

Felsefe

- Mevlüt ALBAYRAK- Eylemini Kendi Olarak Sanatsal Kılmak
Kemaleddin TAŞ/Tarık GÜVENDİ-Din ve Dünyevileşme Bağlamında Türk
Toplumunda Tarikat ve Cemaatler
Metin YASA- Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları
Üzerine Teolojik Kısa Bir Sorğu
Nurten KİRİŞ YILMAZ- Pandemi Karşısında 'Maske' Takan İnsan
Şükrü Mert ÜNAL/ Kevser ÇELİK-M. Heidegger'in Onto-teoloji Kitiği
Bağlamında *Causa Sui* Olarak Tanrı
Muhammed KARAMOLLA- Eleştirel Teori ve Dil

Felsefe & Teoloji

Sayı :34

Mart 2020



(Print) ISSN: 1302 – 8898
(Online) ISSN: 2148 – 7162

Sayı :34
Mart
2020

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

34. sayı

Mart (March), 2020

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.

Üç Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Quarterly Refereed Academic Journal

Dergimizin tarandığı indeksler:

The Philosopher's Index, European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS), Academic Resource Index (ResearchBib), Advanced Science Index (ASI), Directory of Research Journals Indexing (DRJI), International Institute of Organized Research (I2OR), International Scientific Indexing (ISI), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Index Copernicus (ICI), Scholar Article Journal Index (SAJI), Scientific Indexing Services (SIS), Academic Journal Index, Cosmos Impact Factor, Citefactor, EuroPub, Journal Factor

(Print) ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Mart 2020/ 34. Sayı

Basım tarihi: 01.03.2021

Yayın Yönetmeni/ Editor in Chief

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Yayın Editörü /Editor

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

Yayın Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Muhammed TOPRAK

Kapak Tasarımı

İlknur AKYOL

İç Düzen / Desing

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Kapak Fotoğrafi / Cover Photo

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contacs

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu Kampüsü, Fen
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 32260 Çünür/
Isparta

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Ün.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. M. Fatih DOĞRUCAN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan Üni.)

Hakem ve Danışman Kurulu/ Advisory

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Ün.)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN (Yıldız Teknik Üni.)

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üni.)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Emekli Öğr. Üyesi)

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN (Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN (Mehmet Akif Ersoy Üni.)

Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üni.)

Prof. Dr. Şamil ÖÇAL (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM (KTO Karatay Üni.)

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. John B. COBB (Claremont School of Theology)

Prof. Dr. David R. GRIFFIN (Claremont School of Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR (California State Üni.)

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

tabula rasa hakemli bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayınına aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayımlanmasın iade edilemez.

İçindekiler

Eylemini Kendi Olarak Sanatsal Kılmak.....	5
Mevlüt ALBAYRAK	
Din Ve Dünyevileşme Bağlamında Türk Toplumunda Tarikat Ve Cemaatler	16
Kemaleddin TAŞ/ Tarık GÜVENDİ	
Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Kısa Bir Sorgu	29
Metin YASA	
Pandemi Karşısında 'Maske' Takan İnsan	35
Nurten KİRİŞ YILMAZ	
M. Heidegger'in Onto-Teoloji Kritiği Bağlamında <i>Causa Sui</i> Olarak Tanrı.....	53
Ş. Mert ÜNAL/ Kevser ÇELİK	
Eleştirel Teori Ve Dil.....	64
Muhammed KARAMOLLA	

Editör'den...

“Dünya sürekli hareket halinde olan ve sürekli gelişen, değişen bir yerdir.”

Alfred North Whitehead

Whitehead'in bu sözü ile günümüzdeki değişimlerin farkına varmaktayız. Baktığımızda dünyamız, değişen ve sürekli hareket halinde olan bir yerdir. Günümüzde Covid-19 salgını, tüm canlıların yanı sıra özellikle insan üzerinde büyük bir değişime sebep olmuştur. Bu salgın ile her zaman yaşadığımız sosyal yaşamımız sınırlandırılmış ve insan yeni bir yaşam tarzına sahip olmuştur. İnsan, değerlerinde, geleneklerinde ve böylece sahip olduğu tüm maddi ve manevi varlığında bu yeni yaşam tarzını derinden hissetmiştir. Böyle bir deneyimle insan, sahip olduğu ilk değerini önce yaşamak ve başkasına zarar vermemek olduğunu anlamıştır. Büyüklerini ziyaret eden küçükler, salgın sebebiyle bunun büyüklerine zarar vereceği bilincine sahip olmuştur. Önceleri, sağlığın her şeyden önce geldiği herkesin ağızındaydı ancak bu kez insan bunu deneyimleyerek farkına vardı. Söz konusu insan, birçok düşünür ve filozofun da dediği gibi sosyal bir Varlık'tır. Ama salgınla birlikte böyle bir varlık olarak insan olarak sosyalleşmesine ara vermek zorunda kaldı. Sosyal hayattan, bireysel hayata hızlı bir şekilde geçiş yaptı. 'Pandemi'nin insanı, artık bu yeni yaşam tarzına alışmaya başladı. Pandemi sonrasında da daha önceki insana geri dönmeyeceğini kim bilebilir? Whitehead'in değişimi vurgulayan yukarıdaki sözüyle, bizim ilerleyen zamanlarda daha başka olaylarla karşılaşp daha farklı alışkanlıklar elde edeceğimizi anımsattığı söylenebilir. İnsan gelecek değişimlere, süreklilik ve süreç içinde yine bir şekilde uyum sağlayacaktır. Zira, Herakleitos'un da söylediği gibi her şey akıp-gitmektedir (*panta rhei*) ve var olan hiçbir şey durağan kalmayacaktır. Hayatımızın hangi tarafına bakarsak bakalım sürekli bir değişim olduğunu ve bir değişim içinde olduğumuzu göreceğiz.

tabula rasa yeni bir sayıyla karşınızda. Bu sayıda ilk olarak Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK'ın kaleminden “Eylemini Kendi Olarak Sanatsal Kılmak” adlı çalışmasıyla karşınızdayız. Bu sayıda yer alan bir başka çalışmada Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ ve Tarık GÜVENDİ'nin “Din ve Dünyevileşme Bağlamında Türk Toplumunda Tarikat ve Cemaatler” adlı makalesi; Prof. Dr. Metin Yasa'nın “Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Kısa Bir Sorgu” adlı çalışması; Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ'ın “Pandemi Karşısında 'Maske' Takan İnsan” adlı makalesi; Arş. Gör Ş. Mert ÜNAL ve Doç. Dr. Kevser ÇELİK'in “M. Heidegger'in Onto-teoloji Kritiği Bağlamında *Causa Sui* Olarak Tanrı” adlı makalesi; Muhammed KARAMOLLA'nın “Eleştirel Teori ve Dil” adlı makalesi yer almaktadır.

Yeni sayıda tekrar buluşmak dileğiyle...

Editör Yardımcıları

Eyüp Can Yüksel & Muhammed Toprak

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:08.01.2021 Kabul/Accepted:12.02.2021 Online Yayın/ Online Published: 01.03.2021

Eylemini Kendi Olarak Sanatsal Kılmak

Mevlüt Albayrak*

Özet

Modern hayatın durdurulamaz hızı karşısında insan değerleri, dünya adını alan bağımsız değer alanlarıyla özdeşleştirilebilir mi? Bu hız değer yüklü ideaları, evirerek her bir şeyi, her bir öznel çabayı ve her bir evrensel niyeti, özdeşleştirerek değersiz mi kılmaktadır? Kime ve neye göre hareket ederek hayata kendimiz olarak cevaplar sunabiliriz? Dahası hayat bizden nasıl bir cevap bekler?

Anahtar Kelimeler: Sanat, Teori, değer, Pascal, Tolstoy, Kur'an.

To Make Her/His Own Action Artistic As Her/His Own

Abstract

In relation to the unstoppable on the trot of modern secular life, can human values be identified with independent value fields that take the world name? Does this rapidity make value-laden unimportant ideas by identifying each entity, each subjective effort, each universal spirit/faith by inverting? Based on whom and what can we offer answers to life as ourselves? Can one build a universal "art and a theory" based on the world of belief?

Key Words: Art, Theory, Pascal, Tolstoy, Qur'an.

"Din, bizzat insanın kendine ve şeylerin tabiatında sürekli olan varlıklara bağlı olduğu süreçe, içsel hayatın sanat ve teorisidir."¹

* Prof. Dr., SDU Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık ABD, mevlutalbayrak@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0001-5967-6783

¹ Whitehead, A. N., (2019) Oluşan Din (Çev. Mevlüt Albayrak), Ankara: Fol, s. 60.

Uzunca bir süredir, Müslüman okur-yazar kesiminden “neden geri kaldık” tarzı sorular pek duyulmuyor. Büyük olasılıkla kapitalist dünyada aktif olarak yer bulmak, bu tür soruları anlamsızlaştırıyor. Çünkü artık Müslüman dünyanın da onlar gibi her şeyi var.

Her şeyi olmak, her şeye sahip olmak, her şeyi olanlarla aynı düzeyde ve anlamda eşit bir yaşam sunar mı? Hiçbir şeyi olmayanların çok olduğu bir dünyada, her şeyi olmak, olmak fiilinin eylem biçimini de eşitler mi? Bu tür bir eşitleme de bir dünya ideline sahip olmak fiilini nesnesiz bir anlamsızlığa büründürür mü? Dahası bürünmüş olan bu şey, kendini bu bürünmüş-lük haliyle nasıl hakikat olarak bir hak iddiasında bulunabilir?

Çimme haftasından düş gününe geçişim, doğaya ağır bir yük getirecek olmasına rağmen, benim ben olarak gelişim ve dönüşümüm hakkında birçok şey söyler. Hayatıma dahil olmuş olan her ne varsa bundan muaf tutulamaz. Hayatımın bir bölümünü oluşturan dini inancım ve onun temel ilkeleri de buna dâhildir. Akademik öğretimim, öğretimimin temel referanslarını dikkate almayı bir düşünce formu olarak bende içselleştirmiştir. Kur’an bir bütün olarak okunmaya ve okuyanın zamanı üzerinden anlam kazanmaya başladığında, metnin bir dönemin dili ve kültürü olmanın yanı sıra o dönemin anlaması ve uygulaması gereken bir metin olduğu kavranacaktır. Metni her bir okuyanın farklı ve benzeşmez dünyalar kurma çabaları, okumaya başladıkları anda durdukları yerle bağlantılı bir eylemi imler. Sıklıkla ifade ettiğim gibi amacım müfessirlik değildir, teknik olarak da metne bir şeyler söyletme çabası içinde değilim. Amacım anlamaya çalışarak okuduğum metnin bana ne söylediği üzerine bir eylem geliştirmektir. Bu eylem nesneleştirmesidir, fakat metnin söylemediğin bir nesneleştirme değildir.

Bugün içinde yaşadığımız coğrafyada zevksiz bir dünya inşa etmenin zihinsel arka planında olanın sorgulanması elzem görünmektedir. Sosyo-politik yapının oluşumunda bu arkaplan, kendini nasıl olup da dinsel bir metnin inşa edici gücünden bağımsız olarak ele alınabildiğine dikkat çekmek istiyorum. Metin hiçbir şekilde okuyanın olduğu hali ve okuyanın zamanını dışarıda tutmaz, tutamaz.

Aynı dünyanın içinden “insan temelli” bakış serdetmiş olan Blaise Pascal (1623-1662) matematikçi yönünden olsa gerek, matematikçiliği imanı için bir engel oluşturmaz, teori-pratik ilişkisini, ya da benin nesne ile olan ve nesne ile ben’in ilişkisini hoş bir formülasyon içinde sunmaktadır.

Güçlü ya da zayıf olsun, doğamız ile hoşumuza giden nesne arasındaki bir ilişkiden ibaret olan belirli bir çekicilik ve güzellik modeli vardır.

Bu modele uyan her şey hoşumuza gider: bir ev, bir şarkı, söylev, beyit, düzyazı, kadın, kuş, ırmak, ağaç, oda, giysi vs.

Bu modele uymayan her şey zevk sahibi insan için nahoştur.

Ve bu modele uygun yapılmış bir ev ile bir şarkı arasında mükemmel bir oran ve orantı vardır, her ikisi de kendi tarzında söz konusu eşsiz modelle uyumludurlar. Aynı şekilde, kötü bir modele uyan şeyler arasında da benzerlik vardır ve bu benzerlik kötü modelin eşsiz, tek olmasından kaynaklanmaz; zira kötü modeller sayıca sosuzdur. Ancak örneğin, hangi kötü modele göre kurulmuş olursa olsun kötü bir şiir ile yine kötü modele göre giyinmiş bir kadın arasında tam bir benzerlik vardır.

Yapmacık bir şiirin ne kadar saçma sapan bir şey olduğunu daha iyi kavramak için yapılacak en iyi şey onun doğasını ve modelini düşünmek, sonra da, o modele göre bir kadını veya o modele göre inşa edilmiş bir evi hayal etmektir.²

Karşımızda duran her ne ise onun çekim alanına gireriz ya da ondan uzaklaşırız. Bu bizim doğrudan olduğumuz şeyin bir göstergesidir. Bu durum ben’de olanla birlikte eyleme geçer. Hoşumuza giden şey, yani nesne ve bizim alaka alanımıza giren her ne ise, insan ve

² Pascal, Blaise (2017) Düşünceler (Çev. Devrim Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., [32], s. 13-4.

diğer canlılar, bir modelden hareketle değer bulmaktadır. Dini metin salt bir duygu yaratımına kaynaklık etmez, o aynı zamanda bir Düşünce edimine ve o edimin rasyonel çıkarımlarıyla örtüşen uygulamalarına rehberlik eder. Hıristiyanlık dini ortaya çıktığı zaman diliminde antik mirasa sahip olanlar, onun anlaşılmasında ellerindeki mirasın değerini keşfe yönelmişlerdir. Bu da hayatın doğal serüveni olan alanlar arasındaki mevcut birbirini tamamlayıcı niteliğinin keşfine neden olacaktır. Özellikle Türk düşünürler, bunu felsefe ve din arasındaki uyuma göre açıklamaya çalışmışlardır. Bu konuda farklı düşünenler olsa da, mesela, bilindik isimler oldukları için, Razi ve Ravandi, bu tamamen bir değerinin lehine ya da aleyhine kanlı bıçaklı bir çatışmaya yol açmamıştır. İslam dininin temel kaynağı olarak Kur'an, dünyanın ihtişamını çağrıştıran ve gösteren bir imar biçimine karşı bir tezle varlık sergiler. Bunda o dönemin çöl geleneğinin kavramsal ve fiili dünyasının yönlendirici gücü baskındır. Din bir yerin ve bir zamanın akışı içinde kendini gösterir. Bir yerde olmayan hiçbir şey hakkında konuşamayız. İhtişamı sergileme olarak hayat, bozulmayı imler. Çünkü her bir olması gerekenin olması gereken durumu, ihtişamın özü gereği diğer şeylerden çok farklı durmayı ve görünmeyi çağrıştırır. Bu tür bir ötekileştirme, ilahi yasa ve serüvene karşı sonuçları kestirilemeyen bir diyalektik ortaya çıkarır. İman ihtişamın ve gösterişin karşıt düzenleyicisidir. Kur'an'da yer alan Ad, Semud, Lud, Firavun Mısır'ı ve başlangıçtaki Nuh örnekleri, gösterişin insan-doğa ilişkisinde nasıl bir sonuca yol açmış olduğunun deneyimleridir. Bu anlatıların hiçbirine anlam sorunu yoktur ve düz bir nesir tarzında olan ve olabilecek olana bağlanarak aktarılır. Anlaması çok kolaydır, buradadır ve her zaman yer yerde değişik adlarla kendini seslendirir, fotoğraflar. Önce seslendirir sonra fotoğraflar. Bu fotoğraflama, "hoşumuza giden" her ne ise onun yönlendirmesine kapılıp-gitmek değildir. Varoluşun bağlantısallığı içinde güzel ve çekici olanın evrensel paylaşımına açık, bir paylaşımı ilke ya da model haline getirmenin basit göstergesidir. İşitilenin, gözle onaylanmasıdır.

Dünyanın imarı konusunda insanın kendi varoluşu ve kendini varlığa getiren Tanrısını unutmadan bir oluşum içinde olacaksa, bu da tüm kavram ve eylemlerde Tanrının varlığını ve ölümü, ölümden sonra gerçekleşecek ve dönüşü olmayan hayatı birincil ilke olarak onaylamakla mümkün olabilecektir. Bu salt bir söz dizimi olan "inandım," "inanıyorum," ifadelerini aşar. İnanmak eylemin bir şeyle, bir ilkeyle olan bağını açığa çıkarır.

Kant klasik metafiziğin ilgi alanında bir iman ilkesi olarak duran, tanrının varlığı, ölümsüzlük ve özgürlük sorularını "doğa incelemeleri" karşısında ortaya çıkan sorma biçimini dikkate alarak cevap alanının dışına bırakıyor. Bu bir reddetme değil, cevaplanmaya adanan zamanın bu tür sorulara karşılık gelebilecek hiçbir şeyi her bir insan tekine onaylatacak kadar belirgin olarak görünmediğini göstermektedir. Bu "ne işime yarayacak" sorusunu beraberinde getiren katı pozitivist tutumun gelebileceği noktayı önceden haber vermektir. Eagleton'un ifadesiyle, "Aydınlanma sadece bir dini felsefi metin değil, bir siyasi kültürdü," yargısıyla, işe yaramanın değersizliğini de hazırlamış gibi bir anlama neden oldu. Eagleton, "Roma'daki papadan yüz çevirenlerin, onun yerine Paris'teki insanlığın Büyük Rahibi'ne, August Comte'a akın etmeleri olası değildir,"³ diyerek bu katı dünyasalcı tutumun açık resminin serüvenini veriyor. Deneyim dünyamızda yeri olmayan, şeklinde katı bir tutum, doğal olarak bu işe yarama beklentisini de nesneleştirebilecek yollara çıkış arayabilecektir.

Buraya kadar haklı çıkma mücadelesi verilebilir. "Ne işime yarayacak" sorusu, aksine doğa bilimleri, bizden bazılarının ilmu't-tabi'a dedikleri şey, iman konusunda geçersiz açıklamalara yol açmıştır. Tehlike bu bilgilerin doğanın kendisini açması karşısında hakikat olarak kabul görmesi ve özgün hakikat olarak Tanrı'nın varlığının reddedilmesine kadar genişletilmiş olmasıdır. Şayet ben bu konularla uğraşıyorsam ve hiçbir şekilde de bunların varlığıyla ilgili işe yarar bir şey sunamıyorsam, bunların eylemlik hayatımda da hiçbir işe yaramayacağını söylemem pek makul değildir. İşe yarama, sonuççu bakış açısını haklı çıkaran

³ Eagleton, Tery (2014) Tanrı'nın Ölümü ve Kültür (Çev. Selin Ding İloğlu), İstanbul: Yordam Kitap, s. 25, 93.

bir söylemdir. Bu da inanmayı, bir yolda kendi belirlenmiş ilkelerin dışına atar. Uygulamada biz Tanrı'ya ihtiyaç duyarız, hem uygulamada, hem de uygulamayı meşrulaştıran kuramsallaştırma ya da rasyonelleştirme sürecinde. Bu da hemen onaylayabileceğimiz bir yargı değildir, çünkü hayatı kompartımanlı yaşamaya özendirilmiş bir kavrayıştan kurtulmak bir tercihi aşar ve bu da büyük bir bilişsel çabayı beraberinde getirir. Salt kuram, uygulamadan bağımsız düşünülemez. Salt kuram hayatın kendisi olabilir, bu da kuramın var ettiği şeyi hayattan bağımsız kılmaz. Neyin kuramı, “ne” üzerinden modellemedir. Modelimiz, herkesin gittiği yolu okuyarak tekrarlamak olabilir mi?

Zenginlik ve ihtişamın ululanması herhangi bir kurama dayandırılarak, hayatın amacı olarak sunulabilir. Her bir insan teki bu dünyada, dünyanın nimetlerini doyasıya yaşama hakkına sahiptir. Burada sorun olabilecek ya da itiraz kabul edecek nokta nerededir? Batı Hıristiyan düşüncesi, Fransızkenler ile Dominikenler arasındaki mücadeleyi bu ilkenin anlamına karşı geliştirmek için ortaya çıkmışlardır. İslam'ın serüvenlik tarihinde bu ayrımın bir tarafının modelini kişileşmiş örneklerde bulabiliriz, ancak yaygın bir onay değildir. Zenginlik bir isteme, yani, iradi bir olaydır ve her bir insan doğası bunu onaylar. Ancak dünya hayatında yapayalnız varlıklarımız gibi davranma ve hareket etme hakkını verir mi? Bunu bir hak olarak görüp, soruya evet deyinler olacaktır, bu da doğaldır. Dünya olduğu gibi tüm canlı varlıkların yurdu ise, bu yurdun tüm canlı varlıklara ait olacağı bilincini var eden itki, ya da içsel insan doğası dediğimiz bir şey mevcut değil midir? Elindeki varlığı bir lütf olarak görüp, o lütfu canlı kardeşleriyle paylaşmayı mümkün kılan dünyasal oluş, din ve insan doğasının zihinsel serüveniyle ortaya çıkan ortak deneyimlerin doğru kavranmasını kavrayan kirlenmemiş Akıl'dır.

Bu bizi bir sorunun açılımını kavramaya götürecektir. Bu inanma ya da inanmama durumundan bambaşka bir durumdur. Soru, Platon'un Yasalar'ın hemen başında sorduğu olgusal durumu bir başlangıç olarak açar. Yasalar, tanrıların işimi, yoksa insan Aklının işi mi? Tanrıların işi tarihsel deneyimdir, yani yaşanmışlıktır, başlangıçtaki olduğu gibi olana göre kendini konumlandırarak oluşa dâhil değildir. Amacım bu soruya cevap vermek değildir. Daha başka bir alan açarak ilerlemek istiyorum. Soru biraz daha bilindik deneyime dayalı olacaktır. Dinlerin vahyi kitaplarından birini okumuş olmak ya da okuyor olmak, bir insanın başka bir insana karşı davranışını olumlu olarak etkiler mi? Yazımın başında yer verdiğim Pascal'ın sözleri tekrar okunabilir. Ancak ben bu defa okumuş olmayı modern anlamına bakarak bu soruyu anlamaya çalışacağım. Bu sadece ve sadece bir metin tahlili değildir.

Soruları baştan alarak ilerleyelim. Bir kutsal kitabı okumuş olmak ve ona inanarak tekrarlamak, kendisi gibi olan birine karşı insani bir davranış geliştirmesine katkı sağlar mı? Tanrının buyruğu olan bir önermeyi ezbere okuyan ve anlamı konusunda hiçbir tereddüt yaşamayan biri, diğer birilerine nasıl davranmalıdır? Okuyor olmak ya da okumuş olmak, bilgi olması bakımından bir bilgi olarak kendini gösterebilir mi? Dahası okumak ile bilmek aynı şey midir?

Nesneleştirerek devam edebiliriz? Vahyi Kitapları, Eski Ahid ve Yeni Ahid'i, Kur'an'ı okuyan “din adamları” sınıfı tüm dünya insanlarına sevgi ve saygı duyguları ve eylemleri içinde ‘kardeşlerim’ diye sözü aşan bir eylem sergileyebilir mi? Müslümanların kitabı Kur'an'ı okuyan ve ondan kendince yeni çıkarımlara ulaşan biri, hangi insana sevgi ve şefkat duyguları besleyeceğine nasıl karar verebilir? Hangi insan adlandırması, kriteri inanma/inanmama ayrımıyla keskinleştirilebilir mi? Ya da dini bir metin hangi insan ayrımını hangi ölçütlere göre belirler? Sayısal bir sıralama, eksileri ve artılarıyla bir eylemin haklı ya da haksızlığını bize vermez. Önermeler üzerinden doğru ya da yanlış yargısına ulaşmak mümkündür. Ancak hayat ve yaşamakta olan şimdi, kolay birkaç önerme ve aforizmaya geçiştirilebilecek bir deneyim sunmamaktadır.

Şimdinin fotoğrafı tüm teknolojik ve bilişsel zenginliğe rağmen çok belirsizdir ve kendisini her bir şimdide yalanlayan bir görüntüyle sunmakta ısrar etmektedir. Bu tür bir

başlangıç cümlesi, fazlaca karamsar bulunabileceği gibi, birçok açıdan da sürekli olmanın hızından şikâyet etmeye yol açabilir. Belirsiz olmanın, kendinde bir anlamsızlaşma içermesinin yanı sıra bir olanağı da barındırdığını kabul ederim. Her bir yaşam anı, yaşayanın yaşam heyecanıyla bağlantılıdır. Bu da modeli ya da fotoğrafı anlamlı kılan bakışı yakalama tavrını belirler. İnsanın insana yönelik davranışı etik bir tartışmanın ötesinde, başka alanların dikkate alınmasını zorunlu kılar. İnsanın insana davranışı salt bir politik alanı aşan daha kutsal bir amacı betimlemedir. O'nun yüceliğini insan üzerinden genel bir yansıma olarak tasavvur etme, O'nun yaratıcı hakikatinin insanlık üzerinden kavranmasına götürebilir. İnsanlık, bu yolla, ululanan ve ihtişamıyla sergilenen her bir kandırıcı parıltıyı reddedebilir. Dinin sanat olarak kendini sergilemesi, sadece kendisiyle sınırlı ve kuşatılmış, yapma bir değer gösterisi değildir. Böyle bir yargı oluşturuca gücünü nereden almaktadır?

“Sadece merhametli olan insanlar arasında merhamet hakkında konuşulabilir.”⁴

Bu ara başlık, ya da alıntılanarak başlık yapılan bu yargı, kendi gibi olanı var etme ya da bulma edimini zorunlu kılar. “Sanat ve teori,” kendi olarak bu bulma çabasını davranış ya da genel insanlık yasası olarak sergileme fırsatı bulabilir.

Julen Benda, Türkçeye, *Aydınların İhaneti*⁵ adıyla çevrilmiş çalışmasında şu dikkat çekici olayı nakleder:

Tolstoy, orduya katıldığında subaylardan birinin, yürüyüşte sırayı bozduğu gerekçesiyle bir askeri dövüğüne tanık oluşunu anlatır. Tolstoy subaya der:

Kendin gibi bir insana bu şekilde davranmaktan utanmıyor musun? Hiç mi İncil okumadın?

Subay şöyle karşılık verir:

Peki, sen, hiç mi Ordu Tüzüğü okumadın?

Benda bu karşılıklı sorulara cevabın tek yanlı yankısının bir felaket olduğunu düşünür ve şunu yazar: “Bu sert yanıt, maddi olanın yönetimini ele geçirmeye çalışan tinsel insanın yüzüne bir şamar gibi inecektir daima. Bana ise, çok akıllıca bir yanıt gibi geliyor. İnsanları maddi şeyleri elde etmeye yöneltenlerin adalet ve insafla ihtiyacı yoktur.”

“Tinsel insan,” Tanrı'nın buyruklarını içeren okumanın ortaya çıkardığı bir insan tipidir. O bir öyle olması ve O'na göre olması beklenen ve istenendir. O hakikatin bedenleşmiş halidir. Yerdeki karıncanın varlığından ve yaşayabileceklerinden sorumludur. Okuduğu şeyin anlamını kavramış olanın “maneviyatını” temsil etme biçimi, “kendi için istediğini başkası için de isteme”ye açık olma durumu var eder. Ancak ordu tüzüğü bir yerin bildirim olarak, olması gereken yer olarak kabul edilirse, uygulanması da zorunlu olarak kendi alanıyla sınırlanmış olacaktır. Bu belirsizlik değil, orayla sınırlanmış bir görev tanımlamasının kutsal metnidir. Her iki metin de kulak, yani işitme merkezlidir. Emredersiniz ve işittim ve iman ettim.

Modelin ya da fotoğrafın belirsizliği ifadesi burada başka bir şeyin varlığına götürür ya da başka bir şeyin/lerin olabilmesine doğru düşünmeye yol açar. Hakikat kestirmeden ulaşılan bir yol sunmaz. Ordu tüzükleri politik yaşam ilkeleri gibi zengin uygulama alanları sunmaz. Askerlik yapanların genel mottosudur ve belki de iman ilkesi gibi tekrarladıkları şu cümledir: “bir sivil hayata geçeyim.” Ayrım, yaşanmadan belirtilemez.

Amacım, Benda'nın kitabına odaklanarak onun yorumunu tekrarlamak değil. İncil okuma ile Ordu Tüzüğü okuma arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Kilise değerlerine bağlı bir

⁴ Whitehead (2019): 70.

⁵ Benda, Julien (2017), *Aydınların İhaneti* (Çev. Cem Soydemir), Ankara: Doğu Batı, s. 9. Eserin özgün ismi La Trahison des clerecs'dir. Clerecs Türkçeye “aydınlr” olarak çevrilmiş. İçerik açısından bu fazla modern gelebilir. Kitabın mütercimi tarafından dipnotta bu duruma işaret edilmiş. Clerecs, “Dünya ile aşkın bir tarzda konuşanlar” anlamına gelmektedir.

dünya tasavvuru ile seküler, yani dünyasal aklın kurguladığı bir dünyasal tasavvur arasında kurulabilecek bağ, hangi insan eyleminde yer edebilir, ya da birlikte sergilenebilir? Bunun olanağı üzerine konuşmak zor olmasa gerektir. “Kendin gibi bir insana” ifadesi bir eşit olma durumu mu yoksa kendi gibi olana adil olmayı gerektiren bir ifade etme biçimi midir? Kulları arasında ayırım yapmayan, ama soy yönünden temiz olma gibi bir uygulamayı öven bir anlayış, nasıl olabilir de eşitlik üzerine bir değer var edebilir? Şimdiniz hızla ve değerleri zımparalayarak akıp gitmektedir. Bu hemen her düşünce edimi çabası içinde olan insan için geçerli bir tavidir. Dikkat edilirse, bu tavır alış, herkes için değil, düşünen insan betimlemesiyle sınırlandırılabilir. Çerçevesi çizilmiş bir alanın içinde kalarak olamı görmeye çalışanın durumu üzerine bir betimlemedir bu.

“Kendin gibi bir insana” derken, senin gibi yapamayan, ancak yapamadığı şeye göre değil olduğu şeye göre insan tanımlaması öne çıkarılmaktadır. Şimdinin insanı için, gibi olan adlandırmanın ötesine geçememektedir. Buna göre de “kendi gibi olma,” egemen tanımlamaya uygun olmayla özdeş olma anlamındadır.

Tolstoy, dünyasal olanı bilme ve bilici olanın olması durumunu, aşkınsal olandan ayrılmamış olmasını sorgulamaktadır. Batılı düşünme, dünyanın sınırları içine hapsedilmiş bir düşünce olmakla eleştirilir ya da doğru bulunup desteklenir. Kant’ın masum, fenomen-noumen ayrımı “Ordu Tüzüğü” ile Kutsal metin okumasının bilgisel yönünü de sınırlamış görünmektedir. Tabi bu yargı hemen kabul edilebilir bir durum da değildir. “Aklını kullanma cesareti,” sıradan bir sesleniş değildir ve Kutsal metin okumanın bilgisel boyutuna da herhangi bir sınır koymaz, o böyle bir şeye niyet etmiş olsa bile. Her bir yerin kuralı her bir yerin kural koyucusuna bırakılmıştır. Bir farkında olmama durumu olarak, farkında olma biçiminde her kesin kural koyuculuğunu onaylamıştır. Hepimiz o ya da bu şekilde tanrısal olanla özdeşleşmiş olmaya açık hale gelebiliriz.

Bilindik sıradan anlamıyla “Tanrı’nın hakkı ile Sezar’ın hakkı”nın teslim edilmesi, ya da her birinin yasaasının ayrılığının onaylanması, her an her yerde midir? Bir Müslüman bunu hemen reddedecektir. Her şey Tanrı’nın hakkıdır. İnanç ilkesi olarak doğru kabul edilebilir. Her şey O’nundur veya daha açık bir söylemle Her şey O’ndadır. Tanrının hakkı, görüneni aşar. Din temelde bir teslim olma ve teslim olanın buyruklarına göre yaşamaysa, eylemsel bütünlük açısından her iki Tüzük de örtüşebilir. Din, politik olanın teslimine mesafe çizer. Musa’nın fravun’u, İsa’nın Roma’sı ya da ferisileri, Muhammed’in pratikleriyle, sosyo-ekonomik hiyerarşide iyi konumda olan bedevi arapları, bu teslim olmaya karşı başkaldırıcı sergilerler. Her şey orada onlarla birlikte varlık bulur. Aşkın bir dil, kendi aşkın dillerine dayalı yaşamlarının doğasına uygun gelmemektedir. Din yaşar ve yaşatmanın dil yoluyla amacını belirler.

Kendi gibi olanların dünyasında İlahi metin okunmaması gereken bir kitap değildir, ancak okunması gerektiği duruma göre yeri belli olandır. “Ordu Tüzüğü” yasaları insan eliyle belli olanın tüzüğüdür ya da metnidir. Yasası ve kuralları Ben’ce yazılmıştır; Ben’ce yani doğanın insanı var etme biçimine göre, soru genel bir bilgilenmeye ve akabinde de merak yoluyla bilgilendirmeye kapı açar; ‘Hiç Tanrı’nın buyrukların içeren okumalar yaptınız mı?’ bir soru olmaktan çıkar ve doğrudan hayatın kendisiyle ilgili bir cevaba dönüşür. Yasa insanın koşullarına göre yasadır. İncil öznel olmaya açık bir kapı aralar ve isteğe bağlılık ilkesine dayanır. Burada metnin içeriği değil, söylenen, onun Tanrısal bir metin olarak beklentisidir. Bu isteğe bağlılık bir bilme ile tanımlanırsa, doğal olarak inanmayı dışarıda bırakacaktır. İnanıyor olmak bu anlamda bilme ile özdeş değildir. Tüzük, hayatı kendi Kurallarına göre yer bulanın yerinde biçimlenirken, İncil öznel olanın bireysel tercihi ile toplumsal dayatmanın sorgulamasız kabulünde yer bulur.

Bir insana, bir başka insan hiçbir şekilde ordu tüzüğündeki yazılanlara göre hem davranmamalıdır hem de davranmamalıdır. Neden? Çünkü tanrısal bir model üzerinden bir model sunar. “Fahşa olanın” reddi. Bu tam da insanın iç dünyasının düzeni ya da Tüzüğü

olarak kendinin tüm insanlık serüveninin onaylamasıdır. İstek, bir bilme edimini de öne çıkarır. Sırayı bozana nasıl davranacağını öğreten kitap, “Ordu Tüzüğü” okumaktan geçer. Dünyayı imar, bireysel varoluş dünyasını inşa ile başlar. Allah kelamını okumak da benzer şeyle başlayabilir. İnanmanın bedeli, inanmış olmaya doğru giden zorlu yolda başka inananlara kendini feda ederek yol açmaktır. İnsanlar arasında adaleti bozan ise hiçbir yaptırım olmayan İlahi metinleri okumaktan geçer. Organlar arasındaki uyum ve işlevsel bağlantı adaletin görünendir, nesnesidir.

Bu tartışma bizi çok öznel değerlendirmelerin çoğulluğunda boğar. “Şayet insanlar Allah’ın kitabını okumuş olsalardı, bugün hiçbir kötülük yaşanmazdı.” Bu hiçbir şey olmayana giden, yapmadan size söyleneni yapın! ilkesidir. Ya da “insanlar Tanrı adına yazılan metinler yüzünden sırayı bozmakta hiçbir sorun görmemektedir.” Çünkü o Tanrının tarafındadır.

Bu ve buna benzer karşıt yargı ya da yargı niteliğinde cümleleri çoğaltmak mümkündür. Tanrının kitabını bir prospektüs gibi okuma önerisi ya da zorlaması ile Tanrı’nın kitabını okuyan benlerin anlama yeteneklerini sorgulaması bir problem olarak hep şimdileşir. Her bir şimdileşme farklı prospektüslere gereksinim duyar. Model ya da fotoğrafın bulanıklığı da tam burada karşımıza soru olarak gelir. insanlık, ideal bir modelin özsel varisleridir.

Dünya fotoğrafında yer alan kendi gibi olan insana nasıl davranması gerektiğini öğreten metinler ile Tanrı adına ya da aşkın yasa koyucu adına konuşanların ayırt edilmeye çalışıldığı bir okumaya dönüşür. Her iki tüzük de, beni aşarak yeni bir benin yaratımında tek belirleyici güç olma savaşına girer.

“Dünya ile aşkın bir tarzda konuşanlar” bir ihanete yol açabilecek durumdaysa, bu da bir çalışma sınırları içinde bir sorun olarak ele alınarak anlatılacaktır.

Dünyasal olanım yasalarını koyan kendi insan olan, bir varoluş tavrı olarak bulunduğu yere göre kendini oluşturmaktadır. Kullandığım kelimeler herhangi bir şekilde modern felsefe kavramları bağlamında okunmamalıdır. Bir varoluş tavrı kendi gibi insan olanı kendi gibi olanın var ettiği kural ya da dönüşmüş yasaya göre ele alır. Kendini oluşturma da, ne bir tüzüğe bağlıdır ne de İlahi Kelam’ı okumaya. Her bir durumda o kendi olamayacak kadar bir oluşturma çabasının imlemesi içinde yer alır. Varoluş hiçbir şekilde tanrısal olanın varlığını onaylamak zorunda olmadığı gibi, tüzüğün varlığını da zorunlu bir yaşam ölçütü olarak kabul etmez. Her bir ne, kendi içinde başka ne’lere yol açacak güç ve imkândadır. Ben burada senin sırayı bozma tavrına karşı kendi sırayı bozma tavrımı sunabilecek içsel ve dışsal bir yapıya sahip olarak konuşabilme imkânına sahibimdir.

Tekrar okuyarak devam edelim. “Kendin gibi bir insana bu şekilde davranmaktan utanmıyor musun? Hiç mi İncil okumadın?”

Subay söyle karşılık verir:

“Peki, sen, hiç mi Ordu Tüzüğü okumadın?”

Evet, hiç okumadım. Belki de çok okudum. Ama sorun burada ne okuduğum değil, bulunduğum yerdir. Kant, bu bulunduğum yeri bilme yerim olarak göstermekle bir ihanete kapı açmıştır, diyebiliriz. Çünkü sorun, her iki alanı da aşan bir etik soruna kap açacak güçte bir dışa vurumdur. “[B]u şekilde davranmaktan utanmıyor musun?”

Davranmak ve utanmak. Bu iki kelime salt pratik bir tanımlama içine sıkıştırılabilir. Davranmak, etik bir alanı imler; yargılayıcının yargılama araçlarıdır. Utanmak bundan ayrı ele alınamaz. Utanmak fiilini, “onursuz sayılacak veya gülünç olacak bir duruma düşmekten üzüntü duymak, mahcup olmak” diye tanımlar Türkçe Sözlük.⁶ Buna göre soru ne okuduğum sorusundan uzaklaşır. Yani ne bildiğin sorunun dışına taşar. Politik bir varlık olarak davranmak: “bir kimseye veya bir şeye karşı belli tavır takınmak.” Ben olarak benin dışımda

⁶ Türkçe Sözlük (2011), Türk Dil Kurumu

olana karşı bilinen formda bir durum geliştirmek olarak tanımladığımda, ben o ne ise o şeyi yapmaya hazırlanmış biri olarak orda yer alırım. Davranmak orada olana karşı orada olmanın durumunu var eden şartlarla bir tutum geliştirme durumudur. “Okuduğuma göre eyliyorum,” “öğrendiğime göre davranıyorum.” “Evet biliyorum, o nedenle böyle konuştum ya da eyledim.” Okudum ve onayladım.” Kapitalizmin güven altına alma mottosu olarak okuma ve anlama, bana karşı borçlu ve yükümlü olduğunu bildiğini kendin onaylıyorsun, demektir. Buna göre tüzük okuma ile İncil okuma arasındaki ayrım okumanın anlam yumağından kaynaklanmamaktadır. Anlam, okumanın bireysel insan oluşundaki onayında ortaya çıkan şeyin davranışta yer bulmasıyla ilgili bir tavır alışa yol açmasıyla ortaya çıkar. Maddeye bulaşmış, kendi istenci dışında hızı yaşamaya zorlanmış şimdinin insanı, okuduğu şeyin anlamını yaşamındaki karşılığıyla örtüşen durum olarak onaylamaktadır. Bir yazı çözümlenebilir. Ancak o yazı neye işaret ediyor, sorusuna bir karşılık bulacak düzeyde açık ve seçik olmalıdır, kısaca herhangi bir yorumlamaya ve çoğul bakışların çözümlemesine kapalı tek bir onaya açık olmalıdır. “Sen Kur’an- kıraat ettin mi?” “Evet ben, Kuran’ı okudum, okuyorum.” Bir onay içermez, bu var olanın varlık bulduğu yerde kendisi olarak herhangi bir farklılığa açmaksızın tek bir biçimde seslendirmeyi ifade eder. Ses, söz olarak de hoş giden bir duygu olarak hissedilir. Orada olan, orada olanı orada olanlarla tekrarlamaktadır. Hiçbir devinim içermez demiyorum, ancak kendi içinde orada yaşanıp kalan bir hal oluşturur. Bir olay değeri olarak süreklilik sunmaz. Burada anlam fazlaca bir değer yükü taşımaz. Ses, gelir ve gider. Akıp giden şey, iz de bırakmaz. Çünkü hiçbir davranış biçimi geliştirmeye açık değildir. Sadece dinlendirir, sadece rahatlatır ve hatta kendi içinde sadece kendi gibi olarak sosyalleştirir. Dahası o bir aşama sonra politicus olur. Okumaktan kaynaklı ses, burada, okumayı içmeden Türkçede halk arasında kullanıldığı anlamda, "bir yere, bir şeye çağırmak, davet etmek anlamlarını aşamaz. Politicus da burada görünür. İnsan artık, tüzükle hareket edendir, ancak Kitab’ın üstünlüğünü de ses olarak onaylayandır. Bütünlük inşa edilemez, çünkü her bir onay yeniden bir inşa aşaması başlatacaktır.

Politicus olarak insan, dünyasalın ve madde biriktirmenin meşruiyetini de onaylayandır. Burada ortaya çıkan şey, sıradan insanın eğitilmiş insan ile özdeşleşmesi amdır. Şimdinin insanı Bir’inden çok uzaklara düşmüş olanı değil, Bir’in yerine geçeni idealleştirir. Madde her zaman olduğu gibi form değiştirerek yine şeytanlığını, yani kötülüğünü idealleştirmiş olur. Maddi olan, maddeye dayalı iktidarlarla taraftarlarını sırayı bozmayan kalabalıklara dönüştürür. Kalabalık bir şeyi çok iyi ‘bilen’dir. Çünkü var olan üzerine bilen değişmiştir. Sırayı bozmak, tüzük, yasa gereği dayacağı ve cezayı beraberinde getirir. Bu kalabalık bir başka şeyi keşfeder. Kendisini diğer insanlar karşısında, okumuş ve okuduğunu anlamış ve hatta onu yaşam ilkesi yapmış olanlara karşı da, düzeni, sırayı bozmayan kişiler, kişi değil, olarak bulmaya başlar. O buluş, onun keşfi değildir, ona sunulan bir lütuftur. Bu da onu herkesten farklı ve ayrıcalıklı yapar.⁷

Ordu tüzüğü seküler olanı, akıl çağının meşruiyetini onaylar ve kutsallaştırır. Yeni kutsal, aklıma uyması gereken şeye dönüşmüştür. İlahi Kelam, bireyle ve bireyin sınırlı sosyal çevresiyle sınırlı kalacaktır. Bu bir nakarattır ve hiçbir şekilde model olarak evrensel bir sanat ve evrensel bir teori inşa tem süreci başlatamaz. O tam bir politik destek ve değer yüklü alana duaya yönelmeye başlayacaktır. Bu da onu kendi zamansal aydın tipini yaratmasına neden olacaktır. Politikaya indirgenen insan, homo politicus olarak, dünyasala ait olduğu her ne ise ona iman edecektir. Buna göre de Benda’nın ifadesiyle, “insanları maddi şeyleri elde etmeye yöneltenlerin adalet ve insafla ihtiyacı yoktur.” Politicus olan için değer maddi olandır ve refah üzerine tanımlamadır. Dine ait olan da maddenin talepkarı olacaktır. Dünyada iyi ve güzel yaşamak için ne gerekiyorsa yapma fikri bir ideale dönüşecektir. Artık dünyasala olanın geçiciliği ve ezeli cennet bir mit olmaktan öte bir anlam içermeyecektir. İlahi Kelam okuyarak politik olan, İlahi Kelam’a kendi olanını değil, kendi ihtiraslarını söyletme çabası içinde

⁷ Bkz. Benda (2017): 31-2.

olacaktır. O artık “heva ve hevesini din olarak”⁸ yaşayan olmanın timsali olacaktır. Politik olan gücü garanti eder ve o güçle maddi olanı ve maddeye doymayı amaçlar. Madde öğretenleri çoğaltır, ancak öğrenmenin ideali yok olmaya yüz tutar.

Aristoteles’in “alışkanlık erdemleri” dediği şey, burada iyilik yönünde değil, kötülük yönünde nesnesini inşa eder. O orada mukim hale gelmiştir. Okumak bir öğrenmek davranışını değil, bir beceri olarak karşılığının alındığı bir şimdi edimine dönüşür. Öğrenmek, “bilgi edinmek” dediğimiz bir serüveni gerekli kılar. Bu da onda olanı, yani yeteneği geliştirmeyi ve hayatta diğer insanlarla davranışı gerektirir. Sorun, İlahi Kelam’ı okuyanın okuduğu şeyi bir erdeme dönüştürecek yeteneği bulamamasıdır.

Benda, söylemek istediğimi kategorize ederek söyler: “tek işi temelde maddi çıkar arayışı olan ve giderek sistematik bir şekilde tamamen gerçekçi hale gelerek aslında kendilerinden beklenenden başka bir şey yapmayan insan grubu” “eğitimsiz insanlar”dır. Bu grubun karşısında onu “frenleme işlevi” gören “aydın” ya da “okumuş, eğitilmiş kimseler” yer alır.⁹ Eğitimsiz insan fazlaca kaba gelse de içeriği açığa çıkarılınca, anlamı karşılayacaktır. Aynı şekilde aydın adlandırması da, en azından Türkçede belli bir kesim için, pek hoş çağrışıma sahip değildir. Eğitimsiz olanları frenleme ne demektir? Onlar gibi olan, ancak onlar gibi davranmayan, çok kolaycı bir cevap olmaz. “Eğitimsiz olan” kendisine benzeyen aydını övmekten mutluluk duyar. Ancak bu övme, kendi bilgisini onaylayan aydın söz konusu olduğunda geçerlidir. Benda bu anlamda o aydın tipi için, aydın ve ihanet ya da hainlik çok itici gelse de, “hain” ithamında bulunur.¹⁰

Bu aydın maddeye bulaşmış olmakla halkın ya da cahil kesimin el üstünde tuttuğu biri olacaktır. Tanrı, “ayetlerini para karşılığı satılmasına” karşı azarlayıcı ve yericidir. “Din adına para toplayanlar... Upanisadlar’da hain olarak yaftalanır.”¹¹ Hain olan, çıkar için halkın bilgisini yeni bir formda yeni bir bilgi sunma belasıdır. Platon’un *Devleti*’nde yakındığı bu insan tipi politikanın kollarında her zaman güç itibar bulabilecek cesaretle tiplerden oluşur. Felsefeyi olumsuzlamayı kastederek, Platon, “filozof geçinenleri” zikreder.¹² Bunlar sofist denilen kişilerdir. Sofist, “parayla tutup gene halka karşı konuşturduğu bu adamların öğrettiği, bilim dediği, halkın kendi toplantılarında söyleyegeldiği beylik inanışlardan başka bir şey değildir. Bu insanlar halktan öğrendiklerine “bilim adı verip kitabını yazıyor, başlıyor bu kitaptan ders vermeye. Verdiği öğütler, anlattığı istekler güzel mi, çirkin mi, iyi mi, kötü mü, haklı mı, haksız mı orasına bakmıyor. Daha doğrusu, bu yargıları koca hayvanın keyfine göre veriyor. Hayvanın hoşuna giden şeylere iyi, hayvanı huylandıran şeylere kötü diyor!”¹³ Ve yargı olgusaldır.” Halkla düşüp kalkan, onun hoşuna gitmek isteyenler de beğenmez filozofları?”¹⁴

Kötü olan aydın kimliğine sahip olanı, politikacı değil, iyi ve frenleme işlevi gören aydının davranış ve başarısı dışarı atabilir. Diğeri hiçbir yeni olanı inşa edemez.

Toplumları politikacıların oyuncağı haline getiren din değil, dinin yaptırımsal buyruklarının hayatta karşılığını bulduracak eylemlerin ortadan kalkmasıdır. İnsan çoğu fetişist söyleme kutsallık derecesinde tapabilecek yapıdadır. “Toplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleşir.”

⁸ Kur’an: Furkan 25/ 43.

⁹ Benda (2017): 37.

¹⁰ Benda (2017): 43.

¹¹ Kur’an’da ve diğer din kutsal kitaplarda bu durum açıkça ve şiddetli bir biçimde kınanır. Kur’an: Bakara/41-2, 174. Ali İmran/199. Maide/44. Upanişadlar (2008), Maitri Upanişad, 7. Prapathaka, 8, 3486), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

¹² Platon (2001), Devlet (Çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 489d, 162.

¹³ Devlet, 493a-b, s. 165.

¹⁴ Devlet, 494a, s. 166.

Müslüman toplumlar dini görünmelerine rağmen, seküler bir yaşam içinde olmaları dinden uyarı almadıkları ya da dini referans almadıklarından değil, tam da din diye vattikleri bir şey tarafından uyarıldıkları için sekülerleşmektedirler. Dünyada şu anda yaşayan toplumlar içinde, kendileri dindar olarak adlandırılmakla beraber, tamamen dünyevi tek toplum örneği Müslümanların çoğunluk coğrafyalarıdır, yargısı ampirik değerlendirme midir, yoksa önyargısal suçlama ya da kendinden olmayanı görmeme alışkanlığı mıdır? Din insanları uyarmadığında, uyanıklar olarak ortaya çıkanlar kendilerini din olarak tanımladıklarında durum aynı şeyi resmeder. Hem birinci durum hem de ikinci duruma göre din, aslında bulunduğu yerdeki işlevine göre şekillenir. Din mekan ve insandan ayrı ve onun iş yapma biçimlerinden bağımsız bir alan değildir. “hayatta şöyle yapmalısın” yargısı, özünden sekülerdir, dahası tam da varlığı açık olan dünyaya aittir. İnsanlar “bir dinsel gruba dahil olmalarına rağmen, bu konuda özel bir şevke sahip” değildirler.¹⁵ Temel kaygı, din adını alan herhangi bir tanımlamanın hayata nasıl müdahil olabildikleri sorusuyla değil de, hayat için anlamı nedir? Sorusuna dönüşmesinde yatmaktadır.

Din, kendi inananlarınca dünya hayatındaki yerini başka bir oluşumla değiştirmek zorunda kalmıştır. Din, kendi dindarlarının ona biçtikleri değeri tam olarak kavrayabilecek serüvenin içinde yer almamalarıyla ilgilidir. Politikacılar bunu daha da besleyerek, dini dindarlarının eliyle tanınmaz hale getirebilir. Seküler adlandırmaların önüne herhangi bir dini kavramı, ya da kültürel geçmişi olan kavramı koyarak dini olmayı sürdürdüklerini düşünen kitleler, ne dinlerinden ne de maddeye dayalı dünyalarından vaz geçebiliyorlardı.

Süreç kendi mecrasında doğal etki-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmiştir. “Aydınlanmanın dine karşı saldırısı, özünde teolojik olmaktan ziyade siyasal bir meseleydi. Proje, büyük ölçüde, doğa üstünü doğa ile ikame etmek değil, barbar ve cahil bir inancı kovup yerine akılcı ve medeni bir inanç getirmektir.”¹⁶ Akıl dini, artık dinin bilindik uygulaması da dikkate alınınca, bir Din değildi, ancak dindi. Bu akı-gitmede “Aklıma uymayan şeye inanmam,” her bir dindarın mottosu olacaktır. Dahası, dinlerin taraftarları, sadece teologlar değil, dinin rasyonel olduğunu göstermek için modern bilimin enstrümanlarının peşine takılmakta tereddüt göstermediler.

Aslına bakılırsa bu, önceki yüzyılda Kıta’yı kan revan içinde bırakan ve paramparça eden azgın mezhep çatışmalarının daha barışçıl araçlarla devamıydı. Fakat söz konusu olan şey artık bir Katolik-Protestan değil, inanç-Akıl çatışması; bir meydan muharebesi değil, bir polemik meselesiydi.¹⁷

Bu dünyada var olmanın sorumluluğunu üstlenmiş, failin kendi gerçekliğinde, kendi alanı içinde, ki bu yerelin alanıdır, kendi formunu nesneye yüklemesidir. Ancak, eylem varlığı olarak insan, eylemindeki özü, dış dünyanın varlık ilkesinden ayrı düşünerek tasarlayamaz. Onun eylemini sanatsal yapan, insan eyleminin özünde bir forma değil, olacağı şekle onu getirecek olanın o şeyle olan etkin iletişimine ve her ikisinin birbirinin oluşum tarihine bağlıdır. Dahası, modelsiz modeller tarihsizleşerek salt heva ve konumların tüzüklere dayatılması tehlikesi, bu iki oluşu bağlantısızlık modeli üzerinden yargılar.

Yaralı bir dünyada, yorgun insan ruhu her daim O’nun varlığını duyacaktır. Tanrı “biz olmayandır,” ama biz olmamızda bizi, kendisiyle modelleyendir. “Tanrının ahlakıyla ahlaklanmak” denilen şey, evren olarak muazzam bir yapının içindeki yerimizi ölçmeyle aynı şeyi söyler. “Kendin ol,” bir eylem biçimi olarak olmak, kendini bu evrene ait kılmak ve onun yasalarına benzer şekilde kendini eğitmek ve geliştirmekle ay 1 şey olamaz mı?

Modeli inşa edemeyen model olarak varlığı kendi “heva ve hevesine” göre görmeye ve kurallaştırmaya başlar. Modelin bir hayat tarzı sunabilmesi, hayatın bütünlüğü içinde

¹⁵ Eagleton (2014): 15.

¹⁶ Eagleton (2014): 29.

¹⁷ Eagleton (2014): 18-9.

“kendi gibi insan olma” buyruğunu meşrulaştıran iki farklı yerin Tüzüğünü bir arada sunulmasına, sunulabilmesine yönelik bir hareketi zorunlu kılar. Çünkü bilgi, bilinmiş herkesi kapsayan şey, öznel kaptisleri uzakta tutar. Onun sanatsallığı buradadır. Bilgi var edeni de var eder.

Gerekli ve zorunlu iki soru (dileyen çoğaltabilir): merhametli olmak için merhametli olanları mı beklemek gerekmektedir? Merhamet, merhameti var ettiği sürece, aksi durumda merhamet evrensel insani değer olarak hangi Tüzük ile yaşam alanı bulabilir? Sanat ve teori, nasıl bir kaynağın içinden tüm hayat ve hayatın tüm yaratıkları için bir model oluşturabilecek midir?

Ordu Tüzüğü, eğitmek içindir, uygulamıdır. Sıradan olandan tamamen ayrı, bir duyma ve görme biçimi izleme çabasıdır. Tüzük, kötü davranmayı yazmaz, tıpkı hiçbir ilahi Metnin de yazmadığı gibi. Her ikisi de serbest bırakır, çünkü her ikisi de bir tercihtir; yeteneğe göre tercihtir.

Tüm bunlar bir tekrarı soruya dönüştürebilmelidir. “Niçin geri kaldık” sorusuna, yani bir insanlık sorusuna; bu zorunludur, çünkü iman “alemlerin Rabbi” olana göre eylemeyi ve eylemeyi var eden düşünmeyi zorunlu kılar. Aranılan olarak soru, cevabını kendi içinde eyleyerek sunar; sözün başlangıçtaki işitmeye dayalı onayı, eylemle cevap olur. Bu da hem modeli hem de Tüzükleri, evrenin kendinde varoluş olarak sergilediği Yasa’sı dinlenerek izlenmeye yöneliktir. Merhameti, merhametli olanların söze dayalı merhametine değil, insanlık ideasına açmak çabası içinde Tüzüklerin her bir yeni zaman içindeki yorumuyla eyleme açacak bir okumaya bırakmalı insanlık. İnsanlığa ait olan bir değer ve değere göre kurgulanmış eylem dünyası, her bir insanı, tüm insanlığın eylem biçimine sanatsal dünya inşası yolunda katkı ve katılım sağlama imkânı olarak sunar.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:08.01.2021 Kabul/Accepted:12.02.2021 Online Yayın/ Online Published:01.03.2021

Din Ve Dünyevileşme Bağlamında Türk Toplumunda Tarikat Ve Cemaatler

Kemaleddin Taş*

Tarık Güvendi**

Özet

Bir yandan modernizmin metafiziği semaya hapseden katı nesnelliği, dinin büyüünü bozan araçsal aklı, titanlaştırılan bilimsel teknolojisi ve modernitenin bir sonucu olan kapitalizmin normatif baskısı; diğer yandan kültürel koşullanmanın ve tarihsel tecrübenin postmodern dayatmasında her bir öznenin kendi yorumuna pay edilerek parçalanmış hakikat iddiaları ve üst dilin reddiyle öznenin kutsal metni beşere indirilmesi karşısında dini sosyal teşekküller, siyasi, toplumsal ve sosyo psikolojik zeminde kimi zaman uhrevi kimi zaman da dünyevi pozisyonlar almaktadırlar. Bu makale, dini temsil iddiasında bulunan yapıların dünyevi olana karşı pozisyon alırken müntesipleriyle beraber geçirdikleri yapısal ve fonksiyonel dönüşümleri ele almayı; dini yapıların zaman içinde değerler haritasındaki değişimleri gözlemlemeyi; özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde kurulan kimi zaman simbiyotik kimi zaman da çatışmalı diyalektiğin kodlarını siyasi, toplumsal ve ekonomik değişkenler çerçevesinde anlamlandırarak günümüz dini sosyal teşekküllerin kamusal ilişkilerine yönelik alternatif bir perspektif sunmayı amaç edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Tarikat, Tasavvuf, Modernizm, Dünyevileşme

Cults And Congregations In Turkish Society In The Context Of Religion And Earthliness

Abstract

On the one hand, the normative pressure of capitalism, which is the result of modernity, the “titanized” scientific technology, the instrumental mind that disrupts the magic of religion, and the strict objectivity of modernism, which imprisons the metaphysics in the sky; on the other hand, fragmented claims of truth shared to each subject’s own interpretation in the postmodern imposition of cultural conditioning and historical experience, the religious social organizations take general, and sometimes earthly positions on the political, social, and socio-psychological ground in the face of the subject’s reducing the sacred text to humanity with the rejection of the upper language. This article aims to discuss the structural and functional transformations of the organizations claiming that they represent the religion with

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, kemaleddintas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8759-5147.

** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, d1140206012@ogr.sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5238-5951.

their followers when they take positions against the earthly one; to observe the changes in the map of values of religious structures in time; to provide an alternative perspective for the public relations of today's religious social communities by making sense of the codes of sometimes symbiotic and sometimes conflicting dialectics that were established especially during the Ottoman and Republican Periods in the framework of political, social, and economic variables.

Keywords: Religion, Cult, Sufism, Modernism, Earthliness

Giriş

Din, insanı aşan, kuşatan ve insanın nüfuz edemediği, kavrayamadığı, zihnini ve kalbini meşgul eden “nereden geldik, nereye gidiyoruz?” gibi varoluşsal sorularına tatmin edici bir anlam haritası sunmasıyla insanı kendine bağlayan ve kendi öğretilerine sıkı sıkı sarılması gerektiğini salık veren¹ ilahi bir nizamdır. Bu çerçevede dünyevileşme ham haliyle öznenin, “nereye gidiyoruz?” sorusuna ilgisizleşmesi ve öte dünyaya sırtını dönerek perspektifini dünyaya sabitlemesidir. Makalenin görüş alanına giren dünyevileşme kavramı ise dünyanın dinden ve dini düşüncenin dünyayı anlamlandırmasından arındırılması, dolayısıyla tabiatüstü mitlerin ve kutsal sembollerin ilgası gibi seküler bir tavır ve dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesinden ziyade;² “dünya” ile yakın ilişkiye girme, dünya ahiret dengesinin günlük yaşamda dünya lehine bozulması ve ahlaki ve dini değerlere yabancılaşma anlamında kullanılmıştır.³

İnsanı, evrenin hakikatlerine ve bu hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah’a götüren yol anlamında tarikatlar “zühd”, “verâ” ve “takva” disiplinleri ile insanın bakışını dünyadan öteki tarafa çeviren öğretilerin icrasını üstlenen yapılardır.⁴ Ancak tarihsel sürece göz atıldığında tarikatların dünyevileşmenin karşısında konumlanma tasavvurlarını sabit tuttukları görülürken; tarihi, siyasi ve toplumsal değişimler karşısında ise tasarruflarındaki farklılıklar dikkatleri çekmektedir. Bu meyanda tarikatlar, modernizmin kutsalı reddi, postmodernizmin üst anlatıyı tasfiyesi ve kapitalist ekonomik sistemin normatif tutumuna karşı anlamlı bir tepki üretmek durumunda kalmışlardır. Bu tepkinin dünyevi/uhrevi mahiyeti üzerine bir anlamlandırmaya girişildiğinde tarikatların tarihsel süreç içinde özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde siyasi ve toplumsal değişimlerin biçimlendirdiği diyalektiğin parametrelerine göz atmayı zorunlu kılmaktadır.

Beşinci yüzyıla kadar, siyasal ekonomik ve sosyal karmaşa ortamlarında çözüm merkezleri olarak toplumsal ve siyasal teveccühlerin adresi olan tarikatlar, on beşinci yüzyılda siyasi ve toplumsal doktrinlerin istikrarı ile toplum ve devlet ilişkilerindeki aksiyoner yanını kaybederek özellikle Avrupa’da modern birer kulübe dönüşmüşlerdir. On sekizinci yüzyıldan itibaren hız kazanan siyasi kargaşaların yol açtığı karamsar hava ve ümitsizlik atmosferinde işlevsel ve reaksiyoner niteliklerini tekrar kazanan tarikatlar, çöküş ve yozlaşmaya karşı manevi bir tepkinin kanallarından biri olmasına rağmen yozlaşmanın ve çözülmenin bir parçası olmaktan uzak kalamamışlardır.

Ülkemizde ise tarikatlar, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde Sünni İslam doktrininin resmi kurumlarınca rafineleştirilme ve bazı ıslah uygulamalarıyla

¹ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar- Antropolojik Denemeler-*, İletişim Yayınları, 2009, s. 17-21.

² Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühhd*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 17-20.

³ Yıldırım, s. 103.

⁴ Semih Ceyhan, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 2. Basım, İsam Yayınları İstanbul, s. 28.

karşılaşmışlardır.⁵ Cumhuriyetin ilanı ile beraber devrimlerin aşama aşama gerçekleştirilmesiyle bir yandan muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için başta eğitim alanında olmak üzere sosyal ve hukuksal alanlarda sekülerizasyon hamleleri yapılmış, bir yandan da çağdaş ulus oluşturma idealine engel olarak görülen İslam'ın Ortodoks yorumlarına ve bu yorumların temsilcileri olan tarikatlaraya yönelik müdahalelerde bulunulmuştur.⁶ Türkiye'de cumhuriyet rejiminin ilk dönemlerinde kimi değişimler modern ve çağdaş bir tasarımın biçimlendirici vasfına yabancı olmayan otokratik hamlelerle yukarıdan aşağıya mekanik bir yol izlenmiş, kimi değişimler ise olağanüstü toplumsal hadiselerin açtığı kapıdan hızla yürürlüğe sokulmuştur. Nitekim Şeyh Said isyanı ve Menemen olayları, Osmanlı devletinin kuruluş döneminden bu yana sosyal alanda olduğu kadar siyasal alanda da etkili olan tarikatlaraya yönelik çıkarılan kanun, meşrulaştırıcı hadiselerin güdümünde devreye sokulmuştur.

Bu çerçevede 1925'te çıkarılan "677 sayılı Tekke ve Zâviyelerin Kapatılmasına Dair Kanun", devletin artık tarikatların ittifakına ihtiyaç duymadığı ve karşılıklı komplimanlara dayalı ilişkinin terk edildiğini haber veren dini ve sosyal alanda önemli yapısal değişimlerin önünü açan gelişmelerin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu kanunla kabaca gerek vakıf gerek mülk olarak şeyhin makamı altında faaliyette bulunan tüm tekke ve zaviyelerin kapatılmasına, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, büyüçülük ve nüshacılık gibi unvan ve sıfatların kaldırılmasına karar verilmiştir.⁷ Ancak yasaklı ilan edilen tarikatların diğer bir ifade ile dini ve sivil sosyal teşekküllerin toplumun kılcal damarlarından çekilmesi, sancılı ve kimi zaman kanlı bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu şartlar altında tarikatların birçoğu yaşananları tabii bularak yeni döneme ayak uydurmak, modernleşmeye kendilerini açmak zorunluluğu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu çerçevede bir yandan seyr-u süluk-un yerini propagandist yönelimler ve tebliğci yöntemler almış diğer yandan, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte topluma hızla enjekte edilen modernizmin yalnızlaştırdığı bireylere tarikatlar, iç huzur vaat ederek ve aidiyet ihtiyacının karşılanacağı yeni sahalara inşa ederek etraflarında topladığı kitlelerle toplumsal yaşamdaki eski konumlarına yeni form ve biçimlerle geri dönmüşlerdir.⁸

Cumhuriyet rejimi ise seküler eğitimin kültürel köklerle ve dini geleneklerle olan bağı zayıflatması ve dinin hayattan çekilmesi ile toplumda neden olduğu travmatik semptomlara üstten bakan, baskıcı modern ve seküler tamponlarla geçici müdahalelerde bulunmuştur. Buna karşın ekonomik ve sosyal olarak yabancılaşan ve inanç bağlamında yalnızlaşan kalabalıklar, modern ve çağdaş dünyanın ilerlemeci, aydın ve yenilikçi elit sınıfın dayattıkları reçetelere karşı çıkmışlardır. Yine, 1940'larda yoksulluğun yaygınlaşması ve derinleşmesiyle büyük kentlere yığınlar halinde göçler yaşanmış, kitleler, göçle gelen maddi-manevi engelleri ve kültürel çatışmaları aşmak ümidiyle yeni sosyal birlikler aramışlardır. Dolayısıyla, geçiş toplumunun tüm krizlerini sırtlarında taşıyan bu kitleler, merdiven altına, kenar mahallelere ve ücra sokaklardaki camii sohbetlerine çekilen dini sosyal teşekküllerin ilk müntesipleri olarak tarikatların yeniden ancak modern kılıkta ve farklı kimliklerle kamusal alana çıkmalarında itici güç olmuşlardır. Bu çerçevede çalışmanın ilk aşaması, tarikatların ortaya çıkış nedenlerini güncellemeyi ve tarikat şemsiyesi altına giren değerlerden optimal bir görüş evreni oluşturmayı amaçlamaktadır. Böylelikle tarikatların sahiplendiği değerler evreni haritasında nihai değişimler yakalanarak günümüz dini sosyal ortama çizilen sınırları ve biçilen roller doğru açıdan görülebilecektir. Diğer taraftan makale, tarikatların Osmanlı döneminde devletle kurdukları ilişkilere odaklanarak bu ilişkiye dair teşhis ve tespitlerde

⁵ Mehmet Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim -Bir Erol Güngör Çözümlemesi-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 344-345.

⁶ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, 9. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 21.

⁷ Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, (Çevrimiçi) <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>, 3 Kasım 2020.

⁸ Çakır, s. 20-24.

bulunmayı, Cumhuriyet dönemiyle çakışan ve çatışan diyalogun kodlarını ortaya çıkarmayı, günümüz tarikatların reflekslerinin sosyo-psikolojik nedenlerine ulaşmayı hedeflemektedir.

Dolayısıyla bu makale, günümüz dini yapılarının geniş bir alanda konjektürel bir konfora sahip oldukları bu süreçte, modernite ile kurulan ilişkinin keyfiyetini ve tasarrufunu; ardında bıraktığı ussal ve tinsel yargıları anlamlandırmayı; kapitalizmin dini yapılar üzerindeki etkilerini görmek adına tarihsel sürecin röntgenini çekmeyi ve sosyolojinin kavramsal ve metodolojik birikiminin ışığında yorumlamayı amaç edinmiştir.

1.Tarikatların Tarih Sahnesine Çıkışı

Tarikat kavramı semantik anlamda, “gidilecek yol, izlenecek usul, hal, gidiş, âdet, meslek ve merâsim; doktriner anlamda ise insanı kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde barındıran Hz. Muhammed’e, hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah’a götüren ruhani yol anlamında kullanılmıştır.⁹ Bir tasavvuf kavramı olarak tarikat, Hakk’a ulaşmak için tutulan ve bir takım kuralları bulunan yol demektir.¹⁰ İlk dönem kimi Müslümanların özellikle hicretin ikinci yüzyılında ve ondan sonra yaşadıkları ve ilişkide buldukları dünyaya rağbet etmeleri genel bir hal aldığına kimi inananlar, dehşet duydukları îtikâdi, siyasi ve dünyevî yeni toplumsal hareketliliklerden uzaklaşmak adına kalan ömürlerini ibadete tahsis etmişlerdir.¹¹ Dolayısıyla ilk devirde dönemin hadiselerini protesto eden kimi Müslüman bireyler, henüz tekniği ve sistematığı oluşmamış izole yaşamları ve ritüelleri ile kendilerince bir yol tutmuşlardır.¹² Bu yolun ilk adımını azlık, isteksizlik, önemsizlik kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek dünyaya buğzetmek ve masıvayı terk etmek anlamlarında kullanılan “zühd” hayatı oluşturmaktadır. Bir sonraki aşaması ahirette zararı dokunacak şeylerden ve şüpheli işlerden tümüyle uzaklaşmak anlamına gelen “vera” aşamasıdır. Nihai aşama ise Allah’tan başka her şeyden yüz çevirmek aşaması olan “mukarrebîn zühdü”dür. Dünyadan yüz çevirmenin aşamalarının ortalaması olan “takva” ise en yalın haliyle insanın dışarıdan gelen yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunmasıdır. Özetle İslam toplumunda yedinci ve sekizinci yüzyıllarda siyasi ve toplumsal değişimleri kabullenemeyerek bireysel nitelikte kalan ve henüz toplumsal harekete dönüşmemiş züht ve takva hayatına sığınan sûfilik, dokuzuncu yüzyılda deruni ve ruhi yanıyla mistik bir karakter kazanmıştır.¹³ Sûfilik’in on ikinci yüzyıldan itibaren teşkilatlanarak ete kemiğe bürünmesine, müesseseseleşmesine ise tarikat adı verilmiştir.¹⁴

Bu meyanda târikat, fütuhâtın genişlemesi, ekonomik refahın artması, zevk ve sefânın toplumu kuşatmasına karşı kalbi, dünyanın fânî işlerinden ayırıp Allah’ın sevgisine bağlamanın, zühd ve takva yolunda ilerlemenin okuludur. Bu yolculuğun temel koordinatları, Marifetullah’a vasıl olmak için çıkılan güzergâhta taklit veya istidlal yolunun aksine, keşif ve müşahede yolunun tercih edilmesi, kendini bilmenin sınırlarını projeksiyonlaştırarak Allah’ı bilmenin sınırlarının aydınlatılması, bir yandan nefis terbiyesine azami gayret gösterilirken diğer yandan Allah’ın yüceltilmesinin öncelikli meşguliyet edinilmesi olarak sıralanır.¹⁵ Tarikatlar bu anlamda sufi tecrübenin gerçekleştirildiği bütüncül bir sistemin adresi olarak kabul edilir.

⁹ Ceyhan, s. 27.

¹⁰ Fikret Karaman v.d., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 633.

¹¹ Yıldırım, s. 29-32.

¹² Karaman, s. 633.

¹³ Ahmet Okutan, *Müslümanların Birlik ve Bütünlüğünün Önündeki En Büyük Engel Dini Grupçuluk*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2020, s. 169.

¹⁴ Okutan, s. 173.

¹⁵ Wamy (Milletler Arası İslam Gençlik Konseyi), *Günümüz Din ve Fikir Hareketleri Ansiklopedisi*, Çeviren, Kemal Hoca, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, s. 275.

Ayrıca bireysel anlamda sûfi tecrübe, her şeyden önce bireyin kutsalla karşılaşma anında yaşadığı dini bir tecrübe olarak ele alınır ve oldukça öznel bir yapıya evrilir.

Dolayısıyla sûfi tecrübe, içerik ve keyfiyetinin kâfi derecede kelime ve kavramlarla dökülemeyeceği nedeniyle diskursif veya nazari olarak başkalarına aktarmanın imkânsızlığı içindedir. Ancak bu durum sufi tecrübeyi salt psikolojik deneyime yaslı tümüyle hissi, bilgisel içerikten yoksun olduğu biçimde tarif etmeyi gerektirmemektedir. Aklın ulaşamadığı derin karanlıkları aydınlatan bir iç görü olarak kabul edilen bu tecrübe, iradi bir tecrübeye dayalı tahayyül ve tasavvur çabası değil, dışarıdan bir zorlamanın lütfettiği ilahi hakikatlere vakıf olmanın bir versiyonu olan Mârifetullâh'tır.¹⁶ Bu çerçevede sûfi tecrübenin kavramsal, teorik ve ruhsal çatısını tasavvuf, tasavvufi çatı altında icra edilen züht ve takva öğretisinin müfredatını ve okulunu da müesses bir yapı olarak tarikatlar oluşturur. Bir anlamda organize tasavvuf hareketi olarak nitelenen tarikat, bireyin Allah'a ulaşma yolunda takip ettiği usul ve metotların adıdır.¹⁷ Bu usul ve metotlar, zühd, tevekkül, sabır, şükür, takva, ihlas, zikir, fikir nefis, havf, reca ve vedd tevhid, marifet, fena ve kemâl gibi mertebelerden müteşekkildir.¹⁸ Tasavvufi düşüncenin taliplilerine vaat ettiği sûfi tecrübe (sûfi terminolojisindeki ifadesiyle 'seyr-ü sülük') bireyin kendisini, inanç, amel, ahlak, düşünce gibi çeşitli açılardan hazırlamasıyla başlar, hazırlık sürecini kotaran tâlipler, mürid mertebesine çıkarak ve hilafet hırkası giyerek bağlı olduğu sufi harekete intisap ederler ve tarikatın adabına uygun biçimde 'seyr-ü sülük' yolculuğuna başlarlar.¹⁹ Buna göre kişi taklidi inancını tekit eder, amel açısından asgari sorumluluklarını ifa eder, ahlaken haram ve helalin salt ölçütlerine riayet ederse 'seyr-ü sülük'ün ihramını giyinmiş olur. Söz gelimi, kırk gün boyunca ihlasla ve boş mideyle (oruç ibadeti) nefisini köreltmek sûfi tecrübenin benliği terbiye açısından tasavvufi disiplinin ortak metotlardandır. Ancak modern zamanlarda ve kent hayatında sosyal ve dini alanlarda gerçekleşen değişimlerin ürettiği yeni yaşam formlarında tarikatlar, adaplarına göre biçimlendirdikleri 'seyr-ü sülük' deneyimini yeniden tanımlamak ve modernitenin dayattığı yeni alışkanlıklara göre güncellemek durumunda kalmışlardır.

Cüneyd-i Bağdadi'ye atfedilen Cüneydiyye (Miladi, 909) tarikatından Ahmedü Bamba'ya nispet edilen Müridiyye (1927) tarikatına değin, kendilerinden doğmuş kolları hariç yaklaşık beş yüz civarında ana akım tarikat görülmektedir.²⁰ Tarikatlar içinde en fazla kola sahip tarikat, doksandan fazla koluyla Şazeliyye, ardından elli küsur koluyla Halvetiyye ve kırk küsur koluyla Kadiriyye tarikatı gelir.²¹ Bununla beraber siyasi baskıların ve modernizmin dayatmasıyla daha çok sivil toplum birliktelikleri formunda tarikat hiyerarşisini ve tasavvufun temel doktrinlerini moderniteden kotarılan seküler jargonlarla taşımaya devam eden dini teşekküllerin yanı sıra, hem resmi kovuşturmadan uzak hem de geleneksel tarikat usullerinden bihaber merdiven altı dini organizmalar da göz önüne alındığında Türk toplumunun dini tasavvurunu şekillendirmeye talip ve denetimden uzak onlarca dini yapılanmaların varlığı, tarikatların toplumsal ve dini açıdan güncellenerek irdelenmesini gerekli kılmaktadır.

2. Osmanlı Devleti'nde Tarikatlar

VII. ve VIII. yüzyıl İslam dünyasındaki siyasi ve toplumsal çatışmaların ve dünyacı paradigmalardan etkileriyle asketik bir tavır olarak ortaya çıkan züht yaşamının dokuzuncu yüzyılda dış olgulara açık yapısından dolayı mistisizmden etkilenmesi, XII. yüzyıldan itibaren ise sistemleşen tasavvufi öğretilerin hiyerarşik bir yapıya kavuşması ve tasavvufi öğretilerin

¹⁶ Ramazan Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epiteolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2004, s. 75-79.

¹⁷ Karaman, s. 633.

¹⁸ Wamy, s. 280.

¹⁹ Süleyman Uludağ, "Mürid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, s. 47-49.

²⁰ Reşat Öngören, "Tarikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40. Cilt, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, s. 95-105.

²¹ Ceyhan, s. 30.

icra edileceği tekke denilen yapıların fiziken kurulmaya başlamasıyla tarikatlar, başlangıçta oldukça sivil bir tonda toplumsal alanda daha sonra kitlelerdeki ağırlığının genişliğiyle orantılı olarak kamusal alanda da varlıklarını kabul ettiren dini teşekküller olarak kabul edilirler.

Tarihi ve sosyal bir gerçeklik olan dini grupların Osmanlı devleti ile yakın ilişkileri kendilerine ait konumlarını tahkim etme ve ötekine karşı güvenlik duvarlarını sağlamlaştırma ve yakın ilişkilerden doğan meyveleri toplama çabasına dayanmaktadır. Özellikle kuruluş evresinde ve geçiş dönemlerinde sıkılaştıran bu ilişkiler, taraflardan birinin diğeri için tehdit oluşturmaya başlamasıyla oldukça riskli bir birlikteliğe evrilmiştir.²² Bu çerçevede Osmanlı döneminde devletin tarikatlarla kurduğu ilişkilerin temel parametrelerini, bir yandan tarikatların devletin tebaayı kontrol etme yükünü hafifletmesi diğer yandan Bedreddin'iler gibi dini hüviyete sahip isyancı gruplara karşı tehdit algısı oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunda tarikatlar, yeni fethedilen yerlerdeki kitleler ile barışmasına fethedilen yerlere göç eden Müslüman Türklerin yabancı coğrafyanın koşulları kanıksamasına ve kök tutmasına yönelik doğal bir akış içinde aktif bir rol almışlardır. Bu çerçevede sosyal sahada ahlaki öğretileri ve tutumlarıyla kitlelerce kabul gören bu dini yapılar, Osmanlı devletiyle sorunlu olan halkları ve yeni tebaaları rehabilite etme yeteneğinden mütevellit yönetici cenahında sempati ile karşılanmışlardır. Nitekim Anadolu'ya, Osmanlı'nın kuruluşundan önce muhtelif bölgelerden gerçekleşen göçler sırasında pek çok mutasavvıf gelmiş ve bu coğrafyada tarikat faaliyetlerinin temeli atılmıştır. Özellikle 1218 ve 1220 yıllarında Moğolların Türklerin ağırlıkta olduğu Buhara, Taşkent ve Semerkant şehirlerini yıkması nedeniyle birçok mutasavvıf, Post- Nişin sahibi şeyhlerden el alarak Anadolu'nun köylerine ya da atıl kalmış tamamen boş ve تنها yerlere yerleşmişlerdir.²³ Ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan bu mutasavvıfların çevrelerini imar, yabancı unsurların İslamlaşması ve fetih hareketlerinde ordu için motivasyonel katkıları nedeniyle kimi ümeranın politik kimi ulemanın da itikâdi itirazlarına yönetim ile karşılıklı memnuniyete dayalı ilişkiler kurulmuştur. Sözgelimi, kimi tarikatlar için verilen beratlar, vergiden muaf tutma, tekke ve zaviyeler için arazi bağışları ve yönetici sınıfın tarikat ehli ile evlilik yoluyla nesebleşmeleri bu diyalogda yönetici sınıfın tasavvufi yapılara karşı memnuniyetinin birer vesikaları olarak kabul edilmektedir.²⁴

Tarikatlar açısından ise varlıklarını garanti altına alan, ağlarını genişletmeye olanak tanıyan ve özellikle yönetim sınıfında kendilerini tehdit eden rakip dini gruplara karşı savunma hatları oluşturan paradoksal bir ilişki söz konusudur. Söz gelimi IV. Murad zamanında ortaya çıkan ve yönetimde etkin olan Kadızadeliler, Halvetiler ve Mevlevileri ve de onların dergâhlarına giden halkı küfürle suçlamışlar, Fatih camisinde toplanarak sûfilerin kılıçtan geçirilmesi için çağrıda bulunmuşlardır. Nitekim 1666 yılında Sadrazam Köprülü Fazıl Paşa'yı da yanlarına çekerek Mevlevîler'in "semâî" ve Halveti dervişlerinin "tahta tepmek" ayinlerini İstanbul'da 1684 yılına değin yasaklatmayı başarmışlardır.²⁵ Yine yeniçerilerin lağvedilmesiyle birlikte saray tarafından tehdit olarak görülen Bektaşilerin tasfiyesinde bir diğer tarikat olan Mevlevilerin girişimleri de rakip dini yapıların potansiyel tehlikelerine karşı refleksi açısından dikkat çekici bir örnektir. Dolayısıyla siyasi yönetimin gücü paylaşma isteksizliği ve kimi zaman kendi varlığının devamı için tarikatlara duyulan ihtiyacın azalması, aradaki ortaklığın rafa kaldırılmasıyla sonuçlanmış, ancak her durumda tarafların birbirini göz hapsinde tuttuğu bir süreç ilişkinin sabitesi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlının, kuruluş döneminde tarikatları çeşitli makam, bağış ve beratlarla devletleştirmesi, yönetimini merkezileştirdiği güçlü olduğu devirlerde ve tehdit algısının kuvvetlenmesiyle beraber kimi

²² Zekariyya Işık, "Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet- Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri", *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, s. 179-182.

²³ Rifat Özdemir, "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi*, Yıl: 94, Sayı: 5, s. 259- 310.

²⁴ Reşat Öngören, "Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Editör: Semih Ceylan, 2. Basım, İsam Yayınları İstanbul, 2018, s. 55.

²⁵ Öngören, s. 88.

tarikatların tasfiyesi de söz konusudur. Nitekim Tanzimat ve Meşrutiyet zamanlarında ise modernleşmenin ayak seslerinin yaklaşmasına bağlı olarak toplumsal alanda tarikatlara yönelik ıslah çalışmaları devlet erkinin fonksiyonel tutumuna bir örnektir.²⁶

Diğer yandan Osmanlı devleti otoritesinin yetişmediği egemenliğini pekiştiremediği topraklarında nüfuz sahibi olan müesses dini yapıları karşısına almaktan imtina etmiş, aksine bu yapıları çeşitli berat ve tavizlerle devletleştirerek devletin tanımlamasına karşı çıkan gruplara karşı tebaasına alternatif bir seçenek olarak sunmuştur.²⁷ Bunun için ücra köylere ya da boş tenha bölgelere yönelik yerleşim politikası tarikatlar eliyle işleme konulmuş, özellikle dağ köylerinin etrafı imar edilerek iskâna elverişli araziler elde edilmiştir. Bunun karşılığında tarikatlara tekke ve zaviyeler kurabilmeleri için beratlar verilmiş, tekke ve zaviyelerin ayakta kalabilmesi için de vergi indirimleri ve çeşitli vakıflar tahsis edilmiştir. Söz gelimi Melâmiyye tarikatının İstanbul'daki ilk tekkesi Kânûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilmiştir. Yine Halvetiyye tarikatının Amasya'daki tekkesi Vezir Hızırzade Mehmed Paşa tarafından yaptırılırken İstanbul'da ise Fındıkzade ve Sütlüce'de üç tekke Vezir Pîri Mehmed Paşa tarafından tesis olunmuştur.²⁸ Karşılıklı fayda esasına dayalı simbiyotik bir ilişki Osmanlı devleti ile tarikatlar arasındaki ilişkinin temel niteliğini oluşturmuştur.

Yukarıda da görüldüğü üzere Osmanlı, dini yapılara yönelik denge politikasının sarkacına devletin bekasını yerleştirmiştir. Fatih döneminde Hurufilerin devleti ele geçirme teşebbüsleri, II. Beyazıt zamanında Kalenderîlerin suikast girişimleri, II. Mahmut'un yeniçeri ocağını kaldırdıktan sonra Bektaşî tekkelerini yıktırması ve XIX. yüzyılın başlarında Nakşibendi tarikatının kaygı veren büyümeleri, idam ve sürgünlerle karşılık bulmuştur.²⁹ Özellikle 15 Haziran 1826'da modernliğe direnen ve artık serseri bir grup olarak kabul edilen yeniçerilerin dünya görüşlerinden rahatsız olan Ortodoks ulema ile sarayın ittifakıyla küffara karşı Sancak-ı Şerif-i açılarak yeniçeriler top ateşine tutulması, binlercesi öldürülmesi ve takibata uğratılması, devletin güvenlik politikasının tezahürleridir. Bu süreçte Bektaşî tarikatı ise kendisini koruyan kılıç, yani yeniçeri ocağı ortadan kalktığında savunmasız kalmış ve hızla tasfiye edilmiştir. Öyle ki, Şeyhülislam başkanlığında diğer tarikat liderlerinin katılımıyla oluşturulan ulema meclisinde, Bektaşî tarikatının tüm üyelerinin yakalanmasına, liderlerinin Sünni- Ortodoks nüfusun yoğun olduğu yerlere sürgününe, tüm Bektaşî tekkelerine el konularak bazılarının yıkılmasına, kalanların ise diğer tarikat gruplarının kontrolüne devredilmesine karar verilmesi, merkezi cemahta yer tutan kesimlerin nezdinde heterodoks yorumların sabıkalı olarak addedilmesiyle ilgilidir.³⁰

Dolayısıyla Osmanlı devleti döneminde yönetim erkiyle tarikatlar arasında karşılıklı fayda esasına dayalı simbiyotik bir ilişki söz konusu olmuştur. İlişkinin sarkacı tehdit algısına kaydığında tehlike ortadan kaldırılınca kadar tarikatlar kimi zaman idamlarla doğrudan kimi zaman da sürgün ve yasaklamalarla dolaylı olarak makul bir zayıflatılmaya maruz bırakılmışlardır.

3. Cumhuriyet Türkiye'sinde Cemaatler

Cumhuriyet Döneminde tarikatları anlamının sağlıklı yolu, bir önceki başlıkta bahsi geçen Osmanlı'nın tarikatlarla kurduğu ilişki kültüründen kalan mirasa odaklanmayı gerektirir. Osmanlı'da ilmi ve siyasi otoriteler, Anadolu Selçuklu devletine karşı Baba İlyas'ın başlattığı en büyük siyasi, sosyal ilk gayr-i Sünni ayaklanmayı not etmeyi unutmamışlardır.³¹ Öyle ki dini-tasavvufi bir harekete dönüşen bu ayaklanma Osmanlı'nın kuruluşunda Abdalânî Rum

²⁶ Işık, s. 179- 182.

²⁷ Okutan, 321-353.

²⁸ Öngören, s. 55-75.

²⁹ Öngören, s. 85.

³⁰ Erdal Küçükyağcı, *Turna'nın Kalbi Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul, 2018, s. 13-14.

³¹ Okutan, 319.

hareketini ve dolayısıyla Bektaşiliği doğurmuştur. Dolayısıyla XV. yüzyılda Bedreddinîler, XVII. yüzyılda Melâmîler, XIX. yüzyılda yeniçerilerle birlikte Bektaşiler, devletle tarikatlar arasındaki çatışmacı kültürün Cumhuriyet rejimine miras kalan yanını oluşturmaktaydı. Nitekim Cumhuriyetin ilk habercilerinden olan Tanzimat döneminin 1860'lı yıllarında Meclisi Meşayih müessesesi kurulmuş dini yaşama biçim veren tekke ve tarikat şeyhlerinin yetiştirilmesini üzerine alarak “beşik şeyhliği”nin önüne geçilmek istenmiştir. Yine Cumhuriyet öncesi Osmanlı’da önemli değişim ve dönüşümlerden olan 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet’te ise tekkeleri kapatalım mı? İslah mı edelim? tartışması yaşanmıştır. Tarikatlar cenahında ise ilk defa tekke dışında teşkilatlar kurulmuş, tasavvufi kitapların dışında haftalık ve aylık yayınlarla sosyal dünyaya pencereler açılmıştır. Dolayısıyla cumhuriyet döneminin sivil, sosyal ve legal görünümlü vakıf ve dernek formlarının prototipini çağrıştıran cemaat nitelikli dini yapılara geçiş süreçlerinin ilk adımları atılmıştır.³²

“Tekkeler kalsın mı gitsin mi?” tartışmaları, kurtuluş savaşı mücadelesi şartlarında milli bir birlikteliğin gerçekleştirilmesine zarar vereceği düşüncesiyle rafa kaldırılmıştır. Nitekim 23 Nisan 1920’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin bir tarikat piri olan Hacı Bayram-ı Velî’nin kabrinin ziyaretiyle açılması, yeni açılan Mecliste çeşitli tasavvufi hareketlerin içinde söz ve makam sahibi olan şeyh ve müntesiplerin mebus olarak yer alması, Cumhuriyetin kuruluşunda yeni rejimin yöneticilerinin bahsi geçen mecburiyetlere dayalı olarak tarikatlarla uzlaşma kültürünü ve şimdilik simbiyotik bir dili benimsediğini göstermektedir.³³ Ancak yeni kurulan bu ulus- devlet, çok geçmeden İslam dinini modern paradigma çerçevesinde evrensel, kültürel ve toplumsal dinamikleriyle yeniden tanımlayarak bu topraklara özgü “ulusal din” geliştirme gayretine girişmiştir.³⁴ Bu çerçevede Cumhuriyet’in ilk yıllarında, Türk ulusunu çağdaş uygarlığa katma yolunda, hukukta ve eğitimde sert devrimler gerçekleştirilirken, din ve laiklik başlıklarında daha geniş alana yayılmış bir problemle karşılaşmıştır. Bu problem laiklik ilkesinin tanımı, kapsama alanı ve işleyişle ilgilidir. Laiklik ilkesi Hıristiyanlıkta belirgin biçimde devlet ve kilise yetkelerinin ayrımıyla ilintilidir. Ancak Batıdan farklı olarak Cumhuriyet Türkiye’inde dinsel niteliklerin, hukuk, eğitim ve halk gelenekleri içine genişçe bir çerçevede karışmış olması, Müslüman eylemlerinin hangisinin ruhani alana hangisinin dünyevi alana girdiğiyle ilgili kaos üretici belirsizliği doğurmuştur. Dolayısıyla dini sahadaki inkılaplar üzerinde ve laiklik ilkesinin tanımlanmasında kafa karışıklığı dönemin erkinin yapısal niteliğine bağlı olarak uygulamalarda da farklılıklar doğurmuştur.

Bu farklı yaklaşımlardan biri, din nasıl devlete karışmayacaksa devletin de dine karışmaması anlayışıdır. Dini yapılar, bahsi geçen laiklik tanımını, maruz bırakıldıkları baskı ve anti-teist müdahaleler altında kavram kargaşası içinden kotardıkları bir karşı söylem olarak savunmuşlardır. Nitekim bu süreçte Cumhuriyetinin kurucu kadroları dinin toplumsal çözümlere karşı oluşturduğu dayanışmaya dair rolünü ampirik olarak kabul etmiş ancak dinin şeriat ya da tarikat giysisi altında sosyal hayata müdahalesini ulusal çabayı baltalayabilecek potansiyele sahip olduğuna inanarak, İslam dininin kısmen ibadet tümüyle muamelat boyutunu sosyal hayatın dışına çıkarmıştır.³⁵ Dolayısıyla hatırdan tutulan bu kaygı, bir kuvve olarak alınan kararları etkilemiş, laiklik ilkesine uygun olarak din işleri ve devlet işleri birbirinden ayrıştırılmıştır. Ayrıca, yeni ve çağdaş ulus idealinin önünde engel olabilecek geleneğin kodları toplumsal alanının dışına itilmiştir. Söz gelimi, hutbenin ve Ezanın Türkçeleştirilmesi, Kur’an’ın Türkçe’ye tercüme ve tefsiri, yeni, modern ve çağdaş kodlara

³² Mustafa Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Editör: Semih Ceylan, 2. Basım, İsam Yayınları İstanbul, 2018, s. 96.

³³ Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Tarikatlar”, 96-99.

³⁴ Atay, s. 49-50.

³⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 16. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 536-541.

yer açmanın devrimleri olarak sunulmuştur.³⁶ “Kılık Kıyafet Kanunu” ve buna dair yasallaştırmaların yanı sıra tarikatları doğrudan ilgilendiren gelişme ise Şeyh Said isyanı ve Menemen olayları ile başlamış, akabinde 1925 yılında çıkarılan Tekke ve Zâviyelerin Kapatılmasına Dair Kanun’la devlet ile tarikatlar arasındaki uzlaşma kültürü tümüyle terk edilmiş, tarikatlar toplumdan ve kamusal alandan çekilmek zorunda kalmışlardır.

Yaşanan süreçler tarikatlar üzerinde kırılmalara ve fenomolojik yüzeyde marjinal algılara yol açmıştır. Öyle ki Cumhuriyetin ilk döneminde halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Kur’an eğitiminin yasaklanması, ezanın Arapça aslı yerine Türkçe tercümesinin okunması gibi radikal reformların yanı sıra laiklik ilkesinin devletin anayasal düzeninin temel ilkelerinden biri haline gelmesi, toplumda olduğu kadar tarikatlarda da derin kırılmalara yol açmıştır. Bahsi geçen reformlara ve inkılaplara direnen dini yapılara karşı sert tedbirlere başvurulması, bu yapıları yer altına itmiş ve varoluşsal kaygılara düşürmüştür.³⁷ Bu gelişmelerin bir sonucu olarak tekkelerin kapatılmasını, mutasavvıfların bir kısmı, ilahi dokunuşun bir tecellisi olarak görerek yasağa boyun eğmişler, muallimlik, âmirlik ve memurluk gibi mesleklere yönelmişlerdir. Kimi sufiler ise yasağın yanlışlığını savunarak bir yandan sessiz ve derinden faaliyetlerine devam etmişler bir yandan da özel sektörde çalışarak veya iş kurarak geçimlerini temine yönelmişlerdir. Kimi dervişler de tasavvufî hayatın icrası için tekke ve zaviyelere mecbur olmadıklarını bütün kâinatı bir dergâh görerek dost meclislerinde tasavvufî dertleşmelere ve sohbetlere devam etmişlerdir.³⁸ Nihayetinde dini yapılar ve teşekküller kurumsal işlevlerini ve kamusal ağırlıklarını bir süreliğine kaybetmişlerdir.

Yine bu dönemde özellikle tekkelerin kapatılmasıyla illegal duruma düşen tarikatlar, zorunlu olarak kendilerine yeni bir kimlik bulmuş ve yöntem belirlemişlerdir. Nitekim sufi kişiliklerin kendilerine ait evlerde sohbet halkaları oluşturmaları ve bir camide imam- hatip olarak görev alarak cami sohbetleriyle kitlelerle iletişime geçmeleri, dini yapılara tasavvufî disiplinin icrasıyla ilgili yeni bir paradigmanın kapısını aralamıştır. Söz gelimi, camilerde resmi kimlikle görev aldıkları için yalnız kendi müritlerine değil cami cemaatine de sohbet etmek durumunda kaldığından, sohbetlerini tasavvufî formdan çıkararak dönemin inanç dokularında ortaya çıkan rahatsızlıkları senkronize ederek İslami tebliğ ve bilinçlenmeyi öne çıkarmışlardır.³⁹ Dolayısıyla tarikatlar, bünyelerinde kabaca oturma izni vermedikleri İslamcılık retoriğine kayarak devlete alternatif bir rejim teklif eden siyasal İslam’la birlikte anılır olmuştur.⁴⁰ Biçimsel olarak ise çeşitli dernek, vakıf, sivil toplum örgütü gibi legal kuruluşlar altında “cemaat” adı verilen örgütlenme biçimine geçmişlerdir.⁴¹

19. ve 20. yüzyıl düşüncesinde belirginleşen ortak değerlerin ve inançların çok kuvvetli bir şekilde paylaşıldığı, informel ilişkilere dayanan, ortak amaçlara odaklı topluluğu karşılayan⁴² cemaat kavramı,⁴³ sanayileşmiş modern toplumlarda ve kentlerde fertçi, faydacı, maddeci ilişkilerin sonucu olan ve yalnızlaştırmaya bir protesto olarak doğmuş içe dönük yapılanmalar olarak tanımlanabilir.⁴⁴ Dolayısıyla cemaatler, tarikatların bir devamı veya dönemin ekonomik-politik koşullarına uyarlanmış farklı bir versiyonu olarak

³⁶ Ünver Günay, Harun Güngör, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 479.

³⁷ Hulusi Şentürk, *İslamcılık –Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 115.

³⁸ Kara, “Cumhuriyet Türkiye’inde Tarikatlar”, s. 101-102.

³⁹ Şentürk, s. 170.

⁴⁰ Oktay Yıldırım, *Diyanet’in Tarikatlar Raporu*, 5. Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2020, s.19.

⁴¹ Yıldırım, *Diyanet’in Tarikatlar Raporu*, 2020, s.9.

⁴² Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 47.

⁴³ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 195.

⁴⁴ Mustafa E Erkal, Burhan Baloğlu, Filiz Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s. 67.

değerlendirilebilir.⁴⁵ 1945-1960 arası dönemde çok partili hayata geçişle birlikte başlayan kısmi serbestlik muhafazakâr dini dünyaya toplumda ve kamu yönetiminde alan açarken İslamcılık akımlarının tekrar canlanmasına, tarikatlar ve cemaatlerin nefes almasına vektör olmuştur. 1946'dan itibaren çok partili hayata geçişle birlikte Ankara'da İlahiyat Fakültesinin açılmasını, yurt dışında Kur'an kurslarının ve İmam- Hatip Okullarının açılması ve ibadet dilinin tekrar aslına döndürülmesi takip etmiştir.⁴⁶ Bu dönemde İslami yayınlarda yaşanan yükseliş dergi yayıncılığı ile belirgin hale gelmiş, özellikle Nurcular, Süleymancılar ve Büyük Doğu grubu gibi dini hareketler güç kazanmış, dernek, vakıf ve Kur'an kursları sayısında bir artış söz konusu olmuştur.⁴⁷ Dini alanın özgürleştirilme süreci, 1950-1960 ve sonrasında tarikatların, cemaat ve siyasi nitelikli yeni tip örgütlenmelerle görünür hale gelmesini beraberinde getirmiştir. Buna göre bir yandan tasavvufi niteliğini muhafaza eden bir yandan da politik/toplumsal pratikler geliştiren kimi tarikat yapıları, siyasi ve sosyal alanda etkin olmaya başlamışlardır. Yine sufi ve mistik tonlamalarının yanına tam bir cemaat yapılaşmasını ekleyen Said Nursi'ye bağlanan Nurcular, bu dönemde güçlü bir şekilde sosyal sahaya çıkmıştır. Din eğitimi konusunda alternatif bir yapılanma içinde olan Süleymancılar⁴⁸ ile İslamcı hareket içinde aksiyoner yanıyla ve İslamcı ve milliyetçi yapısıyla Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu hareketi, akademik ve entelektüel birikimiyle Anadolu sentezi adı verilen Türk İslam Sentezini savunan Nurettin Topçu ve Hareket dergisi gibi gruplar bu dönemin öne çıkan cemaat ve siyasi nitelikli yeni tip örgütlenmelere örnek verilebilir.⁴⁹

Modernitenin normatif siyasi erkin kurumsal baskılarının absorbe edildiği yeni dönemde tarikatlar yeni imajlar üretmişler, müntesiplerinin de değişen taleplerini karşısında vitrinlerini ve yapısal durumlarını reforme etmek durumuna itilmişlerdir. Bu tür bir dinamik dönüşüm içinde varoluşsal krizlerle boğuşan insanların aradıkları şey, bir tarikatın dervişi olmaktan çok dini bilgi ve hayatın bir bölümüyle temas kurmak, haram-helal çizgisi içinde temel dini yükümlülüklerini yerine getirmekten ibaret olmaktadır. Dolayısıyla tarikat eğitiminin temel disiplini olan seyr-u sülük-ün müfredatı, çağın müntesiplerine ağır gelmiş ve vahşi kapital düzenin beyaz yakalı avcılarının fink attığı metropol yaşamının kenar mahallelerine sürülmüş bireyler için gereksiz yorgunluk olarak görülmüştür. Diğer yandan mürşit yerine hoca, talip/mürit yerine talebe, tekke yerine de medrese kavramlarıyla eskinin kötü hatıralarını çağrıştıran ve şimdinin kulak tırmalayan tasavvufi jargonundan uzaklaşmıştır. Ayrıca diz dize ve göz göze yapılan tarikat eğitimi, yasaklanmış tasavvufi hayat içinde sekteye uğramış, bu eğitimi vermeye yetkin olanların da ahirete intikaliyle mürşit olmaya ehliyeti ve icazet yetkisi üzerine krizler yaşanmıştır. Dolayısıyla tarikatların bir devamı olan cemaatler, tasavvufi geleneğe vurgu yapsalar da tarikat geleneğinden farklı olarak iç ve dış etkenlerle siyasal sorunlarla ilgilenmeye ve ekonomi, politika, toplum eğitim ve moral değerler konusunda stratejiler üretmeye yönelmişlerdir.⁵⁰

Bu çerçevede dini tasavvufi yapıların modern cemaat temsilcisi olan cemaatler, bir dönem devletin boş bıraktığı dini eğitim alanına yönelmişler, özellikle 1950'den sonra devlet eksenli din eğitimine karşı geleneksel halk dindarlığında oluşan kuşkuyu aparatlaştırarak dini eğitime alternatif alanlar açmışlardır. Nitekim 1980 darbesinin akabinde oluşan demokratik ortamında siyasi çatışmaların sükûnet bulmasıyla cemaatler, bir yandan din öğretimi ve maneviyat eğitimi ile uğraşırken diğer yandan eğitim yoluyla sahip oldukları insan kaynağıyla çeşitli kazanımlar elde etmişlerdir.

⁴⁵ Mustafa Peköz, *İslami Cumhuriyete Doğru- Türkiye'de Siyasal İslam'ın Dünü, Bugünü ve Yarını*, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2009, s. 79.

⁴⁶ Günay, Güngör, s. 480.

⁴⁷ Şentürk, s. 177- 202.

⁴⁸ Yıldırım, *Diyanet'in Tarikatlar Raporu*, s. 21- 22.

⁴⁹ Şentürk, s. 232-238.

⁵⁰ Peköz, s. 79.

1990 yıllarında hız kazanan ekonomik ve siyasi kazanımların sunduğu popüler ve konformist atmosferde muhafazakâr kitle, kendi toplumsal belleğini oluşturmak adına ciddi ve güçlü atılımlarda bulunmuştur. Bu süreç 28 Şubat kararları ile sekteye uğramışsa da post-modern darbe olarak nitelenen kararlardan çıkan jakoben uygulamalarının genç/okur kitlede oluşturduğu travma, sahiplerinde haklı kırılmalara ve ciddiye alınması gereken hak kayıplarına sebep olmuştur. Her şeye rağmen muhafazakâr toplum kendi tarihi içinde fetret dönemi olarak nitelenebilecek 28 Şubat sürecinin ağır psikolojisini bünyesinden atabilmeyi başarmış, özellikle kamusal alandaki hak kayıpları kimi çevrelerce mağduriyet psikolojisine hamledilerek karşıt kitleye dönük vicdani ve duygusal mevziler kazanılmıştır. 2000’li yıllarla beraber siyasi, ekonomik ve sosyal anlamda dini tandanslı yapılar için günümüze değin uzanan geniş bir alan açılmıştır.⁵¹

Bugün için açılan bu geniş alanda dini yapıların tasarruflarının parametrelerindeki değişimler, bahsi geçen tarihi sosyal ve siyasi hadiselerin güdümünde özellikle ekonomi alanında tezahür etmektedir. Çalışmanın başında belirtilen modern, postmodern ve kapitalizm gibi evrensel parametrelerinin yanına Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin değişken paradigmaları eklendiğinde, bugün için varoluşsal kaygıların dayandırıldığı “büyüme zorunluluğu” hissi, tarihi ve siyasi travmaların psikolojik itimiyle panik atağa evrilerek dünya ve ahiret dengesine dair tutumlarda, en azından tasarruf üretmede farklılara neden olduğu söylenebilmektedir.

Sonuç

İslam dini Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklı olarak dünya ve ahiret dengesinde dengeli bir tutumu salık vermektedir. Öyle ki, her iki dünyanın mutluluğunu amaç edinen İslam dini, bu dünyanın sınama alanı olduğunu unutmamak ve dünyadan payına düşen nasibini de zekât, fitre ve sadaka gibi ahiret odaklı paylaşımlarla değerlendirmek suretiyle dünyadan payını alma gayretlerini (ekonomik faaliyetleri) şartlı olarak kabul etmektedir.⁵² Bu çerçevede zaviye, tekke ve asistanelerle kurumsallaşan ve bir anlamda yerleşik hayata geçen tarikatların yeme içme barınma ve barındırma gibi ihtiyaçlar için giriştikleri ekonomik eylemleri⁵³ dini yapının zaman içinde genişlemesiyle çeşitlenerek karmaşık sosyal ilişkilere ve rasyonel tavırlara dönüşmüş, dünya ve ahiret dengesinde kimi kaymalar söz konusu olmuştur.

Tasavvuf tarihinde, dini yapıların nazari ve fiili birçok hücumu karşı koyabilmeleri ve değişik siyasi ve ideolojik mecralardan neşet eden jakoben tutumları bertaraf edebilmeleri, sosyal sahadaki olumlu katkıları ve bireylerin ruhi ve kalbi hastalıklarında tasavvufi reçetelerinin olumlu etkileri ilgilidir. Ancak bu dönemde tarikatlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin gerilimli diyalektiğinin risklerinden farklı olarak dünyevileşmenin kurşun askerleri olan ve kendilerini kamufle edebilen modernizm, kapitalizm ve deizm gibi karakterlerle karşı karşıyadır. Nitekim modernizm kendi epistemolojisini tek yetkin bilgi ve biricik hakikat olarak dayatarak dinin zaman ve tabiatüstü hakikat iddiasını terk edilmesini salık vermektedir. Arkasından gelen postmodern akım ise modernizmin dayatmacı hakikatçılığını reddederken dini anlatıların tümünü “Gerçek, öznenin bakışındadır.” diyerek görecelik kuyusuna atmaktadır. Bu ikili pres arasında sıyrılmak isteyen dini yapılar, kapitalizmin an- a odaklandığı “daha çok kazanmalısın” hırsına; postmodernizmin tüketilmeye değer her şey metalaştırılabilir tavrına cevap vermeye çalışırken; modern toplumlarda geleneksel kutsal kozmosun konusal birliğinin parçalanması sürecine denk gelmeleriyle⁵⁴ hakikat iddialarını yukarıda tutabilmek, diğer müddei gruplarla rekabet edebilmek için ekonomik güç ve insan kaynağı açısından büyüme hissine kapılarak dünyevileşmeyle karşı

⁵¹ Yıldırım, *Diyanet'in Tarikatlar Raporu*, s. 25-26.

⁵² Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, s. 92-94.

⁵³ Ceyhan, s. 34-35.

⁵⁴ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din- Modern Toplumda Din Problemi*, İstanbul Rağbet Yayınları, 2003, s. 92.

karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla dünyevileşmenin ameli göstergelerinden olan ve ekonomiyle kurulan zorunlu ilişkilerin dışında “art değer” ilkesine hizmet eden kapital ilişkilerin tezahürleri; dini bir tüketim aracına indirgenmesi, dinselliğin yapısının dönüşmesi ve bireysel alana çekilmesi, gizem ve duygusallığın kaybedilmesi⁵⁵ ve dünya ile kurulan ilişkide modern ve kapital normların öncüllemesi olarak kendini göstermektedir. Nitekim Türk dindarlığı üzerine yapılan bir çalışmada muhafazakâr kimlikli iş adamları ve sanayicilerle yapılan görüşmelerde işe alımlarında son derecede modern ve iş dünyasının profesyonel kurallarının geçerli olduğu bir parametrenin söz konusu olduğu görülmüştür.⁵⁶ Dolayısıyla üretim organizasyonlarından nihai ürünün pazarlamasına kadar geçen tüm evrelerde geleneksel ve dini tutumların rolünün azlığı, bir yandan çağın kapital yasalarının dayatmacılığını öte yandan dünyevileşmeyi işaret etmektedir.

Bu olgusal duruma göre alternatif İslami bir ekonomik sistemin yokluğunda dini yapıların, kaçınılmaz olarak sekülerleşmenin bir ayağı olan dünyevileşme ile karşı karşıya geldikleri söylenebilmektedir.⁵⁷ Çünkü dini sosyal teşekküllerin çeşitli saiklerle kapitalizmle kurdukları ilişki, tutum ve tercihlerinde dini yapılara seküler seçenekleri dayatmaktadır. Dolayısıyla bu ilişki ne kadar yoğun; bu temas ne kadar sık olursa itikadı olmasa da pratiklerde rasyonelleşmeyi talep edecek, dini duygu ve edimlerle akli olmakla meşgul edildiğinden inancın kalbi ve ruhi melekeleri zayıflamaya uğrayacaktır. Bu anlamda her inanç, bireylerdeki büyüsünü ve kitlelerdeki hatırlı mevkisini kaybetmekle karşı karşıya kalacaktır. Diğer bir ifadeyle bu tür bir atmosfer, araçsal aklın egemenliğinde siyasal-toplumsal yaşam alanındaki inanç, düşünce ve pratik arasındaki bağın koparılması tehlikesini ortaya çıkarır. Dolayısıyla varlık, bilgi ve değer alanlarının, insan merkezli bir “episteme”nin nesnesi olması, metafizik ve irrasyonel bilginin rasyonel bilgi tarafından yöntem dışında bırakılması, dinin büyüünden arındırılarak yeni ve modern sosyal, siyasal ve ekonomik organizasyonların kurulmasına yol açmaktadır. Bu durumda dini yapıların da modernleşme ve ekonomi ile kurdukları ilişkilerin yoğunluğu nispetinde bu sürece eklememeleri kaçınılmaz olmakta, bireylerin de artan bir şekilde “homo economicus” karakterine dönüşme tehlikesi söz konusu olmaktadır.⁵⁸

Sonuç olarak tarihsel süreç içinde dini yapılar, varoluşlarını tehdit eden risklere karşı güvenli bir duvar inşa edebilmek için kimi zaman iradi kimi zaman da cebri saiklerle siyasal, toplumsal ve ekonomik ilişkiler geliştirmişlerdir. Bu ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkan kutsalla dünyevinin dilemmasının gerilimini azaltmak ve yukarıda etrafı çizilen risk haritasında yer almamak için günümüz ekonomik gerçekliklerini karşılayan ve İslam’ın denge tutumuna uyumlu bir ekonomik sistem geliştirilmesi zorunlu olmaktadır.

Kaynaklar

- Akgül, M. (2002). *Türkiye’de Din ve Değişim -Bir Erol Güngör Çözümlemesi-*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Atay, T. (2009). *Din Hayattan Çıkar- Antropolojik Denemeler-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bahattin Akşit, R. Ş. (2012). *Türkiye’de Dindarlık- Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (16 Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ceyhan, S. (2020). *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (2. Basım), İstanbul: İsam Yayınları.

⁵⁵ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Emin Yayınları, Bursa, 2009, s. 69.

⁵⁶ Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık- Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 299.

⁵⁷ Peköz, s. 346-349.

⁵⁸ Akgül, s. 74-78.

- Ceylan, S. (2020). "Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Ceylan, S. (2020). "Osmanlı Devletinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Çakır, R. (2002). *Ayet ve Slogan* (9. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Ertürk, R. (2004). *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Güngör, Ü. G. (2007). *Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Işık, Z., "Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), s. 179- 182.
- Karaman, F. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Konseyi, W. (. (1990). *Günümüz Din ve Fikir Hareketleri* Ansiklopedisi, İstanbul: Risale Yayınları.
- Kurt, A. (2009). *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa: Emin Yayınları.
- Küçükyağcı, E. (2018). *Turna'nın Kalbi Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik* (5.Baskı), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din- Modern Toplumda Din Problemi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Mardin, Ş. (2004). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkal, M. E., B.Baloğlu, F.Baloğlu (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları.
- Okutan, A. (2020). *Müslümanların Birlik ve Bütünlüğünün Önündeki En Büyük Engel Dini Grupçuluk*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Öngören, R. (2001). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, R. (1994). "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset". *Milletlerarası Hoca Ahmet Yasevi Sempozyumu* (s. 259-310).
- Peköz, M. (2009). *İslami Cumhuriyete Doğru- Türkiye'de Siyasal İslam'ın Dünü, Bugünü ve Yarın*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, A. (2014). *Din, Dünyevileşme ve Zühd* (2. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yıldırım, O. (2020). *Diyanet'in Tarikatlar Raporu* (5 Baskı), İstanbul: Kaynak Yayınları.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:12.01.2021 Kabul/Accepted:12.02.2021 Online Yayın/ Online Published:01.03.2021

Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Kısa Bir Sorgu

Metin Yasa*

Özet

Bu makalede egzistansiyalizme yönelik öne çıkan kimi düşünceler eşliğinde insan varoluşu ve uzantıları üzerinde durulmaktadır. Bu yapılırken de konuyu açıklayıcı özde Kur'an-ı Kerime özel atıflar yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Egzisyansiyalizm, İnsan Varoluşu, Kur'an-ı Kerim

A Short Theological Query On Existential Dimensions Of Human Existence In The Light Of Holy Quran

Abstract

This article focuses on human existence and its dimensions accompanied by some prominent thoughts on existentialism. While this is done, special references are made to the Quran in the explanatory essence of the subject.

Keywords: Existentialism, Human Existence, Holy Qur'an

I

Egzistansiyalizm bağlamında öne çıkan bir düşünür olan G. Marcel, insanın insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze bulunduğunu¹ ifade eder. Bu tehlikenin bilincinde olarak, günümüzde, egzistansiyalizmi tanımanın, bunu da Kur'an ışığında insan varoluşunun egzistansiyal uzantıları üzerine teolojik kısa bir sorgu üzerinden gerçekleştirmenin anlamlı olacağı kanısındayız.

Bilindiği üzere, egzistansiyalizm, taşıdığı öz gereği, öncelikle insan varoluşunu, insanın içsel dünyasını ve ötekiyle olan pratik ilişkilerini inceleyen temel felsefi bir doktrindir. Bu doktrin içinde, insana yönelik karşıt ilişkiler bütünü oluşturan temel teolojik ve felsefi kavramlar tartışma konusu edilir ve bir çözüme kavuşturulmaya çalışılır. Egzistansiyalizm

* Prof. Dr. O.M.Ü. İlahiyat Fak. metin.yasa@omu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3040-8133

¹Bkz.: Frank N. Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev.: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, s. 106.

bağlamında sözü edilen kavramsal karşıt ilişkiler bütünü içinde, sözgelimi, varlık-yokluk, sevgi-nefret, güven-kaygı, umut-korku, özgürlük-baskı, inanç-inkar, vb. sayılabilir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz karşıt ilişkiler bütünü oluşturan kavramlar arasında egzistansiyalizm açısından insanı tanımaya yönelik açıklayıcı görülen iki temel kavram olarak varlık ve yokluk dikkate alındığında aşağıdaki ayet oldukça dikkat çekicidir. Kur'an'da şöyle denilir:

İnsan anılmaya değer bir varlık değilken, üzerinden uzun bir zaman geçti, değil mi?²

Doğrusu, yukarıdaki ayette geçen “anılmaya değer bir varlık değilken” ifadesinin özünden sözü edilen türden bir varlık ve yokluk ikilemi rahatlıkla elde edilebilir: i. Anılmaya değer bir varlık olmamak. ii. Anılmaya değer bir varlık olmak.

İnsan Suresi özelinde konuşulacak olursa, öngörülen, insanın yokluğu değil varlığı, baka bir deyişle yokluktan varlığa yükselişidir. Yokluktan varlığa yükseliş serüveni içinde insan, ayetin içeriğine özel atıfla ifade edilecek olursa, “nutfeden yaratılan, işiten ve gören”³ bir varlık olarak tasarılmıştır. Doğrusu, konunun tanrısal birer lütuf olarak işitme ve görme üzerinden daha net anlaşılabilmesi için aşağıdaki iki ayetin açıklayıcı olduğu kanısındayız:

De ki: ‘Baksanıza, Allah geceyi kıyamet gününe kadar üzerinizde devamlı kılsa, Allah’tan başka size ışık getirecek bir tanrı var mıdır? İşitmiyor musunuz?’⁴

De ki: ‘Baksanıza, Allah geceyi kıyamet gününe kadar üzerinizde devamlı kılsa, Allah’tan başka size ışık getirecek bir tanrı var mıdır? İşitmiyor musunuz?’⁵

Bilindiği üzere, egzistansiyalizme göre de insan varoluşsal düşüncenin odağında yer alır.⁶ Çünkü insanda bir var olma arzusu vardır. Bu var olma arzusunun bir amacı, sözgelimi, J. P. Sartre’a göre, kendi başına oluşun sonsuz yoğunluğunu elde edebilmektir.⁷

Gelinen aşamada işaret edilmesi gereken bir diğer nokta alanında yapılan çalışmalara bakıldığında egzistansiyalizme yönelik varlık dili ve yokluk dili olmak üzere iki tür dilin kullanılmasıdır. Bu cümleden olarak, egzistansiyalizm üzerinden, bir teist düşünür varlık dilini kullanarak kendi varoluşu için Tanrı’nın yoluna girerken, buna karşılık bir ateist düşünür de yokluk dilini kullanarak kendi varoluşu için Tanrı’nın yolundan ayrılabilir.

II

² İnsan: 1.

³ İnsan: 2.

⁴ Kasas: 71.

⁵ Kasas: 72.

⁶ Bkz.: Magill, **a.g.e.**, s. 21.

⁷ Bkz.: Magill, **a.g.e.**, s. 100.

Bize öyle geliyor ki, insana yönelik karşıt ilişkiler bütünü oluşturan temel teolojik ve felsefi kavramların tartışma konusu edilmesi halinde, yine, aşağıdaki ayet oldukça açıklayıcı görünmektedir:

Biz ona yolu gösterdik; ya şükreder, ya küfreder.⁸

Biraz önce mealini verdiğimiz ayet, insanın, adeta kendi varoluşuyla yüzleşmek ve onunla başa çıkmak gerektiğine işaret eder. Daha açık ifade etmek gerekirse, ayette geçen “ya şükreder, ya küfreder” ifadelerinin karşıt iki temel çağrışıma dikkat çektiği görülür. Sözü edilen iki temel çağrışım, egzistansiyalizmin özünü ifade eden, günlük konuşmalarda da sıklıkla kullanılan ‘iyi ki varsın’, ‘niye ki varsın’ gibi ifadeler eşliğinde aşağıdaki şekilde şöylece konuşlandırılabilir. İnsan;

i. Ya şükreder, sonuçta da Tanrı’ya, dolaşımdaki bir ifadeyle, ‘iyi ki beni var ettin’ der ve O’nun yoluna girer. Burada kabul ve hale bir şekilde rıza öne çıkar. Burada öne çıkan kabul ve hale rıza, mantıksal yerine, duygusalı tercih etmek değildir.

ii. Ya da küfreder, sonuçta da Tanrı’ya, yine dolaşımdaki bir ifadeyle, ‘niye ki beni var ettin?’ der ve O’nun yolundan ayrılır. Burada sorgu ve hale bir şekilde isyan öne çıkar. Burada öne çıkan sorgu ve hale isyan, duygusal yerine, mantıksalı öncelemek olarak görülmemelidir.

‘İyi ki beni var ettin’ ve ‘niye ki beni var ettin?’ kabul ve sorgusuna yönelik gelinen aşamada G. Marcel’in bir görüşüne atıf yapılabilir. Şöyle ki: Marcel’e göre, Tanrı’ya inanmak, öncelikle Tanrı’yla bir güven bağı kurmak demektir. Birey, güvenlik arzusu üzerinden, Tanrı’yla bir sözleşme yapmak hususunda özgür olduğu gibi, bu sözleşmeyi ihanetle bozmak hususunda da özgürdür.⁹ Konu, örnekler ışığında, daha açıklayıcı hale getirilebilir. Nitekim bir yandan, ‘iyi ki beni var ettin’ kabulü, bir örneğini K. Jaspers’da gördüğümüz var oluşun, sürekli oluş olanaklarına bağlı bir süreç içinde, sonsuz yolculuğunda¹⁰ ortaya çıkabilir. Öte yandan, ‘niye ki beni yarattın?’ sorgusu, bir örneğini Sartre’da gördüğümüz üzere, insanın anlamsız bir evrenin akışı içine atılışı ve yalnız bir varlık olarak kalışı¹¹ bağlamlarında dikkat çekici hale gelebilir.

Yine Kur’an’a özel atıfla ifade edilecek olursa, şükürle gelen iman¹² ve küfürle gelen zan¹³ anlatımları insanın kendi varoluşuyla yüzleşmesi ve onunla başa çıkması gerektiği açısından oldukça dikkat çekicidir. Dahası; hem iman edişin hem de zanda kalışın, üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında egzistansiyalizm açısından erim alanları oldukça geniş olan iki temel anlatım olduğu öne çıkar. Nitekim egzistansiyalizm bağlamında, şükürle gelen iman, eğer teist filozofların kavramları ışığında ifade edilecek olursa, Tanrı’nın varlığından, hayatın anlamlı oluşuna, oradan da bu dünyaya ‘iyi ki geldim’ diyen insanın kendini gerçekleştirme arzusuna kadar uzanan bir alana işaret edebilir. Buna karşılık, küfürle gelen zan, eğer ateist filozofların kavramları ışığında ifade edilecek olursa, Tanrı’nın yokluğundan, hayatın anlamsızlığına, oradan da bu dünyaya ‘niye ki geldim’ diyen ve kendini fırlatılmış hisseden insanın hiçliğine kadar uzanan bir alana denk düşebilir.

III

⁸ İnsan: 3.

⁹ Magill, a.g.e., s. 115.

¹⁰ Magill, a.g.e., s. 69.

¹¹ Magill, a.g.e., s. 83.

¹² Nisa: 147.

¹³ Saf: 27.

İnsan özgürlüğüne yapılan özel atıflar ve özgürlüğün önemsenmesi, ince ayrımlara rağmen, egzistansiyalizmde bütünüyle öne çıkan temel bir noktadır.¹⁴ Bu cümleden olarak, sözgelimi, Sartre, Tanrı inancının insan özgürlüğünün yok edilmesine neden olduğunu düşünürken¹⁵, Marcel'e göre, insan özgürlüğü, sorun alanında değil, sır alanında kendini açığa vurur.¹⁶

Doğrusu, biz, yukarıda mealini verdiğimiz “ya şükreder, ya küfreder” içerikli ayet ışığında, ‘şükreder’ ile gelen bir kontrollü özgürlük anlayışından, buna karşılık ‘küfreder’ ile öne çıkan bir zorunlu özgürlük algısından söz edilmesi gerektiği kanısındayız. Gerçekten de, dinsel yaşantının normal özgürlüğü olarak öne çıkan kontrollü özgürlük aynı zamanda teist filozofların da yakın durduğu bir özgürlük türüdür. Buna karşılık zorunlu özgürlük aynı zamanda ateist düşünürlerin dillendirdiği bir özgürlük türüdür. Dahası ve sözün ötesi, bize göre, kontrollü özgürlük esnek ve işlek, zorunlu özgürlük ise keyfi ve çelişik bir öz taşıır.

Ateist kanat, zorunlu özgürlük üzerinde ısrarcı olmalarına rağmen, yine de Tanrı inancını büyük bir tehlike olarak görür. Zorunlu özgürlük için Tanrı'nın varlığını yadsıma ve buna bağlı olarak da hiçliği kutsama mı gerekir? Doğrusu, bu durum bize göre, bir tür varoluşsal aldanmışlık ya da varoluşsal uyku halidir. Nitekim hiçlik perdesinin göze inmesi ve yokluk örtüsünün kulağı tıkamasıyla ancak kötümserliğe yol açılır. Artık bu aşamada, değil mi ki, göz ve kulak işlevsiz haldedir, öyleyse ne akıl çözümlerken doğru çalışır, ne de kalp duyumsarken doğru işler. Bu nedenle o çok bilinen söylemleri eşliğinde F. Nietzsche¹⁷, Tanrı'nın ölümünün kendini dirilteceğini, Sartre¹⁸, Tanrı'yı inkarın kendini özgürleştireceğini, Camus¹⁹ ise Sisifos Söyleni'nin kendi isyanını haklı çıkaracağını sanmıştır. Böyle olmayınca da dünyadaki varoluş, ateist kanadı iyice germiş görünür. Bu durum, kuşkusuz, varoluşu bir dert olarak algılamamızın bir sonucuydu. Oysa insan, Tanrı tarafından, evrende sığıntı değil, efendi yapılmıştır. Öyleyse insan, kendini, bu durumu duyabilecek ve görebilecek bir konuma taşımalıdır.²⁰

IV

İnsanın zorluk ve sıkıntı anından Tanrı'ya sığınma gereksinimi, Kur'an açısından, yine “ya şükreder, ya küfreder” noktasında düşünülebilir. Nitekim anılan bağlamda aşağıdaki ayet açıklayıcı bir rol üstlenebilir:

İnsan, bir zararın dokunulması halinde, Rabbine yönelerek O'na yalvarır. Ancak, insan, kendisine bir nimet verilince, daha önce O'na yalvardığını unuttur.²¹

Bize öyle geliyor ki, egzistansiyalizmim kavramları ışığında değerlendirilecek olursa, ‘şükreder olma’ bir tür umut atağı iken, ‘küfreder olma’ bir tür umutsuzluk batağıdır. Nitekim egzistansiyalizmin ateist kanadının düşünsel çıkmazlarıyla başı derde düşen insan, ne yaşarken kendini üzmeden ne de hiçliğe övgü düzmeden alıkoyabilir. Doğrusu, yaşarken kendini üzme ve hiçliğe övgü düzme, Tanrı'nın varlığını yadsımaya bağlı olarak gelişen yaşamın

¹⁴ Magill, a.g.e., s. 24.

¹⁵ Bkz.:Magill, a.g.e., s. 83.

¹⁶ Magill, a.g.e., s. 114.

¹⁷ Sözgelimi bkz.: Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, çev.: Levent Özşar, Asa Yayınevi, 2003.

¹⁸ Sözgelimi bkz.: Sartre, J. P., **Varoluşçuluk**, çev.: A. Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

¹⁹ Bkz.: Camus, Albert, **Sisifos Söyleni**, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2019.

²⁰ Ayrıca bkz.: İnsan: 2.

²¹Zümer: 8.

anlamsızlığı üzerine odaklanır. Artık bu aşamada, ne iman varoluşsaldır, ne sevgi içseldir, ne ölüm açıklayıcıdır, ne değer bağlayıcıdır, ne öz işlevseldir, ne de özgürlük çıkar yoldur. Oysa insan üzerine düşünülürken, birey olarak insanın ve taşıdığı insanlık özünün ciddiye alınması ve gereğince saygı duyulması gerekir.

Kur'an'da, bir yandan insana Tanrı tarafından verilenlerin bir kısmının dünya hayatına yönelik geçimlik²² ve süs²³ olarak görülmesi, diğer yandan, yine dünya hayatında azdırmak²⁴ ve azmak²⁵ gibi kötü ve çirkin davranışlara dikkat çekilmesi, bir de egzistansiyalizm açısından düşünülme ve yorumlanmaya değer görülebilir. Nitekim 'iyi ki beni yarattın' diyen bir teist düşünür, dünya hayatına ilişkin geçimlik ve süsün yanında, anılan hayatı bir yönüyle de oyun ve eğlence²⁶ olarak görür. Buna karşılık 'niye ki beni yarattın' diyen bir ateist düşünür de dünya hayatına ilişkin azdırma ve azmanın yanında ilgili hayatın aldatıcı²⁷ ve oyalanma²⁸ olduğu gerçeğine pek dikkat etmez.

V

Sonuçta söz, 'iyi ki beni var ettin' kabulü ile 'niye ki beni var ettin' sorgusuna getirilecek olursa, şöyle denilebilir:

Bir yandan, 'iyi ki beni var ettin' kabulü, yukarıda dile getirdiğimiz karşıt kavramlar bütünü eşliğinde, son tahlilde, "anlamsız olandan yüz çevirme"²⁹ durumuna odaklanır. Bu aşamada artık, "Tanrı tarafından değerli kılınan"³⁰ **bir grup ortaya çıkar ve bu grup yalnızca "Tanrı'ya ibadet etmek"³¹ noktasında kalmayıp aynı zamanda **"dinin yalnızca Tanrı'ya özgü olduğu"**³² söylemini ilke edinme aşamasına da varır. Buna karşılık, 'niye ki beni var ettin' sorgusu, yukarıda dile getirdiğimiz karşıt kavramlar bütünü eşliğinde, son tahlilde, boş bir "umut hali"³³ne dönüşür. Bu aşamada artık, **"iyi yaptığını sanan"**³⁴ **bir grup ortaya çıkar ve bu grup yalnızca "Tanrı'yı anmaktan yüz çevirmek"**³⁵ noktasında kalmayıp aynı zamanda **"dini bir eğlence ve oyun yerine koyma"**³⁶ konumuna da varır.**

Öte yandan, 'iyi ki beni var ettin' kabulü, karşıt kavramlar bütünü eşliğinde, kendi özünü gerçekleştirmeye bağlı mutlucu bir "tanrısal lütuf"³⁷ gerçeğine uyanmayı ve "tanrısal tevekkül"³⁸ anlayışına dayanmayı varoluşun bir gereği olarak öne çıkarır. Buna karşılık, 'niye ki beni var ettin' sorgusu, karşıt kavramlar bütünü eşliğinde, son tahlilde, kendi özünü

²²Kasas: 60.

²³Kasas: 60.

²⁴Kasas: 62.

²⁵Kasas: 62.

²⁶Hadid: 20; En'am: 32.

²⁷Fatır: 5.

²⁸Ankebut: 64.

²⁹Mü'minun: 3

³⁰İsra: 70.

³¹Zariyat: 56.

³²Zümer: 2.

³³Nisa: 120.

³⁴Kehf: 104.

³⁵Necm: 29.

³⁶A'raf: 51.

³⁷Neml: 73.

³⁸Neml: 79.

gerçekleştirmeye bağılı bencilce bir “keyfine uyma”³⁹ halini önceleyen ve “Tanrı’ya saygı duymama”⁴⁰ durumunu önemseyen bir tutumu yok oluşun bir gereğı olarak görür.

KAYNAKÇA

Camus, Albert, **Sisifos Söyleni**, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2019.

Kur’an-ı Kerim.

Magill, Frank N., **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı**, çev.: Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, çev.: Levent Özşar, Asa Yayınevi, 2003.

Sartre, J. P., **Varoluşçuluk**, çev.: A. Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

³⁹ Taha: 16.

⁴⁰ Nuh: 13.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:11.01.2021 Kabul/Accepted:13.02.2021 Online Yayın/ Online Published:01.03.2021

Pandemi Karşısında ‘Maske’ Takan İnsan

Nurten Kiriş Yılmaz*

Özet

Covid-19, yeni koronavirüs salgını, insanoğlunun karşısına birdenbire çıkmış ve insan bu felaket karşısında yaşamını devam ettirebilmek için belli birtakım kurallara bağlı olmak zorunda olduğunu görmüştür. Pandeminin getirdiği yeni kurallara bağlı olarak kullanmaya başladığımız maske de bu şartlardan biridir. Tarih boyunca somut olarak maske kullanımı insana uzak ya da yabancı bir durum değildir. Maskenin sözlük anlamlarına baktığımızda tozdan ya da kimyasallardan korunmak için kullanılan bir araç olduğunu gördüğümüz gibi, bir de soyut anlamda kendini ötekine farklı bir şekilde yansıtmaya veya aktarma durumu olarak ele alınabileceğini görmekteyiz. Biz bu çalışmamızda maskenin soyut kullanımından hareketle günümüzde kullandığımız bir araç olarak maskenin, ortak yönleri olup olamayacağını değerlendirmeye çalıştık. Öte yandan içinden geçmekte olduğumuz bu salgın hastalıkların tarihte ilk kez bizim başımıza gelen bir şey olmadığını görmezsek ve bu süreci değerlendirmesek, geçiş döneminden sonra pandeminin birey, toplum, ekonomi, siyaset ve devlet görüşleri üzerinde ne tür değişiklikler yapacağını kontrol etmezsek, salgın günün birinde bitecek olsa bile olumsuz sonuçlarla karşılaşmayacağımızı söyleyemeyiz. Çünkü salgın insanın sadece biyolojik yönünü etkileyen bir felaket değildir, aynı zamanda insanın diğer yönü olan psikoloji tarafını da doğrudan ve dolaylı olarak etkilemektedir. İnsan psişik yönü de olan bir varlık olduğu için bu yönün de ele alınarak incelenmesi gerekir. Pandemi koşullarında birtakım kurallara uymayı alışkanlık haline getiren insan şu ana kadar getirmiş olduğu tüm değerlerinden hızlı bir şekilde kopma eğilimi göstermeye veya bu duruma gönüllü olmaya başlamıştır. Kurallara uymayan insanlar ise sorumluluk almadıkları için bir ahlak varlığı olmaktan uzak hale gelmişlerdir. Çalışmamız söz konusu salgının, insanın günlük hayatında kullandığı somut ve soyut maske tanımlarından hareketle, değerlerine nasıl yabancılaştığını ve öte yandan ahlaki sorumluluklarını ne şekilde göz ardı ettiği üzerine eğilmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pandemi, Covid-19, İnsan, Maske, Ahlak, Sorumluluk, Etik, Değer, Salgın.

The Person Who Has Wore A “Mask” Against To Pandemic

Abstract

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, nurtenkiris@sdu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9024-5284

Covid-19, the new coronavirus epidemic has suddenly confronted human beings and seen that one has to obey certain rules in order to survive in the face of this disaster. The mask we started to use in depending on the the new rules brought by the pandemic is one of these conditions. Throughout history, the use of masks is not far from human or unfamiliar situation. When we examine the dictionary meanings of the mask, we see that it is a tool used to protect against dust or chemicals. We also see that mask, as an idiomatic use/or abstract sense mask, can be considered as a situation of reflecting or transferring someone to the other. In this study, we tried to evaluate whether the mask can have something in common as a tool we use today together with the idiomatic use of the mask. On the other hand, these epidemic diseases we are going through are not something that happened to us for the first time in history and if we do not evaluate this process, do not control what kind of changes the pandemic will make on the individual, society, economy, politics and views of state after the transition period even if the epidemic is to end one day, it will have negative consequences. Because the epidemic is not only a disaster that affects the biological side of the human being, but also affects the psychology side of the human being directly or indirectly. Since human beings are also a being with a psychic side, this aspect needs to be examined as well. The person who has made a habit of following certain rules in the conditions of pandemic has started to show a tendency to break away from all the values one has brought so far or to volunteer for this situation. People who do not obey the rules have become far from being moral creatures because they do not take responsibility. Our study, in the time of epidemic, has tried to demonstrate how people alineates their values and ignore their moral responsabilites in terms of the definition of mask as a tool and an idiomatic using.

Keywords: Pandemic, Covid-19, Human Being, Mask, Morality, Responsibility, Ethics, Value, Epidemic.

Giriş

Günlük hayatımızda maske üzerine soyut anlamda kullandığımız pek çok deyim bulunmaktadır. Yüzüne mutluluk maskesi takmak/bürünmek, melek maskesi takmak, maskesi düşmek, maskesini atmak, maskesini düşürmek gibi sık sık kullandığımız bu deyimler daha çok hakikati, gerçek olanı saklamak anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda maske aslında daha çok illegal işler ile uğraşanların gerçek kimliğini ya da yüzünü saklamak isteyenlerin kullandığı bir araçtır. Burada ya sahtelik vardır ya da gerçeğin gizlenmesi suretiyle bir kandırmaca söz konusudur. Örneğin hırsızlar tanınmamak için yüzlerine bir maske geçirirler ve böylece gerçek kimliklerini saklayarak yakalanmaktan kurtulmayı planlarlar. Bu somut durumu soyut olarak da gerçekte kötü olan birinin, iyilik maskesi takması şeklinde örneklendirebiliriz. Son yıllarda özellikle genç gruplar tarafından dikkatle takip edilen filmlerde ve dizilerde büyük soygun planları yapanların, kaos amacı güden grupların ya da sistemi eleştiren ve başkaldıran görüşleri temsil edenlerin tek başına ya da koordineli şekilde maske taktıkları gözlenmektedir. Örneğin *V for Vendetta* isimli 2005 yapımı bilim kurgu ve aksiyon türündeki film, bir isyanın, başkaldırının gösterisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Filmin belki de en önemli kısmı maskenin altında var olanların neler olduğunu ifade etmek amacıyla geçen, “bu maskenin altında etten daha fazlası var, bu maskenin altında bir ülkü var bay ve ülküler kurşun geçirmez.” repliğidir. Yine günümüzde meşhur bir dizi olan *La Casa De Papel* dizisi ustaca planlanmış bir soygun konusunu içermektedir ve kahramanlar hem tanınmamak hem de iş birliği için maske takmaktadır. Maskenin Türk Dil Kurumu sözlüğündeki anlamlarına baktığımızda çerçevesini anlamak daha kolay olmaktadır. (Fr. Masqué, İng. Mask, Tr. Maske) 1. isim Boyalı karton, kumaş veya plastikten yapılan ve başkalarının tanınmamak için yüze geçirilerek kullanılan yapma yüz. 2. isim Korunmak için özel olarak yapıлып yüze geçirilen şey: *Gaz maskesi*. 3. isim Yüz ve boyun güzelliği için cilde sürülen krem, macun vb. şeyler. 4. isim, mecaz Gerçek duyguları veya bir şeyin gerçek görünüşünü gizleyen aldatıcı görünüş, davranış: *Hayırseverlik maskesiyle kendi çıkarını*

yürütüyor. 5. isim, ruh bilimi Kişinin oynadığı rol veya hem kendisine hem de çevresine karşı takındığı davranış. (<https://sozluk.gov.tr/>)

Yukarıdaki anlamlardan da görüldüğü üzere gerçek kimliği saklamak anlamıyla kullanılan maske anlamı çoğu zaman olumsuz olarak karşımıza çıksa da gaz maskesi ya da toz maskesi gibi anlamlarda olumlu işleve sahip olan bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında maskenin bir anda 20. Yüzyıl insanının bir kısmının temel, hatta zaruri ihtiyacı haline gelmesi bizi bu konuda düşünmeye teşvik etmiştir. Kaynaklara ve Dünya Sağlık Örgütünün verilerine göre 1 Aralık 2019 tarihinde Wuhan’da ortaya çıkan COVID-19 veya koronavirüs pandemisi 2020 yılının ilk aylarından itibaren ülkemizde de görülmeye başlamıştır. Bu tarih itibarıyla pandemi önlemleri adı altında pek çok çalışma başlatılmıştır. Pandeminin patlak vermesi ile birlikte yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında bu virüsün bulaş riskini azaltma metodlarının başında maske kullanımını gelmiştir. Çünkü maske kullanımının bizi diğer insanın ağız salgısından koruyarak hastalıktan koruyucu olduğu ön görülmüştür. Bu öngörülerin ışığında devlet politikası ve kontrolü ile ülkemizin de dâhil olduğu birçok ülkede bazı şehir ve bölgelerde ve bazı meslek gruplarında/hizmet alanlarında maske kullanımı zorunlu kılınmıştır. Ülkemizde bu anlamda maske kullanım sıklığı ve yaygınlığı oldukça yüksektedir. Zaten salgının artış hızına bağlı olarak, salgının görülmeye başlamasından kısa bir zaman sonra maske ortak ya da açık alanların tümünü dâhil edecek şekilde herkese zorunlu hale gelmiştir. Biz burada pandeminin getirdiği yeni alışkanlıklara bağlı olarak kullanmaya başladığımız yeni araçlardan biri olarak maske kullanımından hareketle, maskenin soyut kullanımından, somut kullanımına geçişi ve bu ikisi arasındaki benzer noktaları vurgulamaya çalışacağız. Pandemi karşısında ‘maske’ takması özellikle önerilen bu insanın, tarih boyunca bir takım niteliklerle ele alınan insanla aynı varlık olup olmadığını ele almaya çalışacağız. Bu insan maske takarak adeta meşhur çoban masalındaki Gyges’in yüzüğünü takan çoban gibi görünmez hale mi bürünmüştür? Biz burada bu sorunun cevabını bulmaya ve sonuçlarının neler getireceğini tespit etmeye çalışacağız. Çünkü temel sorun neredeyse bu noktada başlamaktadır bu maske ile birlikte, her bir insan teki; çocuğun annesi, devletin yurttaşı, okulun öğrencisi ya da öğreticisi, sendikanın işçisi, hastanın doktoru olan o insan, kaybolmuştur. Burada iki ayak söz konusudur; birincisi bu insan bir felaket karşısında kaybolmayı göze almazsa yani pandeminin gerekleri olan ötekenden uzak durmayı yapamazsa, bu insanın sorumluluk sahibi olan ahlaki bir varlık olması mümkün olmayacaktır. Öte yandan eğer pandeminin küresel ölçekte önerdiği tüm kural ve kaidelere hiçbir soruşturma yapmaksızın doğrudan inanmayı tercih ederse de bu sefer hem içinde yaşadığı toplumun var olma amacını ortadan kaldıracak, hem sadece bencilce bir yaklaşım ve egoist bir etik anlayış sergilemiş olacaktır. Bu durumda da yine temel bir ahlaki problem ortaya çıkacaktır, çünkü insan sosyal-toplumsal bir varlık olma özelliğini yitirecektir. Pandemi bize bu anlamda hem düşün tarihine bakmamız gerektiğini ve önlemler almamız gerektiğini öğretmekte, hem de küresel dünya hedeflerinin sorgulanmadan kabul edilmesi durumunda ne tür yeni felaketlerin karşımıza çıkacağı konusunda fikirler sunmaktadır. Burada insan, ahlaki sorumluluğunu alamayan ve salgın bir hastalık durumunda içinde yaşadığı topluma adapte olamayan bir varlık mı ya da toplumsal koşullara ve pandeminin yüksek hedeflerine uyum sağlamak adına özgürlüğünden olmaya mahkûm bir varlık mı olacaktır? Artık devir, inkâr devri değildir. Bunu dünyanın üzerinde gerçekleşmiş felaketler üzerine yazan tüm düşünürler, şairler, filozoflar, sosyal bilimciler, yazarlar ifade ettiler. Onlar her bir salgının önce inkâr, sonra uyum, sonra da itaat haline dönüştüğünü söyleyerek bizleri önden uyardılar. Ancak insan yine de her maruz kaldığı yeni felaket durumunda bu üç aşamadan geçmektedir. İnkâr aşaması yavaş yavaş Covid-19 salgınında aşılırken şimdi kabul, uyum ve itaat aşamaları gelmiştir. Çalışmamız bu noktaları, bu salgın üzerine yazılmış eserlerden hareketle ele almayı hedeflemektedir. Burada genel olarak amacımız ise şu anda içinde bulunduğumuz salgın durumunun sadece biyolojimizi ilgilendiren boyuttan psikolojimize, toplumumuza, siyaset ve devletimize, ekonomi ve ahlak görüşümüze kadar etkilerini ele almak olacaktır.

Pandemi İle Birlikte Hayatımıza Giren Değişiklikler

Günümüz insanı, dünyanın neresinde yaşıyor olursa olsun, şu an bir salgın durumuyla mücadele ettiği için ortak bir paydada buluşmuştur. Bu insanların bir kısmı bu tür bir salgın ile ilk kez karşılaştığı için, bir anlamda küresel bir salgın yanında, küresel bir krizle de baş etmeye çalışılmaktadır. Dünyanın kurulduğu andan itibaren patlak vermiş olan tüm bu salgınların insanlığın kültürel, sosyal, psikolojik ve ekonomik tüm eylemlerini değiştirmeye zorlayıcı olduğu görülmektedir. Baykent'in 2020 yılında *Independent* haber bülteni için kaleme almış olduğu "Kara Veba'dan "Kovid-19" virüsüne: Salgınlar dünya siyasî tarihini nasıl şekillendiriyor?" isimli köşe yazısı, tarihteki tüm salgınların ortak yönleri üzerine önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bu tespitlere göre öncelikle kültürel bir dönüşümü beraberinde getirmeyen bir salgın düşünülemezdir. Baykent, "tarihteki salgınlar yalnızca medikal sınırlar dâhilinde sonuçlar meydana getirmedi. Bilakis, pek çok salgın sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî işlevler gördü ve hâlihazırda görmeye de devam ediyor" (Baykent, 2020) diyerek bu durumu açıklamıştır. İlgili yazıya göre, ünlü Atinalı Tarihçi Tukididis (MÖ. 431-404) ilk olarak *Veba* üzerine yazmış ve 5 bin savaştının bu salgın hastalık sebebiyle öldüğünü aktarmıştır. Yine Baykent Roma İmparatorluğunun 15 yıl boyunca *Çiçek* hastalığıyla mücadele etmek zorunda kaldığını ve *Çiçek* hastalığından yaklaşık 50 yıl sonra bu kez de 15-20 yıl aralıksız süren *Kızamık* hastalığıyla mücadele edildiğini not etmiştir. Kristof Kolombus'un 1492 yılındaki keşfi ile Avrupa'ya yeni hastalıkların taşındığını ve akabinde "*Kara Veba*"- "*Jüstinien Vebası*", denilen hastalığın çıktığını ifade eden yazıya göre, bu sebeple çok fazla sayıda insan ölmüştür. Yine aynı yazı şu ifadelerle; "öte yandan yerlilerin de 'kâşiflere' bir 'hediyesi' olmuştur. Toplu tecavüzlerin bir bedeli vardır. Bu anlamda özellikle 1920'li ve 1930'lu yıllarda Avrupa'yı kemirecek olan Frengi hastalığını Avrupa'ya ilk elden taşıyanlar Kolombus'un yol arkadaşlarıdır"(Baykent, 2020) diyerek bu kez *Frengi* hastalığının yayıldığını ifade etmektedir. Çalışmada yine tarihteki salgınlara *Sarı Humma* örnek olarak verilmiş ve bu hastalıktan da pek çok insanın öldüğü ifade edilmiştir. Kara Veba kadar ve hatta daha fazla etkili olan bir diğer hastalık ise 1918 yılında patlak veren *İspanyol Gribi*'dir (Baykent, 2020). Görülmektedir ki bizim ortalama ömrümüze denk gelen bu salgın hayatımızın ilk felaketi olabilir ancak dünya tarihi için sadece diğer felaketler gibi bir felakettir. Burada önemli nokta bu felaketlerin nasıl aşıldığı kadar, mücadele döneminde ve sonrasında ne tür revizyonlar ve reformlar yaptığının incelenmesidir. Örneğin *Veba* ya da *İspanyol Gribi* toplum, siyaset, devlet anlayışı, ekonomi birey ve sosyal yaşantısı üzerinde ne tür değişiklikler yapmıştır. Baykent'e göre, bu hastalıklar toplumu küçültmüş, ekonomik düzeni tamamen değişime uğratmış ve büyük bir kültürel değişimin yatağı haline gelmiştir (Baykent, 2020).

Bu türden bir salgın öncesi "dünya daha yaşanılır bir yer miydi?", tartışması bu noktada önemlidir. Çünkü her şey kozmosun düzeniyle işlerken birden bire allak bullak olmuş değildir. Öncesinde de insanoğlu yine savaşlar, göçler ve ekonomik sorunlarla baş etmekteydi. Ancak salgın tüm bunların sıralamasında öne geçti ve bir süreliğine de olsa diğer sorunlar geri planda kaldılar. Örnek Büken bu hususu şöyle ele alır, "COVID 19 Pandemisinden kısa bir süre önce dünyanın gündeminde ekonomik ve siyasi/askeri krizler, savaşa, ekonomiye ya da ekolojiye bağlı göçler yer almaktaydı"(Örnek Büken, 2020:16). Şimdi ise insan tüm gücüyle hem bir salgın hem de salgın öncesi dönemin arka planında yer alan tüm bu sorunlarla ilgilenmektedir. Salgın bu anlamda büyük dönüştürücü olmuştur. Çünkü tek bir bölgeyi, yereli ya da dünyanın birkaç devletini içeren bir durum değildir. Dolayısıyla onun yıkıcı ve onarıcı etkileri daha geniş kapsamlı olacaktır. Yani buradan özetle söyleyebileceğimiz ancak şudur; geçmişteki tüm bu salgın hastalıklar gibi Covid-19 salgını da bir tür sınavdır ve bu sınavın sonunda bildiğimiz tüm ezberlerimizin değişeceğini görmek gerekecektir. Bu demektir ki, 50 bin yıllık *Veba*, 100 bin yıllık *Cüzzam*, 55 bin yıllık *Sıtma* ve hatta 5 bin yıllık *Grip* hastalığı gibi Covid-19 hastalığı da tüm diğer hastalıklarda yaşanan süreçlerin tümü gibi dönüştürücü olacaktır. Bu nedenle salgın hastalıkların etkisi, süresi, seyri çok önemlidir. Örneğin bu hastalıklar neticesinde tüm tesviye edilen ya da tamamen kalkan kurumlar, yapılar, oluşumlar nelerdir ya da bu tür durumlarda çıkarıcı gruplar ön plana çıkıyor da toplumu içine düştüğü bu

müşkül durumda etkiliyor mu, kontrol edilmesi gerekmektedir. Çünkü her bir salgın hastalıkta olduğu gibi Covid-19 salgını sırasında ve sonrasında muhtemel sorunlar tespit edilmezse, tarihten bir sonuç çıkarmamış oluruz. Burada küresel bir epidemi söz konusuysen önemli olan soru; bu sürecin sırasında ve sonrasında yol haritası ya da eylem planları hazırlanırken makro kozmos halinde mi, yoksa mikro kozmos, yerel ya da tek başına birey olarak mı baş edilmeye çalışılacaktır?

Covid 19 pandemisi bize gösterdi ki, artık hem hasta ve hastalık, hasta bakıcı, tedavi edici(sağlık personeli) yaklaşımı değişmekte hem de günlük hayatımızdaki öteki insanla olan tüm eylemlerimiz değişmektedir. Bu değişime direnmek de nafiledir çünkü her direniş daha büyük bir felaketle sonuçlanacaktır. Örneğin sıklıkla gazete ya da TV haberlerinde hasta olduğu testle belirlenmiş olan birinin katıldığı toplantı sayıları konuşulmakta ya da geleneksel kodlarla belli ritüellerin hastalık durumunda bile ertelenmediğini ve çoğunlukla hasta bireylerin bu durumu sakladıkları gösterilmektedir. Özellikle yaz aylarında asker uğurlama, sünnet eğlencesi, toplu ibadetler, evlilik, cenaze, taziye gibi merasimlerin artmasıyla birlikte kontrol altına alınan hastalığın yeniden patlak vermesi artık toplumsal bir dönüşümün zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Ülkemizde hastalığın başladığının somut kayıtlarının olduğu ilk günlerle hastalığın artış seyrini ve bulaş riskini azaltma sebebiyle pek çok uygulama ivedilikle hayata geçirilmiştir. Bu konudaki en derli toplu tasnifi Erdem şu şekilde yapmıştır(Erdem, 2002: 380-384):

1. Cumhurbaşkanlığı koordinasyonunda ve takibinde (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2020) Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü tarafından Bilim Kurulu'nun çalışması olarak 11 Mart 2020 tarihli COVID-19 Rehberi hazırlanmıştır. Rehberde koronavirüs ile ilgili genel bilgiler verilmekte, epidemiyolojisinden bahsedilmekte ve bulaşma yöntemleri anlatılmaktadır.
2. Sağlık Bakanlığınca hazırlanan hac ve umre seyahatlerinde dikkat edilecek hususları içeren rehber kitapçıkta ise ziyaretçiler için enfeksiyonlar ve genel bulaşıcı hastalıklara dair bilgiler verilmiş, tehlikeli belirtiler anlatılarak korunma önlemleri açıklanmıştır.
3. Benzer şekilde hazırlanan afişler ile yeni koronavirüsün belirti ve korunma yolları, belirti durumunda yapılması gerekenler ve sıkça sorulan sorular kısmından oluşan bilgilendirici materyaller hazırlanmıştır. Bu materyallerden halkın bilinçlendirilmesi için bireyi ve ülkeyi koronavirüsten koruyacak 14 kuralın anlatıldığı video ve afişler, internet ve medya kanalı ile topluma sürekli hatırlatılmıştır. Radyo Televizyon Üst Kurulu (RTÜK) tarafından bu hastalığı tanıtmak ve korunmak üzerine bilgiler içeren iki adet spotun zorunlu yayın olarak yayınlaması kararı alınmıştır.
4. Yeni tip koronavirüs enfeksiyonlu kişilerin kayıt altına alınması amacıyla Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü tarafından “COVID-19 Vaka Bilgi Formu” oluşturulmuştur. Riskli temasa maruz kalan kişilerin listesinin sağlık müdürlükleri veya toplum sağlığı merkezleri tarafından doldurularak Halk Sağlığı Hizmetleri Başkanlığına bildirilmesi ve oradan da Bulaşıcı Hastalıklar Daire Başkanlığına iletilmesi amacıyla İzlem Formu oluşturulmuştur
5. Sağlık merkezlerinde yoğunluğun asgari düzeyde tutulabilmesi ve sağlık çalışanlarının üzerindeki iş yükünün azaltılması amacıyla tüm sağlık hizmet sunucularında belirli önlemlerin alınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından yayınlanan “Pandemi Hastaneleri” genelgesinde hastanelere müracaat eden hastaların, koronavirüs tanısı kesinleşinceye kadar kamu, devlet ve vakıf üniversitesi hastaneleri ile tüm özel sağlık kuruluşlarınca kabul ve tedavi süreçlerinin yapılması zorunlu kılınmıştır. Bünyesinde Enfeksiyon Hastalıkları ve Klinik Mikrobiyoloji, Göğüs hastalıkları, İç Hastalıkları uzmanı hekimlerden en az ikisinin bulunduğu ve 3. seviye erişkin yoğun bakım yatağı

bulunan hastaneler Pandemi Hastanesi (COVID-19 tanısı almış (test pozitif) vakaların tedavi sürecinin yapılmış olduğu hastane) olarak kabul edilmiştir. Pandemi hastanelerinin çalışma yöntemi ve uyacakları kurallar da aynı genelgede maddeler halinde izah edilmiştir.

6. Virüs kaynaklı vaka ve ölüm sayıları nedeniyle sınır güvenliği bağlamında birtakım tedbirler alınmıştır.
7. İlk vakanın kesinleşmesinden birkaç gün evvel devletin üst düzey yöneticilerinin ve uzmanların katıldığı toplantıda alınan karar gereğince tüm yükseköğretim kurumlarında 16 Mart 2020 tarihinden itibaren 3 haftalığına eğitime ara verildiği duyurulmuştur. İvedilikle yükseköğretim öğretim kurumlarının dijital ve uzaktan eğitime hazırlık yapmaları istenmiştir ve üniversitelerde de uzaktan eğitime geçilmiştir.
8. İçişleri Bakanlığı'nın 16 Mart tarihli Koronavirüs konulu genelgesinde 81 şehirde toplu vakit geçirilen mekânların faaliyetleri geçici bir süreliğine durdurulmuştur. Aynı genelge ile sivil toplum kuruluşlarının her türlü toplantı ve faaliyetleri ertelenmiş ve taziye evlerinin faaliyetleri de durdurulmuştur.
9. Fiziksel temasın önüne geçilebilmesi için berber, kuaför, güzellik salonu/merkezi vb. işyerlerinin faaliyetleri geçici bir süreliğine durdurulmuştur.
10. İçişleri Bakanlığının genelgesiyle 65 yaş ve üzerindeki kişiler ile bağışıklığı zayıf, kronik akciğer hastalığı, astım, KOAH, kalp/damar hastalığı, böbrek, hipertansiyon ve karaciğer hastalığı olanların yanı sıra bağışıklık sistemini bozan ilaçları kullanan vatandaşların dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Bu kişilerin açık meydanlarda parklarda vakit geçirmeleri ve toplu ulaşım araçlarını kullanmaları da sınırlandırılmıştır.
11. Kamu çalışanlarına yönelik ilave tedbirler kapsamında yeni tip koronavirüs (Covid-19) salgınının yayılımının minimizasyonu amacıyla 22 Mart 2020'de yayınlanan Cumhurbaşkanlığı Genelgesi ile salgınla mücadeleyi zaafiyete uğratmaması ve kamu hizmetlerini aksatmaması ve asgari personelin çalıştırılması şartıyla çalıştırılma şekli dikkate alınmaksızın kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlara uzaktan çalışma ve vardiyalı çalışma gibi esnek çalışma yöntemlerinin uygulanabileceği bildirilmiştir.
12. Toplu halde bulunmayı önleme amaçlı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aldığı kararda; İslam'da farz bir namaz olan Cuma namazının can ve mala yönelik tehlike ile hastalık gibi mazeretler ile mubah sayılabileceği ifade edilmiştir.
13. Bakanlık izniyle açılan özel kreş, gündüz bakımevi ve çocuk kulüplerinin tatil edilmesi ve sağlık raporuna dayalı ilaç alacak hastaların reçete düzenlenmeksizin rapor sürelerinin uzatılması hususları yer almaktadır.
14. Koronavirüsle mücadelede zanlı ve mahkûmların sağlığı için de harekete geçilmiştir. Bu kapsamda Adalet Bakanlığı ceza infaz kurumlarındaki tedbirleri artırmıştır.

Erdem'in yaptığı bu sıralamadan hareketle özetle şunlar söylenebilir. Resmi kanallar aracılığıyla ilk vakanın bildirildiği andan itibaren devlet kanalıyla her kademede yüz yüze eğitimlere ara verilmiş ve uzaktan eğitim metoduna geçilmiştir. Ancak belli aralıklarla yapılan ölçme, seçme ve yerleştirme sınavlarının yüz yüze formda yapılması yine zorunlu olmuştur. Öte yandan esnaf ve sanatkârların, özellikle belli bir yaş üstünde olan çalışan grupların, ekonomik kaygılar sebebiyle zorunlu uygulanan karantina sürecini yaşamamak için hastalık durumunu kayıt ettirmeme, kayıt olmuşsa da gizleme eğilimi sergiledikleri tespit edilmiştir. Yine iş yerlerinde kısmi çalışma planları uygulanmaya başlamış ve hastalık tanısı konulmamış olduğu halde, bu hastalıkla birlikte ölüm riskini artıracak diğer kronik hastalıkları olanlara verilen izinler söz konusu olmuştur. Ancak bu durumu suistimale çeviren çalışanlar olduğu da gözlenmektedir. Hastalığın seyrinin yaz aylarına denk geldiği dönemde, imkânı olan insanların, kalabalık bölgelerde bulaş riskini düşünmeksizin tatil yaptıkları ya da eğlence

mekânlarına gittikleri de yine hem sosyal medya araçları hem de haber bültenleri aracılığıyla tespit edilmiştir. Öte yandan turizm cenneti olan ülkemizde turizm sektörünün kapalı olması da bu alanda çalışan ve geçimlerini sağlayan büyük bir kesimi ekonomik açıdan çok etkilemiştir. Seyahatler süreli olarak durdurulmuş, 20 yaş altı ve 65 yaş üstü vatandaşlara evde kalmaları yönünde zorunlu kısıtlama getirilmiştir. Bu zorunlu kısıtlama nedeniyle 65+ yaş grubunda olan vatandaşların ihtiyaçları devlet kanalıyla karşılanmış, sağlık ile ilgili raporlanmış hastalıklarına ilişkin ilaçlarının temini gibi ihtiyaçları doktor kontrolüne gerek olmaksızın uzatılarak risk faktörleri en aza düşürülmeye çalışılmıştır. Ancak bu süreçte trajikomik denilecek türden olaylar da cereyan etmiş, yaşını gizleyerek kısıtlamaya uymayan 65 yaş üstü vatandaşlara rastlanmış olmasının yanı sıra, asılsız ihbarlarla haklarında kısıtlamaya uyulmadığına ilişkin beyanlarda bulunularak bu yaş grubuna zorbalıklar yaşatanlar da olmuştur. Tuna Uysal ve Tan Eren yaptıkları çalışmada, 65 yaş üstü bireylerin özellikle sosyal medya üzerinden yaşadıkları zorbalıkları şu şekilde ele almışlardır;

(...) Medyada yaşlı bireylere yönelik yer verilen söylemler kitleler üzerinde etkili olmaktadır. Buna göre yaşlılara yönelik ayrımcılık, COVID-19 salgın dönemi ve medya ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde bu süreçte yaşlı bireylerin medya aracılığıyla olumsuz söylem ve davranışlara maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Nitekim COVID-19 sürecinde yaşlılara yönelik ayrımcılık çeşitli şekillerde gerçekleştirilmiştir. Örneğin; bir sosyal medya kullanıcısının 65 yaş üzerinde olduğunu düşündüğü bir bireye kısıtlamalardan dolayı dışarıda gezdiği için kendisini polis olarak tanıtarak evine dönmesini aksi halde işlem yapacağını belirten alaylı bir video çekmesi ve bunu sosyal medyada paylaşması ya da bir grup gencin yaşlı bir bireyi durdurarak yüzüne maske takması, kolonya dökmesi gibi eylemleri (Kendisini Polis Olarak Tanıttı, Tehdit Etti, Paylaştı! Tepki Çeken Paylaşım İçin Flaş Karar! Habertürk, 24.03.2020) yaşlı bireylere yönelik sahip olunan olumsuz yaşlılık algısından kaynaklandığı söylenilebilir. Bunların dışında COVID-19 salgın döneminde yaşlılara yönelik sokağa çıkma yasağı başlamadan önce tüm uyarılara rağmen banklarda oturmaya devam eden yaşlıların üzerlerine su atılması (Bankta Oturan Yaşlılara Sulu İkaz, İHA, 22.03.2020), yaşlı bir kadının otobüse alınmaması ve bunun kamera kaydına alınması sırasında kayıt yapan kişinin 'Benden uzak dur. Sende korono var.' diyerek yaşlı kadından kaçması (Halk Otobüsüne Alınmayan Yaşlıyı Aşağıladığı İddia Edilen 2 Kişi Yakalandı, AA, 24.03.2020) gibi pek çok söylem ve eylem de yaşlılara yönelik yaşa dayalı ayrımcılığı gözler önüne sermiştir. Salgın döneminde bu gibi durumlar, sosyal medya ve paylaşım sitelerinde de gündem olmuş ve bunlara yönelik paylaşımlarda bulunulmuştur (Tuna Uysal, Tan Eren, 2020: 1151).

Tüm bunların yanı sıra kalabalık ortamlarda yaşamayı ve fiziki koşulları müsait olmayan ortak alanların kullanımlarını kısıtlamak amacıyla cezaevleriyle ilgili düzenlemeler getirilmiştir. Cezanın miktarı, suçun niteliği, yılı ve suçlunun iyi hali göz önünde bulundurularak infaz düzenlemesi yapılmış ve cezaların infazı kaldırılmıştır. Bu durum özellikle yüz kızartıcı suç kapsamına giren ve cezası onanmış olanların topluma salınması ile ilgili tehlike ve tehditlere yol açabileceği için kamuoyunca çok eleştirilmiştir.

Ülkemizde pandeminin ortaya çıkmasından itibaren peş peşe alınan önlemlerin içinde toplu ibadet kısıtlaması da gelmektedir. Özellikle ibadethanelerin ibadete kapatılması ile önlemler alınmış ancak bunu da gövde gösterisi haline getirmeye çalışan uç eğilimler olmuştur. İbadethanelerin açılmaya başlaması ise aşama aşama yapılmış olup sosyal mesafe ve hijyen kurallarının yanı sıra pandemiden ölüm riski açısından en fazla etkilenen yaş grubu olan 65 yaş kısıtlarına devam edilmiştir. Burada da dini anlayışlarla ilgili yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Yine belli yaş aralığında askere alınan vatandaşların Milli Savunma Bakanlığınca halk arasında çarşı izni olarak belirtilen izinleri iptal edilmiş, askere kabul ve terhis dönemleri için önlemler alınmış ve bulaş riskinin azaltılması hedeflenmiştir.

Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okulların yüz yüze eğitime ara vermesi ile devlet kanalıyla TV ve internet üzerinden uzaktan eğitime geçilmiş ve özellikle eğitimin alt kademesindeki çocukların bu sürece adapte olması zor olmuştur.

Üniversitelerde de yüz yüze eğitime ara verilmiş ve uzaktan eğitime geçilmiştir. Yüksek öğretim kademesindeki eğitim-öğretim faaliyetinde de bu sebeple büyük değişiklikler olmuş ve özerk olarak bir ya da birkaç uzaktan eğitim kanalı belirlenmiş ve dersler ivedilikle online ortama taşınmıştır. Bu anlamda özellikle üniversite kademesindeki öğrencilere sosyal medya aracılığıyla hızlı ve kolay iletişim araçları oluşturulmuştur. Ancak bunun bir diğer yönü olarak da bu hızlı iletişim güvenilir olmayan bir sisteme de, kirli bilginin hızlı yayılımına da sebep olmuştur. Öte yandan Üniversite öğrencileri için yüz yüze eğitimin bitmesi demek, içinde bulunduğu şehrin; hem sosyal, hem ekonomik hareketliliğinin bitmesi demek olduğu için bu süreçten esnaflar; eğitim-öğretime ilişkin materyal satan, basan, yayanlar; barınma ve yemek gibi ihtiyaçları karşılayan ve geçimini buradan sağlayanlar ve daha sayamayacağımız pek çok iş kolu büyük zarar görmüştür.

Yine bu dönemde hayatımıza Webinar denilen internet seminerleri çıkmış ve pek çok araştırmacı, yazar ve uzman, korunaklı bölgelerinden çok sayıda insana hitap edebilir hale gelmiştir. Bu bilgiye en kestirme yoldan ulaşma imkânı açısından olumlu bir durum olmasına rağmen iletişim ve iletişim araçlarının artması ile yalan, yanlış bilginin hızlı dolaşımına da sebebiyet vermiştir. Özellikle uzaktan çalışma ve uzaktan eğitimler ile kamusal alan-özel alan ayrımı da neredeyse tamamen ortadan kalkmış, böyle bir ayrım işlevselliğini yitirmiştir.

Tüm insanların ama özellikle genç grubun sosyal medyadaki aktifliği onları suistimallere de açık hale getirmiştir. Yüz yüze eğitim ile birlikte internet ortamından bir süreliğine de olsa uzak olan genç kesim, uzaktan eğitim döneminde kendilerine internet fenomeni denilen bazı kötü niyetli kişilerce olumsuz davranış ve olaylara maruz kalmışlardır. Aynı şekilde pandemiden en fazla zarar görme riskinden dolayı ciddi kısıtlamalara maruz kalan 65+ yaş grubuna dâhil olanlarda da sosyal medya hesaplarını açma ve aktif bir şekilde kullanma süreci ile karşılaşmaktadır. Bu yaş grubu özellikle toplumsal alanın dışına itilmiş ve tüm sevdiklerinden uzakta kalarak yalnızlık hissini yaşamalarından dolayı sanal dostluklara ihtiyaç duymaktadır. Tuna Uysal ve Tan Eren, “Nitekim salgın döneminde yaşlı bireylerin evde kalmak zorunda olmaları diğer bir deyişle toplumsal alandan dışlanmaları onların daha fazla dijital katılımlı bir sosyal hayat yaşamalarına neden olmaktadır. Bu süreçte yaşlı bireyler, çocukları ve yakınlarıyla iletişim kurabilmek, sosyalleşebilmek, bir nebze olsun yalnızlık hissinden kurtulabilmek amacıyla sosyal medyayı kullanmaktadırlar” (Tuna Uysal, Tan Eren, 2020: s. 1150) diyerek bu durumu ele almışlardır.

Diğer yandan sanal olan bu ortamda gerçek kimliğin saklanılarak her tür söylemde bulunma imkânı doğduğu için çoğunlukla kişilik haklarını zedeleyici, hakaret, iftira, yüz kızartıcı ağır yorumlar yapılmaya başlanmış ve yasal bir yaptırım olmadığı için cesaretlendirici olmuştur. Burada tamamen bir dijital dönüşüm söz konusudur ve bu yeni yapı kendi yardımcı araçlarını da beraberinde taşımaktadır. Çalış’a göre, “‘Dijital dönüşüm’ adı altında gündemimize giren değişim süreci, ister istemez kendi psikolojisini ve sosyolojisini oluşturmaya başlamış, iletişim alanı ile sosyal bilimler arasındaki girift yapı, dijitalleşme üzerinden farklı bir şekil almıştır”(Çalış, 2020: 368). Bu tür durumların önüne geçmek için yine pandemi döneminde sosyal medya düzenlemeleri yapılmıştır.

Pandemi ve kısıtları nedeniyle aile yaşamı da etkilenmiş ve bir yandan okul çağında olan 6-18 yaş ve üniversite eğitimi alan 18 ve üstü yaş çocuklarıyla bir anda, tüm rutinlerinden

koparak, adeta aniden, birlikte yaşamaya başlayan yeni bir toplumsal yaşam ortaya çıkmıştır. Ebeveyn ve çocuklar arasında, çocuklar ve kardeşler arasında, varsa yakın akraba amca, dayı, kuzenler, komşular gibi yeni ilişki türleri için daha fazla imkân oluşmuştur. Bu durumlar ile birlikte bir yandan mikro bütünleşme sağlanırken, bir yandan da aile içi şiddet ve istismar türünden vakalarla daha sık karşılaşılır hale gelmiştir. Yani evin herkes için güvenli/korunaklı bir yer halinde olmadığını pandemi dönemi bir kez daha gözler önüne sermiştir. Aynı zamanda hayatın sığıldığı bir evi olmayan dünya üzerindeki insanlar; göçmenler, mülteciler, evsizler ve yurtsuzlar da önemli hale gelmiştir. Badiou bu konuda , “‘ev’ denemeyecek yerlerde yaşayanlara hatta hiç evi olmayanlara da bir yol bulup önermeli ki bu insanlar da güvenli bir barınak bulabilsinler” demiştir (Badiou, 2020: 62).

Pandemi Karşısında ‘Maske’ Takan İnsan

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında verdiğimiz örnekler aslında içinde yaşamakta olduğumuz pandeminin sadece birkaç yönüdür. Çünkü pandemi bedenimizi hasta etme korkusuyla bizim ruhumuzu, psikolojimizi, işimizi, ekonomimizi, içinde yaşadığımız çevremizi, adeta fanusumuzu tehdit etmiştir. Yani hastalığa yakalanmadan başka bir hastalığa tutulmuş olduk ki o da: korku hastalığıdır. Pandemi bize olağanüstü bir durumda yapılması gerekenlere ne kadar hazırlıklı olduğumuzu sorgulattığı gibi, bir yandan da ne kadar çabuk adapte olabileceğimizi de göstermiştir. Çalışımın alıntılanarak aktardığına göre, “dünya genelinde meydana gelen pandemilerin hemen ardından, sosyolojik ve politik değişimler yaşandığı görülmüştür. Covid-19 pandemisinin hemen ardından da ‘yeni dünya düzeni’ nin baş göstereceği, birçok bilim insanı tarafından dile getirilmektedir (Kırık, 2020). Ne var ki bu alışıldık yargının, dijital üretim olanaklarının çok daha fazla kullanılacak olması üzerinden temellendirilmesi ve kitlelerinde bu temellendirmeyi yeterli bularak otomatik bir kabullenişte bulunmaları hiç de doğal değildir” (Çalış, 2020: 368).

Bu yeni durumda insanın öncelikli itkisi, korku olmuştur. Yaşamda kalmak için korku, araç olmuştur. Agamben bu durumu, “korku kötü bir rehberdir, ama insanların görmezlikten geldiği birçok şeyi açığa çıkarır” diyerek ele almıştır (Agamben, 2020: 13). Covid-19 pandemisi döneminde hâkim olan his korkudur ve bu dünya üzerinde insanlığın çok da yabancı olduğu bir durum değildir. Esasında insan, hep kaygı ve korku varlığıdır. Özellikle savaş dönemlerinde toplumun genelinde hâkim olan itki de budur. Ancak Kolera, Sıtma, Veba, Covid-19 gibi bulaş hastalıkların farkı ise savaşlarda korkusunu birlikte, birlik olarak, bir grup içinde taraf olarak yer bularak aşan insan, burada tam aksi durumda karşımıza çıkar. Burada insan, öteki insandan korkar. Korkunun temelinde öteki vardır ve bu da tüm alışkanlıkların yıkılmasına sebep olur. Ancak buna rağmen aynı alışkanlıklarına devam etmek isteyen toplumlarda bu tür pandemiler şiddetli ve acımasız cezalar veren korkunç öğreticiler olurlar. Pandemi durumunda insanların hayatta kalmalarını önemsemeleri ve buna samimiyetle bağlı olmaları gerekir. Yoksa burada amaçsız bir korkuyla karşılaşacaktır ve bir amacı olmayan korku pimi çekilmiş bomba gibi çok tehlikelidir. Yaşamda kalmak için korku duyan insan, samimiyetle bu korkusunun ona gösterdiği yönleri görebilmeli ve hayatta kalmasını riske atacak her bir durumu; sosyal ilişkiler, arkadaşlıklar, aile ilişkileri, düğün dernek faaliyetleri, komşuluk, iş arkadaşlığı, gönül ilişkileri, dinsel ilişkileri gibi her türden ilişkilerinden feragat etmelidir. Agamben “ülkeyi felce sokan panik dalgasının açıkça gözler önüne serdiği ilk şey toplumumuzun salt yaşam dışında artık hiçbir şeye inanamadığı. Hastalanma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarında, İtalyanların neredeyse her şeyi -olağan yaşama koşullarını, sosyal ilişkileri, işi ve hatta arkadaşlıkları, duygusal yakınlıkları, dinsel ve siyasi inançlarını- feda etmeye hazır oldukları aşikâr” (Agamben, 2020: 13) diyerek ifade etmiştir. Burada gizli bir eleştiri sezilenilen “İtalyanlar” örneği aslında olması gerekeni yapmaktadır, çünkü zaten bunlardan feragat etmeye hazır olmayan Ülkeler bu hastalıktan kurtulmaya hazır değil

demektir. Gönüllü seyahatler, gönüllü sosyalleşmeler ve kuralsızlık hastalığının devamına ve hatta ikinci, üçüncü dalgalar olarak artarak devam etmesine sebep olacaktır. Üstelik görülmektedir ki bunu devlet kanalıyla ve baskı ile engellemek yeterli ve mümkün de değildir. Çünkü devlet kanalıyla uygulanan tüm yaptırımlar kuralları içselleştirememiş bireylerce delinecektir. Devletlerin dayattığı ve çoğu zaman özgürlüğü kısıtlayıcı olan bu kısıtlamaları kabul etmeyen ve kendi izolasyonunu korumayan, pandeminin zorunlu gereklerini yerine getirmeyen bireyler olduğu sürece dünya bu hastalıkla epey süre uğraşacak gibi görünmektedir. Bu hastalık bize her birimizin tüm dünya üzerinde asgari müşterekte buluşarak belli bir temizlik noktasına erişmemiz gerektiğini göstermektedir. Burada artık kültürel rölativizmin savunularını gözden geçirmek gerekiyor. Yani artık eliyle yemeğini yiyen birinin hijyenini sorgulama hakkı bize doğuyor ya da çeşitli hayvanların hastalık yapıcı etkisini göz ardı ederek onları tüketen insanların kültürel bir özellik savunusu hakkında eleştiri hakkı veriyor. Burada zorunlu olarak tüm dünyanın belli hijyen koşullarına erişmesi gerektiği ortaya çıkıyor. Nasıl ki devlet ve özel kurumlar hijyen sertifikaları alarak belli bir seviyeye gelmek koşuluyla işlerine devam edebiliyorlarsa ya da küçük işletmeler hijyen koşulları adına iyileştirme yaparak mekanları hem fiziki koşulları itibarıyla hem de dezenfekte ederek düzenliyorlarsa tıpkı bunun gibi, her bir insan da bu gizli sertifikayı hak etmelidir. Ancak buradaki nokta sertifikayı alacak, verecek ve imzalayacak kurumların yokluğudur. Bu türden bir hijyen sertifikası ancak kişinin kendi elinde olan bir durumdur. Burada insanın sorumluluğu devreye girer.

İnsanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğu evrensel bir kabul gibi ortaya çıkmaktadır. Özellikle ahlak varlığı olan insanın sorumluluk sahibi olması gerektiğini savunan yaklaşımlar burada bir anlamda da evrensellik vurgusunda bulunmaktadırlar. Felsefe tarihinde en çok tartışılan konulardan biri de ahlak ilkelerinin evrensel olup olmadığı üzerinedir, ahlak ile ilgili ilkelerin evrenselliğini reddeden görüşler dünyanın bir yerinde bu ilkelerden tamamen habersiz insanlar olduğu kabulünden hareket eder. Örneğin Locke doğuştancı görüşü eleştirirken, “Doğuştan kılğısal ilkelerin bulunduğunu öne sürenler, bunların neler olduğunu söylemezler. Kılğısal ilkeler bakımından insanlar arasındaki ayrım öylesine açıktır ki, genel onay damgasını taşıyan doğuştan ahlak kuralları bulmanın olanaksızlığını göstermek için daha çok şey söylemeyi gereksiz buluyorum (...)” der (Locke, 2013: 89). O buradan bir adım daha öteye götürerek “‘İnsan başkasına kendisine davranılmasını istediği gibi davranmalıdır’ biçimindeki ahlak kuralı onu daha önce hiç işitmemiş ancak anlamını kavrayabilecek yetenekte olan birisine önerilse, o, hiçbir saçmalığa düşmeden bunun nedenini sormaz mı?”(Locke, 2013: 87) diyecektir. Ancak bu görüşün aksine pandemi bize göstermiştir ki, evrensel bir durum olarak ahlaki sorumluluk, artık dünyanın o uç noktasında salgını bulaştırma ve yayma riski olan insanda da var olmak zorundadır. Yoksa karşımızda henüz ne olduğu tam olarak bilinemeyen ve hem hastalık bulaştığı takdirde nasıl geçireceğimizi kestiremediğimiz, hem de vücudumuzda ne tür etkiler bırakacağını bilemediğimiz bu düşmana karşı galip gelmemiz çok zordur. Bu salgının bir yönüdür.

Tüm bunların bir de karşı yönünü ele alacak olursak karşımızdaki düşman sadece bedeni tehdit etmekle kalmayıp, bizim bizi biz yaptığımıza inandığımız tüm kutsallarımızı da yıkmaya ant içmiş gibidir. Örneğin artık arkadaşlık, dostluk, birliktelik, nezaket, güler yüzlülük, hoşgörü gibi kavramlar bir değer olarak değerlendirilirken biraz daha dikkatli olmak gerekmektedir. Çünkü pandemi güler yüzü adeta yasaklamış, makine soğukluğunda, kesin, kararlı, dikteci bir makine insan üretmeye niyetlidir. İnsanı makine gibi gören yaklaşımlar hep olmuştur ancak bu sefer ki insan anlayışı bambaşkadır. Bu insan ölmek için diğerlerinden ayrı olmayı seçmiştir, buradaki seçim ağırdır çünkü taraflardan biri eş, dost, aile, akraba; diğeri de kendi yaşantısıdır. Üstelik burada iç içe geçmişlik söz konusudur, burada insan ne kadar yaşamda kalmanın kurallarına riayet ederse, o kadar karşısındaki de yaşamda kalmasını sağlamaktadır. Ama bu durum bir süre sonra ortadan kalkması muhtemel olan bir hastalığın

yok edeceği insan ilişkileri hatta toplum anlamına gelir mi? Agamben, “salt yaşam ve onu kaybetme korkusu, insanları birleştiren bir şey değil. Bu, aksine, onları körleştirir ve ayırır. Başka insanlar, (...) artık ne pahasına olursa olsun sakınılması ya da en azından bir metre uzağında durulması gereken olası taşıyıcılar ya da vektörler olarak görülüyor sadece. Ölülerin –ölülerimizin- cenaze hakkı yok artık; sevdiklerimizin naaşlarına ne olduğu meçhul. Komşu silindi ve kiliselerin bu konuda sessiz kalması tuhaf. Bu şekilde yaşamaya alışan, bunun ne kadar süreceğini bilmeyen bir ülkede insan ilişkilerine neler olur? Hayatta kalmak dışında başka bir değeri olmayan bir toplum nedir?” diyerek sorar (Agamben, 2020: 13).

Yani Agamben'in de dediği gibi bizler yüzümüze kurallara uygun olarak maske takıyoruz ama bu maske tıpkı deyimlerdeki soyut karşılığıyla aynı olarak takılıyor, somut olmasına rağmen. Korkuyor ve tam da korkularımızdan ötürü maske takıyoruz, tıpkı gerçekliği tümüyle ya da kısmen saklamak isteyen insanların maske takması gibi. Bugün maske takarak ötekine, ‘tek değerli hazinem olan kendimi kaybetmekten, yaşamda kalışımı yitirmekten korkuyorum’ diyoruz. Bu sefer soyut maskeleriyle diğerini olduğundan farklı olduğuna inandırmayı hedefleyen insanın, bu somut maskelerle yeni hedefinin kendi gerçeğini diğer insandan kurtarmak olduğunu görüyoruz. Yani bu yeni maskeli insan aldatıcı değil, bizzat gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu hakiki insanın da diğer insanla ilişkisi kalmamıştır, burada diğeri yitirilmiştir. Oysa insan, toplumsal bir varlıktır ve Agamben' in de sorduğu gibi, öteki insanın varlığından korku duyan bu durum, bu kaos durumu bize aslında toplumsal insan anlayışının bir aldatmaca olduğunu mu gösterecektir? Artık bu yeni dünyada ötekiye hem yer, hem de ihtiyaç mı yoktur? Ya da birlikte ama yalnız olmamız gereken bir durum mu söz konusudur? Platon için insanların bir araya gelmesi ve bir toplum/devlet yapısı oluşturması ‘iş bölümü’ sebebiyledir. “Öyleyse bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece bir çok eksikler bir çok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz, değil mi?” (Platon, 2002: 369c). Yani Platon'un sisteminde bir toplumun kurulması ve devletin oluşması, insanların ihtiyaçlarını o alana doğuştan yetenekli olan kişilerin yardımını alarak, en hızlı ve kolay yoldan elde etmesi olarak görülmektedir. Oysa şimdi ihtiyaç karşılamak için dahi karşımızdaki insanla görüşmek zorunda değiliz, artık her şey sanal ve birkaç makine işlemi ve sanal internet ağları ile halledilebilmektedir. Eğitim yüz yüze değildir ama eksik kalan bir şey yoktur, çünkü uzaktan makinalar aracılığıyla bizzat yürütülmektedir. Yani eğitimlik yeteneği en iyi olanın eğitici, en iyi ayakkabı yapanın ayakkabıcı olması ve bunların toplumca benimsenip, kabul edilmesine gerek yoktur. Birilerinin makine yardımıyla yapması ve hizmete sunması yeterlidir. Bu nedenle de bildiğimiz tüm doğruların, örneğin; ‘etik, en az iki kişinin ortaya çıktığı o ilk anda başlar’ türünden ifadelerin de içi boşalmıştır. Çünkü burada etik alanın başlamasını sağlayacak asgari iki kişinin bir araya gelmesi artık tehlikelidir. Burada anne-baba, kardeş, arkadaş, komşu, işçi-işveren, hasta-doktor, öğrenci-öğretmen ve daha sayamayacağımız aile, iş yaşamı, sosyal yaşam ve temel ihtiyaçları karşılayabileceğimiz her bir aşama değişmiş, başkalaşmıştır ve insanlar artık bunun üzerine kendilerince bile olsa düşünmeyi bırakmışlardır. *Veba* roman kahramanı Tarrou şöyle der, “(...) herkesin bakışları boştu; yaşamlarını oluşturan bir şeyden genel bir anlamda ayrı düşmenin acısını çekiyor gibiydi hepsi. Ve hep ölümü düşünemeyeceklerine göre, hiçbir şey düşünemez olmuşlardı. Tatil deyildiler” (Camus, 2011: 238). Üstelik bu durum artık olgu haline gelmiştir ve pandemi geçene kadar ya da bir süreliğine gibi bir durumu da taşımamaktadır. Neredeyse toplumun büyük bir kısmı tarafından bu yeni yapıya alışılmaya da başlanılmıştır. Burada sorun tüm bu durumların olağanüstü bir şekilde yaşanması ve insanların buna hemen adapte olmaları değildir. Çünkü insan zor anlarda fikir geliştirerek kendi yaşam bütünlüğünü devam ettirmek için akıllıca girişimlerde bulunacak bir varlıktır zaten. O, ‘akıl sahibi bir varlıktır’ önermesinin hakkını tam da bu durumlarda vermektedir. Ancak Scheler'e göre, “düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorun olmamıştır. Birbiriyle hiç ilgilenmeyen bilimsel, felsefi ve teolojik antropolojilerimiz var. Ama insan hakkında üzerinde birleşilen bir bilgidir hala yoksunuz.

İnsanı araştıran bilimlerin durmadan çoğalması, insana ilişkin düşüncelerimiz aydınlatmaktan çok karıştırmış, belirsizleştirmiştir” (Scheler, 1998: 22). İnsan anlaşılması zor varlıktır. Bu yüzden düşün tarihindeki pek çok kitap insanın ne olduğu üzerinde durur. İnsanın irrasyonel yönünü ön plana çıkarmaya çalışan Barrett, *İrrasyonel İnsan* isimli çalışmasında insanı korktuğu tüm tehditler karşısında güçlü olmaya davet eder. O, “eğer sahici bir yaşam bize bir tepside ikram edilmemişse, dolayısıyla kendi kararımızı kendimizin vermesini (*self-finitization*) gerektiriyorsa, bu takdirde bu zamanın hem tehditleri hem de vaatleriyle tanışmak ve onunla yüz yüze gelmek zorundayız demektir”(Barrett, 2016: 271) der. Buradaki sorun neligini ortaya koymaya zorlandığımız insanın tehdit, tehlike, korku ve kaygı hallerinde ne yapacağını kestiremiyorken bir yandan da onun değişime ve dönüşüme yine kestiremeyeceğimiz ölçüde hızlı adapte olmasıdır. Yani asıl sorun pandemi insanının, onun zorladıklarını yapmaya dünden hevesli olmasıdır. Yani yediği yemekten, içtiği kahveye ve gezdiği o sokakta gördüğü çiçek açmış ağaca kadar her anını sosyal medya aracılığıyla milyonlarca insanla birlikte yaşayan, adeta kendisi dışındaki insanlar için yaşayan bu varlık, bir anda sihirli bir değnek değmiş ve tüm bu hallerden bıkkınlığını haykırmış ve içe dönüş, deyim yerindeyse bir aydınlanma yaşamıştır. Bunu yapmaya öylesine hevesle acele etmektedir ki bu insan, adeta diğerinin yükünü sırtından atmış, kamburlarından kurtulmuş gibi davranmaya başlamıştır. Diğerleri için yaşayan varlık bu kez diğerlerini sadece -bazı- ihtiyaçlarını karşılamak için kullanır hale gelmiştir. Bu durum şu halde çok kaygı vericidir. Çünkü toplumu sadece belli çıkarlar için bir araya gelen insanlardan ibaret görmek çok büyük tehlike arz etmektedir. Agamben bu kaygıyı savaşlardan arda kalan yapıların örnekleriyle şöyle dile getirir;

Sadece bugün için değil, daha sonrasında vuku bulacaklar için de kaygı duyuluyor. Nasıl ki savaşlar, barışa dikenli tel örgülerden nükleer santrallere kadar uzanan bir dizi zararlı teknoloji miras bırakmışsa, bu olağanüstü hal sona erdikten sonra dahi, şimdilerde başlatılmış olan (...) çeşitli deneylerin devam etmesi kuvvetle muhtemel: üniversitelerin ve okulların kapatılması ve internet üzerinden eğitime geçiş; tek kalemde, her türlü toplu etkinliğin ve siyasi ve kültürel meseleler hakkındaki kişisel tartışmaların sonlandırılması ve bu tartışmaların dijital mecralara kaydırılması; ve insanlar arasındaki mümkünse her türlü temasın –her ‘bulaşma’-nın- yerine geçmek için makinelerin devreye sokulması (Agamben, 2020: 14-15).

Hobbes *Leviathan*'da Aristoteles'ten hareketle örnek vererek hayvanlar ve insanlar arasında ki bir arada olma durumunun farklı olduğunu ifade eder. Buna göre soru şudur, “*Akıldan ve konuşmadan yoksun bazı yaratıklar, zorlayıcı bir güç olmaksızın, niçin toplum halinde yaşarlar*” (Hobbes, 2007: 128)? Bahsi geçen kitapta bu sorunun akabinde Aristoteles'in arılar ve karıncalar gibi bazı canlıların da bir araya gelme sebebinin siyasal bir oluşum olduğunu, onların güdülerini sebebiyle de olsa bir toplum oluşturduklarını ifade ettiği söylenir. Yani bu durumda doğadaki bazı hayvanlarında politik, sosyal ve toplumsal varlıklar olabileceği bunun yalnızca insana özgü bir oluşum olmadığına ilişkin bu açıklamaya Hobbes cevap verir;

İlk olarak, insanlar şeref ve itibar için sürekli bir rekabet içindedirler, bu yaratıklar ise değil; ve bundan dolayı insanlar arasında kıskançlık ve nefret, ve en sonunda da savaş, doğar; bu yaratıklar arasında ise böyle şeyler olmaz.

İkinci olarak, bu yaratıklar arasında ortak çıkar özel çıkardan farklı değildir; ve doğaları gereği özel çıkara eğilimli oldukları için, böylelikle ortak çıkarlara da hizmet ederler. Fakat, kendini başkalarıyla kıyaslamaktan zevk alan insanoğlu ancak değerli şeylerden hoşlanır.

Üçüncü olarak, bu yaratıklar, insanoğlunun tersine, akıldan faydalanamadıkları için, ortak işlerinin yönetiminde herhangi bir yanlılık göremez ve düşünemezler; oysa insanlar arasında, başkalarına kıyasla daha akıllı ve toplumu yönetmeye daha yetenekli olduklarını düşünen pek çok kişi vardır; ve bu kişilerden bazıları belirli bir yolda, bazıları da başka bir yolda yenilik ve değişiklik yapmaya çalışırlar; ve böylece kargaşa ve iç savaşa neden olurlar.

Dördüncü olarak, bu yaratıklar, arzularını ve diğer duygularını diğerlerine iletme için sestem faydalanabildikleri halde, bazı insanların başkalarına iyiyi kötü, kötüyü de iyi gibi gösterebilmelerini ve iyi ile kötünün görünürdeki büyüklüğünü arttırıp azaltabilmelerini ve

böylece insanları diledikleri gibi rahatsız edip huzur ve sükûnlarını bozabilmelerini sağlayan o söz sanatından yoksundurlar.

Beşinci olarak, akıl sahibi olmayan yaratıklar haksızlık ile zarar arasında ayırım yapamazlar; (...).

Son olarak, bu yaratıkların mutabakatı doğaldır; insanlarınki ise ancak ahde dayalıdır, yani yapaydır: ve bu nedenle, onların mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir şey daha gereklidir; yani, hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç (Hobbes, 2007: 128-129).

Bu alıntıdan da görülmektedir ki insanı insan yapan özelliklerin neredeyse başında onun bir toplum oluşturabilme özelliği yatar. Covid-19 salgını ile doğadaki diğer canlıların bir arada yaşama itkilerinden farklı olarak bir arada yaşayan insan, onun toplum oluşturma serüveni ve birey olma anlayışı dönüşüme uğramıştır. İnsanın ötekine ihtiyaç duyduğu, medeniyet kurduğu, entelektüel ilerleme için ötekiyle birlikte olduğu, kültür geliştirdiği, devlet kurduğu, gelecek inşa ettiği gibi düşünceler yerine artık insan, ötekine ihtiyaç duymaz, sadece bazı ihtiyaçları için ötekiyle işbirliği kurar düşüncesi ikame olmuştur. Böylece inanmadan söylenen her bir güzel cümle iltifat olmakta, her idare edilen durum idare edilmemekte, zoraki saygı duyular ortadan kalkmaktadır. İnsan artık samimiyetsizce ve gerçekten istemeyerek yaptığı her şeyden bir anlamda özgürleşmiştir. Ancak aynı insan bir yandan da egoist ve pragmatist doğasının da buyurduğu tüm yönlerini aynı hevesle kullanmaya başlamış adeta kendisine 'dur!' demeyi unutmamıştır. Hızla bütün kurumların içi boşaltılmış, toplumsal değerler önemini yitirmiş ve insan kadim insani değerlerinden de sıyrılmıştır. Artık bizim kültürümüz için adeta mecburiyet olan durumlar ortadan kalkmıştır. Örneğin cenaze, taziye ya da düğün merasimleri gibi toplumsal rolü olan organizasyonlar insanlarca önemsenmemeye başlanmıştır. Pandemi daha bir yıllık bir sürece ulaşmamışken değişiklikleri ülkeler üzerinde nerdeyse bir çeyrek asırlık etki gösterecek kadar hızlı olmuştur. Pandemi esnasında hem lastiği patlamış hem de freni tutmayan bir kamyonla yokuş aşağı hızla giden insan, manzaradan memnuniyetini dile getirirken bulunmuştur ve bu baş döndürücü hız, şaşkınlık uyandıran bir durum olmuştur. Barrett adeta bu durumu anlatır gibi bir değerlendirmede bulunmuştur;

Birey, toplumun sağladığı güvenli sığınaktan atılmıştır; artık, eski maskeleri ile gizlenemez. O, garanti gördüğü çoğu şeyin doğası gereği ne ebedi ne de kaçınılmaz olmayıp tümüyle zamansal ve bağımlı olduğunu öğrenmiştir. Keza o "kendi" yalnızlığının, insan yaşamının önlenemez bir boyutu olduğunu öğrenmiştir; bu "kendi", sosyal çevresi tarafından ne kadar tam olarak kuşatılmış görünürse görünsün durum değişmez. Son olarak o, her insanın, kendi ölümü karşısında tek başına ve sığınaksız olduğunu görmüştür. Kabul edilmelidir ki, tüm bunlar acı dolu gerçeklerdir; fakat en temel şeyler daima acıyla öğrenilmiştir. (...) Görünüşe bakılırsa insan, ancak biraz felaketle karşılaştıktan sonra kendisi hakkında bir şeyler öğrenmeye istek duymaktadır; savaşlar, ekonomik krizler ve siyasi kargaşalar, ona, içinde yaşadığı ve çok güvenli sandığı dünyanın ne kadar da zayıf ve çürük olduğunu öğretmiştir (Barrett, 2016: 40).

İnsan felaketle karşılaştığında şu ana kadar içinde bulunduğu toplumun tüm yönlerini görmekte, korku ve endişe nedeniyle güvenli olmayan bu yapıya karşı çözümler üretmektedir. Buradaki çözüm ise felaketle birlikte ileri sürülen tüm önlemlerin bir an evvel, koşulsuz ve üzerinde asla sorgulama yapmaksızın kabul edilmesi ve benimsenmesidir. Toplum teorisyenleri bu durumun da çok tehlikeli olduğunu çünkü burada eğer küresel bir deney yapılıyorsa, insanın bilmeden bu deneye gönüllü olarak denek olduğu durumunu ifade etmektedir. Agamben tüm bu koşulsuz kabullenmelerin rahatsız edici bir durum olduğunu şöyle ele alır;

(...) Devletlerin bizi uzun süredir alıştırdığı istisna halinin sahiden de normal koşula dönüşmüş olması. Geçmişte daha ciddi epidemiler olmuştu, ama kimse şimdi olduğu gibi, dışarıya çıkmamızın bile önüne geçildiği bir olağanüstü hal ilan etmeyi düşünmemişti. Daimi kriz ve daimi olağanüstü hal koşullarında yaşamaya o kadar alıştık ki, yaşamın sosyal ve siyasi ve hatta insani ve duygusal boyutların kaybolduğu salt biyolojik bir duruma indirgenmekte olduğunu fark etmiyoruz bile. Daimi bir olağanüstü hal içinde yaşayan bir toplum artık özgür bir toplum

değildir. Sözüm ona ‘güvenlik kaygıları’ uğruna özgürlüğü feda etmiş toplumumuz kendini daimi bir güvensizlik ve korku haline mahkûm etti aşında (Agamben, 2020: 14).

Burada önemli noktalardan biri de toplumsal yozlaşmadır. Örneğin hastalığın etkin olarak belli yaş aralığını daha fazla etkilemesi ve bu yaş aralığının 65+ olarak ifade edilmesi ve olası bir sağlık sektörü çöküşü durumunda gözden çıkarılacak ve tedavi alması engellenecek grubun bu grup olması toplumumuz için yaşlılara duyulan sevgi, saygı, sorumluluk türünden bilinci ortadan kaldırarak, değerlere ilişkin ciddi bir yozlaşmaya sebep olacaktır. Oysa olması gereken, bu panik havasının bir an evvel kontrol altına alınarak her şeyden uzak kalan ve bir anda günlük rutinini tümüyle unutan insanın aşama aşama da olsa sosyal hayatta geçmişteki gibi varlığını sürdürmesine yardım etmek olmalıdır. Öte yandan aktif çalışan kesim ve yaş grubu için bir düzenleme yapılmaması da büyük bir sorundur. Örneğin Solty yaptığı alıntıyla şu noktayı vurgular, “kriz, kamusal sağlığın hepimizi ilgilendirdiğini yüzümüze çarparcasına gösterdi, Covid-19’un yayılması karşısında herkes güvende olmadan kimse gerçekten güvende olmayacak. Ama bu durum krizle eşit olarak karşılaştığımız anlamına gelmiyor. İşverenler yine uğraşacak ve kar elde edecek, geçinmek için bir sonraki ayın maaş bordrosuna bel bağlayan işçilerin, devlet müdahil olup da çalışmak zorunda olmadıklarını söyleyene dek çalışması gerekecek” (Solty, 2020: 104).

Butler’a göre,

Kendini izole etme talimatı, pandemiye özgü bu yeni zamanda ve mekânda, küresel olarak birbirimize bağımlı olduğumuz gerçeğini yeniden tanımamıza tesadüf ediyor. Bir yandan, toplumsal temastan mahrum kaldığımız, kendimizi nispeten izole bir sahaya sürgün edilmiş ailevi birimlere, ortak yaşam alanlarına veya bireysel konutlara tecrit etmemiz istenirken, diğer yandan, süratle sınırları aşan, ulusal alan fikrinden bihaber bir virüsle karşı karşıyayız. Bu pandeminin, eşitlik, küresel olarak birbirimize bağımlı oluşumuz ve birbirimize karşı yükümlülüklerimize dair düşüncelere etkileri nedir? Virüs ayırım yapmıyor. Hepimize eşit muamele ettiğini, hepimizi eşit olarak hastalanma, bir yakını kaybetme, eli kulağında tehdit dünyasında yaşama riskiyle karşı karşıya bıraktığını pekâlâ söyleyebiliriz (Butler, 2020: 81).

Camus’nün Veba romanındaki şu alıntı bu anlamda önemlidir, “Ölümün o mükemmel eşitliği yerinde duruyordu, ama böyle bir eşitliği de kimse istemiyordu” (Camus, 2011: 234-235). Salgın hastalıkların insan ayırma özelliği yoktur ancak eğer devlet ve politikaları kanalıyla doğru uygulamalar sergilenmezse eşitsizlikte kaçınılmaz olacaktır. Sosyo-ekonomik ve fiziksel koşulları uygun olmayanların salgından etkilenmesi daha fazla olacağı gibi, bu durum salgının seyrinin artmasına da büyük bir sebep olacaktır. Örneğin zaten geçim sorunu yaşayan insanların günlük maske kullanım oranları, dahası maskeyi doğru kullanma ve hijyen koşullarına riayet ederek koruma sağlamaları zor olabilir. Bazen aynı evin içinde, aynı maske, başka kişilerce takılmakta ya da aynı maske tek kullanımlık olmasına rağmen defalarca kullanılmaktadır. Bu da salgının bulaş riskini artırmaktadır. Boccaccio’nun Veba hastalığından korunmak için bir araya gelen yedi kadın ve üç erkekten oluşan gençlerin bir şatoda konaklamalarını konu alan *Decameron* kitabından, salgın ile ilgili ele alınan şu kısım bu söylemek istediğimizi daha açık hale getirecektir.

Hastalar gün boyunca hastalığı sağlıklı insanlara bulaştırdıklarından, salgın hızla yayılıyordu; tıpkı yanı başındaki kuru, yağlı nesnelere beslenen bir ateş gibi. Hastalık yalnızca hastaların sağlıklı kişilerle konuşmaları, bir arada olmaları sonucunda onlara da bulaşıp ölmelerine yol açarak yayılmıyordu; hastaların giysilerine, elledikleri, kullandıkları nesnelere dokunmanın da hastalığı yaydığı anlaşılıyordu. Şimdi söyleyeceklerime şaşacaksınız. Eğer birçokları gibi gözlerimle görmüş, sözüne güvenilir kişilerden duymuş olmasam, ben de zor inanır, hele yazmaya hiç kalkışmazdım. Sözünü ettiğim bulaşıcı hastalık, öyle doğal bir biçimde yayılıyordu ki, bulaşma yalnız insandan insana olmuyor, sık sık şaşırtıcı bir olayla karşılaşıyordu. Bir vebalinin, ya da vebadan ölen birinin eşyalarına insan türünün dışında bir canlı degecek olsa, hastalığı kapmakla kalmıyor, kısa süre içinde ölüp gidiyordu. Daha önce dediğim gibi, bakın bir gün gözlerimle neye tanık oldum. Bulaşıcı hastalıktan ölen bir garibin yırtık pırtık giysilerini sokağa atmışlardı. Giysilerin yanına gelen iki domuz, alışkanlıkları uyarınca, önce tırmaladılar

giysileri, sonra dişleyip burunlarını sürttüler. Hemen ardından da zehirlenmiş gibi sendelediler, ölü olarak yığıldılar uğursuz giysilerin üstüne.

Bu olay olsun, aynı türden benzer ya da daha beter olaylar olsun, sağ kalanlarda değişik korkulara, kaygılara yol açıyordu. Herkes aynı çirkin davranışı benimsiyor, hastalardan, eşyalardan uzak duruluyordu. Böyle davranınca, yaşamın güvence altına alındığına inanılıyordu.

Böylesine büyük bir tehlikeye karşı koyabilmek için, düzenli yaşamak, her türlü aşırılıktan kaçınmak gerektiğini öne sürenler oluyordu. Bunlar biraraya gelip, başkalarıyla ilişkilerini kesiyorlardı. İçinde hiç hasta bulunmayan, daha rahat yaşanabilecek evlere kapanıyor, lezzetli yemekler yiyor, iyi şaraplar içiyor, eğlenenin her türlüşünden kaçmıyorlardı; kimsenin kendileriyle konuşmasına izin vermiyor, ölüm ve hastalık konusunda dışarıdan gelebilecek haberlere kulaklarını tıkıyor, müzik dinlemekle, ellerinin altında ne varsa onunla yetiniyorlardı.

Kimileri ise tam tersini yapıyordu bunların. Kendini içkiye, eğlenceye vermenin, şarkı söyleyip sokaklarda avarelik etmenin, canlarının istediği her şeyi yapmanın, olup bitenleri alaya almanın böyle bir yıkıma karşı en iyi çare olduğuna inanıyorlardı. Dediklerini uygulamak için de, gece demeden, gündüz demeden meyhane meyhane dolaşiyor, içip içip sızarak kendilerini avutuyorlardı. İnsanlar yaşamak umudunu yitiriyordu, canından da, malından mülkünden de bezmeyen kalmamıştı. Evlerin çoğu sahipsizdi; buralara yerleşen yabancılar eve sahip çıkıyor, onlar da ellerinden geldiğince hastalıktan kaçıyorlardı. Kenti saran bunca acı, bunca sıkıntı karşısında Tanrı'nın yasalarının da, insanların koydukları yasaların da geçerliği kalmamıştı. Yasaları koyanlar, uygulayanlar, tıpkı öteki insanlar gibi ölmüşler, hastalığın pençesine düşmüşler ya da yardımcısız kaldıkları için çalışamaz duruma gelmişlerdi. Bu nedenle herkes her aklına geleni yapabiliyordu (Boccaccio, 2002: 28).

Burada insanların toplumsal bilince ulaştırılması gerekir, bunun için çaba sarfedecek olan da devlettir. Hem ekonomik, hem eğitim ve öğretim ile halkı bilinçlendirme kampanyaları yapılmalı, bazı önemli hijyen kurallarına kolay ulaşım sağlanmalıdır. Ücretsiz maske ve dezenfekte edici ürünler dağıtılmalıdır. Halkın bu konudaki cahilliği giderilmelidir. Nitekim Camus, “(...) dünyadaki kötülük neredeyse her zaman cehaletten kaynaklanır ve eğer aydınlatılmamışsa, iyi niyet de kötülük kadar zarar verebilir. İnsanlar kötü olmak yerine daha çok iyidir ve gerçekte sorun bu değildir” der (Camus, 2011: 135). Yani salgın gibi bir kötülüğü yayma riski cehaletten kaynaklanabilir ve bu bilincin kazandırılması zorunludur.

Yine bir diğer önemli nokta da şudur; bugün akademik dünyadaki birkaç örnek bile bize salgın başladığında her şeyin bir anda dondurulduğunu ve salgın bittiğinde bir anda her şeyin yeniden hareketli hale geleceğini ve eskisinden hiçbir farkı olmayacağını hissettirmektedir. Bizler de günlük konuşmalarımızda salgın öncesi yaptığımız sıradan eylemlerimizi şu an için yapamıyor olmaktan yakırmken, ‘şu salgın bir bitsin de, doyusuya yapalım’ şeklinde ümitli cümleler kuruyoruz. Derslerimizi yüz yüze işleyemediğimiz öğrencilerimize uzaktan yaptığımız derslerde, büyük bir inançla çok az kaldığını, çok yakında dersliklerimizde buluşacağımızı, tekrar eskiye döneceğimizi söyleyip duruyoruz. Bu motivasyon cümlelerini söylerken öylesine inanıyoruz ki salgının bittiği o gün, sokaklarda bayram havası eseceğini ve o günün diğer günlerden farklı olacağını iddia ediyoruz. Katılmadığımız uluslararası akademik toplantılara katılacağımız o günü ipe çekiyor, çıkmadığımız o seyahati artık kesinlikle ertelemeyeceğimizi söylüyoruz kendimize. Sonra gerçeklerle yüz yüze gelip düşündüğümüzde ve Dünya Sağlık Örgütü başta olmak üzere yapılan bilimsel açıklamalara baktığımızda hastalığa karşı aşı çalışmalarının başarılı gittiğini ve dünya üzerindeki her bir insanın aşılınması durumunda bile sosyal mesafe, maske ve hijyen koşullarının bilinmez bir süre daha aynen devam etmesi gerektiğini duyuyoruz. Bu durumda hem kendimizi hem çevremizi motive etmek için söylediğimiz sözler romantikçe söylenmiş ama gerçekliği olmayan sahte aşk sözcükleri gibi kalıyor. Üstelik salgının bittiği gün her şeyin eski haline döneceğine ilişkin düşüncemiz salgın sürecine hiçbir fayda sağlamıyor aksine sürecin getireceği yeniliklere karşı duyarsız olma, sürecin getireceği tehditleri görmezden gelme ya da sıradanlaştırma anlamına geliyor. Bu durumda salgın geçtiğinde her şeyin normalleşeceği idealinden vazgeçip, Davis'in şu önerilerine odaklanmalıyız. O, “halkın cesaretini seferber eden, yurttaşlık özgürlüklerini

koruyan, önderliği bilime veren ve herkesin sağlık hizmeti alabildiği ve tıbbın kamunun denetiminde olduğu kapsamlı bir sistemin kaynaklarını kullanacak türde modelleri” (Davis, 2020: 41) harekete geçirmek gerektiğini ifade etmektedir.

Žižek ise bu konuda şöyle der, “büyük beklenti şu: salgın süratle gelmesi gereken zirve noktasına ulaşıldıktan sonra, şeyler normale dönecek. (...) Yakalanması gereken nokta şu, nihayetinde hayat normale dönse bile, bu bizim salgından önce bıraktığımız normallik olmayacak. Günlük hayatımızın bir parçası olmuş şeyler artık böyle verili kabul edilemeyecek; artık bir köşede gizlenmiş daimi tehditlerle dolu çok daha kırılğan bir yaşam sürdürmeyi öğrenmemiz gerekecek” (Žižek, 2020: 24). Camus ise *Veba* romanında bu durumu şöyle ele alır:

Gerçekten de felaketler ortak bir şeydir, ancak başınıza geldiğinde inanmakta güçlük çekilir. Dünyada savaşlar kadar vebalar da meydana gelmiştir. Vebalar da, savaşlar da insanı hazırlıksız yakalar. (...) Bir savaş patladığında insanlar, ‘uzun sürmez bu, çok aptalca!’ derler. Ve kuşkusuz bir savaş çok aptalcadır, ancak bu onun uzun sürmesini engellemez. (...) Felaket insana yakışmaz, onun için felaket gerçekdışıdır, geçip gidecek kötü bir rüyadır, denir. Ancak her zaman da geçip gitmez, kötü rüyalar arasında insanlar geçip gider; önlemlerini almadığından da başta hümanistler gider (Camus, 2011:45).

Sonuç

Covid-19 salgını ile birlikte hayatımıza ve insanın sadece biyolojik yönünü sağlıklı tutmak için getirilen tüm bu değişiklikler ve kurallar, yeterli olmayacaktır. Çünkü bilinmektedir ki bu türden bir pandeminin bilim, etik, hukuk ve siyaset olarak en az bu dört alanın tümüyle birlikte ele alınması gerekir. Bu dört alandan birini bile umursamadan atılan adımlar süreci başarısızlığa uğratmaya yeterli olacaktır. Salgının dünya üzerinden tamamen silinmesini hedefleyen laboratuvar çalışmaları ya da bu hastalık üzerinde yüksek oranda etkili olacak ilaç üretimi ile pozitif bilimler uğraşırken; tıp alanı, hastalığın seyrine göre sağlık politikalarının uygulanmasını sağlarken; siyaset bilimciler ve kamu yönetimi üzerine çalışanlar, kamuya ait düzenlemeler için çaba sarfederken; ekonomistler ve ekonomi teorisyenleri, ekonominin pandemi karşısında etkilerini en aza indirmek için çabalarken yani her iş ve meslek grubu kendi alanına yönelik pandemi sürecine katkı sağlarken bizlerin de bir değer varlığı olan *anthropos*’u ilgilendiren bu mevzu üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Hatta denilebilir ki insan içten bir kabul ve sorumlulukla bu işin üzerine eğilmezse pandeminin tüm diğer korunma yöntemleri yüzeysel kalacak ve tam bir başarıya ulaşmak imkânsızlaşacaktır ya da ancak zor kullanma, yasak ya da zorbalıkla uygulamalara uyulacaktır ki bu da insanı, sadece komut ve zorlamalarla hareket eden, özgürlüğü kısıtlanmış bir makine yapacaktır. Bugün artık insanın kendisine ‘kimi ne pahasına olursa olsun sarılıp, öpebilirim ve bunu sevgi ile değerlendirebilir miyim?’ sorusunu sorması ve bu soruya ahlaki bir varlık olarak cevap vermesi gerekmektedir. “Aslında burada istenilen, kişilerin sorumluluk duygusuyla hareket ederek kendi izolasyonunu gönüllü olarak sağlamasıdır.” (Üstün, Özçiftçi, 2020: 146). Demek ki hem yasa koyucular ve yasaları uygulayıcılar, hem de insanın kendisi, insanın sorumluluk sahibi bir ahlak varlığı olduğunu, özgür bir varlık olduğunu, değerler üreten ve bu değerlere göre eyleyen bir varlık olduğunu unutmamalıdır. Bu varlığın özgür ve ahlaki olduğu göz ardı edilmediği sürece önlemler hızla uygulanacaktır eğer insanın ahlaki yanını göz ardı edersek diğer hiçbir önlemler işe yaramayacaktır.

Çalışmamızın bir diğer ayağı ise, insanın bedenine gelecek bir virüsle savaşması sırasında psikik yönünün göz ardı edilmesidir. Bu varlığın sadece biyolojisini kurtarıırken, ruhunun ölümüne sebep olunmuştur. Latour’un da aklımıza getirdiği gibi, pandemi döneminde insan ölümden sakınmaya çalışırken, aslında yaşamdan sakınır hale gelmiştir (Latour, 2020: 59). Bu nedenle çalışmamızda insanın sosyal bir varlık olduğunu ve sosyal ilişkileri çerçevesinde ele alınması gerektiğini, hatta pandeminin sekte vurduğu bu sosyal yaşam algısının yeniden kurulması gerektiğini ifade ettik. Aksi takdirde sadece yaşayan bir organizmadan farkımız olmayacaktır. Orhan Veli’nin dediği gibi “düşünme, arzu et sade! Bak,

böcekler de öyle yapıyor” dizesi gibi davranmış olacağız. İnsan sadece ihtiyaçlarına göre davranan ve bu uğurda karşısına çıkan bütün engelleri aşip geçen bir varlık değildir. İnsan ötekiyle işbirliği içinde yaşadığı bir toplumla, ele alınabilecek bir varlıktır. Şu an yaşanan bu sanal gerçeklik durumu insana, diğerine ihtiyacı kalmadığını hissettirmiştir ancak bu suni bir histir. İnsan en nihayetinde toplumsal bir varlıktır. Pandemi dönemi bize göstermiştir ki insanı bütün değerlerinden, sorumluluk sahibi olmasından, ahlaklı bir varlık kılan eylemlerinden ve özgürlüğünden bağımsız düşünmek, onu sadece canlı bir organizma olarak düşünmek aslında ondan korkunç ve tehlikeli bir yaratık oluşturmak demektir. Pandemi günün birinde bittiğinde bu yaratığın önünü almak daha büyük bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Öte yandan eğer insanın bu sorumluluk bilincine sahip olan değer varlığı olması durumunu görmezden gelirsek onun cehaletle birleşmiş olan bencil doğasıyla bu salgından kurtulmak mümkün olmayacaktır. Çünkü biyolojik olarak hasta olan bir insanı çarşı pazara çıkmaktan, ötekine bilinçli bir şekilde hastalığı bulaştırmaktan alıkoyan yanı işte bu ahlaki yanıdır.

Bunların dışında bir diğer yön ise, pandemi dönemi ile birlikte değişen yeni yaşam koşullarına hızla sağlanan kabuldür. Burada kastedilen özellikle genç neslin çok büyük bir hızla, yeni koşullara adapte olması hatta bu koşulları hiç düşünmeden benimsemesidir. Bu öylesine bir uç noktaya gelmiştir ki yarın okullar yüz yüze eğitime açılacak olsa okula gitmek istenilmeyecektir çünkü burada bir tür konformizm oluşmuştur. İnsanlar sosyal hayata karışmak, işlerin devamı için çalışmak ve bir takım ülkülere göre hareket etmek düşüncesinden sıyrılmışlardır. Hiç sorgulamadan dijital dönüşüme ayak uydurmuş ve dijital dönüşümde yeri olmayan hasletlerden uzaklaşmışlardır. Mizaçları değişmiş, yeni huylar edinmişlerdir. Bu yeni düzende öğretmen-öğrenci ilişkisi, işçi-işveren ilişkisi, ebeveyn-çocuk ilişkisi gibi pek çok ilişki türü olumsuz manada değişime uğramıştır. 65 yaş üstünü korumak adına çıkarılan bazı karantina kuralları ile alay edilmesinin ya da o yaş kişilerin sosyal hayattan tamamen uzaklaşması için çaba sarfedilmesinin temelinde yatan itkide budur. Aslında pandemi şartlarında sağlık açısından en fazla ağır vaka ve ölüm sayısı bu grupta olduğu için yapılan planlama ve önlem çabaları, sadece bu yaş grubu hastaymış gibi düşünülmesine ve davranılmasına yol açmış ve bu gruba zorbalıklar uygulanmıştır. Oysa bizim toplumlumuzda yaşlılara saygı, hürmet, yardım ve dayanışma gibi değerler mevcutken, bir bankta oturan yaşlıların üstüne su atmak ve bunu sosyal medyada yayınlayarak linç kültürü oluşturmak gibi durumlar bu yapılan zorbalıklara örnek olmuştur. Öte yandan eğitim ve öğretim en temelde bir talim ve terbiye işidir. Uzaktan eğitimle gerekli bilginin kısaltılmış sürelerde, sıkıştırılmış olarak öğretilmesi talim kısmında sorun çıkarmayabilir, hatta belki daha başarılı bile olabilir, ancak terbiye konusundaki eksikliği göz ardı edilmemelidir. Okulsuz eğitim aslında önemli bir sorun gibi görünmektedir. Burada bilgi konusunda değil belki ama uyum, davranış, iletişim, konuşmada ve yazmada üslup, arkadaşlık kurma, sosyal yönler ve görgü kazanımları açısından sorunlar oluşacaktır. Usta-çırak ilişkisinde çırak hiçbir şey yapmadan, uzun bir süre ustasını gözlemler ve burada işin ortaya çıkışından çok süreci öğrenir. Ustanın yaptığı işin aynısını hatta daha güzelini bir çırak kolaylıkla öğrenebilir ancak zanaatkâr olmak sadece bilgi işi değil, aynı zamanda bir tavır işi, görerek öğrenme işidir. Elbette ki bu süreç geçicidir ve karamsar bir tablo çizmek için henüz çok erkendir. İnsan zaten bu yeni süreçte, sınırları çizilmiş bu dünyada yeterince kaygı altındadır. Onu geleceğe yönelik korkutmanın bir anlamı yoktur. Ancak özellikle sosyal bilimciler işin bu boyutunu görmek, göstermek ve bunlara önlemler alınması için dikkat çekmek zorundadır. Bu anlamda insanın ruh durumunu ele alan psikoloji, toplumu ele alan sosyoloji ve varlığın tüm alanlarına bütünüyle bakabilecek bir göz olarak felsefe alanıyla ilgilenen uzmanlara çok büyük iş düşmektedir.

Kaynaklar

AGAMBEN, Giorgio, (2020), “Covid-19 Tartışmasına Dair Yazılar”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

BADIOU, Alain, (2020), “Salgın Durumuna Dair”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

BARRETT, William, (2016), *İrrasyonel İnsan-Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Salih Özer), Ankara: Hece Yayınları.

BAYKENT, Sinan, (2020), “Kara Veba’dan “Kovid-19” virüsüne: Salgınlar dünya siyasî tarihini nasıl şekillendiriyor?” (Independent köşe yazısı) Erişim Adresi: <https://www.indyrturk.com/>, Erişim Tarihi: 01.10.2020.

BOCCACCIO, Giovanni, (2002), *Decameron* (1.Cilt), (Çev. Rekin Teksoy), İstanbul, Oğlak Yayıncılık.

BUTLER, Judith, (2020), “Kapitalizmin Sınırları Var”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

CAMUS, Albert, (2011), *Veba*, (Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat), İstanbul: Can Yayınları.

ÇALIŞ, Ayten, (2020), “COVID-19’UN İNSANLIĞI YÜZLEŞTİRDİĞİ TEMEL SORU: KURGUSAL DÜNYAYA TAM BİR TESLİMİYET Mİ, ETİK DÜZLEME DÖNÜŞ MÜ?”, Tasav, Erişim Adresi: https://www.tasav.org/images/Covid/Ayten_ALI.pdf, Erişim Tarihi:04.12.2020.

DAVIS, Mike,(2020), “Wuhan’dan Alınacak Dersler”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

ERDEM, İzzet, (2020), Koronavirüse (Covid-19) karşı Türkiye’nin karantina ve tedbir politikaları. *Turkish Studies*, 15(4), 377-388. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.43703>

HOBBS, Thomas, (2007), *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LATOURE, Bruno, (2020), “Bu bir Kostümlü prova mı?”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

LOCKE, John, (2013), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ÖRNEK BÜKEN, Nüket, (2020), “COVID 19 Pandemisi ve Etik Konular”, *Sağlık ve Toplum Özel Sayı*, Temmuz-2020.

PLATON, (2002), *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.

SCHELER, Max, (1998), İnsanın Kosmostaki Yeri, (Giriş ve Çeviri Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.

SOLTY, Ingar, (2020), “Biyo-Ekonomik Pandemi ve Batılı İşçi Sınıfları”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

TUNA UYSAL, Meyrem, TAN EREN, Gizem, (2020). “COVID-19 salgın sürecinde sosyal medyada yaşlılara yönelik ayrımcılık: Twitter örneği”. *Turkish Studies*, 15(4), 1147-1162. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44396>.

ÜSTÜN, Çağatay, ÖZÇİFTÇİ, Sevil, (2020), COVID-19 Pandemisinin Sosyal Yaşam ve Etik Düzlem Üzerine Etkileri: Bir Değerlendirme Çalışması, *Anadolu Kliniği Tıp Bilimleri Dergisi*, Volume 25, Issue Special Issue on COVID 19 Year 2020, Volume 25, Issue Special Issue on COVID 19, Pages 142-153.

ŽIŽEK, Slavoj, (2020),”Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen!”, *Çivisi Çıkan Dünya*, (Derleyen Erkan Ünal), İstanbul: Runik Kitap.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:05.01.2021 Kabul/Accepted:15.02.2021 Online Yayın/ Online Published:01.03.2021

M. Heidegger'in Onto-Teoloji Kritiği Bağlamında *Causa Sui* Olarak Tanrı¹

Şükrü Mert Ünal*

Kevser Çelik**

Özet

Heidegger, Varlık sorusu temelinde Batı metafiziğini eleştirirken Varlık'ın bu gelenekte nasıl aşama aşama unutulduğunu göstermekle kalmayıp aynı zamanda Batı metafizik geleneğinin onto-teolojik yapısını da açığa çıkarmaya çalışır. Ona göre Batı metafiziğinin onto-teolojik yapısı içinde Tanrı kavramı metafizik sistemler için kurucu rolü üstlenir. Tanrı kavramına verilen bu rol *Causa Sui*'dir. Ancak Heidegger'e göre Tanrı *Causa sui* olarak, ilahi Tanrı'dan uzaklaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Onto-teoloji, Causa Sui, Metafizik, Tanrı

God As *Causa Sui* In The Context Of M.Heidegger's Critique Of Onto-Theology

Abstract

While criticizing Western metaphysics on the basis of the question of Being, Heidegger not only shows how Being was gradually forgotten in this tradition, but also tries to reveal the onto-theological structure of the Western metaphysical tradition. According to him, within the onto-theological structure of Western metaphysics, the concept of God plays a founding role for metaphysical systems. This role given to the concept of God is *Causa Sui*. However, according to Heidegger, God as Causa sui turned away from the divine God.

Keywords: Heidegger, Onto-theology, Causa sui, Metaphysic, God

Heidegger (1889-1976), “metafizik felsefe”ye yapmış olduğu eleştirilerle dikkat çeken filozoflardan biridir. Onun bu eleştirileri arasında hem Hıristiyan teolojisine yönelik eleştirileri hem de bu teolojinin gelişmesinde “metafizik felsefe” olan Yunan felsefesine yönelik eleştirileri yer almaktadır. Aslında bu iki şeye yaptığı eleştiri, aynı temele sahiptir. Bu temel ise şudur: “Metafizikte, (ontoloji -varlıkların bilimi olarak anlaşılan) felsefe ile teoloji

¹ Bu çalışma Ünal, Şükrü Mert (2018). “Onto-teoloji'nin Dekonstrüksiyonu”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç. Dr. Kevser Çelik, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Isparta) adlı Yüksek Lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

* Arş. Gör., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, mertunal@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0003-1499-5099

** Doç. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, kevsercelik@sdu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6604-3650

arasında fark yoktur.” Buna göre metafizik “onto-teoloji” olmaktadır ve bundan dolayı yalnızca felsefe ya da teoloji tarafından aşılması gerekmektedir.²

Bu eleştirileri doğrultusunda Heidegger’in modernitenin en büyük sorununu en genel anlamda tanımlamak için kullandığı adlandırma, “ ‘Varlık’ın unutulmaya (tam anlamıyla kayıtsızlık) yüz tutmasıdır.”³ Ona göre metafizik, “düşünce için en önemli soru olan” “Varlık” sorusunu sormaz. Bununla birlikte o, Tanrı sorusundan soyutlanmış bir şekilde “Varlık” sorusunun sorulması gerektiğini belirtmektedir.⁴

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da Varlık sorusunu yeniden ve uygun şekilde sormaya ilişkin yapmış olduğu girişimde Batı metafiziğinin Antik Yunan’da başlayan serüveninde Varlık’ın aşama aşama unutulduğunu ileri sürer. Heidegger, bu girişime Varlık sorusu ile başlar; Ona göre Varlık sorusu bizi her zaman ilgilendirmesi gereken özel bir sorudur. Heidegger bunu “Kant’ın Varlık Tezi”nde şu şekilde ifade eder:

Onu “varlık” [Sein] kelimesiyle adlandırıyoruz. Bu ad, “vardır” [ist], “var olmuştur” [ist gewesen] ya da “var olacaktır” [ist im Kommen] dediğimizde kastettiğimizi adlandırıyor. Her şeyin; bize ulaşan ve bizim ulaştığımız her şeyin yolu, ister konuşulsun, ister konuşulmasın, “o vardır”ın [es ist] üzerinden geçer. Bunun böyle olmasına asla karşı çıkmayız. “Vardır”, bizim için bütün açık ve örtük çekimleriyle tanıdık. Ama yine de ne zaman bu kelime, yani “varlık” kulağımıza çarpsa, onunla hiçbir şey düşünmediğimizi belirtiriz.⁵

Varlık, her zaman bildiğimizi sandığımız, kendisiyle ne demek istediğimizin farkında olduğumuzu düşündüğümüz bir terimdir. Her zaman bir Varlık anlayışı içinde, bir Varlık bağlamında konuşuruz. Bir önerme dile getirdiğimizde, aslında bir Varlık’ı da dile getirmiş, bir Varlık’a gönderme yapmış oluruz. Dahası, “Nedir?” sorusu ile karşılaştığımızda da aynı şekilde bir Varlık sorusu ile karşılaşmış oluruz. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Her zaman bir varlık- anlayışı içinde deviniriz. Bundan Varlığın anlamına ilişkin belirttik soru ve onun kavramına doğru eğilim doğar. “Varlık” ne demektir, bilmeyiz. Ama “ ‘Varlık’ nedir?” diye sorduğumuzda bile, “dir” i anlamayı sürdürürüz, üstelik “dir”in neyi imlediğini kavramsal olarak saptayamasak da.⁶

“Nedir?” sorusunun bir varlık anlayışına gönderme yaptığı dikkate alınırsa sorunun basit bir soru olmadığını ifade edebiliriz. Bu bakımdan varolanların ne olduklarını (veya varolanın ne olduğunu) sormak bu *varolanların varlığı* hakkında soru yönelmek anlamına gelir. Heidegger’in ifadesiyle; “varolanlardan söz edilen her durumda ... “is (olmak/varolmak/-dır)” kelimesi [bu] varolanların varlığını adlandırır.”⁷ Ona göre, Nedir? sorusu Yunanca bir soru sorma tarzını ifade eder;

(...) ne, kökeni açısından Yunancadır: hala bugünkü soru sorma tarzımız Yunancadır. Nedir bu diye sorarız. Bu, Yunanca şu demektir: *ti estin*. Ancak bir şeyin ne olduğu sorusu; çok anlamlıdır (...) Bu Sokrates, Platon ve Aristoteles’in geliştirdiği soru sorma tarzıdır. Onlar örneğin şöyle sorarlar: nedir bu- güzel olan şey? Nedir bu- bilgi? Nedir bu- doğa? Nedir bu- devinim? Ancak şimdi, yukarıda dile getirilen sorularla sadece doğanın, devinimin, güzel olanın ne olduğunun daha iyi tanımlanmasına çalışmadığına, aksine aynı zamanda “nedir”in ne anlama

²Williams, John Reynold, (2005), *Heidegger’in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 123-4.

³ Young, Julian (2017), *Heidegger’in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 43.

⁴ Williams (2005): 126.

⁵ Heidegger, Martin (2010), “Kant’ın Varlık Tezi” çev. Özgür Aktok, Ed. Özgür Aktok-Metin Bal, *Heidegger* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 76.

⁶ Heidegger, Martin (2004), *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 24.

⁷ Thomson, Iain (2012), *Heidegger: Onto-teoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları* çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 19. Kitabın orijinali ile karşılaştırmalı olarak çevrilmiştir.

geldiğine, *ti*'nin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir yorumun da verildiğine dikkat etmeliyiz. (...) Her ne olursa olsun şu geçerlidir: felsefeyle ilgili olarak nedir bu? diye sorduğumuzda, aslı Yunanca bir soru sorarız.⁸

Heidegger'e göre Batı metafiziğinde "Nedir?" sorusunu Varlık adına sorulduğunda cevap olarak varolanlar işaret edilmiştir. Başka bir ifadeyle "metafiziğin "Varlık" olarak gördüğü varolanların ne oldukları sorusunun cevabı aslında çok daha net bir şekilde "varolanların varlığı" (das Sein des Seienden) diye anlaşılmalı olmayı gerektirir."⁹ Bu durum kaçınılmaz şekilde Varlık sorusunun unutulmasıyla sonuçlanır;

Sözü edilen soru bugün unutulmuştur (...) Varlığın yorumu için başlıca Yunan yaklaşımlarının temelinde bir inak gelişmiştir ki, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yalnızca gereksiz olarak bildirmekle kalmaz, ama bir de sorunun göz ardı edilmesini aklar.¹⁰

Batı metafiziği, bu şekilde Varlığın anlamı sorusu yerine "Varlık nedir?" sorusunu sormuş ve onu bir tür kavram şeklinde ele alarak bir "varolan"a indirgemıştır. Dolayısıyla, Heidegger'in ifadesiyle, "Avrupa düşüncesine var olan [das Seiende]¹¹ nedir?" sorusu yön vermiş ve Avrupa düşüncesi, varlığı bu şekilde araştırılmıştır.¹² Varlığı bir varolana indirgeyerek araştıran Batı metafiziğinde, yalnızca "varolan" göz önünde bulundurularak Varlık unutulmuştur. Başka bir ifadeyle Varlık ile varolanlar arasındaki ayrım ihmal edilmiş, Varlık varolanlarla karıştırılmış, Varlık bir varolan gibi düşünülmüştür.¹³

Varlık ile varolanlar arasındaki ayrım, Ontik-ontolojik ayrım ya da Ontolojik fark ifadesi, "ilk olarak 1927'de Varlık (das Sein) ve varolanlar [beings] ya da kendilikler [entities] (das Seiende) arasındaki ayrımı işaret etmek için"¹⁴ Heidegger tarafından ortaya konulmuştur. Ontolojik fark, ontik-ontolojik sorgulamayı da ifade eder. Ontik sorgulama, Ontoloji dışında kalan tüm bilimlere, pozitif bilimlere atfedilir. Ontik sorgulama, pozitif bilimlerin nesnesine yaklaşımını ifade eder. Bu yaklaşımda bilimin nesnesi olan varolanlar, hem var olarak varsayılır hem de diğer varolanlara gönderme yaparak, onlardan hareketle ele alınır. Ontolojik sorgulama türü ise, bilimin ontik kavrayışının aksine varolanın kendisi üzerine bir sorgulamadır. Başka bir ifadeyle, ontolojik sorgulama, varolanın varlığa sahip olmasının kendisini onun bir olanaklılık koşulu olarak inceler.¹⁵ Heidegger'e göre, Batı metafizik tarihinde Varlık'ın unutulmasına neden olan şeyin temelinde, Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın yapılmaması yatmaktadır.¹⁶ Ontolojik farkı unutan "Batı metafiziği, varolan

⁸ Heidegger, Martin (1995), *Nedir bu felsefe?* çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları, s. 31-2.

⁹ Thomson (2012): 19.

¹⁰ Heidegger (2004): 20.

¹¹ das Seiende, Heidegger felsefesinde bir yandan dünyamızda karşılaştığımız, fenomen olarak kendini gösteren; yani "olup biten" tek tek şeylere gönderme yapar. Bu durumda sayılabilir bir nitelik taşır. Mesela şu önümdeki masa bir "Seiende"dir [ein Seiendes] bir de, sayılabilir olmayan, daha soyut, daha genel anlamıyla "Das seiende"den bahsedilebilir. Das Seiende, bu durumda bütün görünüşe gelen şeyleri kapsayan; genel olarak olup biten; var olan anlamındadır. Aktok, Özgür, (2010), "Sunuş", edit. Özgür Aktok-Metin Bal, *Heidegger* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 34.

¹² Heidegger (2010): 79.

¹³ Aktok, Özgür (2017), "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia*", *Heidegger* içinde, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi Sayı: 8, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s. 52.

¹⁴ Inwood, Michael (2012), "Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları," çev. Metin BAL *Heidegger* içinde, Konya:Özne Dergisi Sayı: 16, s. 268.

¹⁵ Aktok (2017): 50-2. Ayrıca ontik-ontolojik ayrımı için bkz. Heidegger, Martin (2002a), "Fenomenoloji ve Teoloji," Der. Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Teoloji* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 33-48.

¹⁶ Grekçede *to on* (varolan şey) ve *to einai* (varolan şeyin Varlığı); Latince *ens* ve *esse*; Fransızca *l'étant* ve *l'être*, Almancada *das Seiende* ve *das Sein*. Ayrıca Heidegger, İngilizcede bu kullanımlara en yakın olanın varolanlar kastedildiğinde *beings*, varolan her ne ise onun varolmaktığı kastedildiğinde ise

şeyle meşgul olurken ikincisini, “varolan”ın var olmağını [Varlığını] unut[ul]maya terketmiştir.”¹⁷ Heidegger bunu şöyle ifade eder; “Varlık’ı bir varolana indirgeyen Metafizik, Varlık’ı Varlık olarak düşünmez; Varolan ile Varlık arasındaki farkı düşünmez. Metafizik, Varlığın kendisinin Hakikati hakkında soru sormaz.”¹⁸ Öyle ki Varlık üzerine bu düşünce, Platon’dan Nietzsche’ye kadar tüm Batı düşüncesi üzerinde hâkim bir konumdadır. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*’de (*Die Grundprobleme der Phanomenologie*) şunu söyler:

Ontolojinin varlığın bilimi olduğunu söyledik. Fakat varlık her zaman varolanların varlığıdır. Varlık özsel olarak varlıktan, bir varolandan farklıdır. Varlık ve varolanlar arasındaki ayrım nasıl kavranılmalıdır? Bunun açıklanabilmesinin olanağı nedir? Eğer varlık, bir varlığın kendisi değilse, o zaman nasıl yine de varolanlara ait olur? (...) Varlık varolanlara aittir ne anlama gelir? Bu sorunun cevabı, varlık bilimi olarak kabul edilen ontolojinin problemlerini ortaya koymak için gerekli temel varsayımlardır. (...) varlık ve varolanlar arasındaki farkı açıkça ortaya koymalıyız (...) bu ayrım ontoloji için ilk ve en temel ayrımdır. Bunu varlık ve varolanlar arasındaki fark, ontolojik fark olarak adlandırıyoruz.¹⁹

“Varlık” ve “varolan” arasındaki ontolojik ayrımı ihmal eden Batı düşüncesinde varolanlar, kendiliğinden açık olarak kabul edilen kavramlar olarak, hiyerarşik bir düzen meydana getirir. Ontolojik farkın düşünülmediği bu düzen içinde, töz adını verdiğimiz kavramlar bu hiyerarşik düzenin en üst basamağındadır. Töz, Batı metafiziği boyunca farklı isimlerle kendisini gösterse de, temelde aynı işleve sahiptir. Töz diğer varolanların nedeni olarak işlev görürken, diğer varolanlar da töz ile birlikte anlamlıdır. Dolayısıyla ontolojik farkın unutulmasından ileri gelen bu düzen içinde Batı metafiziği “Varlık” ve “varolan” arasındaki ontolojik ayrımı ihmal eden ve böylece bir üstün Varlık’a müracaatla varolanlara ilişkin bir açıklama getirmeye çalışan bir yapı haline gelir ve Heidegger’in *onto-teoloji*²⁰ adını

Being, Varlık olacağını ifade eder. Baret, William (2008), “Heidegger: Toplu Bakış” çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger* içinde, İstanbul: Say Yayınları, s. 47.

¹⁷ Baret (2008): 47.

¹⁸ Heidegger, Martin (2013) *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., s. 14.

¹⁹ Heidegger, Martin (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Bloomington&Indianapolis, USA: Indiana University Press, s. 17.

²⁰ Onto-teoloji, bir kavram olarak ilkin Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’nde karşımıza çıkar. Kant, ontoteoloji (ontotheology) ve kozmoteoloji (cosmotheology) kavramlarını iki karşıt transendental teolojiyi birbirinden ayırmak için kullanır. İlgili kısım için bkz. Kant, Immanuel (Basım yılı?), *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s. 304. Heidegger, terimi kısmen de olsa Kant’ın kullandığı anlamda kullanır. Ancak terim, Heidegger için çok daha fazlasını ifade eder. Ona göre Onto-teoloji olarak metafizik, Antik Yunan’dan günümüze tüm metafizik kurgulamaların yapısının ve filozofların tanrısının en tepesinde bulunduğu bir sistemidir. Heidegger’in cümleleriyle; “Ortaçağ döneminden modern döneme geçiş sırasında Varlığın bilimi, yani genelde haddi zatında varlıkların bilimi için alimlerin verdiği isim, ontosofi, ya da ontolojidir. Ancak, Greklerle başlangıcından itibaren, Batı metafiziği, ağırlıklı olarak hem ontoloji hem de teoloji olmuştur ve bu başlıklara bağlı olmadan hala öyledir. Bu nedenle benim başlangıç dersim olan *What Is Metaphysics?* (1926) Metafiziği, haddi zatında ve bütün olarak varlıklar hakkındaki sorgulama olarak tanımlar. Bu bütünün bütünlüğü, oluşturucu zemin olarak birleştiren bütün varlıkların birliğidir. Okuyabilenler için bu şu anlama gelir: Metafizik, onto-teo-loji’dir” (Heidegger (2002b): 56). Buradan anlaşılacağı üzere Heidegger önceleri kendi felsefesi için metafizik ve ontoloji şeklinde adlandırmayı uygun görmüş olsa da, bu adlandırmaların “onto-teo-lojik gelenek” ile olan ilişkisinden dolayı, daha sonra bu adlandırmalardan vazgeçmiştir. Hatta ona göre ‘felsefe’ terimi de aynı gelenekten dolayı uygun bir adlandırma değildir; bu yüzden, Heidegger kendi çabasını ‘düşünme’ olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre felsefe, metafizik, ontoloji ve teoloji hepsi temelde aynıdır (Williams (2005): 124).

verdiği biçime bürünerek ontolojik farkın üzerini tamamen örter.²¹ Başka bir ifadeyle, “varolanları, bütünlük içinde *on*, en üstün varolan, *theos*, ve onları dengede tutan yasa *logos* şeklindeki metafizik diziliş, *onto-teo-lojik* düzendir.”²² Batı metafiziğinde, “varolan ne’dir?” sorusuna birbirinden farklı iki cevap verilmiş, aynı anda iki yolu birden izlenmiştir. Bu nedenle “varolan ne’dir? sorusu “iki katlı” bir sorudur.²³ Heidegger bunu “Metafiziğin Onto-teolojik İnşası”da şu şekilde ifade eder:

Metafizik, haddi zatında, yani genelde varlıkları düşünür. Metafizik, haddi zatında varlıkları, bir bütün olarak düşünür. Metafizik, Varlıkların Varlığını, hem en genel olan şeyin (ontolojik olarak), her yerde kayıtsız olarak geçerli olan şeyin zemin verici birliğidir ve hem de zeminin, yani En yüce’nin (teolojik olarak) sebebini izah eden her şeyin birliğindedir. Bu nedenle, varlıkların Varlığı, zeminlenen zemin olarak düşünülür. Böylece metafizik, temelde ve zeminden itibaren, zeminlenen şeydir, zeminin sebebini izah eden şeydir, zeminle izah eden şeydir ve son olarak izah etmek için zemin denilen şeydir.²⁴

Bunun anlamı şudur; “Metafizik, hem aşağıdan yukarıya *ontolojik* olarak bir temel sağlamanın²⁵ hem de yukarıdan aşağıya *teolojik* olarak temel vermenin²⁶ birliği olarak *onto-teolojik* bir yapıdadır.”²⁷ Daha açık bir ifadeyle; varolanların varlığı hem *ontolojik* olarak temel bir varolana hem de *teolojik* olarak en yüksek varolana dayandırılmaktadır.²⁸ “Varolan nedir?” sorusu aslında hem bir varolanı varolan yapan şeyi hem de bir bütün olarak varolanların varolma tarzını ya da varolanların “neliğini” bir bütün olarak soran bir sorudur. Heidegger, Batı metafiziğinin *Onto-teolojik* bir yapıda olduğunu ileri sürerken temelde bu iki sorunun metafizik tarihi boyunca belirsiz ve iç içe geçmiş halde olduğunu iddia eder.²⁹ Bu aynı zamanda metafiziğin ontolojik ve teolojik karakterinin de iç içe geçtiği anlamına gelir. Ontolojinin ve teolojinin bu iç içeliğinin keşfiyle birlikte Heidegger metafiziğin temel *onto-teolojik* karakteri diye adlandıracığı şeyi açıkça dile getirir.³⁰ Heidegger şöyle ifade eder:

Batı düşüncesinin tarihini yeniden anımsarsak şunu fark ederiz: Varlık sorusu, var olanın varlığı sorusu olarak karşımıza ikili olarak çıkar. Bu soru, bir yandan genel olarak var olanın var olan olarak ne olduğunu sorar. Bu sorunun çerçevesi içinde ortaya çıkan çalışmalar, felsefe tarihi boyunca “ontoloji” başlığı altında ele alınmıştır. “Var olan nedir?” sorusu, aynı zamanda “hangi var olan, nasıl en yüksek var olan olarak vardır?” sorusudur. Bu, tanısal olana; Tanrı’ya dair bir sorudur. Var olanın varlığına dair ikili soru, kendisini “onto-teo-loji” başlığı altında özetlememize izin verir. Bu ikilik “var olan nedir?” sorusu, bir yandan “var olan (genel olarak) nedir?” diğer yandan (en mükemmel) varlık nedir (hangisidir)?” sorusu olarak ortaya çıkar.³¹

²¹ Dasdur, Françoise (2014), “Heidegger’in Fransa’da Alımlanışı ve Alımlanmayışı”, der. Sadık Erol Er, *Heidegger Paris’te* içinde, İstanbul: Otonom Yayınları, s.29.

²² Schurmann, Reiner (1978), *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington: Indiana University Press, s. 198.

²³ Thomson (2012): 20.

²⁴ Heidegger, Martin (2002b), “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”, der. Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Teoloji* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, s.58.

²⁵ Heidegger burada ontolojik anlamda temel vermenin karşılığı olarak Ergründen terimini kullanır. Ergründen, dibine ulaşmak, nüfuz etmek, keşfetmek anlamlarının yanı sıra bir şeyin temeline ulaşmak, çok daha kesin şekilde tespit etme arayışı anlamlarına gelir (Thomson (2012): 28).

²⁶ Burada ise Begründen terimini kullanır. Begründen, nedenlerini vermek, gerekçelendirmek, temelini vermek anlamlarının yanı sıra tesis etmek, kurmak anlamlarına gelir (Thomson (2012): 29).

²⁷ Thomson (2012): 28.

²⁸ Heidegger (2002b): 58.

²⁹ Thomson (2012): 20.

³⁰ Thomson (2012): 21.

³¹ Heidegger (2010): 80. Heidegger burada metafizik sorusunun formel *onto-teolojik* yapısının kısaca ana hatlarını çizer (Thomson (2012): 22).

Heidegger'e göre *Onto-teolojik* araştırmanın tarihi boyunca, sadece en yüksek var olanın ne olduğunun gösterilmesi değil, aynı zamanda var olanın en üstün olanının, Tanrı'nın, var olduğunun tanıtılması ödevi de ortaya çıkmıştır.³² Burada karşımıza iki durum çıkmaktadır. İlk durumda, soruşturma genel anlamda Varlık'ın özü, yani ontoloji olarak bildiğimiz şey içindir.³³ Başka bir ifadeyle Metafizik bir taraftan şunu sorar: "Varolan olarak varolan nedir? Heidegger için bu *ontolojik* bir sorudur. Burada "araştırılması gereken şey, bir varlığı varlık yapan şey, yani sadece varlık bakımından varlıktır."³⁴ Heidegger'in bu noktadaki temel tezi şudur: metafizik, varolanların en tümeli ve ilk ilkesi temelinde varlığı düşündüğü zaman ontolojidir.³⁵ Yani metafizik, bütün varolanların paylaştıkları birleştirici unsurun ne olduğunu bulmaya çalışır. Bunun anlamı şudur: varolanın görevi, bütün başka varolanların ontolojik temeli olmaktır ve bu durumda onlara *temel sağlama* görevi görür.³⁶ Bu anlamda düşündüğümüzde Heidegger'e göre, "Varlık zemin olarak görüldüğünden, varlıklar zeminlenen şeylerdir; ancak, en yüce varlık, ilk sebep verme anlamında göz önüne alınandır. Metafizik varlıkları haddi zatında bütün varlıklar için ortak olan zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) onto-lojiktir."³⁷

Varolanların varlığının araştırılması esnasında karşımıza çıkan ikinci durumda ise Metafizik, bütün varolanların üstünde yer alan en yüksek ilke ile varlığı düşündüğünde metafizik araştırma bir bütün olarak varolanların temeli için soru sorar ve durumda metafizik, teolojidir.³⁸ bu en yüksek ilkenin ne olduğunu Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini"nde ("Platons Lehre von der Wahrheit") şöyle ifade eder:

Bu en yüksek ve ilk sebep olan şeye, Platon ve buna bağlı olarak Aristoteles [to theion] ilahi olan adını verir. Bu zamandan beridir, varlık [idea] olarak yorumlanır, varolanın varlığı hakkında düşünmek metafiziksel ve metafizik teolojik olmuştur. Bu durumda teoloji, varolanın "sebebi"nin Tanrı olarak yorumlanması ve varlığın bu sebeple aktarılması anlamına gelir, zira bu sebep kendi içinde varlığı barındırmakta ve tüm varlıklar içinde en-çok-varolan olduğu için, varlığı bizzat kendisinden dağıtmaktadır.³⁹

Teoloji olarak metafizik varolanların nihai nedenini ve temelini sorar. Batı metafiziğine baktığımızda en üstün varolanın her şeye zemin veren olarak belirlendiği her durumda metafizik, teoloji halini almıştır.⁴⁰ Heidegger'in ifadesiyle, "Metafizik haddi zatında varlıkları bir bütün olarak, her şeyin sebebini izah eden en yüce varlık açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) teo-lojik'tir."⁴¹ Heidegger, bunu *The Basic Problems of Phenomenology*'de şöyle ifade eder:

Tanrı en üstün varlıktır, *summum ens*'tir, en mükemmel varlıktır, *ens perfectissimum*'dur. (...) Tanrı sadece bir varlığın varlığının temel ontolojik örneği değil, aynı zamanda bütün varolanların ilk temelidir. Tanrısal olmayan varlık, yaratılmış olan varlık en üstün varlığın varlığı aracılığıyla anlaşılmalıdır. Varlık biliminin ayırt edici bir anlamda Tanrı olan varlığa yönelmesi tesadüfi

³² Heidegger Martin (1998), *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, s. 341.

³³ Hart, Kevin (2000), *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York: Fordham University Press, s. 77-8.

³⁴ Thomson (2012): 22; Heidegger (1992): 10.

³⁵ Kılıç, Sinan (2019), *Heidegger'de Metafizik Fark*, İstanbul: Çizgi Yayınları, s. 112.

³⁶ Thomson (2012): 23.

³⁷ Heidegger (2002b): 65.

³⁸ Kılıç, (2019):112; Hart (2000): 77-8.

³⁹ Heidegger, Martin (2016), "Platonun Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin, *Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Heidegger Sayısı*, Sayı: 30, İstanbul, s. 47.

⁴⁰ Thomson (2012): 25.

⁴¹ Heidegger (2002b): 65.

değildir. Bu Aristoteles'in prote philosophia, ilk felsefe olarak adlandırdığı şeye kadar geri gider.⁴²

Heidegger'in metafiziğin *onto-teolojik* inşası bağlamında, teoloji ile ontolojinin iç içe geçmişliğini en detaylı şekilde "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası"nda ele alır. Heidegger ilgili yazıda *onto-teolojinin* tamamına erdirilmesini özne ve nesnenin, düşünce ve Varlığın, bilenin ve bilinenin nihayetinde mutlak kavramında özdeşleştiren Hegel'de konumlandırır.⁴³ Heidegger'e göre Hegel'in bu yorumu "felsefenin aslında en başından itibaren nasıl bir teoloji olarak sürüldüğü gösterilir."⁴⁴ Heidegger'e göre buradan şu sonuç çıkar; "Eğer bilim Tanrı ile başlıyorsa, bu durumda o Tanrı'nın bilimidir: teolojidir... Şu denilebilir; metafizik, teolojidir". Tanrı hakkında bir ifadedir; çünkü Tanrı felsefeye girer."⁴⁵ Tanrı'nın felsefeye girişi Heidegger için teolojinin tekrar sorgulanmasını ifade eder. Çünkü *onto-teoloji* Heidegger için bu yapıyla "kötü bir ontoloji ve kötü bir teolojidir."⁴⁶ Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*'da şunu belirtir:

Bilim Aristoteles tarafından -varolanları varolan olarak gözlemleyen- ilk felsefe olarak betimlenir. Fakat ilk felsefe varolanları sadece onların varlık olma durumunda düşünmez, o aynı zamanda onları tüm saflığında varolmaklıkla uyumlu varlığı, en üstün varlığı da düşünür. Bu varlık, to theion, ilahi varlık, ayrıca ilginç bir biçimde bir belirsizlikle Varlık olarak adlandırılır. Ontoloji sıfatıyla ilk felsefe, ayrıca gerçekten olanın teolojidir. O daha uygun olarak teoloji olarak adlandırılmalıdır. Esasen varolanların bilimi onto-teolojiktir.⁴⁷

Heidegger'e göre Antik çağdan bu yana felsefe, varlığı hem genel olarak varlık olma bakımından hem de en üstün varlık olma bakımından inceler. Varlık, en üstün olma bakımından incelendiğinde ilahi olan, bir varlık olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla Heidegger, burada metafiziğin *teolojik* doğasının ya da metafiziğin en üstün varlığı düşünmesinin aslında *teoloji* olarak adlandırıldığını ifade eder. Başka bir ifadeyle, Batı metafiziğinin anladığı haliyle ya da *onto-teolojide* düşünüldüğü haliyle *teoloji* Heidegger'e göre *teolojidir* ve burada Tanrı, Heidegger'e göre ilahi bir Tanrı değildir. İlahi Tanrı Heidegger'e göre teolojinin tanrısıdır.⁴⁸ Bu anlamda Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel gibi Batı düşünce geleneğinin en büyük metafizik sistemleri Tanrı'dan bahsederken *teolojiye* dönüşmektedir. Sözelimi Tanrı; Leibniz için *nihai temel*'dir, Kant, Fichte ve Nietzsche için *Ahlakın Tanrı*'sıdır, Descartes ve Spinoza için *nihai* ve *her şeyin üstünde Causa sui*'dir.⁴⁹ Daha açık bir ifadeyle Batı metafiziği, Tanrı ile Varlık'ı özdeş kılması bakımından *teolojidir* ve metafiziğin Tanrıları *teolojinin* Tanrısına benzemez. Metafiziğin Tanrısı Heidegger'e göre, *Causa sui*⁵⁰ dir.

⁴² Heidegger (1988): 29.

⁴³ Rubenstein, Mary-Jane (2003), "Unknown Thyself: Apopharicisim, Deconstruction, and, Theology After Ontotheology", *Modern Theology* (içinden), USA: Blackwell Publishing, s. 389.

⁴⁴ Bal, Metin (2017), "Tanrı Felsefeye Nasıl Girer? Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un *Euthyphron* Diyaloğu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi", İstanbul: Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8, s. 37.

⁴⁵ Heidegger (2002b): 55-7.

⁴⁶ Rubenstein, Mary- Jane (2008), "Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology" *Modern Theology*, Division I Faculty Publications. 24:4, s.730.

⁴⁷ Heidegger, Martin (1970), *Hegel's Concept of Experience*, trans. Kenley Royce Dove, San Francisco: Harper&Row, s. 190.

⁴⁸ Öte yandan Heidegger, teolojiyi pozitif bir bilim olarak görür. Bununla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Heidegger (2002a): 33-48.

⁴⁹ Marion, Jean-Luc (2012), *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson, Chicago: The University of Chicago Press, s. 64.

⁵⁰ Hart (2000): 78-9; *Causa sui*, daha çok spekülâtif metafizikte, örneğin akılcı filozofların metafiziklerinde, kendi kendisinin nedeni olan, varoluşu, olumsal değil de, zorunlu olan varlık için kullanılan latince deyimdir. Deyimin, biri olumlu, diğeri olumsuz olan iki anlamı vardır. 1 olumsuz

Batı metafiziğinin onto-teolojik yapısı o halde şudur; Varlık, bütün varlıklar için paylaşılan ortak bir zemin olarak düşünüldüğünde *ontolojidir*, bütün varlıkların üzerinde en yüksek zemin, metafiziksel Tanrı kavramı olan *Causa sui* olarak düşünüldüğünde ise teolojidir. Bu yüzden, “metafizik kendi mutlak doğasında onto-teo-lojik’tir.”⁵¹ Heidegger’e göre, “Metafiziğin onto-teolojik inşası, Varlığı zemin olarak ve varlıkları zeminlenmiş olarak ve sebep veren olarak, birbirinden ayrı ve birbirleriyle ilişkili olarak tutan farklılığın hüküm sürmesinden neşet eder; bu tutumuyla da daimilik elde edilir.”⁵² Başka bir ifadeyle, “Varolanların varlığı esasen, zemin anlamında, sadece *Causa sui* olarak temsil edilir... neden olarak *Causa sui*. Metafizik Tanrı’yı *Causa sui* olarak düşünürken, kendisine hem kesin bir deneyim hem de aynı derecede tartışmasız sınırlama anlamında, Tanrı kavramını verir.”⁵³ Tanrı’ya verilen *Causa sui* rolü iki keşişen temeli içerir. (1) Varlık, -her varlıktan kesinlikle farklı olduğu için- bir varolan olarak, “Tanrı” olarak ifade edilen belirli bir varolandan yoksun olarak belirlenmez. (2) Varolan (her metafizikte ilk varolan olarak iddia edilen) sadece diğer varolanlara hesabını veren ilk neden olma adına zemin vermez aynı zamanda onu mükemmelliğe getiren ve hatta varolan olmanın biçimsel özelliklerini meydana getirerek bir varolanın varlığına zemin verir.⁵⁴ Dolayısıyla metafiziğin ontolojik ve teolojik yapısı, *causa sui*’de birleşir ve onto-teoloji adını verdiğimiz yapıyı oluşturur. Ancak Heidegger’e göre Tanrı, filozofların Tanrı’sı olarak nitelendirdiği ya da başka bir ifadeyle *teolojinin* tanrısı olarak bahsedilebilecek bir Tanrı, *Causa sui* olmamalıdır. Heidegger bunu “Metafiziğin Onto-teolojik İnşası” metninde şu şekilde belirtir:

Tanrı, öncelikle, Varlık ile varolanlar arasındaki farklılığın etken doğasına yaklaşım olarak düşündüğümüz şeyin daimiliği vasıtasıyla (felsefeye) girer. Farklılık, metafiziğin yapısındaki zemin alanını oluşturur. Daimilik, Varlıkla sonuçlanır ve Varlığa oluşturucu zemin alanını verir. Bizatihi bu zemin, sebebi izah eden şey tarafından, yani, en üstün biçimde asli mesele vasıtasıyla sebep olma- ki bu, *Causa sui* olarak sebeptir- tarafından uygun bir şekilde sebebi izah etmeye ihtiyaç duyar. *Causa sui*, Felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui*’nin önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir. *Causa sui* olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etme zorunda kalan tanrı-sız düşünce bu nedenle, belki de ilahi Tanrı’ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, İlahi Tanrı’ya, onto-teolojik’in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.⁵⁵

Heidegger metafiziğin Tanrı’sını reddederken, kesinlikle Tanrı’ya inanma olasılığını reddetmez. Tam tersine; “*Causa sui* olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etmek zorunda olan tanrı-sız düşünce, bu nedenle, belki de İlahi Tanrı’ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu

anlamı içinde *causa sui*, kendinden ve kendi başına varolan, mutlak anlamda bağımsız ve nedensiz varlığı (yani Tanrı’yı) gösterir. 2 Olumlu anlamı içinde ise, *causa sui*, doğası ya da özü varoluşunu içeren varlık anlamına gelir. Buna göre, Tanrı kendi varlığının temelidir ve kendi varlığının fail nedeni olarak görülür (Cevizci Ahmet, (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 173). Kavram, Kendisinin nedeni; kendi varoluşuna neden olan şey olarak özellikle Spinoza felsefesinde sıklıkla karşımıza çıkar. Spinoza’ya göre mantıksal olarak kendi varoluşuna neden olması için halihazırda olması gereken şeydir. Kendisinin nedeni olan şeyin doğası, varolmadığı takdirde kavranamaz. Çünkü varolmak onun tam da doğasına özgüdür ya da, şöyle dersek, böyle bir şeyin özü varoluş gerektirir. Spinozaya göre töz, yani Tanrı kendisinin nedenidir; çünkü salt töz, yani Tanrı başka (dış) bir şey tarafından (ab ekstra) olmaya ya da etkide bulunmaya zorlanamaz (Dürüşken, Çiğdem, (2020), “Terimler Sözlüğü (Latince-Türkçe),” Spinoza, *Ethica* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, s. 478).

⁵¹ Heidegger, Martin (1969), *İdentitiy and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, s. 15.

⁵² Heidegger (2002b): 66.

⁵³ Marion (2012): 35.

⁵⁴ Marion (2012): 203.

⁵⁵ Heidegger (2002b): 66.

anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, ilahi Tanrı'ya, onto-teo-lojik'in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.”⁵⁶ Bu noktada Heidegger'in “1933'te neler oldu?” (Der Spiegel'in Heidegger Söyleşisi) adıyla basılan röportajında söylediği şu söz anlamlı hale gelir: “Yalnızca bir tanrı bizi hala kurtarabilir.”⁵⁷ Bu Tanrı, onto-teolojinin Tanrısı değildir.

Sonuç

Heidegger, Varlık sorusunu yeniden sormanın zorunlu olduğunu düşündüğü Batı metafiziğine, soruyu uygun şekilde sorabilmek için uygulanmasının zorunlu olduğunu düşündüğü destrüksiyon sonucunda bu geleneğin en büyük metafizik sistemlerinin onto-teolojik bir yapıda olduğunu ileri sürer. Heidegger'e göre bunun anlamlarından biri şudur; Batı metafiziği içindeki her felsefe bir anlamda teolojidir. Tanrı, bu metafizik sistemlerde kurucu bir rol oynar ve bu yapı için zemin teşkil eder. Heidegger'e göre özü teoloji olan bu metafizik sistemlerde Tanrı'ya biçilen rol *Causa sui* olarak Tanrı kavramıdır. Ancak Heidegger'e göre *Causa sui* olarak Tanrı kavramı, bu metafizik sistemlerin ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulmuş, felsefenin bir kavramı olmaktan öteye gidemeyen ve dolayısıyla kendisi bir kavramla sınırlandırılmış, ilahi bir Tanrı tasarımı değil, felsefenin Tanrısı'dır. Bu tür bir Tanrı tasarımı, Heidegger'e göre derhal terk edilmesi gereken bir anlayıştır. Başka bir ifadeyle Heidegger Batı metafiziğini eleştirirken Varlık sorusunun Tanrı sorusundan soyutlanarak sorulması gerektiğini düşünür. Dahası, bu tür bir soyutlama başarılı olursa, karşılaştığımız Tanrı anlayışı, ilahi Tanrı anlayışına bizi yaklaştırabilir. Dolayısıyla eğer İlahi Tanrı'ya ulaşmak istiyorsak buna tanrısız düşünme ile başlamalıyız. Buradaki tanrısız düşünme, felsefenin tanrısı olmadan düşünme anlamına gelir ve onto-teolojinin Tanrısı olmadan düşünme, Tanrısız düşünme Heidegger'e göre ilahi Tanrı'ya daha yakındır. Heidegger'in “Yalnızca bir tanrı bizi hala kurtarabilir.”⁵⁸ sözünü hatırlayacak olursak, bu Tanrı'nın Batı metafiziğine kök salmış olan felsefenin Tanrısı olmayan bir Tanrı, İlahi tanrı olduğunu kavrayabiliriz. Dolayısıyla, Heidegger'in Batı metafiziğine yönelttiği eleştiri, yalnızca Varlık'ın unutulmuşluğunu açığa çıkarma ve Varlık'ın anlamına ilişkin bir soruşturma değil, aynı zamanda bizim için kurtarıcı olarak gördüğü Tanrı'ya da işaret etmektedir.

Kaynakça

Aktok, Özgür (2010), “Sunuş”, edit. Özgür Aktok-Metin Bal, *Heidegger*, (içinden), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Aktok, Özgür (2017), “Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia*”, *Heidegger* (içinde), Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi Sayı: 8, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bal, Metin (2016), “Tanrı Felsefeye Nasıl Girer? Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un *Euthyphron* Diyalogu ve Heidegger'in Onto-teoloji Eleştirisi”, İstanbul: *Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Heidegger* Sayısı, Sayı:30.

Cevizci Ahmet, (1999), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Baret, William (2008), “Heidegger: Toplu Bakış”, çev. Ahmet Aydoğan, *Heidegger* (içinde), İstanbul: Say Yayınları.

Dasdur, Françoise (2014) “Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı”, der. Sadık Erol Er, *Heidegger Paris'te* (içinde), İstanbul: Otonom Yayınları.

⁵⁶ Hart (2000): 79; Heidegger (2002b): 66.

⁵⁷ Heidegger, Martin (1993), *1933'te Neler Oldu?*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, s. 30.

⁵⁸ Heidegger (1993): 30.

Dürüşken, Çiğdem, (2020), “Terimler Sözlüğü (Latince-Türkçe),” Spinoza, *Ethica* (içinde), Alfa Yayınları, İstanbul.

Hart, Kevin (2000) *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York: Fordham University Press.

Heidegger, Martin (1969), *İdentitiy and Différance*, (Trans. Joan Stambaugh), New York: Harper & Row.

_____ (1970), *Hegel’s Concept of Experience*, trans. Kenley Royce Dove, San Francisco: Harper&Row.

_____ (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, USA: Indiana University Press: Bloomington&Indianapolis.

_____ (1993), *1933’te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

_____ (1995), *Nedir bu felsefe?*, çev. Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları.

_____ (1998), *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2002a), “Fenomenoloji ve Teoloji,” Der. Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Teoloji* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları.

_____ (2002b), “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”, der. Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Teoloji* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları.

_____ (2004), *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

_____ (2010), “Kant’ın Varlık Tezi”, ed: Özgür Aktok-Metin Bal, *Heidegger* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

_____ (2013), *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

_____ (2016), “Platonun Hakikat Doktrini”, çev. Zeynep Berke Çetink, İstanbul: *Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları* (içinde), Sayı:30.

Kılıç, Sinan (2019), *Heidegger’de Metafizik Fark*, İstanbul: Çizgi Yayınları.

Marion Jean-Luc (2012), *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson, Chicago: The University of Chicago Press.

Rubenstein, Mary-Jane (2003) “Unknown Thyself: Apopharicism, Deconstruction, and, Theology After Ontotheology”, *Modern Theology*, (içinde), Blackwell Publishing.

Rubenstein, Mary-Jane (2008) “Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology,” *Modern Theology*, Division I Faculty Publications. Paper 98 24:4.

Schurmann, Reiner (1978) *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington: Indiana University Press.

Thomson, D. Iain (2012) *Heidegger: Onto-teoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Williams, John Reynold (2005), *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Young, Julian (2017), *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, İstanbul: Dergâh Yayınları.

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.
tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.
Alınış /Recieved:16.07.2020 Kabul/Accepted:22.12.2020 Online Yayın/ Online Published:01.03.2021

Eleştirel Teori Ve Dil

Muhammed Karamolla*

Özet

Ockhamlı William'dan bu yana çeşitli biçim alışlarla karşımıza çıkan dilde sadeleşme hareketi, 20. Yüzyılda analitik dil felsefesinin kurucuları tarafından farklı bir boyuta taşınmış, mantıksal pozitivismde ise zirveye ulaşmıştır. Doğa bilimsel yöntemlerin etkisiyle şekillenen ve modern mantık alanında yapılan özgün ve nitelikli çalışmaların etkisiyle yetkinleşen bu anlayış, felsefenin metafizik problemlerini dil bağlamında ele almaktadır. Bu görüşün savunucuları, getirmiş oldukları bir dizi ölçüt aracılığıyla anlamlı olan ve olmayan ifadeler arasında ayırım yapmayı hedeflemişlerdir. Felsefi gelenekteki çözümsüz görünen "anlamsız" metafizik tartışmaları "elimine etmeyi" amaçlayan bu hareketin vardığı son noktada, olgusal bir karşılığı bulunmayan ve mantıksal sözdizimi kurallarına uymayan her ifade, metafiziğin kalıntısı olmakla itham edilmektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre spekülative felsefeye yönelik gerçekleştirilen bu saldırı, Aydınlanma'nın dili mitostan arındırma çabalarının doruk noktasıdır. Onlara göre analitik dil felsefesinin olgucu filozoflarının felsefelerinde dilin anlam taşımaya müsaade edilmemekte ve yalnızca gösterge işlevi dikkate alınmaktadır. Dil, bir formül olarak katılaşıp soyutlaşmakta ve formüle uymayan her düşünce solup gitmektedir. Bu anlayış, spekülative felsefe geleneğindeki felsefi sistemlerin unsurları olan etik, estetik, yaşamın anlamı gibi konuların felsefeden tasfiye edilmesine yol açmıştır. Adorno ve Horkheimer'a göre varlık alanındaki niteliksel farklılıkların göz ardı edilmesi, insanın şeyleşmesi ve kendi özüne yabancılaşmasına sebep olmuş, bireyin gizilgüçlerini kaybettiği bu ortamda toplumsal dönüşümün imkanı da ortadan kalkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, Pozitivism, Metafizik, Analitik Felsefe, Dil.

Critical Theory And Language

Abstract

Language simplification movement, that have appeared in many ways since William from Ockham have been carried to a different dimension by the founders of analytic philosophy of language in the 20th century, and have reached its peak. This understanding, shaped by the influence of natural scientific methods and competent with the influence of original and qualified studies in the field of modern logic, addresses the metaphysical problems of philosophy in the context of language. The advocates of this view aimed to reveal the distinction between expressions that were meaningful and not meaningful through the new philosophical criteria they brought. This movement, which aims to "eliminate" the "senseless" debates in the metaphysical philosophy tradition, has come to a spot that every word that does not abide by the rules of logical syntax and does not have a factual equivalent is being accused of being remains of metaphysics. According to Adorno and Horkheimer, this attack towards speculative philosophy is the peak of the Enlightenment's efforts to purify language from myth. According to their way of thinking, in the positivist philosophers' philosophy of analytic philosophy of

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, mu.karamolla@gmail.com ORCID: 0000-0002-5235-8229

language language is not allowed to have a meaning, only the sign function is to be considered. Language is becoming abstract by hardening as a formula and every thought that does not fit in the formula fades away. This comprehension has caused subjects such as ethics, aesthetics, and meaning of life, which are elements of philosophy systems in the speculative philosophy tradition, to purify from philosophy. According to Adorno and Horkheimer, ignoring the qualitative differences in the realm of existence has caused commodification and self-enstrangement in the human; in this environment in which the individual has lost their potential, social transformation has become impossible.

Key Words: Critical Theory, Positivism, Metaphysics, Analytic Philosophy, Language.

Giriş

Yirminci yüzyılda dil felsefesi, Batı dünyasının felsefi gündeminin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Dile ve mantığa yönelik nitelikli ve özgün çalışmaların, ağırlığını iyiden iyiye hissettirdiği bu dönemde G. E. Moore, Bertrand Russell, Gottlob Frege ve Ludwig Wittgenstein gibi birtakım filozoflar, “analitik dil felsefesi” adıyla anılan hareketin kurucusu ve hareketin mantıkçı paradigma ayağının temsilcileri olmuşlardır. Mantıksal analizciler olarak da bilinen bu filozoflar felsefelerine model olarak mantık ve matematiği almışlardır. Onlara göre dil evrensel bir araçtır ve düşüncüyü öcelemektedir. Metafizik gelenekteki çözümsüz görünen problemler, onlar için dilin mantıksal analizi yoluyla çözüme kavuşturulabilecek yapay meselelerdir (Rossi, 2001: 1). Bu metafizik problemleri Kant, (Hume’un daha önce yaptığı gibi) bilginin sınırlarını belirleyerek bertaraf etmeye çalışmıştı. Mantıksal analizciler problemi benzer bir yöntemle bu defa dil bağlamında ele almışlardır.

Wittgenstein dilin sınırlarının, aynı zamanda dünyanın sınırları olduğunu ifade eder (Wittgenstein, 2013: 133). Ona göre bu sınırların ötesine dair söylenecek olanlar düpedüz saçmadır (Wittgenstein, 2013: 11). Wittgenstein’in amacı söylenebilir olanın sınırlarını belirlemek ve sonu gelmez metafizik tartışmaların önüne geçmektir. Üzerine konuşulabilir olanlar ve hakkında susulması gerekenler arasındaki ayrımın ölçütü ise ona göre “mantıksal form”dur. Wittgenstein’a göre olguların temsili olan idelere sahip olabilmemiz, olgular ve dil arasında ortak bir unsur olarak mantıksal formu gerektirmektedir. Dildeki mantıksal forma sahip olan düşünceler olgulara başvurmak suretiyle denetlenerek doğru veya yanlış olabilmektedirler ancak mantıksal formdan yoksun olan düşünceler Wittgenstein’a göre saçmadır. Onlar üzerine konuşmak anlamsızdır (Wittgenstein, 2013: 23-27).

A. J. Ayer, geleneksel felsefi tartışmaların büyük bölümünün verimsiz olduğu kadar gereksiz de olduğunu savunmaktadır. Ona göre metafizikçilerin hatalı bir biçimde deneyimi aşma teşebbüslerinin asıl sebebi, dilin kullanımındaki mantıksal yanlışlarından kaynaklanmaktadır (Ayer, 2010: 11). Aynı ekolün bir başka üyesi olan Rudolf Carnap’a göre metafiziğin haklılığına dair daha kesin ve özgün bir düşünce ortaya koymak için bilgi olma iddiasındaki her önerme mantıksal çözümlenmeye tabi tutulmalıdır. Ona göre bu yöntem doğa bilimsel önermelere uygulandığında onları açık kılarak bağlantılarını görmemize olanak sağlayacak, metafiziğe uygulandığında ise spekülasyonun tümcelerinin bütünüyle anlamsız olduğunu ortaya çıkaracaktır (Carnap, 1966: 60-61). Russell da benzer bir çizgide hareket ederek hakiki felsefi sorunlarla gereksiz spekülasyonlar arasında ayrıma gitmektedir. Ona göre felsefi sorunlar mantıksal analize tabi tutulduklarında ya gerçekte bir problem olmadıkları ortaya çıkacaktır ya da mantıksal yapılarının çözümlenmesi ile birlikte bulanık görüntüleri bertaraf edilecektir (Russell, 1996: 37).

Felsefelerinde mantıksal analiz yöntemini benimsemiş olan bu düşünürler, sağlıklı bir kavrayış ortaya koyabilmek için dilin psikolojiden ve kişisel hüsnükuruntulardan arındırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlara göre rasyonalist felsefe geleneğinde yüzyıllardır süregelen faydasız metafizik spekülasyonların asıl nedeni bu psikolojizmdir. Bu yüzden mantıksal analizcilerin çabaları genel olarak “metafiziği elimine etme” girişimleri biçiminde ortaya çıkmıştır.

Mantık ve matematikteki açıklık ve kesinlik, mantıkçı paradigmanın felsefi kavrayışının esasını teşkil etmektedir. Nitekim Frege, matematik ve felsefe arasında gereken işbirliğinin sağlanması durumunda dildeki psikolojik unsurların bertaraf edileceğini ve çok daha verimli bir felsefenin mümkün olacağını savunmaktadır (Frege, 2008: 81). Russel'a göre rasyonalist geleneğin 20. Yüzyıldaki uzantısı olan filozoflar, ilgi alanları bilimden çok edebiyat olan kişilerdir. Ona göre bu durum, rasyonalizmin "bilimsel olmayan" felsefe yapma tarzıyla ilişkilidir (Russell, 1996: 13). Gerçekten de edebiyatın dili kullanma tarzı bilimden farklı olarak mecazlı, sanatsal ve soyuttur. Gerçi Russell en azından etik alanında kendi felsefi ölçütlerinin dışında kalan bir şeyler olduğunu kabul etmektedir fakat Tractatus'taki Wittgenstein ve mantıkçı pozitivistler için felsefede öznelliğin ifadesi olarak etik, estetik ve dinsel unsurlara yer yoktur. Bu tarz unsurlar dünyaya aşkındır ve onlara dair anlamlı cümleler kurmak olanaksızdır. Dünya içinde kurulabilecek bütün cümleler olgulara dairdir ve hepsi eşit değerdedir (Wittgenstein, 2013: 167). Bu perspektiften bakıldığında estetik, yaşamın anlamı ve insani değerler gibi soyut konularla ilgili konuşulanlar anlamsızdır; böylesi cümleler, insanın öznel eğilimlerinin ifadesidir ve gerçeklikte bir karşılıkları yoktur.

İşte tam da bu noktada karşımıza Frankfurt Okulu adıyla bilinen ekolün iki öncüsü Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in itirazları çıkmaktadır. Adorno ve Horkheimer'a göre Batı'da Aydınlanma süreci, dilin mitostan arındırılması sürecidir fakat geline nokta dil tekrar mitosa gerilemiştir. Onlara göre eski çağlardaki mitsolardan bu yana dilde tarih, yaşam ve hüzn gibi soyut kavramlar barınmaktaydı fakat yirminci yüzyıla hakim olan anlayış, belli bir harf dizisiyle oluşturulup olgusal alanda karşılık taşımayan her şeyi belirsiz olmakla itham etmekte, söz metafiziği olarak yaftalamaktadır. Adorno ve Horkheimer'a göre analitik dil felsefesinin pozitivist filozoflarının felsefelerinde dilin anlam taşımaya müsaade edilmemekte, yalnızca gösterge işlevi dikkate alınmaktadır. Dil, bir formül olarak katılaştırılarak soyutlaşmakta ve formüle uymayan her düşünce solup gitmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 218).

Eleştirel Teori, Pozitivizm Ve Dil Felsefesi

Frankfurt Okulu, zengin bir tahlil tüccarının oğlu olan Felix J. Weil'in çabaları neticesinde Alman Eğitim Bakanlığının kararıyla 3 Şubat 1923 tarihinde "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü" adı altında kurulmuştur (Assoun, 2014: 10). Enstitü amacını, faaliyetleriyle "yeni ve saf bir Marksizmi, dönemin koşulları içerisinde teori ve pratik arasındaki ilişkiyi yeniden ele almak kaydıyla ortaya koymak" olarak belirlemiştir (Bottomore, 2016: 12). Theodor Adorno ve Max Horkheimer başta olmak üzere enstitünün üyeleri, Eleştirel Teori adını verdikleri kuramlarında, bireye ve toplumsal yaşama dair düşüncelerini ifade etmişlerdir. Frankfurt Okulu düşünürleri, Marksizm'in dünyayı dönüştürmeye yönelik teşebbüsünün başarısızlığa uğramasının ardından dünyayı yeniden, doğru bir biçimde anlamının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Onların bu konudaki genel tavrı, dünyayı değiştirmeyi ve dönüştürmeyi değil, onu hakiki bir şekilde kavramsallaştırmayı salık verir. Onlara göre felsefenin asıl görevi budur.

Adorno ve Horkheimer'a göre ilerlemeci bir düşünme biçimi olarak Aydınlanmanın en baştan beri hedefi, mitleri ortadan kaldırmak, dünyanın büyüsunü bozmak ve insanları korkudan arındırarak onları efendi konumuna getirmek olmuştur (Adorno ve Horkheimer, 2014: 19). Ancak onlara göre geline nokta Aydınlanma kendi kendisini tahrip etmiş ve insanlık, ilerlemek yerine yeni bir tür barbarlığa batmıştır (Adorno ve Horkheimer, 2014: 10). Düşünce kendi başına değer taşıyan eleştirel bir güç konumundan, araçsallık düzeyine indirgenmiş ve mevcut düzenin hizmetine girmiştir. Düşünce (veya dil) bundan böyle bir araçtır; onu iyi ve doğru olan yerine kötü ve yıkıcı olana yöneltmekten alıkoyacak herhangi bir nesnel dayanak yoksun durumdadır. Edebiyat ve felsefede kendisini gösteren açıklık takıntısı, Adorno ve Horkheimer'a göre (hakim düşünce tarzını yadsıma yetisi olarak) düşüncüyü, spekülasyon ve laf kalabalığı sayarak reddetmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 14). 20. Yüzyıldan itibaren karşımıza çıkan şekliyle pozitivism, sayısal değerlerle ifade

edilemeyen her türden şeyi edebiyat diye bir kenara itmektedir. Bu anlayışa göre nesnelere maddeye indirgenmiş, nitelik ve anlam göz ardı edilerek nicelik ve fayda ön plana çıkarılmıştır (Adorno ve Horkheimer, 2014: 24).

Horkheimer'a göre 20. Yüzyılda deneyiciliğin modern matematiksel mantıkla harmanlanmasıyla ortaya çıkan yeni-pozitivist anlayışın klasik deneycilikle ortak yanı, nesnelere dair nihai bilginin duyular vasıtasıyla olgulardan temin edildiğini savunmasıdır. Ancak bu yeni pozitivism, David Hume ve John Locke gibi deneycilerin anlayışlarından farklı olarak, felsefenin yönelimlerine getirdiği yeni ölçütlerle düşünsel etkinliklerde insanı ve insansal olanı saf dışı bırakmış, bireyin şeyleşerek kendine yabancılaşmasına yol açmış ve felsefeyi daha önceki yüzyıllardaki bütüncül ve kapsayıcı bakış açısından kopartarak sınırlı ve yalıtılmış bir alana hapsedmiştir. (Horkheimer, 2005: 296-300).

Adorno ise pozitivistimin, felsefenin kavramlarını birbirleri ile değiştirilebilir nitelikteki arzi oyun pulları olarak gördüğünü, bir kavramın diğerinden üstün olduğunu iddia edebileceği nesnel bir zeminin kalmadığı durumda felsefede hakikat düşüncesinin bütünüyle yadsınacağını savunmaktadır (Adorno, 2016: 88). Adorno'ya göre pozitivist düşünce dünyaya bakışta tek yanlı bir tutum sergileyerek öznenin yaratıcı ve aktif rolünü yadsımakta; tarihselliği, kültürü ve toplumu göz ardı ederek dünyayı olmuş bitmiş bir gerçeklik olarak kabul etmektedir (Jay, 2001: 73).

Adorno ve Horkheimer'a göre 20. Yüzyılda ortaya çıkan yeni-pozitivistimin bilim anlayışı, kendini aşacak herhangi bir kavrayıştan yoksun, yalıtılmış göstergelerden meydana gelen bir sistemin ifadesidir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 37). Onlara göre yeni-pozitivistler ve Aydınlanma aklı, kendilerine bilimsel yöntemi model olarak belirlemiştir; her ikisi de anlambilim ve mantıksal sözdizimiyle iş görmekte, birincisi düşüncüyü ve felsefeyi, ikincisi dinsel kavrayışı kendisine düşman kabul etmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 134).

Horkheimer'a göre mantıksal pozitivism, modern bilincin yaşadığı gerilimlerle bir denge sağlama girişimidir. Ona göre 20. Yüzyıldaki yeni-romantik ekol de aynı amaçla yola çıkarak bilimi itibarsızlaştırma eğilimi göstermiştir fakat mantıksal pozitivistler tam tersi istikamette ilerlemiş ve bilimi mutlak otorite kabul etmişlerdir. Horkheimer'a göre her iki yaklaşım da insanın eğilimlerinin bütünselliğini göz ardı etmekte ve gerçekliğe dair eksik bir kavrayış ortaya koymaktadır. O, mantıksal pozitivistlerin metafiziği bilimsel olmayan ilksel öğretilerle ilgilenmekle itham etmesini haklı bulmakla birlikte bilgiyle kuramı birbirine karıştıran ve farkında olmadan dogmatikleşen tavrı da eleştirmektedir (Horkheimer, 2005: 331).

Horkheimer'a göre mantıksal analizciler, bilimi matematiksel ve mantıksal kural ve işlemlere indirgemekte, onların ilkeleriyle uyum göstermeyen her türlü teorik uğraşı bilimsel olmamakla itham etmektedirler. Ona göre pozitivistlerin kendilerine model olarak belirlediği doğa bilimlerindeki sözde nesnellik, insani içeriğinden arındırılmış ve mekanikleştirilmiştir. Üstelik onlar Horkheimer'a göre en az eski metafizikçiler kadar dogmatiktir. Onlar, deneyin denetimine tabi olmayan sezgiye bilimsel olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar fakat deney ve gözlem, yani bilimin nesnelere yaklaşma tarzının araçları, onların doğruluk anlayışının kendisini meşrulaştıramamaktadır. Başka bir deyişle Horkheimer'a göre bilimsel yöntemin haklılığını, yine bilimsel yöntemle tesis etmek olanaksızdır (Horkheimer, 2016: 113-114).

Gerçekten de kendi felsefi ölçütlerine uymayan her türden spekülasyonun yadsınması gerektiğini savunan mantıksal analizcilerin ortaya koyduğu ölçütlerin bizzat kendisi spekülasyon, yani metafiziktir. Zira yöntemin kendisini deneysel olarak haklılandırmak olanaksızdır. Doğruluğun ölçütü olduğu söylenen kıstasların belirlenmesi işini bilimin yerine getirmesi mümkün değildir. Doğruluğun ne olduğu sorusunun kendisi, felsefi bir sorudur. Ancak felsefede gelinen noktada deneycilik mutlak bir otoriteye dönüşmüştür ve pozitivism kendi felsefe yapma tarzını bile temellendirecek dayanaklardan yoksun durumdadır. Nitekim

Wittgenstein Tractatus'un son bölümünde, kendi yöntemini doğru anlayan kişinin, yöntemin kendisinin "saçma" olduğunu göreceğini ve onu adeta bir merdiven olarak kullanarak en tepesine çıktığı anda merdiveni devirip yıkacağını söylemektedir (Wittgenstein, 2010: 173). Wittgenstein bir anlamda Horkheimer'in eleştirilerini haklı çıkararak, eser boyunca dile getirilen bütün cümlelerin, mantıksal formdan ve olgusal karşılıktan yoksun oldukları için son tahlilde terk edilmeleri gerektiğini ifade etmektedir.

Adorno'ya göre 20. Yüzyılda felsefeye biçilen rol, bilimsel teorilerin geliştirilmesi sürecindeki spekülasyon işlemlerinden ibarettir. Spekülasyon, düşünmenin kendisinden koparılmıştır. Ona göre analitik felsefenin başlatıcıları tarafından spekülasyon, bilimin amaçlarına alet edilmektedir (Adorno, 2005: 71). Oysa Adorno'ya göre spekülasyon felsefe bilime alt güdümlü kılınmaz; tersine bilimi ve bilimsel yöntemleri gerçekleştirecek olan, dahası insan ve topluma dair düşünceleri ortaya koyacak olan felsefe, mantıksal analizcilerin safсата olarak gördüğü spekülasyonun ta kendisidir.

Adorno'ya göre dilci pozitivist yaklaşım, düşünce ile gerçeklik arasındaki mesafeyi daraltma eğilimi gösterir. Düşüncenin işlevi, olgusal malzeme için geçici bir kısaltma işareti olmaktan ibarettir. Düşünce böylece hem gerçeklik karşısındaki özerkliğini, hem de ona nüfuz edebilme gücünü yitirmiştir. Adorno düşüncenin olgularla irtibat kurarak devinim kazandığını kabul eder fakat bu sırada gerçeklikle düşünce arasındaki mesafenin de korunması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre ancak bu şekilde düşünce gerçeklik üzerindeki eleştirel işlevini yerine getirebilecektir (Adorno, 2005: 130-131). Oysa mantıksal analizciler, düşüncede olgularla tam bir mütakabiliyet ararlar. Onlara göre felsefenin görevi dünyaya dair eleştirel bir tavır takınmak değil, "olduğu gibi olanları" anlamak, dünyaya dair şeylerin "listesini çıkartarak" objektif ve kesin bilgiye ulaşmayı sağlamaktır.

Adorno ve Horkheimer'a göre mantıksal analizcilerin yönteminin yarattığı problemlerden birisi de "şeyleşme" sorunudur. Adorno pozitivism perspektifinden dünyanın, kontrol altına alınıp sayısal verilerle analize tabi tutularak tasnif edilecek bir yer olarak görüldüğünü ve bunun kaçınılmaz sonucunun doğanın ve insanın şeyleşmesi olduğunu savunmaktadır (Jay, 2001: 87). Horkheimer'a göre Aydınlanma aklının dinsel kavrayışı ve metafizik sistemleri düşünce alanından tasfiye etmesiyle beraber insan yaşamının anlamına dair dile getirilebilecek her şey saçmaya indirgenmiştir. Yeni bilimsel anlayış, insanı en iyi ihtimalle biyoloji ve psikoloji disiplinlerinde bir numune olarak görmektedir (Horkheimer, 2005: 293). Mantıksal analizcilerin doğaya ve içindeki unsurlara yönelme tarzı, doğa bilimlerinin olgulara ve nesnelere yönelme tarzıyla aynıdır. Bu durumda birey, kendisini diğer varlıklardan nitelik bakımından ayrı tutabileceği spekülasyon zeminden yoksun kalacaktır ve doğal bir fenomen olarak bilimsel araştırmanın nesnelere yalnızca birisi konumuna indirgenecektir. Horkheimer'a göre geleneksel noktada bireyler atomlaşarak gizli güçlerini yitirmiş, eleştirelilik yeteneğini kaybetmiş ve şeyleşmiştir. "Olması gerekenle" değil, yalnızca "olanlarla" ilgilenen bilimsel yöntem ise toplumsal dönüşüm için ihtiyaç duyulan teorik düşünme tarzını temin edemediği için var olanı onaylamaktan öteye gidememektedir (Horkheimer, 2016: 118-119). Mevcut durumda insanın ne olduğuyla nasıl görüldüğü arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Birey ve toplum zaten salt mekanik ve fiziksel süreçlerle açıklanabilmektedir. İnsana dair konuların ele alınış tarzı, doğa bilimlerinininkinden farklı değildir. İnsan doğadaki diğer fenomenlerden mahiyet bakımından farklı değildir; sadece daha kompleks yapıdadır. Öyleyse insan ve toplumla ilgili yapılacak bilimsel çözümler de doğa bilimsel metotlara tabidir. Aradaki tek fark, bu alandaki incelemelerin diğerlerine nazaran daha uzun bir zaman ihtiyaç duymasıdır (Horkheimer, 2005: 295). Gerçekten de mantıkçı paradigmanın doğal bir fenomen olarak insanı da kapsadığı düşünülen doğa tasavvuru, doğa bilimcinin zihnindeki dünyayı ifade etmektedir. Bu perspektiften bakıldığında insanın diğer varlıklardan nitelik bakımından farklı olabilmesi mümkün görünmemektedir; insan da diğer bütün varlıklar gibi doğal süreçlere tabidir. Spekülasyon felsefi geleneğin insana atfettiği etik, estetik yaratım, değerler alanı gibi konular insanın kendi kişisel kuruntularından ibarettir.

Sonuç

Amerikalı filozof R. B. Perry, iki tür felsefe yapma tarzı olduğunu, bunlardan birinin düğümü kesip attığı yerde diğerinin düğümü çözmeye çalıştığını söyler (Perry, 1950: vii). Mantıksal biçime uygun olmayan ve olgusal karşılığı bulunmayan her türden dilsel ifadeyi objektiflikten ve kesinlikten yoksun olduğu, gerçekliğin yapısıyla uyuşmadığı gerekçesiyle yadsıma yoluna giden mantıksal analizciler, Perry'nin sınıflandırmasında ilk grubu temsil etmektedir. Buna karşılık gerçekliği, içerisinde barındırdığı unsurların ilişkiselliği ve bütünlüğü bağlamında ele almaya çalışan Eleştirel Teori, ikinci kısımda yer almaktadır. Frankfurt Okulu düşünürleri Adorno ve Horkheimer'a göre mantıkçı paradigmanın dünyaya ve insana bakışı, iki temel noktada eleştiriye açık görünmektedir. Öncelikle mantıksal analizciler olgularla, sadece olgularla ilgilendiklerinden, "olması gerekene" dair spekülasyon bir söylem onlar için kabul edilebilir değildir. Öznenin düşünce alanından uzaklaştırılması, son tahlilde felsefenin mevcut durumu olumlamaktan öteye gidemeyip dünyadaki kötülükler ve aksaklıklar karşısında edilgin bir tavır sergilemesine yol açmıştır. İkinci olarak bu felsefi tavır onlara göre, insanın gizilgüçlerini yitirip şeyleşmesiyle sonuçlanmıştır. Doğayı tahakküm altına alma girişimi olarak pozitivistimin ulaştığı noktada, insan varlığı da doğal bir nesneye indirgenmiş, böylece birey eleştirelilik yeteneğini yitirmiş ve tahakkümün nesnesi konumuna düşmüştür. Oysa dilin fonksiyonu, mantıksal analizcilerin savunduğu gibi olgulara dair bilgileri ifade etmekten ibaret değildir. Dil, insanın varlıkla ilişkisinin ifadesidir. Bu ilişki, bilme süreçlerinden daha fazlasını içermektedir. Üstelik mantıksal analizcilerin felsefi ölçütlerine uymayan ve bilginin dışında kalan etik, estetik ve din gibi unsurlar, dilin mecazlı ve kinayeli kullanımı, değerlere ve inançlara dair üretilen söylemler insan yaşamında çoğu zaman bilgiden daha baskın bir rol oynamaktadır. Öyleyse (Adorno ve Horkheimer'ın bizce de haklı bir biçimde savunduğu gibi) mantıksal analizcilerin felsefeye yaklaşım tarzı, onu sınırlı bir alana hapsetmekte ve dünya hakkında eksik bir kavrayışa yol açmaktadır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max, Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. Nihat Ülner – Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Ayer, Alfred Jules, Dil, Doğruluk ve Mantık, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Assoun, Paul-Laurent, Frankfurt Okulu, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2014.
- Bottomore, Tom, Frankfurt Okulu ve Eleştirisi, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Carnap, Rudolf, The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language, Çev. Arthur Pap, The Free Press, New York 1966.
- Frege, Gottlob, Aritmetiğin Temelleri, Çev. H. Bülent Gözkan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- Horkheimer, Max, Akıl Tutulması, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınevi, İstanbul 2016.
- Horkheimer, Max, Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Jay, Martin, Adorno, Çev. Ünsal Oskay, Der Yayınevi, İstanbul 2001.
- Özcan, Zeki, Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Perry, R. Barton, General Theory of Value, Harvard University Press, Massachusetts 1950.

Rossi, Jean-Gerard, Analitik Felsefe, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Russell, Bertrand, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Theodor W. Adorno, Minima Moralia Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar, Çev. Orhan Koçak – Ahmet Doğan, Metis Yayınevi, İstanbul 2005.

Theodor W. Adorno, Negatif Diyalektik, Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınevi, İstanbul 2016.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Çev. Oruç Arıoba, Metis Yayınevi, İstanbul 2013.