme ve saf varlık arasındaki tekabüliyet olarak, hakikate dayanan bir imkândır. Bu, saf düşünme ile, duyuların, verilenin, çokluğun ötesine geçen esaslı bir düşünsel sıçrama ile sadece erişilebilen zamandışı ve mutlak bir gerçek varlığa tekabül etme anlamındaki hakikat tasarımı zaten Parmenides'te bulunan bir şeydi. Fakat Platon'da bu bir ruh-beden karşıtlığı söylemi ile dönüştürülüyor, öyle ki hakikat ruhun bedene karşı bir savaşını fiilen gerektiriyor. Dolayısıyla hakikat ruhun *telos*'u, doğası itibariyle varmaya yöneldiği ve orada tamlığına, gerçekliğine ulaştığı erek; *episteme* olarak hakikat ruhun mükemmeliyeti ve kemalidir (*teloiosis*), yani gerçek anlamıyla erdem (*arete*). Başka bir ifadeyle o, ruhun maddi olandan yukarıya kendisine doğru bir hareketidir. Hakikaten de *Phaidon*'un kişide uyandırdığı izlenim insanın (yani, ruhun) bir ontolojik hareket alanı olarak iki zıt kutup (hayvaniyet ve tanrısallık) boyunca uzanan dikey bir mekâna bırakılmış olduğu yönünde; hayvani olana (bedene) teslim olmamalı, ilahi özüne (duyusallıktan arındırılmış olarak ruhuna) sahip çıkma çabası göstermeli. Bu, bedene karşı ve aynı zamanda aydınlanma, ya da hatırlama, için verilen zorlu bir mücadeledir. Kabaca söylenirse, bedenden uzaklaşmak ve hakikate yaklaşmak bir ve aynı süreçler. Sürecin dinamiği ise ölümü tatbik etme (*melete thanatou*) anlamında felsefe. Şu da söylenebilir; ölümü tatbik etme hakikate doğru ilerleyen felsefi yolculuğu, her şeyden önce kendi ölümlülüğünün farkında olan ve ölüme yürüyen bir yolculuk haline getirir.

Dolayısıyla, Platonik diyalogların ve özellikle *Phaidon*'un karakteristik bir teması bedeninin hakikatin önündeki engel olduğu yönündedir: "Bedenin yoldaşlığı ruhu rahatsız eder ve onun hakikate (*aletheia*) ve bilgeliğe (*sophia*) erişmesine mani olur" (66a). Öyleyse onu alt etmek gerekir. Fakat yukarıda tar-

8 Bu anlamda, *Mantık Soruşturmaları*'nda "hakikat alemi"nden bahseden ve hakikatin temelde olgusal değil, salt anlamda ideal olduğunu öne süren erken dönem Husserl Platon'a yakın gelir. Bkz. E. Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Routledge, London, 2001. Özellikle, cilt I, "Prologomena to Pure Logic". Ayrıca, *Phänomenologische Psychologie*, ed. W. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, s. 23.

tışıldığı üzere, Platon bedeninin tümüyle bertaraf edilmesinin mümkün olmaması nedeniyle (en azından yaşadığımız sürece bedeninin minimum ihtiyaçlarını görmek zorundayız) bizim hakikate mutlak anlamda sahip olamayacağımıza işaret eder (66b). Ölüme dayalı bir hayat olarak felsefe bize bedeni aşmanın azami çerçevesini verir (65a, 65d-e, 67e).

Açıktır ki *Phaidon*'daki en çarpıcı noktalardan bir tanesi Platon'un ölümü saflık, ya da saflaşma ile doğrudan irtibatlandırmasıdır (67c-d). Platon için "saflaşma" (*katharsis*) ruhun bedensel olandan kendi saf özünü kurtarması, bedensel olandan arınması demektir. Burada ölüm, saflık ve hakikat kesişmektedir. Aslına bakılırsa, ölüm sorusu eski Yunan'da felsefi pratiğin merkezinde yer alan sorulardan birisiydi. Gerçekten de, erken dönem Yunan düşünürlerin tamamı değişik şekillerde insanın dünyadaki sonlu, ölümlü varoluşu üzerinde, ölümlülük üzerinde durmuşlardır. *Physis* üzerine serdedilen mütalaalar esasen şeylerin kökenini ve sonluluğunu açıklama girişimleriydi. Sonluluk olgusundan Greklerin derin bir şekilde etkilenmiş olmaları onların yaşadığımız ve kaçınılmaz olarak bir gün yitireceğimiz dünyaya ve hayata ilişkin hayretlerini (*thaumazein*) kamçılıyan temel şeylerden birisiydi.⁹ Gördüğümüz gibi, Platon'un *Phaidon* diyaloguna geldiğimizde, ölüm bir felsefi angajman meselesi haline gelir ve ölüme yönelmiş ilişki ("ölüme hazırlanma") bedeninin baskılarını defeden, saf ve konsantre bir zihinsel bakışa olanak sağlayan bir fonksiyon üstlenir. Bedenden arınmamı mümkün kıldığı ölçüde, ölüm bana hakikatin arı dünyasını açar:

Ve bu şekilde bedeninin aptallığından kurtulmakla ve saflaşmakla, kanımca saf olanla birlikte olacağız ve kendimize ilişkin olarak saf olan her şeyi bileceğiz ve bu, belki de, hakikattir. Zira saf olmayanın saf olana erişmesi mümkün değildir (67a7-b3, Fowler).

En yüksek anlamda hakikat, yani felsefi hakikat, bu saflığa yaslanır ve saflık esasen bedensel olandan bir özgürleşme ya da kurtulma olarak anlaşılmalıdır. Hakikat ve ruhun saflığı arasında böylesi doğrudan bir ilişkinin koyutlanması (yani, hakikatin önkoşulu olarak saflık) gerçekte, Platon'dan neo-platonizme, ortaçağ Müslüman ve Hristiyan felsefesinden Alman İdealizmine dek, tüm

9 Grek ölüm algısı hakkında şu iki enfes çalışmaya bakılabilir: Robert Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. Christiane Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

bir felsefe tarihinden alışık olduğumuz bir temadır. Schelling, mesela, “Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft” isimli yazısını Platon’u yankılayan şu ifadeyle bitirir: “fakat o kendisini sadece saf ruhlara verir. Zira yalnızca saf olana açık kılar (*offenbart*) kendisini saf olan.”¹⁰ *Phaidon*’da karşımıza çıkan Platon’un farkı bu saflığı esas itibariyle ölüme yönelik belli bir bilinç ya da ilişkide temellendirmiş olmasıdır. Platon’un kastettiği nokta ontolojik ve epistemolojik olanın kesiştiği bir alana aittir: Ruhun saflığı düşünmenin saflığı demektir ki sadece bu, düşünce ve bilginin en yüksek ve nihai konuları olan ideaların saflığına tekabül edebilir, yani varlığın hakikatine ulaşabilir.

Felsefe ölüm için bir hazırlanmadır ve bu nedenle ölüme bakılarak, ölüm göz önüne alınarak yapılan bir iştir. Bu da hakikatin bu hazırlanmaya ait olduğu anlamına gelir. Fakat burada Yunanca ölüm (*Θάνατος*, *thanatos*) kelimesinin içerdiği müphemliğin farkında olmak gerekir. Bağlama bağlı olarak Gallop hepsi de Platon’da mevcut bulunan *thanatos*’un üç farklı anlamı ayırıyor: (1) ölüme doğru giden tüm bir süreç, yani ölmekte olma (2) kişinin fiilen ölmesi olayı, (3) bu olayı takip eden şey.¹¹ Üçüncü anlamda ölüm tanrısal bir hayata, saf ideaların saf *theoria*’sına, katılmaya dönüş. Fakat birinci anlamda, o, kişiyi (duyusal olmayan dünyaya) hazırlayan, ya da kişinin tüm asli gerçekliğini (ruhunu) billurlaştırılan şey, dolayısıyla böyle bir tanrısal hayat için kişiyi layık ve ehil (saf) kılan şeydir. Bir tek şartla ki ben böyle bir hazırlanmaya girişmeli, yani kendim için ölümü tatbik etme olarak felsefi bir hayatı seçmeliyim. Adeta ölümün dinamik hatırası yeryüzündeki maddi varoluşun uyku halinden daha yüksek bir gerçekliğin, gerçek varlıkların, saf değerlerin ve saf bilginin dünyasına uyandığım, felsefe anlamında daha derin bir “hatırlama sürecine” beni itiyor. Tam anlamıyla hakikatle temasım ölümlle ilişkinin bende yarattığı angajmanın bir hediyesi.

İşaret ettiğimiz gibi, diğerleri yanında Platon ve Heidegger, çok farklı şekillerde de olsa, tüm varlığımıza ilişkin olarak ve dünyaya hakkındaki farkındalığıma ilişkin olarak ölümün yaratıcı kaynaklarını vurguluyor ve kullanıyorlar. Bu, belli bir anlamda, sonlu bir deneyim dünyasındaki anlam arayışı olarak bizzat felsefenin özü için merkezi bir şeydir. Camus’ün düşüncesi, bu bağlam-

10 “Aber nur den reinen Seelen gibt sie sich. Denn nur dem Reinen offenbart sich das Reine” (çeviri bana ait). F.W.J. Schelling “Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft”, *Geschichte der Philosophie içinde, Deutscher Idealismus, Schelling*, ed. R. Bubner, Reclam Verlag, Stuttgart, 1978, s. 321.

11 Gallop, 2002, s. 110-111.

da, diğer bir çarpıcı durumu temsil eder. Camus, *Sisyphus Efsanesi*'ni basit bir gözlemlerle açar:

Gerçek anlamda ciddi tek bir felsefi problem vardır ve bu intihardır. Hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği konusunda bir yargıya varmak felsefenin temel sorusunu cevaplamak anlamına gelir.¹²

Aslında intihar ölümle karşı karşıya gelmemin en radikalleşmiş biçimidir. Elbette, Camus asla hayata en yerinde cevap olarak intiharın propagandasını yapmıyor. Tam tersine. Camus'nün çağrısını yaptığı şey Sisyphus tarzında bir cevap. Fakat yalnızca böyle bir olanağı, yani intihar düşüncesi ile ölümün dolaysız yakınlığı, kendim için hep canlı tutmam bana hayatın içkin anlamsızlığı karşısında boyun eğmeme ve isyan etme gücü veriyor. Ölüm varoluşumdaki en önemli ve ciddi şeye yönelen köklü bir toplanma imkânı verebilir bana. Bilinç anı sadece ölümün bir imkân ve bir seçenek olarak artık önümde duran çıplak mevcudiyeti yoluyla, yani ölümün somut anlamı yoluyla, kazanılmaktadır. O zaman, varolan tek anlam hayatın anlamsızlığına (absürt) karşı daimi başkaldırıda toplanmaktadır. Ve bu anlam, can alıcı bir şekilde, ölüm imkânını, onun benim için somut mevcudiyeti ve ulaşılabilirliğini sahiplenme olarak bana açılmaktadır.

Şimdi, *Phaidon*'da ilk tartışılan şeylerden birisi intihardır (61d-62d). Eğer ölüm tümüyle arzulanası bir şey ise, o zaman yapılacak en iyi şey intihar etmek olmalıdır. Zira intiharın bizim için en yakın ölüm olanağı olduğu açıktır. Bununla birlikte, Platon'a göre ölümün tüm diğer imkânlarıyla karşılaştırıldığında (*Phaidon* için tüm bir hayatın ölümün imkânlarının bir alanı olarak belirlediğini varsayarsak) intihar ölümün en fakir imkânıdır. Sokrates bizim kendimizi öldürmeye hakkımız olmadığını belirtir, çünkü kendimizin sahibi değildir (62b-e); sahiplerimiz, efendilerimiz sadece ölümümüzü belirleme hakkına sahiptirler. Bu "efendi-köle analojisi"ni ciddiye almalı mıyız yoksa sadece bir mitik veya dini unsur olarak mı görmeliyiz sorusu zor bir sorudur. Ancak, en azından, Platon'un burada söylemek istediği şey şu anlamda yorumlanabilir; varlığımızın en temel boyutuyla (ruh, *psukhe*) ilgili olarak kendimizle sınırlı olmayan bizim ötemize geçen bazı amaçlar ya da gayeler (*telos* anlamında) konmuş durumda; öyle ki bizi bağlayan ve varlığımızın sırf kendileri için anlam ve

12 Albert Camus, *The Myth Of Sisyphus And Other Essays*, trans. Justin O'Brien, Vintage Books, New York 1955, s. 1.

değer ifade ettiği nihai ve nesnel amaçlar bunlar. İntihar en fakir imkândır çünkü intihara teşebbüs eden kişi varolma nedenini tümüyle kendi iradesinde toplamaktadır, kendisini aşan bu amaçları unutmaktadır. Kişi mümkün olduğunca bu gayelere hizmet etmek durumundadır. Bir anlamda, Platon'un idealar (*eidei*) dediği varlığımıza “verilmiş” bu nihai amaçlar, bu içkin değerler (insani idealler) olmalıdır. İdealar insaniyetimizi bize bahsettiğinden, insaniyetimizin sahibi bizler değil, onlar olacaktır. Bu nedenle, Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü ideaların varlığı temelinde kanıtlanma girişimi şaşırıcı olmamalıdır (76d-e, 100b).

Tartışıldığı gibi, ruh kendisini, saflığını ve böylece hakikatle olan en yüksek ilişkisini en temelde bedenden kurtulmakla, bedene set çekmekle kazanıyor. Bu, düşünmeyi ruhun (ideaların) saf alanına taşıyarak, yani ölümü tatbik etme olarak ölümün alanına taşıyarak duyuların zincirlerinden özgürleştirmektedir. Dikkat çeken bir husus, Nietzsche'nin 19. yüzyılın sonlarında ortaya koyduğu pozisyonun buna, yukarıda zikredilen tüm noktalarda, taban tabana zıt olduğudur. Nietzsche'yi anlamının en iyi yolu onu bir anti-platonist olarak okumak olduğu ölçüde, Platon'un bazı vurgularını anlamak için de onu Nietzsche ile karşı karşıya koymak çok yararlı olabilir. Nietzsche'nin Platon karşıtlığının kabaca gerekçesi şudur: Nietzsche zihnin ölümle meşguliyetini patolojik buluyor ve ölümü değil hayatı tatbik eden bir felsefe talep ediyor. Felsefe ölüme hazırlanma değil, “şuan”a (*present*) cevap verme, şuanı “değerlendirme” olmalıdır, yani ruha ve aşkın olana odaklanmış bir düşünme değil, duyusal olana ve yeryüzüne odaklanmış bir felsefe, kısacası hayata “evet” diyen bir felsefe. Dahası, Nietzsche böyle bir amaç için unutmanın hatırlamaktan daha yaratıcı olabileceğini düşünür.¹³ Platon'un kaygısı hakikate tam olarak hakkını veren bir hayattır, hakikate hizmet eden, hakikatin taleplerince belirlenen bir hayat. Bu anlamda hayatı olabilecek tüm radikalliği ve ciddiyeti ile teçhiz etmek için, onun ölümü tatbik eden ve ölüme hazırlanan bir hayat olması gerekir. Ölümle böylesi bir ilişki bana gerçekliğimle (ruhu) olan ilişkiyi ve aynı şekilde hakikatle olan ilişkiyi en tam anlamıyla bahşeder. Oysa Nietzsche'ye göre, standartlar hakikatten değil hayatın saf içgüdülerinden çıkarılmalı ve onlar temelinde haklı kılınmalıdır: hakikat hayata hizmet etmeli, hayat hakikate değil. Eğer hatalar, yanlışlıklar, yalanlar hayat için daha üretici olacaksa, ona daha çok değer katacaksa, o zaman onlar hakikatten daha değerli olabilirler. Nietzsche, son eseri *Güç İradesi*'nde, bu hayatı “güç iradesi” (*Wille zur Macht*) ile özdeşleştirir. Dolayısıyla hakikat

13 Bkz. F. Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. P. Preuss, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980, ss. 8-11.

olsa olsa güç iradesi için bir araç olabilir. Hakikaten de bu, hakikati kendinde amaç olarak alan ve şeylerin tüm özsel değerini bu temelde gören Platon'un tam karşıtı bir konuma denk düşer. Aynı zamanda, şu da görülmelidir ki Platon'un sofistlere karşı verdiği tüm bir mücadelenin de özünü burada aramak gerekir.

V. *Theoria* ve Ölüm

Şimdi, *Theoria*'nın ölümle ilişkisi konusunda girişte değinilen meseleye eğilebiliriz. Zaman sonsuzluğu ima eder. Platon, *Timaeus*'de zamanı "sonsuzluğun hareket halindeki imgesi" (*Timaeus*, 37d) olarak, "sonsuzluğun taklidi" (*Timaeus*, 38a) olarak niteler, yani gerçekliğin altta yatan zamansızlığının bir yansıması olarak. Ölümle ilişki zamanın en somut deneyimi olarak, zamanın özüne en çok yaklaştığımız an olarak, sonsuzluğun içine, anlık olsa da, baktığımız biricik deneyimdir. *Theoria* şeyleri, Spinoza'nın *Etik*'te (5. Kitap, Önerme 29) kullandığı ifadeyle, "ezeli-ebedilik altında" (*sub specie aeternitatis*) yani "zaman-dışılık açısından" görülen alanına getiren bir etkinlik olarak asli bir zamansızlığı hep sayılırlar. Platon Wittgenstein'la şu konuda kesinlikle hemfikir olurdu: "iyi hayat *sub specie aeternitatis* görülmüş olan bir dünyadır."¹⁴ Platon'un konumu, varlığa yönelik olarak yalnızca saltık gerçeklikle, zaman-dışı özlerle ilgilenen bu *theoria*'ya dayalı yaklaşımın ölümle ilişkiden, ölümün olabilecek en sahici bir şekilde bizi zamanın kıyısına bırakmasından, ona verilen doğrudan bir karşılıktan, ona yönelik köklü bir aydınlanmadan doğup gelişebileceğini öngörür. Diğer bir deyişle, bizler sonsuzla, zamansızla (yani, gerçekle) yalnızca ölümün bize tesiriyle, yalnızca ölüm bize somut bir şekilde dokunduğunda karşılaşabiliriz. *Theoria*, bu anlamda, ölümlülük deneyimimizin kalbinden doğar ve onu anlamlandırma yolunda kapsamlı bir çabadır. Netice itibarıyla, Platon söz konusu olduğunda, *Theoria* esasında ölümle bir ilişki şekli olarak ve gerçekte bu ilişkinin en yüksek ve tam formu olarak ele alınmalıdır. çünkü *theoria*, ölümü tatbik etme, ölümü eyleme geçirme olarak felsefenin kendisidir ve ancak, ölümle ilişkisini varlığının ilkesi kılan, onu sonlu ontolojik hareketinin *telos*'u olarak gören bir zihnin sıçrayabileceği bir varlık seyridir. *Theoria* yalnızca ölüme hazırlanmanın, ölümü tatbik etmenin bir mecrası olmakla kalmaz, insanın tanımlayıcı etkinliği olarak bu hazırlanma etkinliğinin bizzat kendisidir de. O, ölümsüz olana yönelik ölümlülüğün toprağından çıkan ve bu nedenle bu topraktaki tüm bir ölümlü olanın deneyimini ve sahasını kateden bir arayıştır. İşaret edildiği gibi, ölümü tatbik etme, özel bir anlamda, ruhun bedenden ayrıklığını (özgürlüğünü), mümkün olduğunca, gerçekleştirme anlamına gelir. Saf

14 L. Wittgenstein, *Notebooks, 1914-16*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1998, s. 83.

düşünce (*noesis*), Platon'a göre, bu ayrılmayı gerektirir ve ruhun bedenden ve duyulardan bağımsızlığı temelinde kendi imkânına sahiptir. Bu anlamda, *theoria* halinde biz ölüme (aynı zamanda, saflaşmaya, hakikate, bilgiğe, erdeme, mutluluğa) en yakınız; çünkü o, bedensel olan her şeyden azami bağımsızlığı temsil eder; aşkınlık ve sonluluk birbirlerine aittir.¹⁵ Ve ruhum (varlığım) için en yüksek önemdeki şeylere odaklanmış olan *theoria*, varlığın vecd ve temaşasını insan için en yüksek yetkinlik bilen *theoria*, teorik etkinliğin giderek nötr, yalıtılmış, ilişkisiz (detached), angajman içermeyen (disengaged), hesaplayıcı, soyut ve steril bir refleksiyona dönüştüğü modern batılı geleneğe terstir, her ne kadar Platon bu geleneği derinden etkilemiş olsa da.

VI. Sonuç

Öncelikle, *Phaidon*'da dualistik bir resimle karşılaşyoruz. Hayat, bu madde ve beden dünyasında en başından beri unutmaya dayalı bir hayat. Düşünme (*philosophia* anlamında) ise, buna karşılık olarak, hatırlama ve uyanma anı ve bu anlamda, ruhun kendi hayatının aktive edilmesi ve gerçek anlamda bize ait bir dünyaya, yeryüzünün bedensel varoluşuna tamamen zıt gerçek varlığın dünyasına yükselmedir. Gerçekten de, yukarıda tartışıldığı gibi, Platon'un tüm yaklaşımı beden ve ruh (duyu ve düşünme, değişen ve değişmeyen, görüntü ve hakikat vs.) arasındaki karşıtlığa dayalıdır. Platon öyle görünüyor ki bu karşıtlığı varsaymakla kalmıyor, onu çok aşırı bir noktaya taşıyor. Buna göre, bedensel etkiler ve bedenın müdahaleleri bakışımızı çarpıtıyor. Dolayısıyla, *Phaidon*'da felsefe hakikat arayışı olduğu ölçüde bedene karşı verilen bir mücadele olmaktadır. Sofizm ile felsefe arasındaki çatışma ve zıtlık bile bu çerçeveye indirgenebilir. Platon'un ölüme ve felsefeye (ya da hakikate) ilişkin düşünceleri için bunun hayati bir önemi vardır. Hakikate ilişkin arayış idealara, "her daim üzerinde konuştuğumuz gerçekliklere" (76d) ilişkin bir arayış, dolayısıyla bir hatırlama çabası. Çünkü Platon'un ölümler ve hakikatle ilişkimizi nasıl tasarladığını Onun felsefeyi bu köklü karşıtlık çerçevesinde yürütülen ve bedene karşı yürütülen bir mücadele, bir adanma, ya da angajman, olarak tecrübe ettiğini görmeksizin anlamak mümkün değildir. Şu halde, ölümü tatbik etme olarak felsefe düşünsel etkinliğe (*theoria*) ve hakikate adanmış bir hayatın tesisi adına bedenle mücadelenin bir stratejisi olarak ele alınabilir. Böylece eğer bu karşıtlık savunulamaz kılınırsa (1) ruhun saflaşması (bedenden saflaşma, ayrışma ve kurtulma olarak), (2) felsefenin bu amaca yönelik (tedavi edici) fonksiyonu (tümüyle belli bir ölüm bilinci ve deneyiminden çıkarılmış bir şey olarak bu fonksiyon) tartışmalı hale gelir.

15 Bu konunun kapsamlı bir savunusu için bkz. Drew Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, New York, SUNY Press, 1995.

Bununla birlikte, hem Platon'dan farklı olarak bir ruh-beden söyleminden (en azından, ruh ve beden arasında *Phaidon*'da gördüğümüz türden bir dikotomiden) kaçınmak hem de ölümün felsefi pratik için temel önemini savunmak elbette mümkündür. Çünkü ölüm beni bir insan olarak gerçekten ilgilendiren sorulara dikkatimi yöneltmeye, bakışımı çevirmeye zorlayan en dokunucu ve nüfuz edici deneyim. Olağan olandan paradigmatik bir kopuş olarak asli olana bu "bakışı çevirme" (ya da "tüm ruhu çevirme", περιαγωγή ὀλης τῆς ψυχῆς 518c, Devlet) Platon'un felsefeden talep ettiği temel şeydi. Platon *Phaidon*'da "bakışı çevirme"yi ölümle ilişki temelinde gerçekleştirmeye çalışıyor.

Özet

Phaidon'da Ölüm, Felsefe ve Hakikat

Bu makale *Phaidon*'da ölüm, felsefe ve hakikat bağlamındaki Platonik düşünceleri incelemektedir. *Phaidon*'da bedene karşı mücadele olarak ve ölümle sıkı bir ilişki ile yürütülen bir şey olarak felsefe tasarımı vardır. Platon bunu ölümü tatbik etme olarak felsefe ya da ölüme hazırlanma olarak felsefe diye sunar. Beden ve duylardan arınma ölümü tatbik etme temelinde gerçekleşmektedir. Bu ise, felsefi hakikatin yansız bir refleksiyonun nesnesi olarak değil fakat ruhun en yüksek etkinliği olan *theoria*'ya verilmiş kendi hakikati olarak ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Phaidon*, ölüm, felsefe, hakikat, ruh-beden, *theoria*, ölümü tatbik etme

Abstract

Death, Philosophy and Truth in the *Phaedo*

This article explores Platonic meditations, in the *Phaedo*, on the connection between death, philosophy and truth. The *Phaedo* contains an understanding of philosophy as a struggle against body and in an intimate relation to death, which he calls philosophy as practicing death, or equally, philosophy as a preparation for death. Purification from the body and the senses is done on the basis of practicing death which sets the stage for the emergence of philosophical truth not as an object of detached reflection, but as soul's own truth given to its highest activity, *theoria*.

Key words: the *Phaedo*, death, philosophy, truth, soul-body, *theoria*, practicing death

KAYNAKÇA

- ARISTOTLE (1991), *Complete Works*, ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton.
- CAMUS, Albert (1955), *The Myth Of Sisyphus And Other Essays*, trans. Justin O'Brien, Vintage Books, New York.
- DUPRE, Louis (1964), "The Concept of Truth in Husserl's *Logical Investigations*", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 3 (March, 1964), pp. 345-354.
- GÜVEN, Ferit (2005), *Madness and Death in Philosophy*, SUNY Press, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- ---, (2006) "Was ist das-die Philosophie?", in *Identität und Differenz*, GA 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- HUSSERL, Edmund (2001), *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Routledge, London.
- HYLAND, Drew A. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, New York, SUNY Press, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998), *Twilight of the Idols; or, How to Philosophize with a Hammer*, trans. Duncan Large, Oxford University Press, Oxford.
- PLATO (1992) *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues*, trans. B. Jowett, Dover Publ., New York.
- ---, (1997) *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis (The *Phaedo*'nun çev. G.M.A Grube).
- ---, (2002) *Phaedo*, trans. David Gallop, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- ---, (2005) *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. H. N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ---, (1921) *Theaetetus and Sophist*, trans. H. N. Fowler, Loeb Classical Library, William Heinemann, London.
- ---, (2008) *Timaeus and Critias*, trans. R. Waterfield, Oxford University Press, Oxford.
- RUDEBUSCH, George (2009), *Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- SCHELLING, Friedrich (1978), "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", in *Geschichte der Philosophie, Deutscher Idealismus*, Schelling, ed. R. Bubner, Reclam Verlag, Stuttgart.
- SPINOZA, B. (1996), *Ethics*, trans. Edwin Curley, Penguin Classics.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1963), *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford.
- ---, (1998), *Notebooks 1914-1916*, tr. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford.

KANT'IN NİHAİ ELEŞTİRİSİ

Mehmet GÜNENÇ*

Son dönemlerde Kant'ın üç temel eleştirisinin sonuncusu olan *Yargıgücü'nün Eleştirisi* üzerine yapılan değerlendirmelerin onun diğer iki eleştirisinin önüne geçmiş olduğu dikkati çekmektedir. Bunun nedeni, ilk iki eleştirinin yanlış ya da daha önemsiz olmasından değil, Kant'ın *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde, ilk iki eleştiride ortaya çıkan önemli bir sorunu farklı bir bağlamda çözmeye çalıştığının düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, aklın, teorik ve pratik olarak ayrılmasıyla beraber varlık alanının fenomenal ve numenal olarak sınıflanması şöyle bir sorunu ortaya çıkarmaktadır: “Özgür olan (numenal) insan, mekanik nedenselliğin olduğu (fenomenal) doğayla ilişki içinde olacaktır?” İşte farklı bağlam, bu sorunun yargıgücünün farklı kavramları üzerinden incelenmesini ifade etmektedir ki, bu durum, aynı zamanda “Acaba ilk iki eleştiride oluşan teorik ve pratik akıl arasındaki uçurum kapatılabilir mi?” gibi bir yan soruyu da içinde barındırmaktadır. Kant'ın söz konusu soruya cevap ararken, doğaya ereksellik yüklemenin evrensel ve a priori koşullarını ortaya çıkardıktan sonra ereksellikten hareketle doğaya farklı bir bakış açısı katmanın (varsa) meyvelerini toplamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Şu halde yapılan, doğayı teorik değil, ereksel açıdan okumaktır. Aslında Kant, ereksel okuma biçiminden *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahsetmişti.¹ Buna karşın erekselliğin, güzel ve yücede kendisini açması son eleştiriye ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.² Şu halde, farklı bir gücü ve bu güce ait olarak farklı kavramların neler olduğunu anlamak gereklidir. Yazımızda, *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde ortaya çıkan temel kavramların neler olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu bağlamda “Reflektif düşünme nedir?”, “Estetik yargı nedir?” sorularına cevap ararken ereksellik, güzel ve yüce kavramlarının ne anlama geldiğini inceleyeceğiz. Yargı yetisi ve kavramlarının incelenmesinden sonra, yukarıdaki soruna ilişkin cevap arayışımızı bir diğer soru üzerinden yürüteceğiz: “Mekanik bir doğada

* Yrd. Doç. Dr., Öğretim Üyesi, Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, 1965, A687-688/B715-716.

2 Paul Guyer, “Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol no:2 Spring 1990, s. 137-146.

erekselliğin anlamı nedir ve bu, doğa ile özgür bir insanın ilişkisinde ne anlam ifade etmektedir?”

Aslına bakılırsa, güzel ve yüceye ilişkin olarak estetik kavramını kullanan ilk kişi Kant değildir. Daha öncesinde, estetiği bir disiplin haline getiren Kant'ın vatandaşı olan Alexander Baumgarten'dır.³ Fakat estetiği kavramlarıyla paradigmaya dönüştürecek olan Kant'tır.⁴ Kant'ta estetik yargı, ereksellik kavramı bağlamında güzel ve yüce ile bunları üreten beğeni yetisinin analizini içermektedir.⁵ Beğeni yetisinde ortaya çıkan yargı, aklın reflektif⁶ bir düşünüşünü ifade etmesiyle teorik akıldan ya da bilgi yetisindeki belirleyici yargıdan farklıdır. Kant'a göre, belirleyici/ bestimmend yargı tikel evrensel altında düşünme işleminin bir sonucudur. Evrensel olan, kavramı ifade ederken, tikel olan da nesneyi ifade eder ki, nesne, kavramın altına yerleştirildiğinde belirlenmiş yani bilinmiş olur. Bu durumda belirleyici yargı ortaya çıkmaktadır. Bunun karşıtı olarak, evrenselin tikel altında aranmasıysa reflektif yargıdır. Reflektif yargıda tikelin altında evrenselin aranması ereksellik/zweckmäßigkeit kavramı sayesinde- dir. Tekrarlayacak olursak, *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde ereksellik üzerinden güzel ve yüce kavramlarının ve nihayetinde estetik yargıda bulunan beğeni yetisinin incelenmesi söz konusudur. Beğeni yetisinin, güzel ve yüce olarak yargıda bulunması haz ya da hazzı ile ilgilidir. Çünkü estetik yargıyı ortaya koyan beğeni yetisi, nesnenin biçiminde olduğunu varsaydığı erekten haz duyar; onu güzel ve yüce olarak yargılar. İşte bütün bu yargılama işlemiyse reflektif düşünmeyi ifade etmektedir.

Aslında Kant'ın son eleştiride estetiği ele almasında, önceki eleştirilerinde görülen felsefi yaklaşımın izlerini görebiliriz.⁷ Konuyu incelemeye ilgili yetinin

3 Kai Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002, s. 4, <http://site.ebrary.com>

4 Hammermeister, *a.g.e.*, s. 20.

5 Estetik yargı ve beğeni yetisiyle ilgili olarak şu ayrımı yapılması önemlidir: Beğeni yetisi hoş olanı da belirleyebilir. Ama hoş olan, saf estetik yargının konusu değildir. Çünkü saf estetik yargı sadece hoş olan değil, aynı zamanda güzel olandır.

6 Reflektierend. Bilindiği üzere genelde reflektif kelimesi derin düşünen şeklinde çevrilmektedir. Derin düşünen yargının bizim için sakıncası (felsefi) düşünmenin hangi aşamasının derin düşünme olarak nitelendirilemeyeceği sorusuna bir cevap bulamamızdan kaynaklanmaktadır. Reflektifin karşılığı olarak yansıtıcıyı kullanmayı da tercih etmedik. Çünkü yansıtıcıda bir pasiflik söz konusuyken reflektif yargı kendisine özgü bir yapıyı taşımaktadır. Bu nedenle başka adlandırmalara açık olmakla beraber şimdilik Kant'ın da kullandığı biçimiyle bırakmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

7 Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, 2005, Blackwell Publishing, s. 9.

analizinden başlamakta ve analizin yapılmasından sonra bazı temel ölçülerin karşılanıp karşılanmadığını sorgulamaktadır. Bu anlamda, kategorilere ayırma, a priorinin ve farklı bir biçimde olsa da evrenselliğin aranması gibi Kant'a özgü olan ölçüler bu eleştiride de karşımıza çıkar. Nitekim Kant'ın son eleştirisinin *Estetik* ya da *Estetik Yargının Eleştirisi* değil de *Yargıgücü'nün Eleştirisi* olarak adlandırılması bu benzerliğin bir tesadüf olmadığını göstermektedir. Bunun yanında Kant'ın son eleştirisinde dikkati çeken önemli bir diğer farklılık, öznel ile nesnellik arasındaki ilişkidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nesnellik öznelliğe karşıt olarak konumlandırılırken, son eleştiride nesnellik öznelliğin içinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü "Kant'ın estetik yargı çözümlemesi logic bir sınırlılık içinde değil; fakat estetik yargının nesnellliğini temellendirmeye yönelik transendental bir uzanım içerisindedir. Akıl eleştirisine paralel olarak, nesnelligi öznedeki temellendirme eğilimi, estetikte çok daha belirgindir."⁸

Erekselliğin tikelin altındaki evrenselliği arama olarak belirlenmesi, doğadaki şeylerin birlik içinde düzenlenmesinin anlamını sorgulamaktır.⁹ Birliğin erek açısından incelenmesinin belirleyici değil, düzenleyici olması önemlidir. Birliğin erekselliği mutlak zorunluluk taşımaz. Çünkü doğadaki şeylerin ne olduğunun belirlenmesi değil, doğadaki şeylerin sanki bir birlik varmış gibi olmasının ne anlama geldiği tartışılır. Bu nedenle Kant'ın, doğada birlik var mıdır yok mudur sorusuna kesin bir cevabın verilemeyeceğini, en azından böyle bir soruya verilecek cevabın bilgi içermeyeceğini düşündüğünü belirtmek gerekmektedir.¹⁰

Kant'a göre, erek bir nesnenin kavramının edimsel hale getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹¹ Örnek vermek gerekirse, çekiç kavramına uygun bir nesnenin yapılması aslında çekicinin bir işlevinin olduğu anlamına gelmektedir. Bu işlev onun ereğini oluşturmaktadır. İşlevin gerçekleştirilmesi için çekicinin belirli bir biçiminin olması gereklidir. Eğer çekiç, çivi çakmaya uygun bir biçimde olmasa işlevini gerçekleştiremeyeceğinden ereğinin olmasından bahsetmek müm-

8 Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, 1989, s.14.

9 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İnkilap Kitabevi, 1996, s.296. Özellikle yücenin analizinin birliğin olması açısından ele alınmadığı düşünülebilir. Çünkü yücenin bir düzen ile doğrudan bağlantısı yoktur. Buna karşın, insanın kendi erekselliğine vurgu yaptığı ölçüde yüce, böyle birliği dışarıdan destekler. Bir diğer deyişle, yüce yargısının verilmesi bir düzenin olduğunu kabul etmeyi en azından kolaylaştırır.

10 I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006, s. 300. Bundan sonra söz konusu eser *YYE* olarak geçecektir.

11 *YYE*, s. 72.

kün değildir.¹² Bu anlamda biçimsellik, ereğin anlaşılması için gereklidir. İşte Kant'a göre, doğadaki şeylerin aynı zamanda bir çeşitlilik¹³ taşıdığı göz önünde bulundurulursa bunların biçimselliğinin ve birliğinin incelenmesi genel olarak doğanın erekselliğinin anlaşılmasında yardımcı olacaktır.¹⁴

İlk eleştiride, teorik bilginin ancak şeylerin görünüşlerinden hareketle olması, doğanın sadece mekanik yönden açıklanmasına imkân tanımaktaydı. Ereksellik kavramıyla, doğadaki şeylerin biçimleri ve çeşitliliği üzerinde durularak bir bakıma mekanik açıklamadan kaçılır ve yerine teknik açıklama koyulur. Teknik açıklama, ereksellik kavramının da vurguladığı üzere, öznel bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu nedenle teknik açıklama, doğaya ilişkin nesnel bir açıklama olarak belirleyici değil, zihne ilişkin öznel açıklama olarak ancak yol gösterici/heuristic olabilir. Doğanın birliği üzerine verilen ereksel yargılarsa, Kant tarafından teleolojik yargı olarak adlandırılmıştır. Teleolojik yargı doğada nihai bir ereğin olup olmadığını inceler ki, bu aslında reflektif yargının alanına girmektedir.¹⁵

Kant doğadaki erekselliğin incelenmesinde reflektif yargıyı, nesnel ve öznel olarak ikiye ayırmaktadır. Nesnel reflektif yargı nesnenin formunun yargılanmasında ortaya çıkarken, öznel reflektif yargı nesneden etkilenen ama bu etkilenme sonucunda nesneyi aşan değerlendirmelerde bulunan özneye ilişkindir. Bu anlamda, erekselliği göz önünde bulundurduğumuzda özneliğin dışına çıkamayız. Ama özneliğin daha da özgülleştigi durumda daha öznel olandan bahsedebiliriz. Kant'a göre, nesnenin formunun yargılanması olarak estetik yargı güzele ilişkindir. Burada doğanın ya da doğadaki nesnenin biçimindeki ereksellikten haz duyulması söz konusudur. Teleolojik yargıdaysa aynı ereksellik anlamagücü ve akıl tarafından işleme tabi tutulur. Bu durumda güzele ilişkin

12 Elbette amaç ile amaçlılığın formunu birbirinden ayırmak gerekir. Bir çekicinin formu işlevine uygun biçim olmasıyla olur. Bunun karşın çekicinin bu formu onun amacının bu olmasıyla sınırlı değildir. Çünkü buna maddi amaçlılık adını verebiliriz. Daha çok nihai neden altında (nexus finalis) değerlendirilmesi gereken bir durum da vardır. Brent Kalar, *Demands of Taste in Kant*, London, GBR: Continuum International Publishing, 2006. s 81, <http://site.ebrary.com>

13 Kant, estetik kavrayış ile mantiki kavrayışı kimi zaman farklı değerlendirmiştir. Özellikle çokluğun birlik olarak değerlendirilmesinde çokluk(manifold, mannigfaltigkeit) yerine çeşitliliği (multiplicity, vielheit) kullanır. Bunun nedeni estetik yargıda belirlenmemiş çeşitli parçaların bir bütün olarak yargılanmasıyla ilgilidir. Halbuki matematik ya da mantiki yargıda duyunun içeriği belirli parçaların manzumesi olarak çokluktur. Bkz. Rudolf A. Makkre, *Imagination and Interpretation in Kant*, The University of Chicago Press,1990, s.75

14 YYE, s. 29.

15 YYE, s. 29.

yargı öznel reflektif yargı iken, yüceye ilişkin olan yargı da nesnel reflektif yargı olmaktadır.¹⁶

Kant'a göre estetik yargı bir beğeni yargısı olarak hazzın dışında düşünülemez. Çünkü estetik yargı bir şeyin bilinmek için zihin tarafından nasıl nesne haline getirildiğine ilişkin olmaktan ziyade aynı şeyin neden beğenilip beğenilmediğine ilişkindir. Dolayısıyla bir şeyin nesne olarak bilinme formu, saf estetik yargıda bir şeyden duyulan hazzın güzel bulunma formunun ne olduğu sorusuna dönüşür. Güzel, nesnenin tasarımının belli bir nitelikte olmasını şart koşar.¹⁷ Nitekim hoş ile güzeli birbirinden ayıran temel husus, ilkinin sadece hazzın niceliğine, ikincisinin hazzın niteliğine dayanmasıdır. Güzel yargısı, nesnenin biçiminde olduğu düşünülen erekten duyulan haz sonucunda verilir. Sonuçta ereksellik olmadan güzel yargısı oluşmadığı gibi biçimsellik olmadan da haz meydana gelmez.

Saf estetik bir yargının olması Kant tarafından bazı şartlara bağlanmıştır. Öncelikle ereksel bir yargının estetik olması için belirli bir ereğinin olmaması gereklidir. Bunun anlamı, estetik yargının pratik ya da teorik olsun herhangi bir kavramı erek olarak taşımadan ereksel olabilmesidir. Çünkü estetik yargıya temelde eşlik eden haz ya da hazzsızlık olduğundan, teorik alanda olduğu üzere nesnenin ne olduğuna ilişkin ya da pratik alanda olduğu üzere ne yapılması gerektiğine ilişkin bir kavrama ihtiyaç yoktur. Nitekim bir şeyin ne olduğunu bilmeden onun hakkında güzel ya da çirkin olduğuna ilişkin olarak bir yargıda bulunulmaktadır.¹⁸ Ayrıca, kavramın olması hazzın kendi doğal akışında kalınarak nesnenin biçiminin ereksel olup olmadığını ve dolayısıyla nesnedeki güzelliğin anlaşılmasını engeller. Bunun yanında sadece hazzın olması değil, ama bu hazzın nasıl bir nitelikte olduğu da önemlidir. Bu nedenle, sadece hoşlanma olarak bir kişisel beğeniden değil, güzel bulma olarak estetik bir yargıdan söz edilmektedir. Aslında bir nesne üzerine estetik yargı nihayetinde ondan hoşlanmayla ilgilidir. Nitekim güzel yargısının verilmesinden önce onun haz vermesi yani ondan hoşlanılması gereklidir. Ama güzel yargısı, hoşlanmanın herkesin hoşlanması gerektiğine ilişkin bir beklenti anlamına gelince ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, öznel olan hoşlanma reflektif yargıgücüyle, her öznedeki aynı biçimde bir hoşlanma olması gerektiğine ilişkin evrensel yargıya dönüşür. İşte güzelin hoşlanmadan ayrılan tarafı da budur.

16 YYE, s. 44.

17 YYE, s. 128.

18 Wenzel, *a.g.e.*, s.1.

Öznedeki değişim ilk aşamada hazzı ifade eder. Sonrasındaysa özne güzel, yüce gibi öznel olan nitelendirmelere dayanan ama bütün öznelere kapsadığından aynı zamanda evrensel olabilen yargılarda bulunabilir. Çünkü estetik bir yargıda evrenselliği sağlayan, nesnenin bir kavram yoluyla belirlenmesi değil, reflektif düşünmede ortaya çıkan (her) öznenin yargısının evrensel olacağına ilişkin ortak beklentidir.¹⁹ Bu nedenle estetik yargının evrenselliği, bildiğimiz anlamda bir evrensellikten ziyade herkesin yargıma katılacağı şeklinde bir evrenselliştir. Böylece estetik yargıdaki beğeni, evrensel olmasa da öyle olduğunu iddia eder. Sonuçta estetik yargı nesnel olmaz ya da bilgi vermese de bunlar estetik yargının evrensel olmasına engel teşkil etmez. Kant'a göre evrenselliği sağlayan temel husus, nesne üzerinde belirli bir biçimde yani ereksel olarak düşünmekle ilgilidir. Ereksellik nesneden alınan hazzın değil, nesne üzerinde yapılan değerlendirme tarzından alınan hazzın ortak olduğuna işaret eder. Dolayısıyla haz üzerine yapılan öznel bir yargının nasıl evrensel olduğuna ilişkin verilen yanıt, her ne kadar burada yargı öznel olsa da bu yargıda bulunan yetilerin herkeste ortak olması ve bu ortaklığın ereksellik paydasında gerçekleştiğidir.²⁰ Kant bunu genişletilmiş düşünme olarak adlandırılmakta ve sözkonusu düşünmenin yeterli formunun ancak aklın katkısıyla sağlandığını iddia etmektedir.²¹

Son eleştiri farklı kavramların yanında yetilerin farklı işleyişiyle de dik-kati çekmektedir. Burada hayalgücü/einbildungskraft, anlamagücü/verstand ve aklın/vernunft işleyişi gerek teorik akılda gerekse pratik akılda olduğundan farklıdır. Teorik akılda hayalgücü, anlamagücünün kontrolü altındaydı. Tasavvurlar, birlik haline geldikten sonra bunları kavramlar altına sokan anlamagücüyüdü. Buna karşın, estetik yargıda anlamagücü ile hayalgücü arasında özgür bir bağlantıdan ya da karşılıklı oyun şeklinde değerlendirilen bir uyum söz konusudur. Bu nedenle teorik akıldakine nesnel anlaşma denilirken estetiktekine ise öznel anlaşma adı verilebilir.²² İlk eleştiride önemli olan noktaların duyarlılık ve anlamagücü olduğu bilinmektedir. Buna karşın üçüncü eleştiride önemli olan nokta hayalgücüdür. Daha doğrusu hayalgücü burada daha fazla rol oynamıştır.²³ Güzel yargısının verilisinde önemli olan, algılanan bir şeyin kavram aracılığıyla düşünülüp, belirlenmesi değildir. Burada önemli olan, nesnenin ne

19 YYE, s. 152.

20 Andrew Ward, *Kant and Three Critiques*, 2006, Polity Press, s.191.

21 YYE, s. 162.

22 Makkre, 1990, s. 47.

23 Makkre, 1990, s. 45.

ölçüde hayalgücü ve anlamagücünden oluşan yetiler arasında özgürce oynamaya olanak verdiğidir.²⁴ Çünkü hayalgücünün anlamagücüyle olan özgür ve ama uyumlu oyunu içinde nesne olduğundan farklı bir biçimde deyim yerindeyse, tekrar yaratılır. Buna karşın, reflektif yargı açısından bakıldığında nesnenin farklı bir biçimde bulunması nesnedeki değil, nesne üzerine yargıda bulunurken ortaklaşa çalışan yetilere sahip öznedeki değişimi ifade etmektedir. Nitekim estetik yargı, nesneye ilişkin bizim verdiğimiz bir yargıdan ziyade, nesneden dolayı bize olanla ilgili bir yargıdır.²⁵ Teorik açıdan bir nesneyi bilmeye çalışırken onu duyarlılık ve anlamagücünün içinde sınırlarız. Buna karşın hayalgücünün anllıkla olan özgür ve ama uyumlu oyunu içinde nesneyi sınırlamak değil, nesneyi ve fakülteleri genişleterek haz almak söz konusudur.²⁶Bu oyunda nesne, teorik akılda olduğu üzere tanımlamak için sınırlanmaz aksine yetilerle birlikte genişletilir. _

Her ne kadar estetik yargı olarak doğaya ilişkin olsa da, Kant tarafından güzelin, toplumsal anlamda da değerlendirildiğini görmekteyiz. Bunun nedeni, güzelin öznel evrenselliğinin karşılık geldiği alanın insan topluluğu olmasıdır. Çünkü “çiçek güzeldir” yargısının muhatabı diğer insanlar olarak herkeştir. Yani her ne kadar çiçekten alınan haz öznel olsa da bu hazzın güzel olarak nitelendirilmesi diğer insanların oluşturduğu bir evrenselliğe ihtiyaç duymaktadır. Bunun yanında sözkonusu evrensellikten etkilenmenin ters yönde olduğu bir durumla karşı karşıyayızdır. “Çiçek güzeldir.” yargısında özne diğer öznelerden yargısına katılmayı bekler. Burada yargıyı veren öznenen dışarıya doğru bir istikamet söz konusudur. Hâlbuki *sensus communis* olarak adlandırılan bir diğer durumda diğer öznelerin tek bir özneyi etkilemesi söz konusudur. Çünkü *sensus communis* ya da sağduyu aslında öznenin kendisini (diğer öznelerin oluşturduğu) belirli bir ortak akla göre yargılama imkânını ifade etmektedir.

Aslında *sensus communis* dayatmacı değildir. İnsan, toplumsal bir varlık olarak kendisini başkasına sunmaya, kendisinde bir ölçüte ihtiyaç duymakta ve ihtiyaçtan başkası denilen diğer özne doğmaktadır. Ama başkasının varlığının sadece bu ihtiyaçtan ibaret olduğunu ya da hayali olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü tek başına olan bir insanın kendisine ya da etrafına çeki düzen vermesiyle genel olarak karşılaşılmaz. Bu anlamda kendisine özen gösteren insan aslında

24 Ward, 2006, s. 193.

25 James Kirwan, *Aesthetic in Kant*, Continuum, 2004, New York, s. 21.

26 Wenzel, 2005, s.100.

kendisine dışarıdan bakıldığında nasıl görünüyorum ve nasıl görünmeliyim kaygısından hareket etmektedir. Bunu biraz daha incelterek nasıl gözükmeliyimi nasıl davranmalıyım doğru ilerlettiğimizde beğeni yargısı ahlaki bir form alır. Bu anlamda bir davranışın güzel olması onun ahlak yasasına uygun olmasının ötesinde beğeni yargısı olarak ortak duyuya uygun davranmasıyla ilgili hale gelir. Aslında beğeni yetisi altındaki estetik yargı, burada kendisini ahlak yasasına uygun davranmak olarak ifade edebilir. Hatta Kant sağduyununun bir nevi ödev olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁷ Ama bu durum tam da güzelin ahlaki olan ile olan uyumunu bozma tehlikesini içinde taşımaktadır. Çünkü insan, ahlak yasasına değil de toplumsal beğeniye uygun davranarak çıkarıcı olabilir.²⁸ Sonuçta Kant'ın, insanın sağduyuya kulak vermesini bir ödev olarak yüklemesinin, ahlak yasasına uygun davranmak değil ahlak yasasından dolayı davranmak ile uyumlu olması gerektiğini unutmamız lazımdır.

Kant'a göre, doğada güzellik idealine sahip yegâne varlık, akıl sahibi insandır. Bunun nedeni güzelliğin dayandığı erekselliğin taşıyıcısı olarak insanın özel bir konumda görülmesidir. Ereksellikten hareketle güzelliği ortaya çıkarıcı veya buna sahip olan insanın güzellik idealine en yakın varlık olması Kant tarafından normal bir sonuç olarak görülmektedir.²⁹ Çünkü Kant insanın biçimsel yapısının, bütün diğer varlıkları güzel olarak yargılamasına uygun bir ölçüt verdiğini düşünmektedir. Kendini güzel bulmayan ya da böyle bir ideaya sahip olmayan bir varlığın güzel olan hakkında yargıda bulunması anlamsızdır. Şu halde, insanın güzellik idealine sahip olması onun biçimsel yapısının buna uygun olmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, özellikle insanın fiziksel yapısının ideal bir güzel olarak sunulması, meselenin özüne ilişkin olmasa da, Kant'ın estetik anlayışında ilk iki eleştirinin açığını kapatan küçük ama önemli bir nokta olarak görülebilir. Çünkü insanın ahlaki bir varlık olması, güzel olmasıyla desteklendiğinde aslında ahlakın soyut yapısı somut hale gelmektedir.³⁰

Buraya kadar güzel bağlamında estetik yargının analizini yapmaya çalıştık. Yazımızın başında belirttiğimiz, yüce/erhabene kavramının açıklanmasına geçebiliriz. Kant yüceyi, dinamik ve matematik olmak üzere ikiye ayırmakta-

27 *YYE*, s. 163.

28 *YYE*, s. 165.

29 *YYE*, s. 88.

30 Paul Guyer, "Bridging the Gulf: Kant's Project on the Third Critique" *A Companion to Kant*, ed. By Graham Bird, Blackwell Publishing, 2006, s. 425-426.

dır.³¹ Kant iki tür yüce belirlemekte ve bunları iki ayrı yetiye dayandırmaktadır. Matematik yüce, bilgi yetisine, dinamik yüceyse beğeni yetisine aittir.³² Yücenin, daha iyi anlaşılması güzel olandan hangi bağlamlarda ayrıldığıнын ortaya koyulmasıyla mümkündür. Böyle olmasının nedeni, aslında güzel ile yücenin estetik yargı olsalar da karşıt olmalarıyla ilgilidir. Birbirlerine karşıt oldukları noktaların başında, güzelin haz verirken yücenin hazzsızlık vermesi gelmektedir. Güzel yargısı, nesnenin biçiminin güzelliğinden öznenin tatmin olması, yüce yargısıysa nesneyle karşılaşıldığında görülen yetersizlik ve korku sonucunda öznenin tatminsiz olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Aslında yüce, Kant tarafından, acı veren olumsuz bir hazı ifade etmekte ve hayranlıkla karışık bir duygu olarak değerlendirilmektedir.³³ Yücenin haz vermesi ya da tatmin olma durumuna ulaşması tam da yetersizliğin ve korkunun aşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu nedenle güzel yargısının nesneye, yüce yargısının ise duygularını bir biçimde aşma becerisini hisseden özneye ilişkin olduğunu söyleyebiliriz.

Yüce, güzel gibi nesnenin biçiminden değil, büyüklüğünden etkilenmenin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre güzel, nesnenin biçimiyle ilgiliyken, yüce nesnenin biçimsizliğiyle ilgilidir. Çünkü hayalgücü tarafından karşıdaki nesnenin sınırları kavranamayacak kadar büyük boyutlarda olduğunda onun biçiminden değil, biçimsizliğinden bahsedilebilir. Söz konusu biçimsizlik nesneden değil, nesneyi tasavvur etmeye çalışan hayalgücünün yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Elbette yüce yargısının tamamıyla biçimsizlikten kaynaklandığı söylenemez. Buna karşın, biçimsizliğin yüceyle bağlantısının niceliksel olan bir büyüklükten geçmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Kant, niceliksel olan büyüklüğün son raddesini yani belirli bir şeyden daha büyük olanı değil, her bakımdan büyük olan mutlak büyüklüğü yüce olanla bir tutar.³⁴ Bunun neticesinde, güzel niteliğe yüce ise niceliğe ilişkin olmaktadır. İşte yüce olanın niceliksel olarak büyüklüğü matematiksel yüceye tekabül etmektedir. Nesnelere belirli bir büyüklüğe sahip iken, yüce yargısı mutlak büyüklüğe işaret etmektedir. Yüce, bütün nesnelere ötesinde olanı ifade ettiği için hiçbir nesneyle kıyaslanma imkânı taşımaması ama aynı zamanda diğer bütün nesnelere kıyaslanmasını sağlar.³⁵ Bir diğer deyişle, "hiçbir şey onun kadar büyük

31 Mathematisch und dynamisch Erhabene.

32 *YYE*, s. 105. "...Weder auf das Erkenntnis oder auf das Begehungsvermögen bezogen..."

33 *YYE*, s. 102.

34 *YYE*, s. 105-106.

35 *YYE*, s. 106-107.

değilken her şey ondan daha küçüktür” şeklinde ifade edilebilecek bir durumu ifade eder yüce yargısı. Burada niceliksel olduğu için matematiksel olarak adlandırılan yücenin nasıl olup da belirlenemediği sorusu sorulabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta, yücenin bir nesne olmadığı, daha çok bir nesne karşısında duyulan duygunun reflektif yargı aracılığıyla yüce olarak değerlendirilmesinin söz konusu olduğudur. Reflektif yargı nesnenin, güzeldede olduğu üzere belirli biçiminden değil de, belirsiz; biçimsiz boyutuyla karşılaştığında da bir erek yükleyerek yüce yargısında bulunmaktan hoşlanır. Kant’a göre bu nesneden hoşlanma değil, nesneye ilişkin olarak böyle bir yargıda bulunmaktan hoşlanmadır.³⁶ Nitekim büyüklüğü kavranılamayan bir durumda nesnenin biçimsiz yerine yüce olarak tanımlanması bir hoşlanmanın olduğunu göstermektedir. Örnekle açıklamak gerekirse, engin bir okyanusu ya da Kant’ın üstünde yer alan gökyüzünü verebiliriz. Burada karşımıza çıkan büyüklük aslında sonsuzlukla karışık olan bir yüceliği ifade etmektedir.³⁷

Matematiksel yücenin daha iyi anlaşılmasında iki kavramdan bahsetmenin faydası olabilir: Ayrımsama/Auffassung ve toparlama/zusammenfassung. Hayalgücünün bu iki işlevi büyük bir nesnenin nicel boyutunun ölçü veya birimle ifade edilmesidir. Kant’a göre, hayalgücü büyük bir nesneyle karşılaştığında bu nesneyi hem en küçük detaylarına kadar ayrımsamak hem de bütününi kavrayacak şekilde toparlamak ister. Buna karşın, ayrımsama sonsuza kadar ayrıntıya gidebilirken, toparlama en büyük olana doğru gittiğinde ayrımsamadaki başlangıç noktası kaybedilir. Kant’ın ne demek istediğini anlamak için verdiği örneğe bakmak gereklidir. Mısır piramitlerine yaklaşıldığında ayrımsama çoğaldığından bu yapının toplam büyüklüğüne geçişe yani toparlamaya geçildiğinde bu sefer de ayrımsamada ortaya çıkan yitirilir. İlginçtir ki, yaşanan bu durum bir şaşkınlık yaratır ve bu da bir tür hazza işaret etmektedir.³⁸ Mısır piramitleri gibi yapılar karşısında duyulan hayranlık ve şaşkınlık duyguları aslında hayalgücünün bu iki işleminin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yetersizliğin duyumsanmasında yüce yargısı ortaya çıkar.³⁹ Her ne kadar burada hayalgücü açısından bir ereksellik söz konusu değilse bile, akıl bu durumu yani

36 *YYE*, s.107.

37 Dikkat edilirse, nesneye ait olan büyüklük, özne tarafından sonsuzluk olarak farklı bir değer kazanmaktadır. Böylece niceliksel olarak başlayan nesnenin yüce yargısıyla öznedeki niteliksel bir karşılığı olmaktadır.

38 *YYE*, s. 111.

39 *YYE*, s. 114

ayırimsama ile toparlama arasında yaşanan gerilimi bir ereksellik olarak kabul eder. Böylece yüceye ereksellik de katılmış olur.⁴⁰

Dinamik yücenin ortaya çıkması yukarıda da bahsedildiği üzere istek yetisiyle ilgilidir. Yüce yargısı, nesnenin boyutu karşısında duyulan yetersizliğin yarattığı şaşkınlık ve hayretle değil, nesnenin gücü karşısında duyulan korkuyla ilgilidir. Nasıl büyüklüğün tasnifinden hareketle matematiksel yüceye geçiş varsa gücün analizinden hareketle de dinamik yüceye geçiş söz konusudur. Şu halde dinamik yücede karşımıza çıkan iki önemli kavramı vurgulamakta fayda vardır: Korku ve güç. Bu türden “yücede kararlarımızı ve irademizi parçalayan, bu yüzden de acizliğimizi, küçüklüğümüzü, hatta faniliğimizi ihtar eden bir yükseklik vardır.”⁴¹Buna karşın doğanın gücü karşısında duyulan korku, insanın kendisinin değersiz olduğunu değil, sahip olduğu diğer şeylerin değersiz olduğunu hissettirir. Burada olan, doğanın küçümsenmesinden ziyade doğaya karşı duruşta insanın, kendisi haricindeki diğer şeyleri kenara bırakma yüceliğini göstermesidir. Böylece insan kendisini korkutan doğaya bir karşılık verir ve doğayı korkulan olmaktan çıkardığı için de kendisindeki yüceliği hissetmeye başlar.⁴²Dolayısıyla insan her ne kadar ondan korksa da doğaya boyun eğmez.⁴³

Aslında burada yazımızın başında vurguladığımız sorunla alakalı olarak, doğayla insan arasında diyalektik bir ilişkiden söz edebiliriz. Çünkü Kant’a göre, doğanın kendisini sergilemesi bizdeki yüce duygusunun uyandırılmasına yöneliktir.⁴⁴Doğanın korkutucu gücünü aşmaya çalışmak, insanın ahlaki anlamda gelişmesine neden olmaktadır. Bir diğer deyişle, sözkonusu duygunun uyandırılmasını, dinamik yücenin ahlaki anlamda insanın gelişimine katkıda bulunması olarak görebiliriz. Çünkü doğanın yüceliği karşısında hissedilen fiziki yetersizlik ve korku insanı ahlaki anlamda bir arayışa iter.⁴⁵Daha doğrusu fiziki olandan oluşan yetersizlik manevi anlamda kapatılmaya çalışılır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu gelişimin insanın doğayla ilişkisinde kendisini bulduğunu söylemek yanlış olmaz. İnsanı insan kılan ahlaki yön, aynı zaman da doğadan

40 *YYE*, s. 119-120.

41 Cemil Sena, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 1972, s.218.

42 *YYE*, s. 122.

43 *YYE*, s. 121.

44 *YYE*, s. 125.

45 Patricia M. Matthews, “A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgement”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No.2 (Spring 1996), s. 174, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org>.

da değerli olmasına neden olmaktadır. Çünkü doğanın korkutucu gücüne insan ancak ahlaki değerleriyle karşılık verebilir. Bu anlamda dalgalı bir okyanusun ya da şimşeklerin çaktığı bir gökyüzünün ihtişamı, insan ile kıyaslandığında değersizdir. Nitekim ahlaki insan doğadan değerli olduğundan ona kutsallık yüklemeyebilir. İnsanı böylesine değerli kılarak yüce haline getiren ahlakiliğidir. Aslında Kant için, yüceden ahlaki olana geçiş güzelden ahlaki olana geçişten daha zordur. Çünkü yüce yargısında bulunan insanın bahsi geçen üstün ruh durumuna geçmesi için yetilerinin de daha kültürlü olması gerekmektedir.⁴⁶ Bu yetilerinden kasıt onun pratik aklıdır.⁴⁷ Doğanın korkutucu gücünün aşılması, ahlaki anlamda gelişmiş insan aklıyla mümkündür. Sonuçta insanın içindeki ahlaki doğa, dışındaki doğanın üstüne çıkar ve asıl yüce olan da budur.⁴⁸ Artık aklın ideaları doğrultusunda hayalgücüne büyük gelen doğa olayları insan aklına küçük gelmektedir.

Elbette yukarıda varılan sonuç insanın doğayı küçümsemesi anlamına gelmemektedir. Daha çok insanın doğa ile olan ilişkisinde ortaya çıkan gelişmişliğinin doğayı aşan bir boyutta olduğu anlamına gelmektedir. Ama burada doğanın rolünü göz ardı etmemek gereklidir. Ne demek istediğimizi daha iyi anlatmak için, reflektif düşünmedeki doğayı teorik akıldaki görünüşler dünyasıyla karşılaştırarak açıklayabiliriz. Görünüşler dünyası doğanın bize aslında nasıl olduğunu değil, nasıl bilgi haline geldiğini ifade etmeye imkân tanımaktaydı. Görünüş, kognitif bir sürecin başlangıcını ifade ederken bir gerçeklik alanı oluşturmakta ve böylece bilgiyi inşa etmemize olanak tanımaktaydı. Hâlbuki doğanın kendisini güzel ve yücede yansıtarak dahi olsa sunması, doğanın bir bakıma kendisinde nasılsa öyle değerlendirilmesinin imkânını taşır. İnsanın bakış açısının ereksel olması doğadaki ereksellelikle karıştırılma tehlikesi taşıyabilir. Buna karşın, insanın bakış açısındaki erekselliği tetikleyen doğa olduğunu dikkate almalıyız. Dolayısıyla güzel ve yüce yargısını insan verse de, burada doğanın öyle olmasıyla karşılaşan insanın doğrudan tepkisi söz konusudur. Ayrıca ereksiz ereksellik kavramıyla tam da bu özneliğin saf hale getirilmesi, yani doğanın bu sunuşunun doğrudan okunabilmesi için insan tarafından da belirli bir estetik duruşun olması gerektiği vurgulanır. Nasıl doğa kendisini sunuyorsa

46 Şu halde, doğadaki hayvanlara tapınma olarak paganizm aslında kendi ahlaki değerlerini idrak edememiş insanın doğaya kutsallık yüklemesinin bir sonucu olarak kabul edilebilir.

47 *YYE*, s.126.

48 *YYE*, s. 125.

insan da kendisini sunuşa hazır kılmalıdır. Nitekim insanın yüceden hareketle kendisindeki ahlaki olana geçiş yapması, aslında doğaya yönelik bilgiyle değil, insanın kendisine yönelik olan bir bilinci hedeflemektedir. İşte bu durum özellikle ilk eleştiride ortaya çıkan varlığın kendinde nasıl olduğunun bilinemesine ilişkin keskin setin aşılması olarak değerlendirilebilir. Sonuçta doğanın yüceliğinin bir erek için değil de kendi görüntüsünde yüce denilmesi saf bir estetik yargıyı ifade etmektedir. Okyanusu yüce yapan onun balıklara ya da bize yaşam kaynağı olması değil, hayalgücünün dolaysız görüntülemesindeki enginliğiyle ilgilidir.⁴⁹Bu anlamda doğanın görüntüsü, insana yapılmış bir sunuş olarak değerlendirilmelidir.

Yazımızda açıklamayı istediğimiz doğa ile insan arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir sonuca varmaya başladığımızı söyleyebiliriz. Bu nedenle kavramların ve yetinin açıklanmasından sonra şimdi soruyu açık bir şekilde sorabiliriz. Tekrar hatırlatmak gerekirse soru(nu)muz “mekanik bir doğayla özgür insanın ilişkisi nasıl olmalıdır” idi. Mekanik doğadan anlaşılması gereken, doğanın maddesel yönüdür ve güzel ile yüce gibi öznel, haz verici yargılarla bir ilgisi yoktur. Burada bir nesnenin görüntüsünü yargılamak değil, deyim yerindeyse nasıl çalıştığı anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla nedenselliğin, doğanın mekanik işleyişinin anlaşılmasında olması kaçınılmazdır. Öncelikle belirtmek gereklidir ki, ikinci eleştiride özellikle vurgulanan insanın özgürlüğü sorunu son eleştiride farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. İkinci eleştiride mesele, doğanın mekanik kurallarına bağlı yaşayan bir canlı olan insanın, doğadan ayrı olarak özgürlüğünü nasıl tanımlayacağı ve kazanacağıydı? Bu nedenle, insanın kendisini bir ahlak varlığı olarak temellendirme ve oluşturma kaygısı yatmaktaydı. Hâlbuki son eleştiride mesele, özgürlüğünü kazanmış ya da onun ne olduğunu bilen bir insanın bunu doğaya karşı nasıl kullanacağına dönüşmüştür. Bir bakıma, ikinci eleştiride fenomenal doğadan ayrı tutmakla kendisini inşa eden numenal insan, son eleştiride bu sefer numenal varlık olarak doğayla tekrar nasıl ilişkiye geçirim kaygısını taşımaktadır. Bu nedenle doğaya nihai bir ereğin yüklenmesi ve bu doğrultuda doğanın araçsallaştırılmasıyla karşılaşılma ve aslında bu, doğayla ilişkisinde aşama kaydetmek isteyen ahlaki insanın, son eleştiride açığa çıkan durumunu ifade etmektedir.

49 *YYE*, s.132.

İnsanın doğaya erek yükleyebilmesinde Kant, *nexus effectus* ve *nexus finalis* kavramları arasındaki ayırmadan hareket etmektedir. Ayırımı bir örnekle açıklayalım: Bir çocuğun *nexus effectus* anlamında nedeni annesi ve babasıdır ama çocuğun meydana gelmesinde soyun devam ettirilmek istenmesi de bir nihai neden olarak *nexus finalis*dir.⁵⁰ *Nexus effectus* doğanın görünen nedenselliği iken, *nexus finalis* doğanın görünmeyen nedenselliğidir. Bu nedenle Kant'a göre, "birinciye reel nedenlerin ikinciye ideal nedenlerin bağıntısı denebilir."⁵¹ Yalnız nihai neden anlamında *nexus finalis*in olması gerektiği varsayılsa dahi nasıl anlaşılması gerektiği sorunludur. Çünkü *nexus effectus* nesnel bir biçimde yanlış ve doğru olarak açıklanabilirken, *nexus finalis* aynı imkândan yoksundur. Bir diğer sorun ise varsayılan *nexus finalis*te hangi nesnenin merkeze alınacağıdır. Örnek vermek gerekirse, ırmağın temiz suyu insana ereksel gelirken, bataklıkta yaşayan bir hayvana da kirli su ereksel gelebilir. Bu anlamda tek bir şeyde olduğu düşünülen ereksellik görecelidir. Bu durum doğada yaşanan bütün varlıklar için geçerlidir. Bir diğer deyişle, doğadaki bütün varlıklar kendileri için faydalı olan ereksel olarak nitelendirmeye hazır olduklarından göreceli bir ereksellik sözkonusudur. İnsan bile empirik yönü düşünüldüğünde aynı görecelik altındadır. Dolayısıyla insana güzel ve ereksel gelen bir şey aslında başka bir canlı için öyle olmayabilir. Bunun yanında, doğadaki şeyler arasındaki ilişkinin sadece mekanik nedensellik üzerine inşa edilmesi yeterli değildir. Bu ilişkinin birliktelik veya örgütlenmişlik olarak tanımlanabilecek farklı yapıları vardır. Kant'ın da belirttiği üzere, "Örgütlü bir varlık öyleyse salt bir makine değildir, çünkü bunun yalnızca devindirici kuvveti vardır; tersine, onun kendi içinde oluşturucu kuvveti vardır ve bu öyle bir kuvvettir ki, o varlık bunu onu taşımayan özdeklere iletir(onları örgütler); öyleyse kendi kendini yayan oluşturucu bir kuvvettir ki, yalnızca devim yeteneği (düzenek) yoluyla açıklanmaz."⁵² Bu durumda erekselliğin bir örgütlenmişlik olarak anlaşılması ancak göreceli olan erekselliğin aşılmasında yardımcı olabilir. Buna karşın, sözkonusu birlikteliğin aslında bir şeyin öyle olmasının nedeni olarak nitelendirilmekten ziyade bir şeyin öyle yargılanmasının nedeni olarak değerlendirilmesine dikkat etmemiz gerekmektedir.

50 Kant'ın verdiği örnek ise şöyledir: "Ev hiç kuşkusuz kira olarak alınan paranın nedenidir; ama gene de, evrik olarak, bu olanaklı gelirin tasarımı evin yapılmasının nedeniydi." *YYE*, s. 252-253.

51 *YYE*, s. 253.

52 *YYE*, s.255.

Nexus finalis ile nexus effectus arasındaki bir diğer önemli ayrım, ikincisinin doğadaki nesnelere nedenlerinin bütünsel bir bakış açısıyla, ilkininse doğadaki ereklere nedenlerinin bütünsel bir bakış açısıyla anlamlandırılmasıdır. Bir diğer deyişle, nexus effectus olarak doğanın nedenselliği, şeyler arasındaki ilişkilerin incelenmesini sağlar. Bunun yanında nexus finalis, ereksellik söz konusu ilişkilere bütünsel bakılmasını sağlar.⁵³ Nitekim doğaya bakışımızda şu ilke bizi devamlı olarak meşgul eder ve sanki a priori olarak bizim doğayı incelememizde bulunur: “Doğa en kısa yolu alır; aynı zamanda ne değişimlerin gidişinde, ne de özgül olarak değişik olan biçimlerin bitştirilmelerinde hiçbir sıçrama yapmaz.”⁵⁴ Bir başka örnek vermek gerekirse, “Doğada her şey her nasılsa bir şey için iyidir; hiçbir şey boşuna değildir...”⁵⁵ Bunun yanında, söz konusu yargılar aslında belirli bir soruya cevap olmaktan ziyade, doğaya bakış açımızın neden öyle olduğuna ilişkin daha derinden cevap verilmesini gerekli kılan bir sorunsala dönüşür. Çünkü “doğadaki örgütlenmişlik niçin öyle değil de böyledir? Şeyler neden böyle bir biçimselliğe sahiptirler?” tarzında sorulara cevap verilemez. Neden birbirleriyle bir ilişki içindedirler? Bu anlamda reflektif yargı yetisinin ilkesi, doğayı bir son nedenler olmaksızın ve bu ilkenin doğadaki şeylerin varoluşunun ne için sorusuna verilecek bir cevap dışında düşünülmezsizin olmayacağına işaret eder. Kant, bu sorunsalı aşmak için ilginç ama aynı zamanda yerinde olarak şu soruyu sorar: “Ne kadar mükemmel olursa olsun insan olmadan bu doğanın bir anlamı kalır mı?” Elbette bu soru, çok çabuk olarak hemen bir diğer soruyu beraberinde getirir: “İnsanın beraberinde getirdiği nedir veya ne olmalıdır?” Sorunsalın aşılmasında verilen cevap nihai erektir ve doğaya ilişkin olarak aradığımız cevabın verilmesi için doğanın dışına çıkılması gereklidir. Bu nedenle, Kant, doğanın kendisinden değil de insanın özgürlüğünün bağlı olduğu istenç yetisinden ancak böyle bir cevabın gelebileceğini düşünür. İlginçtir ki, bu yetinin bir cevap vermesi değil verebilmesi aslında nihai ereğin ne olması gerektiğine ilişkin arayışın son bulması olarak görülür. Bunun anlamı, ereklere koyabilen yetiye sahip olan insan, doğanın nihai ereğidir demekten ziyade ereği olmalıdır demektir. Sorunun doğa tarafından verilen kesin bir karşılığı yoktur ve bu, insanın kendisinin doğada olan bir ereği aramasını değil, doğaya uygun olan ereği yüklenmesine imkân tanır. Sonuçta

53 *YYE*, s. 260-262.

54 *YYE*, s. 31.

55 *YYE*, s. 260.

insanın kaçınılmaz bir biçimde arzuladığı ve uygun bir biçimde hak etmesi gereken mutluluk doğanın düzeninde daha doğrusu örgütlenmişliğinde karşılığını mutlaka bulmalıdır:

“Yukarıda gösterdik ki, insanı yalnızca tüm örgütlü varlıklar gibi doğa ereği olarak değil, ama ayrıca burada yeryüzünde doğanın son ereği olarak, onunla bağıntı içinde tüm geri kalan doğa şeylerinin usun ilkelerine göre bir erekler dizgesi oluşturdukları bir erek olarak yargılamak için belirleyen değil, ama derin düşünen yargı yetisi için yeterli nedenlerimiz vardır. Eğer şimdi erek olarak insanın doğa ile bağıntısı yoluyla ilerletilecek olan şey insanın kendisinde bulunmalıysa bu erek ya öyle türden olmalıdır ki, iyiliği içindeki doğa yoluyla doyurulabilmelidir; ya da her tür erek için yetkinlik ve beceridir ki, onlar için doğa (içsel ve dışsal) onun tarafından kullanılabilir. Doğanın birinci ereği insanın mutluluğu, ikincisi ise kültürü olacaktır.”⁵⁶

Nihai erek bağlamında ortaya çıkan sorun, ereğin mutluluğu nasıl içinde barındıracağıdır. Nihai ereğin nasıl mutluluk olacağı sorusu, mutluluğun aslında sınırlanamaz ve belirlenemez olmasından dolayı istenilen kesinlikte cevaplanamaz. Çünkü Kant’a göre, mutluluk haz ve doyuma indirildiğinde belirsizlikle karşılaşıldığı gibi elde edilen doyum da hiçbir zaman yeterli gelmeyecektir.⁵⁷Bu nedenle mutluluk hedefi değişmez ama bu hedefe ulaşma biçimi ve mutluluğun niteliği değiştirilir. Kant, nasıl doyum ile haz arasında bir fark varsa mutluluğun haz vermesi bu anlamda güzel olabilmesi için doyum olmanın ötesine geçmesi gerektiği belirtir. Mutluluğun haz vermesi ise onun ancak ereğinin ahlaki anlamda belirlenmesiyle mümkün olur. Buna karşın, mutluluğu nasıl hak edeceğini yani ona nasıl erek yükleyeceğini bilmeyen insanın, doğayı kullanma hakkı ve kendi ereği doğrultusunda araçsal hale getirmesi söz konusu olamaz. Nihai ereğin amacı insanı doğa karşısında yüceltmekten ziyade pratik akıl sahiplerinin bir araya geldikleri evrensel bir toplum oluşturmaktır. Nitekim Kant’a göre, doğa gereği farklı insanlar arasındaki eşitsizlikler ancak akıl sahibi insanlar arasında görülebilecek olan eşit yurttaşlar toplumuna doğru gidişi sağlar. Dolayısıyla amaçlanan doğayı değiştirmek değil, insan(lığ)ı değiştirmektir; onu geliştirmektir.⁵⁸ Bu anlamda insanın da içinde bulunduğu doğa, insanı insan yapan akli kullanımının sağlanması için bir eğitim alanı ya da bir aş(a)ma olarak görülür.

56 *YYE*, s. 320.

57 *YYE*, s. 321.

58 Kant’a göre, savaşlar dahi kendi başlarına alındığında olumsuz olsa da bir erek açısından ele alındığında insanın gelişimine yönelik bir ereğe hizmet ederler.

Bu aşamada mutluluk unutulmuş değildir, daha çok nasıl istemesi gerektiğini öğrenmesi gereken bir insanın hazır olması için ertelenmekte ve bir nevi ödül haline gelmektedir.⁵⁹Elbette bu durum, yukarıda bahsettiğimiz doğa ile insan arasındaki diyalektik ilişkinin farklı bir biçimde açıklanması olarak görülebilir.

Burada ilginç bulduğumuz bir noktayı belirtmekte fayda vardır. İkinci eleştiride Kant, insanın yetilerinin diğer canlılardan farklı olmasıyla doğa tarafından üvey evlat muamelesi gördüğünü belirtmekteydi.⁶⁰ Buna karşın Kant, son eleştiride insanın doğa tarafından da diğer canlılardan geri bırakılmayacak biçimde donatıldığını belirtmektedir. Burada açığa çıkan yeni husus, insanın mutsuzluğunun asıl kaynağının doğadan farklı olması değil, bir insanın diğer insana reva gördüğü eziyetler olduğunun belirtilmesidir. Bu anlamda, insan doğası aslında doğadan mutluluğu elde etse bile kendisini mutsuz kılmaya daha çok yatkındır çünkü insanı mutsuz kılan yine insandır.⁶¹ Nitekim son eleştirinin amaçlarından bir tanesi de doğanın bize karşı, özellikle güzeli düşünürsek, misafircce davrandığını ortaya koymaktır. Aslında bu, Kant'ın önceki eserlerinde görülen durumun tersidir. Bu nedenle doğanın bizim ereklerimize uygun olduğunu belirtmek ilk eleştirilerde yaşanan doğa ile insan arasındaki uçurumun ya da karşıtlığın çözülmesi anlamına gelmektedir.⁶²

Şu halde, insanın numenal bir varlık olarak doğayla olan ilişkisinde ahlaksal ilkelerden hareket etmesi gerekmektedir. Doğadaki düzenin ve şeylerin bu erek için bir araç olarak varsayılması ancak insanın ahlaki bir varlık olması sonucunda meşruiyet kazanmaktadır. Özgür bir insanın iradesinin ve becerilerinin mutluluğu hak edecek şekilde geliştirilmesi ancak bu şekilde nexus finalis olarak görülebilir. Ayrıca dünyadaki şeylere sadece fiziksel yönden bakılacak olursa onların niçin orada oldukları sorulamaz. İşte nihai erek kavramı aynı zamanda doğadaki şeylerin niçin olduklarına ilişkin bir cevaptır. Bu soruyu soran ve cevabını verebilen, doğayı araç olarak kullanmaya ve kendine güdümlü kılma hakkına sahip olmaktadır. İnsanın teleolojik yargılarının haklılığı ancak bu şekilde kazanılabilir. Kant için insan, erekler koyması açısından nihai erektir

59 *YYE*, s. 321.

60 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Yayınları, 1980, s. 158.

61 *YYE*, s. 321.

62 Paul Guyer, "Beauty, Freedom and Morality, Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory." *Essays on Kant's Anthropology*, edited by Brian Jacobs, Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003, s.138.

ve erekler koyarak üste çıkan insanın geliştirilmesi de nihai olarak ereğin içini dolduran unsurlardan başındadır.⁶³ Ancak doğaya bir erek koyabilen insan doğayı da böylece bu üstün erek doğrultusunda araçsallaştırabilir.⁶⁴ Dolayısıyla ancak ereğin yüceliği, doğanın araç haline getirilmesi için bir neden verebilir. Burada önemli bir hususu belirtmekte fayda vardır. Doğanın araçsal hale getirilmesi Descartesçi anlamda maddeleştirilmesi yani cansızlaştırılması anlamını taşımamaktadır. Kant'ın en azından, son eleştirisinde, doğa organik bir bütünlüğe sahip bir varlık alanı olarak ele alınmakta ve bunun sonucunda ereksel olarak görülmektedir. Dolayısıyla doğanın araçsallaştırılması onun cansızlaştırılması ve ondan sonra sömürülmesi anlamına gelmemektedir.⁶⁵

Kant'ın ilkönce ahlaki insanı, sonrasında mutluluğu ortaya koyması aslında önceki eleştirilerin sıralamasına uygundur. Bu sıralamayı takip edecek olursak, Tanrı'nın gelmesi gerektiğini söylemek pek zor olmayacaktır. Zaten Tanrı'nın, teleolojik bağlamda estetik yargı yetisinde önemli bir yer tuttuğu aşikârdır. Çünkü estetik yargının işleyişinde teleolojik yargının işlevinin anlaşılması ancak Tanrı'nın bu bağlamda işlenmesi sonucunda mümkün olabilir. Kant için sorun son eleştiride şudur: "Teleoloji hangi konumu hal eder? Doğa bilimine mi aittir yoksa Tanrı bilimine mi?"⁶⁶ Kant, Tanrıbilim olarak teolojinin, temelini teleolojide yani erekbilimde bulamayacağını düşünür. Burada Kant'ın bilim anlayışına ilgin kısa bir parantez açmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Kant, her bilimin kendi kavramlarından hareketle bir sistemi ve yapısı olması gerektiğini iddia eder. Bu nedenle bir bilim, erekselliği kendi sistemine getirir ve bu ereksellik üzerinden Tanrı'nın ispatına kalkışırsa o zaman söz konusu bilimden ve Tanrı kanıtlanmasından şüpheye düşülebilir. Çünkü bilimin kendi kavramlarından hareketle oluşturduğu yapıda bir eksiklik olduğuna işaret eder.⁶⁷ Dolayısıyla, bilimsel yöntem ile teleolojik yöntemin karıştırılmaması gereklidir. Buna karşın, teoloji ile teleoloji arasında bir ilişki olmayacağını söyleyemeyiz. Aslına bakılırsa böyle bir ilişki kaçınılmazdır.⁶⁸ Önemli olan nokta, Tanrı'ya

63 *YYE*, s. 324.

64 *YYE*, s. 322.

65 Kant'ın erekliliği aslında Aristoteles'in formel nedenine benzemektedir. Buna karşın söz konusu erekliliğin belirlenmiş olmadığı yani herhangi bir erek taşımadan bir ereksellik sergilediğini düşündüğümüzde aradaki farkı daha iyi anlayabiliriz. Bkz. Kalar, a.g.e., s 80.

66 *YYE*, s. 304.

67 *YYE*, s. 263.

68 *YYE*, s. 264-265.

ulaşmakta nasıl bir yol izleneceğidir. Böyle bir varlığa ihtiyaç duyulması böyle bir varlığın ispatı olarak kullanılamaz. Çünkü doğanın teleolojik olarak anlaşılmasında bir varlığın olmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir ama O'nun olup olmadığı ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin belirlenimlerde; yargılarda bulunulamaz. Dolayısıyla teleolojiyi, ne doğa bilimleri ne de teoloji kendi çıkarları için kullanamaz. Sonuçta “teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir; ama yalnızca Eleştiriye ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir.”⁶⁹ Nitekim Kant için “fiziksel teoloji bizi hiç kuşkusuz bir tanrıbilim aramaya iter; ama kendisi onu üretmez”.⁷⁰

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, nasıl bir Tanrı'nın olacağı teolojinin yeterli bir cevap veremediği bir soruydu. Bu soruya, kanımızca, Kant'ın diğer eleştirileriyle de uyumlu olacak şekilde son eleştiride vurgulanan nihai erek kavramından yaratma kavramına geçilirse uygun bir cevap verilebilir. İnsan, nihai ereği koyabilse de onu gerçekleştirebilecek uygun fiziki koşulları sağlayamaz. Şu halde uygun koşulların olduğu bir doğanın yaratıcısı olan Tanrı'ya ihtiyaç duyulacaktır ki bu yaklaşım, Tanrı'nın sadece doğanın düzeneğini sağlayan bir yasamacının ötesinde ereklere gerçekleştiren bir varlık olarak ereklere ülkesinin efendisi olmasını sağlamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, doğadaki düzenden hareketle yaratıcı bir Tanrı anlayışına geçilmesi ahlaki bağlam düşünüldüğünde mümkündür:

Tanrının varoluşunun ahlaksal tanıtlama zemini aslında yalnızca fiziksel-teleolojik tanıtlamayı tam bir tanıtlamaya bütünlemekle kalmaz; tersine, tikel bir tanıtlamadır ki, sonucudaki kanı eksikliğini giderir, çünkü fiziksel-teleolojik tanıtlama gerçekte usu, doğanın zemini üzerine ve onun bizim için yalnızca deneyim yoluyla bilinen olumsal ama hayranlık verici düzeni üzerine yargılarında, ereklere göre doğanın zeminini kapsayan bir nedenin (ki bunu bilgi yetilerimizin yapısına göre anlamlı neden olarak düşünmemiz gerekir) nedenselliğine yönlendirmekten ve dikkatimizi ona çekmekten daha çoğunu yapamaz; ama böylece onu ahlaksal tanıtlamaya karşı daha duyarlı kılar.⁷¹

Tanrı'nın özellikle yüce bağlamında rolü ne olabilir? Öncelikle dinamik yüce bağlamında işlediğimiz korkunun karşılığı Tanrı değildir. Tanrı, Kant için hiçbir zaman bir korku nesnesi değildir. Çünkü Kant, bu durumun Tanrı'nın ahlak yasası dışında sadece korku nesnesi olarak tanınmasına neden olacağını

69 *YYE*, s. 305.

70 *YYE*, s. 333.

71 *YYE*, s. 379.

düşünür. Onun deyişiyile, “erdemli biri Tanrıdan korkar, ama onun tarafından korkutulmaksızın...” İnsanın, Tanrı'nın korkutucu gücü olarak görülebilecek volkanik patlamalardan korkmaması kendi gücüne değil, ahlakına güvenmesine ilişkindir. Bu nedenle, Kant'a göre, ahlaklı insanlar bu türden doğa olayları karşısında bir korku yerine huşu içerisine girerler.⁷² Dolayısıyla Tanrı, doğaya karşı insana aşma imkânını vermesi açısından saygı duyulan bir varlık olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda Tanrı, doğadaki gücü değil, doğadaki güce karşı bizdeki ahlaki duyguları oluşturan olduğu için bir saygı nesnesidir.⁷³

Estetik yargılarda bulunan insanın aklının idelerini destekleyecek altyapının güzel ve yücenin dolaysızlığında kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Kant, pratik aklın kanıtlarıyla ya da saf aklın sistematigi içinde idelerden hareketle değil de bu ahlaki idelere sahip aklın doğa içindeki anlık tepkisini reflektif yargı üzerinden ölçmeye çalışır. Güzel ve yücenin olduğu bir doğada minnettarlık, boyun eğme, kendini küçük görme gibi duygular, aslında ahlaklı bir insanın içinde olabileceği halleridir. Bunun yanında sözkonusu halleri Tanrı kanıtlaması olarak değil, ahlak yasasını ve en yüksek iyiyi destekleyen duygular olarak görmek gereklidir.⁷⁴ Sonuçta Kant nihai olarak doğadaki erekselliğin yüksek bir akıl tarafından (intellectus archetypus) yapıldığının varsayılması gerektiğini belirtir. Onun üzerinde ısrarla durduğu nokta, bunun reflektif düşünüş olarak varsayılması gerektiği ve bilgi olarak ortaya koyulmaması gerektiğidir.⁷⁵

Gerek güzelin gerekse yücenin açıklanması, insanın yargıgücünde yatan farklı bir hususiyeti belirtmesi açısından önemlidir. Güzel ve yücede vurgulanan husus, teorik ya da pratik alandan farklı bir yetinin inşa edilmesini ifade etmez. Aksine estetik yargı, tam da bu iki alanı kapsayan yargıların özgül bir biçimde birleştirilmesini ifade eder. Çünkü burada bilgiye konu olan doğa ile ahlaka konu alan özgürlük, ereksellik ve türevleri olan güzel ile yüce kavramları altında yargılanmaktadır. Dolayısıyla hem teorik hem de pratik alandaki yargıların üzerine bir yargılamadır. Nitekim Kant estetik yargıda, hem teorik alandaki empirik doğa yasalarının hem de pratik alandaki ereğin birlikte kullanılmasını amaçlamıştır. Fakat doğanın empirik yasalarının, açıklayıcı yani teorik olarak değil de ahlaki bir sonuca ulaşmada kullanılması gereklidir. Örnek ola-

72 *YYE*, s. 125.

73 *YYE*, s.125.

74 *YYE*, s. 340-341.

75 *YYE*, s. 296-297.

rak, Kant'ın ahlak yasası kavramını ele alabiliriz. Aslında ahlak yasası, doğada karşılaşıp yüce yargısının verilmesine neden olacak bir nesne değildir. Buna karşın, yüce yargısının doğaya ilişkin olsa da doğada değil de, reflektif yargıya ilişkin olarak akla ait olduğu hatırlanırsa yüce ile ahlak yasası arasındaki ilişki meydana çıkar. Çünkü ahlak yasasının, insana yetersizliğini hissettirse de aslında insanın doğadan daha değerli kılan bir işlevi de vardır. Doğanın karşısında yüce yargısını veren insan, bu durumu ancak karşısında yetersizliğin ötesinde boyun eğmeyi hissettiren ahlak yasasına bağlanmakla aşabilir. Nitekim Kant'ın devamlı olarak hayalgücünün yetersizliğinde aklın idealarına vurgu yapması ahlak ideleri göz önünde bulundurulursa anlam kazanır.⁷⁶

Kant'ın üçüncü eleştirisinin nihai olup olmadığı yani ilk eleştirileri tamamlayıp tamamlamadığı iki açıdan cevaplanabilir. Öncelikle beğeni yetisinin ve burada yer alan kavramların Kant'a farklı bir yol açtığını söyleyebiliriz. Ama bu yol, Kant'ın sisteminde ayrı değil aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Nitekim son eleştiride de doğadan hareketle belirli bir ereğe ve Tanrı'ya ulaşılamayacağı vurgulanır. Doğa, en fazla, bizdeki erekselliğe ilişkin yargının verilmesine önayak olur. Bu, doğanın mekanik bir yapı olmasının yanında, örgütlenmiş bir yapı olarak da nitelendirilmesine olanak tanır. Dikkati çekmek istediğimiz nokta, son eleştiride vurgulanan husus, doğanın mekanik yapısının yanında doğanın aynı zamanda örgütlenmiş olarak yani ereksellik açısından okunabileceğidir. Bundan sonra yapılması gereken, erekselliğin nasıl insan tarafından bir nihai erek olarak mükemmelleştirilebileceğidir ki bu durumda dahi, önceki eleştirilerde kullanılan kavram ve sistematüğün dışına çıkılmaz. Dolayısıyla, Kant özellikle ahlak yasası ile Tanrı kanıtlaması ve nihai erek ilişkisinde yeni bir şey üretmez. Sistem kendi yapısını, kavramlarını korur. Nitekim Kant, araştırma konusu olarak yine doğayı ve ahlakı göz önünde bulundurmakta ama bunları beğeni yetisinde ortaya çıkan haz ve hazzsızlık üzerinden anlamlandırmaktadır. Bu anlamlandırmaysa iki şekildedir: İlkönce haz değil, doğa üzerine yargımızda ortaya çıkan hazzın a priori ve evrensel olma koşullarının analizi yapılır. Daha sonra, güzel ve yüce üzerinden özgürlük, Tanrı, en yüksek iyinin olduğu numenal varlık alanına geçişin imkânı sorgulanır. Dolayısıyla *Yargıgücü'nün Eleştirisi'*nde Kant'ın, bulduğu yeni malzemeyle yeni bir bina inşa etmekten ziyade temeli sağlamlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

76 *YYE*, s.117.

Ama Kant'ın son eleştirisi önceki eleştirilerin bir tekrarı da değildir. Bu anlamda, Kant'ın son eleştirisinin mekanik doğa ile özgür insan arasında kurduğu ilişkinin önceki eleştirilerin, ama özellikle ikinci eleştirinin ilerletilmesi olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi ikinci eleştiride insan, doğadan ayrı olmakla kendi numen olma hususiyetini idrak eder. Bu ayrım, aynı zamanda doğa ile insan arasında bir kopukluğa neden olur. Son eleştiri bunu aşamaya çalışır. İnsan olmanın anlamına, düşünmenin çıkarımları yoluyla değil de doğa karşısında güzelin ve yücenin dolaysızlığında yaşanılarak varılması elbette önemlidir. Ayrıca, güzel ve yüceden hareket ettiğinde insan, aklını farklı noktadan çalıştırabileceğini idrak eder. Çünkü Kant için, doğada güzeli ve yüceyi bulan insan kadar, doğanın böylesine yargılar için karşımıza koyulması söz konusudur.⁷⁷ Bunun yanında “insan salt dünyayı seyredecek biri olsun diye orada değildir.”⁷⁸ Bu nedenle insanın salt temaşanın ötesine geçerek doğa ile belirli bir biçimde ilişkiye geçmesi yani nihai ereği ortaya koyması gerekmektedir. Şu halde, ilk eleştiride özellikle doğa kavramının, ikinci eleştiride ise ahlakın kurulduğu ve nihayetinde son eleştirinin bu iki alan arasında olan ya da oluşturulan uçurumu kapattığını söyleyebiliriz.

İlginçtir ki uçurumun kapatılması, insanın bir doğa varlığı olarak değil, bir kültür varlığı olarak kendini inşa etme sürecini ifade etmektedir. Çünkü insan diğer canlılarda olduğu üzere doğa tarafından dönüştürülmez. İnsan doğayla olan ilişkisinde kendisini dönüştürür. Nihai erek idesiyle beraber bu dönüşümün ahlaki olması gerektiği ve bu anlamda insanın gelişimini ifade ettiğini belirtmek gereklidir. Buna karşın, nihai ereği koyan ve bunun yine kendisi olması gerektiğini söyleyen insanın sadece doğadan değil, aynı zamanda diğer insanlardan da daha özel hale gelmeye başlaması bir sorundur. Bir başka ifadeyle, doğanın yüceliğine ve güzelliğine ancak ahlak bağlamında cevap verebilen insan kendi gelişiminin sınırlarını bir türlü belirleyememiştir. Bu anlamda, bize göre, insanın ahlaki yetisi dahi, doğadan farklılığa ya da doğadan daha değerli olmaya değil de doğadan üstünlüğe dönüşme tehlikesini taşımıştır. Bunun bir tehlike olmadığı düşünülebilir. Yani doğa insandan daha değerli olmadığı gibi, insanın doğayı araçsallaştırması da normal olarak karşılanabilir. Ama ahlaki anlamda değerli olma aslında kendi değerini bir üstünlük olarak algılamamayı da beraberinde getirmeli değil midir? Bu anlamda doğadan korkan, onda güzeli bulan insan ne-

77 *YYE*, s. 262.

78 *YYE*, s. 335.

den acaba doğaya saygı duymak, bu kavramı kendi felsefesinde oldukça önemli bir yere koyan Kant tarafından düşünülmez?⁷⁹ Sonuçta kendisini üstün bulan insanın da doğadaki güzel ve yüceyi kaybetmesi de oldukça normaldir. Nitekim güzeli ve yüceyi doğada değil de kendi elinden çıkmış eserlerinde görmek isteyen modern insanın, doğayı araçsallaştıran medeniyet anlayışının ileride aldığı biçimin ne kadar doğru olduğu oldukça şüphe götürmektedir.

Özet

Kant'ın Nihai Eleştirisi

Kant felsefesini üç temel eleştiri üzerine inşa edilmiştir. İlk eleştiri teorik aklın doğa üzerine bilgimizi ikinci eleştiri ise pratik aklın ahlak üzerine bilgimizi açıklamıştır. Buna karşın inşa edilen bu iki akıl arasında bir uçurum oluşmuştur. Son eleştiri bu uçurumun kapanmasını amaçlamıştır. Bunu yaparken Kant güzel ve yüce gibi farklı kavramlar ve beğeni yetisinde yer alan reflektif yargıya başvurmuştur. Yazımızda doğa ile ahlak arasındaki uçurumun kapatılıp kapatılmadığını inceledik. Bunun yanında ortaya çıkan sonucun Kant'ın bütün felsefi sisteminde bir farklılık anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kant, yargı gücü, teorik akıl, pratik akıl.

Abstract

Kant's Final Critique

Kant based his philosophy upon three critiques. While the first one of these critiques explained the knowledge of reason about nature, the second one explained the knowledge about morality. However, there emerged a space room between these two reasons. The last critique aimed to fill this space. In order to do this, Kant applied to use some concepts such as beautiful and sublime and reflective judgement which is given under the faculty of desire. In this article, I've examined whether this space were filled or not. In addition to this I've discussed the results if they mean any difference in his whole philosophical system.

Key words: Kant, power of judgement, pure reason, practical reason

⁷⁹ Burada, değerli Hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'ın yıllar önce yüksek lisans dersinde bize verdiği modern insanın doğa karşısındaki tutumunu sergileyen bir hikâyeciği aktarmak istiyorum. Yanılmıyorsam 19. yy. sonu ya da 20. yy. başlarında Alplere çıkan bir dağcıya neden çıkmayı istediği sorulduğunda verdiği cevap şuydu: "Çünkü orada öyle duruyordu."

KAYNAKÇA

- Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, 1965.
- Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Yayınları, 1980.
- Kai Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002. <http://site.ebrary>
- Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005.
- Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İnkılap Kitabevi, 1996.
- Paul Guyer, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol no:2 Spring 1990.
- Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005.
- Andrew Ward, *Kant and Three Critiques*, Polity Press, 2006.
- Rudolf A. Makkre, *Imagination and Interpretation in Kant*, The University of Chicago Press, 1990.
- James Kirwan, *Aesthetic in Kant*, Continuum, 2004.
- *A Companion to Kant*, ed. By Graham Bird, Blackwell Publishing, Blackwell Publishing, 2006.
- Patricia M. Matthews, "A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgement", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No.2(Spring 1996),p.174, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org>. pp. 165-180.
- Paul Guyer, "Beauty, Freedom and Morality, Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory." *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003.
- Brent Kalar, *Demands of Taste in Kant*. London, GBR: Continuum International Publishing, 2006.
- Cemil Sena, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 1972.
- Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, 1989.

MANTIĞIN ZAMAN TÜNELİ

Besim KARAKADILAR*

Ondokuzuncu yüzyılın sonu matematiğin temelleriyle ilgili önemli açılımlara sahne olmuştur.¹ Matematiğin yalnızca sayıların ve uzayın araştırması olmadığı, soyut cebirsel ve geometrik yapıların (farklı uzayların) özelliklerinin de çalışıldığı kavramsal bir işleyişi olduğu netleşmiştir. Basit bir dille söylemek gerekirse, matematik artık soyutun da soyutu olmuştur. Matematikteki yeni düzey soyutlaşma kümeler, bakışimler, geometriler gibi konuların dizgesel olarak çalışılmasıyla başlamıştır. Bundan matematiğin temellerine ilişkin tartışmalar alevlenmiş ve matematik ateşi gitgide etrafını daha çok aydınlatabilen boyutlara ulaşmıştır.

Birleşim, kesişim, tümleyen ilişkilerinin çalışıldığı Boole cebirleriyle, tümel ve tikel niceleyiciler olarak adlandırılan mantık sabitlerinin anlamına dayanan mantık dillerinin ortaya çıkışı matematik ateşinin büyüdüğü ondokuzuncu yüzyılın sonuna denk düşer. Boole cebirinin ve mantıksal niceleyicilerin anlamları, birbirlerine benzer işleyişlerle aşağıdaki temel tanımlayıcı denklikler temelinde araştırılmaya başlanmıştır:

$$(A \cup B)' \equiv A' \cap B'$$

$$(A \cap B)' \equiv A' \cup B'$$

$$\sim(\forall x) A[x] \equiv (\exists x) \sim A[x]$$

$$\sim(\exists x) A[x] \equiv (\forall x) \sim A[x]$$

Sırasıyla, A ile B'nin birleşiminin tümleyeninin A'nın tümleyeniyle B'nin tümleyeninin kesişimine denk olması; A ile B'nin kesişiminin tümleyeninin A'nın tümleyeniyle B'nin tümleyeninin birleşimine denk olması; A[x]'in her x için doğru olmamasıyla en az bir x için A[x] olmadığının denk olması; hiçbir x için A[x] olmamasıyla her x için A[x]'in değilinin doğru olmasının denk olması özelliklerinden yola çıkarak, cebirsel olarak karmaşıklaşan biçimsel yapıların araştırması dönemin mantığının konusu olmuştur. Matematiksel mantık denilen alan da bu gelişmeden sonra doğmuştur.

* Dr. ODTÜ

1 Söz konusu açılımlara ilişkin kapsamlı bir tarihsel inceleme için bkz. Grattan-Guinness 2000.

Yirminci yüzyılla beraber matematiğin temellerine ilişkin soruların matematiksel mantık aracılığıyla çalışılabileceği görülmüş, Boole cebiriyle elektrik ve telefon devrelerinin doğrulanabileceği ve bu yolla bilginin bir yerden başka bir yere taşınabileceği kanıtlanmıştır.² Peki ama, matematiğin temelleri matematiksel mantık aracılığıyla ne ölçüde araştırılabilir? Elektrik ve telefon devreleri ne ölçüde Boole cebirleriyle doğrulanabilir? Bu soruların bilimsel önemi kadar sosyal ve insani boyutları da vardır. Yirminci yüzyılda elektrik, telefon devreleri ve matematiğin de rol aldığı iki büyük dünya savaşına girmekten geri kalmayan insanlığın, mantığın katkılarıyla yaşanan bilgi ve teknoloji çağında, nasıl bir zaman tünelinden geçeceği küresel sorunlara nasıl çözümler bulunacağına bağlıdır.

Yirminci yüzyılın başında Russell and Whitehead'in *Principia Mathematica* adlı iki ciltlik dev yapıtı matematiksel mantığın yeni bir bilim olarak nelere kadir olduğunu tanıtarak, konuyu bilimsel çevrelerde dikkat çekecek bir biçimde öne çıkartmıştır. Sözü geçen öne çıkmayı dil ve dünya arasındaki ilişkilerin çalışması olarak nitelenebilecek anlambilime ilişkin soruların incelenmesi izlemiştir. Matematiksel mantığın dil felsefesine ve anlambilime uygulanmasıyla ilgili soruların dizgesel bir biçimde incelenmesi Wittgenstein'in 1921 yılında basılan *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı kitabıyla hız kazanmıştır. Mantıkçı olguculuk diye bilinen akımın üyeleri Wittgenstein'in buluşlarının doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin temelleriyle ilgili genel sonuçlarını çalışmışlardır.

Temel noktaların aydınlanması amacıyla taslak bir betim Wittgenstein'in buluşlarının çatısını nasıl kurduğunu özetleyecektir. Söz konusu buluşlara göre, dünya olguların toplamıdır. Olgu da bir durumun varlığıdır. Düşünce olgunun mantıksal bir resmidir. Aynı zamanda anlamı olan bir önermedir. Önermeler yalın önermelerin doğruluk işlevleridir. Önermelerin mantıksal biçimi de yalın önermelere birbiri ardı sıra uygulanan işlemlerle belirlenir.

1920'lerin sonuna doğru matematiksel mantığın temel soruları iyice netleşmiştir. 1928 tarihinde basılan *Kuramsal Mantığın İlkeleri*'nde Hilbert ve Ackermann yalnızca birinci basamak değişkenler (yani bireyler) üzerine nicelme yapılan birinci basamak nicelemeli mantık dilini, özellikler ve ilişkiler gibi yüksek basamak değişkenlere de nicelme yapılan ikinci ve daha yüksek basamak dillerden ayırmıştır. Aynı kitapta eksiksizlik kavramı için doğruluk ile kanıtlama arasındaki mantıksal ilişkiyi dizgeli bir biçimde çalışılabilir hale ge-

2 Bkz. Gleick 2011.

tiren tanımlar verilmiştir. Mantıksal doğrulukların karar verilebilirliğiyle ilgili kavramsallaştırmalar tartışılmıştır.

Hilbert ile Ackermann'ın kitabı Hilbert'in matematiğin ve fiziğin ilksavlı temelleriyle ilgili genel izlencesinin bir parçası olarak basılmıştır. Hilbert'in izlencesi bilimsel kuramların ilksavlı dizgeler olarak çalışılması yoluyla tutarlılıklarının kanıtlanmasını amaçlar. Fiziğin ve matematiğin temellerine ilişkin sorulara da yanıt arayışı olması bakımından mantıkçı olguculuğun izlencesiyle ortaklıklar barındırır.

Hem Hilbert'le hem de mantıkçı olgucularla yakın felsefe çevrelerinde bulunmuş olan Gödel, 1930 yılında Hilbert ve Ackermann'ın tanımladığı eksiksizlik özelliğinin birinci basamak mantık dilinde sağlandığını kanıtlamıştır. 1931'de de aynı özelliğin yüksek basamak dillerde (yani aritmetiği kodlayabilen dillerde) sağlanmadığını göstermiştir.³ Gödel'in buluşları sırasıyla eksiksizlik ve eksiklilik kanıtsavları olarak bilinmektedir ve gerek kanıtlama kuramı için gerekse doğrulamalar kuramı ve tekrarlı işlevler kuramı için yeni ufuklar açmıştır.

Gödel'in izinden giden Church birinci basamak doğruluğun tekrarlı işlevler aracılığıyla karar verilemez özelliğini taşıdığını kanıtlamıştır. Ardından Tarski, biçimsel dillerde doğruluğun nasıl tanımlanabileceğini araştırmış ve birinci basamak nicelemeli dillerde söz konusu tanımın eldeki eksiksiz birinci basamak sisteme dayanan dillerde verilemeyeceğini göstermiştir. Church ve Tarski'nin buluşlarının Gödel'inkilere eklenmesiyle tekrarlı işlevlerin doğruluk, kanıtlama, karar verme ve hesaplama gibi kavramların dizgeli biçimde araştırılmasıyla ilgili önemi gitgide artmıştır.

Tekrarlı işlevler bir işlevin değişken değerini başka değişkenlerin aynı işlev için alacağı değerler üzerinden tanımlamaya ve bulmaya yararlar. Örneğin Wittgenstein'in karmaşık önermeleri yalın önermelerden türetmesi tekrarlı işlevler aracılığıyla tasarlanmıştır. Keza Tarski de Gödel de dil dizgelerini tekrarlı işlevlerden yararlanarak kurmuşlardır. Bir halı dokuma tezgahında dokunan halının birbiri ardı sıra ve iç içe yuvalanmış işlemlerin uygulanması aracılığıyla ortaya çıkması gibi biçimsel diller de büyük ölçüde yalın parçaların tekrarlı işlevler aracılığıyla anlamlı bütünlere dönüştürülmesiyle ortaya çıkmıştır. Otomasyondan bilgisayarlara ve elektronik devrelere tekrarlı işlevler ve biçimsel

3 Bkz. Nagel, E. & J. Newman, 2008.

diller sanayi toplumunun biçimlenişinde adeta büyümlü bir rol oynamıştır.

Hesaplama kavramı da tekrarlı işlevlerle tanımlanmıştır. Bu tanımlama Church-Turing tezi olarak bilinir. Church-Turing tezinin dehlizlerinden geçen bir dizi tarihsel olay hesap yapan ve bilgi işleyen makinalar tasarımının kuramsal temellerini oluşturmuştur. Turing tekrarlı işlevlerle çalışan donanımların genel biçimini dizgeleştirmiştir. Ardından otomatlar kuramı gelişmiş ve bilgisayarlar üretilmiştir. Hikayenin geriye kalanı da bilindiği üzere insanlığı çok hızlı bir biçimde günümüz teknolojilerine ulaştırmıştır.

Ulaşılan teknolojik gelişmeler tekrarlı işlevler kuramına dayandığı bütün noktalarda bilgisel bir varsayım barındırır. O da tekralı işlevlerle çalışan makinaların yaptıkları son işlemin ne zaman gerçekleşeceğinin biliniyor olduğunun varsayılmasıdır. Konunun uygulamaya yönelik önemi büyüktür; çünkü aynı varsayım her türlü iş planlamasında yerini korumaktadır. Söz konusu varsayım hesaplama kavramının anlamı konusunda belirleyici rol oynadığı ölçüde bilgisel ve oyun-kuramsal mantıkların gelişmesine de önyak olmuştur.⁴

Kazanma (aynı zamanda kaybetme) yollarının ve izlemlerinin matematiksel bir araştırması olan oyun kuramı von Neumann ile Morgenstern tarafından *Oyun Kuramı ve İktisadi Davranış* başlıklı kitapta çalışılmıştır. Wittgenstein'in kural izlemeyle ilgili soruşturmaları da kısmen yirminci yüzyılın ikinci yarısına doğru büyük ölçüde oyunlar ve davranışlar üzerinde yoğunlaşmaya başlayan matematiksel bakış açısı üzerinedir.

Karar vermeler kazanmaya yönelik düşünmenin bel kemiğidir. Kazanmaya yönelik düşünmedeyse bilinen ve bilinmeyen zaman ölçüleri devrededir. İkisi iki farklı hesaplama kavramı demektir. Birincide son işlemin zamanı bilinir olarak kabul edilir. İkincisinde bilinmez olarak kabul edilir. Bu anlamda karar vermelerdeki zaman ölçüsünün bazı geribildirim ölçütleri belirlediği söylenebilir. Bilinen ve bilinmeyen ölçülerle belirlenen geri bildirim ölçütleri birbirinden farklıdır. Çünkü verili bir işin bitirilme zamanı iş gücünün zamansal sınırlamalardan bağımsızlığı ölçüsünde değişkenlik gösterir. Bir iş planında baz alınan zaman ölçüsü aynı anda başlanabilecek kaç farklı iş olduğu sorusuna bağımlıdır. Ancak o işlerden herhangi birinin ne kadar süreceği sorusuna yanıt vermek yapılan tüm mekanik hesaplardan bağımsız olabilir. Yani, bir işin ne kadar sürede bitireceğini bazen biliriz, bazen de bilmeyiz. Kısacası, bilinmeyen

4 Oyun kuramsal mantık çalışmalarıyla ilgili bilgi için bkz. Majer, O. et al., 2009.

bir zaman ölçüsüne göre yapılan işle bilinen bir zaman ölçüsüne göre yapılan iş birbirinden farklıdır. Konunun bilgisel boyutları, söz konusu farkı derinlemesine anlamak için tartışmaya açılmalıdır.

Eski bir Afrika atasözü vardır. Hızlı gideceksen tek başına, ama uzağa gideceksen başkalarıyla beraber git der. Bu sözü anlamak için Einstein olmaya gerek yoktur. Ama Aristoteles'in bir sorusu vardır ki, o soruyu yanıtlamak için belki de Einstein olmak gerekir; nasıl olur da uzunluğunu bilmediğimiz yol bize daha uzun gözükür? Mantıkçılarla el ele girdiğimiz zaman tüneline bakalım yolumuz daha ne kadar uzayacak?

Özet

Mantığın Zaman Tüneli

Mantık tarihi ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana matematiğin temelleriyle ilgili soruların yanıtlanmasına sahne olmuştur. Bugün tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak mantık bilgisayar kullanımı aracılığıyla yaşam ile etkileşmektedir. Bu yazıda söz konusu etkileşimin geleceğine ilişkin bilgisel ufukların geçmişte hangi soruları yanıtlamak amacıyla belirlendiği çok kısaca özetlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Mantık, matematik, bilgisayar, yaşam

Abstract

The Time Tunnel of Logic

History of logic has been a stage for giving answers to questions concerning the foundations of mathematics since the second half of the nineteenth century. As a result of its historical development, today, logic is interacting with life by way of computer use. In this paper, it is surveyed very shortly, how epistemic horizons concerning the future of the interaction in question were determined in the past.

Key words: Logic, mathematics, computer, life

KAYNAKÇA

- Gleick, J. 2011, *The Information: A History, a Theory, a Flood*, Pantheon Books.
- Grattan-Guinness, I. 2000, *The Search for Mathematical Roots 1870-1940*, Princeton University Press.

- Majer, O. et al., 2009, *Games: Unifying Logic, language and Philosophy*, Springer.
- Nagel, E. & J. Newman, 2008, *Gödel Kanıtlanması*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Turing, A. 1950, “Computing machinery and intelligence”, *Mind*, cilt 59, ss. 433-460.
- Von Neumann, J. & O. Morgenstern, 1944, *Theory of Games and Economic Behavior*, Sixtieth-Anniversary Edition, Princeton University Press.
- Whitehead, Alfred, N., and Bertrand Russell, 1910-13, *Principia Mathematica* (2 cilt), Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Yapı ve Kredi Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, Blackwell.

ANDERS HANDELN ZU KÖNNEN

Songül DEMİR*

In der Willensfreiheitsdebatte und auch Handlungsfreiheitsdebatte werden die Bedingung anders-handeln-können bzw. "x hätte anders handeln können" vorausgesetzt, um frei zu handeln. In der vorliegende Arbeit werde ich untersuchen, ob "x hätte anders handeln können" eine notwendige Bedingungen für die Freiheit ist.

Die philosophischen Diskussionen über alternative Handlungsmöglichkeiten haben zwei wesentliche Schwerpunkte: Erstens versuchen die Philosophen die Handlungsfreiheit dadurch zu begründen, dass eine Person alternative Handlungsmöglichkeiten hat und man sagen kann, dass sie ihre Handlung frei ausführt. Zweitens ist die alternative Handlungsmöglichkeit eine unvermeidliche Voraussetzung, um die Person zur Verantwortung zu ziehen. Wenn die Person keine alternativen Handlungsmöglichkeiten hat, kann sie keine Verantwortung tragen, weil sie niemals etwas anders tun konnte, als das, was sie getan hat.

Die Inkompatibilisten versuchen das Thema alternative Handlungsmöglichkeit bzw. "hätte anders handeln können" in Zusammenhang mit der These des Determinismus zu verwerfen. Im Gegensatz dazu versuchen die Kompatibilisten zum Thema "hätte anders handeln können" nachzuweisen, wie Determinismus und Freiheit verträglich sind¹. Aber auch dazu gibt es wichtige Kritikpunkte der Kompatibilisten².

Anstatt verschiedene Theorien im vorliegenden Teil der Arbeit zu analysieren, versuche ich zunächst die Begriffe "können" und "hätte können" zu diskutieren, um zu sehen, welche Bedeutung sie haben und welche Handlungstypen man mit ihnen beschreiben kann.

Der Begriff "Können" erscheint in zwei Formen. Vor allem kann man mit diesem Begriff bestimmte Talente erklären, die manche Menschen haben und manche nicht, beispielsweise ein Musikinstrument zu spielen oder zu malen. Diese Arten von Fähigkeiten sind angeborene Fähigkeiten, wobei man mit Übung seine Leistungen weiterentwickeln kann. Auf der anderen Seite gibt es Möglichkeiten für den Menschen, die aus natürlichen Gründen verwirklicht werden können oder nicht. Z.B. kann ein Mensch unter normalen Bedingungen

* Dr.Phil., Augsburg Üniversitesi'nde Habilitation (Profesörlük tezi) için ön çalışma yapmaktadır

1 Moore, Georg, Edward: „Ethics“, s. 127ff.

2 Chisholm, Roderick M: „Freiheit und Handeln“, s. 357f.

auf einen Berg, der 2000 Meter hoch ist, innerhalb von vier oder fünf Stunde steigen, aber er kann es nicht innerhalb von fünf Sekunden machen. Wie in diesem Fall, gibt es noch andere Lebewesen, die aus natürlichen Gründen manche Dinge tun können, manche nicht. Wir können uns einfach vorstellen, dass ein Eichhörnchen auf Bäume klettern kann, aber wir können uns nicht vorstellen, dass ein Pferd oder ein Fisch auf Bäume klettert. Aus diesem Grund muss man immer die Leistungsfähigkeit des Menschen berücksichtigen.

Der Begriff "Können" beinhaltet mögliche Wahrscheinlichkeiten. Es gibt noch weitere Anwendungen des Begriffs des "Könnens", z.B. steht auf der Milchtüte folgendes: "Bitte kühl aufbewahren". Wir müssen die Milch im Kühlschrank aufbewahren, sonst kann die Milch verderben. In diesem Satz haben wir eine mögliche Wahrscheinlichkeit erklärt. Bis hierher habe ich die Verwendung des Begriffs "Können" in unserem alltäglichen Leben erörtert. Aber die philosophischen Diskussionen erscheinen jenseits der oben erwähnten weitere Bedeutungen. In der philosophischen Diskussion wird etwas der Begriff "Können" in Bezug zu den alternativen Handlungsmöglichkeiten behandelt, mit dem Begriff "Können" kann man nämlich ausdrücken, dass eine Handlung anders sein kann. Außerdem ist Können immer als bedingtes oder konditioniertes Können zu verstehen. In diesem Sinne können wir die Schwerpunkte der Diskussion folgend ausdrücken. Eine Person hätte anders handeln können, bedeutet nach dieser Analyse zufolge also:

Die Person hätte anders gehandelt, wenn sie anders gewünscht hätte³.

Die Person hätte anders gehandelt, wenn sie anders gewollt hätte.

Die Person hätte anders gehandelt, wenn sie anders gewählt hätte.

Die Person hätte anders gehandelt, wenn sie anders entschieden hätte etc.

In der philosophischen Diskussion wird das Thema in Zusammenhang mit dem Bildungsprozess des Willens dargestellt, weil die Person nur anders handeln könnte, wenn sie anders wollen oder entscheiden könnte. Ich möchte das Thema aber von einem anderen Aspekt aus untersuchen, um eine plausible Antwort darauf zu finden, ob die Handlungsfreiheit mit der Formel "hätte können" erörtert werden kann. Zunächst werde ich die Form "hätte können" analysieren, um dadurch Klarheit über seine grammatische Struktur zu bekommen. In "Mood and Modality" von Palmer werden die "Unreal Condition" in verschiedene Sätze zerlegt. Auf der einen Seite definiert Palmers die unrealen konditionalen Sätze durch die grammatische Struktur des Satzes, auf der anderen Seite definiert er die Bedeutung des Satzes. Mit der Erklärung dieser Bedeutung wird das Thema im Folgenden verdeutlicht werden.

3 Chisholm, Roderick M.: „Die menschliche Freiheit und das Selbst“, s. 74.

Nach Palmer haben unreale konditionale Sätze zwei wichtige Merkmale: Ersten sind die so genannten Sätze “improbable”, zweitens sind sie “unknown”. An einem Beispielsatz versuchen wir, diese Funktionen zu erfüllen: Wenn ich ihm schriebe, bekäme er den Brief morgen (oder würde er den Brief morgen bekommen)⁴. Was verstehen wir von diesem Satz? Zuerst verstehen wir, dass das Schreiben des Briefs unwahrscheinlich ist, aber wir wissen nicht genau, ob der Brief geschrieben werden kann. In dem Satz gibt es kein sicheres Wissen. Wir wissen nur, wenn dieser Brief von jemandem geschrieben werden könnte, würde er den Brief morgen bekommen. Zudem ist es ein großer Irrtum, wenn man vergangene unreale konditionale Sätze (past time unreal condition) betrachtet, diese als kontrafaktisch (Counterfactual) anzunehmen.

Nehmen wir noch einen anderen Satz: “Wenn John gekommen wäre, hätte Mary ihn verlassen”. Nach diesem Satz kann man folgende Meinung haben: John ist nicht gekommen und Mary hat ihn nicht verlassen. Natürlich könnte man sich informieren lassen, um zu wissen, ob John gekommen ist oder nicht, jedoch bei dieser Art von Sätzen muss man nicht informiert werden. Aus diesem Satz erfahren wir nicht, ob John gekommen ist oder nicht und ob Mary ihn verlassen hat oder nicht. Mit diesem Satz erfahren wir etwas, was wir nicht wissen⁵. Die oben erwähnten beiden Sätze sind typische Beispiele für die “unknown” und “improbable” Sätze.

Palmer lenkt die Aufmerksamkeit auf einen noch wichtigeren Punkt, nämlich dass real konditionale Sätze sehr oft als Deklarativform, die unrealen konditionalen Sätze aber ganz im Gegenteil als Rhetorikform (“devices“) benutzt werden.

Mit der Verwendung von Sätzen aus dem alltäglichen Leben soll im Folgenden versucht werden, das Thema zu verdeutlichen: “Wenn du nicht gewesen wärest, hätte ich es nicht getan”, “Wenn ich dieses Ergebnis nicht hätte, würde ich es nicht schaffen”. Alle Sätze zeigen etwas an, das nicht der Wirklichkeit entspricht.

Nehmen wir noch ein Beispiel. Eine junge Frau, die als Kellnerin in einem Café gearbeitet hatte, wurde plötzlich von einem berühmten Filmproduzenten entdeckt. Sie ist eine berühmte Schauspielerin geworden. Nach diesem Beispiel können wir über die Entwicklung ihres Lebens nachdenken. Wenn sie nicht in diesem Café gearbeitet hätte, hätte der Filmproduzent sie nicht sehen

4 Palmer, F.R.: “Mood and Modality“, s. 192.

5 Ebd., s. 191.

und auch nicht entdecken können. Wenn der Filmproduzent dort nicht Kaffee getrunken hätte, hätte er sie auch nicht gesehen. Wenn sie das Angebot des Filmproduzenten nicht akzeptiert hätte, wäre sie nicht als Schauspielerin erfolgreich geworden etc. Wir können weitere zahllose unrealistische Möglichkeiten aufstellen.

Aber es gibt nur einen einzigen realen Vorgang, nämlich dass sie das Angebot angenommen hat. Sie hat sich dafür entschieden, und hat dann die entsprechende Handlung ausgeführt. Wir wissen immer noch nicht, was passiert wäre, wenn sie anders entschieden hätte. Durch Spekulation oder unrealistische Möglichkeiten können wir nur angeben, was wir nicht wissen. Und auch diese Möglichkeiten kann man nicht aktuell verwirklichen, denn es macht keinen Sinn, diese Möglichkeiten als Teile der aktuellen Welt anzusehen⁶. Unser Nachsinnen darüber, was wäre, wenn sie anders gehandelt hätte, ist nur eine Vorstellung unserer Einbildungskraft, die keine Idee über ihre reale Handlung gibt.

Unser alltägliches Leben besteht aus unseren realen Handlungen, und für die können wir zur Verantwortung gezogen werden. Uns kann niemand zur Verantwortung ziehen, für etwas, was wir noch nicht verwirklicht haben. Warum stellen wir uns aber immer noch die Frage "Hätte sie anders handeln können"? Darauf können wir nur antworten, dass wir zunächst durch theoretische Möglichkeiten zu verstehen versuchen, was passiert ist. So können wir noch besser ähnliche oder umgekehrte Situationen in der Zukunft betrachten, z.B. die Sätze, "wenn ich hungrig wäre, würde ich stehlen", "wenn ich eine Pistole hätte, würde ich ihn töten", "wenn ich Geld hätte, würde ich es mit dir teilen" geben die Möglichkeit für eine Person, sich selbst zu betrachten bzw. einzuschätzen oder zu erkennen, was sie unter anderen möglichen Bedingungen tun würde. Aber mit diesen theoretischen Möglichkeiten können wir jemanden nicht zur Verantwortung ziehen. Die Person trägt nur die Verantwortung für das, was sie getan hat. Und "*es ist nur eine Zukunft möglich, - die einzige mögliche Sache, die passieren kann, die Sache ist, für die ich mich am Ende entscheide*"⁷.

Ich fasse zusammen: In unserer Vorstellung der Willensfreiheit ist nicht die Idee eines Anderskönnens enthalten, sondern die Idee, dass unsere willentlichen, d.h. auf ein Ziel ausgerichteten Handlungen und Entscheidungen, aus verständlichen Gründen erfolgen.

6 Lohmar, Achim: „Freiheit und kausale Determiniertheit: Das Kompatibilitätsproblem“ s. 13ff.

7 Dennett, Daniel C.: „Ellenbogenfreiheit“ s. 177.

Özet

Başka Türü Yapabilme İmkânı

Bu makalede tartışılan soru başka türü ya da alternatif bir başka fiil ortaya koyabilme imkânının özgürlük, özgür olarak fiilde bulunabilme veya sorumluluk içinde olmak için gerekli şart olup olmadığı sorusudur. Fakat bir fiilin başka türü yapılabilmesi, yani alternatifinin olabilmesi durumunun özgürlük veya sorumluluk için gerekli şart olmadığı görüşümdedir. Akıl yürütme ile spekülasyon ya da gerçek olmayanın ne olduğu bilgisi gibi iki olasılıktan sadece ne bilmediğimizi belirleyebiliriz. Ayrıca, kaldı ki gerçek olmayan bu olasılıkların (alternatiflerin/seçeneklerin) gerçekleştirilmesi mümkün olmadığından bu olasılıkları şu anki dünyanın bir parçasıymış gibi görmek de anlamsızdır. “Başka türü yapılsaydı nasıl olurdu?” varsayımı ya da böyle düşünmek gerçek fiil ile ilgisi olmayan, sadece hayal ürünü bir düşüncedir. Oysa günlük hayatta yapıp ettiklerimiz, gerçek fiillerdir ve biz, ancak, gerçekten yapıp ettiğimiz bu fiillerden sorumlu tutulabiliriz. Hiç kimse bizi, henüz gerçekleştirmediğimiz bir fiilden dolayı sorumlu tutamaz. Ancak neden hâlâ “başka türü yapılabilse(ydi)?” sorusu ile karşılaşırız? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: “Başka türü olsa nasıl olurdu?” diye düşünmek (sormak), mümkün olabilecek olasılıkları gözden geçirerek bizim (benim) hali hazırda olmuş olan fiile dayalı durumumuzu ve yapılan fiili anlamamıza yardımcı olur. Böylece biz (ben) gelecekte olabilecek benzer veya aksi bir durumu daha iyi değerlendirme imkanının elde ederiz.

Anahtar kelimeler: Özgürlük, fiil özgürlüğü, sorumluluk, fiil, alternatif fiil olanakları.

Abstrakt

Anders handeln zu können

Der vorliegende Text beschäftigt sich, mit der Frage, ob die Option “x hätte anders handeln können” eine notwendige Bedingung für die Freiheit, bzw. Handlungsfreiheit oder Verantwortung ist. Aber ich bin der Meinung, dass “x hätte anders handeln können” keine notwendige Bedingung für die Freiheit, bzw. Handlungsfreiheit oder Verantwortung ist. Durch Spekulation oder unrealistische Möglichkeiten können wir nur angeben, was wir nicht wissen. Und auch diese Möglichkeiten kann man nicht aktuell verwirklichen, denn es macht keinen Sinn, diese Möglichkeiten als Teile der aktuellen Welt anzusehen. Unser Nachsinnen darüber, was wäre, wenn sie anders gehandelt hätte, ist nur eine Vorstellung unserer Einbildungskraft, die keine Idee über ihre reale Handlung gibt. Unser alltägliches Leben besteht aus unseren realen Handlungen, und für die können wir zur Verantwortung gezogen werden. Uns kann niemand zur Verantwortung ziehen, für etwas, was wir noch nicht verwirklicht haben. Warum

stellen wir uns aber immer noch die Frage “Hätte sie anders handeln können”? Darauf können wir nur antworten, dass wir zunächst durch theoretische Möglichkeiten zu verstehen versuchen, was passiert ist. So können wir noch besser ähnliche oder umgekehrte Situationen in der Zukunft betrachten.

Stichwörter: Freiheit, Handlungsfreiheit, Verantwortung, Handlung, Alternative Handlungsmöglichkeiten.

LITERATURVERZEICHNIS

- Chisholm, Roderick M.: “Freiheit und Handeln“, in: Georg Meggle (Hg.): “Analytische Handlungstheorie“, Bd. I, Frankfurt am Main, 1977, S.354-387
- Chisholm, Roderick M.: “Die Menschliche Freiheit und das Selbst“, in: Pothast, Ulrich (Hg.):
- Chisholm, Roderick M.: “Der Handelnde als Ursache“, in: Lenk, Hans (Hg.): “Handlungstheorien Interdisziplinär“, Bd. II (zweiter Halbband), Wilhelm Fink Verlag, München, 1980, S. 399- 417
- Dennett, Daniel: “Ellenbogenfreiheit“, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1986,
- Lohmar, Achim: “Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit“, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2005
- Lohmar, Achim: “Freiheit und kausale Determiniertheit: Das Kompatibilitätsproblem“, <http://uk-online.uni-koeln.de/remarks/d781/rm20816.doc>
- Moore, Georg Edward: “Ethics“, Oxford University Press, London, 1961
- Palmer, F.R.: “Mood and Modality“, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001

GABRİEL TARDE'İN DÜŞÜNCESİNDE ESKİ ÇİN KAVRAMLARI: “GELECEĞİN TARİHİNDEN ALINTILAR” ÖRNEĞİ

Gürhan KIRİLEN*

Gabriel Tarde, Ekonomik Psikoloji, Monadoloji ve Sosyal Yasalar gibi çalışmalarında işlediği kavramların kurgusal yansımalarına “Geleceğin Tarihinden Alıntılar” adlı eserinde yer verir. “Geleceğin Tarihinden Alıntılar” fantastik bir kurgudur; bir kurtuluş hikâyesi olduğu gibi aynı zamanda sonu karanlık bir ütopyadır. Klasik ütopyaların, denizler ötesinde kurduğu düzeni Tarde, yer altında kurmaya çalışmaktadır. Karanlık oluşu buradan kaynaklanır. Zira Tarde’in ‘yer altı yaşamı’ rengârenk ve ışıl ışıl olmasına karşın, yalnızca yer altında mümkün olması, sonunun karanlık olacağını göstermektedir.

Öyküye göre, dünyanın yaşam kaynağı olan güneş, 25. yüzyılın sonlarına gelindiğinde enerjisini tüketerek sönmüştür. Güneşin yer küreyi ısıtacak gücü kalmamış ve yeniden “yürüyüşe” başlayan buzullar bir daha geri çekilmemek üzere dünyayı kuşatmışlardır. Sıcaklık hızla düşmüş, kitlesel ölümler yaşanmıştır. Hayatta kalan az sayıda insan, yeryüzünde yaşamlarını sürdürmenin imkânı bulunmadığı için yer altına göç ederek burada yeni bir uygarlık kurarlar.¹

Öykünün kahramanı Miltiade, geriye kalanları etrafında toplar ve bir göç hareketi başlatır. Miltiade, ihtiraslı bir liderdir; Tarde’in epik bir üslupla kaleme aldığı ‘göç söyleviyle’² halkı peşinden sürüklemeyi başarır. Yer altında yeni bir yaşam kurma savaşı veren Miltiade ve halkı, eski kültürün “müzeleştirilmiş” olan kısmi mirasının üzerine yeni bir uygarlık kurarlar.³ Böylece hem

* Ar. Gör., Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sinoloji Anabilim Dalı

1 Güneşin ansızın gücünü yitirerek sönmeye başlamasıyla birlikte yeryüzünde hava sıcaklığı hızla düşer ve kısa zamanda milyonlarca insan donarak ölür. Kutuplardan ilerleyen buzullar bütün dünyayı kuşatmaya başlar. Geriye kalanlar, Arabistan gibi sıcak bölgelere sığınarak yaşamlarını devam ettirmeye çalışırlar. Ancak kısa sürede dünya bir buz topuna dönüşür.

2 Tarde, Gabriel, *Geleceğin Tarihinden Alıntılar*, 2004; s. 25-32

3 Yer altına göç etmeden önce insanlar, yeryüzündeki uygarlığın en ince sanatsal ve teknolojik ürünlerinden örnekleri de yer altına taşırlar. Burada eski fotoğraflar ve şemsiye gibi pek çok şey müzelerle konularak sergilenir.

mekânsal hem de düşünsel anlamda ‘kapalı’ bir sistem oluşturan yer altı yaşamı, bütün zorluklarına rağmen insanı belirsizliklerle dolu eski doğal çevresinden azat etmiştir. Bu ortam insanı tek başına insan olmaya zorlamaktadır. Artık ne iklimler, ne kaynakların ortağı hayvanlar, ne de siyasi ve coğrafi sınırlar vardır; burada “uyarıcı ve ayartıcılardan” kurtulan insanın tek uğraşı kendisi olacaktır.⁴

Yer altı toplumu, Tarde’in felsefî yaklaşımına uygun olarak adaptasyon ve uyum fikirleri üzerine kuruludur. Burada sadakat, yer altı toplumuna, başarısına ve birlik düşüncesine duyulan sadakat ve inançtır. Sosyal uyum ise varlığını sürdürmenin yegâne mekânı olan yer altında⁵ kaçınılmaz olan uyumdur. Yerkabuğunun derinliklerinden başka gidecek yeri olmayan insan, yerküre soğudukça daha uyumlu ve daha dengeli bir sosyal insana dönüşür. Böylece her katmanda daha da uygarlaşır.⁶

Yer altı uygarlığı, çatışma ve karşıtlığı kaldırabilecek lükse sahip değildir. Bu yüzden yeryüzündeki ‘savaşçı düzensizlik’ kültürünün tersine uyumlu ve barışçıl bir kültür yaratmak durumundadır. Yer altına göç eden ilk insanların bilinçsizce girdiği savaşlar sonunda “savaş ve sevgi arasında bir orta yol kalmadığı” anlaşılınca⁷, toplum, varlığının devamını sağlayabileceği yegâne çıkış yoluna, “sevgi”ye yönelir. Barışın sağlanmasından önceki son mücadele “sonsuz özgür aşk” ile “bilgece aşk” arasında yani ‘ihtiras’ ile ‘sevgi’ arasında yaşanır. Bu son çatışma “bilgece aşk” olan sevginin galibiyetiyle sonuçlanır.⁸

4 Tarde’in ütopyası, adaptasyon becerisi üst düzeye ulaşmış insanların yaşadığı bir dünyayı anlatmaktadır. Tarde, başka türlü varlığını sürdürme şansı kalmadığı için yerkabuğunun altındaki yeni yaşama adapte olan bu halkı şöyle resmeder; “...yapmacıksız, soylu, etkileyici, saf ve anlatılmaz bir incelik var burada. İtaat edilmesi gereken sosyal bir hiyerarşi duygusu yerine; insanların korumaya çalıştığı, korku değil de sadakat dolu bir sosyal uyum duygusu taşıyan ve insanlar farkına bile varmadan kokulu bir çiçek gibi varlığımızın tüm derinliklerine inen büyüleyici bir nezaket ve kibarlık var.” Tarde, 2004, s. 53

5 Anlaşılan Tarde, kapalı bir sistemde kurulabileceğine inandığı uyumlu toplumu ancak yeraltına taşıyarak kurgulayabilmiştir; lakin Tarde’in toplumunun tamamen kapalı olduğunu düşünmek de doğru olmayacaktır zira her yıl mayıs ayında dalga dalga bütün topluma yayılan histeri ve buna bağlı olarak da âşıkların (!) kendilerini dışarıya atmaları buna işaret eder. Fakat dışarı çıkanlar aynı zamanda ölüme koşmaktadırlar.

6 Tarde, 2004, s. 65

7 Tarde, 2004. s. 39

8 Miltiade “sonsuz özgür aşk”ın son savunucularındandır ve vaktiyle, binlerce insanı “göç” düşüncesinin etrafında toplayan, kitleleri peşinden sürükleyen kahramanın ihtiraslı aşkı böylece kendi sonunu da getirir. Tarde 2004c 40

Böylece yer altında artık ne ‘ihtiras’a ne de çılgınlığa rastlanmaktadır; geriye kalanlar, dengeli, uyumlu sosyal bireyler ve her geçen gün daha da uygarlaşan insan soyudur.

Zamanla yer kürenin içlerinde daha geniş alanlar fetheden insanlar, fethedilen yerleri imar ederek “elmaslarla donatılmış muhteşem” şehirler kurarlar. Bu şehirler yer altı insanının yarattığı müthiş uygarlığın devasa gösteri sahneleri gibidir. Rengârenk ışıklarla aydınlatılmış sokaklar ve meydanlar göz kamaştırıcı manzaralar serer gözler önüne. Teknolojinin ve karmaşık yöntemlerin geliştirilmesi sayesinde yer altındaki yeni yaşam daha da çeşitlenir. Böylece “insanların ihtiyaçlarının her kademede daha da tam olarak karşılandığı” görülür.⁹ Örneğin kimya öyle bir düzeye ulaşmıştır ki, artık besinler kayalardan ve mineral depolarından sağlanmaktadır.¹⁰ Bunun yanında araştırmacılar okyanuslardan yer kürenin derinliklerine değin her yerde arama çalışmalarına ve keşiflerine devam ederler. İşte böyle bir keşif sırasında, okyanusun derinliklerinde beklenmedik bir olay yaşanır. Tarde’in yer altı kâşifleri Pasifik Okyanusu’nun altında Çinlilerin kurduğu bir uygarlığa rastlarlar: “...Ortalığı yıkan inanılmaz sesler duyuluyordu her tarafta ve sarı yüzler dolaşıp duruyordu her yerde...” , “...Tam bir yer altı Amerikası’ydı bu, gerçekten de ve çok daha geniş ve anlatılmaz derecede tuhaf bir yerdi.”¹¹

Çinliler, Tarde’in nazik halkının karşısında görgüsüz ve hatta yamyamlığa varacak derecede barbardırlar; “...bizim gibi hayvan ölüleriyle yetinmeyip en küçük bir utanma ve sıkılma duymaksızın, atalarını yemeye başlamışlardı...”¹² diye kaydetmektedir. Tarde’in Çinliler hakkındaki düşünceleri alabildiğine olumsuzdur; “pis, kaba, ağgözlü ve adi”dirler ancak bütün bu olumsuz yargılarına karşın Tarde, Çinlilerin adaptasyon ve uyum sağlama becerilerine de paye vermektedir zira metinde kendi halkı bir kenara, yer altındaki zorlu yaşama uyum sağlayabilen bir başka halkın daha adı anılmaz. Tarde, yer altı dünyasında yaşama hakkını bilerek ve isteyerek Çinlilere de tanımıştır. Çünkü Çinliler,

9 Tarde, *Ekonomik Psikoloji*, 2004b, s. 99

10 Beslenme bir sorun teşkil etmemektedir zira kâşifler yeryüzündeki donmuş hayvan sürülerinden, donmuş okyanuslardaki büyük balık sürülerinden ganimetler bulmaktadırlar. Tarde 2004c

11 Tarde, 2004, s. 58

12 Tarde, 2004, s.59

“uyum sağlama konusunda daha hızlı ve yetkindirler” Miltiade’ın göçmenlerinden daha önce, “onun düşüncesine benzeyen ama onunkinden çok daha pratik olan bir düşünceyle çabucak yer altına inmiş”, “Amerika’dan da geniş” bir alana yayılarak hayatta kalmayı başarmışlardır.

Tarde’ın yer altı toplumuyla Çinliler arasında oldukça belirgin farklar göze çarpmaktadır. Tarde’ın halkı, yeryüzündeki uygarlığın rafine mirası üzerine kuruluyken Çinliler, yeryüzündeki basit yaşamlarını değiştirmeden taşımışlar “yanlarına ne bir müze ne de bir kütüphane almadan” yeni ortaklaşa bir yaşam kurarlar. Bunun yanında Tarde’ın uygarlığında ne bitkilere ne de hayvanlara yer vardır, ancak Çinliler “bin bir zahmet ve masrafla” saksılarda sebze yetiştirip evcil hayvan beslemektedirler.

Bu karşılaşmanın ardından Tarde’ın yer altı uygarlığı, Çinlilerin arasına görevliler ve misyonerler gönderir. Doğru yolu bulmaları ve ‘uygarlaşmaları’ konusunda onları uyarır.¹³ Fakat Çinliler yine de bildiklerini okurlar. Sonunda; “Peki, bu zayıflığı gördüklerinde ne yaptı bizim sömürgeciler?” diye sorar Tarde ve cevap verir: “Birçoğu, kurnazlıklarıyla ve sayılarıyla tehlikeli olabilecek bu vahşileri yok etmeyi ve bir iki fırça darbesinden sonra yaşadıkları yerleri ele geçirmeyi önerdi. Diğerleriyse, tüm zor işleri onlara yaptırmak için onları köle ya da hizmetçi yapmayı önerdi. Fakat her iki öneri de reddedildi. Bu yoksul arkadaşlar, bu uzak akrabalar uygarlaştırılmaya ve birer ‘insan’ haline getirilmeye çalışıldı; fakat bunu başarmanın imkânsız olduğu görülünce, aramızdaki duvarlar özenle ve dikkatle yeniden yükselmeye başladı.”¹⁴

Bu yazı, söz konusu karşılaşmadan hareketle Tarde’ın düşüncesinde ve geleneksel Çin düşüncesindeki ‘uyum’ kavramını ele almayı amaçlamaktadır.

Gabriel Tarde’a Göre Adaptasyon ve Geleneksel Çin Düşüncesinde Uyum Kavramları

Tarde’ın adaptasyon kavramı, felsefesinin en küçük unsuru olan ‘monad’dan başlar. Monad, varlıkları oluşturduğu varsayılan bir yapı taşı, bir ilk

13 “Görevli olarak yanlarına gönderilen bazı bilginlerimiz, onlara gök kubbeden, güneşten, aydan ve yıldızlardan bahsettiğinde, çok gülmüşlerdi. Ama bu hikâyeleri sonuna kadar dinliyorlardı yine de ve sonra da alaycı bir tavırla misyonerlerimize soruyorlardı: ‘Peki, siz gördünüz mü bütün bunları?’ Bizimkiler bu soruya ne yazık ki cevap veremiyorlardı’.(Tarde 2004c; 59).

14 Tarde, 2004, s. 59

tözdür. Gabriel Tarde, monadı, yarı canlı bir töz olarak düşünür ve onu bilinçle donatan bir yaklaşıma sahiptir.¹⁵ Bu bilinç, monadlarda, ‘var olmaya’ ve ‘sahip olmaya’ doğru iki yönelimin temeli üzerine kurulmuştur ve aynı yönelimlerin diğer bütün varlıklarda da mevcut olduğunu varsayar. Örneğin Leibniz’in monadlarına karşın Tarde, birbirleriyle iç içe geçen, açık ve daha da önemlisi canlı varlıklar gibi güdülenen monadlar düşünür: “birbirlerine dışsal olmak yerine karşılıklı olarak birbirine karışan monadlar”dan söz eden Tarde¹⁶ biçimlerinden çok monadlar arası ilişkilere dikkat çeker. Monadların birbirleriyle ilişkilerini üç belirleyici kavram etrafında ele alır. Bunlar ‘yincelenme’, ‘karşılaşma’ ve ‘adaptasyon’ süreçlerinin belitleri olan ‘taklit’¹⁷, ‘karşıtlık’ ve ‘uyum’dur. Yaşamı, fiziksel, canlı ve sosyal alanlara ayıran Tarde¹⁸, üç alanın her birine temel unsur olarak monadı yerleştirir. Durmaksızın karışan, karışıkça yenilenen monadların her alan için ortak özelliklerinin izini sürer. Bu üç alan da sonsuzca genişleyen dizgelerden oluşur ve ona göre ‘en son sonlunun altında da sonsuz’ bulunduğu için açıklık, monadlar için başlıca özellik olarak ortaya çıkar.¹⁹

Monadlar arası ilişkilerde olduğu gibi sosyal ilişkilerde de uyum ve karşıtlık belirleyici kavramlardır. Fakat canlılarda ve özellikle insanlar arası ilişkilerdeki bu süreçler çok daha gelişmiş ve karmaşık bir görünüm sergiler: Tek taraflı değil karşılıklıdır, kendilerinde ve çevrelerine doğru sonsuzca genişleyerek çeşitlenirler; fakat her adımda yeniden kurulan dengenin varlığıyla monadlarla ortak ve özdeşirler. Bu özdeşlik, temelde biri merkeze yönelen, diğeri merkezden dışa doğru savrulan “iki güç” fikriyle ortaya konur.²⁰ Monada içkin olan iki

15 Tarde, Gabriel, *Monadoloji ve Sosyoloji*, 2004c, s. 36

16 Tarde, 2004c, s. 46

17 Taklit, Tarde’in düşüncesinin başlıca kavramıdır ve onun fikirlerinin bir bütün olarak anlaşılmasında merkezi bir yer tutar. Ancak bu çalışma Tarde’in fikirleriyle Konfüçyus’un fikirlerini uyum ve karşıtlık kavramları ekseninde ele aldığı için taklit kapsam dışı tutulmuştur.

18 Tarde, 2004b , s. 39

19 “en son sonlunun sonuna da sonsuzu koyamayacak neyi koyacağız” diye soran Tarde, fiziksel ve canlı alanlar için açık monadları önerirken, sosyal alanda monada karşılık insanı ve sosyal ilişkiyi yerleştirir. Fakat Tarde için sosyal ilişki, ilk akla gelen anlamından çok daha kapsayıcıdır: O, ne atomistler ya da materyalistler gibi maddeyi temel alır ne de Durkheim gibi olguları önemser; taklit, karşıtlık ve uyum onun için başat belirleyicilerdir; yani her alan için ortak motifleri olan unsurlar arası ilişkilerdir. Belki de bu yüzden “sosyal” kavramını ve o sırada henüz yeni bir bilim dalı olan sosyolojiyi yücelterek şöyle der; “...tüm bilimler sosyolojinin dalları olmaya yönelik gibi görünüyorlar...” Tarde, 2004; 48

20 Tarde, Gabriel, *Social Law*, 2000, s. 70

güç, monadı hem içinde bir simetriye hem de dışında bir uyuma ve uzlaşmaya doğru yönelmektedir. Tarde şöyle der; "...gerçeğin her alanında, en büyükten en küçüğe, en net olandan en muğlâk olana, sahte ya da yüzeysel olandan, doğru ya da en köklü olana kadar, ilk keşfedilişinde ya da tasarlanmasında ya bütünü büyük uyumunun ya da büyük ama muğlâk dış uyumların olduğu görülür. Bunlar yavaş yavaş yerlerini, sonsuzca küçüğe doğru giderek verimli adaptasyonlar oluşturan sayısız iç uyumlara bırakırlar."²¹ Her sistem ya uyumlu birlikteliklerden oluşur ya da uyumlu üst birliklerin sağladığı koşullarla varlığını sürdürür. Belirli bir anda ele alındığında aynı kapalı bir sistemde olduğu gibi incelenmeye hazır bir şekle bürünür. Fakat temel unsur (monadlar ya da sosyal alanda insan) açık ve değişken olduğundan, süreçlerde öngörülemeyen sonuçlar ortaya çıkar. Bunlar, alt düzeylerdeki karşılaşmalar ve karşıtlıklardır. Karşılaşmanın ortaya çıkabilmesi için yeni ve uygun ortamın oluşumu gerekmekte ve bu alanlar her yönde genişleyerek yeni alanların keşfine imkân sağlamaktadır. Bu anlamda her karşılaşma, belirli üst uyumların himayesi altında gerçekleşmektedir. Bu yüzden önceden hazırlanmış ve kendini tereddütsüz tekrar eden mekanik bir uyumdan çok uyum göstermeye doğru yönelimlerin bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

Tarde'ın "iki iç gücü" insan için arzu ve inançtır.²² Bunlar canlı varlıklar dışındaki her şey için, biri merkeze doğru diğeri merkezden dışarı doğru yönelen iki güçtür.²³ Bu güçler birbirlerini bütünleyen devingen karşıtlıklar oluştururlar. Fakat Tarde'a göre iç güçler gibi her alandaki karşıtlıklar da "ortalama düşünürlerce" hep 'maksimum düzeyde farklılıklar' şeklinde yanlış anlaşılmıştır. Alında karşıtlık "...birbirine benzeyen ve benzerlikleri sebebiyle birbirleri

21 Tarde , 2000, s. 69

22 İnsanın içinde uyumu yaratması beklenen arzu-inanç karşıtlığının, kendisini şüphe ve/veya kararsızlıkta gösterdiğine işaret eden Tarde (Tarde 2000; 71) şüphe ve kararsızlıkların iç uyumun yeniden sağlanmasıyla giderildiğini böylece yeni fikrin yani Tarde'ın başlıca kavramlarından biri olan "buluş"un ortaya çıktığını düşünür. Tarde için insanın kendi içindeki uyumu oldukça karmaşıktır. "Kişinin kendi içinde uyum sağlaması diğer her tür olgudan farklıdır" der (Tarde 2000; 71). Bu inancı yazılarında psikolojiye yüklediği özel anlamda görülebilir. Onun için psikoloji, kimya ile birlikte insanoğlunun sorunlarına yanıt verecek bir bilim dalı, ortaya çıkabilecek ihtiyaçlarını karşılayacak bir çalışma alanıdır ve ütopyasında bunu ideal biçimiyle gösterir; "düzeni ve uyumu sağlayan psikologları, ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan kimyagerleri metin boyunca iş başındadır. (Tarde 2004c).

23 Tarde, 2004c, s. 36 Bu güçlerin ön kabul olarak sabit alınmasının, düşünürü kaçınılmaz olarak töz düşüncesine götüreceğini; bunun da son tahlilde iki uçta ya materyalist ya da idealist düşünüşle sonuçlanacağını söylemektedir.

için yıkıcı olan tekrarın özel bir türüdür. Başka bir deyişle karşıtlıklar her zaman bir çift ya da ikilik oluştururlar. Bunlar, hiçbir zaman birbirlerine benzemeyen ve belli bir bakış açısıyla *sui generis* olan varlıklar ya da varlık grupları gibi birbirlerine karşıt değildirlere, ne de tek bir varlığın ya da farklı varlıkların belirli durumlarıdır; (karşıtlık) daha çok yönelimler ya da güçlerdir.”²⁴ Karşıtlığı oluşturan unsurlar birbirine eş çiftlerdir; özleri itibarıyla birbirine benzeyen, aynı kaynak ya da kaynaklardan beslenen ve farklı yönere yönelen güçlerdir. “Karşıt olarak konkav ve konveks gibi, zevk ve acı, sıcak ve soğuk gibi belirli hallerin belirli formlarına bakarsak, bu halleri güçlerin gerçek ya da varsayılan karşıtlığının yarattığını görürüz” demektedir.²⁵ Biri içeri diğeri dışarı doğru, biri hazza diğeri ıstıraba, biri sığağa diğeri soğuga doğru yönelen, aynı özün farklı yönelimlerine işaret eden Tarde, gerçek karşıtlıkları, diğeri olmadan var olmayan ve ancak birlikte anlamlı olan uyumlu yönelimlerin oluşturduğunu öne sürmektedir.

Tarde için karşıtlıklar, uyumlu ve birbirlerini tamamlayan çiftlerdir ve Tarde, uyumu bir son erek olarak değil kendisini tekrarlayan, başka türlü olma durumunun mümkün olmadığı süregelen bir işleyiş olarak düşünür. Bu şekilde uyum sağlamak genel geçer bir davranış biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Karşıt iki güç kendi içlerinde dengeli bir simetriyi, dışlarındaysa bu dengeyi besleyebilecekleri bir uyumu yakaladıkları sürece mevcut salınışlarına sahip çıkarlar. “Güneş sistemindeki her gezegen, mekanik düşündüğümüzde, hareket eden birer noktadırlar. Güneşe doğru düşmekle belli bir çizgide savrulup gitmek arasında bir uyum ortaya koyarlar. Fakat merkeze yönelen ve merkezden kaçan iki güç kendilerini aynı düz çizgi üzerinde tüketmeye yöneldilerdi bu bir karşıtlık oluştururdu”²⁶diyerek mevcut karşıtlığın gezegen için bir tür uyuma dönüştüğüne, karşıtlıkla uyumun birbirinin yerine geçerek iş gördüğüne dikkat çekmektedir.

Karşıtlıkla uyum doğada sürekli birbirlerinin yerine geçtikleri halde Tarde, uyuma, daha büyük önem atfeder. Çünkü karşıtlığı sürdürmek için ısrar eden unsurlar uyum sağlayanlar kadar uzun ömürlü, istikrarlı ve hatta o oranda

24 Tarde, 2000, s. 37

25 Tarde, 2000, s. 37

26 Tarde, 2000, s. 70

sağlıklı kalamazlar. Her bağlamda karşıtlıklar bulunacağından, varlıklar karşıtlık için olanca gücüyle ısrar eder ve gerilimi, tahammülünün çok üzerinde bir düzeye taşıyıp sonunda parçalanarak önceki halinden farklı olan küçük birliklere bölünmek yerine, değişen koşullara optimum düzeyde adapte olarak, eskiye daha çok benzeyeceği uyum sağlamaya yöneleceklerdir.²⁷

Sosyal alanda ise uyum sağlama daha karmaşık bir görünüm sergilemektedir. “her tür toplanma (aggregation) hep birlikte uyum sağlayan bireylerin toplanması, ya bir kısmının diğerlerine ya da bütünün bir işleve uyum sağlamasıdır.” der Tarde²⁸ Toplamın bir izlek yordamıyla belirli bir modele yönelen adaptasyonu, bireyin, toplamın diğer bireyleriyle girdiği uyum sağlaması eş zamanlı olarak iş görmektedir. Olabildiğince geniş ve açık bir eksen çizen Tarde, bu eksenin bir ucuna yakın çevreyi koyarken, diğer ucuna bilinebildiği boyutlarıyla bireyin çevresinin bağlı olduğu ya da olabileceği en geniş kapsamı yerleştirerek uyum sağlamayı en genel haliyle iki düzey örneğinde gösterir. Şöyle der; “...birinci düzeydeki uyum, söz konusu sistemin unsurlarının kendi aralarındaki uyumdur; ikinci düzeydeki uyum ise [birbirlerine uyum sağlamakta olan] bu unsurları çevreleyen sistemlerle birleştiren uyumdur.”²⁹ “Dahası” der Tarde, “birbirleriyle ilişki içerisinde bulunan farklı toplumlar birbirlerine yeniden adapte olarak uyum sağlarlar, bu daha üst düzey bir adaptasyonu meydana getirir...” Yine de toplamı oluşturan her unsorda ortak olan “sonsuzluk yaşama ve sahiplenme arzusu”³⁰ kaçınılmaz olarak bir tür öbikleşmeye, katmanlaşmaya ve nasıl bir temele dayanırsa dayansın (dini, ahlaki, kastsal, etnik vs.) hiyerarşik yapıların oluşumuna yol açar. Ona göre ‘kısmi’ olsa da bu merkezileşme kaçınılmazdır.³¹ Ancak her adımda ortaya çıkan çatışma yerini derhal birbirinin altına girerek daha küçüğe doğru bütünleyen uyumlara bırakır. Böylece ihtiyaçların her kademedede daha da tam olarak karşılandığı görülür.³²

27 “En parlak yıldızlar her zaman en iyi yıldızlar değildir” diyen Tarde genel bir yasa olarak adaptasyonun görülebildiği her durumda olguların “maksimum” a değil “optimum” a işaret ettiğine dikkat çekiyor.

28 Tarde, 2000, s. 71

29 Tarde, 2000, s. 71 Tarde için kapalı olmayan bütün sistemler –ki sosyal yaşam bunların başında gelir- olabildiğince geniş bir çevreyle ilişki içerisinde. Bu sebeple ilişki ve nedensellik söz konusu olduğunda Tarde, “herşeyin altında muhtemel herşey vardır” diyebilmekte, varolan herşeyi az ya da çok bütünlü ilişkilendirebilmektedir.

30 Tarde 2004; 71

31 Tarde, 2004c, s. 87

32 Tarde, 2004b, s. 99

Tarde, toplumun bir tür “yansımalar değişimine” dayandığını düşünür³³ ve Monadoloji ve Sosyoloji’de en yalın haliyle toplumu şöyle tanımlamaktadır; “Bizim bakış açımızdan; son derece değişik biçimlerde herkesin tek tek ve karşılıklı olarak birbirine sahip olmasıdır”³⁴. Bireyler arası ilişki bir tür karşılıklı kavrama ve sahiplenme etkinliğidir. Toplum, bireyleri, kurumları ve unsurları arasında çok çeşitli aidiyet ilişkileri olan bir bütündür; birey ilişki kurduğu her durumda diğerlerini kavrayarak sahiplenir, aynı anda başkaları tarafından ve toplumun tamamı tarafından tutularak kavranır. Bu karşılıklı kavrama “bin bir şekilde” vuku bulur. En basitinden bir örnekle; annesine sahip olan çocuk, gerçekte çocuğuna sahip olan bir anneye sahiptir ve hatta kocasına, aynı zamanda çocuğunun babasına sahip olan, belki de ‘x teyze’ sanıyla çocuğunun arkadaşları tarafından sahiplenilen, topluma bir yönüyle bağlı ve kültürel birikimiyle toplumun tamamına sahip olan bir anneye sahiptir. Bu durum her birey için böyle çatallanarak gider. Birey, içinde yaşadığı çevrenin etkin bir parçasıdır ve çevresiyle sürekli bir etkileşim içindedir. Çevresine uyum sağladığı gibi çevresinden kendisine uyum sağlamasını bekler. Bu, ideal düzeyde bir birlikteliğe kapı açar ve söz konusu çevre, aile, toplumsal sınıf ya da ulus olabileceği gibi Tarde, daha derin olduğunu düşündüğü dini örgütlenmelerden hareketle gerçekte yapısı itibarıyla seküler olan bu ideal birlikteliği şöyle resmeder; “...yegâne doğrular olarak görülen gizemli emirlere önem verilmeyen bir dünya; geleneksel törenlere ve ayinlere titizlikle ve hayranlık verici bir özveriyle uyulduğu bir dünya; aşırı derecede hiyerarşize edilmiş olan bununla beraber eşitsizliğin isyanlara neden olmadığı bir dünya; hem çok aktif hem çok düzenli, disiplinli, sağlam ve uysal olan, yeni koşullara uymakta usta ve asırlık düşüncelerinde ve amaçlarında kararlı bir dünya.”³⁵

Yakından bakıldığında iki insan arasındaki uyumlu ilişki, tarafların ihtiyaçlarını karşılayarak tamamlayan bir tür alışveriş şeklinde görünür; “birinin davranışı ya da sözüyle, diğerinin sessiz bir şekilde, sözlü ya da üstü kapalı olarak sorduğu soruyu yanıtladığını söyleyemez miyiz?” der Tarde. “Çünkü bir problemin sonuçlanması gibi bir ihtiyacın karşılanması da bir sorunun yanıtlanmasıdır. Öyleyse temel uyumun iki insanın ilişkisinde bulunduğunu söyleye-

33 Tarde, 2004, s. 44

34 Tarde, 2004c, s. 78

35 Tarde, 2004c, s. 95-96

mez miyiz? Biri öğreten diğeri öğrenen –biri emreden diğeri uyan-, biri üreten diğeri satın alan ve tüketen, biri aktör, şair ya da sanatçı diğeri eleştirmen, okur, ya da amatör ve hatta aynı sonucu üretmek için çalışan iki insan arasında?”³⁶

Uyum her alanda, her zaman iş başındadır ve her adımda yeniden kurulan dengeyle çoğalır, çeşitlenir ve pekişir. İlişki kuran ve karşılıklı olarak uyum sağlayan bireyler, birbirlerini kavrayabilecekleri belirli bir yönden hareket ederek birbirlerine doğru açıdan yaklaşırlar. Fiziksel alandan bir örnekle Tarde şöyle der; “gezegenler ancak birbirlerine karşı doğru açıda hareket ettiklerinde uyum sağlama gerçekleşir.”³⁷ Doğru açı, sonsuzca bölünen iç dengelenmeler ve sürekli değişen dış koşullara uyum sağlama arasında bir yerde bulunmaktadır ve Tarde, ideal düzeyde, sürekli değişen ve değişime açık “sabit olmayan bir dengeye” işaret eder.³⁸ Sabit olmayan denge ya da her noktanın kendine özgü “doğru açısı” tam da geleneksel Çin düşüncesindeki *Yol* düşüncesi ve onun prensibi olan *li* yasasında karşımıza çıkmaktadır. Bu ise en yalın ifadesiyle uyumlu birlikteliğin sembolü *taiji* dengesinde kendisini gösterir. En küçükten en büyüğe her şeyin varoluşuna ve değişimine yön veren *li* yasası ve *taiji* dengesi, doğada ve insanda mevcut olan karşıt iki güce bağlı olduğu gibi aynı zamanda iki gücün üzerinde bir konuma sahiptir.

Gabriel de Tarde’ın karşıtlık ve uyum anlayışının, geleneksel Çin düşüncesinin merkezi kavramları olan yin-yang ile yakınlığı dikkat çekicidir. Yin ve yang, Çin düşünce geleneğinde doğadaki karşıtlık ve ikiliklere verilen genel addır. Varlıkların her birinde yin-yang ikiliğinin, iki karşıt güç olarak bulunduğu kabul edilir. İki karşıt güç, gece ve gündüz, yaz ve kış, sıcak ve soğuk gibi doğadaki ikiliklerde açık olmasının ötesinde, her varlığın -örneğin bir insanın- bedeninin sağlıklı ve sağlam birlikteliğinde mevcuttur.

Uyum, Konfüçyüsçü kozmolojinin en önemli kavramları arasında yer alır. Doğada gözlemlenen olgularda olduğu gibi, doğadan bağımsız düşünülmeyen insanın kendinde ve çevresinde gözlemleyeceği, sürekli gözeterek bağlı

36 Tarde, 2000, s. 77

37 Tarde, 2000, s. 70

38 Tarde, 2000, s. 70

kalacağı bir ilke olarak düşünülür.³⁹ Neyin uyumlu olduğuna ya da nasıl uyum sağlanacağı sorusuna verilen yanıt ise, uyumun, bugünkü Çince’de “akıl” ve “mantık” gibi anlamlar da yüklenmiş olan *li* (yasa) ile ilişkisinde görülebilir.

Li’nin asıl anlamı “yeşim taşı işlemek”tir; bu işlem, ham haldeki yeşim taşının, içindeki damarlara, çizgilere ve biçimlere uygun olarak işlenmesidir. Uzunluğuna, kısalığına, köseli ya da yuvarlak hatlarına, sertliğine ve ağırlığına göre nesnenin içindeki biçimin ortaya çıkartılmasıdır. “Yasa” kavramı ile karşıladığımız *li*, bu bakımdan değişkendir. Bu yasa ne ilahi kaynaklı ne hukuk ve kanunla ilişkili ne de sabit ve aşkın bir özden esinlenen bir yasadır. Daha çok Heidegger’in tanımladığı “teknik” gibi bir tür “açığa çıkarma”ya karşılık gelir.⁴⁰ Ancak tekniğin karşısında *li*, aklın imkân verdiği çeşitlilikte incelenmek üzere parçalara bölünerek oluşturulmuş, mekaniğe yakın ve zaman dışı gerçeklikte kurulan bir tasarımı değildir. Dayanağı ve referans noktası genelde doğa ve doğal döngü, özeldense yakın çevre ve süreç olan, zamana da mekâna da aynı yakınlığı korumaya çalışan bir tür kendiliğinden açığa çıkmadır.

Li, şekil vermek, işlemek ve düzenlemek olduğu gibi, en eski sözlük olan Shuowen’da ‘düzen’c karşılık gelir.⁴¹ Aile içi ilişkilerden doğadaki her çeşit dengeye kadar, yaşamın neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklamaya

39 İnsanın, çevresinin ve doğanın bir parçası olduğunu vurgulayan yaklaşım en açık tezahürünü Dong Zhongshu’nun Gök-İnsan Etkileşimi düşüncesinde bulur. Gök-İnsan Etkileşimi, doğru ve uygun davranışların ‘iyinin evreniyle’, uygun olmayan davranışların da ‘kötünün evreniyle’ ilişkisi olduğu ön kabulü üzerinden kurulur. Başta hükümdarın eylemleri olmak üzere, herkesin her ediminin gök’te yansımaları bulacağı düşünülür. Bu yüzden insan davranışları, kadim geçmişin seçkin örneklerinin izleğinde iyi ideallerin sürekli işlenmesiyle yönlendirilmeye çalışılmıştır. Zaman içerisinde örneklerin tekrar tekrar işlenmesi normlar üzerinde kalın katmanlar oluşturmuştur; insan davranışları yükümlülükler ve sorumluluklarla sınırlandırılmış, genel ilkeler yardımıyla konular, görevler ve roller belirlenmiştir. Gök İnsan Etkileşimi, Gök İnsan Birliği olarak da bilinir; bkncz. Han Tarihi 2495. Dong Zhongshu, Han Hükümdarı Wu Di’nin baş danışmanlarından. Siyasi erk açısından ele alındığında bu gelen kabul, insanın Gök ile Yer arasındaki konumunu tanımlayarak, topluma yön veren iktidarın elinde bir araç olarak belirlemektedir. Ancak Çin siyaset felsefesinde iktidarın ilgisi Gök ile Yer arasındaki gerilimin kullanılmasına kadar bu gerilimin giderilmesine ve bir tür uyumun sağlanmasına da yöneliktir

40 Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 1998

41 Shuowen Jiezi, Çin’in en eski ve kapsamlı sözlüğüdür. Kısaca “Shuowen” adıyla da bilinir. Doğu Han Hanedanlığı zamanında Xu Shen tarafından derlenen eserin M.S. 100-121 yılları arasında kitaba dönüştürüldüğü bilinmektedir. Orijinali 14 bölümde toplanan 9353 imden ve bunların açıklamalarından oluşur. Daha sonraki dönemlerde komantarlı nüshaları ortaya çıkmıştır ve metne eklemeler yapıldığı bilinmektedir.

yarayan bir imgedir. En küçük parçadan bilinebilen en büyük evrene kadar her şeye içkin ve aynı zamanda her şeyin üzerinde kapsayıcı bir konuma sahiptir. Bu sebeple *li*, insansız doğadaki dengeli ve uyumlu döngünün karşılığı olarak görülmektedir.⁴²

Li yasasına ideal uyum ve denge düzeyinde *taiji* adı verilir. *Taiji* görsel ifadesini yin-yang sembolünde bulur. Yin-yang sembolü ile temsil edilen karşıtlık fikri Batıda düşünüldüğü şekliyle antagonistik bir zıtlık değil birbirlerine dayanan ve birbirlerini var eden unsurların ilişkisi şeklinde anlaşılabilir gelmiştir.⁴³ Gabriel Tarde'nin karşıtlık anlayışına çokbenzeyen bu karşıtlığın resmedildiği sembolün göze ilk çarpan özelliği; siyah ve beyaz alanlarla oluşturulmuş iki karşıt unsurun birbirlerinin içine geçmiş –kucaklaşmış- ve birbirini kovalayan – izleyen- halleridir. İki alanın ortasında diğer güçten büyükçe bir parça bulunur. Her iki unsurun, diğeri olmadan var olamayacağını vurgulayan bu karşıt-parçalar, unsurlardan birinin diğere sahip olacak derecede genişlemesi halinde dahi kendi içinde sakladığı parçayı yalnızca sarabileceğine fakat onu yok edemeyeceğine işaret eder. Şayet karşıtlığı oluşturan unsurlardan biri, diğeri ortadan kaldıracak kadar güçlenir ya da gelişirse, diğere sahip olmakla başka bir şeye dönüşecek, böylece yeni bir dengelenme içinde ortaya çıkması kaçınılmaz olan daha üst düzey bir başka ikiliğin yeni unsurunu oluşturacaktır. Kaldı ki, yalnız başına ele aldığımız bu sembolik karşıtlık, içinde (altında) sayısız karşıtlıkları barındırmakta; aynı şekilde kendisi de doğada sayısız dengelerle ilişki içinde bulunmaktadır. Bu yüzden her tür karşıtlık içinde mümkün olan en iyi varoluş biçimi, ait olunan bağlamın doğal devinimiyle en uyumlu salınımına katılmakla sağlanabilir.

42 *Li*, şekil vermek, şeyleri doğalarına uygun biçimde düzenlemektir. Her şey doğasına uygun olarak düzenlendiğinde her parça için en doğru konumda en uyumlu salınımın sağlandığı ideal birliktelik oluşturulabilecektir. Mengzi bu ideal düzenliliğe işaret eder; "(herkesin) yüreğinin birlik olması ne anlama gelir?" diye sorar ve yanıtlar; "buna yasa denir, doğruluk denir" (Mengzi 7). Çin düşüncesinin bir diğer etkili düşünürü Zhu Xi'ye göre; "bu yasa içi boş bir yasa değil gerçek bir yasadır, yaz mevsimini kışın takip etmesi, geceyi gündüzün izlemesinde olduğu gibi gerçek *yol* bu akış içindedir" (Zhu, Yulei). Doğadaki uyumlu döngü bu yasanın kendisidir ve yasa her şeyden önce gelir; "*li* olduğu için bu gök ve yer var olabildi" der Zhu Xi, "o olmasaydı ne gök ne yer, ne insanoğlu ne de on bin şey var olabilirdi" (akt. Yang, 1982; 123).

43 Stephen Sharot sosyolojik açıdan dünya dinlerini karşılaştırdığı çalışmasında şöyle diyor; "Çin'de sosyal düzen, uyumlu ve dengeli kozmik düzenin bir yansıması olarak algılanabilir" (Sharot 2001;16) bu durumun tarihsel gelişimi için bkz. Yao 2000; 169-178. Derk Bodde, Çin felsefesinde uyum ve karşıtlık düşüncelerini tartışıyor; bkz. Wright (ed.) 1953; 19-81

Taiji dengesi ve *li* yasası birbirlerine eş tutulmuştur ve *li* yasasının en üst düzeyde zuhur edişinde yin-yang güçlerinin *taiji* dengesi bulunmaktadır.⁴⁴ Yasaya tabi olan hiçbir şey kendi içinde bir dengeden ve *yin-yang* ikiliğinden bağımsız değildir. Yin-yang ikiliğiyle temsil edilen karşıtlık da hep yasayla iç içe geçen karşılıklı bir bağa sahiptir. Doğadaki her şey gibi yasa da yin-yang güçlerine bağlıdır. *Yer-gök* ikiliği⁴⁵ örneğinden anlamaya çalışırsak; *yer* ile *gök* kendi var oluşlarında *li* yasasına ve kendilerini ifşa edebilmek için de yaşamsal *qi* gücüne⁴⁶ muhtaçtırlar. *Yerin* de *göğün* de kendi yasası ve yaşamsal tözü mevcuttur. Göğün *qi*'sine yakından baktığımızda karşımıza yeniden yin-yang güçleri çıkar ki Zuo Zhuan'da Gök'ün altı (*qi*) gücünün şöyle sıralandığı görülür; rüzgâr, yağmur, karanlık, aydınlık, yin ve yang (Zuo Zhuan, Zhaogong böl.)⁴⁷.

44 Chen, Qing, Zhongguo Zhexue Shi (Çin Felsefesi Tarihi), s. 221

45 Geleneksel Çin düşüncesinde en belirgin karşıtlık örneği gök-yer ikiliğidir. Gök ile bugün anladığımız şekliyle doğaüstü, yer ile de dünyevi olan örtüşürülebilir ancak gök ile yer'in belirli oranda da olsa daima içiçe geçtiği akılda tutulmalıdır. Gök ve yer, bir bakıma doğaüstü ile dünyevi ayrımını yapan Çin düşüncesi, dünyevi olanı açık bir biçimde tanımlarken, doğaüstünü -belki de doğası bunu gerektirdiği için- sabit tanımlara bağlamaktan kaçınmış görünmektedir. Gök, iktidarın gücünü aldığı başlıca kaynak olarak gösterilir ve genel kanıya göre Yer'den üstündür; Gök'ün iradesi kesindir ve yer onun karşısında edilgen bir konuma sahiptir. Etkin güç (yang) ile özdeşleştirilen gök, belirsizlik evreninin başlıca alanı olarak düşünülebilir ve yerden önce gelişi, doğada gözlemlenen değişimlerin yavaş ancak engellenemez bir kendiliğindenlikle meydana gelmesiyle ve bu değişimin işaretlerinin yerde değil, öncelikle solduğumuz havayı da saran Gök'te gözlemlenmesiyle açıklanabilir. Yine de geleneksel yazında önemli yer tutan Gök, kozmosun üzerinde mutlak aşkın bir konuma yerleştirilmemiş, çoğunlukla karşıtı (:eşi) yer ile bir arada anılmış ve ehli kitap geleneğindeki benzer bir pantokratora dönüştürülmemiştir. Bu yüzden Konfüçyus doğadaki kendiliğinden uyuma gönderme yaparak, "Gök nasıl konuşur?" diye sorar, "Dört mevsim döner durur, varlıklar doğar, Gök nasıl konuşur?" (Lunyu, 17:17)

46 *Qi*, ideografik olarak yükselen bir bulutu temsil etmektedir ve ilk anlamı da bulut ya da buhardır. Bunun yanında koku, nefes, hava, atmosfer, karakter, mizaç, nitelik ve talih gibi çeşitli anlamları olan *qi*'nin şeyleri oluşturan bir yapıtaşını olarak önerilmesinden önce hareket yetisinin ön plana çıktığı görülmektedir. Törenler Kitabı'nda şöyle der; "Gök'ün *qi*'si alçalarak aşağı iner(ken), Yer'in *qi*'si yükselir." (Liji, Yueling böl.) *Qi* aynı zamanda yaşamsal özdür. Törenler kitabında şöyle der "göğün zamanı, yerin *qi*'si, malzemenin güzeli, ustalığın iyisi vardır. Malzeme iyi, ustalık yetkin de güzelliği doğmamışsa ya zamanı değildir ya da yerin *qi*'sine haiz olunmamıştır" (Liji, Yueling Böl) Konfüçyus'un en etkili takipçilerinden Mengzi ise, *qi* için "cisimleri doldurandır" der. (Mengzi, Gongsun Chou böl.) *Qi*, hareket eden, birbirinin içine geçen, karışan, parçalanıp ve yeniden birleşen yarı-canlı bir töz toplu bir güç olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan *Qi*'nin Monadlara benzer bir töz olduğunu düşünebiliriz.

47 Zuo Zhuan, Konfüçyus'un derlediği düşünülen ilkbahar Sonbahar Kayıtları'nın en çok itibar edilen açıklamalı nüshalarından biridir, "13 Klasik Kitap" içinde yer alır. <http://www.sinica.edu.tw/>

Yin-yang en üst kategori iken aynı zamanda alt tanım ve toplamlarda da yeniden ortaya çıkar. Böylece her unsurun kendisini, içinde yeniden bulabileceği alt ve üst kategorilerde, belirleyici unsurlardan oluşan açık ve devingen bağlamlar oluşmaktadır. Bu bağlamlar, merkezden çevreye doğru kademe kademe genişler ve her adımda daha üst düzeydeki devinime bağlı olarak yeniden kururlar. Uyum, merkeze yakınlığıyla doğru oranda etkinleşir, uzaklaştıkça gücü zayıflar ve çeşitlenir.

İç denge ve sürekli değişen dış koşullara uyum sağlama, bir başka değişle doğal devinimle uyumlu salınım en belirgin örneğini Laozi'da bulur: “en büyük ustalık su gibi olmaktır” der Laozi, “su, diğerleriyle mücadeleye girmez, hor görülen yerlerde yaşar ve bu yüzden *yol*'a en yakın olandır...”⁴⁸ Suyu, akışkanlığı, engelleri aşma becerisi ve yumuşaklığı, devinim ve hareket içindeki doğal uyum sağlama yetkinliğiyle örnek bir model olarak önerir.⁴⁹ Madde ve uzamdaki simetri gibi süreç boyunca hareket de gözetilmektedir. Bu harekette dikkat edilmesi istenen akıcılıktır; Akıcılık, hız, anılık ya da şiddetle niceliksel ve dereceli olarak ölçülebilir; öze ilişkin ölçüt uyumluluk, kendiliğindenlik veya doğallık olmalıdır. Böylece dengeli ve uyumcu hareket, yalnızca bağlamı oluşturan unsurların bir tür karşılıklı dengesini değil sürecin akıcılığını da göz önünde tutmayı gerektirir. Laozi'nın takipçisi Zhuangzi⁵⁰ ‘Bin yıllık bıçak’ idealiyle, doğal ve akıcı harekete çarpıcı bir örnek verir; Zhuangzi'nın kasabı öylesine ustadır ve işini öylesine akıcı şekilde yapar ki hayatı boyunca aynı bıçakla iş görse de bıçağı körelmez. Bıçağını hiç bilemek zorunda kalmaz, bıçak aynı ilk günkü kadar keskin kalır. (Zhuangzi; Böl. 3).

Her edimin kendi içindeki akıcılığının gerekliliği gibi, zamanın devamlılık arz eden bir bütün olduğu akılda tutulduğunda, uyumcu yaklaşımın yaşamın tamamına ve bütün eylemlere yayılması beklenir. İnsan eylemlerinde zorlayıcı olmaktan kaçınmalı, diğerleriyle ilişkilerinde de uyumlu olmalıdır. Taş işleme-

48 Laozi Zhuangzi Sayings, s. 38

49 *Yol*'a uygunluk yani erdem, Konfüçyüsçü metinlerde, Laozi'dan farklı ele alınsa da her iki gelenek de temelde aynı “*yol*”dan yani aynı ideal düzenden söz ederler. Hem Taoculuk'ta hem de Konfüçyüs'un düşüncelerinde idealize edilen uyumcu davranış, Taocu düşüncenin Konfüç-Laozi karşılaşması

50 M.Ö.369-286 yılları arasında yaşadığı düşünülen Zhuangzi, Taocu geleneğin en etkili düşünürlerindedir. Bugün kendi adıyla anılan eseri “Zhuangzi” (Nanhua Klasığı olarak da bilinir) 33 bölümden oluşur.

nin bir yolu olduğu gibi konuşmanın ya da yürümenin de bir yolu, yordamı vardır. Çevresinden bağımsız ve tek başına ele alınmadığı için zorlayıcı arzu ve isteklerinin karşısında herkes ve her şey için geçerli olan bu yasayı bulacaktır. Böylece bulunduğu çevre içinde birey, ait olduğu çevreden koparılmadan, arzularının karşısında duran yasayla ait olduğu çevreye yeniden bağlanmaktadır.

Gabriel Tarde'in arzu ve inanç⁵¹ karşıtlığının, Çin düşüncesinde arzu-yasa karşıtlığıyla karşılandığı söylenebilir. Yasa, en basit işten bütün sosyal ilişkilere kadar her alanda dizginlemesi gereken zorlayıcı arzuları sınırlandırırken, Çin düşüncesinde inanç yalnızca bir yönelme, niyet ve motif olarak yasanın içinde yer tutar. Çünkü inanç[□], bir tür güvenci sürekli kıldığı gibi, edimlerin kendiliğinden, uyumlu akıcılığının (yasa), itici iç güçle (arzularla) bağlandığı noktayı oluşturmaktadır; Konfüçyus, "bilmem inançsız bir insan olabilir mi? Bu aynı atlarla bağlantı kösteği olmayan bir arabaya benzer."⁵² demektedir.⁵³ Bu bakımdan uyumlu bir bütün, arzularla yasanın, inanç aracılığıyla birbirlerine bağlanması sonucunda sağlanabilmektedir. Uyum sağlama, yaşanan münferit süreçten ve doğal bağlamın deviniminden bağımsız düşünülmez. Bu nedenle Konfüçyus, beceriksizlikleri sonucunda 'olması gerekenin' gerisinde kalanları ve onu zorlayarak bozanları eleştirmektedir. (Zhongyong 4:1).

Konfüçyus'un başlıca ilgisi toplum yaşamıdır ve insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesine öncelik vermektedir. O'na göre düzenleme bireysel eğitim ve terbiye ile başlar ve kademe kademe aileden topluma yayılır. (Da Xue; 4-5) Potansiyel her ilişki genel çerçevede kurallara bağlanmıştır.⁵⁴ Ancak insan, bir yönüyle kurallara bağlıyken bir yönüyle de yeni duruma uyum sağlayabileceği

51 Gabriel Tarde'in 'inancı' da gerçekte teolojinin oluşturduğu yığın dinî bir yansıması değil, kavramın seküler anlamıyla bir tür edimdir. Kendi zamanına gelinceye kadar düşünürlerin 'inanç'a pek dikkat etmediklerini, "inancı parçalayarak içine bakmayı" akıl etmediklerini öne sürer.

52 Konfüçyus, dingillerin arabasının iki yanında bağlandığı hareketli kösteklerle inancı özdeşleştirir: bu benzetmede atlar arzulara, araba ise yasaya karşılık gelmektedir inanca karşılık gelen hareketli köstekler arabaya (yasaya) ait parçalardır, bunlar olmazsa at arabasının hareket edemeyeceğini dolayısıyla inancı olmayan bir insanın varolamayacağını anlatmak istemektedir.

53 Lunyu (Konuşmalar Kitabı), 2: 22

54 Bu kurallar kısaca Wu Chang (Beş Daim) ve San Gang (Üç Bağ) olarak bilinir. Wu Chang ; Ren 'İnsan Sevgisi', Yi 'Doğruluk', Li 'Tören', Xin 'İnanç', Zhi 'Bilgelik'. San Gang Evladın annesine, kadının kocasına, küçük kardeşin ağabeyine, arkadaşın arkadaşına ve en nihayet tebaanın hükümdarına karşı sorumlulukları genel hatlarıyla belirlenmiştir. (Zhongyong 20:8)

özgürlüğe sahip olmalıdır. Yasa açık ve değişkendir. Kurallar ise öyle değildir. “Kurallarla ilgili sözleri dinlememek olur mu?” diye sorar Konfüçyus. Kurallar gereklidir zira aileden sosyal yaşamın her noktasına kadar, ast-üst ilişkilerinin karmaşık hiyerarşilerinin düzenlenmesi, toplumsal düzenin sağlanması için etkisi kanıtlanmış kurallar gereklidir.⁵⁵ Fakat ne kadar sağlam ne kadar yerleşmiş olursa olsun kurallar da değişime açık olmalıdır: “Kurallarla ilgili sözleri dinlememek olur mu?” diyen Konfüçyüs şöyle devam eder; “Kuralların değeri yeniden düzenlenmelerindedir”.⁵⁶

Gerekli görüldüğü durumda kuralların yeniden düzenlenmesi uyumcu davranışın ön kabullerinden biridir. Konfüçyus için evrenin düzeni (yol) ve yasa biriciktir ve pratik yaşama ilişkin kurallar da sabit olmak zorunda değildir. Yeniden düzenlemeyi ve etkin şekilde uyum sağlamayı mümkün kılan farkındalık ise uyum sağlama becerisinin geliştirilmesiyle kazanılır. Sürekli değişip dönüşerek yeni duruma adapte olabilmek için açık ve esnek olmak gerekir. Konfüçyus bu nedenle dört şeyi kabul etmeyeceğini söyler; “spekülasyonu, kesin yargıyı, bencilliği ve esnek olmayışı”⁵⁷ Dahası, Konfüçyus’un en çok korktuğu şeylerden biri iyi ve uygun olmayanın değiştirilemeyeceği sabit bir durumdur.⁵⁸ Değişim ve açıklık üzerine yapılan bu vurgu, geleneksel Çin düşüncesini diğer geleneklerden ayırır. Hareket noktası olarak “mutlak yasa” ve “yasa koyucunun” ortaya konmaması, Çin düşünce dünyasında “uyum-uzlaş” ve “insan ilişkisi” gibi insani ve seküler kavramların yer bulmasına imkân sağlamıştır.

55 Model oluşturan bu kurallar, kadim geçmişin bilge ve becerikli hükümdarlarının örnek yaşamları ve sonraki nesillere miras kalan törenlerdir. Konfüçyus için insan davranışının en ince dışavurumu törendir. İdeal düzeyde yaşamın her anına ve alanına yayılması arzulanan törenselleşmiş davranışlar, aileden sosyal yaşamın her noktasına kadar, ast-üst ilişkilerinin karmaşık hiyerarşilerinin düzenlenebilmesi için modeller oluşturur. Tören, karışıklığa yol açabilecek belirsizliklerin önceden bilinerek giderildiği yegâne alandır. İnsanı şüphelerinden arındırır ve davranışlarında kararsızlığa düşmesini önler. Biraz daha yakından bakıldığında, tören için iki temel ölçütün olduğu görülür, bunlar; “içtenlik” ve “uyum”dur. “Tören sırasında içten olunuz, ben içten değilsem tören yapmam” der Konfüçyus (Lunyu: 3:12). İçtenlik, bir tür yalın dürüstlük anlamından çok birine ya da bir şeye samimiyetle yönelmek, yapılan işe gönül vermektir: müzik ya da hat gibi zanaatların icrasında, önceden belirlenmiş ritme ve izleğe kendini kaptırmak, kendini işin akışına bırakmakta olduğu gibi bir yöneliştir. Uyum ise, boyun eğen bir uyumun, pasif bir kabullenişin tersine etkin bir biçimde uyum sağlama çabasıdır. Konfüçyus Lunyu’de “Törene değer katan uyumdur” der (Lunyu 1-12).

56 Lunyu (Konuşmalar Kitabı), 9:23

57 Lunyu (Konuşmalar Kitabı) , 9:4

58 Lunyu (Konuşmalar Kitabı) , 7:3

Konfüçyüsçü dünya kurgusunda insan ilişkilerinin kilit kavramı ‘insan ilişkisi’dir. Aynı zamanda insan sevgisi olarak karşılayabileceğimiz *ren* (仁), Konfüçyüsçü uygarlık anlayışının en ayırt edici kavramıdır. Çince im, “ren (仁)”, bir ‘insan 人’ ve ‘iki 二’ sayısının yan yana gelmesinden oluşur ve iki insan arasındaki ilişkiye, insancılığa, insan gibi yaşama potansiyeline işaret eder. *Ren* öncelikle aileden ve yakın çevreden başlayan ve derece derece genişleyen kademeli bir sevgiye işaret eder. Bu sevgi merkezden uzaklaştıkça genişleyen bir çember oluşturur ve merkezle ilişkisi her adımda gözden geçirilir. Konfüçyüs’ün hareket noktası insanın yakın çevresi olduğu için “yakın çevrede insan sevgisi (*ren*) güzellik doğurur”⁵⁹ diyerek en uyumlu birlikteliğin yakın çevrede sağlanabileceğine işaret eder. Kişi kendini *yol*’a uygun olarak yetiştirmelidir; *yolu* ise insan ilişkisine bakarak gözden geçirmelidir.⁶⁰ Bu çerçevede ideal ilişki için bir eksen çizdiğimizde bir ucunda evrensel sevgi yer alır. Diğer ucundaysa nefret ya da sevginin yokluğu değil her zaman yeniden gözden geçirilen bu kademeli sevgi görülebilir. Uyum her yeni durum için ikisinin arasında bir yerdedir. İdeal insan ilişkisi olan sevginin şemsiyesi altında içtenlik ve inançla kurulan ilişkiler, bütünün, ideal uyumu yaratabileceği momentin olumsuzluğunu ve ideal birlikteliğin koşullarını beslerler. Bu açıdan geleneksel Çin düşüncesinin tanımladığı insan ilişkisi ya da sevgi, Tarde’in sözünü ettiği “çocuğuna sahip olan bir anneye sahip olan çocuk” fikriyle özetlenen sarmal ilişkiler yumağının, ahlaki düzlemde ortaya çıkan bir prensibi olarak anlaşılabilir.

Biraz daha yakından baktığımızda ilişkileri her kademedede yönlendiren iki kavram daha göze çarpar. Bunlar, astların ve üstlerin karşılıklı ilişkilerini düzenleyen mütevazılık [haddini bilmek] ve yüce gönüllülüktür. Mütevazılık astın üstleri karşısındaki davranışlarının ölçütüken yüce gönüllülük, üstleri, ‘haddini bilen astlar’ karşısında keyfi davranmaktan alıkoyar. Bu iki kavram sırasıyla *shu* ve *zhong*’dur. *Shu* gerçekte kişinin kendini başkasının yerine koyabilmesidir ve Konfüçyüs’ün biricik değişmez ilkesidir. Öğrencisi Zigong ömür boyu izlenecek bir şey olup olmadığını sorduğunda Konfüçyüs; “bu *shu*’dur” der, yani kişinin kendisini başkasının yerine koyabilmesidir.⁶¹ Bilindiği gibi bu

59 Lunyu (Konuşmalar Kitabı) , 4:1

60 Zhongyong 20:4

61 Zhongyong, 5:24

kavram bugün “altın kural” olarak kabul edilmektedir.⁶² Günümüzde insancılıkla ilişkili olan bu tanım eski toplumlarda soysal statü ve konumların düzenlenmesinde önemli işlevler yüklenmiş görünmektedir.

Herkesin konumuna uygun davrandığı, ilişkilerini genel ilkeler çerçevesinde kurduğu ve her yeni durumda yeniden gözden geçirdiği açık bir yapıda, uyum ve adaptasyon kaçınılmaz olarak başlıca odağı oluşturmaktadır. Tarde da ütopyasında modern ve eşitlikçi bir toplumun uyumlu birlikteliğini resmetmektedir: “...yapmacıksız, soylu, etkileyici, saf ve anlatılmaz bir incelik var burada; itaat edilmesi gereken sosyal bir hiyerarşi duygusu yerine; insanların korumaya çalıştığı, korku değil de sadakat dolu bir sosyal uyum duygusu taşıyan ve insanlar farkına bile varmadan kokulu bir çiçek gibi varlığımızın tüm derinliklerine inen büyüleyici bir nezaket ve kibarlık var.”⁶³ sözleriyle özetlenmektedir. Tarde’ın dile getirdiği sıfatlar arasında ‘sadakat’ yer altı toplumunun büyük ülküsüne ve birlik düşüncesine duyulan sadakat ve inanç olarak anlaşılabilir. Sosyal uyum ise, bütün toplum için başka türlü var olma imkânının olmadığı kapalı bir sistemde kaçınılmaz olan bir uyumdur. Yerkabuğunun derinliklerinden başka gidecek yeri olmayan insanlar, yerküre soğudukça daha uyumlu ve daha dengeli birer sosyal insana dönüşürler ve her katmanda daha da uygarlaşırlar.⁶⁴Yeryüzünün ‘açık’ ve her daim değişen ortamının yanında ‘kapalı’ ve standartlaşan ilişkileri ideal haline getirmek ancak burada mümkün olmaktadır. Böylece uyum ve [insani] ilişki (sosyal) uygarlaştığı oranda erdemli insanın da ilkesi haline gelmektedir. Fakat uyum sağlamak, bir bakıma diğerine benzemek ve boyun eğmek değil midir?⁶⁵

Çin geleneksel düşüncesinde, sosyal birlikteliği oluşturan bireylerin, farklı grup ve toplulukların özgünlüğünün ve özerkliğinin korunabilmesi için karşıtlıktan kaçınan bir tutum telkin edilmektedir: “erdemli insan sıkı durur fakat

62 Eşitler ya da arkadaşlar arasındaki ilişkilerde ise ölçüt içtenlikle yönelme ya da inançtır. Konfüçyus, “günde üç kez kendimi yoklarım” der, her defasında da arkadaşlarına karşı içten olup olmadığını sorar (Lun Yu 1-4)

63 Tarde, 2004, s. 53

64 Tarde, 2004, s. 65

65 Zaman zaman “bütün topluma yayılan histeri ve buna bağlı olarak da âşıkların (!) kendilerini dışarıya atarak intihar etmeleri” buna işaret eder. Açıklık ve açılma, boyun eğmeyerek baş kaldırma ve bile bile ölüme koşmak anlamına gelmektedir.

zıtlasmaya girmez, [insanları] bir araya getirir fakat ayrımcılık yapmaz ⁶⁶ “uyum gösterir fakat [diğerine] benzemez”⁶⁷ sözleri buna işaret etmektedir. Öte yandan Tarde, özgünlüğün ve çeşitliliğin korunup geliştirilebilmesi için, “toplumun bir yansımalar değişimine dayanmasından” hareketle şöyle der: “Karşılıklı olarak birbirini taklit etmek ve kazanılan ve de farklı biçimlerde düzenlenen taklitler sayesinde özgünlük kazanmak. Asıl önemli olan budur işte!”⁶⁸ Bu düzenlemelerin gerçekleştirilmesinde demokratik, seçime dayalı bir liyakat sistemi önerir ve her seçmen seçtiği kimseyle kendisini özdeşleştirmektedir.⁶⁹ Ancak yine de yönetenlerle yönetilenler arasındaki ayrım bakidir ve düzenleme tabandan değil yukarıdan yapılmaktadır. Oysa Çin düşüncesinde düzenleme bireyden başlama niyetindedir.

Çin düşünce geleneğinde Yin-yang ile temsil edilen uyumcu düşünceye göre, bir şey ortaya çıktığında onunla birlikte yasa da ortaya çıkmaktadır. Böylece var olma noktasında yeni şey ‘olasılık’la sınırlı kalmaz, her adımda incelenerek çeşitlenen bağlam içinde, devinimin ivmesiyle kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu şekilde yenilik, uyumlu etkinliklerin uzun zaman dilimlerindeki birikimli gelişimiyle ortaya konabilmektedir. Çin düşüncesi, uzun soluklu süreçlerde sosyal birlikteliği oluşturan unsurların, farklı grup ve toplulukların özgünlüğünün korunabilmesi için karşıtıktan kaçınan bu tutumu telkin etmektedir: “erdemli insan sıkı durur fakat zıtlasmaya girmez, [insanları] bir araya getirir ve ayrımcılık yapmaz ⁷⁰ sözleriyle, uyum sağlarken farklılıkların korunarak geliştirilmesinin koşullarını beslemektedir: “uyum sağla fakat [diğerine] benzeme!”⁷¹

Gabriel Tarde’in uyumu da bu bakımdan doğal ve dinamiktir, genel bir yasa olarak evrende ve yaşamın her alanında görülebilecek genel geçer adaptasyon süreçlerinin devingen bir bütünüdür. Tarde, “Sosyal Yasalar”da doğa olaylarının uyumlu birlikteliklerinden yola çıkarak adaptasyonu şöyle örneklendirir; “...bir nehir yatağını ele alalım, burada, nehir suyunun akışına adapte olmuş

66 Lunyu, 15:21

67 Lunyu, 3:23

68 Tarde, 2004, s. 43-44

69 Tarde, 2004, s. 49

70 Lunyu, 15:21

71 Lunyu, 3:23

bir dağı ya da sıralanmış tepeler buluruz ve güneş ışığının okyanus sularının bulutlara yükselişine adapte olduğunu (görürüz); dahası, rüzgârlar bu bulutları dağ zirvelerine taşımaya adapte olmuşlardır. Burada, büyük su akıntısına bağlanacak olan kaynakları, dereleri, nehirleri besleyen yağmurlara dönüşürler.”⁷² Tarde’in “nehir suyuna uyum sağlayan dağı” gibi, yeşim taşıyı işleyen Çinli ustanın uyum sürecine katılması ahlakçı bir yöne vurgu yapmaktadır. Tarde’in fikirlerinde gördüğümüze benzeyen doğal uyum Çinli düşünürlerin üzerinde en çok durdukları konudur. Fakat Tarde’dan farklı olarak Çin düşünce geleneğinde uyum ve uzlaşma fikirleri genel geçer bir ahlak doktrinine dönüşmüştür. Taşın içindeki damarlara göre işleme, biraz taştan alıp biraz kendisinden vererek, taşın da ustanın da zorlanmayacağı, her ikisinin de işlemiden hoşnut kalacağı şekilde iş görmesiyle, doğada görülen ideal uyumun insanlar için de mümkün olduğuna işaret eder. Dahası birey her ediminde buna dikkat etmelidir. Kişilere inisiyatif kullanabilme hakkı bu şekilde tanınmaktadır.

Geleneksel Çin düşüncesinde, zamanın devamlılığı ve bütünlüğü fikri genel olarak yaşamın tamamının, özeldeyse edimlerin uyumlu akıcılığını gerekli kılar. “Öncenin bilinerek sonranın kestirilmesi”⁷³ her verili anda bireyi, ideal uyuma yaklaştırır. Fakat Tarde için zaman, bölünebilir-düzenlenebilir bir karaktere sahiptir ve ardışık edimlerin akıcılığı ve uyumluluğu fikri onda karşılık bulmaz. Bu bakımdan o bir pozitivisttir. Diğer pek çok şey gibi zaman da ancak iyi şekilde planlanması ve düzenlenmesi gereken bir nesnedir. Çevreye uyum sağlama konusunda Tarde, insanın bencilliğine vurgu yapar ancak Tarde’in bu kanısı başka bir yerde ortaya attığı “çocuk despot doğar” ön kabulü üzerine kurulmuştur. Geleneksel Çin düşüncesindeyse Yasakçı Okul ve Konfüçyus’un takipçisi Xunzi dışındaki hâkim görüş bunun tam tersini, ‘insanın doğuştan iyi olduğu’ görüşünü kabul etmektedir. Bu bağlamda, Çin düşüncesinde sosyal yaşamın uyumluluğunun sağlanması için bireylerin arzu ve ihtiraslarının dizginlenerek kontrol altına alınması, yasa (li) kavramı etrafında örgütlenerek en yakın çevrenin denetimiyle sağlanırken; Tarde, sosyal uyum için ihtirası bütünüyle ortadan kaldırmak durumunda kalmıştır. Tarde için uyum “uyumsuzluğun” dışarıda bırakılmasıyla sağlanırken Konfüçyusçu düşünce aynı “uyumsuzluğun”

72 Tarde 2000; 70

73 Da Xue: 3

her zaman var olabileceğini kabul eder ve yalnızca bunun değiştirilebileceği koşulların saklı kalmasının yollarını arar.

Adaptasyon ve uyum, Çin düşüncesinde de Tarde'in anladığı şekilde, "unsurların kendi aralarında" ve "çevre sistemlerle birleştiren", "iki düzeye"⁷⁴ benzer biçimde, merkez-çevre karşıtlığı ekseninde kurgulanmıştır. İnsan davranışının sınırları da uyumcu tutumla çizilmiş ve uyumcu davranış uygar davranışın göstergeleri arasında sayılmıştır. Gelenek, sosyal ilişkilerde uyumu ve uyumcu tutumu telkin ederken *yola* uygunluk yani yasanın insanlar üzerindeki yansımaları olan *erdem* (德) herkes için geçerli prensipleriyle onu sınırlandırmıştır.⁷⁵ Tarde, uyumun zamanla yakın ilişkisine yani doğadaki süregelen değişime onay verirken sosyal alanı -belki de yalnızca ilişkilerin karmaşıklığından dolayı- bu kabulün dışında tutar. İnsan davranışlarının karşılıklı uyumluluğu önceden düzenlenmiş "standart kurallarla" belirlenmiştir ve uyum sağlama yalnızca bir aşamadan diğerine geçişte yararlanılan bir araç, bir anahtar gibi görünür. Bu bakımdan Tarde'in uyumu bireyler için her zaman akılda tutulması beklenen ahlaki prensipler önermez ve bu yüzden adaptasyonun yaşandığı "iki düzey" arasındaki ara durumlarda bireyi tutuk ve kararsız bıraktığı görülür.

Geleceğin Tarihinden Alıntılar'da Tarde'in, kendi ideal toplumu dışında yer altı yaşamına uyum sağlama payesini bahsettiği Çinliler hakkındaki düşünceleri gerçekten sevimli değildir. Onlarda kamusal bilincin tam olarak yerleşmediğine vurgu yapmakta, adaptasyon ve uyum konusundaki pratik yetkinliklerine karşın geleneksel anlayışlarını uzun erimli toplumsal programlardan yoksun addetmektedir. "...İğrenç bir hayatları vardı bu insanların; korkunç bir açgözlülük vardı hepsinde; yalan dolanla ve tam bir çirkef içinde yaşıyorlardı

74 İki düzey: "...birinci düzeydeki uyum, söz konusu sistemin unsurlarının kendi aralarındaki uyumdur; ikinci düzeydeki uyum ise (birbirlerine uyum sağlamakta olan) bu unsurları çevreleyen sistemlerle birleştiren uyumdur." (Tarde 2000; 71)

75 *Erdemden* kastedilen doğaüstü bir kaynaktan edinilen doğru bilgiye uygun doğru davranışlar bütünü değil, doğal döngünün izlenmesi yanında gelenek tarafından oluşturulan değerler toplamının ve tabii ki mevcut yapının uyumlu ve kabul edilebilir bir harmanıdır. Erdem yani *Yol*'a uygunluk, Konfüçyüsçü metinlerde, doğacı düşünür Laozi'dan farklı ele alınsa da her iki gelenek de temelde aynı "*yol*"dan yani aynı ideal düzenden söz ederler. Hem Taoçuluk'ta hem de Konfüçyüs'ün düşüncelerinde idealize edilen *yol*, *Gök*'ün düzeni olduğu gibi farklı tezahürleriyle yaşamın her noktasında aranıp bulunabilir: gökyüzünde güneşin, ayın ve yıldızların kararlılıkla izlediği bir izlek varken vadi diplerinde süzülerek akan suyun akışı ya da güzel bir şiirin ritmi de uyumlu ve dengeli gidışe örnek oluşturabilir.

zavallılar! —Bizim torunlarımızın bir gün bu çılgınlığa düşmeyeceklerini kim bilebilir?- Pisliklerini, kabalıklarını ve adiliklerini anlatmaya varmıyor dilim. Büyük masraflarla, taşıma topraktan yapılan küçük saksıların içinde küçük küçük sebzeler yetiştiriyorlardı; sonra domuzlar, köpekler ve daha bir sürü şey...”⁷⁶ Tarde’in evrensellik iddiasında olan edebi inceliğiyle pek bağdaşmayan, öte yandan batı merkezli düşünce geleneği içinde çok sayıda örneği görülen “oryantalist tabanlı” hor görme eğilimi, Batı geleneğine olan inancının fikri-sabini de ortaya koymaktadır. “İnsanlığın bu eski hizmetçileri bizim yeni Cristophe Colombuza çok iğrenç geldiler. Bu alçak yaratıklar (hayvanlardan değil, efendilerden bahsediyorum, zira hayvanlar yetiştiricilerin fazlasıyla ıslah ettiği bir ırktandırlar) Haydutlar İmparatorluğu’nun ve yeryüzünün tüm hatırasını yitirmişlerdi. Görevli olarak yanlarına gönderilen bazı bilginlerimiz, onlara gök kubbeden, güneşten, aydan ve yıldızlardan bahsettiğinde, çok gülmüşlerdi. Bu hikâyeleri sonuna kadar dinliyorlardı ama yine de alaycı bir tavırla misyonerlerimize soruyorlardı: ‘Peki, siz gördünüz mü bütün bunları?’”

Değerlendirme ve Sonuç

“Uygarlığın ilerlemesi sayesinde, sahip olunan giderek sahip haline geliyor, ta ki hak eşitliğiyle⁷⁷, halk egemenliğiyle ve hizmetlerin eşit ve doğru değişimiyle karşılıklı hale gelmiş ve evrenselleşmiş olan eski kölelik her bir yurttaşı diğer herkesin aynı zamanda hem efendisi hem hizmetçisi yapana kadar...” Bugün geldiğimiz noktadan bakıldığında Tarde’in sözleri fazlasıyla iyimser görünmektedir. Gabriel Tarde, “hızla gelişen modern yaşamın, ortaya çıkan her yeni görevle, yeni sanayi ilişkilerinin kaçınılmaz olarak çeşitleneceğini” öngörmektedir.⁷⁸ Sanayi kollarının çoğalarak incelenmesiyle insanın işiyle ve başkalarıyla ilişkilerinin de çeşitleneceğini, bireylerin, görev ve becerilerinin çeşitlenmesi doğrultusunda gelişim göstereceklerini ve dolayısıyla farklı oluş ve açılımlara sahip olacaklarını ileri sürmektedir. Oysa modern kültürün, giderek çeşitlenen uzmanlık dallarında çeşitlenmesi ümit edilen ilişki biçimleriyle, farklı yakla-

76 Tarde, 2004c, s.59

77 Eşitlik kaçınılmaz olarak kendi eleştirisini de beraberinde getiriyor; eşitlik ve mutlak bir karşılıklılığın tek tipleştirici tehdidi Cesur Yeni Dünya’da ideal düzeyde eleştirisini bulmuştu. Herkes eşitlenmeye doğru sürüklenirken kimileri daha eşit(!) olmayı sürdürüyor ve hatta eşitliklerini pekiştiriyorlar.

78 Tarde, 2004c, s. 79

şımlara ve bakış açılarına sahip bireylerin ortaya çıkmasını sağlayabildiği de şüphelidir. Tersine, bir örnek eğitimden geçirilen bireylerin her kapıyı açmak için yüzeysel olarak biçim değiştirebilen ve daha çok maymuncuklara benzeyen tek tip bakış açılarının yüzeysel bir derlemesinden yararlanarak, piyasa ihtiyacına cevap verecek kopyalara dönüşmeleri gibi sonuçlar doğurmaktadır. Bu genel yönelimin en tedirgin edici yanı, ahlakçı geleneklerin hepsinde ortak olan yaşamın kutsallığı ve maneviyat gibi temel insani değerlere neredeyse hiç dokunmamasıdır.

Kültürler kendi köklerine dönerken, evrensel etik ihtiyacının artık yüksek sesle ifade edilmeye başlandığı günümüzde, Batının ‘refah toplumunun’, bu refaha ulaşanlar için bile hayal edilen mutluluğu getiremediği düşündürücüdür. Sanayi devriminden bu yana, bilimin omuzlarına asılan insanlığı ihya etme sorumluluğu, sosyalist bloğun çökmesi ve son yıllarda -özellikle Irak işgalinden sonra- batı ile özdeş tutulan bilim doktrininin, kurtuluşu sağlayacağından şüphe ettirmektedir. Öte yandan toplumsal yaşam içinde bireylerin iç dünyalarını düzenleme ihtiyacı modern çağa özgü bir olgu sayılmaz ve başta büyük dinler olmak üzere, her gelenek dünyayı ve insan yaşamını düzenleyecek doktrinler ortaya koymuştur. Çin geleneksel düşüncesi, Doğu Asya Kültür çevresi dışında yaygınlık kazanmamış olmakla birlikte, bunlardan biridir. Bu açıdan modernliğin soterik bir model ortaya koymayı ve manevi ihtiyaçlara çok şey vaat etmemesinin anlaşılması bir sonuç değil belki de yeni bir tartışmanın başlangıcına işaret etmektedir.

Ekonomi ve finans merkezlerinin yer değiştirmeye başlamasına paralel biçimde Asya’da pek çok ülkede –yalnızca bir kısım için olsa bile- yaşam standartlarının gelişmesi, insanların manevi açlıklarını belirginleşmektedir. Bu süreçte kültürlerin eski köklerine doğru savrulmasından Çin de kendi payına düşeni almaktadır. Kültürel olarak Çin’in kendini yeniden tanımladığı bu süreçte, yukarıda genel hatlarıyla ve iyimser bir şekilde ele alınan uzlaşma ve uyum gibi değerlerden hangilerinin canlandırılarak işlevselleşeceği, hangi değerlerin bu yeni sürece uyum sağlayabileceği merak konusudur. Bir diğer soru da Gabriel Tarde’in sözünü ettiği “karşılaşma” şayet yer altında değil de yeryüzünde gerçekleşirse, tarafların söz konusu “uyum” ve “adaptasyon” gibi kavramlarını nasıl anlatacağı, diğerini nasıl anlayacağı sorusudur.

Özet

Gabriel Tarde'nin Düşüncesinde Eski Çin Kavramları: "Geleceğin Tarihinden Alıntılar" Örneği

Fransız düşünürü Gabriel Tarde, sosyolojiyi ontolojik ve bütüncül bir yaklaşımla ve çoğunlukla metafizik yorumlarla açıklayan bir düşünür olarak görülmektedir. Çağdaşı olan Durkheim'in "sosyal olgu" anlayışına karşı çıkan Tarde; bu kavramın metodolojik bir sorun oluşturduğunu ve Durkheim'in "sosyal" teriminin "ilişkilerin değişkenliğine" yer bırakmadığını ileri sürmektedir. Ona göre sosyal ilişkilerde belirleyici olan kavramlar 'değişim', 'karşıtlık', 'benzeşme' ve 'adaptasyon' gibi daha genel ve dinamik kavramlardır. Bu bakımdan yaşadığı çağda pek ilgi görmeyen bu düşünür saha çalışmaları yapan bir sosyolog olmasının ötesinde bir metafizikçi olarak anılmaktadır. Onun metafizik görüşleri, eserlerinde doğa olaylarından örnekler verdiği bölümlerde açıkça görülebilmektedir. Çalışmalarında önemli bir yer tutan doğa tasvirleri, insanların dünyası ile evren arasında, işleyişleri bakımından benzerlikler olduğuna dikkat çekmektedir. Tarde bu benzerlikleri ortaya koyarak 'pozitif felsefenin' ve modern anlayışın insan ve doğa arasında oluşturduğu ayrımı da reddeder görünmektedir. Doğal olgular yardımıyla ortaya koyduğu "karşıtlık" ve "uyum" gibi kavramlarla, doğa ve toplum hayatı arasındaki bağları adeta yeniden kurmaya çalışmaktadır. Gabriel Tarde'nin bütüncül varlık anlayışı ile doğadaki "uyum" ve "karşıtlık" fikirleri Geleneksel Çin düşüncesinin en temel aksiyomları ile bu bakımdan benzerlikler arz etmektedir. Nitekim Gabriel Tarde, "Geleceğin Tarihinden Alıntılar" adlı kısa öyküsünde bu benzerlikleri bir tür "doğu-batı karşılaşması" ekseninde ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Gabriel Tarde, Çin Felsefesi, adaptasyon, uyum, karşıtlık

Abstract

Some Chinese Concepts in Gabriel Tarde's Thought: "Fragment d'histoire future" as an example

French philosopher Gabriel Tarde, is known as a philosopher who describes sociology ontologically, with an integrated approach and mostly by means of metaphysical interpretations. Opposing his coeval Durkheim's "social

fact”, Tarde claims that this notion constitutes a methodological problem and the term “social” of Durkheim’s crowds out “variability of relations”. According to him, determinants in social relations are more general and dynamic notions as: ‘change’, ‘contradiction’, ‘affinity’ and ‘adaptation’. In this respect, not quite celebrated in his era, this philosopher is widely known as a metaphysician as well as a sociologist. His metaphysical opinions, are clearly visible in the sections where he described with inspirations from natural phenomena. Descriptions of nature which constitutes an important part in his works, he points out the similarities between the universe and the world of men in terms of functioning. Presenting these similarities, Tarde seems to reject the division between the men and nature, built up by ‘positivist philosophy’ and modern understanding. With his natural descriptions, and with concepts of where he derived from as “contradiction” and “harmony”, he almost tries to re-establish the bonds and similarities between the nature and the social life. Gabriel Tarde’s perception of holistic being and his ideas of “contradiction” and “harmony” in nature, are very close to the most basic axioms of the traditional Chinese thought. As a matter of fact, Gabriel Tarde presents these similarities in his novella called “Fragment d’histoire future”, as a means of “East - West encounter”.

Key Words: Gabriel Tarde, Chinese Thought, harmony, adaptation, contradiction

KAYNAKÇA

- Ames, Roger T., *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu, HI, USA: University of Hawaii Press, 2001. <http://site.ebrary.com/lib/ankarauniv/Doc?id=10019101>
- Collingwood, R.,G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.
- Chen, Qing, *Zhongguo Zhexue Shi* (Çin Felsefesi Tarihi), Beijing Yüyan Wenhua Daxue Chubanshe, Beijing, 1999.
- Heidegger, Martin, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yay. 1998
- Huang, Siu-chi, *Essentials of Neo-Confucianism : Eight Major Philosophers of the Song Ming Periods*, Westport, CT, USA: Greenwood Publishing Group, Incorporated, 1999. <http://site.ebrary.com/lib/ankarauniv/Doc?id=5007091>
- James, Legge, *Chinese Classics*, Vol.III, SMC Publishing Inc., Taipei., 2000.

- *Laozi Zhuangzi Sayings*, Qilu Shushe, Beijing, 1992.
- *Lunyü* (Konuşmalar Kitabı), Beijing Foreign Languages Press, Beijing, 1994.
- *Liji*, (Törenler Kitabı), Shangwu Chubanshe, Beijing, 1982.
- Needham, Joseph, *Zaman ve Doğulu İnsan: Beşeri Hukuk ve Tabiyat Kanunları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Nivison, David, *The Problem Of Knowledge And Action Since Wang Yangming Studies In Chinese Thought* (Arthur F. Wright ed. içinde), The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Özerdim, Muhaddere Nabi, *Büyük Bilgi: Müzik Hakkında Notlar*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1945.
- Ivanhoe P. J., *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Atlanta: Scholars Press, 1990
- Ronan, Colin, A., *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev.Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003.
- Sharot Stephen, *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, & Popular Religion*, New York, NY, USA: New York University Press, 2001.
- <http://site.ebrary.com/lib/ankarauniv/Doc?id=10032485>
- Tarde, Gabriel, *Monadoloji ve Sosyoloji*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- Tarde, Gabriel, *Ekonomik Psikoloji*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- Tarde, Gabriel, *Geleceğin Tarihinden Alıntular*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- Tarde, Gabriel, *Social Law*, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- Yardımlı, Aziz (der.), *Decartes Söylem - Spinoza İnceleme – Leibniz Monadoloji*, İdeaYayınları, İstanbul, 1998.
- Yao, Xinzhong, *Introduction to Confucianism*, West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2000. <http://site.ebrary.com/lib/ankarauniv/Doc?id=10073561>

ÜÇ YÖNÜYLE “DAO DE JİNG”: EVREN, İNSAN VE SİYASET

Gonca ÜNAL CHIANG*

Giriş

Çin Tarihinde Lao Tzu¹ felsefesinin ortaya çıktığı Savaşan Beylikler Dönemi, toplumsal sorunların baş gösterdiği bir karmaşa dönemidir. Bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarının asıl amacı; toplumsal sorunlara çözüm önerileri üreterek, huzur ortamını yeniden sağlamaktır. Örneğin; bu dönemde ortaya çıkan ve Konfüçyüs’ün temsil ettiği Ru Düşünce Okulu, insanlara sevgi kavramını yeniden kazandırma ve toplum kurallarına dikkat çekerek düzen sağlama yöntemini kullanmıştır. Aynı dönemde ortaya çıkan diğer bir okul olan Fa Düşünce Okulu sert yasa ve kanunlarla düzen sağlama yoluna giderken; Mo Düşünce Okulu saldırganlığa karşı olan tutumuyla dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra, diğer okullarla aynı dönem ortaya çıkan ve M.Ö. 6. yy. metafizik bilimini kullanarak ilk kez sistematik bir Evren Oluşum fikri ortaya atan Lao Tzu dikkat çekmektedir. Lao Tzu’nun asıl amacı ne idi? Lao Tzu, insanların evrenin var oluşuna dair derin bilgilere sahip olması ile toplumdaki sorunların çözülmesi ve insanların yeniden huzur ortamı ve ideal bir yaşam şekline kavuşması arasında nasıl bir bağ kurmuş olabilir?

Lao Tzu ve Dao Düşünce Okulunun Ortaya Çıktığı Dönem

Lao Tzu, Çin Düşünce Tarihinin en önemli düşünürlerinden biridir. Geçmişten günümüze yapılan araştırmalar, Lao Tzu’nun Qin Hanedanlığı öncesinde ortaya çıkmış olan düşünce akımlarından Dao Düşünce Okulunun kurucusu ve bu okulun temel metni olarak bilinen “Dao De Jing’in yazarı olduğunu göstermektedir.²

* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sinoloji Anabilim Dalı.

1 Makalemizde, Çince kavramların yazılışında pinyin transkripsiyon sistemi kullanılmıştır. Ancak “Laozi” isminin, Çince Pinyin transkripsiyon sisteminde “Laozi” olarak yazıldığı halde, Türkçe Literatüre “Lao Tzu” olarak girmiş olmasından dolayı, makalemizde “Lao Tzu” olarak kullanılması tercih edilmiştir.

2 Lao Tzu’nun gerçek adı ve yaşadığı dönem yaklaşık 2500 yıldır süregelen tartışmalara konu olmuştur. Han Hanedanlığı (M.Ö.206~M.S.220) döneminde yaşamış olan ünlü tarihçi Si Ma Qian’in(司馬遷) tarihi olay ve kişileri kaydettiği kitabı “Shi Ji” de (史記), Lao Tzu’nun gerçek adı ve yaşadığı dönemle ilgili üç farklı ihtimal öne sürülmüştür. Bu ihtimallere göre; Lao Tzu, Konfüçyüs’ten daha önceki bir dönemde yaşamış olan “Lao Dan” (老聃) isimli bir şahıs

“Shi Ji” de Lao Dan adıyla geçen Lao Tzu’nın aile adı Li (李), özel adı Er (耳)’dir. Bilindiği kadarıyla Lao Dan, Chu Beyliği’nde dünyaya gelmiş, Zhou sülalesi hükümdarlarının tarihçisi ve kütüphane muhafızıdır. Lao Dan’ın doğum tarihi kesin olarak bilinmediği gibi, ne zaman ve nerede öldüğü de belli değildir. Anlatılana göre; yaşlılık yıllarında Zhou Hanedanlığı merkezi yönetiminin iyice zayıflaması ve hanedanlığın çökmeye yüz tutmasından büyük üzüntü duyan Lao Dan, ardında 81 bölümde beş bin imden oluşan kitabı “Dao De Jing”i bırakarak ülkeden ayrılmıştır.³

Günümüzde pek çok araştırmacı, “Dao De Jing”in bir kişi ve tek bir döneme ait olamayacağına, aksine farklı dönemlerde yaşamış olan birden fazla kişiye ait yazıların birleşmesi ile oluşmuş bir eser olduğuna inanmaktadır. Bunun yanı sıra; “Dao De Jing”in yazıldığı dönem de çeşitli tartışmalara konu olmuştur.⁴ Ancak, yakın zamanda yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen bilgilere dayanarak, artık “Dao De Jing” adlı eserin İlkbahar-Sonbahar Dönemi (M.Ö.770~M.Ö.476) sonu ile Savaşan Beylikler Dönemi (M.Ö.476-M.Ö.221) başına rastlayan bir dönemde yazıldığından şüphe duyulmamaktadır.⁵

Çin Tarihinde Shang (M.Ö.1765~M.Ö.1122) ve Zhou Hanedanlıkları (M.Ö.1121~M.Ö.221) Dönemi pek çok toplumsal sorunun ortaya çıktığı bir dönemdir. Uzun yıllar gelişim göstermiş olan toplumun bu dönemde karşılaştığı pek çok sorun, insanların geleceğe dair derin endişeler duymasına neden olmuştur. Örneğin, Batı Zhou (M.Ö.1121~M.Ö.771) Döneminde toplumda son derece yaygın olan ve bir anlamda toplum düzenini sağlayan Li Kuralları⁶,

olabilir. Sı Maqian bu ihtimalin yanı sıra Lao Tzu’nın Konfüçyüs ile aynı dönemde yaşamış olan “Lao Laizi” (老萊子) adında bir şahıs veya Konfüçyüs’ten 129 yıl sonra yaşamış ve Zhou Hanedanlığı’nın (M.Ö.1121~M.Ö.221) kütüphanesinde tarih araştırmaları yapmış olan Lao Tzu (老子)adında bir memur olabileceği üzerinde de durmuştur. Ancak bu üç kişi arasından, Sı Maqian’in Lao Tzu olduğuna daha çok ihtimal verdiği ve “Shi Ji” de daha ayrıntılı bilgi verdiği kişi, yaşça Konfüçyüs’ten büyük olan “Lao Dan”dır.

Bkz. Ma Dawen ve Guo Qiyong, *Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi (Yeni Derleme Çin Felsefe Tarihi)*, Renmin Chu Ban Shi, Pekin, 2004, ss.44.

3 Dawen - Qiyong, 2004, s.44.

4 Dawen - Qiyong, 2004, s.45.

5 Lao Tzu ve Dao De Jing hakkında kesin bilgi veren tarihi kayıtlara ulaşılamadığı için, Çin Felsefesi ve özellikle Dao Düşünce Okulu üzerine çalışmalarda bulunmuş araştırmacıların bir çoğunun ortak fikri olan “Lao Tzu; İlkbahar-Sonbahar ve Savaşan Beylikler Dönemi arasında yaşamış bir düşünürdür. Dao Düşünce Okulunun kurucusu ve Dao De Jing kitabının yazarıdır.” görüşü tarafımızca kabul edilmiştir.

6 禮 Li Kuralları: Li’nin asıl anlamı Tören Kuralları, Tapınaklarda Uyulması Gereken Kurallardır. Önceleri sadece soylular için “Uyulması Gereken Kurallar” olarak anlam kazanan bu kurallar, sonraları toplumun uyması gereken kurallar haline dönüşmüştür. Konfüçyüs tarafından yasalarından daha önemli olan Li Kuralları yazılı metinler halinde değildi. Bkz. Bülent Okay,

Doğu Zhou Hanedanlığı'nın (M.Ö.770~M.Ö.221) İlkbahar-Sonbahar Dönemi sonu ve Savaşan Beylikler Dönemine gelindiğinde toplum ve siyaset üzerindeki etkisini yitirmiş, aristokrat sınıf sistemi çökmeye başlamış, hükümdarın aristokratlar ve halk üzerindeki kontrolü de iyice azalmıştır. Bir çeşit karmaşa ve savaş durumuna girmiş olan toplum, yıllarca süregelmiş olan siyasi, ekonomik ve inanç sistemleri karmaşasından nasibini alarak köklü bir değişim dönemine girmiştir. Bu dönemde ülkede yeniden barış ve huzur ortamını sağlamak amacıyla pek çok düşünür ve bu düşünürlerin temsil ettiği düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Lao Tzu ve Dao Düşünce Okulu bunlar arasında çok önemli bir yere sahiptir.

Wang Bangxiong⁷ “Lao Tzu Felsefesi” adlı eserinde, Lao Tzu'nın Savaşan Beylikler Döneminde ortaya çıkmasına neden olarak gösterilebilecek toplumsal ve siyasi nedenleri şu şekilde sıralamıştır:

Li Kuralları (Toplum Kuralları) ve Ceza Yasalarının katılaştırılması, geniş çaplı savaşların neden olduğu felaketler, üretim ve ticarete meydana gelen hızlı gelişmenin, yeni zenginleri ortaya çıkarması, kendilerine yüksek mevki edinmeye çalışan elçilerin derebeylikler arasında dolaşarak rekabet ve savaş ortamını kızıştırmaları.⁸

Çin tarihinde Zhou Hanedanlığı batı ve doğu olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Doğu Zhou Hanedanlığı da yine İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.770~M.Ö.476) ve Savaşan (M.Ö.476-221) Beylikler olarak iki döneme ayrılmıştır. Doğu Zhou Hanedanlığının Çin toplumu için çelişkilerle dolu bir dönem olduğu görülmektedir. Batı Zhou Hanedanlığından Doğu Zhou Hanedanlığına geçiş sırasında yönetimin ve başkentlerin yer değiştirmesi⁹ sonucunda toplumda kargaşa baş göstermiştir. Hükümdarın gücü azalmaya, aristokrat ve soylu sınıfın gücü artmaya başlamış, istikrar merkezden başlayarak bozulmuştur. Ancak aynı dönemde ülke ekonomik yönden hızlı bir gelişme içerisine girmiştir. Çünkü, İlkbahar-Sonbahar döneminde demirden yapılan aletler ve hayvan gücü tarımda kullanılmaya başlamış ve bu döneme kadar avcı ve çiftçi olarak yaşamını sürdürmüş olan halk, insan gücüne duyulan ihtiyacın azalmasıyla birlikte beylikler arası ticarete yönelmiştir. Para akışının hızlanmasıyla halk toprak ve arazi sahibi olmuş, ülke hızla kalkınmaya başlamıştır.¹⁰

Konfüçyüs, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss.42-43.

7 Wang Bangxiong; Çin Felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarıyla dikkat çeken Tayvanlı akademisyen.

8 Wang Bangxiong, *Lao Tzu De Zhe Xue (Lao Tzu Felsefesi)*, Dong Da Tu Shu You Xian Gong Si, Taipei, 1980, ss. 48-54.

9 Başkent batıdaki Xian'dan, doğudaki Luoyang'a taşınmıştır.

10 Ekonomik yönden rahatlayan insanların siyasette de söz sahibi olması elbette kaçınılmazdır. Bu dönemde hukuk kuralları ve yasalarda değişiklikler başlamış, yalnızca soyluların değil gücü

Toplumunu, ekonomiyi ve siyaseti derinden etkileyen bu karmaşa döneminde, insanların geleneksel inanç ve kişisel değerleri de köklü bir değişime uğramıştır. Zhou Hanedanlığından önceki Shang Hanedanlığında inanç sistemi “Shang Di”¹¹ kavramı üzerine kurulmuştu. “Shang Di”; irade sahibi, insanlar üzerinde yaptırımını olan ve emir veren bir tanrı idi. Zhou Hanedanlığında ise “Tian” yani “Gök” kavramı öne çıkmaya başladı. Tian her ne kadar yeni bir kavram gibi görünse de, Shang Hanedanlığından gelen Shang Di kavramının mirasını yüklenmiş ve irade sahibi tanrı vasfını kaybetmemişti. İlkbahar-Sonbahar ve Savaşan Beylikler Dönemlerinde ise çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkarak halkı ahlak değerleri, doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi kavramlar üzerine düşünmeye yönlendirmesi ile insanlar kendi kişisel ahlak değerlerinden yola çıkarak Tian’c “Ahlakın Kaynağı” anlamını yüklemişlerdir.¹²

Bunun yanı sıra, Zhou Hanedanlığı’nın klasik kitaplarından biri olan “Shi Jing”(詩經) yani “Şarkılar Klasığı”nda “Tian”(Gök) in fiziki olarak “Zı-ran” yani “tabiat” anlamında da kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan; Dao Düşünce Okulu’nun o zamana kadar Çin’de yaygın olan inanç sistemine en önemli katkısı, Lao Tzu’nın “Zı Ran” (tabiat) kavramına getirdiği yeni ve farklı açıklama şeklidir. Bu yeni açıklama ile “Zı Ran”; bir bakıma “Tian”in yerini almış ve irade sahibi, yaptırımını olan, emir veren tanrı karakterinden uzaklaşarak, her şeyin değişime uğradığı bir karmaşa ortamında, asla değişim göstermeyen ve sonsuz olan “düzen” anlamını kazanmıştır. İşte bu anlam Lao Tzu Düşüncesi’nin temelini oluşturan ve evrenin yegane düzeni olarak kabul edilen “Dao”a işaret etmektedir.

Yeni Konfüçyüsçü Akım ve Dao Düşünce Okulu üzerine çalışmalar yapan Çinli tarihçi ve düşünür Xü Fuguan, “Çin İnsan Doğası Tarihi Ön Qin Dönemi ” adlı kitabında Lao Tzu’nın Dao Düşüncesi’ni ortaya atmaktaki amacını şöyle açıklar:

Lao Tzu; her yönden karmaşa içerisinde olan ve köklü bir değişim döne-

artan sıradan halkın da hakları gözetilmeye başlanmıştır. Bu durum her ne kadar iyi yönde bir gelişme gibi gözükse de, sahip olduklarına kanaat etmeyen ve daha fazlasını isteyen insanların ahlak ve toplumda düzeni sağlayan kurallardan uzaklaşmasına, daha fazla para, mal, mülk ve mevki elde edebilmek için başkalarının kaynaklarına ve başka ülkelerin topraklarına göz dikmesine, dolayısıyla da beylikler arası savaşların baş göstermesine neden olmuştur.

11 Shang Di (上帝): Xia, Shang ve Zhou hanedanlıkları döneminde Çin toplumunun inanç sisteminde yer alan ve her şeyin üstünde tutulan Tanrı. Yerin, göğün ve evrenin sahibi. Özellikle Zhou Hanedanlığı döneminde Tian (Gök) kavramı Shang Di’nin yerine kullanılmaya başlanmış olup, Hükümdara iradesini Tian’in verdiği inancının sonucu olarak hükümdara Tian Zı (Göğün Oğlu) adı verilmiştir. Günümüz Çincesinde ise hükümdar sözcüğü Huang Di olarak kullanılmaktadır.

12 Wang, 1980, s.63.

minden geçen toplumda, sonsuz olan, asla değişim göstermeyen ve tüm varlıkların var olma temelini oluşturan bir düzenden bahseder. O, insanın kendisine karşı olan beklentilerinden yola çıkarak, metafiziksel bir evren oluşum fikrini ortaya atmıştır. İnsanların güven, istikrar ve düzen kavramlarına hasret olduğu bu dönemde, onlara örnek olabilecek istikrarlı ve güvenli bir “yaratıcı düzen”e işaret etmiştir.¹³

Lao Tzu’ya göre; fiziki bir varlık olan insanın var olmasına sebep olan bu fizik ötesi kusursuz düzen, onu kaostan kurtarabilecek tek çıkış yoludur.

Lao Tzu’nun derinlemesine açıklık getirdiği “Dao Düşüncesi”, Çin Tarihi’nde ilk kez ortaya atılan, hem metafizik hem de sistematik bir “Evren Oluşum Teorisi” niteliğini taşımaktadır. Ancak, Lao Tzu’nun Dao teorisi ile asıl ulaşmayı hedeflediği amaç bir Evren Oluşum fikri ortaya atmaktan çok, evrenin mükemmel düzeninden yola çıkarak insanlara örnek olacak, onları sakin, düzenli ve güvenli bir yaşama kavuşturacak bir bakış açısı sunmak, ideal bir yaşam biçimi oluşturmaktır. Lao Tzu’nun ideal bir yaşam biçimi oluşturma konusunda izlediği bu yöntem, Lao Tzu’nun insanı insan yapan “Öz” ün sırrının, evreni oluşturan ve adına “Dao” dediği temel düzenin içinde yer aldığına inandığını göstermektedir.

Lao Tzu yazmış olduğu 81 bölümde beş bin imden oluşan metni “Dao De Jing” de temel olarak üç konuyu tartışmıştır.¹⁴ Bunlar: Evrenin Oluşumu, İnsan Doğası ve Siyasettir. Ancak bu üç konu arasından Evrenin Oluşumu fikri, Lao Tzu Felsefesinin temelini oluşturur. Bu konuda Lao Tzu’nun her şeyin başlangıcı ve varacağı son nokta olarak işaret ettiği kavram Dao ‘dır. Bu bağlamda; öncelikle Lao Tzu Düşüncesindeki Dao kavramına açıklık getirmek uygun olacaktır.

Lao Tzu’nun Evrenin Oluşumu Görüşü ve Lao Tzu Felsefesi’nin Temel Kaynağı: Dao

“Dao” kelimesi Çin felsefesinde çok önemli bir terim olarak kabul edilir. Dao, Lao Tzu düşüncesinin en önemli kavramı olarak, Dao Düşünce Okulu’nun de temelini oluşturmuştur. Dao karakterinin “Shuo Wen Jie Zı”¹⁵ da geçen en eski anlamı “yol” dur. Ancak sonraları karakter “değişmeyen”, “yasa”, “yön-

13 Xü Fuguan, *Zhongguo Ren Xing Lun Shi Xian Qin Pian (Çin İnsan Doğası Tarihi Ön Qin Dönemi)*, Taiwan Shang Wu Shu Guan, Taipei, 2003, ss.338.

14 Eski Çin metinlerinde başlık veya ara başlık yoktur. Dao De Jing de eski bir aforizma metni olarak algılanı gelmiştir. Bunun ötesinde; metin ayrıntılı olarak incelendiğinde sistematik ve genelden öze doğru gelişim gösteren bir düşünce yapısı dikkat çeker. Bu bağlamda; metnin tematik ve sistematik olarak evren, insan ve siyaset olarak ayrılması bana aittir.

15 Shuo Wen Jie Zı (說文解字): Han Hanedanlığı Dönemine ait sözlük. Çince kelimelerde karakter analizi yapan ilk sözlüktür.

tem”, “tarz”, “ahlak” gibi mecazi anlamlar kazanmıştır¹⁶. “Dao” a ilk defa metafiziksel bir anlam yükleyerek, onu evrenin ve içindeki tüm varlıkların temeli olarak vasıflandıran kişi Lao Tzu’dır.

Dao Düşünce Okulu’nun temel metni olarak kabul edilen ve toplam beş bin karakterden oluşan “Dao De Jing” de tam olarak yetmiş üç kez yer verilmiş olan “Dao” imi, metinde yedi farklı anlamda kullanılmıştır.

1. Bunlardan ilki ve en önemlisi, evrenin başlangıcı ve tüm varlıkların temeli olan “kaynak” (根源) anlamıdır. Dao De Jing’in ilk bölümünde Dao’dan şu şekilde bahsedilmiştir:

...o, yerin ve göğün başlangıcı; tüm varlıkların atasıdır.¹⁷

Fang Dongmei¹⁸, bu sözü şöyle yorumlamıştır:

Göğün ve yerin temeli olan Dao, tüm varlıkların atasıdır. O, ölçülemez derinliği ve uzaklığı ile tanrıdan da önce var olmuştur.¹⁹

Lao Tzu’nun yaşadığı kabul edilen dönem, insanların geleneksel inançları üzerinde de tahribat yaratmış ve her şeye hükmedebilen irade sahibi tanrı anlayışı önemini yitirmiş ve toplum, inanç ve din açısından bir belirsizlik dönemine girmiştir. Lao Tzu, bu dönemde ortaya attığı Dao düşüncesiyle tanrıyı, gücünü kaybetmiş gizemli bir güç karakterinden kurtararak, felsefi düşünce çerçevesinde rasyonel bir yaratıcı karakterine büründürmüştür.²⁰ Bir başka yerde de, “ Dao bir’i doğurdu, bir ikiyi, iki üçü [ve] üçten varlıklar (on bin şey) doğdu” cümlesi; birlikten çokluğa doğru varlıkların oluşumunu anlatırken, Dao’ın yaratılıştaki faktörünü de göstermektedir.

2. “Dao” in “Dao De Jing” de kazandığı ikinci bir anlam ise adsız, şekli olmayan, bilinemez, değişmez ve hiçbir güce dayanmaksızın kendiliğinden var olan ve sonsuza dek var olacak olan “ezeli ve ebedi şey” dir. Evren ve içindeki varlıklar dahil her şey ondan meydana gelir, ancak onun var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, bütün yaratıkların esasıdır. Dao De Jing’in yirmi beşinci bölümünde şöyle denilmektedir:

...o, sessiz ve şekilsizdir, bağımsız ve değişmeyendir. Adını bilmiyorum,

16 Gao Shufan, *Zheng Zhong Xing Yin Yi Zong He Da Zı Dian (Zheng Zhong İm, Ses, Anlam Büyük Sözlük)*, Zheng Zhong Shu Ju, Taipei, 2003, ss. 996-997.

17 Dao De Jing 1. bölüm. (...無,名天地之始 ; 有,名萬物之母。)

18 Fang Dongmei 方東美 (1899-1977) Çinli akademisyen, düşünür.

19 Fang Dongmei, *Zhongguo Zhe Xue Zhi Jing Shen Ji Qi Fa Zhan (Çin Felsefesinin Ruhü ve Gelişimi)*, Cheng Jun Chu Ban She, Taipei, 1984, ss.174.

20 Burada sözü geçen tanrı, asla irade sahibi, hükmeden, emirler veren bir tanrı değildir. O, her şeyin düzeni ve tüm varlıkların çıkış noktasıdır.

ona Dao diyorum.²¹

3. “Dao”, sahip olduğu “yaratıcı” karakterinin yanı sıra, bir de yarattığı varlıklara hayat veren, onları besleyen ve büyüten bir özelliğe sahiptir. O, evreni ve içindeki varlıkları yaratmakla kalmayan, varlıkların gelişiminde de önemli roller üstlenen bir güçtür. Bu konuyla ilgili 51. bölüme göz atalım:

... Dao doğurur, yetiştirir, büyütür, eğitir, barındırır, korur, sarıp sarmalar.²²

Bu yönü “Dao” a “anne” (萬物之母) niteliği kazandırmıştır. Çünkü o, tıpkı bir annenin doğumdan sonra da çocuğu ile ilgilenmesi, onu büyütmesi, yetiştirmesi, koruması gibi varlıkları korur ve gelişimlerini sağlar.

4. “Dao De Jing”de “Dao” a yüklenen dördüncü bir anlam ise, “Dao” ın kendi bünyesinde sahip olduğu ve varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı “çift yönlü hareket gücü”nü (雙向動力) temsil etmektedir. Lao Tzu Evren anlayışını açıklarken iki farklı dünyadan söz eder. Bunlardan bir tanesi tüm yaratıkların “asıl varlık” larını kazandıkları, beş duyu organımızla fark edebildiğimiz “fiziksel dünya” dır. Diğer dünya ise, yaratıkların yaratıcı olan “Dao” ın bünyesinden henüz ayrıldıkları, varlığa bürünmeden hemen önce hazır buldukları “metafiziksel dünya” dır. Bu fizik ötesi dünyayı beş duyu organımız aracılığı ile algılamamız mümkün değildir. Varlıkların yaratıcı “Dao” ın bünyesinden ayrılarak, aşama aşama varlığa dönüştükleri bu eylem, “Dao” ın varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı hareket gücünün ilk yönünü oluşturur. Bu, metafizik dünyadan fiziksel dünyaya doğru akış gösteren bir harekettir. “Dao” ın varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı hareket gücünün diğer bir yönü ise, fiziksel dünyada varlık kazanmış olan yaratıkları tam ters yönde hareket ettirerek, yeniden metafiziksel dünyaya, yani geldikleri yere geri dönmelerini sağlamaktadır. “Dao” ın varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı bu iki yönlü hareket gücü, başı sonu olmayan ve durmaksızın tekrar eden bir deveren eylemdir. İşte “Dao”, bu deveren eylemi içerisinde, tüm varlıkların hem çıkış noktasını, hem son duraklarını, hem de bu deveren hareketinin kendisini temsil etmektedir.

...geriye dönüş, Dao’ın fonksiyonudur.²³

...tüm varlıkların var oluşlarının bilgisine ulaşmak için, onların asıllarına dönüşlerini gözlemlemek gerekir. Varlıklar pek çok, pek çeşitli ama sonunda her biri kendi esasına döner. Varlıkların kendi esaslarına dönüşleri sükunet içinde olur, sükunet onların karakterinde vardır, bunun için onların esasa dönüşüne hayata dönüş (mukadderat) denir.²⁴

5. “Dao” ın “Dao De Jing” de kazandığı beşinci bir anlam da kural (

21 Dao De Jing 25. bölüm. (... 寂兮寥兮，獨立不改...吾不知其名，字之曰道。)

22 Dao De Jing 51. bölüm. (...故道生之，德畜之，長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。)

23 Dao De Jing 40. bölüm. (...反者，道之動...。)

24 Dao De Jing 16. bölüm. (...萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。)

規律) veya standart (準則)dır. “Dao” in bu anlamı, onun varlıkları yaratırken kullandığı deveran hareketine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Daha ayrıntılı bir açıklama yapmamız gerekirse; varlıkları metafizik dünyadan yola çıkararak fiziksel dünyaya ulaştıran ve buradan da tekrar çıkış noktaları olan metafiziksel dünyaya dönmelerini sağlayan deveran eylemi “Dao” in kendisi olduğuna göre, bu deveran eylemi esnasında varlıkların izlemeleri gereken yol, kural ve standartlar konusundaki tek belirleyici de yine “Dao” in kendisi olmaktadır.

Başka bir deyişle; “Dao, varlıkların yaratılma ve yaratıcıya geri dönme eylemi esnasında izleyecekleri tek yol ve tek yöntemdir.”²⁵ Bizim Dao’ın bilgisine ulaşmamızı sağlayacak tek şey ise onun ardında bıraktığı izleridir.²⁶

...o bilgisine ulaşabileceğimiz başlangıç, Dao’ın izleridir.²⁷

6. “Dao” in altıncı anlamı ise, metafiziksel dünyadan ayrılarak fiziksel dünyaya doğru yola çıkan her bir varlığın, “Dao” dan kazandığı ve birbirinden farklı olan “karakteri” ile ilgilidir. Bildiğimiz gibi, evrende bulunan varlıkların her biri farklı karakteristik özelliklere sahiptir. Örneğin; insan, at ve ağaç arasında çok belirgin farklar vardır. Lao Tzu’ya göre, bu varlıkların çıkış noktaları aynı olmasına rağmen, aynı çıkış noktasından kazandıkları özellikler birbirinden farklıdır. İşte onlara bu farklı özellikleri veren, “Dao” in kendi bünyesinde bulundurduğu ve Lao Tzu’nın “Dao De Jing” de “De” (德) olarak adlandırdığı bir çeşit yaratıcılık özelliğidir.

...Dao yaratır, De besler, büyütür, şekline büründürür ...²⁸

Dao Düşünce Okulu üzerine çalışmalarda bulunan bazı araştırmacılar Dao ve De’yi birbirinden farklı iki kavram olarak değerlendirmiş ve De’yi varlıkların yaratılış aşamasında önemli görevler üstlenen ikinci bir yaratıcı gibi açıklamışlardır. Oysa De tamamen Dao’ın bir yeteneği yani Dao’ın kendisidir.

Tang Jünyü²⁹ “Çin Felsefesi Temel Teorisine Giriş” adlı kitabında Dao ve

25 Fang, 1984, s.174.

26 Lao Tzu felsefesinde Dao metafiziksel dünyadadır. Fiziksel dünyanın insana sağladığı imkanlarla ona ulaşmak mümkün olmaz. Ancak onun fiziksel dünyada var olma şansı verdiği her varlık, Dao’ın ayak izleri niteliği taşımakta, onun varlığına dair bize fikir vermektedir. Bu tıpkı İslam Felsefesinde karşımıza çıkan “yaratılıştan yola çıkarak yaratıcıya ulaşma” fikri ile benzerlik göstermektedir.

27 Dao De Jing 14. bölüm. (...能知古始，是謂道紀。)

28 Dao De Jing 51. bölüm. (道生之，德畜之，物形之...。)

29 Yeni Konfüçyüsçü Akım ve Dao Düşünce Okulu üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Çinli

De hakkındaki tartışmalara şu sözlerle katılmış ve kendince bir nokta koymuştur:

De; evren ve tüm varlıkların Dao'ı kazanmış, bünyelerinde Dao'a sahip olmuş halleridir. De'nın içeriği ancak Dao'dan kazanılma ile oluşmaktadır. Bu da Dao olmadan De'nın olamayacağı, diğer bir deyişle Dao'ın De'ya eşit olduğu anlamına gelmektedir.³⁰

7. “Dao” in “Dao De Jing” de kazandığı yedinci ve son anlam ise “güçsüz” ve “zayıf” (虛弱) tır. Bu özellik; “Dao” in varlıkları yaratırken sarf ettiği güç ve izlediği yöntemle ilgilidir. Lao Tzu'ya göre “Dao” varlıkları yaratırken baskın ve güçlü bir karaktere bürünmez, aksine, deveran eyleminin ve tüm varlıkların içinde oluşup değişim gösterdiği, son derece doğal bir düzen oluşturur. Tüm varlıklar bu doğal düzenin içerisinde hiç zorlamadan yaratılır ve yaratıcılarına geri dönerler. Lao Tzu'nın “irade sahibi ve yarattığı varlıklara yaptırım uygulayan yaratıcı” sıfatından arındırdığı “Dao”, varlıklar üzerindeki belli belirsiz etkisi ile tüm evreni oluşturduğu doğal düzeni içine almakta ve sonsuz gücünü de bu doğal düzen içerisinde işletmektedir.

...güçsüzlük Dao'ın (varlıkları yaratmada kullandığı) yöntemidir.³¹

Dao'ın Dao De Jing'de geçen bu yedi anlamı, Lao Tzu felsefesinin temelini oluşturan yaratıcı gücün karakteri hakkında açık birkaç şey söylemektedir. Kısaca toparlayacak olursak; “Dao” ezelidir, başlangıcı ve sonu yoktur, doğmaz, ölmez, her an her yerde vardır, tüm varlıklar ondan meydana gelir ve tekrar ona döner. Bütün yaratıkların temeli ve esası, tüm varlıkların anasıdır.

Evrenin Oluşumundan İnsanın Varlığına³² : “Dao'a Dönüş”

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, Lao Tzu'nın “Dao De Jing” de ayrıntılı olarak yer verdiği üç temel konu vardır. Bunlar: evrenin oluşumu, insanın varlığı ve siyasettir. Lao Tzu “Dao De Jing” in birinci bölümünde evren ve içindeki tüm varlıkların esası olan “Dao” ı tanıtır ve onun yaratma aşaması hakkında bilgi verir. Lao Tzu'nın anlattığı oluşum teorisine göre, “Dao” in varlıkları yaratma hareketi fiziksel ve metafiziksel olmak üzere iki dünya arasında devinir. Yaratma, “Dao” dışında henüz hiçbir şeyin var olmadığı metafiziksel

düşünür.

30 Tang Junyi, *Zhongguo Zhe Xue Yuan Lun Dao Lun Pian (Çin Felsefesi Temel Teorisine Giriş)*, Taiwan Xue Sheng Shu Ju, Taipei, 1986, ss 378-379.

31 Dao De Jing 40.bölüm. (...弱者道之用....)

32 Dao De Jing'in ilgili bölümlerinde, Lao Tzu'nın daha çok “varlıklar” ya da “şeyler” (萬物) ile ilgili cümleleri bulunmaktadır. Ancak; alıntılarımızda da görülebileceği gibi, bu cümlelerin ahlaki çağrışımlarının baskın olduğu ve insan davranışlarına örnek oluşturması amaçlandığı görülmektedir. Dolayısıyla makalemizde “insan” başlığı tercih edilmiştir.

dünyada başlar, “Dao” in belirlediği doğal bir düzen ve yörüngeyi izleyerek fiziksel dünyaya ulaşır, burada varlık kazanır. Bu yaratılış aşamasında temel karakterler yaratıcı olan “Dao” ve onun varlık kazandırdığı “varlıklar” (萬物)dir .

Dao’ın yaratma aşamasında, varlıkların yaratıcının bünyesinden, yani metafiziksel dünyadan ayrılarak aşama aşama fiziksel dünyaya doğru yola çıkışları ve sonunda varlığa dönüştükleri eylem, “Dao” in varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı hareket gücünün ilk yönünü oluşturur. “Dao” in varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı hareket gücünün ikinci yönü ise, fiziksel dünyada varlık kazanmış olan yaratıkları tam ters yönde hareket ettirerek, yeniden metafiziksel dünyaya, yani çıkış noktalarına geri dönmelerini sağlamaktadır. “Dao” in varlıkları yaratırken ortaya çıkardığı bu iki yönlü hareket gücü, başı sonu olmayan ve durmaksızın tekrar eden doğal bir deveran eylemidir.³³ Evren ve içinde bulunan tüm varlıklar, bu deveran hareketi içerisinde doğal bir şekilde hareket ederler. Bildiğimiz gibi insan da bir varlıktır ve Lao Tzu’ya göre o da tıpkı diğer varlıklar gibi bu doğal döngünün içerisinde istemsiz olarak yer almaktadır. Sözü geçen bu deveran hareketi Lao Tzu’nın Dao De Jing’de anlattığı evrenin oluşumu görüşünün temel mantığını oluşturur.

Bu görüşün yanı sıra; Dao De Jing’de bir de insan ve varlık ile ilgili bölümler bulunmaktadır. Eğer insan da bir varlıksa ve diğer varlıklarla birlikte yaratılıyor ve yaratıcısına geri dönüyorsa, Lao Tzu neden ayrıca bir insan görüşü anlatma gereği duymuş olabilir? Bunun nedenini şu şekilde açıklayabiliriz: Lao Tzu düşüncesinde yaratıcı olan Dao’a dönüş iki şekilde olmaktadır. Bunlardan ilki bir üst paragrafta söz ettiğimiz doğal bir deverandır. Tüm varlıklar için var olan bu doğal deverana engel olmak, bunun dışında kalmak imkânsızdır. Dao’a ikinci bir dönüş ise varlıklar arasından yalnızca insanın yapabileceği bir dönüştür ve fiziksel dünyada aslından uzaklaşmaya başlayan kişiyi kendi tabiatına ulaştıracaktır. Bu dönüşü gerektiği gibi yerine getirebilen kişi, fiziksel dünyada varlığını sürdürdüğü süre içerisinde son derece rahat, huzurlu ve mutlu bir ya-

33 Dao’ın varlıkları yaratması ve varlıkların yaratıcıları olan Dao’a geri dönmelerini sağlayan “çift yönlü hareket” konusunu daha iyi anlayabilmemiz için kendi kültürümüzden bir örnek ile açıklama yapmayı deneyebiliriz. Bilindiği gibi, İslam Felsefesine temel oluşturan Tasavvuf düşüncesine göre evren ve içindeki tüm varlıklar Allah tarafından yaratılmış ve dünya üzerinde yaşama fırsatı bulmuştur. Tasavvuf inancına göre, Allah’ın yaratma eylemi durmaksızın her saniye devam eden bir eylemdir. Her varlık her saniye yeniden yaratılmaktadır. Bu eylem öylesine hızlı ve doğal bir şekilde gerçekleşmektedir ki, her saniye yeniden yaratılan bizler bu döngünün farkına bile varamamaktayız. Tasavvufa göre evrende her şey hiç durmaksızın devam eden bir hareketlilik içindedir. Her varlık her saniye yaratıcısı ile fiziksel dünya arasında gidip gelmektedir. Ancak inanca göre bu hareketliliği yalnızca kalp gözü açık olan insanlar fark edebilir.

şama sahip olacaktır.

Ancak; Dao'a yapılması gereken bu dönüşü her insan gerektiği gibi yerine getirememektedir. Çünkü insan da bir varlık olmasına rağmen, diğer tüm varlıklar arasında özel bir yere sahiptir. Bunun nedeni insanın onu diğer varlıklardan ayıran düşünme, karar verme ve seçim yapabilme yeteneğinin olmasıdır. İnsanın sahip olduğu bu yetenekler, elinde olanlarla yetinmeyip hep daha fazlasını aramasına neden olmakta, insanı aşırı istek ve arzulara yönlendirerek, onu kendi tabiatından yani Dao'dan uzaklaştırmaktadır. Diğer varlıklar Dao'ın oluşturduğu doğal döngü içerisinde Dao'a doğrudan bağlıken, insan düşünme yetisi sayesinde bu döngünün dışına kolaylıkla çıkmakta ve Dao'dan ayrılmaktadır.

Lao Tzu'ya göre; insanların aşırı istek ve arzulara kapılması, kendi çıkarlarını düşünüp hep ihtiyacından fazlasını istemesi sonucunda Dao'dan uzaklaşmaktadır. Bu doğal döngüden çıkan kişi, hem kendisi hem de çevresindeki insanlar için sorun yaratır. Yaşadığı dönemde toplumdaki kargaşanın son bulması için Lao Tzu'nun ortaya attığı düşünce; insanlara örnek olacak, onları sakin, düzenli ve güvenli bir yaşama kavuşturacak bir bakış açısı, ideal bir yaşam biçimi oluşturmaktı. Burada; "İnsanın Dao'a dönmesinin, kendi tabiatını tekrar kazanmasının yolu nedir?" sorusu akla gelmektedir. Lao Tzu bunun için bazı ipuçları vermiştir. Bunların başında "arzu ve isteklerden arınmak (無慾) ve "bilgisizlik" (無知) gelmektedir.

Lao Tzu'ya göre insan doğası gereği yaşadığı çevreyi, ilişki kurduğu diğer insan ve varlıkları tanıma, ayırt etme, onlara değer biçme, aralarında seçim yapma gibi yeteneklere sahiptir. Varlıkları dış görünüşlerine göre iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, değerli-değersiz gibi ayıran, varlıklar arasında farkların oluşmasına neden olan insanın kendisidir. Bir varlığa değerli sıfatını verdiği-mizde, onunla benzer özelliklere sahip olan diğer varlıkların değersiz olduğunu ifade etmiş ve aralarında fark yaratmış oluruz. Bu da değerli ve değersiz arasındaki farkı koşulsuz kabul etmiş olan kişiler arasında değerli olana sahip olma, değersiz dışlama gibi bir rekabet ortamı yaratır. Lao Tzu'nun kastettiği "bilgisizlik" (無知) bunun için gereklidir. Lao Tzu'ya göre Dao tarafından eşit şartlarda yaratılmış olan varlıkları birbirinden ayırmamıza neden olan bu bilgi son derece gereksiz ve tehlikelidir. İnsanlara gereksiz fayda sağlayan bilgi, insanlar arasında farklara neden olur ve toplumda huzuru bozar.

Varlıkları iyi-kötü, güzel-çirkin gibi sıfatlarla birbirinden ayıran "bilgi"nin insana attıracağı ikinci yanlış adım, onun iyi ve güzel olarak kabul edilene yönelmesi, istek ve arzularına yenilerek, oluşacak çekişme ve rekabet sonucunda hem kendine hem de başkalarına zarar vermesine yol açmasıdır. Burada Lao Tzu arzu ve isteklerden arınmak gerektiğini söylemektedir. Lao

Tzu'ya göre hep değerliyi istemenin ardında güçlü ve üstün olma isteği yatar, oysaki güç peşinde atılan her adım insanı yok oluşa daha da yaklaştırmaktadır.

...kalbi kullanarak insan nefesini kontrol altına alan enerji, dışarıda güç beklentisindedir. Varlık güçlendikçe yaşlanır, bu da Dao'ın tabiatına aykırır, Dao'a aykırı olan erkenden yok olur. ³⁴ ...güç, ölüme; güçsüzlük, yaşama giden yoldur. ³⁵

Buradaki önemli nokta; Lao Tzu'nın Dao'a dönüş yolunda insanlara yasakladığı bilgi ve istekler; aşırıya kaçan, doğallıktan uzaklaşan ve kişinin hem kendine hem de çevresindeki diğer varlıklara zarar vermesine neden olan ihtiraslı bilgi ve isteklerdir. Bunun dışında insanın varlığını devam ettirebilmesi ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için gerekli olan doğal bilgi ve doğal istekler serbesttir.

Lao Tzu'ya göre; insanlar bencillikten ve hırstan uzak, sakin, istikrarlı, huzurlu ve barış içerisinde yaşarlarsa uzun bir ömre sahip olabilirler. O, Dao De Jing'in yedinci bölümünde yer ve göğü insana örnek göstererek şöyle söyler:

...Gök engin, yer uçsuz bucaksız. Onlar kendileri için yaşamadıklarından böyle engin, böyle sınırsız ve ölümsüz olabilmişler. ³⁶

Lao Tzu'nın evrenden insana doğru, genelden özele yönelmesinin diğer bir sebebi; Dao'ın sahip olduğu tüm özellikleri insana örnek olarak gösterebilmesidir. Xü Fuguan bu düşünceyi şu şekilde özetlemiştir: “İnsanı insan yapan öz, evreni evren yapan özün içinde yer almaktadır. Öyleyse insanı ve evreni yaratan aynı özdür. İnsan, evreni ve kendisini meydana getiren bu özü kendine örnek alarak, kendisi için en ideal yaşam şeklini ve bakış açısını yaratmalıdır. Lao Tzu'nın Dao'a dönüş dediği insan varlık görüşü, güvensiz bir toplum yaşamı içerisinde, kendisine Dao'ı örnek alarak güvenli bir yaşam biçimi oluşturan insanı anlatır. ”³⁷

Lao Tzu'ya göre, insanın Dao'dan örnek alması gereken ilk özellik: “güçsüzlük” ve “zayıflık”tır. O, Dao'ın özelliklerinden söz ederken “su” ve “bebek” örneklerini verir. Dao De Jing'in sekiz ve yetmiş sekizinci bölümlerinde Dao “su”ya benzetilmektedir. Su son derece yumuşaktır, hep aşağıya doğru akar, hiç kimsenin girmeye tenezzül etmeyeceği yerlere girer, ayaklar altında dolaşır. Ancak su, bu yumuşaklığının yanında son derece güçlüdür. En kuvvetli silahlar bile onu yaralamaya yetmez. Yine Dao De Jing'in on, yirmi ve yirmi sekizinci bölümlerinde Dao, savunmasız bir “bebek”e benzetilir. Bebek hiç kimsenin ol-

34 Dao De Jing 55. bölüm. (...心使氣曰強。物壯則老，是謂不道，不道早已。)

35 Dao De Jing 76. bölüm. (...故堅強者死之徒，柔弱生之徒。)

36 Dao De Jing 7. bölüm. (天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。)

37 Xü, 2003, s.340.

mak istemeyeceği kadar güçsüz, savunmasız ve saftır. Belki de; yalnızca bebeğin sahip olduğu henüz gelişmemiş kas-kemik dokusu ve vücudundaki esneklik onu korumaya yetmektedir. Lao Tzu'nun düşüncesine göre; zayıflık, güçsüzlük, mütevazılık, saflık aslında gizli ve gerçek güçlerdir.

Lao Tzu Dao'ı yaratıcı bir güç olarak düşünürken, onu irade sahibi, emirler veren, varlıklar için ödül ve ceza hazırlığı yapan bir tanrı konumuna getirmişti. Dao irade sahibi bir tanrı değildir. Onun varlıkları meydana getirmede her hangi bir amacı yoktur. Dao tarafından oluşturulan, ya da Dao'ın ta kendisi olan yaratılış eylemi önceden planlanmış bir olay da değildir. Bu yalnızca tüm varlıkların son derece doğal bir şekilde içinde bulunduğu ve kendiliğinden olan bir oluşur. Lao Tzu'ya göre insanların Dao'ın bu amaçsız ve plansız özelliğini de örnek almaları son derece önem arz eder. Çünkü Lao Tzu; kasıtlı davranışların doğal dengeyi bozduğunu ve insanı Dao'dan uzaklaştırdığını düşünmektedir. Bunun için Dao De Jing'de “edimsiz eylem” (無為) düşüncesi üzerinde durulmuştur.

...Dao eylemsizlik yöntemiyle tüm eylemleri gerçekleştirir,...tüm varlıklar kendiliklerinden değişir.³⁸

Lao Tzu'ya göre, insanlar da Dao'ın bu özelliğini kendilerine örnek alarak aşırıya kaçan istek ve eylemlerden uzak durmalı, doğal döngüden ayrılmamalıdır.

Savaşan Beylikler döneminde, özellikle yönetici kesimin dikkate alması gerektiği düşünülen “edimsiz eylem” (無為) görüşü; Lao Tzu felsefesinde çoğu zaman yanlış anlaşılmış bir kavramdır. Edimsizlik; yöneticiler ve halk için eylemsiz olmak, hiçbir iş yapmamak, hiç bir şeye karışmadan tamamen inzivaya çekilmek anlamına gelmemektedir. Yöneticinin asıl görevi, halkının refah içinde yaşamasını sağlamaktır. Sahip olduğu güç ve yetkinin cazibesine kapılıp, halkına eziyet etmek pahasına aşırı istek ve davranışlarda bulunan yönetici başarısız olur, halkı için huzur ve refah ortamı sağlayamaz. Bu nedenle; edimsizlik yalnızca halkın değil, aynı zamanda yöneticilerin de uygulaması gereken bir kavramdır. Lao Tzu'nun siyaset görüşüne göre; yönetici bu konuda Dao'ı örnek almalıdır:

... Büyük Dao her yerdedir, sağda solda hep o vardır. Tüm varlıklar onun sayesinde hayat bulur, o da hiç bir zaman varlıktan ayrılmaz. O, varlıkları yaratır, ama asla kendine mal etmez. O, varlıkları besler, ama asla onların sahibi olduğunu belli etmez. Onun beklentisi yoktur, bu yüzden onu küçük

38 Dao De Jing 37. bölüm. (道常無為而無不為...萬物將自化。)

(önemsiz ve güçsüz) sanırız. Varlıklar ona geri döner, ama o varlığa hükmetmez, bu yüzden onu büyük (önemli ve güçlü) görürüz. O kendini büyük görmediği için büyüktür.³⁹

Lao Tzu'ya göre Dao; tüm varlıkların yegâne yaratıcısıdır ancak, sahip olduğu gücü asla varlıkları ezmek, onlara hükmetmek için kullanmaz. Onun eylemi edimsiz, yani kasıtsızdır. Varlığı en doğal şekilde yaratır ve huzurla varlığını sürdürmesine katkıda bulunur. Yönetici; Dao'ın bu özelliğini örnek almalı ve halkı istemediği hiç bir şeye zorlamamalıdır. Lao Tzu; hükümdarın kasıtlı yapacağı her davranışın doğaya aykırı olduğunu, doğal düzeni ve toplumdaki huzuru bozacağını düşünmektedir.

Nitekim Lao Tzu doğal olan her şeyi desteklerken, doğal olmayan her şeye karşı çıkmaktadır. Dao De Jing'de geçen Evrenin Oluşumu görüşünde, insanlara işaret edilen mükemmel bir düzen vardır. Bu doğal düzende, günle gece, sıcakla soğuk, aydınlıkla karanlık tam bir denge içerisinde, hiç sorun çıkarmadan, birbirine zarar vermeden var olabilirler. Burada insana düşen görev; evrenin bu mükemmel düzenini gözlemleyip, bu düzeni kendi yaşamına uygulamaktır. Bunun dışında atılacak her adım Lao Tzu düşüncesindeki "edimsiz eylem" görüşüyle çatışmakta, yapılmaması gereken eylemlerin kapsamına girmektedir.

Sonuç Yerine

Lao Tzu felsefesinin temelini oluşturan Evrenin Oluşumu görüşü; öncelikle evren ve varlığın yaratıcısı olan Dao'ın özellikleri hakkında bilgi verirken, yaratıcının varlığı meydana getirme aşamasında izlediği yol ve yöntemi de anlatmaktadır. Lao Tzu'ya göre Dao ezeldir, başlangıcı ve sonu yoktur, tüm varlıklar ondan meydana gelir ve tekrar ona döner. Bu ezeli yaratıcının varlığı yaratma eylemi fiziksel ve metafiziksel olmak üzere iki dünya arasında, çift yönlü bir hareketle gerçekleşir. Hareketin ilk yönü varlığı metafiziksel dünyadan fiziksel dünyaya ulaşmasını sağlarken, ikinci yönü varlığın yaratıcısı olan Dao'a geri dönmelerini sağlar. Bu durmaksızın devam eden doğal bir deverandır.

Lao Tzu Evren Oluşum görüşünün ardından, bir de insan için varlık görüşü anlatmaktadır. Çünkü insan, varlıklar arasında en üstün yeteneğe sahip olanıdır. İnsanın sahip olduğu düşünme, karar verme, seçme gibi yetenekleri onu doğal deverandan çıkarmakta ve yaratıcısından uzaklaştırmaktadır. Bu aşamada Lao Tzu ortaya attığı İnsan Varlık görüşü ile insana bu üstün yeteneklerini doğal şekliyle kullanmayı ve aslına dönüş yapmayı öğütlemektedir. Bunun için insana örnek gösterdiği şey ise yine yaratıcı Dao'dır.

39 Dao De Jing 34. bölüm. (大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉，而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。)

Lao Tzu'nun Evren Oluşum görüşünü ortaya atmaktaki amacı; evrenin mükemmel düzeninden yola çıkarak insanlara örnek olacak, onları sakin, düzenli ve güvenli bir yaşama kavuşturacak bir bakış açısı, ideal bir yaşam biçimi oluşturmaktır. Bu nedenle Lao Tzu felsefesinin temeli olarak algılanan Evren Oluşum görüşü; aslında varlıkların en üstünü olan insana yol göstermek için ortaya anlatılmış ahlaki bir doktrin olarak görülmektedir.

Özet

Üç Yönüyle Dao De Jing: Evren, İnsan ve Siyaset

Çin Tarihinde İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.770~M.Ö.476) ve Savaşan Beylikler (M.Ö.476-M.Ö.221) Dönemleri ülkede siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan pek çok sorunun ortaya çıktığı bir kargaşa dönemidir. Aynı zamanda, ülkede barış ve huzurun yeniden sağlanması için pek çok düşünürün ortaya çıktığı ve düşünce okullarının kurulduğu, felsefi açıdan oldukça zengin bir dönemdir. Dao Düşünce Okulunun kurucusu olarak bilinen Lao Tzu; bu düşünürler arasında önemli bir yere sahiptir. Lao Tzu felsefesinin temelini iki önemli kavram oluşturmaktadır. Bunlar; evren ve varlıktır. Lao Tzu; evrenin mükemmel düzeninden yola çıkarak, varlıkların en üstünü olan insana örnek olabilecek ve toplumu yeniden huzura kavuşturacak ideal bir yaşam biçimi önermektedir. Bunun için en önemli savı; “edimsiz eylem” (無為)dir. Ona göre; zayıflık, güçsüzlük, yumuşaklık gibi özellikler birer erdemdir. İnsan da, doğada pek çok örneği görülen bu özellikleri kendine örnek almalıdır.

Anahtar kelimeler: Lao Tzu, Dao De Jing, Evren, İnsan, Varlık.

Abstract

Three Aspects of “Dao De Jing”: Universe, Human Beings and Politics

In Chinese History, Spring-Autumn and Warring States Period (BC.770-BC221) are the periods of turmoil in which many political, economic and social problems have arisen. This period, at the same time, is philosophically also a very rich period in which many thinkers have emerged and many schools of thought have been established in order to bring peace and order to their countries. Lao Tzu, the founder of The Dao School of Thought, has an important place among the thinkers of the period. “Universe” and “Things” are the two basic concepts of the philosophy of Lao Tzu. Based on the natural order of the universe, Lao Tzu offers an ideal way of life that could be a good example for a

human being as a superior thing. For that, the most important argument is about “inaction” (無為). According to Lao Tzu, a human should have the features such as weakness and softness as good virtues, seen in many examples in nature.

Key Words: Lao Tzu, Dao De Jing, Universe, Human, Things.

KAYNAKÇA

- Fang Dong Mei, “Zhongguo Zhe Xue Zhi Jing Shen Ji Qi Fa Zhan” (Çin Felsefesinin Ruhü Ve Gelişimi), Cheng Jun Chu Ban She, Taipei, 1984.
- Gao, Shu Fan, “Zheng Zhong Xing Yin Yi Zong He Da Zı Dian” (Zheng Zhong İm, Ses, Anlam Büyük Sözlük), Zheng Zhong Shu Ju, Taipei, 2003.
- Ma, Da Wen ve Guo Qi Yong, “Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi”(Yeni Derleme Çin Felsefe Tarihi), Renmin Chu Ban Shi, Pekin, 2004.
- Okay, Bülent , “Konfüçyüs”, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Tang, Jun Yi, “Zhongguo Zhe Xue Yuan Lun Dao Lun Pian” (Çin Felsefesi Temel Teorisine Giriş), Taiwan Xue Sheng Shu Ju, Taipei, 1986.
- Xü, Fu Guan, “Zhongguo Ren Xing Lun Shi `Xian Qin Pian” (Çin İnsan Doğası Tarihi Ön Qin Dönemi), Taiwan Shang Wu Shu Guan, Taipei, 2003.
- Wang, Bang Xiong, “Lao Tzu De Zhe Xue” (Lao Tzu Felsefesi), Dong Da Tu Shu You Xian Gong Si, Taipei, 1980.
- Wu, Yi, “Lao Tzu Jie Yi” (Lao Tzu’yı Yorumlamak) San Min Shu Jü, Taipei,2003.
- Yü, Pei Lin, “Lao Tzu Du Ben”(Lao Tzu’nın Kitabı) San Min Shu Jü, Taipei, 2004.

ON DOKUZUNCU VE YIRMİNCİ YÜZYILIN DOĞA TASARIMI

Şevki IŞIKLI*

a) Numen-Fenomen Ayrımı

Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde uzay ve zaman kavramlarının, olgular evrenindeki deneyimlerden aklın bir soyutlama etkinliğinde elde ettiği kavramlar olmadığını, deneyimden önce ve deneyimi mümkün kılan, her insanın zihninde hazır bulunan *a priori* kavramlar olduğunu bildirir.¹ “Zaman” ve “mekân” diye adlandırılan zihne dışsal bir “nesne” yoktur. Bu yüzden zaman ve mekân, duyumun nesnesi değil, duyumun nesneyi algılamasının koşulu veya biçimi (*form*)dir. Bunlar, duyusallığın, dahası düşünme ve bilmenin aşkınsal formu olarak duyumsayan bir öznenin varlığından bağımsız bir mevcudiyete sahip olamazlar. Nesnelere, uzay-zaman biçimlerinde algılanır. Duyusallığın fonksiyonları ile zihnin fonksiyonları arasında “yarı kategori yarı sezgi”dirler.

Deneyden türetilmemesi ve bireysel zihinlere aşkın olması nedeniyle “saltık” da denilebilir olan bu türden bir uzay ve zaman tasarımı, bilgi kuramını mevcut klasik mekaniğe göre kurmanın yollarını arayan Kant’ın bulunduğu çözümlerden birini ifade eder. Kant’ın bilgi kuramı, kesin bilgi (yani bilim) için “uzay” ve “zaman” formunu zorunlu kılmakla kalmaz, neden-sonuç ilişkisini de *a priori* sayar.² Tıpkı zaman veya uzay gibi, nesnelere arasında “neden” diye bir varoluş/varlık da yoktur, çünkü neden arayışı, zihnin bir arayışı olarak yalnızca nesnelere bilme biçimlerinden (duyumsama değil) biridir. Duyulabilir görüngü (fenomen) evreninde her devinim, bir etkinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Uzay ve zaman kavramları içinde olmak kaydıyla bir “fenomen” olarak zihne sunulan duyu verisi, sezgi melekесinin kalıbında biçimlendirilmiş algıdır. “Fenomeni kuran, algılayan ve düşünen zihindir. Fenomen bizim dışımızda değil bizdedir.”³ Burada, “neden”in “olguya” değil “olgunun bilgisine” ait olduğu tespiti önemlidir.

* Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi.

1 Kant, I., (2008), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları, s.80.

2 Zaman ve Mekan’ın Kant tarafından bilgi ilkeleri olarak değerlendirildiği görüşü için Bkz. Güngör, I., (2011), “Kant: Zaman Zıvanasından Çıkarken Ben Başkası Olur”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayısı:11, s. 157.

3 Weber, A., (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev.: Vehbi Eralp, 5. Baskı, İstanbul: Sosyal yayınları, s. 313.

Şeyler ancak anlağın zorunlu ve apriori kategorilerinde işlendikten, bir sezgi melekesinin bir duyu verisi hakkında verebileceği tüm hükümleri verdikten sonra duyular bir bilgi nesnesine dönüşebilirler. Öyleyse nesnelere/şeyler us tarafından niteliklerle donatılır, nicelik bakımından kıymetlenir, aralarında nedensel bağıntılar konumlandırılır; hâlbuki algılarına sahip olduğumuz nesnelere, kendilerinde *neden*, *sonuç*, *nicelik*, *nitelik* ve *modalite* kıpısında bulunmazlar. Öyleyse diyebiliriz ki, Kant'a göre "duyular âlemine kanunlarını veren akıldır, kozmosu kuran akıldır."⁴

Newton'un doğaya yüklediği, belli bir matematik ve geometri kuramına dayandırdığı genel (evrensel) yasalar, böylece zihnin dışındaki bir doğanın kendi halindeki akışında uyduğu ilkeler olmaktan çıkar ve zihne sunulan haliyle doğayı yeniden biçimlendirmesiyle; soyutlama, idealizasyon ve genelleme yoluyla ulaştığı ilkelerdir. Yani doğa yasası, doğanın "öz-yasa"sı değildir; aklın doğaya uygun olarak oluşturduğu akıl ve doğa uzlaşmasıyla oluşturduğu "uzlaşım-sal-yasa"dır.

Kant'ın yaptığı bu felsefe, bir epistemoloji olmaktan ziyade "mevcut bilimin bir kuramı" gibi durur. Bu bilgi kuramının ise Newton'un kurduğu mekanik bilim olduğu açıktır. Zihnin dışındaki doğayı, Kant'ın adlandırdığı haliyle "kendinde doğa"yı, doğa bilimsel bir bilme anlamında bilemeyiz. Ancak bizim dışsal unsurlarını oluşturan duyusallığın, "bir şeyin" duyusallığı olması gerekir. Eğer kendinde şeyler var olmasa idi, onların zaman ve mekânda gelen duyu verileri de olmazdı. Öyleyse, töz olarak kendinde şeyler vardır ve ruh ile aynı özellikleri taşır:

Bu verilerin verildiği ruhun kendisi bir veri değildir; veren, yani kendinde şey de bir veri değildir. Uslamlama, ruhların olması gerektiğini ve kendine şeylerin olması gerektiğini söylemektedir; bunlar yoksa o zaman tüm uslamlama çöker.⁵

Kant, kendinde şeyi düşünmemizin olanaklı olduğunu kabul eder ancak onu gerçekte nasıl düşünmemiz gerektiğini ve nasıl düşündüğümüzü bildirmez; bu işi kendisini izleyen gelecektekilere bırakır.⁶ "Kendinde şey sorunu" Kant'ın sistemi içinde açıklanmadan bırakılan, problemlili bir bildirim olarak durmaktadır. Doğanın başlangıcına dair, özünde ve sonunda ne olduğuna dair teorik aklın verebileceği herhangi çelişkisiz bir yargı yoktur fenomenlerden hareketle ulaşılabilecek: "Şüphencilik salt aklın eleştirisinin son sözüdür."⁷

4 Weber, 1993, s. 313.

5 Collingwood, R.G., (1999, *Doğa Tasarımı*, Çev.: Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, s.138.

6 Collingwood, 1999, s.143.

7 Weber, 1993, s. 322.

b) Düşüncenin Diyalektik Açılımı Olarak Doğa

Genel olarak Alman idealizmi ruh ile özdek arasındaki ayrımı çözmeye çalışan, insan doğasını ve yaşamı da doğa ve doğa bilimi içinde felsefi olarak yerleştirmeye çalışan, sistemci bir anlayışla, doğa ve içindekilerinin bir ve aynı şey olduklarını dile getiren, temelde rasyonalist, özelde öznelci olan; doğanın özne tarafından, kendisinin doğayla özce bir olması nedeniyle, bilinebileceği tezinden hareket eden bir gelişim felsefesidir. Alman idealistleri için doğa felsefesi, özellikle Schelling ve Hegel için önce özdeşlik ilkesinden hareket eden bir mantık, sonra da kendini doğada ve ya doğa olarak açınlayan bir ruh felsefesi olarak anlaşılır.

Hegel, hâkimiyetini sürdürdüğü bir dönemde klasik Newton fiziğinin mekanik yöntemlerine karşı çıkmıştır.⁸ Hegel'in doğa anlayışı, yalnızca mekanik olmayan, temelde çelişki üreten ve üretilen çelişkiyi tüketmeye çalışan bir değişime, değişimi süreçlere dayandırarak sürekli devinen ve dinamik olan bir dünya fikrini içerir. Hegel'in "doğası", baştanbaşa süreçle dolu, devimli ve dinamiktir; her kavram, mantıksal zorunlulukla bir sonrakine ulaştırır. Bu ise sürekli bir oluş evrenini imler.⁹ Doğada kendini açımlayan şey, kavramın kendisidir. Hegel'e göre özdek, karşıtı olarak biçim ile birlik içinde alındığında kendini belirleyen, ayırılan, tüm somut evreni oluşturan tözsel bir kavramdır:

Doğa özdeksel evrendir. Doğada hem zorunluluk hem de olumsuzluk vardır.

Doğa özgür değil ama tersine zorunlu ve olumsuzdur.¹⁰

Hegel'e göre doğa gerçekten vardır. Rasyonalist ve idealist bir sistemin içinde doğanın bu "gerçek varlığı" nasıl anlaşılmalıdır? Platonda olduğu gibi bir yanılısma, bir taklit ya da bir görüngü evreni değildir doğa alanı. Üstelik kaynağını ve varoluşunu hala bir tinsel bir varlığa bağlamış bir varlık da değildir. Bir pozitivistin doğası kadar gerçekliğe sahiptir. Öyle ki Hegel şöyle yazar:

[...] uzayda ve zamanda varolanlarsa, doğa yalnız gerçek değil, tek gerçekliktir, çünkü kesin olarak şeylerin tümüdür, şeylik alanıdır.¹¹

Doğa kendini, başkalık biçimindeki idea olarak göstermiştir.¹² Doğa, özünde dışsal gerçekliktir, ya da dış dünyadır. Bu, "bizim dışımızda olan" anlamındaki dışsallık değildir. Doğa kesinlikle, "bizim dışımızda olan" demek değildir. İnsanlar, bedenleri ve uzuvlarıyla doğanın bir parçasıdır. Doğa ruhun dışında olan da değildir. Çünkü dışsallık, uzayda yer kaplama ve maddi cisimsellikle ilgilidir. Cisimler yer kapladıkları için birbirlerinin dışındadırlar. Doğa-

8 Bkz. Hegel, G.W.F., 1997, *Doğa Felsefesi I* (Mekanik), Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.

9 Collingwood, (1999), s. 143.

10 Hegel, 1997, s. 37.

11 Hegel, 1997, s. 145.

12 Hegel, 1997, s. 34.

daki şeyler doğayı oluştururlar ve şeyler birbirlerinin dışında olarak birbirlerini ötelerler. Öyleyse şu söylenebilir:

[...] doğa dışarlık alanıdır; şeylerin birbirinin dışında olduğu bir dünyadır (ya da dünyadır).¹³

Kant, “Canlıların davranışlarında sanki bir ereklilik varmış gibi geliyor”¹⁴ demektedir ama bunun epistemoloji içerisinde ele alınamayacağını iddia ediyordu. Kant’tan önce Descartes ise doğanın “içine işlemez” ve “süredurumlu yapısı” nedeniyle salt matematiksel koordinat dizgesinde tanımlanabilecek bir mekanik anlayışa uygun olarak hayvanları ve bitkileri de birer makine olarak tasavvur etmişti. Hegel, bu durumun “makine benzer olanları makineye indirgeme, tıne benzer olanları tıne indirgeme” olduğunu farkındadır ve bu indirgemeci tavra karşı çıkar; doğanın evreli gelişimi fikrini ortaya koyar. Evreler bir öncekine indirgenemez olan özsel niteliklere sahiptir. Her evre, bir önceki evrenin niteliklerine sahiptir ancak önceki bir evrede tüm sonraki evrelerin niteliklerinin içerildiğini iddia edemeyiz. Klasik mekaniğe göre ise gelecek kapalıdır. Tüm olguların geleceği belirlemiştir. Özgürlük yoktur, zorunluluk vardır. Buna karşın Hegel’in doğası, olasılıklar ve zorunluluklar alanıdır. “Neden ve sonuç ilişkisi” yalıtılmış bir gerçeklik için söz konusu edilebilir; gerçekten var olan doğa için “her şeyin evrensel etkileşimi”ni içeren bir “süreç” söz konusudur.

Hegel, zaman kavramıyla doğadaki değişimi, dağılmayı ve birleşmeyi izah etmek ister. Doğadaki değişim ancak zamanda mümkündür. “Hegel’e göre doğa tasarımı uzay ile zaman ikili olarak dağılmış, yayılmış ya da dağıtılmış bir gerçekliğin tasarımıdır.”¹⁵ “Her gerçeklikte etkinlik ve süreç gerekir. Öyleyse süreç, süreyi, süre ise zamanı gerektirir. Zaman, bu bakımdan şeyler için kaçınılmaz kavramdır. Collingwood, bunu şöyle ifade eder:

Hegel boş uzay ile zamanı doğadaki temel şeyler olarak, her doğal olgunun üzerine yayıldığı çifte çevre olarak görürken Kant ile Newton’u, Descartes ile Galileo’yu izliyordu; doğayı kaplayan devimi, Platoncu-Aristotelesçi bir tarzda, daha temel bir şeyin, yani mantıksal sürecin uzay ve zaman terimlerine bir çevirisi olarak ele alır.¹⁶

Hegel’in zamanındaki fizik hala Galileo ile Newton’un fiziğiydi. Cisimlerle ilgili saltık uzay ve zaman fiziğiydi ya da daha türe özgü olarak ifade edersek; genel uzaydan bağımsız olan ve içinde kendisinin bulunduğu düşünülen “özdeğin uzayı” idi. Hâlbuki Hegel, mekanikte uzay ve zamanın göreliliği olduğunu

13 Collingwood, 1999, s. 148.

14 Bkz. Kant, I., 2006, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları, s. d11-d10.

15 Collingwood, 1999, s. 148

16 Collingwood, 1999, s. 151.

ğunu, hiçbir doğal cismin ya da sürecin belli bir uzayda ve belli bir zamanda olmadığını, yani doğa olguları için kendilerine ait bir yeri ve zamanı olmadığını görmüştür: “Hegel çağdaş bilim ile kendi yöntemleriyle ulaştığı sonuçlar arasında, makine olarak doğa anlayışı ile tüm gerçekliğin süreçlerle dolu olduğu anlayışı arasında bir bireşim olduğu ortaya koymaya çabalıyordu.”¹⁷

Hegel, “Doğadaki düşük biçimlerden yüksek biçimlere zamansal bir geçiş olmayacağını, ancak mantıksal bir geçiş olabileceğini vurgular.”¹⁸ Çünkü doğa Hegel’e göre, bir soyutlamadır; başkalaşma kavramıyla ilgilidir. Doğa, üst üste gelişen ve kendini değiştiren bir evreler dizisidir. İdeadan yabancılaşmış olarak doğa, yalnızca anlağın cesedidir. Ama doğa saltık olarak ideadır, kendinde şey olarak İdeadır. Tine yükselmek isteyen ve tine yükselen bir İdeadır. Bu yüzden İdeanın doğada buluşu, doğa her ne kadar İdeanın kendini açıklama ve bu durumda bulunma konusunda zorunlu da olsa, salt kendinde olduğu gibi ve kendisi için bir bulunmuşluk değildir.¹⁹

Hegel, biyolojinin bir bilim olarak kuruluşuna şahitlik etmemiştir; yani doğa hala tüm bölümleriyle salt mekanik olarak tasarımıyordu. Fakat Hegel, doğanın mekaniksel değil evreden evreye bir geçiş şeklinde geliştiğini tespit eder. Evreli gelişim kuramı şöyledir: Hayvansal doğa bitkisel doğanın ve bitkisel doğa mineral doğanın gerçekliğidir. Hegel’e göre doğanın evreleri süreci, “evrim” ve “yayılm” gibi iki biçimde anlaşılır. Eksik ve biçimsiz olandan başlayan evrim sürecine göre, ilk olarak sıvı ve su oluşumları vardı ve sudan bitkiler, polipler, yumuşakçalar, sonra balıklar ortaya çıktı; daha sonra da kara hayvanları ve hayvanlardan insan doğdu: Bu hiçbir şeyi açıklamaz. Yayılım süreci ise doğu ülkelerine özgüdür ve tanrıdan başlayan bir bozulmalar dizisidir. Hegel için doğa tinin bir arenasıdır ve bozulmalar değil, bir amacı gerçekleştirmek söz konusudur doğada. Fakat Hegel dizgesi yine de şöyle özetlenmeye karşı direnemez:

Hegel’de bile evrenbilimin doğa kuramı ve tin kuramı diye ikiye bölünmesi Descartes’çı ikiciliğin bir kalıntısını ele verir.²⁰

Evrimeci görüş savunan bir dizi filozoftan biri olan Lloyd Morgan’a göre yaşam özdekten, tin de yaşamdan doğmuştur. Yaşam ile özdek arasında birbirini gerekirci yapı öngörülmüştür: Bu felsefeler, özdeğin mekaniksel açıklamasını aşar. Collingwood’a göre yaşam ile doğa arasındaki bir ayırmadan kaynaklanan “yaşam sorunu”, “kimya ile fizik arasındaki kavga”, elektro-manyetik kuramla

17 Collingwood, 1999, s. 154

18 Collingwood, 1999, s. 153

19 Hegel, 1997, s. 35.

20 Hegel, 1997, s. 156

giderilebilecek türdendir. Collingwood, modern özdek kavramında üç önemli sorun olduğunu ileri sürer. Bunlar çarpma ile çekim ikiliği, esir ile kaba özdek ikiliği, fiziksel nicelik ile kimyasal nicelik ikiliğidir. Modern özdek kavramı, bu üç ikiliğin üçünü de çözmüştür. “Yeni özdek kavramı” dediği bir tasarımda bunlar sorun olmaktan çıkarılır.

Özdeğin sürekli özellikleri, özdeğin kendisi olarak kabul edildiğinde nitelik ve özdek ayrımı ortadan kalkar. Öyleyse kimyasal ve fiziksel nitelik ve nicelikler de özdeğin etkinliğinin bir işlevi olarak tasarlanmalıdır. Özdek yaptığı şey nedeniyle o özdektir. Collingwood’a göre yalnız kimyada değil, daha temel olan fizik alanında da özdek ile tin ve yaşam arasında olmak üzere yeni bir benzerlik ortaya çıkmıştır. Çünkü:

[Ö]zdek artık var olmanın eylemden bağımsız olduğu ve mantıkça ondan önce geldiği bir alan olarak tin ve yaşamla karşılık içinde değildir. Var olmanın aslında düpedüz eyleme olduğu üçüncü bir alan olarak onlara benzer.²¹

Şurası kesin ki Collingwood görüşlerinde, hala özdek ile devim ikiliği, devimin aktarılması, özdek ile uzay gibi ikililikler varlıklarını sürdürmektedir.

c) Düşünce- Doğa Örtüşmesi

James Clark Maxwell, 1884 tarihli “Doğada Olgusal Andırımlar Var Mıdır(?)”²² başlıklı makalesinde doğa ile ilgili bazı önemli felsefi sorunlara değinmiştir. Maxwell, fiziğe dayalı doğa felsefesini kurarken doğa ile düşünce arasında bir andırım olduğundan emindir. Doğanın zamandizinsel sırasıyla zihnin zamandizinsel sırası arasında andırım vardır. Bu, “doğa-zihin özdeşliği”ne ilerletilebilecek bir andırım değil, yalnızca andırımdır. İlkece tüm doğa, insan zihnin anlayabileceği türden mantığa dayalı matematiksel şebekelerle örülmüştür. Bu yüzden Maxwell, doğanın kendinde olduğu haliyle bilinmeyeceği düşüncesine karşıdır.

Maxwell’e göre insan usunun yapısı, nesnel evrenin mantıksal yapısıyla paralellikler gösterir, bu yüzden eş-ölçümlülük mümkündür. Bilimin incelediği varlık, zihin tarafından bilinebilecek mantıksal bir yapıya sahiptir, böylece nesnel bir gerçeklik idesine ulaşılır. “Doğada olgusal nesnellik vardır”, ve özne bu önermede doğayla birebir örtüşen bir yargıda bulunur. Olguların, genel olarak doğanın (doğru) anlaşılabilmesi için, sayısal bağıntıların doğru tespit edilmesi gerekir. Matematiksel formülasyon, şeylere dair en doğru bilgiyi içerir. Bu bilgi, şeylerin insan zihni tarafından bilinmesi için gerekli olan ortak zemin-

21 Hegel, 1997, s. 172

22 Bkz. Maxwell, J. C., 1998a, “Doğada Olgusal Andırımlar Var Mıdır(?)”, Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek* /in içinde) İstanbul: İdea yayınları.

dir. Maxwell'e göre bir fizikçi, Euklides geometrisine dayanarak üç boyutlu bir uzaydan bahsettiğinde yalnızca bilinen üç boyut ile eşgüdümlü bir dördüncü boyutu tasarlamamanın olanaksızlığını anlatmakla kalmaz, aynı zamanda noktaların her üç değişkendeki bağımsız değişmeler yoluyla konumda değişebildikleri biçimindeki nesnel gerçekliğin varlığını ileri sürmüş olur.²³

Maxwell'in matematiğe atfettiği bu önem, tarihseldir. Descartes, doğayı analitik bir düzlemden zaman ve uzay olarak yani hareketleri ve konumu doğru olarak ölçmeyi başarmıştı. Platon'un, insanın kesin olarak bilebileceği nesnelere olan matematik ve geometri bilmeyenlerin akademiye girmemelerini istediği malumdur. Whitehead'ın idealizmi, Roger Penrose'un ontoloji ve epistemolojileri²⁴ Plâtoncu gerçekçiliğin yeni örnekleridir. Bu idealizme göre, Rönesans'tan beri "doğanın doğru dili" olarak kabul edilen matematiksel nesnelere, ontolojik bir gerçekliğe sahip oldukları kabul edilmektedir. Maxwell de bir bilim adamı olarak bilimlerin ortak iletişim dili olan olgulardan tümevarımla çıkarılan kuralların matematik diliyle ifade edilmesi, hatta edilebilmesi gerektiğini elbette bilmektedir. Doğanın bir bilim adamı için, özellikle fizikçi için doğru dili matematiktir.

Maxwell'e göre bilim için "olgular arasındaki sayı ilişkilerinin doğru anlaşılmasından daha özsel hiçbir şey yoktur."²⁵ Ancak matematiksel nesnelere, yani sayılar özdeşlik ilkesinde her biri diğerinden başkadır ve biri ile diğeri arasında başka bir sayı olması nedeniyle bir bölümlenmeyi dile getirir. Doğanın sıradüzenli ve her biri diğerinden farklı olan nesnelere sayılarla tasvir edildiğinde, doğanın resmi sayılarla çizildiğinde bir bölümlenme de dile getirilmiş olur.

Diğer yandan Maxwell; doğa ile matematik arasında, bir örtüşmezliğin de var olduğunu düşünür. Matematiksel doğa tasviri, doğanın parçaları, birimleri arasındaki ilişkiyi sunar ki bu doğanın bölümlenmesi anlamına gelir. Hâlbuki doğa kendisinde bir bütündür, bir uzam süreklisidir. Der ki Maxwell, "[D]oğa bölümlenmeden belli bir dehşet duyuyormuş gibidir."²⁶ Bu yüzden düşüncelerin ve şeylerin bu iki düzeni arasında bir andırım vardır ama bu bir özdeşlik değildir.²⁷ Öyleyse doğa, sayısal realite ile Plâtoncu nesnellikle aynı şey değildir, bildiğimiz anlamda naif reel bir varlıktır. Öyleyse zihin ve maddi doğa arasında, bir ilişki kurmayı mümkün klan bir andırım vardır. Bu da bize bilim üretme imkânı verir.

Bu dönemde bilimler, "fizik bitmiştir; yapılacak tek şey, daha hassas öl-

23 Maxwell, 1998a, s. 11.

24 Bkz. Penrose, R., (1999), *Kralın Yeni Usu-III* (Us Nerede), Çev.: Tekin Dereli, II. Baskı, İstanbul: TÜBİTAK yayınları, s. 154 vd.

25 Maxwell, 1998a, s. 10.

26 Maxwell, 1998a, s. 10.

27 Maxwell, 1998a s. 12.

çümler yapmaktır” sözünde dile getirilen bir yaklaşıma iyedir. Maxwell bu durumu şu sözlerle dile getirir:

Eğer herhangi saptanmış bir zaman kıpısında, herhangi saptanmış uzay noktasında neyin olduğunu bilirssek doğanın tüm olaylarını bildiğimiz söylenebilir.²⁸

Bu yaklaşım; bilimsel açıklamayı, güçlü nedensellik içeren “mekaniksel açıklama”ya indirgemiş durumdadır. Yani artık bir “klasik” halini almış mekanik bir bilim yaklaşımının hüküm sürdüğü bir dönemdir. Maxwell de bu bilim paradigmasına iyedir. Ona göre evrendeki her şey fiziksel nedensellikle açıklanabilir. Öyleyse aynı zamanda her şey fiziksel etkiye de açıktır ve ondan etkilenerek şekillenir. Kuhn’un da tespit ettiği gibi bir paradigma, karşılaştığı her tür fenomeni, temelindeki önermeye göre açıklama iddiasındadır.²⁹

Maxwell’e göre Newton biliminin zamanındaki ilerlemesi, gökbilimci kuşaklarının gökyüzüne yükledikleri göksel düzeneği bir yana atmaktan ve böylece “gökyüzünü örümcek ağlarından temizlemekten” oluşmuştu. Temizlenecek başka ağlar da vardır: psişik ve tinsel görüngüler. Bunlar da fiziksel nedensellikte açıklanabilmelidir.

Maxwell, Kant’ın bilgi kuramını kurduğu mekanik bilim içinde, Kant’ın istenç ve irade konularındaki görüşlerini eleştirir: Doğa içinde, fiziksel olmayan herhangi bir görüngü yoktur, olgu yoktur. Olgular ile görüngü arasında bir ayrım da yoktur. “fenomen- numen ayrımı” gereksizdir. Kant, fiziksel yasalara tabi olmayan bir istenç önermişti. Maxwell eleştirisini şöyle dile getirir:

Kimileri istençte biricik gerçek nedeni bulduklarını ve tüm fiziksel nedenlerin salt görünürde olduklarını sanmışlardır. Bu öğretinin patlamış olduğunu söylemem gereksizdir.³⁰

Maxwell, 1875 tarihli “Ether” başlıklı makalesinde, uzayın görünürde boş olan parçalarında buldukları varsayılan ve görünür cisimlerden daha ince bir tür özdeksel töz olan ether konusundaki görüşlerini serimler.³¹ Etherin gerekliliği “Doğa boşluk kabul etmez; doğa vakumdan nefret eder” sözünde dile gelir. Etherin bir fizik kuramı için gerekliliği, fiziksel etkinin boşlukta taşınması için bir zemine gereksinim duyulduğuna inanılmasıyla ilgilidir. Antik felsefeciler, boşluğu hareket için gerekli görmüşlerdi.³²

28 Maxwell, 1998a, s. 12.

29 Kuhn, T., 1995, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, s. 8.

30 Maxwell, 1998a, s.15.

31 Bkz. Maxwell, J. C. 1998b, “Ether”, Çev: Aziz Yardımlı, (Uzay, Zaman, Özdek l’in içinde), İstanbul: İdea yayınları.

32 Parmenides ve Zenon paradoksları. Bu paradokslar, evrenin “varlık” ile dolu olduğunu, hareket için ise bir boşluk olması gerektiğini ileri sürerek bir dizi paradoks ortaya koydular.

Maxwell, etherin varlığına neden gerek olduğunu kendince açıkladıktan sonra etherin niteliklerini sıralar. Ona göre etherin de bir dizi niteliği olmalıdır. İlk olarak, enerjiyi iletme yeteneğinde olmalıdır. İkinci olarak “incelmiş atmosfer” gibi isimler de verilen ether kaba özdekten, katı ve biçimli maddeden farklıdır. Üçüncü olarak içinde ışığın yayıldığı ortam, bildiğimiz saydam ortamdaki farklı bir şey olmak zorundadır. Böylece ether, hava da olamaz. Çünkü “havanın iletmediği normal titreşimler ışıktan yaklaşık bir milyon kez daha yavaştır.”³³ Işığın farklı ortamlardaki davranışı birbirinden farklıdır. Suda, havada ve cam cisimler içindeki hızı değişkendir. Etherin fiziksel yapısı moleküler değildir. Etherin yapısı her zaman düzensiz bir kaynaşma durumunda olan gazların yapısı gibi de değildir. “Çünkü böyle bir ortamda, der Maxwell, bir enine dalgalama, tek bir dalga boyundaki genliğin %5’inden daha azına indirgenir.”³⁴ Öyleyse ether ortam olarak tamı tamına sürekli değildir. Esnekliği ve sıkıştırılabilirliği yoktur. Yoğunluk açısından türdeş ve sürekli değildir. Son olarak şunları ilave eder:

Etherin yapısına ilişkin tutarlı bir düşünce oluşturmada hangi güçlüklerle karşılaşsak karşılaşıalım, gezegenler arası ve yıldızlararası uzayın boş değil ama bir özdeksel töz ya da cisim ile dolu oldukları konusunda hiçbir kuşku olmaz-bir töz ki hiç kuşkusuz herhangi bir bilgisini edindiğimiz en büyük ve belki de en türdeş cisimdir.³⁵

Maxwell, *Ether ve andırımı*, “uzaktan etki” bağlamında yeniden ele alır: Onun buradaki esas sorunu, kuvvetin iletimidir. Aralarında metrik mesafeler olan yani birbirine uzak olan iki cismin birbirlerinin devinimlerini etkilediği gözlemlenmektedir. Cisimler uzak mesafelere rağmen var oldukları bir koordinattan ötede bir koordinattaki bir cisimi etkileyebilmektedir. İki cisim arasındaki bu etkileşim, aralarındaki cisimlerle dolu olmayan boş uzayı dolduran üçüncü bir cismin varlığını zorunlu olarak gerektirir mi? Kuvvetin iletiminde bir ortama, kuvvet aktarıcı bir aracıya gereksinim var mıdır(?); yoksa cisimler, birbirleri üzerine dolaysız, aracısız olarak uzaktan etkide bulunabilirler mi? Yani uzaktan etki mümkün müdür? Maxwell bu soruyu cevaplamakla iki soruya cevaplamış olacağını ummaktadır. Birincisi ether gerekliliği sorusu, ikincisi Newton sisteminde adı sıkça geçen ve sistemin temelini oluşturan gözle görülmeyen ve henüz deneyimlenmemiş “itme ve çekme kuvvetleri” sorusu.

Maxwell’e göre, etherin olmadığını varsaymak, rasyonel-olmayan (*irrational*) bir tutumdur. Çünkü bir cismin olmadığı yerde sıradüzenli yapı atlanılmış ve etkiyi taşıyacak bir zeminden yoksun kalınmış olur ki bu da akla aykırıdır. Ether, enerji ve kuvvetin taşınması için zorunludur. Hâlbuki Newton’ın

33 Maxwell, 1998a, s. 24.

34 Maxwell, 1998b, s. 29.

35 Maxwell, 1998b, s. 30.

“uzaktan etki” konusunda farklı yorumlara yol açan bir yasası vardır: evrensel kütle çekim yasası. Buna göre cisimler, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı olarak birbirlerini çekerler. Bu etkileşim, cisimlerin birbirlerine teması olmadan gerçekleşen bir etkileşimdir.³⁶

Maxwell için Descartes felsefesinde, boşluk fikrini yadsımış; uzamı özdeğin zorunlu özsel özelliği ve sonucu olarak, özdeği de uzamın zorunlu bir özelliği ve sonucu olarak konumlandırmıştır. Bu ise “görünüşte birbirinden uzak cisimlerin salt varoluşları bile aralarındaki sürekli ortamın var oluşunun bir tanıtıdır.³⁷ Etki ve erkenin, görünürde bitişik özdek parçacıklarının basıncı olduğu tezine, yani uzaktan eylem tezine karşı olan Maxwell, birbiri üzerine etkide bulunan cisimlerin arasında her zaman bir boşluğun bulunduğunu, aralarına bir uzayın girdiğini ileri sürenleri, optik değme ile saltık fiziksel değmeyi karıştırdıklarını söyleyerek eleştirir. Hâlbuki optik değme, fiziksel değme değildir. Ona göre Newton, uzaktan eylemi kabul etmekten uzak bir tutum içinde olmuştur. Newton’un bir mektubundan şu alıntıyı yaparak Newton’ı takip eder:

Dirimsiz kaba özdeğin, özdeksel olmayan başka bir şeyin aracılığı olmaksızın, başka özdek üzerinde karşılıklı değme olmaksızın işlemde ve etkide bulunması tasarlanamazdır.³⁸

d) Uzay ve Zamanın Saltıklığını Yitirmesi

Yirminci yüzyılın başında fizik; ışık hızının, elektromanyetik alan kuramının ve alternatif geometrilerin keşfiyle görelî bir sınır duruma ulaşmıştı. Işığın düşük hızlardaki yayılımı ve uzay zamanın doğasıyla ilgili klasik fizik ile açıklanamayan fiziksel olgular bu sınırı ifade eder. Klasik fizik, özdeğin özgül yüksek değerdeki ısınıyı açıklamayı başarmış ancak çok düşük değerdeki ısılar, yani siyah cisimler söz konusu olduğunda bir açıklama sunamamıştır.

Max Planck, yaptığı deneylerde siyah cisim ışımasında Newtoncu determinizme ters bir olgu keşfetti.³⁹ Bu, ışığın elektron paketleriyle yani fotonlarla yayıldığı olgusudur. Planck’ın bulgusuna göre, bütün cisimler gözle görülmeyen foton ışıması yapar. Işığın foton kuramı, atom altı fizik alanıyla ilgili bir dizi sorunu beraberinde getirdi. Işığın parçacık ve dalga özelliği muamması(!),

36 Newton, I., 1998, *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*, Çev.: Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul, İdea Yayınları, s. 79.

37 Maxwell, 1998b, s. 19.

38 Maxwell, J.C., 1998c, “Uzaktan Eylem [1875]”, Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek-İ’in içinde*) İstanbul, İdea Yayınları, s. 37.

39 Planck, hiçbir zaman kendi bulgusuna dayanan, Newtoncu paradigmaya ters olan kuantum kuramını, sağduyuya aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmedi. Planck, olguları geleneksel paradigmaya göre açıklamak gerektiğine yürekten inanan biriydi.

atom altında parçacıkların davranışlarının öngörülemez oluşu, yerel olmayan etkileşmeler ve bu tür sorunlara çözüm bulmayı amaçlayan düşünce deneyleri tartışmaları; gerçek anlamda, fotonun doğası problemi yirminci yüzyılın ilk elli yılına rengini vermiştir.

Özel görelilik kuramı, yüksek hızlarla ilgilidir: *zamanı* dördüncü *boyut* olarak uzaya ekler, “uzayla birleştirir” de denilebilir; böylece “*uzay-zaman*” kavramını ortaya koyar. Bu kuramın bir bileşeni olarak $E=mc^2$ formülü kütleyi, enerjinin bir biçimi sayar; enerjiyi kütleye, kütleyi enerjiye dönüştürür. Özdeşsel cisimlerin kütesinin devinimleriyle ilgisini açıklar. Genel görelilik kuramı daha çok bir “uzay kuramı”dır. Uzayın özdeşsel çekim etkisinde eğildiğini tanımlar ve kendini bu önerme üzerine kurar. Görelilik kuramları *uzay* ve *zamanı* saltık yerlerinden koparır, *görelî* ve *bağlı* varoluşlarını serimler, uzay ve zaman özdekle birlikte vardır; ikisinin kendi başlıkları yoktur.

Kendisinden öncesi fizik kuramlarını “bilim-öncesi (*pre-scientific*) düşünce”nin bir ürünü” olarak değerlendirme eğilimde olan Einstein’ın doğa tasarımı, yine de Maxwell’in doğa tasarımına yakındır. Bu yakınlık, “Zihin, duyum ve deneyim yoluyla doğayı kesin olarak bilebilir” önermesinde dile gelen inancı paylaşması bağlamında kurulabilir. Çok açık gibi duran bu önermenin içeriği geniştir: Fizik kavramları da dahil olmak üzere tüm kavramsal sahipliğimiz duyum ve deneyimden türetilir; dahası bir kavramın anlamlılığı bile, koşullarını deneyimde bulur. Kavramsal ilişkiler apaçık olduğu ve kavramlar da deneyime bağlı olduğu müddetçe kavramsal ve bilimsel sistem ile günlük dilin kavramsal yapıları arasında andırım söz konusu olabilir. Einstein bunun gerekçesini şöyle açıklar:

Bilimin kavram dizgeleri gündelik yaşamın kavram dizgelerinden gelişmiş ve söz konusu edilen bilimin nesnelere ve amaçları ile uyum içinde değişikliğe uğratılmış ve tamamlanmışlardır.⁴⁰

Diğer taraftan Einstein, özdeşsel gerçekliğin ancak kavramsal alanda var olduğunu, böylece özdeşliğin ancak düşünüldüğü sürece varolabildiğini iddia eder. Ancak *özdeşliğe* karşılık gelen kavramın anlamı, duyuşsal deneyimle ilişkisinde ortaya çıkar. Kavram ile deneyim arasındaki bu bağıntı, naif deneyim etkinliğinde bize “nesnelere uygun bilgisi” veriliyormuş yanılmasına neden olur.⁴¹

Einstein özel göreliliğin hemen ardından, Newton’dan beri kimsenin cid-

40 Einstein, A., 1998b, “Uzay-Zaman [1926]” Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek-l’in içinde*) İstanbul: İdea yayınları, s. 55.

41 Einstein, 1998b, s. 56

di olarak ilgilenmediği *kütle çekim* sorununa eğilmeye başlamış, bunu matematiksel temele oturtmaya çalışmıştır. Gezegenler arası *itme-çekimin* hangi yasalara göre gerçekleştiği Kepler’den beri bilinmekteydi. Newton, itme-çekime neden vardır(?) sorusuna “evrensel kütle çekim” yanıtını vermişti. Ama bu türden bir çekimin moleküler düzeyde nasıl gerçekleştiğini serimleyememişti. Cisimler neden düşer(?) sorusunu Aristoteles, “tüm cisimlerde doğal yerlerine gitme eğilim vardır” diye yanıtlarken Newton da benzer şekilde, “yerçekimi nedeniyle, genel olarak kütle çekim nedeniyle, uzayda ise evrensel kütle çekim nedeniyle” diye yanıt verir. İyi fizik bu değildir. Kütleler arasındaki fiziksel alışverişler olmalıdır, matematik bu durumları betimlemelidir. Dahası Newton fiziği, hareketli gözlemcilerle doğanın nasıl davrandığını açıklamamıştır. Einstein bu boşluğu kapatmış, fiziksel olayların “hareketli gözlemciler” tarafından gözlenilmesinin matematiksel kuramını vererek bunu kütle çekimle birleştirerek genel göreliliğin temelini atmıştır.

Genel görelilikte düzgün uzay, “dört boyutlu uzay-zaman eğriliklerine” dönüşmüştür. Bu kuramla; özdek ve devinimde anlaşılammış ve açıklanamamış çok sayıda olgu bilimsel formülasyona kavuşmuştur. Kuram özünde, “güçlü bir kütle çekim alanı içinden geçen ışığın bile eğileceğini” bildirir. Işık ışını, bu çekimden ötürü, bükülerek yolundan belirli bir sapma gösterir. Bu, tam olarak “kütle çekimin geometrileştirilmesi” ya da “evrenin gelişmesinin kavramsallaştırılması”dır.

Olayların/olguların “şimdide” nasıl oldukları betimlenmek istendiğinde, gözleme başvurmak gerekir. Gözlem, olgusal bir şeyi, onun uzay-zaman grafiğini gösteren koordinat düzlemine yerleştirmektir. Her bir olgu için farklı bir konum/ koordinat gerekir. Koordinat düzlemine üç boyutlu uzamsal yapının üzerine zaman boyutu da ilave edilir. Bir ölçme deneyiminde/uygulamada uzay ve zaman daima birlikte varolur. “Evrende yer alan her olay x,y,z , uzay koordinatları ile t zaman koordinatı tarafından belirlenir. Böylece fiziksel betimleme en baştan dört boyutludur.”⁴² Uzay ve zaman, birlikte dört boyutlu bir sürekliliği oluşturur ve her süredurumlu özdeksel dizge en az dört boyutludur. Einstein’a göre zaman, ölçümü yapılan cisme iyedir ve cismin uzayda bir başka cisimlere göre yer değiştirme hızıyla dolayımında ölçülebilir. İşgal edilen uzayın terk edilip başka bir uzaya geçilmesi, yani yer değiştirme bir zaman aralığında, göreliliği bir hızla gerçekleşir. Ancak tüm cisimler için aşamayacakları 298 bin km/s olan “ c ” ışık hızı sınırı vardır. “ c ” kendisini de, içinde bulunduğu sistemin göreliliği hızından korur, kendini de bu hızla sınırlar.

Genel görelilik kuramına değin, “çş-zamanlılık” kavramının “uzayda ay-

42 Einstein, 1998b, s. 61.

rılmış” tüm olay ve olgular için saltık/nesnel bir anlamı olduğu varsayılmıştır. Einstein da, “dışsal olayların bir dizisine karşılık düşen deneyimlerin zaman sırası, tüm bireyler için aynı olsaydı, bu nesnelleştirme sürecinin hiçbir güçlkle karşılaşılmayacağı” kabul ediyordu.⁴³ Ama farklı koordinat düzlemlerindeki her birey için, kozmik bir olayı deneyimleme, eşzamanlı gerçekleşmemektir. Euklidian ve saltık zaman düzleminde eşzamanlı algılanan her türlü olayın/olgunun, daha hassas ölçümlerle, sınırsız etki yayılımının ve eşzamanlı algısının mümkün olmadığı bulgulanmıştır. Bu yüzden her süre-durumlu dizgeye özgü bir zaman vardır.

Uzay ve zamanı saltık varsayan Newton’un doğrusal (*linear*) sisteminde zamanın tek bir yönü vardır: Zaman, evreni kuşatarak geçmişten geleceğe doğru akıp gider.⁴⁴ Bir uzay parçasının, bir cismin veya bir parçacığın “geçmiş” zamanı, evrendeki tüm özdeksel varlıklar için geçip gitmiş olan “geçmiş” zamandır. Bu, zamanın *saltık/mutlak* olduğu anlamına gelir. Uzayın saltıklığından kastedilen ise evrenin her yerinde türdeş ve düzgün Euklidesçi bir uzaysal yapının olduğu varsayımdır. Newton sisteminde zaman, doğrusal bir çizgi üzerinde her şeye kendi aynı rengini vererek akmaktadır. Bu yüzden evrenin her hangi bir uzak köşesindeki A olayı, evrenin her yerinde eş-zamanlı deneyimlenecektir.⁴⁵ Saltık zaman algısında, özdeksel varlıkların üç boyutla temsil edilmesi yeterlidir. Zaman, özdeksel cisimleri birbirinden farklıdiren bir nicelik olarak kabul edilmez; tek tek özdeğe özgü bir nicelik değil, tüm özdeği kuşatan sabit nicelik olarak düşünülür, formülasyona dâhil etmek gereksizdir. Çünkü evrendeki tüm olaylar her türlü koordinat noktası tarafından eşzamanlı olarak gözlenir.

Diğer taraftan bir realist açısından “biz gözlemlemesek de gözlemlemesek de özdeksel cisimler zaten belli bir uzamda ve zamandadırlar.” Bu yüzden realiste göre bir gözlem, bir cismin doğasına bir şey eklemesek, onun doğasında bir değişiklik meydana getirmez. Moleküler düzeyde (mikro evrende) geleksel sağduyuya aykırı sonuçlar veren “gözlem/ölçme” olmaksızın bilim varolamaz. Bilim, deneyim ve mantıksal süreçler içeren bilimsel etkinliklerden müteşekkil bir birliktir. Her ölçüm gözlemcinin belirli bir “anda ve konumda” yaptığı bir etkinliktir. Einstein’ın da belirttiği gibi bir “gönderme temeli” olarak hiçbir koordinat dizgesi kullanılmıyorsa uzayda farklı konumlarda gerçekleşen

43 Einstein, 1998b, s. 65

44 Bu olgu “zamanın kozmolojik oku” olarak adlandırılır.

45 (Evrenin varoluşu zaman çizgisi üzerinde bir noktada gerçekleşmiştir. Tanrı evreni bir zamanda yaratmıştır. Bu düşüncede zaman, evren var olmasaydı bile kendi varoluşuna sahip olacak bir mutlaklık olarak düşünülür. Newton, dindar bir bilim adamı olarak, mekanik evreninde mucizelere bile yer açmayı başarmıştı. Varoluş ve yok oluş zamanda gerçekleşecektir, zamanın kendi varoluşu ve yok oluşu söz konusu değildir.)

iki olayın aynı anda gerçekleştiğini ileri sürmek anlamsızdır. Böylece artık ölçme işlemi, saltık olmayan uzay ve zamana “görelî” olur.

Zamanın, özdeşsel cisimlere zorunlu bilgi boyutu olarak eklenmesinin nedeni, kozmik bir olayın, farklı konumlardaki gözlemciler tarafından eş-zamanlı algılanamıyor olmasıdır. Eş-zamanlılık tasarımının, kuantum mekaniği ve görelilik fiziğine kadar geçerliliğini sürdürmesi, zamanın yayılımının gündelik duyu alanında (normo evrende) ihmal edilebilir derecedeki niceliksel yaklaşıksallıklarla gerçekleşiyor olmasıyla ilgilidir. Klasik mekanikle tasvir edilen gündelik deneyimde eş-zamanlılık tasarımı, “yakın olayların haberlerini ışığın aracılığından ötürü hemen hemen aynı kıpıda almamız olgusundan doğar.”⁴⁶

Einstein’ın “bilim öncesi düşünce” dediği kuantum ve görelilik kuramı öncesinde zaman kavramı, “gözlemden bağımsız nesnel bir gerçeklik”in var olduğu varsayımıyla ilgilidir. Burada zaman, nesnel dünyada gerçekleşen eylemin, özneler dünyası tarafından eş-anlı olarak algılanmasına izin verir ve kendisini bu şekilde ölçüme konu eder. Öznel deneyime tekabül eden nesnel bir deneyim zamanı bulgulanır. Olgu evrenindeki her olayın gerçekleşme zamanının, farklı konumlarda bile olsalar tüm öznelerde aynı olduğunu varsayar; olayların zamanda gerçekleşme sıraları bakımından eş-zamanlılık isteminde bulunur; olayları evrensel bir zaman dizinine yerleştirmeye izin verir; dahası bunu gerekli görür.

Görelilik öncesi bilimin geometri anlayışı, düzgün ve türdeş yayımlı, böylece saltık uzay varsayımına dayanır. Genel göreliliğe göre “her hangi bir fiziksel içerikten ayrılmış” saltık uzay var olamaz.⁴⁷ Çünkü uçsuz bucaksız evrende bir çekim kuvvetine bağlı olmayan tek bir nokta yoktur. Bir varlık olarak zaman, özneye ve tikel özdeğe bağlı olarak ölçülebilen, özne ve özdeğin ayrılmaz salınımı olarak vardır. Newton fiziğinde özdek, Demokritos’un atomlarını andıran apriori süreksizdir, bir formu ve sınırları vardır. Maxwell’dan beri özdek, eylem halinde manyetik bir alan olan katı bir yapı olarak tasarlanmaktadır. Einstein, evrensel çekim teorisiyle kütle çekim teorisini birleştirerek, uzayda düşük ya da yüksek kütle çekime maruz kalmayan, kendisi bir çekim üretmeyen hiçbir uzaysal alanın varolmadığını göstermiştir.

Genel görelilik özdeği uzayda seyrek veya sık yoğunlaşmış erke tekil-likleri olarak tanımlar.⁴⁸ Tekillik, yoğunluğu sınırlı bölgedir. Kütle çekimsiz bir uzay evrenin hiçbir yerinde varolmaması nedeniyle, düzgün yayımlı uzay yoktur. Özdek, uzayda eş-yapılı dağılmamıştır; dört temel özdeşsel kuvvetin

46 Einstein, 1998b, s. 66.

47 Einstein, A., 1998a, “Genelleştirilmiş Yerçekimi Yasası Üzerine [1950]” Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek- I*’in içinde) İstanbul: İdea yayınları, s. 72.

48 Einstein, 1998a, s. 72.

etkisinde uzay eğilmektedir. Eğri yüzeylerde bir üçgen, Euklidesçi-olmayan bir özelliktedir. Euklidesçi geometri, kütle çekim etkisiyle dağılmış uzayı, tam ve sağın betimleme işlevini yitirmektedir. Evrenin her hangi bir düzleminde bir üçgenin iç açıları 180 derece değildir; yalnızca içerikten soyutlanmış bir uzayda 180 derecedir. Görelî uzay tasarımı yapan Einstein'ın kuramı, Euklidesçi-olmayan geometrilere temellenir. Hiçbir zaman eş yapısal olmayan eğri uzay, üç boyutta temsil edilemez.

Düzgün uzay, madde ile çöker. Bu durum, gerilerek düzgün bir yüzey haline getirilen branda üzerine konulan ağır bir nesnenin bu yüzeyel düzgünlüğü eğmesi gibidir. Madde etkisiyle düzgün yüzeyde gözlenen "sapma"lara, *uzay-zaman eğrilikleri* denir. Eğilmenin fazla olduğu yüzeyler, özdeğin yığılma bölgeleridir. Bu olgu, fizik dünyası için yenidir; sonuçları genel olarak "görelilik" olarak değerlendirilir. Einstein'ın bu sonuçlara varırken kullandığı tek fiziksel dayanak, Newton'un çekim kuramında "kuvvet kaynağı" olarak görülen "kütle" ile temel hareket yasasındaki "eylemsizlik katsayısı" olarak görülen "kütle"nin sayısal eşitliğini bir "eşdeğerlilik" olarak kullanmasıdır. Einstein ulaştığı sonucu $E=mc^2$ olarak formüleştirmiştir. Bu, kütlelenin "sabit-olmadığı"nı ve "hıza bağlı olarak arttığı"nı ifade eder.

Şurası açık ki uzayı betimleyen geometri aynı olduğu halde farklı uzay kuramlarına sahip olunamazdı. Kütle çekim etkisiyle eğilen uzayda iki nokta arasındaki en kısa mesafenin bir *doğru-parçası* olduğu *soyutlamadır*, somutlar arasında doğru parçası yoktur. Örneğin ideal devlet gibi bir kavramdır. İdeler evreninde, ideler evreni varsa, belki vardır; reel evrende yoktur. Euklides'in *doğru-parçalı* geometrisi bir idealdir, kusursuz tasarımıdır. Deneyime apriori geometri, deneyimi kuşatamaz, deneyim evreniyle örtüşemez. Deneyime ölçüt bir bilim olarak konumlandırılan Euklidian geometri uzayın doğru resmini çizemez. Dünya yüzeyinde düz denilen bir zemin üzerinde, dünya yüzeyinin eğikliği oranında bir eğilme vardır. Ve bu eğilme oranı bakışımli/simetrik değildir, kendini tekrar etmez. Newton kuramının parçacıklar ve çok uzak aralıklar sözü konusu olduğunda uygulamaya uzaklaştığı gibi Euklides geometrisinin de doğayla örtüşmediğini bulularız.

Einstein'ın bilime hediyyelerinden biri, "geometriyi deneyime dayanan bir bilim olarak kurmayı olanaklı hale getirmesi"dir. Deneyim evrenini betimlemek üzere alternatif olarak geliştirilen Euklides-dışı geometriler, görelilikte anlamlı bir bütünü içine yerleştirilmiştir. Reimann'ın değişken eğri yüzeylerin geometrisi, Gauss tarafından herhangi bir keyfi sayıda boyutlu (n boyutlu) süreklilere genişletilmiştir. Genel görelilik Gauss geometrisi üzerin dikilen bir ileri mate-

matik ve geometri kuramıdır.⁴⁹ İleri matematik lisan düzeyini değil, onun ötesini işaret eder. Kant'ın algıladığı, Newton klasik fiziğini kurmaya imkân veren sentetik apriori Euklides geometrisi, sentetik boyutta deneyime uygun düşmez. Farklı geometrilere ihtiyaç vardır. Minkowski, Reimann ve Gauss geometrileri, doğru çizgi aksiyomuna değil, manyetik alan tarafından bükülmüş bir *eğri-çizgi* aksiyomuna dayanır. Minkowski uzayında bir üçgenin iç açıları toplamı her zaman 180 derece etmeyebilir.⁵⁰ Reimann geometrisinde ise 180 dereceden fazladır. Burada dikkat; uzay, zaman ve kütlelerin birbirinden ayrılamaz birleşikliğe verilmelidir. Öyleyse Einstein kuramında, Kant kuramında olduğu gibi uzay ve zamanı saltık ve soyutlama olarak ele almak mümkün olmayacaktır.

Euklides-dışı geometrilerin felsefi değeri nedir? Bir deneyimci, bundan böyle idealleştirilmiş veya apriori matematik ve geometrisini doğanın doğrusu diye koyamaz. Süreç içinde bir sağduyu haline gelen Euklidesçi geometri, uzayın biresimsel deney öncesi bilgisini vermekte, böylece biresimsel deney öncesi bilgi, deneyimle mümkün olmaktadır. Newton'un kapalı dizgesel bilim dizisi, Euklides geometrisine göre kurulduğu için uygulamada onu gerektirir. Kant doğa bilgisini Newton gibi Euklidesçi aksiyomlara uygunlukta kurmuştu. Deneyimle gelen duyum içerikleri, deneyimle gelmeyen zihnin formları içine yerleştirilir. Deneyimin üzerine ussal etkinlik evrensel kesin yargıları verir. Bu tür doğa bilgisi deneyimle biresimsel/sentetik, deneyimi aşması ve zihnin deneyim öncesi formlarıyla da önsel/aprioridir; böylece de *sentetik-apriori* bilgidir. Matematik ve geometri salt aprioridir, böylece *analitik-apriori* bilgilerdir. Deneyimden türetilen bir matematik apriori ussalcılar için açıklanması zor bir sorundur. Önce matematiğin mantıksal tutarlılığını, doğada test eder gibi gözlemleyen felsefeciler, sonra apriori aksiyomları ve çıkarımları deneyimde test ettirme gereksinimi hissederler. Böylece us ile doğa arasında varsayılan andırım ve bu varsayıma bağlı doğanın tam uygun bilgisine ulaşmayı mümkün gören anlayış, deneysel bir engelle karşılaşır. En azından “Euklidesçi olmayan geometrilerin icadı bize, uzayın Euklidesçi olup olmadığını sorusunun en son

49 Einstein, A., (1998b), s.63.

50 Euklides bugün düzgün yüzeylerin geometrisi olarak adlandırılan geometrisini 10 aksiyom üzerine kurmuştu. Bunlardan onuncusu, paralel iki doğruyu kesen bir çizginin oluşturduğu iki açının toplamı 180 dereceye eşit olduğunda bu iki paralel çizginin sonsuza uzatıldığında bile hiçbir zaman kesişmeyeceğini ileri bildirir. Ancak 18. yüzyılda Saccheri, Bolyai, Gauss ve Lobatçevski hiperbolik geometriyi kuran adımlar attılar ki, bu geometri non-eukliandir ve tasvirlerine göre dünya yüzeyinde, hatta evrenin herhangi bir yerinde paralel iki çizgi yoktur, bir üçgenin iç açıları toplamı 180 derece etmez. Gauss, Euklides dışı geometrileri ışık ışınları kullanarak test etti, ulaştığı sonuç ışık üçgenlerinin +-180 derece olduğudur ki, burada hata payını dikkate alınır.

çözümlemede gözlem ve deney yoluyla çözümlenebileceğini öğretmiştir.”⁵¹ Kantçı *sentetik a priori* uslamlama, fiziksel deneyime tekabül etmez. Çünkü “uygulamalı geometriler *sentetik a posterioridir*.”⁵² Sonuçta görelilik uzayı, özdeğe bağlamış; özdeğin bir ayağını ise zamana takmıştır. Heisenberg’in dile getirdiği şu sözler göreliliği özetler:

Klasik teoride geçmiş ve geleceğin birbirinden, şimdiki an diyebileceğimiz sonsuz kısa bir an aralığı ile ayrıldıklarını kabul ederiz. Rölatiflik teorisinde ise, öyle olmadığını öğrendik. Geçmiş ve gelecek birbirlerinden sanki bir zaman aralığı ile ayrılmış olup, bu aralığın süresi, gözlemcinin bulunduğu mesafeye bağlıdır.⁵³

Uzay ve zamanın saltık olmayan ırasını tespit etmiş olan bir Einstein, kuantum kuramının indeterminizm içeren yapısına doğrudan karşı çıkmıştır. Ona göre görelilik ve kuantumu birleştirecek bir kurama gereksinim vardır. İki kuram da “klasik fizik tasarımı”na terstir; bazı yönlerden birbirlerini tamamlarlar. Einstein’ın algıladığı fiziksel olgusalılık, “*süredurumlu bir alan*”dır; öyleyse tikel parçacıklar idesini, özdeksel cisimler anlayışını veya atomcu öğretiyi dışlarlar. Parçacık, enerji ve kütle çekim gücü yüksek olan sınırlı bir bölgedir. Katı ve biçimli özdek Einstein’ın kuramında yer almaz. Özdek ve enerji birbirlerinin özel görünüşleridir. Özdek enerjiye, enerji de kütleyle indirgenebilir. Klasik atomcu özdek tasarımı, Planck seviyesinin altında enerji-kütle-alan ve hareket kavramlarına terk edilmiştir. Enerji-kütle ve alan, kuantum kuramını sahasına aittir; deneyim ve gözlem anında kaypaklaşırlar, deneyimlenen ve gözlemlenen yalnızca olasılıklardır, ve üstelik determinist değil olasılıklı bilgiler sunar.

Sonuç

Metin boyunca serimlenen düşüncelerin özeti ve vardığı sonuç birkaç maddede şöyle ifade edilebilir:

- i. Descartes dualizminde; özdekte tinsel türden, tinde ise özdeksel türden bir bulaşmışlık bulunmadığı için ikisi arasına, sorunu⁵⁴ çözmek yerine yeni sorunlara yol açan bir “paralellik” konumlandırılabilmiştir. Özdeğin (veya benzer şekilde özne-nesne) ayırmadan beslenen yarık nedeniyle doğa bilimsel tasvirler, tasviri yapan insanı, dışsal doğaya “katamaz”.

51 Musgrave, A., 1997, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuçuluk*, Çev.: Pelin Uzay, İstanbul: Göçebe yayınları, s. 309.

52 Musgrave, 1997, s.311

53 Heisenberg, W., (2000), *Fizik ve Felsefe*, Çev.: M. Yılmaz Öner, 3. Baskı, İstanbul:Belge Yayınları, s. 98.

54 Özne-nesne etkileşimi sorunu. Bu sorun, bilgilerimizin doğaya uygunluğu gibi daha ileri bir dizi soruna yol açar.

Doğa saltık olarak orada öylece durmaktadır. Düşünce hiçbir şekilde doğayı etkileyemez. Buna “dogmatik gerçeklik” denir. Ancak doğa bilimi Heisenberg’e göre dogmatik gerçekliği kabul etmeden de var olabilir; çünkü 20. yüzyıl bilimleri bize bunu göstermiştir.

- ii. Descartes sonrasında felsefe ve doğa bilimleri, artık “res cogitans” ile “res extansa” farklılığından beslenmiştir. Bilim veya doğa bilimi yoğun olarak “res extansa”yı ele almış ve kendini res extansa üzerine kurmuştur.
- iii. Kant’ın bildirdiği gibi “uzay ve zaman” kavramına başvurmadan “doğayı tasvir etmek”, dolayısıyla yorumlamak mümkün değildir. Klasik fizik ve nedensellik yasası ancak sınırlı bir uygulamaya (makro evrene) elverişlidir ki Kant’ın önceden göremediği budur. Newton mekaniğinin matematik dilinde kesin ve çelişkisiz bir anlatımı veya bunların Kant felsefesi açısından titiz bir çözümlenmesi böylece sonradan olağanüstü kesinlikteki ölçümlerle mümkün olan kritik çözümlenmeler karşısında o kavramlar için bile sağlam bir dayanak olmaktan çıkmıştır.⁵⁵
- iv. Genel görelilik kuramıyla uzay ve zamana dair geleneksel, - bu anlamda Kant da gelenekçidir- bilgilerimiz kökten değişmiştir. Uzay ve zamanın Heisenberg’in dediği gibi “yepyeni niteliklerini” ortaya koymuştur ve “bu niteliklerde Kant’ın salt apriori ilkesine rastlanmaz.”⁵⁶ Heisenberg, Kant’ın öğretisini modern fiziğin sonuçlarıyla karşılaştırdığında, felsefesinde dayanak noktası sayılan sentetik apriori yargılara yeni fizikte yer bulamaz ve onun yıkılmış bir felsefe olduğunu ileri sürer.
- v. Artık madde ile kuvvet arasında kesin bir ayırım yapılmaz. Özdek, çekim kuvvetini doğurur ve bu kuvvet de dönüp tekrar özdeği etkiler.⁵⁷
- vi. Doğa ile aramızdaki deneysel ilişki; doğanın ancak karmaşık teknik araçlarla nüfuz edebileceğimiz bölümlerine işimiz düştüğü zaman asıl önem ve ağırlığını kazanmaktadır.⁵⁸ Doğanın, tıpkı elektromanyetik alan kuramında olduğu gibi, insanı da içine alan bir fiziki evren olduğunu düşünme eğilimi kuvvetlenmektedir. İnsan var oluşuyla doğanın bir uzantısı, bir parçası veya bir uzvu olduğunu, fiziki süreçlere katılımıyla, fiziki ve kimyevi süreçlerden etkilenmesi ve onları etkilemesiyle kendini dile getirir. İnsan doğası, doğaya yabancı değil, doğayla aynı etkileşim ve eylem alanında ve aynı maddi veya her neyse o töze dayanır.

55 Heisenberg, s. 114

56 Heisenberg, s. 70

57 Heisenberg, s. 146

58 Heisenberg, s. 35

Özet

On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyılın Doğa Tasarımı

Bu metinde son iki yüzyılın doğa tasarımı serimlenmeye çalışılmıştır. İlkın Kant'ın numen-fenomen ayrımı, kendisini doğa bilimine dayandırmış olmakla güvende addeden bilgi kuramları bağlamında ele alınmış; ardından Kant'ın "çözülemez" dediği antinomi (çatışkı)'leri; kavram ile nesnesi arasındaki ayrımın saltıklığını yadsımayı ve yerine özdeşliğini koymayı deneyen Hegel'in "ereklilik ve ilerleme" fikri açısından yorumlanmıştır. Ardından doğa tasarımının zaman içindeki dönüşümü Maxwell ve Einstein'ın izi sürülerek takip edilmiştir. Sonuçta tek bir doğa tasarımının olmadığı, var olan doğanın ve doğa tasarımlarının da tamamlanmış olmadıkları, doğa tasarımlarının⁵⁹ bilimin verilerini de dikkate alarak yeni biçimler kazandığı ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Doğa tasarımı, uzay ve zaman, Kant, Hegel, Maxwell, Einstein, uzay ve zaman.

Abstract

Notion of Nature in the 19.th and 20. th Century

In this text, it is tired to expose representation of nature in the last two century. Firstly, Kantian distinction between phenomem and noumenon discussed. Secondly, this philosophy is expounded in context of Hegel's finality and progress. Thirdly, in Maxwell and Einstein, alternation of the notion of representation of nature is traced out. Finally, it is argued that there is no single and unigue representation fo nature, and they are always transition to another one while science is improved.

Key words: representation of nature, space and time, space-time, Kant, Hegel, Maxwell, Einstein.

KAYNAKÇA

- Collingwood, R.G., (1999), *Doğa Tasarımı*, Çev.: Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi
- Einstein, A., (1998a), "Genelleştirilmiş Yerçekimi Yasası Üzerine [1950]" Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek- I*'in içinde) İstanbul: İdea yayınları.

59 Değişik doğa felsefeleri arasındaki ilişkileri kuramsal ve kavramsal bakımlardan irdeleyen; bir doğa varlığı olarak insanın doğayla girdiği çeşitli ilişkilerin nasıl düzenleneceğine, bu ilişkilerde baş gösteren sorunların nasıl en iyi bir biçimde giderileceğine yönelik öneriler getiren bir biçimde doğayla ya da doğanın belli bir parçası üstüne geliştirilmiş felsefe öğretileri bütünü (Felsefe Sözlüğü- A.Baki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü.Hüsrev Yoksal-Bilim ve Sanat Yayınları)

- Einstein, A., (1998b), “Uzay-Zaman [1926]” Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek-I*’in içinde) İstanbul: İdea yayınları.
- Güngör, I., (2011), “Kant: Zaman Zıvanasından Çıkarken Ben Başkası Olur”, (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayısı:11), s.157.
- Hegel, G.W.F., (1997), *Doğa Felsefesi I (Mekanik)*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.
- Heisenberg, W., (2000), *Fizik ve Felsefe*, Çev.: M. Yılmaz Öner, 3. Baskı, İstanbul:Belge Yayınları.
- Kant, I., (2006), *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.
- Kant, I., (2008), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.
- Kuhn, T., (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, Alan yayınları.
- Maxwell, J. C., (1998a), “Doğada Olgusal Andırımlar Var Mıdır(?)”, Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek I*’in içinde) İstanbul: İdea yayınları.
- Maxwell, J. C. (1998b), “Ether”, Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek I*’in içinde), İstanbul: İdea yayınları.
- Maxwell, J.C., (1998c),“Uzaktan Eylem [1875]”, Çev.: Aziz Yardımlı, (*Uzay, Zaman, Özdek-I*’in içinde) İstanbul: İdea yayınları.
- Musgrave, A., (1997), *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuçuluk*, Çev.: Pelin Uzun, İstanbul: Göçebe yayınları.
- Newton, I., (1998), *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*, Çev.: Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul:İdea yayınları.
- Penrose, R., (1999), *Kralın Yeni Usu-III (Us Nerede)*, Çev.: Tekin Dereli, II. Baskı, İstanbul: TUBİTAK yayınları.
- Weber, A., (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev.: Vehbi Eralp, 5. Baskı, İstanbul:Sosyal yayınları.

SEMPOZYUM TANITIMI

Birgül BOZKURT *

Ilgaz Felsefe Günleri 2009 yılında Yrd. Doç. Dr. Şamil Öcal'ın önerisiyle gündeme gelmiş, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kavlak'ın da destekleriyle uygulamaya geçmiş bir projedir. Projenin başlangıçta Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ve Türk Felsefe Derneği ortaklığıyla yürütülmesine karar verilmişti. Yrd. Doç. Dr. Şamil Öcal'ın Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne geçmesinden sonra 2011 yılında bu üniversite de projeye dahil edildi. Ardından aynı yıl Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün talebi üzerine bu üniversitenin de projeye ilave edilmesi uygun görüldü. Farklı kurumların projeye dâhil edilmesi Ilgaz Felsefe Günlerinin bölgede bir düşünce platformu haline gelmesini, geleneksel olarak düzenlenmesini ve finansal kaynaklar bulmasını kolaylaştıracaktır. Sempozyumun Onursal Başkanı Prof. Dr. Necati Öner, Türk Felsefe Derneği Başkanı Ahmet İnam sempozyum yürütücülerini ise Yrd. Doç. Dr. Şamil Öcal ve Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt'tur. Sempozyumun düzenleme kurulu ve bilim jürisinde Türkiye'nin birçok üniversitesinden alanlarında söz sahibi öğretim üyeleri yer almaktadır.

Ilgaz Felsefe Günleri her yıl düzenlenen, uluslar arası olmayı hedefleyen ama şu anda ulusal nitelikte olan bir sempozyumdur. Toplantı yeri Çankırı'nın Ilgaz ilçesindeki Ilgaz Milli Parkında bulunan uygun konaklama merkezlerinden biri olacaktır. Sempozyumda özellikle genç araştırmacılara yer verilmekte, müzakereler tecrübeli öğretim üyeleri tarafından yapılmakta, farklı alanlardan değerli bilim insanlarının katılımı sağlanmakta ve her yıl bir oturum lisans öğrencilerine tahsis edilmektedir. Bu nedenle belirlenen konuya ilgi duyan tüm araştırmacılar Ilgaz Felsefe Günleri'ne katılabilir. Ilgaz Felsefe Günleri sempozyumunun her yıl birinci gününün akşamında bir değerlendirme toplantısı düzenlenir ve bir yıl sonra ele alınacak konu belirlenir. Özgür bir tartışma ortamında ileri sürülen konular, demokratik bir ortamda karara bağlanır. Tüm bu yönleriyle Ilgaz Felsefe Günleri, eğitimi temel hedef edinmiş bir projedir. "Temel misyonu; politik ve popüler kaygı ve beklentilerden uzak, felsefe sevgisini

* Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

toplumumuzun gönlüne yerleştirmek, felsefeyi yaşamın merkezine taşımak ve felsefe-hayat arasındaki kopukluğu ortadan kaldırmaya çalışmaktır.”

Bu temel misyonla I. Ilgaz Felsefe Günleri 4-6 Kasım 2010 tarihinde “Felsefe ve Hayat” konusuyla Ilgaz Milli Parkı’ndaki Ilgaz Mountain Resort’ta gerçekleştirildi. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün öncülük ettiği sempozyum, Türk Felsefe Derneği, Ilgaz Kaymaklığı, Çankırı Belediyesi ve Ilgaz Belediyesi’nin destekleriyle düzenlendi. Sempozyuma ülkemizin önde gelen üniversitelerinin özellikle felsefe bölümlerinden çok değerli öğretim üyeleri katıldı. Prof. Dr. Ahmet İnam, Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, Prof. Dr. Şafak Ural, Prof. Dr. Abdulkuddus Bingöl, Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, Prof. Dr. A. Kadir Çüçen, Prof. Dr. Celal Türer, Prof. Dr. İsmail Köz, Prof. Dr. Lokman Çilingir, Doç. Dr. Ertuğrul Turan, Doç. Dr. Erdal Cengiz, Doç. Dr. Levent Bayraktar, Yrd. Doç. Dr. Fulya Bayraktar ve Dr. Metin Beceremen sempozyuma katılan akademisyenlerden bazılarıydı. Sempozyumda “Ölüm Benim Annem Oluyor”, “Felsefe, Hangi Derde Derman Olur?”, “Tasavvur ve Gerçeklik Olarak Hayat”, “Hayatın Ontolojik ve Etik Anlamı Üzerine”, “Sofos, Sofist, Filozof: Hayat ve Bilgelik”, “Metafiziğin Hayata Etkisi”, “Felsefi Hayat’ın Anlam ve Referansı Üzerine”, “Deneyimlenen Hayat ve Felsefe”, “Günübirlik Yaşamın Sıradanlığı ya da Kendi Olma”, “Bilgeye Hergün Bayram”, “Yaşama Refleksi”, “Hayata Dair Beş Soru”, “Ateist Felsefe ve Hayat (Bilgi Ve Ahlak)”, “İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi” sunulan bildirilerden bir kısmıydı. I. Ilgaz Felsefe Günleri’nde sunulan tebliğlerin basımını Otto Yayınları üstlenmiş ve bunları kısa sürede okurlara sunacak hale getirmiştir.

II. Ilgaz Felsefe Günleri ise bu yıl “Aydınlanma-Din-Demokrasi” başlığıyla 13-15 Ekim 2011 tarihlerinde bir önceki yıl olduğu gibi Ilgaz Milli Parkı içerisinde bulunan Ilgaz Mountain Resort’ta gerçekleştirildi. Bu yıl farklı olarak sempozyumun son günü, Çankırı Belediyesi’nin desteğiyle Çankırı’da bulunan 100. Yıl Kültür Merkezi’nde yapıldı. Sempozyum, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öncülüğünde, Türk Felsefe Derneği, Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ve Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün destekleriyle düzenlendi. Sempozyuma ülkemizdeki birçok üniversiteden çok sayıda akademisyen katıldı. “Aydınlanma-Din-Demokrasi” konusu sempozyumun misyonu gereği yaşamın içerisindeki sorunları ihmal etmeyecek şekilde Felsefe Tarihi, Siste-

matik Felsefe, Bilim Tarihi, Türk İslam Düşüncesi Tarihi, İslam Felsefesi, Din Felsefesi ve Sosyoloji gibi birçok alandan çok sayıda katılımcı tarafından farklı yönleriyle toplam on bir oturumda işlendi. Bu oturumların sonuncusu lisans öğrencilerine tahsis edildi ve böylece genç akademisyen adaylarının akademik hayata atılmaları için kendilerine ilk adım şansı verilmiş oldu. Sempozyuma bu yıl yukarıda adı geçen hocalarımızın yanı sıra Prof. Dr. Yavuz Unat, Doç. Dr. Gürbüz Deniz, Doç. Dr. Arslan Topakkaya, Doç. Dr. Mehmet Evkuran, Doç. Dr. Özcan Taşçı, Dr. Hadi Adanalı, Yrd. Doç. Dr. Sema Önal, Yrd. Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Yrd. Doç. Dr. İsmail Hanoğlu, Yrd. Doç. Dr. Kurtul Gülenç, Yrd. Doç. Dr. Halil Kayıkçı, Yrd. Doç. Dr. Adem Sağır, Dr. Funda Günsoy Kaya, Dr. Hüseyin Aydoğdu, Arş. Gör. Banu Alan Sümer, Arş. Gör. Esat Burak Şaman, Arş. Gör. Mustafa Yıldırım, Arş. Gör. Kudret Aras, Yks. Lis. Öğr. Gamze Canpolat ve lisans öğrencileri Hacer Ceren, Kadriye Hoşgör, Ozan Doğan, ve Kimya Bardakçı katıldı. Sempozyumda “Aydınlanma Nedir?”, “Aydınlanma ve Bilim”, “Aydınlanmadan Küreselleşmeye Bilgi Değer İktidar İlişkileri: İslam Demokrasi ve Özgürlük Üzerine Tartışma.”, “Çağımızın Sorunları, Demokrasiye Yapılan Eleştiriler ve Yeni Arayışlar”, “İnsan Hakları Açısından Aydınlanmanın Önemi”, “Aydınlanmanın Muhafazakâr Eleştirisi”, “Akıl-Kavram İlişkiselliğinde Bugünü Yeniden Anlamaya Doğru”, “Türkiye Demokrasisinin Gelişiminde Aydınlanmacı Tutumdan Postmodernist Tutumlara Evrilmenin Sağladığı Aidiyet Olanakları”, “İslam’da Çağdaş Aydınlanmacı Söylemler: Negatif Özgürlük Açısından Bir Değerlendirme” gibi konular bazı tebliğ başlıkları arasında yer aldı.

Katılımcılar tebliğlerini sempozyumdan yaklaşık bir ay önce gönderdiler. Değerli ve tecrübeli felsefeci öğretim üyesi hocalarımız ise bu tebliğleri otuz dakikalık müzakerelerle değerlendirdiler. Bu şekilde genç akademisyenler, yaptıkları çalışmalarla ilgili eleştiri ve yorumlarla tebliğlerini değerlendirme fırsatı bulmuş oldular. Her sempozyumda olması gereken fakat çoğunlukla karşılaşmadığımız müzakerelerin *İlgaz Felsefe Günleri*’nde oldukça önemsendiği dikkat çekmektedir. “Aydınlanma-Din-Demokrasi” başlığıyla gerçekleştirilen *II. İlgaz Felsefe Günleri Sempozyumu*’nun bildirimlerini kitap haline getirmeyi yine Otto Yayınları üstlenerek sempozyuma önemli bir katkıda bulunmuş oldu.

Sempozyuma katılımcıların yanı sıra dinleyici olarak farklı üniversitelerden öğretim üyeleri, araştırma görevlileri, doktora, yüksek lisans ve lisans öğrencileri de katılma fırsatı buldular. Ayrıca sempozyumu düzenleyen üç

üniversitenin öğrencilerinin de yoğun ilgi gösterdikleri dikkat çekti. Sempozyumun Çankırı bölümünde katılımın oldukça yüksek olduğu gözlemlendi. Bu da sempozyum düzenleyicilerinin emeklerinin karşılığını aldıklarını ve alacaklarını göstermesi bakımından önemli bir gösterge oldu.

Önceki yılda olduğu gibi bu yıl da değerlendirme toplantısı yapan sempozyum düzenleme kurulu, önümüzdeki yıl gerçekleştirilecek olan III. Ilgaz Felsefe Günleri için “Felsefe Gözüyle Kişi, Aile ve Toplum” konusunun işlenmesine karar verdi. Böylece Ilgaz Felsefe Günleri, temel misyonu olan yaşamın içerisindeki sorun veya konuları işlemeye devam etmiş olacaktır. III. Ilgaz Felsefe Günleri 2012 yılının Ekim ayı içerisinde gerçekleştirilecektir. Sempozyum ile ilgili tüm bilgiler www.ilgazfelsefegunleri.com adresinden edinilebilir.

SEMİNER TANITIMI

Reşad İLYASOV *

Rusya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü ve Bağımsız Devletler Topluluğu(BDT) Sosyal Dayanışma ve İşbirliği Vakfı (IFESCO) tarafından 20-25 Haziran 2011 tarihlerinde Bağımsız Devletler Topluluğu'nun 20. yıl kuruluş nedeniyle Moskova'da Felsefe, Politika ve Kültür konulu "Genç Filozof Okulu" adı altında seminerler yapıldı. Bu seminerlere BDT'den davet edilmiş felsefe üze öğrenci, genç araştırmacı ve profesörler katıldı. Seminerler güzel bir mekanda, Moskova şehri'nde, Rusya Federasyonu Cumhurbaşkanlığı'na bağlı "Voskresenskoe" misafirhanesi'nde yapıldı.

Sözkonusu seminerler, BDT arasında bilimsel ilişki, işbirliği ve kültürel geleneğin muhafaza edilerek geliştirilmesi amacını taşıyordu. "Genç Filozof Okulu" adı altında yapılan bu seminerler uzun vadeli perspektifte BDT ülkeleri arasında ortak bilimsel ağın ve ilişkilerin oluşturulması için zemin hazırlamaktadır.

Seminerler'de Azerbaycan tarafını, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü Başkanı Prof. Dr. İlham Memmedzade, Başkan Yardımcısı Dr. Roida Rzayeva, Genç Araştırmacılar Kurulu Başkanı Dr. Radif Mustafayev, Etik Bölüm araştırmacıları'ndan Dr. Vüsale Hacıyeva ve Dr. Reşad İlyasov temsil ettiler.

20.06.2011 tarihi'nde "Voskresenskoe" misafirhanesi'nin konferans salonu'nda Rusya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü Başkanı Prof. Dr. A.Hüseynov açılış konuşması yaptı. Daha sonra Prof. Dr. İlham Memmedzade, Prof.Dr. Erih Solovev, Prof. Dr. Vadim Mejuev ve Prof. Dr. Sergey Nikolski katılımcılara hoş geldiniz diyerek sözkonusu seminerlerin BDT ülkeleri arasında bilimsel-kültürel ilişkilerin gelişimi ve güçlenmesi için önemli katkı sağlayacağını belirttiler.

Genç Filozof Okulu'nda ilk seminer konuşmasını Prof. Dr.A.Hüseynov "Etik ve Politik: Aristo'nun Öğretileri" konusunda yaptı. Hüseynov, etik ve politika'nın direkt ilişki içinde olduklarını belirterek her bir siyasi davranışın kendisi için etik neden arama gayretinde olduğunu söyledi. Örneğin, Tohtamış Moskova'yı, İvan Grozni Nijni Novogorodu, Amerikan Cumhurbaşkanı Truman Nagasaki ve Hiroşima'yı bombalarken kendilerinin adaletli ve haklı

* Dr, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Felsefe, Sosyoloji Ve Hukuk Enstitüsü

olduklarını düşünerek bunu yapmışlardır. Hüseyinov, Aristo`ya istinat ederek her hangi bir objenin insan için bazen amaç, bazen ise araç ola bileceğini ifade etti. Bu anlamda mutluluk en üstün ülküdür. Bizzat hayır işler yapmak insanı bu ülkeye götürmektedir. Bu nedenle Aristo politika`yı etiğin devamı olarak görmekte ve etiği en yüksek seviyede yapılan politika bilimi olarak değerlendirmektedir. Konu ile ilgili olarak ciddi sorular soruldu ve konuşma sorularla daha da dinleyiciler için anlaşılır hale geldi.

Seminerin ikinci konuşmacısı olarak Prof. Dr. İlham Memmedzade “Felsefe`nin Önemi” konusunda tebliğ sundu. Memmedzade, felsefe ile uğraşan her bir şahsın bu soruyla yola çıktığını ve öncelikle bu konun cevaplanması gerektiğini belirtti. Ona göre çağdaş dönemde milli kimlik ve evrensel değerler bağlamında felsefenin önemi daha da artmaktadır. Tebliğ, “Genç Filozof Okulu”nun mahiyetine uygun olarak felsefenin önemi konusunda genç araştırmacılar açısından ufuk açıcı oldu.

Seminerler`in 2. gününde Prof. Dr. Vadim Mejuev “Kültür Sistemi`nde Felsefe”adlı tebliğ sundu. Mejuev, XVIII yüzyıl`da doğa felsefesi`nin, XIX yüzyıl`da tarih`in, XX yüzyıl`da ise kültür`ün etkin olduğunu ifade ederek felsefe`nin bu bağlamda kültür`ün kurucu öğelerinden biri olarak özgürlük ve eleştiriye dayandığını belirtti. Bu anlamda felsefe`nin amacı bizleri daha da özgür kılmaktır. Mejuev`in tebliği ile ilgili olarak genç katılımcılar`dan önemli sorular geldi ve konu sorularla daha da anlaşılır hale geldi.

2.konuşmacı olarak Rusya Felsefe Enstitüsü Etik Bölüm Başkanı Prof. Dr.Ruben Apresyan “Etik Araştırmalar`da Metodoloji” adlı tebliğ sundu. Apresyan, normatif etik kuralların pratik hayatta bazen geçerli olmadığını belirterek konuya fonksiyonel açıdan yaklaşılması gerektiğini ifade etti. O, bu anlamda Kant`ın etik anlayışının ``müzelik`` olduğunu savundu. Konu etrafında ciddi sorular soruldu ve müzakereler yapıldı.

Öğleden sonra Rusya Felsefe Enstitüsü Başkan Yardımcısı Prof.Dr. Sergey Nikolski “Rus Dünya Görüşü:XIX.Yüzyıl Klasik Edebiyatın Anlamı ve Değeri” adlı tebliğini sundu. Nikolski`ye göre XIX. Yüzyıl`da Rus dünya görüşü ve felsefesi edebi yapıtlarda daha detaylı biçimde bulunmaktadır. Bu anlamda XIX. Yüzyıl`da ortaya çıkan edebi yapıtlar felsefe tarihi açısından çok önemlidir.

Ukrayna Ulusal Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü`nden Prof. Dr. Viktor Malahov “`İnsanca` Demek Ne Anlama Gelmektedir?: İletişim Felsefesi`nin Çağdaş Problemleri” tebliğini sundu. Malahov, felsefe`nin bir direniş mahiyeti taşıdığını söyleyerek ilişkilerde ortaya çıkan kötülüğün insanı kendi kendine yabancılaştırdığını belirtti. O, insanların hareketlerine her zaman etik neden ara-

dıklarını, Dostoyevski`de vicdanın Tanrı`nın sesi, Kant`da ise aklın sesi olduğun ifade ederek tebliğini tamamladı.

Haziran 22`de Rusya Felsefe Enstitüsü Batı Felsefe Tarihi Kürsüsü üyesi Prof. Dr. Erih Solevev “Ahlak ve Hukuk: İ.Kant`ın Projesi” adlı tebliğini sundu. Solovev, Kant`ın yaşadığı dönemi postreformist dönem gibi görerek Kant`ın etik idealizmi`nin ifade olunduğu en önemli eser 1795. yılda yayınlanan “Ebedi Barışa Doğru” eseridir. Sözkonusu eserde yer yüzünü cennete değil, cehenne- me dönüştürmemek ilkesini savunan Kant, Solovev`e göre cumhuriyetçiliği de- mokrasi ile aynı tutmuştur. Tebliğci, Kant`ın düşünce sisteminde devlet ve hu- kuk ilişkisinin önemli olduğunu belirterek onun metafizik dualizminde bunun yer aldığını söyledi. Şöyle ki Kant`a göre hukuk, aşkın (noumen) alana aittir. Solevev, Kant`ı felsefi liberalizmin üyesi olarak değerlendirdi.

Günün 2.tebliğini Azerbaycan Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü Başkan Yardımcısı Dr. Roida Rzayeva “Çağdaşlığın Sesi: Küreselleşme ve Modernleşme” konusunda sundu. Rzayeva, tebliğinde küreselleşme`nin uy- garlık ile, modernleşmeyi ise kültürle ilişkisini kurdu. Bu anlamda Rzayeva, küreselleşme`nin aynı zamanda olumsuz yönlerine dikkat çekti. Konuşmacı postmodern felsefeye değinerek laiklik bağlamında dinin de fonksiyonunu tas- vir ve tahlil etti.

23 Haziran`da ilk konuşmacı olarak Ukrayna Felsefe Enstitüsü Etik ve Estetik Bölüm Başkanı Evgeniy Bıtritskiy “Kültürel Kimlik`te Yerellik ve Evrensellik” konulu tebliğini sundu. Bıtritskiy`e göre klasik anlamda kimlik anlayışı yeterli değildir. Çünkü çağdaş dönemde “ben kimim” değil, “biz ki- miz” sorusu önem taşımaktadır. Nitekim “bizler” bu anlamda kimliklerden bahs ediyoruz.

Diğer konuşmacı ise Beyaz Rusya Ulusal Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü araştırmacısı Dr. İrina Mihieva “Bilişim Toplumu`nun Etik Temel- leri: Felsefi-Kültürel Tahlil” konulu tebliğini sundu. Mihieva, bilişim toplumu- nun üç özelliği olduğunu belirtti. İki özellikler`den birisi teknolojinin överken, diğeri bunun insanın sonunu getireceğini savunmaktadır. Mihieva`ya göre son görüş daha tutarlıdır; bu bilişim etiğidir. O bilgisayar etiği, bilişim felsefesi ve gazetecilik etiğinin konuyla direkt ilgisi olduğunu belirtti.

Tacikistan Ulusal Bilimler Akademisi Felsefe, Siyaset ve Hukuk Ens- titüsü Sosyal Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Kurban Giyev ve Prof. Dr. Polat Şozimov “Çağdaş Tacikistan`da Kimlik ve Sosyal Değişimler: Te- ori ve Sosyal Pratik” sunumunu yaptılar. Her iki konuşmacı`ya göre Tacik halkı, çağdaş tarihinin zor dönemini yaşamasına rağmen milli kimlik, devlet olma ve din siyaseti konusunda önemli aşamaları geçmektedir. Şozimov, şuan

Tacikistan`ın pan-türkist ve pan-islamist tehlike altında (hatta o bunu “ontoloji korku” diye isimlendirdi) dış ve iç siyasetini belirlediğini ifade etti. Bu anlamda Sovyetler Birliği`nde Tacikistan`ın pan-türkist eğilimleri zayıflatmak için oluşturulduğu`nun altını çizdi. Çağdaş dönemde ise Tacikistan`da islamcı gruplar etkinlik göstermektedir. Devlet ise hem milli, hem de dini değerleri ön plana çıkartarak bunları ortak bir nokta`da buluşturmaya gayret etmektedir. Diğer bir Tacik araştırmacı Dr. Zebiniso İsgenderova “Sosyal Ülkü Problemi:Tarih ve Çağdaşlık” tebliğini sundu.

Son iki günde, yani 24 ve 25 Haziran`da Beyaz Rusya Felsefe Enstitüsü araştırmacısı Dr. Nataliya Kutuzova “Avrupa Perspektifi`nde Beyaz Rusya`nın Felsefi Düşüncesi: Tarih ve Çağdaşlık” adlı sunumunu, Ermenistan Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü araştırmacısı Dr. Emil Orduhanyan “Siyasi İletişim Aracı Olarak Politik Söylem”, Dr. Ayk Sukiasyan “Bilişim Toplumu: Sosyal-Politik İçerik” konulu tebliğler sundular.

Genç Filozof Okulu seminerleri`nin son konuşmacısı Rusya Felsefe Enstitüsü Sosyal ve Siyasi Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Aliksey Kara-Murza`nın “Eski Sovyetler Birliği`nde Kültürel Kimlik Arayışları” konulu tebliği oldu. Kara-Murza, tüm Eski Sovyet ülkelerinin son 20 yıl`da kimlik arayışı içinde olduğunu belirterek milli ve manevi değerlerin sözkonusu kimliğin oluşumunda önemli etken olduğunu ifade etti. O Arjantin gibi bazı ülkelerin Avrupa`lı değerleri benimseyerek kendi kimliklerini oluşturduğunu örnek göstererek kimlik seçiminde bulunma`nın modern zamanlarda tarihsel-coğrafi temelleri kalmadığının altını çizdi.

Seminer sonunda “Genç Filozof Okulu” katılımcılarına birer sertifika verildi. Akşama doğru tüm katılımcılar kendi folklor ve milli kültürlerini temsil eden şiir, şarkı ve dans gösterisini sunarak entelektüel toplantıyı güzel performanslarıyla sonlandırdılar.

BDT`nin 20. yıl kuruluş nedeniyle yapılan bu seminerler, sözkonusu ülkeler arasında felsefi ve kültürel ilişkilerin gençler bazında daha da güçlenmesi hedefini taşıyordu. Türk devletleri arasında böyle bir felsefi-kültürel işbirliği ve ilişki`nin yapılması da ortak değerlerimiz açısından son derece elzemdir.

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

cturer@ankara.edu.tr

korla@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.